

**Faculdade Canção Nova**

Áurea Silva dos Santos

**O papel da Virgem Maria na economia da salvação**  
à luz da Sagrada Escritura, da Sagrada Tradição e do Magistério

**Cachoeira Paulista**  
**2021**

**Faculdade Canção Nova**

Áurea Silva dos Santos

**O papel da Virgem Maria na economia da salvação**  
à luz da Sagrada Escritura, da Sagrada Tradição e do Magistério

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para obtenção do título de Graduação em Teologia na Faculdade Canção Nova sob a orientação do Prof. Doutor Lino Rampazzo.

**Cachoeira Paulista**  
**2021**

Dedico este trabalho acadêmico à Santíssima Trindade,  
fonte e origem de toda a Ciência Teológica.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus Uno e Trino que me capacitou para a elaboração deste trabalho científico. Agradeço à Maria Santíssima objeto deste trabalho e a São José, visto que ambos me acompanharam com copiosas graças: fortalecendo-me e animando-me para levar a bom termo a trajetória acadêmica do curso de Teologia, que tanto acrescentou para a minha formação intelectual, espiritual e humana. Agradeço à Comunidade Canção Nova, de modo particular, ao Conselho Geral, que me proporcionou esta oportunidade para que melhor eu possa servir ao Senhor Jesus. Agradeço aos meus superiores do setor de trabalho (Santuário do Pai das Misericórdias), bem como às irmãs das casas comunitárias onde morei e onde moro, por todo apoio e compreensão dispensados à minha pessoa neste tempo.

Agradeço à minha família biológica, minha mãe, meu pai (*in memoriam*) e aos meus irmãos que me apoiaram com as orações que tanto favoreceram o bom êxito do curso. Agradeço a Dom Antônio Tourinho e a sua mãe dona Edésia os quais considero como peças fundamentais para a minha vocação, por me sustentarem com as orações nesta trajetória. Agradeço ao sr. João Manuel (português) pela ajuda na correção dos textos e pelas orações junto a Nossa Senhora de Fátima. Agradeço aos professores da Faculdade Canção Nova pelo empenho e seriedade intelectual. De modo particular agradeço aos professores Lino Rampazzo e Marcius Nahur pela busca incessante de transmitir a profunda harmonia entre a fé e a razão, sendo que, deste modo me ajudaram a dá razões à minha fé e esperança (cf. 1 Pd 3,15) e proporcionaram que eu me tornasse uma pessoa mais entusiasmada e comprometida com a Verdade Suprema. Agradeço também aos colegas de sala e a todos os que direta ou indiretamente colaboraram para a conclusão deste ciclo acadêmico e deste trabalho tão determinante para a minha existência e salvação eterna.

“O conhecimento da verdadeira doutrina Católica sobre Maria constituirá sempre uma chave para a exata compreensão do mistério de Cristo e da Igreja”. (PAPA PAULO VI, 21-11-1964).

## RESUMO

O presente trabalho traz a proposta de destacar a participação determinante da Virgem Maria no plano divino da salvação, considerando a Sagrada Escritura, a Sagrada Tradição e o Magistério. Tendo em conta que tudo na Virgem Maria é relativo a Jesus Cristo e à Sua obra redentora, apresenta o desenvolvimento da mariologia com ênfase em seus aspectos mais relevantes para o Magistério eclesial que a define como um de seus princípios fundamentais para a vivência autêntica e integral da fé Católica. A explanação considera primeiramente a divina Revelação expressa nas palavras do Anjo Gabriel, que A identifica como a “cheia de graça” e assim como a portadora dos mais altos privilégios que lhe foram concedidos por Deus de modo único e extraordinário. Por conseguinte, evidencia o modo pelo qual o desenvolvimento da doutrina mariana foi delineado e transmitido pela Sagrada Tradição desde o término do período escriturístico com a morte do último apóstolo São João até o pós-Concílio Vaticano II. Uma vez que o Senhor Jesus confiou ao Magistério papal a missão de confirmar e de guardar o Depósito da Fé (*fidei depositum*), coloca em relevo o itinerário histórico-doutrinário dos dogmas marianos com o significado teológico que abarcam, tendo como ponto de partida, as reflexões teológicas da Constituição dogmática *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II. Seguindo o enalço deste Sagrado Concílio, este trabalho científico espera contribuir para uma maior compreensão acerca do lugar que a Virgem Maria ocupa no mistério de Cristo e de Sua Igreja.

**Palavras-chave:** Virgem Maria; Economia da Salvação; Sagrada Escritura; Sagrada Tradição; Magistério.

## RIASSUNTO

Il presente lavoro presenta la proposta di sottolineare la partecipazione determinante della Vergine Maria nel piano divino della salvezza, considerando la Sacra Scrittura, la Sacra Tradizione e il Magistero. Nel ritenere che tutto nella Vergine Maria è relativo a Gesù Cristo e alla sua opera redentrice, presenta lo sviluppo della mariologia con enfasi nei suoi aspetti più rivelanti per il Magistero ecclesiale che la definisce come uno dei suoi principi fondamentali nel vivere autentico e integrale della fede Cattolica. La spiegazione considera prima di tutto la divina Rivelazione espressa nelle parole dell'Arcangelo Gabriele che La identifica come la "piena di grazia" e così come la portatrice dei più elevati privilegi che le furono concessi da Dio in un modo unico e straordinario. Di conseguenza evidenzia il modo per cui lo sviluppo della dottrina mariana fu delineato e trasmesso dalla Sacra Tradizione fin dal termine del periodo scritturistico con la morte dell'ultimo apóstolo San Giovanni fino al periodo dopo il Concilio Vaticano II. Una volta che il Signore Gesù ha affidato al Magistero papale la missione di confermare e di custodire il Deposito della Fede (*fidei depositum*), mette in risalto l'itinerario storico dottrinale dei dogmi Mariani con il significato teologico che comprendono, avendo come punto di partenza le riflessioni teologiche della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II. Incalzando il Sacro Concilio, questo lavoro scientifico spera contribuire per una maggior chiarezza circa il posto che la Vergine Maria occupa nel mistero di Cristo e della Sua Chiesa.

**Parole chiavi:** Vergine Maria; Economia della Salvezza; Sacra Scrittura; Tradizione Sacra; Magistero.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	10
<b>2 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES RELATIVAS À ECONOMIA DA SALVAÇÃO</b>	12
<b>3 A VIRGEM MARIA NA SAGRADA ESCRITURA</b>	16
3.1 A Anunciação do Anjo à Virgem Maria	16
<b>4 A VIRGEM MARIA NA SAGRADA TRADIÇÃO</b>	30
4.1 O desenvolvimento da doutrina mariológica na Igreja	30
4.1.1 Do Evangelho de São João ao Concílio de Éfeso (90-431)	31
4.1.2 Do Concílio de Éfeso à Reforma Gregoriana (431-1050)	36
4.1.3 Da reforma Gregoriana ao Concílio de Trento (1050-1563)	39
4.1.4 Dos últimos anos do século XVI ao fim do XVIII	43
4.1.5 Do século XIX ao século XXI	45
<b>5 A VIRGEM MARIA NO MAGISTÉRIO DA IGREJA</b>	51
5.1 Os dogmas marianos à luz da Constituição dogmática <i>Lumen Gentium</i> sobre a Igreja do Concílio Vaticano II	51
5.2 O dogma de Maria, Mãe de Deus	55
5.3 O dogma da Virgindade perpétua de Maria	66
5.4 O dogma da Imaculada Conceição de Maria	75
5.5 O dogma da assunção de Maria ao céu	85
<b>6 CONCLUSÃO</b>	95
<b>REFERÊNCIAS</b>	97

## LISTA DE ABREVIATURAS

Ap – Apocalipse  
At – Atos dos Apóstolos  
Br – Baruc  
Cl – Epístola aos Colossenses  
1Cor – Primeira Epístola aos Coríntios  
2Cor – Segunda Epístola aos Coríntios  
2Cr – Segundo Livro das Crônicas  
Ct – Cântico dos Cânticos  
Dt – Deuteronômio  
Eclo – Livro do Eclesiástico (Sirac)  
Ef – Epístola aos Efésios  
Est – Livro de Ester  
Ex – Êxodo  
Ez – Ezequiel  
Gl – Epístola aos Gálatas  
Gn – Gênesis  
Hb – Epístola aos Hebreus  
Is – Isaías  
Jl – Joel  
Jo – Evangelho segundo São João  
Jz – Livro dos Juízes  
Lc – Evangelho Segundo São Lucas  
Lv – Levítico  
Mc – Evangelho segundo São Marcos  
2Mc – Segundo Livro dos Macabeus  
Mq – Miquéias  
Mt – Evangelho segundo São Mateus  
Os – Oseias  
1Pd – Primeira Epístola de São Pedro  
2Pd – Segunda Epístola de São Pedro  
Pr – Livro dos Provérbios  
Rm – Epístola aos Romanos

1Rs – Primeiro Livro dos Reis

2Rs – Segundo Livro dos Reis

Sf – Sofonias

Sl – Livro dos Salmos

1Sm – Primeiro Livro de Samuel

2Sm – Segundo Livro de Samuel

1Tm – Primeira Epístola a Timóteo

Zc – Zacarias

## 1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho científico coloca em relevo o papel da Virgem Maria na economia da salvação à luz da Sagrada Escritura, da Sagrada Tradição e do Magistério, tendo em vista que a Mãe de Deus é uma figura de capital importância pela qual se realiza a grande promessa: a vinda, a vida e a consumação da história humana nos passos do Messias, o Alfa e o Ómega, o Filho de Deus. Considerando a relevância desta temática, primeiramente oferece uma explicação acerca do termo teológico: “economia da salvação” e seus desdobramentos. Em seguida, considera como a Mãe de Deus coopera com o plano divino salvífico descrito no Novo Testamento mediante a Anunciação do Anjo Gabriel sobre a Encarnação do Verbo divino em Seu seio. A partir da Revelação escriturística, leva em conta o contributo teológico dos Santos Padres e dos teólogos para o desenvolvimento da mariologia com sua culminância no pós-Concílio Vaticano II vista nos Documentos papais. Atentando que a Sagrada Escritura, a Sagrada Tradição e o Magistério estão intrinsecamente ligados e conjuntos, evidencia a perspectiva dogmática mariológica a partir das novas formulações teológicas apresentadas no Concílio Vaticano II no capítulo oitavo da Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, ressaltando o papel de Maria no mistério de Cristo e da Igreja; e, por conseguinte, coloca em relevo a doutrina expressa em cada dogma mariano: Maternidade Divina, Virgindade Perpétua, Imaculada Conceição e, por fim, a assunção de Maria ao céu. Dogmas tais que expressam de modo preciso que tudo na Virgem Maria é relativo a Jesus Cristo.

A partir desta premissa, busca-se responder – do ponto de vista exegético e teológico – como a mariologia é fundamentada a partir da Palavra de Deus e, portanto, a colaboração dada pela Sagrada Tradição no desdobramento da consolidação desta doutrina, assim, consequentemente, procura responder como os dogmas definidos pelo Magistério relativos a essa ciência teológica, caracterizam o Depósito da Fé Católica.

Esta pesquisa teológica tem o objetivo de considerar como a Revelação escriturística expressa o papel da Virgem Maria na economia da salvação a partir da Anunciação do Senhor; pretende investigar como a mariologia se desenvolve a partir da Tradição; e também averiguar os motivos pelos quais os dogmas marianos definidos pelo Magistério constituem os fundamentos centrais da doutrina mariana.

Esta explanação é relevante para o curso de Teologia, dado que estudar o mistério de Maria implica adentrar nos parâmetros centrais da Fé Católica que formam o grande mistério da redenção: Encarnação, Mistério Pascal e Pentecostes, já que a Mãe de Deus foi a única que esteve presente em todos estes momentos constitutivos da história da salvação. Sua relevância

social é vista em sua função evangelizadora, uma que a Virgem Maria forma parte do Evangelho, do anúncio da boa nova de Cristo e, por isso, não pode ser separada da evangelização. Justifica também a importância desta pesquisa, o aspecto interdisciplinar que a mesma comporta, dado que a mariologia está expressamente relacionada com a Cristologia, a Eclesiologia, a Liturgia, a Escatologia, a Antropologia e com o conhecimento filosófico, o que possibilita uma compreensão mais aprofundada dessa ciência teológica.

Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa bibliográfica e documental, mediante leitura sistemática, com fichamentos das obras pesquisadas, ressaltando-se os assuntos mais pertinentes abordados pelos respectivos autores. Na pesquisa bibliográfica, procurar-se-á referências doutrinárias publicadas em livros e, na pesquisa documental, analisar-se-á a Sagrada Escritura e os Documentos do Magistério da Igreja Católica acerca da Teologia mariana.

Dentro desse ângulo, o papel de Maria no plano salvífico é estudado na expectativa de se alcançar uma maior compreensão de Seu mistério, tão profundo e determinante, já que Ela foi predestinada pelo desígnio da Providência Divina – desde a eternidade – para ser a Mãe do Divino Redentor – a porta pela qual o eterno entra no tempo – Sua mais fiel cooperadora em toda a trajetória redentora.

## 2 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES RELATIVAS À ECONOMIA DA SALVAÇÃO

A temática da presente pesquisa: “O papel da Virgem Maria na economia da salvação, à luz da Sagrada Escritura, da Sagrada Tradição e do Magistério” sugere uma breve explicação etimológica e teológica acerca de seus pressupostos elementares para uma melhor compreensão da mesma. De acordo com o Dicionário informativo bíblico, teológico e litúrgico (1999) a palavra “economia” vem da junção de duas palavras gregas: *oiko* (que significa casa) e *nomos* (que significa norma, lei), sendo este um termo utilizado no sentido de plano ou de projeto. O Dicionário de Liturgia (1992, p. 1260) traz um sentido mais teológico do conceito de “economia” definindo-o como “o plano decretado por Deus, realizado e revelado no decorrer total da história, plano que tem em Cristo, o seu centro e seu ponto culminante (cf. Ef 1,3-14)”.

Nesta perspectiva, também merece destaque o significado do termo salvação na língua hebraica, grega e latina. De acordo com o Dicionário Enciclopédico da Bíblia (1971) o conceito de salvação na Bíblia hebraica *yasa* é originado do tema *yasa* que significa libertar, salvar. Na tradução grega da Bíblia septuaginta o termo *σωτηρία* significa curar, salvar, guardar; e na tradução latina vulgata *salus, salutare*, é originalmente um termo militar, ou seja, repelir o opressor com mão armada, libertando-o do poder de um inimigo. Logo, a expressão “economia da salvação” é compreendida como o plano salvífico de Deus, cuja norma principal é seu amor revelado ao gênero humano no decurso do tempo.

No horizonte teológico o conceito de “economia da salvação” é também compreendido como economia da Revelação, conforme evidencia a Constituição dogmática conciliar *Dei Verbum*, com os seguintes dizeres:

Aprove a Deus na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (cf. Ef 1,9), segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pd 1,4). Em virtude desta Revelação, Deus invisível (cf. Cl 1,15; 1 Tm 1,17), na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos (cf. Ex 33, 11; Jo 15,14-15) e convive com eles (cf. Br 3,38), para os convidar e admitir à comunhão com Ele. Esta ‘economia’ da Revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido. Porém, a verdade profunda tanto a respeito de Deus como a respeito da salvação dos homens, manifesta-se-nos, por esta Revelação, em Cristo, que é, simultaneamente, o mediador e a plenitude de toda a Revelação. (*DEI VERBUM*, 2).

Constata-se que o vocábulo “economia da salvação”, foi usado pela primeira vez por Santo Irineu de Lyon (202) (1997, p.16) em sua obra *Adversus Haereses* para expressar a unidade e a unicidade de Deus e a ação conjunta da Trindade na obra da criação do universo e da redenção da humanidade. Entretanto, esta “Economia” é permeada pela Revelação de Deus expressa na Antiga e na Nova Aliança e quer dizer a efetiva manifestação da realidade divina. O Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia (1993, p. 793) evidencia que por Revelação, deve-se “entender o evento salvífico da autocomunicação de Deus, que começa com a criação, insere-se de forma nova na história de Israel, e na pessoa, vida, atividade, morte e ressurreição de Cristo e no envio de seu Espírito”.

A Revelação divina abarca o Antigo e o Novo Testamento, que trazem em seu conteúdo o conjunto da interpretação das bases da fé cristã. É considerada como o conceito hermenêutico-chave que conduz à variedade do mundo experiencial bíblico-cristão pensado dinamicamente a partir da fé, da teologia e da religião. Nesta perspectiva hermenêutica, destaca-se o método da tipologia bíblica conforme a doutrina dos Santos Padres, utilizada nesta pesquisa para uma melhor explanação da mesma. A tipologia considera que o Antigo Testamento expressa uma pedagogia divina preparando o homem por prefigurações apropriadas, para uma nova Revelação que sem tal preparação não seria compreendida. O Dicionário Enciclopédico da Bíblia (1971, p.185) coloca em relevo o significado de tipologia explicitando que o Antigo Testamento está em misteriosa harmonia com o Novo Testamento. Neste sentido esclarece que determinadas pessoas e acontecimentos, além de terem o seu significado imediato para a Revelação soteriológica do Antigo Testamento, anunciam e prefiguram, por desígnio de Deus, alguma realidade do Novo Testamento.

É neste horizonte da compreensão bíblico-cristã que se destaca o significado e a importância da Sagrada Tradição expressa já no Antigo Testamento e presente também no Novo. Essencialmente, a Sagrada Tradição é entendida como a Palavra de Deus transmitida o mais fielmente, o que foi recebido de Cristo, sendo esta uma tarefa primeiramente dos Apóstolos e depois de seus sucessores. É compreendida como a perspectiva do Espírito que não abole a letra, mas dá-lhe a vida, e sucede pela via da transmissão oral, da leitura e da interpretação no interior da Tradição da Igreja. A Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina do Concílio Vaticano II, coloca em relevo a intrínseca relação entre Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura nestes termos:

A Sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão intimamente unidas e compenetradas entre si. Com efeito, derivando ambas da mesma fonte divina, fazem como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim. A Sagrada Escritura é a Palavra de

Deus enquanto foi escrita por inspiração do Espírito Santo; a sagrada Tradição, por sua vez, transmite integralmente aos sucessores dos Apóstolos a Palavra de Deus confiada por Cristo Senhor e pelo Espírito Santo aos Apóstolos, para que eles, com a luz do Espírito da verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; donde resulta assim que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas. Por isso, ambas devem ser recebidas e veneradas com igual espírito de piedade e reverência. (*DEI VERBUM*, 9).

Convém ainda salientar, de acordo com esta Constituição conciliar (n.10), que a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura constituem um só depósito sagrado da Palavra de Deus, confiado à Igreja. Porém, o encargo de interpretar autenticamente a Palavra de Deus escrita ou contida na Tradição, foi confiado só ao Magistério vivo da Igreja. O Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia (1993, p. 513) destaca que se entende “por ‘Magistério’ a comum responsabilidade dos bispos unidos ao Romano Pontífice pela pregação do Evangelho, ocasional ou não, bem como o exercício da autoridade, que é necessária para que esta mensagem seja corretamente transmitida em toda a parte”. Assim, o Magistério está ao serviço da Palavra de Deus, ensinando fielmente o que foi transmitido por mandato divino. Logo, pode-se assegurar que a Sagrada Tradição, a Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja, de tal maneira se associam que um sem os outros não se mantêm, e cada um a seu modo, sob a ação do mesmo Espírito Santo, contribuem eficazmente para a salvação das almas (cf. *DEI VERBUM*, 10).

O Concílio Vaticano I (1869-1870) estabeleceu na Constituição dogmática *Dei Filius* sobre a fé Católica, o primado universal do Romano Pontífice e sua infalibilidade quando define *ex cathedra*, ao declarar:

Deve-se acreditar com fé divina e Católica em todas aquelas coisas que estão na Palavra de Deus escrita ou transmitida e que são propostas pela Igreja para ser acreditadas como divinamente reveladas, ora por solene declaração, ou por seu ordinário e universal Magistério. (DENZINGER, 3011).

Quanto ao significado de declaração papal *ex cathedra*, a título de exemplo destacam-se as definições dos dogmas marianos da Imaculada Conceição e da assunção de Maria ao céu. A Congregação para a Doutrina da Fé na Declaração *Mysterium Ecclesiae* amplia ainda mais o âmbito da infalibilidade papal quando diz:

Segundo a doutrina Católica, a infalibilidade do Magistério da Igreja estende-se não só ao depósito da fé, mas também a tudo aquilo que é indispensável para que o mesmo possa ser guardado ou exposto como se deve. A extensão de tal infalibilidade ao depósito da fé, de resto, é uma verdade que a Igreja, desde os seus primórdios, sempre considerou como certamente revelada nas promessas de Cristo. [...] Por consequência, o objeto da fé Católica – que especificamente é conhecido pelo nome de dogmas – necessariamente constitui a norma imutável, como, aliás,

sempre constituiu, tanto para a fé, quanto de igual modo para a ciência teológica. (*MYSTERIUM ECCLESIAE*, 3).

