

Ao carácter de aventura ambígua e ambivalente do desenvolvimento corresponde a concepção do homem como projecto. O importante consiste em discernir, em cada momento, o conteúdo e a direcção desse projecto e transformar o desenvolvimento, de aventura ambígua, em meio posto ao serviço da realização do homem. Tais são, simultaneamente, o objectivo e a tarefa que se põem actualmente à sociedade portuguesa.

Destacámos, ao longo desta nossa demonstração, a mudança como característica fundamental da actual sociedade portuguesa. Ela permite-nos compreender todas as transformações em curso. A sociedade tende, na verdade, a constituir-se em sistema mais ou menos integrado e mais ou menos coerente. A alteração num domínio ou num sector acarreta consigo a necessidade de reajustamento nos demais domínios e sectores. A mudança de um factor implica a mudança dos outros factores. A procura do equilíbrio e da coerência na sociedade global faz com que as alterações ocorridas na economia, na ciência e na tecnologia, sectores que estão a ser alvo da atenção particular por parte das instituições governamentais e universitárias, sejam acompanhadas de correspondentes mudanças na vida social, na cultura, no sistema político, nos valores e nas normas éticas. A própria religião tenderá a ser também atingida. A alteração das condições de vida, a mudança na forma de estar na existência, levarão o homem a redefinir a sua visão do mundo e a sua própria relação com Deus. Estas parecem ser, na verdade, as mudanças mais profundas que estão em vias de se operar na sociedade portuguesa, do mesmo modo que as suas características mais salientes.

António Teixeira Fernandes

Maria e a Igreja Peregrina

Como todas as afirmações dogmáticas, também esta, Maria e a Igreja peregrina, pode dar azo a muitos sentidos e convém, logo à partida, definir, o sentido desta expressão.

Se dermos à expressão Igreja peregrina, o sentido de povo de Deus em marcha no meio do mundo, de acordo com a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, que queremos dizer, quando relacionamos esta Igreja com Maria e Maria com esta Igreja?

Queremos projectar esta imagem da Igreja em Maria, ou queremos projectar esta imagem de Maria na Igreja?

A questão é importante porque em Maria tanto os católicos como os protestantes e os ortodoxos, viram sempre mais que o centro dum determinado discurso teológico, uma imagem da graça. Não é por acaso que após o Concílio de Trento, o povo simples classificou os protestantes de anti-marianos do lado católico; e classificou os católicos de marianistas do lado protestante¹.

Maria, mais que um ponto doutrinal, tem desempenhado no conjunto da Dogmática uma função simbólica, na exacta medida em que concentra ao longo da história da Igreja, melhor que nenhuma outra instância, a totalidade da significação num fragmento de núcleo dogmático.

A Igreja peregrina que sempre criou as suas imagens de Maria, que deve conservar deste seu velho arquétipo, de que nunca se libertou, que nunca se libertou, que nunca esgotou e de que às vezes chega a abusar?

¹ Cf. P. STRAETER, *Katholische Marienkunde*, III, Paderborn 1951, 350. Trata-se duma boa documentação sobre esta querela e sua expressão marial.

1. Maria destino da Igreja?

1.1. *Ambiguidades e possíveis conotações da questão marial assim posta.*

Numa época que não poderemos qualificar de ferida pela «suspeita», afirmava Ireneu de Lyon que por Maria, em contraposição a Eva, entrava no mundo a salvação do género humano: «E assim como Ela, Eva... desobedecendo se converteu para si e para todo o género humano em causa de morte, assim também Maria... obedecendo, foi para si e para todo o género humano causa de salvação»².

A partir daí, a perspectiva, Eva/Maria dominou toda a história da teologia marial e naturalmente por aí o discurso teológico sobre a Igreja foi também, desde Ireneu de Lyon, um discurso mariológico: Maria é mãe, Maria é virgem; a Igreja é mãe, a Igreja é virgem.

Mau grado o sentido individualista, que dominou a piedade marial sobretudo a partir da Ilustração, ainda aí, era uma certa imagem de Igreja que se reflectia.