Neste horizonte, vale considerar que ao longo dos séculos o Magistério recorreu para resolver as questões doutrinárias, morais e disciplinares, à Sagrada Escritura, seguida pela autoridade dos Santos Padres, dos grandes teólogos e também se reuniu em Concílios e em Sínodos. De acordo com as afirmações do Concílio Vaticano I (1869-1870) e da Congregação para a Doutrina da Fé (1973), pode-se constatar que nestes últimos séculos firmou-se a consciência do exercício e da importância do Magistério ordinário da Igreja, seja Pontifício, ou Episcopal. Entretanto, a sublime missão do Magistério abrange dois aspectos considerados basilares: são eles a transmissão e a recepção que fazem da Igreja sujeito da Verdade revelada, ou seja, *Ecclesia mater et magistra*, auxiliada pelo *sensus fidelium*<sup>1</sup> entendido como a fé vivida pelo povo cristão sob o influxo do Espírito Santo, bem como a compreensão desta mesma fé entendida como *sensus fidei*<sup>2</sup>.

É a partir destes aspectos basilares da fé Católica que o papel da Virgem Maria é compreendido e transmitido pelo Magistério da Igreja. Assim, a doutrina da Igreja Católica Apostólica Romana anima os seus fiéis a venerá-la, demonstrando-lhe amor e gratidão, haja vista que a Santíssima Virgem Maria cooperou do modo mais eminente na obra de salvação como Mãe do Verbo encarnado, e continua colaborando para a formação do homem novo até chegar à estatura de Jesus Cristo em sua plenitude.

---

<sup>1</sup> Entende-se por *sensus fidelium* o instinto de fé da própria Igreja, que se reflete no fato de que os batizados convergem em uma adesão vital a uma doutrina da fé ou a um elemento da práxis cristã, sendo que esta convergência (*consensus*) desempenha um papel vital na Igreja.

<sup>2</sup> O *sensus fidei* refere-se por um lado à aptidão pessoal que tem o crente no seio da comunhão da Igreja para discernir a verdade da fé; e, por outro, refere-se à realidade comunitária e eclesial, ou seja, ao instinto da fé da própria Igreja, por meio do qual ela reconhece o Seu Senhor e proclama Sua palavra.

### 3 A VIRGEM MARIA NA SAGRADA ESCRITURA

Esta seção coloca em destaque a perícopé lucana sobre a anunciação do Anjo Gabriel à Virgem Maria acerca da Encarnação do Verbo divino em Seu seio, considerando-a como o ponto de partida de Sua fundamental cooperação na economia da salvação do gênero humano.

#### 3.1 A Anunciação do Anjo à Virgem Maria

Nos escritos neotestamentários o Evangelho segundo São Lucas escrito entre 80-90<sup>3</sup> da era cristã, reúne os conteúdos mais relevantes acerca da mariologia e constitui o seu ponto ápice em toda a Sagrada Escritura, dado que traz a maior parte das informações sobre a Virgem Maria e assim quase todos os elementos fundamentais da devoção mariana. A. Serra (1995, p. 209) explica que “de um total de cento e cinquenta e dois versículos do Novo Testamento relativos à Virgem, nada menos que noventa são devidos a ele: um aparece nos Atos dos Apóstolos (1,14) e oitenta e nove no terceiro evangelho (Lc 1,26-38.39-56; 2,1-52; 8,19-21; 11,27-28)”. Em conformidade com o evangelista São Mateus, São Lucas evidencia os relatos referentes à infância de Jesus nos dois primeiros capítulos de seu Evangelho, com uma particular novidade: apresenta os fatos a partir da Virgem Maria e assim coloca em relevo com mais pormenores o Seu papel fundamental na história da salvação.

A anunciação do Anjo Gabriel à Virgem Maria comunicando a Encarnação virginal do Senhor Jesus Cristo em Seu seio, expressa unicamente por este evangelista (cf. Lc 1,26-38) é o acontecimento mais importante de todos os tempos da história humana e jamais haverá outro igual, uma vez que revela a entrada do próprio Deus no mundo da história humana e marca o início do tempo messiânico escatológico, profetizado e esperado pelo povo eleito. O Papa São João Paulo II assim se exprime acerca desta verdade:

No desígnio salvífico da Santíssima Trindade o mistério da Encarnação constitui o *cumprimento* superabundante da *promessa* feita por Deus aos homens, *depois do pecado original*, depois daquele primeiro pecado cujos efeitos fazem sentir o seu peso sobre toda a história do homem na terra (Gn 3, 15). E eis que vem ao mundo um Filho, a ‘descendência da mulher’, que vencerá o mal do pecado nas suas próprias raízes: ‘esmagará a cabeça’ da serpente. (*REDEMPTORIS MATER*, 11).

Com efeito, o profundo enraizamento do relato de São Lucas na tradição bíblica,

---

<sup>3</sup> De acordo com Raymond E. Brow (2012) a data mais plausível da escrita parece ser o ano de 85, adicionando-se ou subtraindo-se entre cinco e dez anos.

proporciona uma relevante compreensão acerca do mistério de Jesus e da vocação de Maria intimamente relacionada com este mistério, que encerra o verdadeiro cumprimento das promessas feitas a Israel. Esta perícopa lucana (1,26-38), além de ser considerada como o cumprimento das promessas veterotestamentárias, também é compreendida como continuidade das cerimônias rituais da Aliança entre Deus e o seu povo (cf. Ex 19,3-8; 24,3-7) nas quais se distinguem como elementos fundamentais o discurso do mediador (líder do povo, sacerdote, rei ou profeta) enquanto mensageiro de Deus, e a resposta do povo eleito com seu assentimento. Esta continuidade é vista no momento ápice da história da salvação, no qual o Anjo Gabriel é o porta-voz do projeto Deus (cf. Lc 1,26-27) convidando a Virgem Maria a conceber e dar à luz a Jesus, o Rei messiânico e também Filho de Deus, que reinará para sempre na casa de Jacó (cf. Lc 1,31-33.35), sendo esta a novidade absoluta da nova e eterna Aliança: Deus se fez Homem, “lembrado de Sua Aliança sagrada” (cf. Lc 1,72). A Virgem Maria é a condensante e a representante do povo eleito, que correspondeu ao desígnio divino com um “Sim” (cf. Lc 1,38), que mudou definitivamente o rumo da história humana acolhendo em seu seio a união hipostática do Filho de Deus com a natureza humana. Deste modo, tornou-se, a “porta” pela qual Deus entrou no mundo para salvar os homens do pecado. Nesta perspectiva A. Serra (1995, p. 209) sublinha que “a resposta de fé que era típica do povo de Israel em relação ao pacto com Javé é agora transposta para os lábios de Maria. Israel concentra-se nela. Realmente, Ela é ‘Filha de Sião’”.

Considerando a grandeza deste mistério salvífico, o Concílio Vaticano II assegura que “Maria é Mãe do Filho de Deus e, por isso, filha predileta do Pai e templo do Espírito Santo; e, por este insigne dom de graça, leva vantagem a todas as demais criaturas do céu e da terra”. (*LUMEN GENTIUM*, 53).

O relato da “Anunciação do Senhor” é permeado por um diálogo entre a Virgem Maria com o Anjo Gabriel constituído por três partes, sendo que na primeira se lhe apresenta a Boa-Nova, chamando sua atenção para a consideração de tão grande realidade (cf. Lc 1,26-30); a segunda é concernente à origem humana de Jesus (cf. Lc 1, 31-33); e a terceira diz respeito à Sua origem divina (cf. Lc 34-37). Por fim, o diálogo é encerrado com a correspondência de Maria perante o desígnio divino (cf. Lc 1,38).

Na primeira parte do relato, antes de colocar em relevo o diálogo entre Maria e o Anjo, São Lucas, demonstra que o anúncio do nascimento de Jesus está ligado à história do nascimento de João Batista, cronologicamente, por meio da indicação do tempo decorrido depois da mensagem do Arcanjo Gabriel a Zacarias, isto é, “no sexto mês” da gravidez de Isabel: “No sexto mês, o Anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia,

chamada Nazaré, a uma Virgem desposada com um varão chamado José, da casa de Davi; e o nome da Virgem era Maria” (cf. Lc 1, 26-27). Nesta perspectiva lucana, pode-se constatar que os anúncios do Anjo Gabriel a Zacarias e a Virgem Maria exprimem um paralelismo que demarca definitivamente o tempo messiânico escatológico, conforme evidencia A. Serra (1995, p. 211):

A aparição a Zacarias ocorre no templo de Jerusalém, ‘à direita do altar do incenso’ (Lc 1,11). [...] Estamos, portanto, no lugar mais sagrado de todo Israel, ponto culminante de expressão da antiga Aliança. A aparição a Maria, ao contrário, se dá em ‘uma cidade da Galileia, chamada Nazaré’ (Lc 1,26). [...] Considerada ‘dos gentios’ (Is 8,23; Mt 4,14), isto é, dos estrangeiros [...]. Já a partir deste prelúdio Deus dá a entender que a Sua morada não estará mais ligada ao templo de Jerusalém. Qualquer canto deste mundo, por mais negligenciado, pode ser muito bem o Santuário da Sua habitação. Nazaré e, obviamente, a pessoa de Maria aparece como o sinal do universalismo cristão.

São Lucas dá continuidade ao relato mostrando que o Anjo inicia o diálogo com a Virgem Maria proclamando a alegria messiânica com as seguintes palavras: “Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo” (cf. Lc 1,28), sendo esta uma expressão repleta de sentido teológico. O mariólogo René Laurentin explicita o seu significado considerando sua relevância para a doutrina mariológica:

Com efeito, a primeira palavra do Anjo (‘chaire’) não corresponde à saudação ordinária desejando paz (o ‘shalom’ hebreu, equivalente ao nosso bom-dia). É o eco dos anúncios de alegria messiânica, dirigidos pelos profetas à Filha de Sião: Zac 9,9; Joel 2,21-27; e, principalmente, Sofonias 3,14-17. O motivo da alegria escatológica assim proclamada era que o Senhor iria voltar para o meio de Israel, ou, para traduzir em seu sentido etimológico, a expressão *beqirbêk* aqui empregada ‘nas entranhas’ de Israel. O anúncio do Anjo faz eco ao de Sofonias, mas, desta vez, para uma realização imediata. (LAURENTIN, 1965, p.30).

Mediante a consonância encontrada entre a profecia de Sofonias a Israel e o anúncio do Anjo a Virgem Maria, merecem relevo as duas perícopes, uma vez que paralelamente expressam a promessa divina veterotestamentária e o seu pleno cumprimento neotestamentário na Pessoa de Jesus Cristo. A profecia de Sofonias é assim expressa: “Rejubila Filha de Sião [...] O rei de Israel, Javé está em ti [...] Não temas, Sião! [...] Javé, Teu Deus está em teu seio como um valente Salvador” (Sf 3,14-17). São Lucas por sua vez relata que o cumprimento da profecia se deu por intermédio do Anjo Gabriel quando anunciou a Maria o nascimento do Salvador: “Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo. [...] Não temas, Maria! [...] Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e o chamarás com o nome de Jesus. [...] Ele reinará na casa de Jacó para sempre” (Lc 1,28-33). Assim sendo, a Sagrada Escritura elucida este grande acontecimento do Antigo Testamento ao

revelar sua dimensão divina, atualizando-o no Novo, mostrando que o mesmo se realizou. O Cardeal Ratzinger (2016, p. 92) ao se referir a estes paralelismos bíblicos esclarece-os de maneira precisa: “Qualquer que seja o modo com que se avaliem os detalhes desses paralelismos, torna-se evidente uma proximidade íntima das duas mensagens. Maria aparece como a Filha de Sião em pessoa. As promessas que dizem respeito a Sião cumprem-se de modo inesperado n’Ela”.

Depois do inusitado convite do Anjo à participação da alegria divina, a Virgem Maria é por ele identificada com o título de *Kecharitoméne* “cheia de graça” (Lc 1, 28) em vez de seu próprio nome, como se o termo fosse Ela mesma, e, ao defini-la com este apelativo da parte de Deus, revela o sinal de Sua preservação do pecado original. Considerando que esta expressão evidencia que a Virgem Maria é uma pessoa plena do favor divino e de dons sobrenaturais Ignace de la Potterie<sup>4</sup> (1987, apud BASTERO DE ELEIZADE, 2004, p. 135) assegura que “esta graça que Ela recebeu, não é a da maternidade, mas anterior; Maria recebe esta graça em vista da maternidade divina”. De acordo com esta interpretação, o Papa São João Paulo II explica o seguinte:

A saudação e o nome ‘cheia de graça’ dizem-nos tudo isto; mas, no contexto do anúncio do Anjo, referem-se em primeiro lugar à *eleição de Maria como Mãe do Filho de Deus*. Todavia, a plenitude de graça indica ao mesmo tempo toda a profusão de dons sobrenaturais com que Maria é beneficiada em relação com o fato de ter sido escolhida e destinada para ser Mãe de Cristo. Se esta eleição é fundamental para a realização dos desígnios salvíficos de Deus, a respeito da humanidade, e se a escolha eterna em Cristo e a destinação para a dignidade de filhos adotivos se referem a todos os homens, então a eleição de Maria é absolutamente excepcional e única. Daqui deriva também a singularidade e unicidade do Seu lugar no mistério de Cristo. (*REDEMPTORIS MATER*, 9).

Com efeito, o Anjo Gabriel demonstra a relevância deste termo ao retomá-lo, dizendo à Virgem Maria: “Encontraste graça diante de Deus” (Lc 1, 30), atestando que Ela está repleta da benevolência divina que a assistirá na sublime missão que lhe será confiada.

São Lucas coloca em relevo a primeira reação da Virgem Maria, ressaltando que Ela “ficou intrigada com as palavras do Anjo e pôs-se a pensar qual seria o significado da saudação” (Lc 1, 29). Mostra que, mesmo Ela tendo uma fé expressa na Encarnação futura, por ser humilde não fazia alta ideia de Si mesma e, por isso, ficou intrigada. Evidencia que Ela continuou o diálogo, pois possuía uma profunda inclinação ao Sumo Bem e desejo de compreendê-Lo. E o Anjo acrescenta: “Não temas, Maria! Encontraste graça diante de Deus”

---

<sup>4</sup> Esta gracia que Ella ha recibido, no es la de la maternidad, sino anterior; María recibe esta gracia con vistas a la maternidad divina.

(Lc 1, 30), mostrando que fora eleita de maneira excepcional e única para ser introduzida no mistério de Cristo. De acordo com René Laurentin (1965, p. 31), Sua perturbação não vem do temor pusilânime, mas da irrupção da alegria messiânica, que o Anjo insinua com palavras veladas e que seria em sentido pleno: A salvação já chegou. Tu vais ser a Mãe do Messias, para o novo Israel, onde Deus vai residir.

Na segunda parte do diálogo, (Lc 1, 31-33) o Anjo Gabriel revela a concepção humana de Jesus e esclarece como irá acontecer tão grande obra: “Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e o chamarás com o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; Ele reinará na casa de Jacó para sempre, e o seu reinado não terá fim”. Assim, retoma a mais importante profecia messiânica expressa no oráculo de Natã a Davi, mostrando que por Jesus se cumpre de maneira definitiva a salvação prometida por Deus ao seu povo:

Farei permanecer a tua linhagem após ti, aquele que terá saído das tuas entranhas, e firmarei a sua realeza. [...] Estabelecerei para sempre o seu trono. Eu serei para ele pai e ele será para mim filho [...]. A tua casa e a tua realeza subsistirão para sempre diante de ti, e o teu trono se estabelecerá para sempre. (2 Sm 7,12-16).

Efetivamente, o primeiro anúncio neotestamentário sobre Jesus Cristo acontece através do Anjo Gabriel, que, ao exprimi-lo, coloca em destaque um nítido resumo da história da salvação e também anuncia a Revelação do cumprimento das profecias veterotestamentárias. As suas primeiras palavras: “Eis que conceberás no teu seio” (Lc 1, 31) remetem literalmente ao processo natural da Encarnação do Verbo de Deus, mas, também trazem em si um significado relevante para a exegese bíblica, visto na redundância do vocábulo “seio”. Nesta perspectiva, André Feuillet (1961, apud GONZÁLEZ, 1990, p. 66) considera que a expressão fora colocada propositadamente por São Lucas que a emprega a fim de destacar a nova maneira de Deus se fazer presente:

É possível que a curiosa sobrecarga de significado de Lc 1,31 e 2,21 [...], provenha do desejo de destacar que, por meio de Maria, realiza-se a grande aspiração escatológica do Antigo Testamento, a habitação de Deus no seio de seu povo (cf. Is 12,6; Sl 46,6; Os 11,9; Mq 3,11...). Em todo caso, o Menino que Maria deve conceber e chamar Jesus (‘Javé Salvador’) corresponde à presença de Javé Salvador no seio da Filha de Sião.

Nesta perspectiva, Carlos Ignacio González (1990) elucida que a alegria para a qual Isaías (12,6) convida Jerusalém deve-se ao fato de que “o Santo de Israel estará no meio dela”, uma vez que o tabernáculo do Templo estava vazio desde o exílio da Babilônia (595 a

586 a. C; cf. 2Rs 25,8-17; 2Cr 36,17-21) e o povo eleito O esperava para torná-lo pleno de Sua presença (cf. 2Mc 2,4-8). De fato, pode-se observar que numerosos são os textos do Antigo Testamento que usam a expressão “em teu seio” sinônimo de “no meio de ti” para significar a habitação de Deus em Israel, no tabernáculo ou na Arca da Aliança (cf. Sf 3,5.16-17; Jl 2,27; Zc 2,14-15). Logo, compreende-se que Maria, a “Filha de Sião”, será a Mãe do Messias, e, no momento de Sua concepção virginal, Yahweh virá morar em Seu seio, como na Arca da Aliança. Filha de Sião, Mãe do Messias, Morada de Deus: esses são os títulos que podem ser dados a Maria, os quais São Lucas desejou destacar, contemplando-a a partir da perspectiva do Antigo Testamento.

A continuidade do versículo 31: “e darás à luz um filho, e o chamarás com o nome de Jesus” (Lc 1,31), evoca particularmente a profecia de Isaías (7,14): “Por isso, o próprio Senhor vos dará um sinal: uma Virgem conceberá e dará à luz um filho, e o chamará Deus Conosco”. De fato, nesta profecia está patente a Virgindade de Maria (Lc 1, 27.34), que de acordo com o Concílio Vaticano II “é, igualmente, a Virgem que conceberá e dará à luz um Filho, cujo nome será Emanuel (cf. Is 7,14; Mq 5, 2-3; Mt 1, 22-23).” (*LUMEN GENTIUM*, 55). São Lucas salienta a extraordinária afirmação do Anjo de que Maria seria a encarregada de impor-lhe o nome de Jesus, sendo este costume na cultura judaica correspondente à figura do pai, conforme evidencia o relato de São Mateus (1,21). Bastero de Eleizalde<sup>5</sup> (2004, p. 138) explica este fato inusitado:

No Antigo Testamento há também alguns antecedentes: Agar (Gn 16,11), a mãe de Sansão (Jz 13,24), Ana (1 Sm 1,20), a ‘almah’ da Profecia de Isaías, etc. Em todas estas narrações acontece uma intervenção divina especial sobre estas mulheres, que as torna beneficiárias do favor do Senhor. Neste caso, é inegável o paralelismo com a Profecia da ‘almah’, inclusive pela significação do nome (Emanuel = Deus conosco; Jesus, equivalente a *Joshua* = Deus salvou ou Deus é salvação). Esta indicação angélica ressalta nitidamente que o Filho vai ser de um ponto de vista humano, total e exclusivamente de Maria.

Por conseguinte, o Anjo Gabriel anuncia a Maria que em seu Filho se cumprirão as promessas messiânicas dizendo: “Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará na casa de Jacó para sempre, e o

---

<sup>5</sup> En el Antiguo Testamento hay también algunos antecedentes: Agar (cf. Gen 16,11), la madre de Sansón (cf. Jue 13,24), Ana (cf. 1 Sam 1,20), la ‘almah’ de la profecia de Isaías, etc. En todas estas narraciones acontece una intervención divina especial sobre estas mujeres, que las convierte en beneficiarias del favor de Yahvéh. En nuestro caso, es innegable el paralelismo con la profecia de la ‘almah’, incluso por la significación del nombre (Emmanuel = Dios con nosotros; Jesús, equivalente a Joshua = Dios salvó o Dios es salvación). Esta indicación angélica remarca nítidamente que el Hijo va a ser, desde un punto de vista humano, total y exclusivamente de María.

seu reinado não terá fim” (Lc 1, 32-33). Deste modo, Maria recebe expressamente de Deus a vocação de participar livremente com Sua maternidade no cumprimento da promessa davídica, concebendo, dando à luz e educando o herdeiro da promessa. Entretanto, Sua compreensão neste momento é a de que seria a mãe do Messias-Rei, conforme explica o Papa São João Paulo II:

Era neste sentido que se orientava toda a esperança de Israel. O Messias prometido devia ser ‘grande’; e também o mensageiro celeste anuncia que ‘será grande’: grande, quer pelo nome de Filho do Altíssimo, quer pelo fato de assumir a herança de David. Há de, portanto, ser Rei, há de reinar ‘sobre a casa de Jacob’. Maria tinha crescido no meio desta expectativa do seu povo: estaria Ela em condições de captar, no momento da Anunciação, qual o sentido essencial que podiam ter as palavras do Anjo, e como devia ser entendido aquele ‘reino’, que ‘não terá fim’? Se bem que, mediante a fé, Ela possa ter se sentido naquele instante mãe do ‘Messias-Rei’, contudo respondeu: ‘*Eis a serva do Senhor! Faça-se em mim segundo a tua palavra*’ (Lc 1, 38). (*REDEMPTORIS MATER*, 15).

Constata-se, entretanto, que no momento da anunciação, a Virgem Maria não teria plena compreensão da obra redentora, mas, com o auxílio da graça de Deus, pôde aderir ao seu plano mesmo sem conhecê-lo de antemão em toda a sua completude. De fato, Ela não sabia de tudo, mas, tudo aceitou. Considerando esta realidade diante do contexto da época, Carlos Ignacio González (1990, p. 69) a enfatiza nestes termos:

Maria não sabia necessariamente da divindade de Seu Filho em sentido trinitário, pois essa Revelação é muito posterior e só chega à plenitude após a ressurreição. Nem ao menos sabia de todos os detalhes sobre o modo como se realizaria, por intermédio de Jesus, o plano divino. Sua fé é como a de Abraão; vai muito além do que conhece e compreende, para aceitar sem quaisquer reservas a Palavra que o Senhor lhe comunica. E nessa aceitação abarca tudo: o caminho lhe será mostrado pelo Senhor no momento oportuno.

Efetivamente, a fé indizível da Virgem Maria corresponde ao componente fundamental que a fez participar do desígnio salvífico, “porque, acreditando e obedecendo, gerou na terra, sem ter conhecido varão, por obra e graça do Espírito Santo, o Filho do eterno Pai; nova Eva, que acreditou sem a mais leve sombra de dúvida, não na serpente antiga, mas no mensageiro celeste”. (*LUMEN GENTIUM*, 63). Assim sendo, Deus lhe prodigalizou a mais eminente maternidade que uma mulher poderia conceber na história da humanidade. O Anjo expressa esta verdade ao afirmar que o Seu Filho “será grande, será chamado Filho do Altíssimo” (Lc 1, 32), isto é, tem a Deus por sujeito da ação. Constata-se que esta afirmação exprime certo paralelismo com a anunciação de São João Batista, uma vez que revela a diferença entre ambos no plano do ser e do agir. Então, se São João Batista “será grande

diante do Senhor, ficará cheio do Espírito Santo ainda no seio de Sua mãe e converterá muitos dos filhos de Israel ao Senhor seu Deus” (Lc 1,15-16), Jesus “será grande, será chamado o Filho do Altíssimo” e receberá do Pai a função de ser o Rei messiânico de seu novo povo que vai adquirir posteriormente pelo Seu próprio sangue (cf. Mt 1,21; At 20,28). Acerca do termo “Filho do Altíssimo” o teólogo Bastero de Eleizalde<sup>6</sup> (2004, p.139) diz o seguinte:

Como ‘Altíssimo’ (cf. Lc 1,35) é o nome próprio com o qual os judeus designavam a Deus, para alguns exegetas católicos a expressão ‘Filho do Altíssimo’ mostra o caráter divino de Jesus. Não obstante, para a maioria dos estudiosos, este título não indica diretamente a divindade do Filho, mas sim a dignidade da função messiânica. Na mesma linha estão as restantes classificações da perícopes (vv. 32-33).

Neste sentido, Carlos Ignacio González (1990, p. 68) sublinha que o título “Filho do Altíssimo” (Lc 1,32) não parece ser nesse ponto uma confissão de fé sobre a ontologia de Cristo, mas, indica a função messiânica na sequência da promessa davídica: “Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho” (cf. 2 Sm 7,14). Entretanto, a Virgem Maria é a portadora deste anúncio e, por isso resume em Si toda a história de Israel sendo a primeira que contempla a concretização do plano da salvação manifestado na instauração definitiva do reino de Davi através do Menino prometido: “E o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará na casa de Jacó para sempre, e o seu reino não terá fim” (Lc 1,33). Esta promessa acerca do reino de Jesus comunicada pelo Anjo Gabriel à Virgem Maria é verdadeira e realiza-se sem cessar, motivo pelo qual foi repetida por Jesus posteriormente diante de Pilatos: “O Meu reino não é daqui” (Jo 18, 36). Neste horizonte, merece relevo a explicação do Cardeal Ratzinger sobre o sentido teológico desta perícopes quando afirma:

Esse reino diverso não está construído sobre um poder mundano, mas funda-se apenas na fé e no amor. É a grande força da esperança, no meio de um mundo que parece, com muita frequência, estar abandonado por Deus. O reinado do Filho de Davi, Jesus, não conhece o fim, porque nele reina o próprio Deus, nele o Reino de Deus entra neste mundo. (RATZINGER, 2016, p.104).

Diante deste primeiro anúncio inusitado, a Virgem Maria demonstra Sua segunda reação de perturbação ao perguntar: “Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum?” (Lc 1, 34), pois, de certo, teria consagrado a Deus toda a Sua vida e a Sua Virgindade, decisão como esta que aparece já documentada no judaísmo do tempo. Com estas

---

<sup>6</sup> Como ‘Altísimo’ (cf. Lc 1,35) es el nombre propio con el que los judíos designaban a Dios, para algunos exegetas católicos la expresión ‘Hijo del Atíssimo’ muestra el carácter divino de Jesús. No obstante, para la mayoría de los estudiosos, este título no indica directamente la divinidad del Hijo, sino más bien la dignidad de la función mesiánica. En la misma línea están las restantes calificaciones de la embajada (vv. 32-33).

palavras não duvida que se fará, o que pergunta é como isso se fará, uma vez que era Virgem e a concepção imediata não era perceptível para Ela. Assim se difere de Zacarias que duvida das palavras do Anjo perante a incumbência que lhe fora atribuída (cf. Lc 1,20). De acordo com Manfred Hauke (2021, p. 52), um propósito precedente da Virgindade de Maria é indicado pela primeira vez por São Gregório de Nissa (394) e por Santo Agostinho (430), que sustentam que esta pergunta não teria sentido se dali a alguns meses começasse a ter relações matrimoniais com José. Nesta perspectiva, A. Ziegenaus (1997, apud HAUKE, 2021, p. 53) assegura que Maria havia sido preparada por Deus para tão grandiosa missão:

É inconcebível que Maria até a chegada do Anjo tenha sentido e pensado sobre o seu futuro como todas as outras meninas hebraicas do seu tempo e que o Anjo tenha destruído totalmente os seus projetos futuros [...]. Em Maria existia um profundo desejo para a Virgindade [...], o qual foi esclarecido por meio do Anjo e conscientemente acolhido por Ela.

Entretanto, antes de coabitar com José, a Virgem Maria vivia o primeiro momento dos esponsais hebraicos, isto é, já havia sido desposada por meio de contrato (cf. Lc 1,27), mas, mesmo assim, conservava no seu íntimo o desejo de tornar-se exclusivamente de Deus. Diante desta realidade o Papa São João Paulo II coloca a questão:

Poder-se-ia perguntar de que modo este desejo se conciliava com as ‘núpcias’. A resposta vem-nos somente do desenrolar dos acontecimentos salvíficos, isto é, da ação especial do próprio Deus. Desde o momento da Anunciação, Maria sabe que deve realizar-se o seu desejo virginal, de entregar-se a Deus de modo exclusivo e total, precisamente tornando-se Mãe do Filho de Deus. [...] O fato de Ela ser ‘desposada’ com José está incluído no mesmo desígnio de Deus. (*REDEMPTORIS CUSTOS*, 18).

Pode-se observar que, na terceira parte do diálogo, o Anjo lhe dá a confirmação de que Ela não será Mãe pelas vias normais depois de ser recebida por José, e precisa a origem divina do Messias dizendo: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com Sua sombra; por isso o santo que nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1,35). Compreende-se assim que “a maternidade por obra do Espírito Santo é a forma de doação que o próprio Deus espera da Virgem, ‘desposada’ com José”. (*REDEMPTORIS CUSTOS*, 18). Acerca da afirmação de que “o Espírito Santo viria sobre Maria” (Lc 1,35), Manfred Hauke (2021, p. 54) evidencia que esta expressão “parece aludir à narrativa do Gênesis: o espírito de Deus que pairava sobre as águas no início da criação (Gn 1,2); a origem virginal aparece nesta perspectiva quase como uma nova criação”. Logo, pode-se afirmar que a força criadora do Espírito Santo constitui a essência para a concepção virginal de Jesus, um evento que

ultrapassa os antecedentes veterotestamentários que descrevem somente a superação da esterilidade.

Para a maioria dos estudiosos, a “sombra divina que cobrirá Maria” (cf. Lc 1,35), evoca a nuvem que manifestava a presença de Deus no Antigo Testamento, vista pela primeira vez, por ocasião da instituição do culto mosaico (cf. Ex 40,35) e depois no Templo (cf. 1 Rs 8,10-12). Esta nuvem tinha coberto com sua sombra a Arca da Aliança, enquanto a Glória de Deus, isto é, o próprio Deus a invadia internamente. Assim sendo, compreende-se que a mesma presença – *shekinâh* – do Altíssimo que, no passado, tinha protegido a Arca por meio da nuvem, abrigará agora a Maria, conforme evidencia Carlos Ignacio González (1990, p.75) ao referir-se a esta perícopa: “Conseqüentemente, neste texto Maria é comparada à Arca da Aliança, ou então à tenda da reunião no Êxodo, que posteriormente transformou-se no Tabernáculo do Templo”. A Virgem Maria é, portanto, objeto da manifestação da presença do Senhor e sinal visível de Sua divina transcendência, uma vez que é a nova Arca da Aliança que conceberá “o Filho de Deus” em Sua carne. Na continuação do diálogo, o Anjo assegura que “o Santo que nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1,35), título messiânico usado na tradição veterotestamentária para indicar o “rei”. O teólogo Cándido Pozo<sup>7</sup> (1990, apud BASTERO DE ELEIZALDE, 2004, p. 141) coloca em destaque o significado do título de “Filho de Deus” no contexto neotestamentário quando diz:

Filho de Deus ultrapassa aqui a perspectiva messiânica judaica, pois não havia expectativa de que o Messias fosse filho de Deus no sentido de ser concebido sem pai humano. Jesus é o ‘Filho de Deus’ em um sentido totalmente novo, porque se Deus está realmente presente no seio de Maria, o que nascerá dela é o próprio Deus, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, o Verbo.

Pode-se constatar que o alcance deste título sobressai em outros momentos em que ele é conferido solenemente a Jesus, dos quais se destacam: a manifestação do Pai no Batismo (cf. Lc 3, 22) e a Transfiguração (cf. Lc 9, 35); a confissão de Cesareia (cf. Mt 16,16), bem como nos testemunhos decisivos que Jesus Cristo pagará com Sua vida (cf. Mc 14,61). Logo, a Virgem Maria não é chamada a ser somente a Mãe biológica do herdeiro da promessa davídica, sobretudo, terá a Seu encargo Aquele que é o Filho de Deus – o Salvador do mundo – o que significa que Sua maternidade não é separável do projeto salvífico que Deus deseja realizar por meio d’Ela.

---

<sup>7</sup> Hijo de Dios rebasa aquí la perspectiva mesiánica judía, pues no había una expectativa de que el Mesías fuera hijo de Dios en el sentido de ser concebido sin padre humano. Jesús es el ‘Hijo de Dios’ en un sentido totalmente nuevo, porque si Dios está realmente presente en el seno de María, lo que nacerá de ella es Dios mismo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, el Verbo.

Na conclusão do diálogo, ao ressaltar a esterilidade de Isabel, o Anjo retoma o acontecimento veterotestamentário colocando-o em paralelo com a concepção virginal de Maria, mostrando que no dom de Sua Virgindade a esterilidade bíblica encontra a culminância, sendo que o seu verdadeiro sentido é preludiar a Encarnação do Messias Salvador: “Também Isabel, tua parenta, concebeu um filho na velhice, e este é o sexto mês para aquela que chamavam de estéril. Para Deus com efeito, nada é impossível” (Lc 1,36-37). De fato, nestas palavras do Anjo Gabriel pode-se observar que a Encarnação do Verbo no seio virginal de Maria está em íntima relação com a concepção de Isabel por ele mencionada, por se tratar de fatos humanamente impossíveis. Neste horizonte, destaca-se, de modo particular, a concepção miraculosa de Sara a mãe patriarcal, visto que ao dirigir-se à Virgem Maria o Anjo retoma literalmente a mensagem dirigida a ela e a Abraão por ocasião do anúncio da concepção de Isaac: “Nada é impossível a Deus” (Lc 1,37; cf. Gn 18,14).

Efetivamente, deste relato lucano da Anunciação, depreende-se uma analogia entre a fé de Abraão e a fé da Virgem Maria. Se por um lado Abraão foi o primeiro a acreditar na promessa de que teria um filho em sua velhice, iniciando por meio de Sara as etapas processuais miraculosas da esterilidade fecunda, e foi reconhecido como o pai da fé, por outro lado a Virgem Maria é tida como a primeira dentre os crentes que acreditou com Sua fé inabalável que Deus poderia realizar a concepção virginal em Seu seio, como cumprimento da promessa feita a Abraão, seu pai na fé (cf. Gn 28,14; Lc 1,55). Nesta perspectiva, convém ressaltar que o Novo Testamento contempla o mistério da Encarnação como realização da promessa feita a Abraão, conforme assegura São Mateus (cf. Mt 1, 1.16) e São Paulo que identificam a descendência de Abraão com Cristo (cf. Gl 3,16). O apóstolo São Paulo a fim de enfatizar esta Verdade afirma que em Cristo são benditas todas as nações da terra, como Deus havia prometido a Abraão (cf. Ef 1,3ss).

Do ponto de vista teológico, considerando-se a relevância contida na analogia entre a fé de Abraão e a fé de Maria, destaca-se a explicação de Raniero Cantalamessa que a este respeito afirma:

Na vida de Abraão encontramos dois atos de fé. Primeiro, pela fé Abraão acreditou na promessa de Deus que teria um filho, não tomando em consideração o seu próprio corpo, já sem vigor [...], nem o seio de Sara, já sem vida. [...]; depois foi pela fé que Abraão, quando foi posto à prova, ofereceu Isaac. E ofereceu o seu único filho, apesar de ter recebido as promessas (cf. Hb 11,17). Também na vida de Maria encontramos dois grandes atos de fé. Maria acreditou quando Deus anunciava a Ela, Virgem, o nascimento de um Filho que seria o herdeiro de todas as promessas. Acreditou, em segundo lugar, quando Deus lhe pediu que assistisse à imolação do Filho que lhe tinha dado. [...] A Maria é pedido mais do que a Abraão. Com Abraão Deus parou no último momento e poupou a vida do filho; com Maria não, mas ultrapassou a linha sem retorno da morte. Nisso percebe-se a diferença entre o Antigo e o Novo Testamento: Abraão empunha a faca, mas obtém novamente Isaac.

[...] A espada chegou de fato a transpassar, a despedaçar o coração de Maria. [...] Se Abraão pelo que fez mereceu na Bíblia o nome de ‘pai’ (cf. Lc 16,24), de ‘pai de todos nós’, de todos os crentes (cf. Rm 4,16), que haverá de estranho se Maria for chamada de ‘Mãe de todos nós’, mãe de todos os crentes? (CANTALAMESSA, 1992, p. 115-116).

Compreende-se, portanto, que o papel da Virgem Maria não substitui o papel de Abraão. Veja-se que ambos possuem a Sua própria vocação: Ela é para o Novo Testamento o que ele foi para o Antigo. Do paralelismo salientado pelo exegeta Lucien Deiss (1967, apud GONZÁLEZ, 1990, p. 77) entre a paternidade de Abraão e a maternidade de Maria sobressaem os seguintes aspectos:

A bênção a Abraão é ‘a sua descendência’, devido à fecundidade da carne (cf. Dt 7,12-14), porque não havia outro tipo de sobrevivência que se conhecesse; por isso, a fecundidade era prêmio da fidelidade a Javé (cf. Sl 127,3-5; 128). Em Maria a fecundidade é virginal, porque inicia a nova economia, cujo ápice é a ressurreição. A fecundidade é dom amoroso de Javé (cf. Gn 4,1). Por isso, seus grandes eleitos têm mulheres estéreis (Sara, Rebeca, Raquel: cf. Gn 16,2; 25,21; 29,31), e os nascidos são ‘filhos da promessa’, fruto do amor especial de Javé, e com uma missão especial no plano salvífico. Por isso o filho de Abraão é graça: ‘Se encontrei graça a teus olhos’ (cf. Gn 18,3), como o é o Filho de Maria: “Encontrei graça junto de Deus” (Lc 1,30).

Em suma, o sinal da esterilidade e da fecundidade das santas mulheres, torna-se para a Virgem Maria que se situa, no ápice da tradição soteriológica, a realização de uma manifestação divina ainda mais extraordinária: a Encarnação virginal de Jesus, o Messias e Filho de Deus, que será também o Seu Filho. O Cardeal Ratzinger (2013, p. 40) elucida esta verdade quando assegura: “Torna-se agora claro por que a esterilidade é a condição para a fertilidade – o mistério das mães do Antigo Testamento torna-se transparente em Maria. Ele alcança o seu significado na Virgindade cristã, que começa em Maria”.

Após as últimas palavras do Anjo, segue-se a terceira reação de Maria com Sua resposta essencial, que é o simples “Sim” da que se declara serva do Senhor: “Faça-se em mim segundo a tua palavra!” (Lc 1, 38). Desta maneira, Maria participa diretamente da obra redentora de Seu Filho, motivo pelo qual se pode afirmar o caráter universal de Seu “Sim”, uma vez que, através dele, toda humanidade se abriu para a vinda de Seu Salvador. Tendo em conta a grandeza deste ato sublime de Maria, o Concílio Vaticano II afirma que “Ela não foi utilizada por Deus como instrumento meramente passivo, mas cooperou livremente, pela Sua fé e obediência, na salvação dos homens.” (*LUMEN GENTIUM*, 56).

Constata-se que as palavras de Maria: “Eis a serva do Senhor” (Lc 1, 38) constituem a definição que Ela faz de Si mesma, sendo este o terceiro nome que este diálogo lhe atribui. Atente-se que o primeiro nome (Maria) lhe foi imposto pelos homens, e o segundo foi

designado por Deus: “Cheia de graça” (Lc 1,28). A designação: “Eis a serva do Senhor” evoca peculiarmente as palavras de Ana, mãe de Samuel (cf. 1 Sm 1,11), da rainha Ester (cf. Est 4,17) e de Davi (cf. 1 Rs 8,26) que de igual modo se definiram como servos do Senhor. A submissão da Virgem Maria contida nesta frase demonstra que Ela aceitou a Palavra de Deus e cooperou de uma forma imediata em Sua obra com um “Sim” livre e consciente à concepção humana do Filho de Deus. Como judia profundamente conhecedora da Sagrada Escritura, concebeu (o Verbo divino cf. Jo 1,14) primeiramente pelo ouvido, através de Sua escuta e de Sua obediência, e, ao entrar n’Ela, a Palavra se tornou fecunda, instaurando assim, a nova Aliança entre o Filho de Deus e a humanidade. Nesta acepção, o Papa São João Paulo II, explicita que no momento da Anunciação o “Sim” virginal de Maria inaugura a nova economia da salvação com os seguintes dizeres.

O primeiro momento da submissão à única mediação ‘entre Deus e os homens’ – a mediação de Jesus Cristo – é a aceitação da maternidade por parte da Virgem de Nazaré. Maria consente na escolha divina para se tornar, por obra do Espírito Santo, a Mãe do Filho de Deus. Pode dizer-se que *este consentimento que Ela dá à maternidade é fruto, sobretudo, da doação total a Deus na Virgindade*. Maria aceitou a eleição para ser Mãe do Filho de Deus, guiada pelo amor sponsal, o amor que ‘consagra’ totalmente a Deus uma pessoa humana. Em virtude desse amor, Maria desejava estar sempre e em tudo ‘doada a Deus’, vivendo na Virgindade. As palavras: ‘Eis a serva do Senhor!’ comprovam o fato de Ela desde o princípio ter aceitado e entendido a própria maternidade como *dom total de Si*, de Sua pessoa, ao serviço dos desígnios salvíficos do Altíssimo. E toda a participação materna na vida de Jesus Cristo, Seu Filho, Ela viveu-a até ao fim de um modo correspondente à Sua vocação para a Virgindade. (*REDEMPTORIS MATER*, 39).