Dado que o discurso mariano foi, assim, sobretudo anti-tético e simbólico, o recurso a Maria e a piedade Marial têm sido e continuam a ser lugar de muitas ambiguidades. Alguns autores vão mesmo ao ponto de criar correspondências entre imagens de Igreja e imagens de Maria; e a simples observação mostra que uma imagem da Renascença, tem pouco a ver com uma imagem gótica³.

Mais do que tomarmos partido por uma ou outra posição, interessa-nos confrontar o discurso mariológico e o culto mariano com suas fontes, para a partir daí nos colocarmos correctamente. Pois a Bíblia continua a ser a nossa herança comum.

² *Adv. Haereses*, 3,224: PG 7,959 s.

³ Alois Müller vai ao ponto de dizer. «Em geral podemos estabelecer a seguinte correlação: a uma acentuação especial do mariano corresponde também uma imagem da Igreja hierarquizada e marcadamente autoritária, apologética e quiçá triunfalista; pelo contrário um modelo de Igreja crítico frente à autoridade, fraternal e sóbrio está ligado a uma certa reserva perante o mariano. *Reflexiones teológicas sobre Maria, Madre de Jesus*, Madrid 1985, 135.

1.2. *Ponto de partida bíblico e antropologia mariana.*

Os mariólogos contemporâneos situam-se, em geral, quanto à figura de Maria, na análise de algumas expressões do Antigo Testamento que constituem a memória do Povo de Deus e que S. Lucas retoma no seu Evangelho da infância, para nos dar a identidade de Maria na história da salvação.

Essas expressões constitutivas da memória do povo judaico são filha de Sião, Pobre de Javé e Resto de Israel. Expressões consagradas na memória do povo judaico, delas se serviu S. Lucas, para traçar o perfil antropológico e eclesial de Maria. Delas nos devemos servir nós para questionarmos os nossos perfis, na atitude de quem interroga a fé e o seu conteúdo, sobre a sua significação original.

Ao fazermos assim, não fazemos mais do que proceder segundo os métodos também usados em outros ramos da Dogmática, nomeadamente a Cristologia, que foram fazendo cada vez mais importante a distinção entre uma visão especulativo-dogmática e uma visão antropológica.

As conclusões da exegese actual sobre os capítulos I e II de S. Lucas⁴ apontam para o facto deste autor ter redigido cuidadosamente este capítulo, querendo testemunhar a filiação de Maria com a revelação bíblica e com a sua carga de leitura e releitura da História de salvação e seus símbolos.

Nas três designações apresentadas — Filha de Sião, Pobre de Javé e Resto de Israel, o que encontramos é o rosto da esperança messiânica em sua forma mais purificada, isto é naquela forma que encarnaram e viveram aqueles que acreditaram que Deus faria um novo começo e uma nova criação a partir daqueles que punham a sua esperança em Deus fora das referências messiânicas temporais.

E se nos colocarmos a examinar a originalidade desta posição de Maria em relação ao inter-testamento e suas ideias logo vemos que as palavras que Lucas põe na boca de Maria nada têm a ver com o formalismo farisaico, nem com a tendência zelote, nem com a forma apocalíptica.

⁴ Ver sobretudo, RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1-2*. Paris 1957, sobretudo 64s e 148s; A. G. HEBERT, *La Vierge Marie, Fille de Sion*, in *La vie spirituelle* (1951) 131-132; J. COPPENS, *La Vierge Marie dans l'Ancien Testament*, in *Eph. Theol. Lov.* (1955) 15.16.

Lucas enquadra Maria num são profetismo, dentro das melhores esperanças de Israel no período pós-exílico e nunca dentro da pobreza de concepções e da atitude pulverizada em face da fé que é típica do Inter-Testamento⁵.

O ponto de partida bíblico dá-nos a primeira grande linha de orientação para uma compreensão da significação de Maria: o Evangelho apresenta-no-lo do lado da esperança messiânica, mas dentro daquela perspectiva que não confunde a esperança, com a apocalíptica, nem com o zelotismo ou com o farisismo: uma esperança que tudo espera de Deus e que se verifica e realiza na História.