Portanto, a Virgem Maria se situa no centro da inimizade, daquela luta que acompanha o desenrolar da história da salvação (cf. Gn 3,15), e permanece diante de Deus e também diante de toda a humanidade, como o sinal imutável e inviolável da eleição por parte do mesmo Deus. Porque se abandonou inteiramente aos desígnios de Deus, recebeu a graça de ser a primeira entre as criaturas humanas admitidas à descoberta de Cristo. Por isso, foi elevada como exemplo admirável de fé e de obediência, motivo pelo qual “os fiéis que se esforçam ainda para vencer o pecado e crescer na santidade, levantam os olhos para Ela, que brilha como modelo de virtudes diante de toda comunidade dos eleitos”. (*LUMEN GENTIUM*, 65). O Concílio Vaticano II reveste de profundo significado teológico a adesão de Maria ao plano salvífico ao atestar que “a Igreja, meditando piedosamente no mistério da Virgem Maria e contemplando-A a luz do Verbo feito Homem, penetra mais profundamente no altíssimo mistério de Sua Encarnação”. (*LUMEN GENTIUM*, 65).

Este significativo evento da história da salvação que é a Anunciação do Anjo à Virgem

Maria acerca da Encarnação do Verbo, abarca um caráter espiritual, compreendido como o início da redenção da humanidade. Portanto, no fim desta temática, merece relevo uma explicação de São Bernardo de Claraval, retomada pelo Cardeal Ratzinger (2016) que bem exprime esta verdade. De acordo com as palavras deste eminente doutor da Igreja (profundamente amante da Santíssima Virgem) Ratzinger salienta sua ilustração do aspecto dramático e emocionante desse momento: recorda que, depois do fracasso dos primeiros pais, o mundo inteiro estava às escuras sob o domínio da morte, e no evento da Anunciação, Deus procura entrar de novo no mundo batendo à porta da Virgem Maria. Assim, Deus mostra que tem necessidade do concurso da liberdade humana, uma vez que não pode redimir o homem, por Ele criado livre, sem um “Sim” livre à Sua vontade. Então, no momento do pedido à Virgem Maria, o céu e a terra como que suspendem a respiração. Ela dirá “sim”?! Porventura lhe será obstáculo a Sua humildade? E por isso lhe diz São Bernardo: Só por esta vez, não sejas humilde, mas magnânima! Dá-nos o teu “Sim”! Sendo este o momento decisivo, em que do coração e dos lábios da Virgem Maria surge a tão esperada resposta: “Faça-se em Mim segundo a tua palavra” (Lc 1,38).

## 4 A VIRGEM MARIA NA SAGRADA TRADIÇÃO

A Sagrada Tradição constitui para o Depósito da Fé<sup>8</sup> (*fidei depositum*) da Igreja Católica um pilar de grande relevância no desenvolvimento doutrinário, dado que, para além de conservar e de transmitir o que Jesus Cristo ensinou, colaborou de modo singular para a consolidação e formulação teológica de Sua Sagrada doutrina. Nesta ótica será considerado o desenvolvimento da mariologia a partir do Evangelho de São João até o pós – Concílio Vaticano II, ressaltando-se os momentos mais determinantes nos quais os Padres da Igreja e os teólogos, com a assistência do *sensus fidei*, trouxeram novas luzes em torno da compreensão do mistério da Virgem Maria e de Sua cooperação na economia da salvação.

### 4.1 O desenvolvimento da doutrina mariológica na Igreja

O desenvolvimento doutrinal da mariologia teve início a partir de uma perspectiva cristológica na qual as autoridades eclesiais colocaram todo o empenho em explicitar a doutrina da união hipostática, compreendida como o mistério da união entre a natureza divina e a natureza humana na Pessoa do Verbo encarnado. Com base na Revelação consignada na Sagrada Escritura, os peritos em teologia perceberam a ligação entre o mistério de Cristo e a maternidade virginal de Maria e, paulatinamente compreenderam os Seus privilégios, considerando-os como princípios indispensáveis para a consolidação da mariologia. Em consequência do que foi evidenciado na seção anterior sobre a Revelação de Maria à luz da Sagrada Escritura, nesta seção a ênfase é colocada no desenvolvimento da teologia mariana sob a luz da Sagrada Tradição dado que muito contribuiu para a compreensão de Seu mistério. Sistemáticamente, o progresso da mariologia é contemplado nos seguintes períodos: do Evangelho de São João ao Concílio de Éfeso (90-431); do Concílio de Éfeso à Reforma Gregoriana (431-1050); da Reforma Gregoriana ao Concílio de Trento (1050-1563); dos últimos anos do século XVI ao final do XVIII; e, por fim, do século XIX ao século XXI.

Neste horizonte, destaca-se primeiramente a manifestação visível da Igreja primitiva por ocasião do Pentecostes, (cf. At 2,17) visto que, embora a Virgem Maria estivesse presente (cf. At 1,4), ainda não era conteúdo do anúncio salvífico. Constata-se que o Seu mistério se tornou mais evidente como parte integrante do mistério de Cristo, a partir dos Evangelhos da

---

<sup>8</sup> Entende-se por Depósito da Fé (*fidei depositum*) o patrimônio da fé contido na Sagrada Escritura e na Sagrada Tradição, cuja missão de interpretar e de guardar foi confiada por Jesus Cristo ao Magistério.

Infância de São Mateus e de São Lucas, despontados depois da metade do século I, nos quais Ela ocupa uma posição de destaque. No fim do primeiro século, com a descrição de Sua presença nos dois episódios determinantes da vida pública de Jesus no Evangelho de São João (cf. 2,1-12; 19,25-27), um lugar de máxima importância Lhe é dado no contexto evangélico. Sendo a Revelação encerrada com a morte do último apóstolo, a Igreja fica com a posse completa da Palavra de Deus (cf. Mt 13,52) e, ao mesmo tempo com o encargo de interpretar e de guardar a doutrina ensinada por Cristo. Logo, o período pós-escriturístico conhecido como o tempo da Tradição da Igreja, é caracterizado de modo singular pelo amadurecimento da Revelação sendo que no interior desta Revelação, torna-se particularmente evidente a figura da Virgem Maria, que de modo determinante, integra a história da salvação.

#### **4.1.1 Do Evangelho de São João ao Concílio de Éfeso (90-431)**

Com o encerramento do período escriturístico começa o segundo período do desenvolvimento doutrinário, cujo início é datado a partir da morte de São João e o termo é assinalado no Concílio de Éfeso (431). Ao longo deste período complexo, reflete-se, de modo gradativo, sobre três aspectos constitutivos do mistério da Virgem Maria que se tornaram fundamentais para a estruturação da teologia mariana, tais como: Sua maternidade divina, Sua Virgindade integral (antes, durante e depois do parto de Jesus) e Sua santidade. Constata-se que esta compreensão se deu em três momentos, nos quais se aparece uma maturação silenciosa (90-190); algumas hesitações penosas (190-373); e soluções harmoniosas (373-431).

Na fase da maturação silenciosa (90-190) mais precisamente em meados dos anos 100 constata-se que a literatura cristã empregara raros textos sobre a mariologia, limitando-se a repetir o que São Mateus e São Lucas tinham dito de modo nítido, isto é, que Maria é Mãe de Jesus e que concebeu virginalmente. De fato, inicialmente, os dados marianos da Revelação eram considerados como simples expressão que integravam o mistério de Cristo, e por isso, partes do mistério de Maria permaneceram por um tempo velado. Constata-se que antes do ano 116, Santo Inácio de Antioquia (110) destaca-se como a primeira testemunha da tradição eclesial, a defender a cristologia e conseqüentemente a mariologia contra a heresia do docetismo que negava a verdadeira humanidade de Cristo e, contra o hebraísmo que negava a Sua divindade. Em sua carta aos Efésios ele atesta o seguinte: “Existe somente um médico, carne e espírito, gerado e não gerado, Deus feito carne, Vida verdadeira no seio da morte; nascido de Maria e nascido de Deus, passível e impassível, Jesus Cristo, Nosso Senhor”.

(FRANGIOTTI, 1995, p. 30).

No fim do segundo século, a doutrina mariana começa a ser desenvolvida de modo mais estruturado, através do paralelismo de Eva-Maria que se tornará uma importante chave de leitura para o seu devido esclarecimento. Constata-se que este tema sugerido por São Lucas e por São João teve como primeiro intérprete São Justino (165) o primeiro Padre da Igreja, considerado como o príncipe dos apologetas. Este Padre da Igreja trata de explicar o mistério cristão mediante as heresias de sua época que contradiziam ora a humanidade e ora a divindade de Jesus Cristo. Em seu argumento, dá especial relevo à Virgindade de Maria, assegurando que, tendo Jesus se encarnado pelo poder do Espírito Santo em Seu seio virginal, Ele é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem. Neste contexto, São Justino (apud HAUKE, 2021, p. 83) é o primeiro a ressaltar os vestígios do Antigo Testamento que conduzem a Cristo, a partir do paralelismo de Eva-Maria com os seguintes dizeres:

Como Eva [...], que era virgem e incorrupta, depois de ter ouvido a palavra da serpente, deu à luz a desobediência e a morte, do mesmo modo Maria, a Virgem, recebeu do Anjo Gabriel a boa notícia que o Espírito Santo desceria sobre Ela e que o poder do Altíssimo a cobriria com sua sombra, concebeu fé e alegria, por isso o Santo nascido dela seria chamado o Filho de Deus.

Na esteira de São Justino, Santo Irineu de Lyon (202) aprimora este ensinamento dando-lhe uma sistematização teológica que se tornou uma das mais importantes luzes acerca da integração de Maria na história da Salvação e assim colabora de modo singular para a estruturação da doutrina mariana. No combate contra as heresias gnósticas que atacavam o Antigo Testamento a partir do Novo, Santo Irineu (202) (1997) evidencia em sua obra clássica *Adversus haereses* a unidade da Sagrada Escritura mostrando que o Antigo Testamento se cumpre no Novo, dando especial relevo à figura da Virgem Maria. Considerando os fundamentos escriturísticos, usa o conceito de “recapitulação” (*anakefalaíosis*) para explicitar a renovação e o cumprimento da origem paradisíaca, na Pessoa de Cristo (cf. Ef 1,10-22). Assim sendo, este teólogo evidencia que a “recapitulação” de Adão começa a partir da origem de Cristo, recordando que assim como Adão foi tirado da terra ainda não trabalhada, Cristo provém do seio Virgem de Maria, e por isso Sua vida constitui um novo início, comparável com a primeira criação. Entretanto, demonstra que enquanto Adão foi desobediente diante da tentação que se deu na árvore do paraíso, Jesus foi obediente até a morte na árvore da cruz.

Santo Irineu (202) (1997) evidencia que é do paralelismo entre Adão e Cristo que surge o paralelismo de Eva-Maria e, para descrevê-lo coloca em relevo o ato reparador da Virgem Maria utilizando o conceito de “recirculação” (*anakúklisis*). Esclarece, pois, que, se

Eva duvidou de Deus e desobedeceu, Maria acreditou e obedeceu. Logo, afirma que o resultado é por um lado, o pecado e a morte e por outro, a salvação e a Vida para todo o gênero humano. Em suma, assinala o papel reparador de Maria como parte integrante da lógica do plano divino ao afirmar que “o nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria, e o que Eva amarrara pela sua incredulidade Maria soltou por sua fé”. (IRINEU, 1997, p.163).

Observa-se, então, que o século II recebeu graças a São Justino (165) e a Santo Irineu (202), uma relevante contribuição teológica por meio deste ensinamento, que constitui uma linha mestra bem definida no tocante ao desenvolvimento dos dogmas marianos, sobretudo, o da Imaculada Conceição.

Na fase das hesitações penosas (190-373) quatro elementos da reflexão teológico-mariana são colocados em destaque: o título de Mãe de Deus (*Theotókos*), a Virgindade de Maria após o nascimento e no próprio nascimento de Jesus Cristo (*Virginitas post partum et virginitas in partu*) e Sua santidade.

Acerca do título de Mãe de Deus (*Theotókos*), constata-se que inicialmente é deduzido sem grandes dificuldades, haja vista, que a partir do Concílio de Nicéia (325), fora deveras atestado. A discussão em torno deste título teve início quando o mesmo já estava universalmente difundido, dado que, antes mesmo de colocá-lo em dúvida, o próprio Nestório (451) patriarca de Constantinopla já o havia destacado em sua pregação: note-se que um século de posse tranquila e explícita desta doutrina precedeu a controvérsia por ele levantada em 430.

Relativamente à *Virgindade perpétua de Maria (virginitas post partum)* René Laurentin (1965) evidencia que inicialmente, fora deduzida em meio a contradições, sendo ignorada por Tertuliano e por outros autores que seguiram o seu pensamento. Quanto à crença na Virgindade no parto (*virginitas in partu*) o mariólogo ressalta que também fora ilustrada em meio a controvérsias a ponto de deixar hesitante São Jerônimo (420), o intrépido defensor da Virgindade perpétua de Maria. Sobre a crença na santidade integral de Maria, evidencia que o seu começo fora ainda mais árduo, visto que alguns teólogos deste período apontavam n’Ela alguma falta de fé ou outro pecado.

Verifica-se que a fase das soluções harmoniosas (373-431) foi enriquecida por uma progressiva luz em torno do título de Mãe de Deus (*Theotókos*), da Virgindade de Maria após o nascimento de Jesus (*virginitas post partum*), no próprio nascimento (*virginitas in partu*) e, em torno de Sua santidade.

No que diz respeito ao título de Mãe de Deus (*Theotókos*) constata-se que foi

arduamente combatido, motivo pelo qual acarretou redobrado empenho da parte dos teólogos na busca de uma interpretação frente aos erros teológicos opostos. Os desvios mais veementes acerca desta doutrina foram vistos nas pregações de Nestório (451) que se mostrou contrário ao costume comum desde o século IV, de invocar Maria como Mãe de Deus. Entretanto, a definição dogmática da (*Theotókos*) teve lugar no Concílio de Éfeso (431), desempenhando um relevante papel em sua formulação teológica São Cirilo (444) patriarca de Alexandria.

Com relação à Virgindade perpétua de Maria (*virginitas post partum*) observa-se que encontrou sua justa expressão entre dois desvios doutrinários, dos quais o primeiro foi visto nas teses maniqueístas que atestavam a iniquidade intrínseca ao matrimônio, motivo pelo qual os maniqueus tinham predisposição em defender a Virgindade de Maria após o parto. O segundo desvio foi expresso nas teses de Helvídio (390), um escritor influente deste período, que para refutar o maniqueísmo utilizou os textos evangélicos que mencionam os “irmãos” de Jesus para propor a Virgem Maria como modelo das mães de famílias numerosas. Em meio a estas teses heterodoxas, Santo Ambrósio (397), São Jerônimo (420) e Santo Agostinho (430), com aguçada consciência cristã, perceberam que a Virgindade perpétua de Maria deveria ser salvaguardada de quaisquer erros e se colocaram em defesa desta verdade de fé com grande maestria.

Quanto à permanência da Virgindade de Maria no nascimento de Cristo (*virginitas in partu*) verifica-se que fora mais rigorosamente debatida. Os docetas, para os quais o corpo de Cristo era apenas aparência propunham a doutrina da *virginitas in partu*, mas, de modo errôneo e assim lançavam falsas luzes, causando dúvidas acerca desta doutrina. Diante deste contexto, destaca-se de modo singular a colaboração de Santo Ambrósio (apud LAURENTIN, 1965, p. 55-56) que elucidou este mistério ao afirmar: “O nascimento de Cristo não foi fantasia, mas realidade; não foi comum, mas miraculoso. Ele traçou cuidadosamente a linha divisória entre o natural e o que é sobrenatural neste nascimento”.

Relativamente à Santidade de Maria, nota-se por um lado uma descoberta progressiva estreitamente ligada à Sua Virgindade e, por outro uma tendência da parte de alguns pregadores em sublinhar que Cristo é “o único santo” e os demais homens pecadores, inclusive Sua Mãe, o que feria a delicadeza e a fé do povo cristão. Apesar do desvio doutrinário visto no fato de confundir a figura santa de Maria com o restante da humanidade pecadora, verifica-se que a luz da verdade foi paulatinamente dissipando estes erros.

Neste período pós-escriturístico os grandes servidores da Igreja foram os Santos Padres, grandes homens de Deus que se deixaram iluminar pelo Espírito Santo e assim trouxeram verdadeiras luzes acerca dos privilégios de Maria Santíssima. Conciliaram a

maternidade divina de Maria com a verdade do fundamento que consiste numa geração corporal igual à dos outros homens, salvo os privilégios da Virgindade; conciliaram a Virgindade *post partum* com a grandeza do casamento; a Virgindade *in partu* com a realidade da encarnação; e a santidade de Maria com Sua qualidade de redimida. Neste horizonte, destacaram-se de modo peculiar as contribuições de Santo Ambrósio (397) e de Santo Agostinho (430) que tiveram o mérito de fundamentar a crença no Ocidente sobre a *virginitas in partu* e sobre a santidade de Maria, também acreditada no Oriente.

Com a definição do dogma da Mãe de Deus (*Theotókos*) promulgado no Concílio de Éfeso (431) – intrinsecamente ligado ao privilégio de Sua Virgindade – os desvios doutrinários em torno destas verdades de fé são dissipados e assim resplandecem estes dois elementos parciais e complementares que constituem a integridade da mesma Verdade: Maria é a “Virgem” e com este atributo se evidencia a propriedade pessoal da “Mãe de Deus”.

Sobressai também no fim deste período o início das discussões sobre a assunção de Maria ao céu (em meados de 377) levantadas pela primeira vez por Santo Epifânio (403) bispo de Salamina numa carta que enviou aos cristãos da Arábia; e num contexto diferente, tem lugar o surgimento do debate sobre a Imaculada Conceição de Maria (em 429) na resposta de Santo Agostinho (430) à heresia pelagiana.

No tocante à assunção de Maria ao céu, constata-se que Santo Epifânio (403) com agudo senso doutrinário se refere ao fim de Sua vida terrena, mas, sem mencionar se Ela havia morrido ou não. Considerando a ausência deste acontecimento na Sagrada Escritura, limita-se apenas a afirmar que o Seu fim foi digno d’Ela e que havia implicado em algum prodígio. Quanto à santidade de Maria René Laurentin (1965) salienta que foi colocada em discussão por volta do ano 429 por Pelágio (420) de modo heterodoxo, dado que combatia o pessimismo maniqueu com um otimismo excessivo sobre as capacidades da natureza humana, em detrimento do necessário papel da graça, motivo pelo qual foi refutado por Santo Agostinho (430). O mariólogo ressalta que na segunda fase desta controvérsia a questão foi elevada a um ponto mais alto pelo pelagiano Juliano de Eclano (454) o primeiro a negar expressamente que a Virgem Maria tenha sofrido a submissão do pecado original, e que a resposta dada por Santo Agostinho (430) ao mesmo tempo em que acredita que a Virgem Maria deve ser mantida longe de qualquer questão de pecado, reconduz a Sua santidade à condição humana prejudicada pela culpa original e necessitada da redenção de Cristo.

O desenvolvimento da mariologia testemunha que o fato da Imaculada Conceição de Maria ter sido colocada em discussão pela primeira vez através de um herege sob uma luz falsa, propiciou um entrave no desenvolvimento deste dogma. Entretanto, diante da refutação

de Santo Agostinho (430) baseada no primado da graça, pode-se constatar que a definição dogmática da Imaculada Conceição lhe estará infinitamente mais próxima do que de seu adversário. Observa-se que perante esta realidade os padres latinos, que até então estiveram na vanguarda da doutrina mariológica, passaram para a retaguarda cedendo lugar aos orientais, entre os quais o desenvolvimento continuará harmoniosamente até os séculos VIII e IX.

#### **4.1.2 Do Concílio de Éfeso à Reforma Gregoriana (431-1050)**

No período entre o Concílio de Éfeso e a Reforma Gregoriana destaca-se de modo peculiar o desenvolvimento das festas litúrgicas de Maria, oriundas das bases dogmáticas dos títulos de Mãe de Deus (*Theotókos*) e de Maria Virgem. Estas celebrações tiveram início no Oriente, passando a constituir um relevante elemento da reflexão teológica, o que ocasionou a preparação de uma literatura especificamente mariana.

Constata-se que as festas marianas no Oriente foram acontecendo de modo progressivo, mas sem grandes acontecimentos que possibilitassem estabelecer um marco de suas origens. Tendo em conta esta realidade, René Laurentin (1965) ressalta uma série de fatos ocorridos neste período, que indicam a eclosão e o desenvolvimento do culto a Maria. Destaca em primeiro lugar uma “memória da Virgem” celebrada a 26 de dezembro em Constantinopla, pouco antes do Concílio de Éfeso e sublinha que em outras sedes episcopais não se verifica ao certo nenhuma celebração mariana antes de 431. Salienta que em Jerusalém no século V celebrava-se “o dia de Maria *Theotókos*” a 15 de agosto; em Antioquia, uma “memória da Virgem” é celebrada no mês de janeiro entre o século V e VI; e no Egito por volta do ano 500 festeja-se a 16 de janeiro “o dia de Santa Maria”. Explicita que o fato da maioria destas festividades marianas serem celebradas nas proximidades do Natal entre dezembro e janeiro, com exceção de Jerusalém, a figura de Maria entra na Liturgia em torno do Mistério da Encarnação de Jesus.

Considerando que as festas marianas no Oriente contribuíram para o progresso da consolidação da doutrina mariológica, René Laurentin (1965) frisa que, a partir do final do século VI desenvolve-se um ciclo destas celebrações, das quais ressaltam-se as seguintes: a Natividade de Maria em 8 de setembro, fixada em meados do século VI; a dormição ou assunção de Maria em 15 de agosto de acordo com a data do *dies natalis* (dia da morte) da *Theotókos*, celebrado desde o século V em Jerusalém, vindo a ser celebrada de modo mais explícito a partir do fim do século VI; a Conceição de Maria em 9 de dezembro, fixada entre o final do século VII e o início do século VIII, nove meses antes da festa de Sua Natividade; e a

Apresentação de Maria em 21 de novembro, confirmada a partir do século VII, passando a ser celebrada no Ocidente em 1372 sob o papado de Gregório XI. Acerca da festa da Anunciação, o mariólogo sublinha que fora fixada no século VI nove meses antes do Natal, e assim pertence essencialmente ao ciclo cristológico. Isto posto, pode-se verificar que a primeira festa mariana teve lugar no século V em torno do Natal e, a partir do final do século seguinte, iniciou-se uma eclosão de festas particulares que proporcionam um maior relevo ao mistério da Virgem Maria. Constata-se que embora as festas litúrgico-marianas não tenham sido fontes objetivas da Revelação, foram lugares privilegiados onde os cristãos se tornaram cada vez mais conscientes dos fatos revelados.

A reflexão teológica, por sua vez, recebeu neste período um estímulo considerável mediante a elaboração das fórmulas de oração e do objetivo de cada festa, levando sempre em conta o fator indispensável das celebrações serem vivenciadas no seio da comunidade cristã. Neste panorama litúrgico, observa-se que os resquícios heterodoxos acerca do título de Mãe de Deus (*Theotókos*) dissiparam-se e os últimos privilégios da assunção e da santidade original da Virgem Maria esclareceram-se paulatinamente.

Constata-se que o esforço teológico em torno da compreensão do mistério da assunção de Maria ao céu teve início no século VI, sendo enriquecido no século VIII por São Germano de Constantinopla (740), Santo André de Creta (740), e, sobretudo, por São João Damasceno (749). Estes teólogos buscaram compreender a partir da festa litúrgica de 15 de agosto a fé que se deixa explicitar. Quanto ao mistério da Imaculada Conceição de Maria, verifica-se que foi iluminado de modo gradativo através de sua celebração litúrgica surgida no fim do século VII no Oriente e também por meio dos termos “Puríssima” e “Santíssima”, que, de modo peculiar, traduziam a santidade original de Maria.

Os atributos da mediação de Maria e de Sua maternidade espiritual, em relação aos homens, ressaltaram-se durante este período com expressivo dinamismo. Observa-se que embora o atributo mediador de Maria não estivesse ligado a nenhuma festa particular, o seu desenvolvimento coincidiu com as celebrações marianas. Entretanto, há indícios de que a mediação de Maria tenha sido reconhecida em tempos mais remotos, devido ao papel de intermediária que Ela exerceu entre Deus e os homens na Encarnação do Verbo em Seu seio. É constatável que no período precedente (do fim do século III ao século IV), começou-se a invocá-La com a oração “Sob a Vossa Proteção” (*Sub tuum praesidium*) sendo provavelmente este o testemunho mais antigo reservado à Virgem Maria como mediadora e como *Theotókos*. Conseqüentemente, a maternidade espiritual de Maria foi compreendida de modo progressivo, haja vista que, por Ser “Mãe de Cristo”, e por isso mesmo “Mãe da Salvação”, “Mãe da

Economia” e “Mãe do Mistério”, passou a ser considerada concretamente como Mãe espiritual dos homens. Aos poucos, os cristãos foram entendendo que a maternidade espiritual da Virgem Maria implica de Sua parte cuidados maternais e uma intercessão em favor de Seus filhos. De fato, o caráter materno e a atitude mediadora da Virgem Maria foram logo reconhecidos em seu valor universal que A distinguiu dos demais santos. Durante este importante período, no qual já havia sido atestada a maternidade divina e a Virgindade perpétua de Maria, começa-se a pensar na santidade de Sua concepção e no término de Seu destino, ou seja, nos mistérios que abarcam a Sua incorruptibilidade.

Quanto à realidade do Ocidente, constata-se que o desenvolvimento das festas marianas seguiu as pegadas do Oriente, porém, de modo mais lento. René Laurentin (1965) salienta que, entre o fim do século V e meados do VI, esboçaram-se festas marianas no Ocidente, com datas ligadas à festa do nascimento de Cristo: o último domingo do Advento, quarta e sexta-feira que se chamarão logo das “quatro têmporas”; o dia 18 de dezembro (oitava antes do Natal); e o dia 1 de janeiro (oitava depois do Natal). Explicita que estas primeiras celebrações marianas foram significativas, pois, colocaram em relevo o papel da Virgem-Mãe no mistério da encarnação. O mariólogo assinala que em meados do século VII quatro festas marianas oriundas do Oriente foram introduzidas em Roma: primeiramente a festa da Apresentação do Senhor (*a Hypapante*) no dia 02 de fevereiro, celebrada desde o final do século IV em Jerusalém; em seguida, por volta do ano 650, a dormição ou assunção de Maria em 15 de agosto; e depois, no fim deste século foram introduzidas as festas da Anunciação em 25 de março e da Natividade de Maria em 8 de setembro. Ressalta que as festas da Apresentação e da Anunciação, inicialmente eram festas cristológicas, mas a acentuação mariana foi sendo desenvolvida, de modo que a Apresentação do Senhor tornou-se também a festa da “Purificação de Maria”, e a Anunciação do Senhor passou a ser a Anunciação a Maria. Explicita que a assunção de Maria ao céu, com seu caráter de *dies natalis* (dia da morte), foi reconhecida desde então como a festa de base, significando uma orientação no sentido da assunção corpórea de Maria que não pôde ser retida pelos laços da morte.

No tocante à reflexão teológica no Ocidente sobre a assunção de Maria ao céu, a Imaculada Conceição e a mediação de Maria, observa-se que o seu desenvolvimento ocorreu paralelo ao do Oriente, porém, numa atmosfera mais lenta e racional. O mistério da assunção fora contestado desde o início do século IX por um autor cujo trabalho fora largamente difundido com o nome de pseudo-Jerônimo, durante mais de três séculos, dos quais gozou de grande e falsa autoridade. Suspeitando que a assunção de Maria ao céu que os apócrifos

propunham era de todo fantasiosa, este autor tinha por objetivo verdadeiro somente a glorificação da alma da Virgem Maria, prejudicando deste modo o progresso da crença na assunção de Maria ao céu de corpo e de alma. Com relação à Imaculada Conceição, verifica-se que as ideias de Santo Agostinho (430) anteriormente apresentadas a este respeito, bem como as suas percepções inexatas sobre o modo de transmissão do pecado original, bloquearam qualquer explicitação desta crença neste período, fator que também contribuiu para a demora da instituição desta festa litúrgica no Ocidente.

Relativamente à mediação, à maternidade espiritual e à cooperação da Virgem Maria no sacrifício do Calvário, observa-se algum progresso na época carolíngia (800-888), mas sem grandes reflexões teológicas que as desenvolvessem. Constata-se que em meados do século IX, o título de medianeira passou do Oriente ao Ocidente graças a Paulo Diácono que traduziu do grego para o latim a Vida de Teófilo, onde se encontrara tal título. Quanto à maternidade espiritual da Virgem Maria relativa aos homens, verifica-se que fora expressa a partir do século V em sentido mediato, por Santo Agostinho (430) ao afirmar que Maria é Mãe dos membros (*Mater membrorum*) visto que é Mãe da Cabeça (*Capitis Mater*). Nesta perspectiva, São Crisólogo (450) assegura que Maria é Mãe dos viventes (*Mater viventium*), porque gerou o Cristo, que é a Vida; e Santo Ambrósio Autperto (784), explicita que Maria é Mãe dos eleitos, porque gerou o Irmão d'Eles, o Cristo. Relativamente à cooperação da Virgem Maria no sacrifício do Calvário, destaca-se o ensinamento de Santo Amand (871) que começa a entrever o alcance de Seu papel salvífico em união ao de Cristo.

Em relação ao século X observa-se que foi de modo geral um período no qual o desenvolvimento da doutrina mariana ficou estacionado. Por um lado, no Oriente a erudição sagrada começou a ser desvalorizada e, por outro, no Ocidente a curta renascença carolíngia cessou sem ter deixado grandes colaborações teológicas. Apesar destas ocorrências, na metade deste século, destacou-se no Oriente o testemunho de João o Geômetra (1000) que exprimiu uma reflexão original acerca da maternidade espiritual de Maria em relação aos homens; e, no Ocidente, teve início uma renovação espiritual nos mosteiros que possibilitou de modo progressivo o desenvolvimento da mariologia.

#### **4.1.3 Da reforma Gregoriana ao Concílio de Trento (1050-1563)**

A teologia mariana no Ocidente permaneceu estagnada desde Santo Agostinho (430) até meados do fim do século XI, enquanto a teologia mariana no Oriente progredia. No entanto, com a queda de Bizâncio (1453) finalizaram-se as promessas dos orientais dos

séculos XIII e XIV que haviam esboçado sínteses mariológicas a partir das elaborações teológicas oferecidas pela escolástica ocidental. Assim, a formulação teológica da Imaculada Conceição de Maria que os orientais começaram a desenvolver passou a ser mérito dos latinos, que do ponto de vista do progresso, devem aos orientais a parte decisiva da inspiração para levar adiante este intento.

Com efeito, o início da renascença mariana no Ocidente é considerado como um fenômeno vital para o desenvolvimento desta doutrina, embora não tenha sido datado com eventos marcantes. Nesta fase inicial, destacaram-se ainda que de modo fugaz as obras de Fulberto de Chartres (1031) e de Odilon de Cluny (1049), nas quais expuseram de modo singular a piedade mariana. O progresso foi acentuado com as obras de São Pedro Damiano (1072) e de Gottschalk de Limburgo (1095), ganhando maior impulso perto do fim do século XI com os escritos de Santo Anselmo de Cantuária (1109). Por conseguinte, a piedade mariana no Ocidente atingiu proporções consideráveis durante a primeira metade do século XII, com a cooperação de São Bernardo de Claraval (1153).

Dos aspectos da doutrina mariana em destaque neste período, sobressai a Imaculada Conceição de Maria, sua assunção ao céu, e sua mediação. Neste contexto, ressalta-se primeiramente a festa da Imaculada Conceição que fora instituída no Oriente por volta do final do século VII, permanecendo ignorada no Ocidente por longo espaço de tempo. Verifica-se que no Ocidente foi celebrada pela primeira vez na Inglaterra por volta do ano 1060, mas, logo foi interrompida na época da conquista normanda de 1066, voltando a ressurgir entre 1127-1128. Com bases mais sólidas, esta festa passou a ser celebrada na Normandia e, de lá, em toda a Europa, porém, com grandes controvérsias, tendo em São Bernardo um dos opositores, devido às controvérsias teológicas em torno deste mistério. De fato, o objetivo da festa, ainda indeterminado, precisará de esclarecimentos e de grande esforço teológico.

Relativamente à doutrina da assunção que vinha sofrendo desde o século IX os embates do ensinamento errôneo difundido pelo pseudo-Jerônimo, constata-se que encontrou grande defesa no limiar do século XII através de uma obra composta no final do século XI sobre a assunção de Maria ao céu, atribuída a um pseudo-Agostinho que se difundiu rapidamente. Este relevante escrito ofuscou os ensinamentos do pseudo-Jerônimo evidenciando bases teológicas sérias sobre a assunção corpórea de Maria e abordando, com grande lucidez para a época, os problemas levantados pelo desenvolvimento dogmático. Quanto ao título de medianeira, observa-se que a partir do final do século XI e, principalmente, no início do século XII, foi difundido com maior expressividade em toda

parte, até então infrequente no Ocidente.

Verifica-se basicamente que em meados do final do século XI e início do século XII, a teologia Mariana alargou os seus horizontes no Ocidente, ocasionando assim uma mudança de perspectiva. Se anteriormente se considerava somente o papel da Virgem Maria nos mistérios do nascimento de Jesus Cristo, os limites são estendidos ao Seu papel no sacrifício do Calvário, já delineado por Santo Ambrósio (397). A presença de Maria aos pés da Cruz atrai a atenção dos teólogos que captam riquezas até então despercebidas a este respeito.

O tema da co-paixão de Maria, é pela primeira vez explicitado por São Pedro Damiano (1072), embora não tenha comentado o seu alcance teológico, limitando-se a parafrasear Lc 2,35. Neste sentido, é considerável o testemunho de Santo Amand de Bonneval (1156) dado que salienta pela primeira vez sob a influência de um texto de Santo Ambrósio (397) a união ativa de Maria à oblação de Seu Filho no Calvário. O alcance eclesial da fé da Virgem Maria durante o *triduum mortis*, teve o seu primeiro ensinamento através do teólogo Odon d'Ourscamp (1171), que se referiu à fé de Maria como a única que permaneceu viva durante a morte de Cristo. Consequentemente, foi compreendido o alcance da Palavra de Cristo dirigida ao discípulo amado ao morrer: “Eis tua Mãe” (Jo 19,26), ou seja, fez-se luz sobre o mistério de Maria como Mãe dos homens, haja vista que até então, devido a razões polêmicas, o Ocidente só Lhe havia dado uma importância apenas material e familiar. Desta última e relevante interpretação destacam-se como principais colaboradores, Santo Anselmo de Lucca (1086) e o teólogo e exegeta Ruperto de Deutz (1135).

Observa-se que neste período começa-se a considerar o papel da Virgem Maria como Mãe espiritual dos homens. De fato, nos séculos anteriores quando se afirmava que Santa Maria havia destruído todas as heresias, não se pensava na intervenção atual que Ela teria exercido do alto do céu, mas na atestação do dogma da maternidade divina, uma vez que esta verdade, na qual se encontravam implicadas de modo incontestável a humanidade e a divindade de Cristo, trazia em si o meio de confundir todas as teses heterodoxas. Então, quando os cristãos reconheciam a Virgem Maria como Mãe espiritual, era essencialmente em virtude de Sua identificação com o mistério da Encarnação, pois ainda não visavam o exercício concreto de Sua atividade materna com relação a cada um. Constata-se que em meados do final do século XI, sobretudo, por ocasião da reestruturação da teologia da assunção, ressaltou-se o ensinamento sobre a atividade perene e múltipla que a Virgem Maria exerce do alto do céu e assim, Ela passa a ser reconhecida também como Rainha, Mãe e medianeira e não somente como tipo e modelo da Igreja.

Observa-se que no século XII e em grande parte do XIII a ortodoxia na vida eclesial é

mantida devido à consideração da doutrina dos Santos Padres. No entanto, esta realidade deixa aos poucos de ser vista, pois, em benefício da perspectiva modernista que começa a despontar-se, o ponto de vista antigo tende a ser suplantado. Então, mesmo os objetos da fé permanecendo os mesmos, são aceitos num âmbito mais limitado, no qual se perde de vista a perenidade do mistério, para se ficar absorvido na mobilidade do tempo. Nesta perspectiva, a doutrina mariana desloca-se para uma maior valorização da Rainha do céu e assim, a preocupação tende a centrar-se mais na sucessão de Seus milagres, do que na solidez da dogmática de que a Igreja já tinha posse.

Neste horizonte, observa-se que o século XIII recebeu grandes luzes para o desenvolvimento das ciências filosóficas e teológicas, mas poucas luzes em relação à mariologia. O desenvolvimento da doutrina mariana foi marcado negativamente neste período por uma síntese intitulada *Mariale super missus est*, falsamente atribuída a Santo Alberto Magno (1280) que explicava o princípio de “onicontinência” da graça mariana. Esta obra de grande notoriedade conferia riquezas desmesuradas à alma de Maria tais como as propriedades dos anjos e a graça dos sete sacramentos. Nesta fase, destacou-se de modo singular, o grande contributo do Beato Duns Scotus (1308), que empregou contra estas teses um ensinamento acerca da Imaculada Conceição de Maria que terá grande repercussão. O mariólogo Manfred Hauke (2021, p. 93) salienta que este franciscano “formulou a ideia da *praeredemptio* (a redenção de Maria aconteceu de modo que a Mãe de Deus fosse preservada do pecado original)”. A partir de então, o consenso teológico acerca da doutrina da Imaculada começou a se impor no âmbito eclesial, embora, não tenha encontrado espaço no Concílio de Trento (1545-1563).

Destaca-se como fator relevante após o início do século XV, a decisão do Papa Sisto IV em instituir oficialmente em Roma a festa da Imaculada Conceição, bem como a sua defesa contra os ataques do dominicano Bandelli (1506) que considerava esta doutrina heterodoxa. No entanto, verifica-se que este século foi marcado pela disseminação do nominalismo e pela desintegração da teologia, o que contribuiu para uma perspectiva de vida voltada para o plano do sentimento. Embora o entusiasmo popular pela Virgem Maria não tenha enfraquecido em meio a estas intempéries, observa-se que fora vivenciado por vezes com devocionismos inconsistentes. Esta realidade manifestou-se na evolução artística que substituiu as majestosas virgens romanas por um novo tipo de virgens graciosas mostrando mais o sorriso do que o próprio Filho que de Seu lugar central passou para o lado; na substituição das vestes sóbrias da Virgem Maria pelos enfeites e pregas; e na Virgem do Calvário que desfalece em desmaio. Por outro lado, nos sermões eram salientadas mais as

dores da Virgem Maria do que Sua cooperação na obra da redenção. Estes desvios atingiram o seu ápice no século XVI com a crise protestante, destacando-se de modo particular o empenho teológico de Bernardino de Busti (1513) que com suas obras notáveis muito colaborou para o desenvolvimento da doutrina da Imaculada. Acerca do arcabouço teológico da doutrina protestante, Manfred Hauke (2021, p. 93) explicita o seguinte:

A reforma protestante encontra o núcleo teológico na doutrina da justificação: o homem se torna ‘justo’ diante de Deus somente por meio da graça divina, sem envolver a cooperação humana. Parte-se, portanto do princípio da *sola gratia*. O dom absolutamente gratuito da justificação acontece, além disso, de uma maneira extrínseca: Deus perdoa o homem, sem infundir nele a graça santificante. É o axioma *simul iustus et peccator* (‘ao mesmo tempo justo e pecador’). A exclusão da cooperação humana na justificação e a visão extrínseca da santidade não conseguem valorizar a diferença dos justificados, enquanto a veneração dos santos na Igreja Católica chama a atenção para o exemplo heroico de pessoas que deram uma resposta generosa à graça. A doutrina protestante da justificação torna problemática a veneração aos santos e se manifesta na convicção, comum aos reformadores, de excluir em princípio qualquer invocação à Virgem Maria na oração. Assim o papel de Maria é fortemente diminuído. É típico o exemplo de Lutero que, no início, ainda prega sobre a Imaculada Conceição e sobre a assunção de Maria, mas depois perde de vista estas informações.

Em suma, pode-se afirmar que as oposições mais radicais enfrentadas neste período foram exaradas na filosofia nominalista e no protestantismo uma vez que atacavam os princípios fundamentais da doutrina Católica. O Concílio de Trento, expressão máxima da Igreja Católica neste período, cujo objetivo principal era reafirmar os fundamentos do depósito da fé frente à disseminação do protestantismo (que hauriu das fontes do nominalismo) foi concluído em 1563, sem grandes discussões sobre a doutrina mariana. Entretanto, os fundamentos já estabelecidos e esclarecidos pela Igreja acerca da maternidade divina e da Virgindade de Maria permaneceram salvaguardados, e paulatinamente fez-se luz em torno da Imaculada Conceição e da assunção de Maria ao céu, definidas formalmente nos séculos XIX e XX.