Na justa medida em que Maria era filha de Israel e se identificava com este povo, aparece-nos no momento culminante da Revelação como personificação de Israel, especificamente filha de Sião a quem Deus outorga a promessa e a realização da promessa.

Entre as muitas intervenções da graça na história, conta-se esta em Maria: Deus predestinou-a para num momento determinado ser o resumo da esperança e o lugar do acolhimento dessa esperança: Mas a levar a sério os Evangelhos, isto é, a não os acusar de docetismo, a anunciação, o assentimento, e a descoberta de todas as dimensões do mistério de Cristo, passam-se ainda dentro do clima do diálogo, da escuta, do assentimento, e do perscrutar que são típicas de toda a antropologia bíblica. Apesar do lugar único que Maria desempenha na história da salvação, isso não a impede de ficar, como todos os peregrinos entre o início da Revelação e o seu acabamento.

Dentro deste espírito, Maria não confundiu a revelação com o fim dos tempos, nem com uma imagem da História, nem com uma lei, mas com o mistério que se vai revelando. Viveu a fé bíblica dentro dum povo peregrino, porque à escuta. Nesse sentido preciso, podemos dizer que Maria é uma figura da graça e o destino da Igreja.

⁵ J. J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1971, 99-111. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Paris/Neuchâtel, 1958.

2. Maria e o destino histórico de Jesus: A Igreja peregrina de Caná à Cruz.

Se os textos do AT nos fornecem alguns dados importantes para compreendermos esta antropologia mariana e o seu ser peregrino pela interioridade da adesão, já a análise da interpretação do NT, nos coloca Maria, mais dentro da dimensão histórica, sob o título ou a tese que poderíamos formular assim: Maria é peregrina entre a manifestação de Jesus em Caná e o obscurecimento de Cristo na Cruz.

Se S. Lucas interpreta o evangelho da infância tendo em pano de fundo as figuras e formas da esperança messiânica no AT, já S. João liga Maria ao destino histórico de Jesus de maneira que os autores interpretam de teológica⁶.

No Evangelho de S. João com efeito, cuja intenção e construção telógica não oferece dúvidas a ninguém, Maria aparece em dois momentos cruciais: nas bodas de Caná e junto à cruz (*Jo. 2, 1-12; Jo. 19, 25-27*). Nas duas passagens, Maria é chamada «a mãe de Jesus» pelo evangelista e «mulher» por Jesus. Por outro lado nas bodas de Caná João evoca «a hora de Jesus», expressão que para S. João designa o momento da glorificação; a «hora» é igualmente nomeada no final do evangelho de S. João (19,27). Os exegetas estão de acordo que estes dois momentos estão ligados literária e teologicamente.

A resposta de Jesus nas bodas de Caná marca, segundo os exegetas, uma nova etapa de Maria: ele não a nomeia «mãe» mas «mulher»: mãe de Deus, ela torna-se membro da comunidade eclesial; por outro lado o recurso ao milagre é colocado pelo evangelista na categoria do sinal interior da glória do Messias. A hora decisiva para João é a hora da glorificação pela morte da cruz, à qual reenviam os sinais miraculosos. Maria é pois chamada deste sinal a outro sinal, ao despojamento da fé, que tem permanentemente este carácter de ir daqui ali, de sinal a sinal, ou de palavra a palavra.

⁶ Entre outros M. E. BOISMARD, *Du baptême à Cana*. Paris 1956; F. M. BRAUN, *La mère des fidèles*. Paris, 1954; O. COLLMANN, *Les sacrements dans l'Évangile johannique*. Paris, 1951; C. DILLENCHNEIDER, *Le mystère de Notre Dame*, Paris, 1962.

As bodas de Caná marcando no Evangelho de S. João a entrada na vida pública de Jesus, isto significa que Maria é chamada a passar da função física e espiritual de mãe de Jesus, à função de modelo de crente, na forma tomada pela evolução do reino.

O sinal de Caná é mais completamente desvendado na «hora» da Cruz. Para S. João, a hora da cruz e da glorificação, envia Maria ao seu último desafio de crente, ou seja a prova do tipo de glória que o Messias escolheu, como sinal máximo do amor de Deus.

Não pensamos que se possa inferir qualquer tipo de maternidade espiritual de Maria relativamente à Igreja das relações de Maria com o Jesus histórico. Nem pensamos sequer que isso seja necessário. Mais que uma maternidade, Maria torna-se pelo modelo de fé, aquela participante na história da Igreja que aderindo ao mistério de Jesus realizou pela fé a vocação histórica da Igreja tal como aparece no cap. I da *Lumen Gentium*: a de ser esposa do cordeiro imaculado, que Cristo amou e por quem se entregou a fim de a santificar (Ef. 5,26) e que uniu a si por um indissolúvel vínculo e sem cessar alimenta e conserva (Ef. 5,29) a qual purificada quis unida e submissa no maior fidelidade (Ef. 5,24); (LG. 6).

Interpretando do ponto de vista dogmático estas conclusões da exegese, von Balthasar: escreve «As reflexões desenvolvidas continuamente pela tradição católica sobre este tema são tão ricas, que não as podemos considerar como insignificantes ou ultrapassadas. Maria é colocada pelo seu Filho à guarda dum dos apóstolos e assim na Igreja apostólica. Jesus dá então à Igreja esta ponta, ou este centro que, duma maneira inimitável e portanto a procurar sem cessar, personifica a fé da nova comunidade: o sim imaculado, sem reserva a todo o plano divino da salvação para o mundo. Neste centro e nesta ponta, a Igreja não é somente na eternidade futura, mas deste agora, a esposa sem mancha nem ruga, a Imaculada, como Paulo a nomeia expressamente (Ef. 5,27) ⁷.

Junto à cruz, Maria em ligação com o Cristo histórico, suporta antes da ressurreição aquela prova da fé a que os

⁷ JOSPH RATZINGER-HANS V. BALTHASAR, *Marie, première Eglise*, Paris 1987, 57.

discípulos mesmo Pedro não foram capazes de estar presentes o que lhe dá uma qualidade de presença da comunidade messiânica ao seu Senhor, excepcional e com grandes consequências teológicas a que a história da piedade cristã e a patrística foram tão atentas que hoje não as podemos esquecer.

Entre os testemunhos mais importantes encontra-se o do Bispo Ambrósio de Milão. O Bispo de Milão é o padre da Igreja que fez um mais largo uso do texto de S. João 19, 25-27. Numa primeira etapa da sua interpretação, utiliza o texto para provar a virgindade perpétua; numa segunda a piedade filial (sentido moral); mas numa terceira, que é a que mais nos interessa aqui, o autor interpreta a passagem no sentido místico: Maria junto à cruz é sinal da Igreja, ou figura da Igreja: «Há um mistério no facto de Maria ter sido confiada a João, o mais jovem de todos, e não se deve acolhê-lo distraidamente: trata-se do mistério da Igreja: antes unida ao povo antigo, em figura, não efectivamente, depois de ter gerado o Verbo e o ter semeado nos corpos e almas dos homens, pela fé na cruz e na sepultura do corpo do Senhor, ela escolheu por ordem de Deus, a sociedade do povo mais jovem» ⁸.

Depois S. Ambrósio exorta os cristãos ao seguimento da cruz de Cristo afirmando: «É então que começarás a ser filho da Igreja, quando vires Cristo vitorioso sobre a cruz... o Filho da Igreja é o que vê na cruz um triunfo, que reconhece a voz de Cristo triunfante» ⁹.

No interior da Igreja, Maria tem um carácter de exemplaridade, que leva alguns teólogos a chamarem-lhe figura, ou arquétipo da Igreja ¹⁰. Pela nossa parte, e dentro do tema que nos foi destinado, gostaríamos apenas de realçar este carácter de exemplaridade de Maria relativamente ao Cristo histórico, que aqui se abre sem dúvida à dimensão completa da obra de Jesus que é a Igreja.