#### **4.1.4 Dos últimos anos do século XVI ao fim do XVIII**

Os últimos anos do século XVI e o início do século XVII foram enriquecidos por um forte renascimento doutrinário-mariano proveniente dos países não atingidos pelos desvios protestantes, entre os quais se destacam principalmente a Itália e a Espanha. Os primeiros protagonistas desta “primavera” na Igreja são os grandes teólogos da Companhia de Jesus que, com grande maestria, refutaram as teses reformistas e exerceram domínio sobre as áreas

da mística, da teologia e da literatura. Na Espanha sobressaíram os ensinamentos de Afonso Salmerón (1585) e principalmente os de Francisco Suárez (1617), que teve o mérito de elaborar, no ano de 1590, a primeira mariologia sistemática. Também se destacou a colaboração do espanhol Salazar que em 1618, lançou as primeiras grandes obras sobre a Imaculada Conceição e o papel de Maria na obra da redenção. A Alemanha também propiciou o desenvolvimento da mariologia através das consideráveis obras de São Pedro Canísio (1597); e, na Itália, salientaram-se os sermões marianos de São Roberto Belarmino (1621). Efetivamente, tem início um período de grande importância para a doutrina mariana, cuja expansão rapidamente atingiu o seu ponto culminante entre 1630 e 1650.

No entanto, este desenvolvimento logo se deparou com controvérsias doutrinárias, que apareceram nos escritos *Avis Salutaires* de A. Widenfeld entre 1673 a 1678; em torno de *La mística ciudad de Dios* de Maria d'Ágreda em meados do final do século XVII e começo do século XVIII; e também na controvérsia do “voto sanguíneo” recorrente nesta altura, que consistia em defender a doutrina da Imaculada Conceição até o derramamento de sangue. Em contrapartida, a mariologia recebeu um grande impulso no seu progresso através das importantes obras de São João Eudes (1680), de São Luís Maria Grignon de Montfort (1716) e de Santo Afonso Maria de Ligório (1787) que publicou em 1750 “as Glórias de Maria”, considerada como uma das maiores tiragens marianas de todos os tempos. Efetivamente, os fins do século XVI e os inícios do XVII testemunharam um verdadeiro dinamismo na mariologia, cujas inumeráveis obras contribuíram de modo determinante para o seu desenvolvimento, tanto do ponto de vista doutrinal, como espiritual.

Vale ressaltar que o objeto central da reflexão teológica no âmbito da mariologia neste período, girava em torno da Imaculada Conceição, que embora já possuidora das bases teológicas colocadas por Duns Scotus (1308) ainda sofria oposições teológicas. Esta realidade explica a reserva da Santa Sé, cujo cuidado principal foi o de restabelecer a paz, condição necessária para encontrar luzes em meio a tais manifestações. De fato, a “barca” de Pedro enfrentou estas tempestades, mas, com a ajuda do Espírito Santo encontrou nas decisões do Magistério papal respostas firmes e coerentes apesar das frequentes sucessões dos Papas. As resoluções papais de caráter eminentemente disciplinar esboçaram progressivamente uma orientação doutrinária que efetivaram uma tríplice tarefa: restabeleceram a paz, reduziram ao silêncio os adversários à doutrina da Imaculada e prepararam os caminhos para a definição dogmática de 1854. Este relevante percurso pode ser contemplado a partir do Papa Sisto IV no século XV que, ao autorizar as distintas opiniões dos maculistas e imaculistas a exprimirem-se, proibia ao mesmo tempo a declaração da tese adversária como heterodoxa.

Estas decisões foram renovadas com pequenos pormenores por Pio V no século XVI. Nesta esteira, o Papa Paulo V no século XVII renovou as mesmas determinações pela Constituição *Regis pacifici* a 06 de julho de 1616 e, em 12 de setembro de 1617, rompeu discretamente o equilíbrio entre as duas opiniões, através da Bula *Santissimus* proibindo a exposição da tese maculista nos atos públicos. Por conseguinte, a 24 de maio de 1622 seu sucessor o Papa Gregório XV estendeu sua proibição aos atos privados com a mesma cláusula. Constatase, entretanto, que a deliberação mais determinante para o desenvolvimento da doutrina mariana foi a Bula *Sollicitudo*, promulgada a 08 de dezembro de 1661 pelo Papa Alexandre VII, na qual é declarada expressamente a crença da Igreja na Imaculada Conceição. Nesta Bula, o Papa precisou os termos teológicos desta doutrina e proibiu quaisquer contestações a seu respeito.

Embora, as determinações Papais tenham sido de suma importância para o progresso da mariologia, constata-se que a atividade polêmica do grupo contrário à doutrina da Imaculada Conceição de Maria prosseguiu durante meio século, porém, foi se enfraquecendo paulatinamente. Em meados do século XVIII as divergências em torno deste mistério aproximaram-se de seu termo, mas deixando resquícios que precisavam ser extirpados, que a Igreja como receptáculo da Verdade suprema, solucionará definitivamente no século subsequente.

#### **4.1.5 Do século XIX ao século XXI**

O século XIX representa um marco singular para a doutrina mariana uma vez que testemunha a culminância resolutiva dos aspectos mais relevantes, discutidos no decurso dos séculos anteriores sobre a Imaculada Conceição definindo-a como dogma de fé. O século XX contempla o remate da reflexão sobre a assunção de Maria ao céu com a definição do dogma e também o grande evento do Concílio Vaticano II, no qual conforme salientou o Papa São João Paulo II na audiência do dia 13 de dezembro de 1995 “pela primeira vez o magistério conciliar propôs uma exposição doutrinal sobre o papel de Maria na obra redentora de Cristo e na vida da Igreja”.

Tendo o seu início marcado pelo iluminismo e perpassado por uma carência literária em torno da fisionomia da Virgem Maria, o século XIX foi a partir de 1830, testemunha de uma surpreendente renascença mariana que começou com uma aparição, a primeira de uma longa série, característica deste século. O mariólogo René Laurentin (1965) evidencia que ao aparecer para Catarina Labouré na França, a Virgem Maria lhe mostra que o foco doutrinário

do presente século seria a Imaculada Conceição e Sua mediação. Destaca que através do projeto da medalha milagrosa que confia à humilde noviça, como sinal de um grande movimento de conversões, propõe a seguinte escrita na efígie: “Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós que recorremos a Vós”; e, que ao mostrar Suas mãos irradiantes de luz, evidencia de modo singular Sua expressiva mediação junto de Deus, como Mãe espiritual da humanidade.

Sendo a renascença mariana inaugurada neste período por meio desta aparição, o desenvolvimento doutrinário em torno da Imaculada Conceição segue o seu percurso e alcança o seu termo em 1854, quando o Papa Pio IX a define como dogma de fé através da Bula *Ineffabilis Deus*. Nesta perspectiva, vale ressaltar que, quatro anos depois da definição do dogma da Imaculada Conceição de Maria, chega mais um socorro celeste com as aparições da Virgem Maria em Lourdes-França em 1858, a uma humilde camponesa de nome Bernadete. No dia 25 de março de 1858 Nossa Senhora lhe confirma o dogma definido por Pio IX com as seguintes palavras: “Eu sou a Imaculada Conceição”.

Considerando este contexto, René Laurentin (1965) sublinha que paulatinamente a compreensão da mariologia foi se desenvolvendo por meio de autores que escreveram obras literárias de grande envergadura. Afirma que após a obra de Monsenhor Malou (1857) sobre a Imaculada Conceição na Bélgica, destacaram-se os escritos do Cardeal Newman (1866) com uma mariologia reconduzida às fontes e depurada de todos os vestígios negativos. Ressalta como relevantes as obras marianas elaboradas pelo dogmático alemão Matthias Joseph Scheeben (1882) tendo em conta o memorável esplendor nelas expresso.

Constata-se que Matthias Joseph Scheeben (1882) colaborou de modo singular para o progresso doutrinário, buscando estabelecer em sua ordem e unidade os diversos aspectos do mistério mariano. Empregou todo o cuidado em situar a mariologia no conjunto da teologia, ou seja, entre o Tratado de Cristo e o da Igreja para integrá-la organicamente, de modo que a teologia mariana deixou de ser vista como um empreendimento desintegrado e reencontrou o seu autêntico significado.

Verifica-se que na esteira de Matthias Joseph Scheeben (1882) surge na Europa a partir de 1925 o movimento da “mariologia científica”, uma corrente de estudos iniciada pelo Cardeal Mercier (1926), cujo tema mais trabalhado era a mediação mariana, considerando Sua participação na obra fundamental da redenção, e na distribuição dos frutos desta mesma redenção. Este primeiro movimento, depois de se expandir com grande dinamismo principalmente a partir de 1926, começou a dividir a atenção com os estudos em torno da temática da assunção de Maria ao céu no período de 1940 a 1950. Todo o empenho no

aprofundamento da compreensão deste mistério por meios destes estudos favoreceu a qualidade dos trabalhos que prepararam a Constituição apostólica *Munificentissimus Deus* promulgada em 1950, na qual o Papa Pio XII define o dogma da assunção de Maria de corpo e alma ao céu com peculiar solenidade. Neste horizonte, também se destaca como relevante o acontecimento do ano mariano de 1954 – centenário da definição da Imaculada Conceição de Maria – no qual o Papa Pio XII proclamou a festa de Sua realeza. Vale ressaltar que a discussão em torno da assunção de Maria ao céu foi menos intensa do que a da Imaculada Conceição, uma vez que esta crença já estava presente na festa litúrgica no Oriente desde o século V.

Por conseguinte, surge um novo esforço da parte dos teólogos para situar a doutrina mariana no conjunto do mistério cristão que manifestasse a profundidade de seu sentido. Com acuidade os peritos buscaram encontrar o eixo teológico no qual se enquadra o papel da Virgem Maria na história da salvação, a partir dos seguintes princípios: sua maternidade divina na obra da salvação; a associação de Maria a Cristo a partir de Sua maternidade divina; Maria como protótipo da Igreja; Maria como representante da humanidade; a plenitude da graça em Maria; e Maria como o apogeu da redenção. Até o Concílio Vaticano II esta discussão continuou em pauta através de duas correntes teológicas: uma mais voltada para a cristologia, estudava a participação de Maria em relação à mediação única de Cristo; e a outra mais voltada para a eclesiologia analisava a Virgem Maria enquanto tipo da Igreja que se abre ao mistério de Cristo. Constata-se que este conjunto de esforços colaborou para a eliminação dos excessos que transitaram em torno da mariologia, proporcionando uma compreensão completamente nova do lugar em que se situa no horizonte teológico.

Efetivamente, esta discussão alcança o seu termo no Concílio Vaticano II (1 de outubro de 1962 – 8 de dezembro de 1965) que, depois de uma séria discussão, situou a teologia mariana como parte integrante da teologia sobre a Igreja, ou seja, dentro da perspectiva eclesiológica, considerado ao mesmo tempo Sua intrínseca relação com Cristo. O mariólogo perito neste Concílio, René Laurentin (1965, apud HAUKE, 2021, p. 100-101) sublinha que a completude desta reflexão teológico-mariana recebeu a contribuição dos diversos movimentos eclesiais vigentes na altura, tais como o movimento bíblico, o movimento patrístico, o movimento eclesiológico, a teologia da história da salvação, o movimento litúrgico, o movimento missionário e o movimento ecumênico. Nesta perspectiva, merecem destaque as palavras do Papa São João Paulo II sobre “a presença de Maria no Vaticano II” por ocasião da audiência de 13 de dezembro de 1995, uma vez que de modo singular exprimem o progresso desta doutrina e sua importância para o universo teológico:

Os padres conciliares, animados pelo mesmo amor por Maria, procuraram, assim, privilegiar diferentes aspectos de Sua figura, manifestando diferentes posições doutrinárias. Alguns contemplaram Maria principalmente em seu relacionamento com Cristo; outros a viam antes como um membro da Igreja. Depois de um denso confronto de doutrina e atento à dignidade da Mãe de Deus e à sua presença particular na vida da Igreja, decidiu-se inserir o tratado mariano no Documento conciliar sobre a Igreja [...]. O novo esquema sobre a Santíssima Virgem, elaborado para ser integrado na Constituição dogmática da Igreja, mostra um verdadeiro progresso doutrinal. A ênfase na fé de Maria e uma preocupação mais sistemática por fundar a doutrina mariana na Escritura constituem elementos significativos e úteis para enriquecer a piedade e a consideração do povo cristão para com a bem-aventurada Mãe de Deus. [...] Portanto, devemos considerar a opção dos padres conciliares uma decisão verdadeiramente providencial, que se revelou muito fecunda para o trabalho doutrinário posterior.

Com efeito, a doutrina sobre Maria, apresentada na Constituição dogmática conciliar *Lumen Gentium*, sintetiza uma verdadeira expressão da fé e do amor que a Igreja dedica àquela que tem por Mãe e modelo e, ao mesmo tempo, oferece ao povo cristão uma exposição mais completa da admirável identidade da Mãe do Senhor e de Seu papel na obra da redenção. No entanto, o período pós-conciliar em posse da doutrina mariana consolidada, enfrentou em seu primeiro decênio algumas controvérsias que geraram tensões em torno dos princípios elementares mariológicos. Observa-se que esta realidade foi fomentada pelo movimento bíblico que tendia ao desprezo das considerações da Sagrada Tradição; pelo movimento litúrgico mediante o extremismo de considerar válidas somente as expressões da devoção mariana no culto público, desvalorizando outras formas de piedade popular, como por exemplo, a oração do terço; e esta realidade também foi vista no movimento ecumênico, que de modo errôneo tendia considerar quase que exclusivamente os pressupostos anti-mariológicos dos protestantes. Constata-se que a exortação apostólica *Marialis cultus* do Papa São Paulo VI publicada em 1974 respondeu a estas questões, mediante orientações precisas de cunho bíblico, litúrgico, ecumênico e antropológico, o que colaborou para restituir a paz no âmbito teológico-mariano.

Um forte impulso na doutrina mariana foi visto no pontificado do Papa São João Paulo II (1978-2005) em sua Carta Encíclica *Redemptoris Mater* (1987), sobre o papel de Maria no plano da salvação. Este Documento, considerado como a Carta Magna da Igreja sobre a Virgem Maria (depois do capítulo oitavo da *Lumen Gentium*), é dividido em três partes: a primeira é voltada para “Maria no mistério de Cristo”; a segunda discute sobre “o papel de Maria como Mãe de Deus no centro da Igreja que está a caminho”; e a terceira é focada na “mediação materna de Maria”, isto é, no Seu papel como medianeira de todas as graças junto de Deus a favor dos homens. Do empenho evangelizador do Papa São João Paulo II advém a Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* (1988), por ocasião do ano mariano (1987-1988), na

qual integra uma descrição antropológica da doutrina mariana. Constata-se ainda que entre 1995 e 1997 este Santo Padre enriqueceu a mariologia com setenta catequeses que ilustram a identidade d'Aquela que foi predestinada por Deus de modo singular, em vista do Seu plano salvífico. Além disso, pode-se verificar que a preparação para o grande jubileu do ano 2000 – que ocorreu no período de seu pontificado – trouxe um forte impulso mariológico através da Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente* (1994), na qual integra meditações sobre o mistério da maternidade divina de Maria; acerca de Sua abertura ao Espírito Santo; e relativamente ao exemplo perfeito do amor da Virgem Maria a Deus e ao próximo.

O fulgor da doutrina mariana no pontificado do Papa São João Paulo II também ressoa na Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (2001) na qual exorta ao empenho para com a nova evangelização; e, logo após na Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae* (2002) na qual prepara para o ano do Rosário por ele proclamado nos anos de 2002-2003. Por fim, em sua Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia* (2003), São João Paulo II exprime de modo singular a importância da figura de Maria como Mãe e modelo da Igreja, dedicando-lhe um capítulo com uma significativa abordagem doutrinária.

Na esteira do Papa São João Paulo II o Papa Bento XVI reafirma a ligação entre a Virgem Maria e a Igreja na Exortação Apostólica pós-sinodal *Sacramentum Caritatis* (2007) evidenciando que a Virgem Maria por toda a Igreja, acolheu o sacrifício de Cristo, e assim inaugurou a participação da Igreja no sacrifício do Redentor. Nesta Exortação Apostólica, salienta que Ela é, portanto, ícone da Igreja nascente, o modelo para cada homem saber como é chamado a acolher a doação que Jesus faz de Si mesmo na Eucaristia. Em sua doutrina pontifícia destaca-se de modo particular o ensinamento sobre a associação de Maria a Cristo no Calvário, por ocasião de sua homilia em Éfeso em 29 de novembro de 2006 e também no discurso do Angélus em 17 de setembro de 2006. Ressalta-se também o reconhecimento de que a Virgem Maria participa da distribuição de todas as graças concedidas aos homens, conforme assegurou na homilia para a canonização do frei Galvão no Brasil em 11 de maio de 2007: “Não há fruto da graça na história da salvação que não tenha como instrumento necessário a mediação de Nossa Senhora”. Além do mais, na exortação apostólica *Verbum Domini* (2010), o Papa Bento XVI descreve, de modo preciso, a relação entre a fé cristã e a recepção da Palavra de Deus por Maria.

O Papa Francisco, na linha de seu predecessor, dedica um especial relevo à figura da Virgem Maria em sua Carta Encíclica *Lumen Fidei* (2013) traçando o Seu percurso de fé como coroamento da experiência de Israel e como ícone perfeito da fé dos cristãos. Em sua Exortação apostólica *Evangelii gaudium* (2013) a Virgem Maria é apresentada como Mãe da

Igreja evangelizadora e como estrela da nova evangelização, ou seja, como modelo eclesial da nova evangelização.

Mediante os elementos doutrinários observados nesta seção, constata-se que desde o final do século I, quando a Revelação pública foi concluída com a morte de São João, a Igreja adquiriu paulatinamente uma compreensão mais precisa do depósito recebido de Cristo, e de modo especial acerca do mistério da Virgem Maria. Tendo em conta esta realidade, René Laurentin (1965) afirma que todas as descobertas posteriores à Revelação descrita na Sagrada Escritura são relativas e complementares, podendo ser entendidas como explicitações dos dados concedidos por Deus (cf. Lc 1,26-54; Jo 19,25-27). O mariólogo esclarece que a base escriturística permanece imutável e que o progresso doutrinário não consiste numa nova mensagem de Deus, mas, sobretudo, numa compreensão mais precisa da mesma.

Por isso, pode-se afirmar que as definições dogmáticas e os demais atributos marianos clarificados no decurso do tempo através do relevante auxílio da Sagrada Tradição, sob a autoridade do Magistério eclesial expressam de modo peculiar, a sempiterna e esplendorosa atualidade da Palavra de Deus. Constata-se, portanto, que a Igreja Católica iluminada pela luz da Verdade e mantendo a fé incólume no decurso dos séculos, guardou o *fidei depositum*, sem deixar de viver sua integridade, mesmo quando precisou deter-se diante de erros acidentais.

## 5 A VIRGEM MARIA NO MAGISTÉRIO DA IGREJA

Escritura, Tradição e Magistério constituem, para os católicos, os critérios para a correta interpretação da Revelação de Deus aos homens. Momentos muito significativos desta correta interpretação são as doutrinas dos Concílios ecumênicos. Isso se aplica, de maneira muito significativa, à Revelação de Deus no que se refere à Virgem Maria. Nesta perspectiva, vão ser considerados, a seguir, os dogmas marianos à luz da Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja do Concílio Vaticano II, ressaltando-se sucessivamente, o dogma de Maria, Mãe de Deus, o dogma da Virgindade perpétua de Maria, o dogma da Imaculada Conceição de Maria e o dogma da assunção de Maria ao céu.

### 5.1 Os dogmas marianos à luz da Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja do Concílio Vaticano II

Os dogmas são as verdades de fé reveladas por Deus que foram levadas a seu termo em Jesus Cristo. De acordo com o Dicionário de conceitos fundamentais de Teologia (1993, p.194), entende-se por dogma, em sentido estrito, uma doutrina, na qual a Igreja Católica proclama uma verdade do Antigo ou do Novo Testamento de forma definitiva e obrigatória para todos, como formalmente revelada, de tal forma que sua rejeição se condena como heresia e se comina com anátema. Do ponto de vista doutrinal, pode-se afirmar que os 44 dogmas proclamados pelo Magistério eclesial condensam os fundamentos do Depósito da Fé (*fidei depositum*) da Igreja Católica, e são estruturados em 8 categorias assim descritas: os dogmas sobre Deus; sobre Jesus Cristo; sobre a criação do mundo; sobre o ser humano; os dogmas marianos; os dogmas sobre o Papa e a Igreja; sobre os sacramentos; e, sobre as últimas coisas (escatologia). O Catecismo da Igreja (n. 88) ensina que o Magistério papal faz pleno uso da autoridade que recebeu de Cristo quando define dogmas, isto é, quando propõe, de um modo que obriga o povo cristão a uma adesão irrevogável de fé, verdades contidas na Revelação divina, ou quando propõe de modo definitivo, verdades que tenham com elas um nexó necessário.