Von Balthasar faz notar que a Igreja no seu coração perfeito, deve ser chamada feminina, o que não espantará

⁸ *Exp. Luc*, X, 134: PL 15, 1838 C; *Sources Chrétiennes*, 52, 201.

⁹ *Exp. Luc*, VIII, 5: PL 15, 1700 C; *Sources Chrétiennes* 52, 10. Cf. ALOIS MUELLER, *Ecclesia-Maria Die Einheit Marias und der Kirche*, Fribourg 1955, sobre Ambrósio de Milão p. 168-180.

¹⁰ RATZINGER-VON BALTHASAR, *Marie*, 57.

ninguém que conheça o Antigo e o Novo Testamento. Já a sinagoga em face de Javé tinha sido apresentada como feminina — como noiva e esposa»¹¹.

Como noiva e esposa da Igreja, devido à sua fidelidade à obra do Cristo histórico e ao mistério de Deus revelado na «hora» suprema, Maria não deve ser vista como uma divindade protectora paga, mas como um arquétipo da fidelidade dum Igreja peregrina.

É certamente neste sentido que em sua exortação *Marialis Cultus*, Paulo VI, apontou o sentido do culto marial: deve ser orientado para a Trindade, para Cristo e a Igreja, apoiar-se sobre um fundamento bíblico e não negligenciar os acentos antropológicos particulares do presente¹².

A participação exemplar de Maria no destino histórico de Jesus, e nomeadamente na cruz, dá a Maria uma situação de exemplaridade relativamente à fé dos cristãos, na medida em que essa fé sendo essencialmente cristocêntrica e cristológica, contém relativamente a este Jesus dois aspectos importantes: a proximidade interior e ao mesmo tempo a obscuridade que é imposta à nossa fé.

— Por esse motivo, podemos dizer que Maria é arquétipo e modelo da Igreja peregrina. Mas se com isso quisermos fazer elipse da relação cristológica que toda a fé comporta necessariamente, então, estaríamos a colocar a Igreja fora de Cristo, por uma falsa compreensão de Maria.

As questões do trinómio, Maria, Cristo, Igreja, sem dúvida sérias e bem documentadas na tradição cristã, não têm sido suficientemente equilibradas.

Alguns autores vão simplesmente na linha da inclusão, outros na linha da purificação pura e simples: no primeiro caso, Maria é apenas um membro da Igreja, no segundo caso, Maria e a Igreja têm funções análogas. Outros vão na linha da superioridade: Maria está acima da Igreja, é-lhe transcendente. Todas estas formas andam, aí na piedade popular, nas espiritualidades ou nas místicas.

¹¹ Cf. MAX THURIAN, *Marie mère du Seigneur figure de l'Eglise*, Taizé 1968 (um estudo ecuménico); Von Balthasar prefere chamar-lhe arquétipo, 55.

A inclusão pura e simples não parece poder sustentar-se; a superioridade, que leva a invocações como Maria, mãe da Igreja, parecem também difíceis de sustentar. Se combinarmos a anterioridade e a exemplaridade, temos a definição de Maria como exemplar arquétipo ou figura da Igreja.

Realizando de maneira exemplar a intimidade com Cristo e vivendo as dores de crer num Messias que não cessava de se revelar, Maria é figura da Igreja peregrina, que vive da proximidade com Cristo e da revelação que não cessa de se fazer.

3. Maria e o mistério da Igreja na história na força do Espírito.

Num texto curto, mas extremamente rigoroso, o cardeal Ratzinger fazia notar que reduzir Maria à Igreja (fosse por que lado fosse pensamos nós) acabaria por ser fatal, afirmando: «A mariologia não pode nunca ser dissolvida na objectividade impessoal da Eclesiologia. A ideia patrística de tipo é seriamente mal compreendida quando reduz Maria a ser um exemplo simples e por isso mutável quanto aos conteúdos teológicos. Não conservamos o sentido do tipo senão se a Igreja pode ser compreendida na sua forma pessoal graças à figura pessoal e insubstituível de Maria. Não é a pessoa que em teologia deve ser reduzida à coisa, mas a coisa que deve ser levada à pessoa. Uma eclesiologia simplesmente estrutural não pode senão fazer degenerar a Igreja reduzindo-a a um programa de acção. Não é senão pelo elemento marial que o domínio afectivo, ele também é completamente fixo na fé e que assim é obtida a correspondência humana à realidade do Verbo Incarnado»¹².

Pela nossa parte pensamos que a demasiada ligação de Maria à Igreja, fora e independentemente da relação a Cristo faz da Mariologia, ou ao menos de Maria uma realidade muito mutável. Este ponto de vista é ainda reforçado pelas investigações de Söll, segundo as quais a correlação da doutrina

¹² VON BALTHASAR, *Marie*, 27 e 28.

marial à Cristologia e à soteriologia é que é tradicional ao contrário duma construção a partir da ecclesiologia¹³. O cardeal Ratzinger afirma-se contrário a esta interpretação, indo no sentido afirmado por nós na segunda parte, duma relação equilibrada entre Maria, Cristo e a Igreja.

Tudo o que pode ser afirmado sobre Maria e é muito deve sê-lo na relação de proximidade com Jesus e sua participação no seu mistério como arquétipo duma Igreja esposa de Cristo.

Todavia se isto é verdade já encontramos na teologia ocidental uma quase nula reflexão sobre a presença de Maria no cenáculo de que fala S. Lucas nos Actos, recebendo o Espírito Santo (Act. 1,14).

Ao colocarmos Maria no coração da Igreja peregrina pela sua ligação à antropologia do AT e à Cristologia do novo, queremos evitar a quase divinização da criatura que possui a graça, quer se trate da Igreja, quer se trate de Maria. Uma e outra possuem a graça pela sua proximidade com Cristo e é por isso que Maria é modelo da Igreja, por possuir de maneira única a graça eclesial como formula von Balthasar¹⁴: « neste centro e nesta ponta, a Igreja já é a esposa sem mancha nem ruga ».

Talvez que as dificuldades em encontrar uma correcta formulação teológica e uma correcta prática da devoção marial só possam ser ultrapassadas se verdadeiramente, para lá da formulação cristológica, encontramos uma verdadeira formulação a partir do Espírito Santo.

Par isso seria necessário tirar todas as consequências de Maria não só aparecer junto à cruz, mas também no Cenáculo. Provavelmente o que a Igreja crê do Espírito Santo deveria ser dito como introdução à reflexão sobre Maria e a Igreja.

E se é assim tudo o que o depósito da fé diz sobre Maria podemos conservá-lo como obra do Espírito Santo n'ela. Ela mesmo louvou a Deus pelo que o todo poderoso realizou nela. Teríamos então uma simplificação do discurso mariológico. E uma nova fonte de reflexão sobre a presença de Maria

¹³ G. SÖLL, *Mariologie*, in *Handbuch der Dogmengeschichte*, III/4, Fribourg 1978.

¹⁴ RATZINGER-VON BALTHASAR, *Marie*, 55 e 56.

ao seu povo peregrino. De facto para utilizar um título recente Maria aceitou ser mãe de Cristo pela força do Espírito e foi nesta força que viveu toda a sua vida de fé¹⁵.

O que pretende Lucas é que os momentos fundamentais da sua narração comecem sob um forte influxo da presença do Espírito. Esta intenção de Lucas manifesta-se claramente nos episódios paralelos que inauguram o « tempo de Jesus » — Baptismo, tentação e visita a Nazareth e « o tempo da Igreja » — Ascensão e Pentecostes.

Maria está possuída pelo Espírito e concebe pelo poder do Espírito e está igualmente presente no tempo do derramamento do Espírito, no Pentecostes.

Como observou muito bem E. Schweizer¹⁶, a apresentação lucana do Espírito « supera substancialmente a de Marcos e Mateus ». Lucas não se contenta em descrever a Jesus como uma figura individual cujas reacções mais pessoais e inclusive certos acontecimentos de sua vida — a sua concepção, o seu baptismo — estão marcados pela dimensão do Espírito. Não basta a dimensão puramente individual, entra aqui o tempo da Igreja. Lucas concebe este tempo como aquele em que a promessa se faz realidade e o Espírito se derrama sobre todo o povo de Deus.