Uma vez que a presente pesquisa tem como objeto de estudo a doutrina mariana, nesta seção, o destaque é dado para os dogmas marianos, tendo como ponto de partida as reflexões teológicas apresentadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) – o evento mais significativo ocorrido na Igreja Católica dos últimos anos – visto que, para além de confirmá-los também os aprofundou com critérios interpretativos.

De fato, ao colocar em relevo os dogmas marianos exprimindo-os de modo mais

aprofundado, o Concílio Vaticano II demonstra que o Magistério cumpre o seu encargo de guardar e de confirmar o Depósito da Fé (*fidei depositum*), sendo esta a missão que o Senhor Jesus lhe confiou em todos os tempos (cf. Mt 16,18-20). Neste sentido, o Papa Bento XVI afirmou no discurso dirigido à Cúria Romana no dia 22 de dezembro de 2005, que o Concílio Vaticano II deve ser interpretado como uma continuidade dos Concílios anteriores, ou seja, pela hermenêutica da renovação na continuidade do único sujeito-Igreja que o Senhor Jesus concedeu à humanidade para continuar Sua missão. Nesta perspectiva, destacam-se as palavras do Papa São João XXIII proferidas no discurso de abertura do citado Concílio no dia 11 de outubro de 1962, nas quais esta hermenêutica é expressa de modo preciso quando diz que “quer transmitir pura e íntegra a doutrina, sem atenuações nem subterfúgios”, e quando assegura:

O nosso dever não é somente guardar este tesouro precioso, como se nos preocupássemos unicamente pela antiguidade, mas dedicar-nos com diligente vontade e sem temor a esta obra, que a nossa época exige. [...] É necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do *fidei depositum*, isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance.

Neste apelo do Papa São João XXIII pode-se observar o caráter perene e atual da Verdade do Senhor Jesus que permanece a mesma eternamente (cf. 1 Pd 1,24), e ao mesmo tempo o convite a todos os batizados ao empenho no aprofundamento do *fidei depositum* para que o seu renovado anúncio seja uma realidade constante na vida da Igreja. Esta necessidade apresentada por este Santo Padre é radicada na urgência de responder aos apelos da comunidade humana, sobretudo, no que toca a salvação eterna, mediante as reais adversidades do mundo contemporâneo marcado por profundas e rápidas transformações na sociedade e na cultura (cf. *GAUDIUM ET SPES*, 4). Tendo em conta o caráter pastoral deste Concílio, o mariólogo Salvatore Meo (1995) explicita que foi dentro da problemática mais geral, entendida como prolongamento do mistério de Cristo na história, que os padres conciliares quiseram propor uma nova e aprofundada síntese da doutrina mariana, estimulados também pela corrente mariológica chamada eclesiotípica que já se fizera sentir no Congresso internacional realizado em Lourdes - França no ano de 1958.

Por este ângulo, o capítulo oitavo da Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, do Concílio Vaticano II, apresenta uma reflexão sobre a Virgem Maria a partir de uma orientação cristológica e eclesiológica, como o título do capítulo mostra: “A bem-aventurada Virgem Maria Mãe de Deus no mistério de Cristo e da Igreja”. Ao colocar em relevo as etapas

da vida de Maria, o Concílio Vaticano II considera os momentos mais determinantes descritos no Novo Testamento, desde o momento da Anunciação do Anjo até depois da Ascensão de Cristo, demonstrando que os privilégios dogmáticos marianos estão a serviço de Sua obra redentora (cf. *LUMEN GENTIUM*, 55-59). Basicamente, é a partir da premissa de que a Virgem Maria é toda relativa a Deus e a Cristo, único mediador e Redentor do gênero humano que o Magistério conciliar fundamenta todos os privilégios dogmáticos de Maria, tendo em conta que o seu influxo salvador deriva da abundância dos méritos de Cristo (cf. *LUMEN GENTIUM*, 60).

A síntese conciliar evidencia que a maternidade divina constitui o fundamento doutrinal condutor de seu ensinamento, tanto no que diz respeito à Sua relação com Cristo, como no que se refere à Sua relação com a Igreja, apresentando novas luzes em torno deste mistério, com os seguintes termos:

Efetivamente, a Virgem Maria, que na anunciação do Anjo recebeu o Verbo no coração e no seio, e deu ao mundo a Vida, é reconhecida e honrada como verdadeira *Mãe de Deus Redentor*. Remida dum modo mais sublime, em atenção aos méritos de seu Filho, e unida a Ele por um vínculo estreito e indissolúvel, foi enriquecida com a excelsa missão e dignidade de Mãe de Deus Filho; é, por isso, filha predileta do Pai e templo do Espírito Santo, e, por este insigne dom da graça, leva vantagem a todas as demais criaturas do céu e da terra. (*LUMEN GENTIUM*, 53).

O mariólogo Salvatore Meo (1995), referindo-se aos valores espirituais descritos na *Lumen Gentium* (n. 53-56), salienta que a Virgem Maria vive a Sua maternidade divina e salvífica, sob o impulso do Espírito Santo do princípio ao fim de Sua vida terrena, em progressivo caminho de fé, de esperança, de obediência e de caridade, consagrando a própria pessoa à obra redentora do Filho. Explicita que esse é, portanto, o aspecto mais original trazido pelo Concílio Vaticano II para o tema da maternidade divina, que caracteriza também a sua dimensão de evento salvífico. Considerando que a maternidade divina constitui o fundamento de todos os demais dogmas marianos, a *Lumen Gentium* (n. 56) exprime esta verdade mostrando sua intrínseca ligação com o dogma da Imaculada Conceição, quando afirma: “Maria, filha de Adão, dando o seu consentimento à palavra divina, tornou-se Mãe de Jesus e, não retida por qualquer pecado, abraçou de todo o coração o desígnio salvador de Deus”. Deste modo, a Constituição dogmática demonstra que a Imaculada Conceição se harmoniza tanto com a maternidade divina de Maria, como também com o Seu papel de colaboradora na obra do Filho, único Redentor.

Relativamente ao dogma da Virgindade de Maria, a *Lumen Gentium* (n. 57) ressalta sua ligação com a maternidade divina, assegurando que este privilégio manifesta-se de modo

singular no nascimento de Jesus Cristo quando a Virgem Mãe, cheia de alegria, apresentou aos pastores e aos Magos o Seu Filho primogênito, o qual não só não lesou a Sua integridade, mas antes a consagrou. Assim sendo, refere-se a este privilégio mariano como afirmação prototípica da qualidade esponsal que a humanidade por graça e redenção assume em relação à vinda de Deus para a carne humana.

Quanto ao dogma da assunção de Maria ao céu, é apresentado por este Concílio (*Lumen Gentium* n.59) como a etapa final do caminho responsável e comprometido da maternidade e do serviço de cooperação da Virgem Maria ao lado do Salvador. Sob este prisma, evidencia que Ela é a expressão mais perfeita da redenção de Jesus Cristo, ao declarar que “terminado o curso da vida terrena, foi elevada ao céu em corpo e alma e exaltada por Deus como Rainha, para assim se conformar mais plenamente com seu Filho, Senhor dos senhores (cf. Ap. 19,16) e vencedor do pecado e da morte”. Nesta acepção, a *Lumen Gentium* (n. 68) assegura que a assunção da Santíssima Virgem é uma participação singular na ressurreição de Seu Filho e uma antecipação da ressurreição dos demais cristãos, quando diz que “a Mãe de Jesus, assim como, glorificada já em corpo e alma, é imagem e início da Igreja que se há de consumir no século futuro”. Deste modo, exprime uma perspectiva teológica verdadeiramente nova mostrando que a assunção de Maria ao céu exprime a finalidade escatológica da Igreja.

Por fim, vale ressaltar que, ao situar a Virgem Maria no mistério da Igreja, a *Lumen Gentium* (n. 54) revela uma profunda novidade doutrinal, ao evidenciar que, estando ao lado de Cristo, Ela é Mãe da Igreja, ocupando “o lugar mais elevado” e, estando ao lado dos homens, Ela é membro da Igreja ocupando o lugar “mais próximo de nós”. Ao declarar que Maria é modelo da Igreja como Virgem e como Mãe esta Constituição dogmática explicita estas prerrogativas com os seguintes dizeres:

No mistério da Igreja, a qual é também com razão chamada Mãe e Virgem, a bem-aventurada Virgem Maria foi adiante, como modelo eminente e único de Virgem e de Mãe. Porque, acreditando e obedecendo, gerou na terra, sem ter conhecido varão, por obra e graça do Espírito Santo, o Filho do eterno Pai (*LUMEN GENTIUM*, 63).

Por conseguinte, a *Lumen Gentium* (n. 64) ilustra que, por um lado, Maria é modelo da Igreja como Mãe porque a Igreja “efetivamente pela pregação e pelo Batismo, gera, para vida nova e imortal, os filhos concebidos por ação do Espírito Santo e nascidos de Deus”; e, por outro, Maria é tipo da Igreja como Virgem porque a Igreja “guarda fidelidade total e pura ao seu Esposo e conserva virginalmente, à imitação da Mãe do seu Senhor e por virtude do Espírito Santo, uma fé íntegra, uma sólida esperança e uma verdadeira caridade”. Deste modo,

o Concílio Vaticano II conclama a imitação de Maria pela Igreja, que A tem como membro eminente e inteiramente singular.

Por tudo isso, pode-se afirmar que as renovadas formulações doutrinárias expressas no capítulo oitavo da *Lumen Gentium* fazem refulgir os privilégios concedidos por Deus à Virgem Maria em virtude dos méritos de Seu Filho. Assim sendo, deixa claro o caráter atual e perene de Seu papel salvífico no mistério de Cristo e de Sua Igreja, demonstrando que é nesta perspectiva que devem ser compreendidos os dogmas marianos.

## 5.2 O dogma de Maria, Mãe de Deus

No horizonte da doutrina mariológica o primeiro dogma definido foi o de Maria “Mãe de Deus”, o qual emergiu em meio às discussões de caráter eminentemente cristológico. Este dogma ocupa na fé da Igreja um lugar primordial, dado que atesta o dogma fundamental de todo o cristianismo: Jesus Cristo é o Verbo de Deus Encarnado. Observa-se que no período inicial da Igreja toda a atenção dos teólogos estava voltada para o mistério de Jesus Cristo e, desde então, os cristãos foram compreendendo, a partir das Sagradas Escrituras do Antigo e do Novo Testamento, as questões relativas à Sua proveniência, à Sua humanidade e à Sua divindade. No Novo Testamento a compreensão da maternidade divina de Maria está intrinsecamente relacionada ao Verbo que Nela se fez carne (cf. Jo 1,14); por isso são importantes todas as afirmações que ligam o caráter divino de Jesus com a maternidade da Virgem Maria.

De fato, foi na Sagrada Escritura – fonte primária da divina Revelação – que os primeiros teólogos cristãos encontraram os fundamentos do dogma de Maria Mãe de Deus. Conforme, pois, evidencia o teólogo Bernard Sesboüé (2013, p. 471), “o dado principal recapitulado no ensino dos textos é que Maria é a Mãe de Jesus”. De acordo com esta premissa<sup>9</sup>, o teólogo Michael Schmaus<sup>10</sup> (1963, apud BASTERO DE ELEIZALDE, 2004, p. 196) explicita o seguinte:

---

<sup>9</sup> Pode-se verificar que a expressão “Mãe de Jesus” é relatada nos relatos da infância dos sinóticos e, por conseguinte, em diferentes passagens destes evangelhos; no Evangelho de São João por ocasião das bodas de Caná e aos pés da cruz e, por fim, nos Atos dos Apóstolos; “Maria, Sua Mãe” (Mt 1.18; 2,11.13.14.20.21; 12,46; 13,55; Mc 3,31; Lc 2,34.37-48.51; 8,19; Jo 2,1.5.12; 19,25.26); “Tua Mãe” (Mt 12,47; Mc 3,32; Lc 8,20); “a Mãe de Jesus” (Lc 1,31; Jo 2,1.3; At 1,14); “o filho de Maria” (Mc 6,3).

<sup>10</sup> En la Sagrada Escritura no se afirma explícita y formalmente que Santa María es la Madre de Dios, *Theotókos* o *Dei genatrix*. Sí llama, em cambio, a María la Madre de Jesús o la Madre del Señor. Sin embargo, en esos mismos escritos se dice que Jesús es el Hijo de Dios, el Verbo eterno del Padre. De aquí se infiere, como hizo la Iglesia ya en el siglo III, que Santa María debe ser venerada verdadera e propriamente com el título de *Theotókos*, de Madre de Dios, porque su Hijo es el Logos, Unigénito del Padre y, portanto, Dios verdadero de Dios verdadero.

Na Sagrada Escritura não se afirma explícita e formalmente que Santa Maria é a Mãe de Deus, *Theotókos* ou *Dei genatrix*. Em vez desta expressão, chama a Maria a Mãe de Jesus ou a Mãe do Senhor. No entanto, nesses mesmos escritos diz-se que Jesus é o Filho de Deus, o Verbo eterno do Pai. Daqui se compreende, como fez a Igreja já no século III, que Santa Maria deve ser venerada verdadeira e propriamente com o título de *Theotókos*, de Mãe de Deus, porque o seu Filho é o Logos, Unigênito do Pai e, portanto, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro.

No contexto bíblico neotestamentário destaca-se inicialmente a afirmação de São Paulo aos Gálatas (4,4-5) acerca do Filho de Deus preexistente nascido de uma Mulher, que embora sendo implícita, revela de modo claro a maternidade divina de Maria, uma vez que o termo da ação geradora é o Verbo divino. De acordo com o teólogo Manfred Hauke (2021) nos relatos da infância segundo São Lucas sobressaem duas expressões de grande significado, sendo que a primeira é revelada pelo Anjo quando diz à Virgem Maria: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado Filho de Deus” (Lc 1,35); e a segunda é expressa por Isabel ao proclamar: “Donde me vem que a Mãe do meu Senhor me visite?” (Lc 1,43). Observa-se que a afirmação do Anjo, além de expressar que a maternidade de Maria é de origem divina, consuma o cumprimento dessa profecia veterotestamentária. Quanto à proclamação de Isabel, é tida pelos mariólogos como uma das mais claras atribuições ao dogma da Mãe de Deus, conforme ressalta Antônio Orozco (2016, p. 23) ao explicitar que “os judeus chamavam Deus de Senhor e pelo contexto, tanto próximo como remoto, o título de Senhor deve ser entendido em sentido transcendente e divino”.

Dos fundamentos escriturísticos encontrados no Evangelho de São Mateus, o biblista A. Serra (1995) destaca, como relevante, a perícopa do anúncio do Anjo a José (cf. Mt 1,18-25), tendo em conta as revelações que denotam o caráter divino de Jesus, sendo a primeira assim descrita: “Pois ele salvará o seu povo de seus pecados” (v. 21 c-d). Do ponto de vista exegético, esclarece que a expressão “o seu povo” é categórica, visto que o Novo Testamento, herdando a linguagem do Antigo, atribui esta expressão unicamente a Javé, que havia escolhido a Israel como o seu povo. Explicita que, deste modo, é diretamente atribuído a Jesus o caráter divino, visto que, na Nova Aliança, o povo de Israel e o novo povo por Ele conquistado (formado pelos gentios) pertencem ao mesmo tempo ao Pai e ao Filho. Quanto ao vocábulo “de seus pecados”, assinala que constitui uma profissão indireta da divindade de Jesus Cristo, dado que, na perspectiva religiosa judaica, este poder corresponde somente a Deus (cf. Mc 2,7), motivo pelo qual os escribas acusam Jesus de blasfemo quando perdoa os pecados (cf. Mt 9,2-3). A segunda Revelação é vista pelo biblista na seguinte afirmação: “O chamarão com o nome de Emanuel, o que traduzido significa: ‘Deus está conosco’” (v. 23 b-

c). A. Serra (1995) assegura que esta afirmação deve ser compreendida em sentido pleno, já que o Emanuel-Cristo é o Ressuscitado que revelou Sua divindade no mistério pascal (cf. Mt 28,20).

Ao apresentar a maternidade de Maria de modo prevalentemente sobrenatural, por um lado, e completamente humano/natural, por outro (cf. Mt 1,20; Lc 1,34-35), a Revelação escriturística possibilita compreender que este é o principal fundamento das demais prerrogativas que lhe foram concedidas por Deus e que todas se ordenam para Sua maternidade divina. Compreende-se, portanto, que, como lugar do encontro entre o divino e o humano, a Virgem Mãe de Deus não é o centro, mas, por causa de Sua intrínseca ligação com o Verbo encarnado é uma figura central no mistério cristão.

Do ponto de vista histórico, constata-se que, desde o início da pregação apostólica, tem sido afirmado com toda a clareza que a Virgem Maria é a Mãe do Filho de Deus (cf. Lc 1 31.35), sendo que já nas primeiras confissões de fé da Igreja é recolhida a declaração de que Jesus Cristo é o Senhor (cf. Rm 10,9; 1 Cor 12,3). Destas confissões de fé, foram elaboradas, pouco tempo depois, as formulações mais explícitas – os símbolos – nos quais foram considerados em primeiro lugar a afirmação da Trindade, já que o “Senhor Jesus” é o Verbo eterno, consubstancial ao Pai e ao Espírito Santo, que assume a natureza humana; e, por conseguinte, considerou-se o modo da Encarnação do Verbo e a função materna de Maria.

De fato, esta função materna da Virgem Maria se destacou na Tradição desde o primeiro momento, visto que os Santos Padres a partir do século II a asseguravam, para salvaguardar a verdadeira e real humanidade de Jesus, frente aos gnósticos e docetas que defendiam que Jesus não teria tido um corpo verdadeiro, mas apenas um corpo aparente. Neste horizonte, destacam-se de modo exemplar os ensinamentos de Santo Inácio de Antioquia (107), de São Justino (165), de Santo Irineu (202), de Orígenes (254), de Santo Atanásio (373) e de São João Crisóstomo (407) que atestaram, com base na Sagrada Escritura, que o Senhor Jesus foi gerado e nascido da Virgem Maria. Por um lado, os Santos Padres afirmaram que a maternidade biológica da Virgem Maria garante a verdadeira humanidade de Jesus; e, por outro, que, como geradora do Filho de Deus pela ação do Espírito Santo, Ela garante a Sua divindade. Então, exprimiam, ainda que em germe, a verdade da união hipostática, base sistemática da maternidade divina de Maria.

O mariólogo Manfred Hauke (2021) explicita que o título de Mãe de Deus dado à Virgem Maria teve sua origem no Oriente, já antes do Concílio de Nicéia (325) e foi visto já nos escritos de Orígenes (254) em sua carta aos Romanos e, por conseguinte, em uma carta do bispo Alexandro de Alexandria endereçada a outros bispos em meados de 320. O mariólogo

salienta que o título também foi assegurado no sínodo de Antioquia contra Ário (320/325) e foi difundido amplamente no século IV, tendo como grandes expoentes Santo Atanásio (373) e São Gregório Nanzianzeno (390). Evidencia que a oração mariana mais antiga (*Sub tuum praesidium*), encontrada no Egito em um papiro de meados do século III ou IV, já apresenta o título de *Theotókos* e, para este contexto, teve grande relevância teológica. Neste tempo de consolidação doutrinária, também se destaca como relevante o artigo do símbolo dos Apóstolos – *natus ex Virgine* – provavelmente datado da era apostólica, uma vez que a maternidade de Maria nele mencionada se formula direta e categoricamente com a expressão *Theotókos*.

Com efeito, a história da Igreja testemunha que as primeiras reuniões conciliares constituem o lugar por excelência onde a maternidade divina da Virgem Maria é definida como dogma e, portanto, é assegurada como verdade de fé. De início, no símbolo de Niceia (325) foi afirmada a fé na perfeita divindade e na perfeita humanidade de Jesus Cristo contra os erros heterodoxos de Ário (336), que consistiam em defender que o Verbo encarnado não era Deus como o Pai, mas, sim a pessoa mais excelsa criada pelo Pai. Por isso, neste símbolo se professa: “Cremos [...] em um só nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, [...] de uma só substância com o Pai [...] o qual, por causa de nossa salvação desceu, se Encarnou e se fez Homem”. (DENZINGER, 125). Nesta profissão de fé, o Magistério da Igreja ainda não faz uma alusão mariana, mas, fará pouco tempo depois no segundo Concílio ecumênico realizado em Constantinopla<sup>11</sup> no ano de 381 que, ao ampliar o símbolo niceno, professa: “O qual, em prol de nós, homens, e de nossa salvação, desceu dos céus, e se encarnou do Espírito Santo, (no seio) de Maria Virgem, e se fez Homem”. (DENZINGER, 150). De acordo com Salvatore Meo (1995), a evocação mariana neste artigo niceno-constantinopolitano tem o valor de exprimir solenemente a função materna que a Virgem Maria teve na Encarnação do Filho de Deus, mas não se limita apenas a este aspecto ontológico: está também relacionada com o aspecto soteriológico, isto é, com a própria finalidade da Encarnação também declarada quando afirma o artigo: O Filho de Deus se encarnou por causa da salvação dos homens. O mariólogo salienta que esta expressão conserva as fórmulas simbólicas mais antigas que sintetizam a fé primitiva da Igreja, ligada à Revelação bíblica e à tradição fiel do dado apostólico. Explicita que a referência feita à maternidade virginal de Maria neste símbolo deve ser considerada a primeira formulação de fé datável com segurança, embora só tenha adquirido valor dogmático universal posteriormente.