Maria encontra-se na nova etapa da história da salvação e não como pessoa isolada ou em situação mística, mas dentro da Igreja dirigida pelos apóstolos. Ainda aqui é certamente a forma de crente que Lucas releva: Maria não tem um ministério na Igreja, nem nada a distingue dos demais discípulos.

Se procurarmos uma atitude comum a todas as situações de Maria no Novo Testamento, esta é certamente a de crente, talvez mesmo a de simples crente. A sua plenitude de graça não a levou a ser um estranho à Igreja, mas a um ser incluído na Igreja. Ainda aqui aparece a categoria da interioridade como a mais fundamental para definir a fé de Maria, que está mais perto dos valores da graça do que dos da ordem e da organização.

E porque a fé foi a sua condição, a Igreja foi o seu destino.

¹⁵ J. MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München, 1975.

¹⁶ E. SCHWEIZER, *Pneuma*, in *TWNT*, 6, 412.

É talvez aqui que há que compreender a exemplaridade da Igreja em Maria no seu sentido mais profundo: Maria é tipo da Igreja, na medida em que possuída pelo Espírito Santo vive primeiro os valores místicos e só depois a sua organização.

4. Conclusão: Maria destino da Igreja?

Precisamente ao longo desta caminhada — peregrinação eclesial, através do espaço e do tempo e mais ainda através da história das almas, Maria está presente como aquela que é feliz porque acreditou, como aquele que avançava na peregrinação da fé, participando como nenhuma outra criatura no mistério de Cristo, escreve a *Redemptoris Mater*.

E ainda: «o carácter essencial desta peregrinação da Igreja é interior: trata-se duma peregrinação mediante a fé, pela virtude do Senhor ressuscitado, peregrinação no Espírito Santo, que foi dado à Igreja como consolador invisível¹⁷.

E é altura de nos perguntarmos, Maria e a Igreja peregrina: Maria destino da Igreja?

E a esta pergunta responderemos em vários pontos ou teses teológicas.

- a) A mariologia como escreve Ratzinger não deve nunca ser dissolvida na objectividade impessoal da Ecclesiology. A ideia patrística de tipo é radicalmente mal compreendida quando reduz Maria a ser um exemplo simples e por isso mutável de conteúdos teológicos. Não conservamos o tipo senão se a Igreja pode ser compreendida na sua forma pessoal graças à figura pessoal e insubstituível de Maria¹⁸.

É pois o antitipo Igreja que deve coadunar-se com Maria e não ao contrário.

- b) As relações de Maria com a Igreja devem fazer-se tendo em conta que há aspectos diversos e totalmente irreductíveis. O primeiro aspecto é o da

¹⁷ *Redemptoris Mater*, Ed. do Apostolado da Oração, 62.

¹⁸ RATZINGER-VON BALTHASAR, *Marie*, 27.

inclusão: Maria foi num dos aspectos membro da Igreja visível e é um dos membros da Igreja celeste. Neste sentido ela está na Igreja como um membro no todo. O segundo aspecto é o da analogia. Maria é análoga à Igreja, da pureza original à glorificação corporal, passando pela virgindade, pelas funções corporais. É difícil saber até onde vai a identificação e onde começa a analogia. O terceiro aspecto é o da excelência de Maria. Maria está acima da Igreja dizem alguns. Talvez seja mais rigoroso dizer: Maria supera o resto da Igreja, para evitar confusões e falsas oposições.

É muito difícil para a teologia sistemática conciliar estes três aspectos. Os minimalistas ficam-se pela inclusão. Os maximalistas ao contrário, colocam Maria fora da Igreja, de tantas excelências que lhe dão.

- c) Não pode a teologia sistemática pôr de parte em sua formulação as relações entre Maria e a Igreja, porque são tradicionais desde Sto. Inácio, passando, por Ireneu e Ambrósio de Milão. Como traduzir estas relações?
- d) Traduziremos as relações de Maria com a Igreja afirmando que Maria inaugura as relações místicas da Igreja a Cristo no sentido afirmado por Ratzinger que já citámos: «É pelo elemento marial que o domínio afectivo (místico) ele também é completamente fixado na fé e que assim é obtida a correspondência humana à realidade do Verbo Incarnado. É aqui que vejo a verdade da expressão, «Maria aquela que é vitoriosa de todas as heresias. Lá onde existe este enraizamento afectivo, lá onde se liga a relação «ex toto corde», ao Deus pessoal e ao seu Cristo»¹⁹.

Ou seja por Maria a Igreja realiza o seu carácter de presença a Cristo, de esposa (LG. 6) ou como afirma o Sínodo

¹⁹ *Ibid.*, 27-28.

extraordinário dos Bispos²⁰ de comunhão. Na medida em que viveu esta comunhão pessoal de maneira única e exemplar, comunhão com Deus por Jesus Cristo no Espírito Santo, como caracteriza o Sínodo a comunhão²¹, Maria tornou-se exemplar da relação mística entre o crente e Cristo na Igreja. «Se a relação de Cristo e da Igreja é visível na dupla dos conceitos «marido-esposa», «cabeça-corpo», isso é ainda ultrapassado em Maria, porque ela se constitui relativamente a Cristo, não primeiramente como esposa, mas como mãe. É aqui que podemos compreender a função do título «Mãe da Igreja»; ele exprime a ultrapassagem do quadro eclesiológico na doutrina marial e, ao mesmo tempo, a correlação desta doutrina a este quadro»²².

e) Na medida em que viveu esta relação de interioridade relativamente ao mistério de Cristo e sua manifestação ao longo duma história, Maria personifica a fé da nova comunidade: «o sim imaculado e sem reserva ao plano de Deus sobre o mundo teve nela como escreve von Balthasar um centro e uma ponta, na medida em que a Igreja não é somente a realizar no mistério da comunhão escatológica futura, mas desde já existe a esposa sem mancha nem ruga, a Imaculada, como Paulo a nomeia expressamente na carta aos Efésios (Ef. 5,27)»²³.

f) Maria realiza pois o destino da Igreja, na medida em que vive a comunhão com o Pai por Cristo no Espírito Santo na tripla fidelidade que constitui a ontologia da Igreja:

1. A fidelidade a uma antropologia da escuta e da realização progressiva e dinâmica do reino de Deus contra a tentação do fixismo zelota, farisaico ou apocalíptico.

2. A fidelidade ao Cristo histórico, cuja glória se revela na cruz e cujo seguimento implica o despojamento de si e de suas representações messiânicas.

²⁰ *Relação final do Sínodo*, in *Ecclesia*, 2249 (1559) 19.

²¹ *Ibidem*.

²² RATZINGER-VON BALTHASAR, *Marie*, 30.

²³ *Ibid.*, 56.

3. Finalmente podemos afirmar que «jorrando de Cristo glorificado para formar e consagrar o seu Corpo que é a Igreja, o Espírito não será espalhado senão passando pelo corpo de Maria: pela sua carne e primeiro pelo seu espírito, quer dizer pela sua vontade livre e amante, realizando o seu «fiat» inicial à obra da Redenção. Eis o que significa a sua presença discreta no meio dos discípulos no dia de Pentecostes (Act. 1,14)²⁴.

Pelo acolhimento do Espírito na Anunciação e no Pentecostes, Maria torna-se em plenitude presença mística exemplar entre a forma que revestiu a revelação e o seu corpo que é a Igreja.

No sentido que acabamos de afirmar, que cremos traduzir bem a melhor herança da tradição, podemos dizer que pelo seu conteúdo antropológico, cristológico e pneumatológico, Maria realizou de maneira analógica e eminente o destino da Igreja peregrina.

Arnaldo C. de Pinho

²⁴ JOSEPH DE SAINTE-MARIE, *Le rôle de Marie dans le don de l'Esprit du Christ à l'Eglise*, in *Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Internazionale di Pneumatologia* (Roma, 22-26 Março de 1982), Città del Vaticano 1983, 973-991.