---

<sup>11</sup> Este Concílio foi reunido para resolver definitivamente o que restava da polêmica com os arianos e esclarecer a origem e a natureza do Espírito Santo contestada pelos Macedônios.

No Século V as dificuldades contra a maternidade divina de Maria surgem de uma questão estritamente cristológica: como conceber em Cristo a unidade entre o divino e o humano. De fato, esta unidade já havia sido enfatizada nos Concílios de Niceia e de Constantinopla que asseguraram que Jesus Cristo é uma Pessoa com duas naturezas: divina e humana. No entanto, como demonstraria o decorrer da história, esta doutrina necessitava de uma maior explicitação, sobretudo, perante a questão suscitada por Nestório (451) patriarca de Constantinopla, que se mostrou contrário à crença da unidade da Pessoa do Verbo e ao costume vivido pelo povo desde o século IV de chamar Maria de *Theotókos* (Mãe de Deus). Por distinguir nitidamente as propriedades humana e divina de Cristo ele preferia chamar a Virgem Maria de Mãe de Cristo, pois afirmava que Cristo não é Deus e sim um homem unido de modo especial a Deus.

Esta questão se agita entre os pertencentes das denominadas escolas de Alexandria e de Antioquia, e, estritamente falando, centra-se em como conceber na Pessoa de Jesus Cristo a unidade das duas naturezas: a divina e a humana. A reação frente à tese de Nestório esteve liderada por São Cirilo (444) patriarca de Alexandria e culminou no Concílio de Éfeso (431), sendo que das três cartas cruzadas entre São Cirilo e Nestório – no ano de 430, portanto, antes do Concílio de Éfeso – tem particular importância a segunda carta de São Cirilo na qual expõe o fundo teológico da questão de modo nitidamente cristológico. Vale destacar que o Papa Pio XII em Sua Carta Encíclica *Sempiternus Rex Christus* (n. 24) explicita que São Cirilo refutou a tese heterodoxa de Nestório apoiando-se no sólido princípio de comunicação de idiomas, isto é, de que as duas naturezas de Cristo convergem para uma verdadeira unidade e subsistem na única Pessoa do Verbo, gerado pelo Pai, antes de todos os séculos e nascido de Maria, no tempo, quanto à humanidade. Constata-se que no mesmo ano de 430 um sínodo, reunido em Roma pelo Papa Celestino, aprova a doutrina de São Cirilo e recusa a de Nestório; e, ainda neste ano São Cirilo reúne um sínodo em Alexandria, o qual aprova sua terceira carta endereçada a Nestório acerca das duas naturezas de Cristo e dos doze anatematismos nela contidos.

O Concílio de Éfeso iniciado a 21 de junho de 431 sob a presidência de São Cirilo de Alexandria (legado do Papa Celestino I) teve como finalidade tratar da questão cristológica, ou seja, da unidade da Pessoa de Jesus Cristo e das duas naturezas divina e humana, e consequentemente tratou do título de *Theotókos* que literalmente significa aquela que gerou Deus (o Verbo Encarnado). Para este Sagrado Concílio o texto de maior importância doutrinal

é a segunda carta de São Cirilo<sup>12</sup> a Nestório, a qual foi reconhecida como concorde com a fé de Nicéia. Nesta carta, São Cirilo legitima a personalidade única e divina de Cristo sob duas naturezas e, por conseguinte a maternidade divina de Maria. Então, neste Concílio sua doutrina cristológica e o título de *Theotókos* foram expressamente definidos pela Igreja como dogma de fé, contra a doutrina de Nestório que foi totalmente condenada. E assim esse Documento assumido por este Concílio de Éfeso trata do mais profundo e importante conteúdo referente à cristologia e à doutrina da *Theotókos*, quer seja do ponto de vista teológico, quer dogmático. De acordo com o seu perfil doutrinal, conclui que a maternidade divina de Maria, ou seja, a legitimidade da *Theotókos*, está relacionada com a questão cristológica e aparece como a chave de interpretação do mistério da Encarnação, ou seja, explica racionalmente a união das duas naturezas segundo a hipóstase de Verbo. Em suma, o Concílio de Éfeso (431) embora de caráter eminentemente cristológico e indiretamente mariológico, definiu dogmaticamente que a Virgem Maria é Mãe de Deus (*Theotókos*) e ao mesmo tempo mostrou a inseparabilidade e a íntima conexão entre os mistérios da Encarnação e da maternidade divina. Explicitou que a divindade do Verbo Encarnado não teve princípio em Maria, mas, d'Ela e n'Ela tomou a natureza humana que assumira como própria segundo a hipóstase e que, portanto, o título de *Theotókos*, não significa teologicamente Mãe da divindade, mas, Mãe do Verbo encarnado. Considerando a importância da doutrina mariana expressa neste Concílio, o mariólogo Salvatore Meo (1995) esclarece que todas as outras tentativas de reflexão teológica ocorridas ao longo dos séculos, de Santo Agostinho a São Tomás, de Éfeso ao Vaticano II, partem dos argumentos cirilianos e praticamente os repetem.

Verdadeiramente, a proclamação solene da legitimidade do dogma da *Theotókos* passou a constituir a partir de Éfeso (431) um título de glória e de soberania para a Virgem Maria, e assim o mais elevado atributo referente à Mãe do Verbo encarnado.

O quarto Concílio ecumênico realizado em Calcedônia (451) celebrado sob o pontificado de São Leão Magno (461), de certo modo, conclui as discussões doutrinais da

---

<sup>12</sup> Trechos desta epístola dogmática lida e aprovada no Concílio de Éfeso: O Verbo uniu segundo a hipóstase a si mesmo uma carne animada por alma racional e veio a ser Homem, de modo inefável e incompreensível, e foi chamado filho do homem. [...] A divindade e a humanidade, por misteriosa e inefável união em uma só Pessoa, constituíram um só Jesus Cristo e Filho. Com efeito, não nasceu antes, da santa Virgem, um homem qualquer, sobre o qual depois desceria o Verbo, mas se diz que [Este], unido desde o útero materno, assumiu o nascimento carnal, apropriando-se o nascimento de sua própria carne. [...] Por isso, eles [os Santos Padres] não duvidaram chamar a santa Virgem de Mãe de Deus, não no sentido de que a natureza do Verbo ou a Sua divindade tenham tido origem da santa Virgem, mas no sentido de que o Verbo se diz nascido de Maria segundo a carne, por ter tomado dela o santo corpo dotado de alma racional ao qual também estava unido segundo a hipóstase. (DENZINGER, 250-251).

Igreja primitiva, ou seja, nele foram resolvidas as dúvidas que surgiram em torno da doutrina de Jesus Cristo e da Santíssima Trindade. O Papa São Leão Magno (461) apresentou um Documento que resumia as principais doutrinas da Igreja até então professadas no Credo niceno-constantinopolitano. A principal decisão desse Concílio foi a declaração, já feita anteriormente, de que Jesus é uma Pessoa com duas naturezas distintas – divina e humana – e também a afirmação de que a Virgem Maria é Mãe de Deus. A definição dogmática expressa neste Concílio é assim formulada: “[O Filho de Deus, Jesus Cristo] gerado do Pai antes dos séculos segundo a divindade e, nestes últimos dias, em prol de nós e de nossa salvação, foi gerado de Maria Virgem Mãe de Deus, segundo a humanidade”. (DENZINGER, 301). Pode-se observar que nesta fórmula é colocada em evidência a união hipostática de Jesus Cristo e a unidade das duas naturezas, tendo-se como garantia a autêntica maternidade de Maria. O mariólogo Salvatore Meo (1995) explicita que o título *Theotókos* definido em Éfeso (431) é assegurado em Calcedônia (451), frente à equívoca interpretação dos monofisistas que falavam da carne de Cristo como sendo de natureza celeste ou absorvida pela divindade, embora sendo obra do Espírito Santo, e assim afirmavam que a maternidade de Maria não era verdadeira. Em síntese, constata-se que a doutrina proclamada em Calcedônia (451) aprofunda a doutrina da Encarnação do Verbo Divino e a maternidade divina de Maria, seguindo a reflexão teológica de Éfeso (431). Declara que a Virgem Maria era chamada Mãe de Deus, não por gerar a natureza divina de Jesus, mas sim, por haver gerado Sua natureza humana a qual está unida ao Verbo na unidade de Sua Pessoa.

O quinto Concílio ecumênico de Constantinopla II (553) celebrado sob o pontificado do Papa Virgílio (555), cuja finalidade era resolver os resquícios heterodoxos do nestorianismo e do monofisismo, renovou a fé da Igreja em Jesus Cristo como Deus e Homem, declarando que a salvação é obra comum do Pai, do Filho de Deus e do Espírito Santo. Em seu cânon de número 6 reafirma que “Deus Verbo gerado do Pai antes dos séculos, nestes últimos tempos se encarnou no seio de Maria”; e precisa que a Virgem Maria “é propriamente e segundo a verdade, Mãe de Deus”. (DENZINGER, 427).

A partir destas intervenções conciliares solenes, a maternidade divina de Maria como obra do Espírito Santo se tornou um fato definido e universalmente confessado ao longo dos séculos, culminando no Concílio Vaticano II (1962-1965) na Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. Verdadeiramente, aquilo que foi na história do dogma e da teologia mariana, o mistério primeiro e fundamental da pessoa e da missão de Maria – a maternidade virginal divina e salvífica –, foi relida e aprofundada pelo Concílio Vaticano II, que a partir desta premissa expressou de modo singular o Seu relevante papel na economia da salvação do

gênero humano junto ao Seu Filho.

Do ponto de vista teológico, afirmar que uma mulher é Mãe de Deus é absolutamente insólito; e porque a fé pede certa explicação na medida em que a razão seja capaz de oferecê-la, os teólogos têm-se aplicado a buscar argumentos racionais para clarificar este mistério. O teólogo Royo Marin (2020), tendo em conta a sua profundidade, apresenta uma breve exposição dos conceitos filosóficos de *natureza*, de *pessoa* e de *geração* para uma maior compreensão do mesmo. Acerca do conceito de *natureza*, sublinha que significa a essência de uma coisa que a constitui em uma espécie distinta das demais, por exemplo, uma pedra se difere de um animal, e o animal se difere de um homem, sendo que uma mesma natureza pode ser compartilhada por muitas coisas ou pessoas. Quanto ao conceito de *pessoa* explica que se difere do de natureza, dado que cada pessoa (o eu) é sempre única, ou seja, a própria personalidade é intransferível, e indica o sujeito que realiza operações mediante sua natureza racional, sendo que neste conceito se enquadra somente Deus, os Anjos e os homens. A título de exemplo, esclarece que a primeira Pessoa da Trindade – o Pai – ao gerar a segunda – o Filho – comunica-lhe a plenitude de Sua natureza divina (o Filho é Deus como o Pai), mas, não a Sua personalidade, uma vez que o Pai é uma pessoa distinta do Filho, embora ambos possuam a mesma natureza divina. Relativamente ao conceito de *geração* o resume como a origem que um ser vivo tem a partir de outro ser vivo por comunicação de sua própria natureza específica. Explicita que nos seres intelectuais ou racionais (Deus e o homem) a finalidade da geração é outra pessoa distinta daquele que gera. De acordo com Bastero de Eleizalde<sup>13</sup> (2004, p. 207) o argumento usado com maior frequência pelos teólogos a fim de explicitar o mistério da Mãe de Deus (*Theotókos*) é expresso do seguinte modo:

Maria é Mãe de Deus, pois embora Ela não gere a natureza divina, e sim a humana, é a Pessoa que se diz concebida e não a natureza, já que *actiones sunt suppositorum*, as ações são das pessoas. As ações, como nascer, ser gerado, crescer, pensar, querer, morrer, etc., não se dizem que são da natureza, mas das pessoas, supostas racionais. Assim se diz que Pedro nasce; e não se diz nasce a natureza. Como a maternidade origina uma relação permanente de pessoa a pessoa, que tem como fundamento a geração, muitos mariólogos sustentam que Maria é uma criatura dotada de uma dignidade única, porque entre todas as criaturas Ela é, com a humanidade de Cristo que procede da Sua, a única que está relacionada com a

<sup>13</sup> María es Madre de Dios, pues aunque ella no engendre la naturaleza divina, sino la humana, es la persona de la que se dice es concebida y no de la naturaleza, ya que *actiones sunt suppositorum*, las acciones son de las personas. Las acciones, como nacer, ser engendrado, crecer pensar, querer, morir, etc., no se predicen ni son de la naturaleza, sino de las personas, supuestos racionales. Así se disse que Pedro nace; e no se dice nace la humanidad. Como la maternidad origina una relación permanente de persona a persona, que tiene como fundamento la generación, muchos mariólogos sostienen que María es una criatura dotada de una dignidad única, porque entre todas las criaturas Ella es, con la humanidad de Cristo que procede de la Suya, la única que está relacionada con la Persona del Verbo en tanto que Persona, sua accione própria, attingit fines deitatis.

Pessoa do Verbo enquanto Pessoa, sua *actione própria*, *attingit fines deitatis*.

Assim sendo, fica claro que, do fato de que a Virgem Maria seja a Mãe de Jesus e de que Jesus seja Deus, segue-se necessariamente que Maria seja a Mãe de Deus, dado que a segunda Pessoa da Trindade se encarnou em Seu seio e d'Ela assumiu a natureza humana. Em síntese, a teologia assegura que Maria é Mãe de Deus não porque seja Mãe da divindade que é anterior a Ela, mas, porque gerou, segundo a carne, a Pessoa divina de Jesus Cristo. Considerando a grandeza deste mistério, o teólogo Bastero de Eleizalde<sup>14</sup> (2004) explicita que o mistério da maternidade divina da Virgem Maria constitui Sua razão de ser, ou seja, é a mais profunda razão de Sua existência e do lugar que ocupa no plano divino da salvação. Nesta perspectiva, o teólogo Royo Marin (2020) evidencia que a maternidade divina é o mistério central da vida de Maria, no qual se fundamentam os demais mistérios: Sua Virgindade, Conceição Imaculada e assunção ao céu, ou seja, todos eles lhe foram concedidos em função de Sua maternidade divina que constitui o primeiro princípio básico e fundamental de toda a mariologia. Assegura que esta é uma verdade expressamente revelada por Deus na Sagrada Escritura e definida pela Igreja como dogma de fé.

Com efeito, a maternidade divina de Maria exprime que tudo n'Ela gira em torno da Pessoa e da missão de Seu Filho, o Verbo Encarnado. Esta relação essencial e única com Jesus Cristo, é o fundamento e o eixo condutor de Sua maternidade em toda a sua plenitude de significados, de tal forma que, parafraseando a afirmação clássica do Concílio Vaticano II descrita na *Gaudium et Spes* (n. 22), pode-se afirmar que: se somente no mistério de Cristo se esclarece plenamente o mistério do homem, só no mistério da maternidade divina se esclarece o mistério de Maria e o lugar que Ela ocupa na economia da salvação. Pode-se verificar que este Sagrado Concílio expressa o significado da excelsa dignidade e eleição de Maria como Mãe de Deus ao colocar em relevo Sua predestinação simultânea com a Encarnação do Verbo com os seguintes dizeres:

A Virgem Santíssima, predestinada para ser a Mãe de Deus desde toda a eternidade simultaneamente com a Encarnação do Verbo, por disposição da divina Providência foi na terra a nobre Mãe do divino Redentor, a Sua mais generosa cooperadora e a escrava humilde do Senhor. Concebendo, gerando e alimentando a Cristo, apresentando-O ao Pai no templo, padecendo com Ele quando agonizava na cruz, cooperou de modo singular, com a Sua fé, esperança e ardente caridade, na obra do Salvador, para restaurar nas almas a vida sobrenatural. É por esta razão nossa Mãe na ordem da graça. (*LUMEN GENTIUM*, 61).

---

<sup>14</sup> El misterio de la maternidad divina de Santa María constituye su razón de ser, la más profunda razón de existencia y del lugar que ocupa en el plan divino de salvación.

Pode-se observar que a referência à maternidade divina de Maria é sublinhada neste texto conciliar com a afirmação precisa de que Sua predestinação como Mãe de Deus tem lugar desde a eternidade junto com a Encarnação do Verbo. Entretanto, o texto expressa que a autêntica maternidade de Maria, além de incluir necessariamente o aspecto biológico, inclui o plano sobrenatural, ressaltado na declaração de Sua cooperação na restauração espiritual das almas. Compreende-se assim que a Virgem Mãe de Deus e Seu Filho Jesus Cristo são indissolavelmente unidos no plano divino, conforme também assegura o Papa São João Paulo II quando afirma:

No mistério de Cristo, Maria está *presente* já ‘antes da criação do mundo’, como Aquela a quem o Pai ‘escolheu’ *para Mãe* de seu Filho na Encarnação – e, conjuntamente ao Pai, escolheu-a também o Filho, confiando-a eternamente ao Espírito de santidade. Maria está unida a Cristo, de um modo absolutamente especial e excepcional; e *é amada neste ‘Filho muito amado’ desde toda a eternidade*, neste Filho consubstancial ao Pai, no qual se concentra toda ‘a magnificência da graça’. (REDEMPTORIS MATER, 8).

Daqui, pode-se constatar a relação de amor existente entre Mãe e Filho, da qual se pode afirmar que, se a Virgem Maria deve ter sido movida por tão grande amor em direção a Jesus Cristo, Ele a correspondia sempre com dulcíssima reciprocidade. Mediante a estreita relação da Virgem Maria com o Verbo Encarnado, Manfred Hauke (2021) evidencia que, a partir do mariólogo Francisco Suárez (1617), muitos teólogos passaram a exprimir a dignidade da Mãe de Deus como pertencente à “ordem *hipostática*”. O teólogo Royo Marín (2020) explicita que a Virgem Maria foi elevada à ordem hipostática não de modo absoluto (como na união *hipostática*) que pertence exclusivamente a Cristo, mas, de modo relativo, em virtude de Sua relação essencial com o Verbo de Deus Encarnado em Seu seio. Esclarece que da ordem hipostática à qual a Mãe de Deus pertence, compreende-se que todas as demais criaturas, incluindo os homens, os anjos e os bem-aventurados do céu, estão incomparavelmente abaixo de Sua excelsa dignidade, e que esta realidade exprime o Seu primado na ordem da natureza, da graça e da glória. Explicita ainda que do singular privilégio de ter levado em Seu seio durante nove meses o Verbo de Deus que n’Ela se Encarnou por obra e graça do Espírito Santo, depreende-se a compreensão da inabitação da Trindade em Sua alma. Conclui afirmando que esta inabitação, se dá “em virtude da unidade de natureza e da circuminessão<sup>15</sup> das divinas pessoas que as torna absolutamente inesperáveis entre Si”.

---

<sup>15</sup> Basicamente, em teologia trinitária a circuminessão designa a necessidade de estar uma das três Pessoas divinas da Trindade na outra, ou seja, onde está o Pai ou Filho, está também necessariamente, o Espírito Santo.

(ROYO MARÍN, 2020, p. 116-117).

Por fim, vale colocar em destaque o modo como a eminente dignidade da maternidade divina de Maria tem sido evidenciada e exaltada pelo Magistério eclesial que, a este respeito, no Catecismo da Igreja (n. 488) assegura: “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”. Verdadeiramente, à dignidade da maternidade divina está vinculada à dignidade do Objeto desta maternidade, e já que a Virgem Maria concebe em Seu seio e dá à luz o Filho de Deus, Sua dignidade é toda singular. A fim de sublinhar a excelsa dignidade da Mãe de Deus, o mariólogo Gabriel Roschini<sup>16</sup> (1962, apud BASTERO DE ELEIZALDE, 2004, p. 209) oferece a seguinte explicação:

Para que pudesse haver uma mãe maior e mais perfeita que Maria, seria necessário um filho maior e mais perfeito que Jesus: coisa impossível, porque não pode haver nada maior que Deus. Não só Maria vem de fato, imediatamente depois de Deus na escala de grandeza, mas Sua união com Ele é tão estreita que não há lugar para outra criatura inferior a Deus e superior a Maria.

Verdadeiramente, pode-se afirmar que o nível da dignidade de Maria é específico, singular e único por Sua íntima relação com o Verbo Encarnado. De fato, as graças concedidas à Mãe de Deus são mais elevadas em razão de Sua dignidade e de Sua missão do que as recebidas pelos demais homens, inclusive os mais santos. Esta compreensão tem sido ilustrada pelo Magistério dos Papas, como se pode verificar na Bula da proclamação do dogma da Imaculada Conceição quando o Papa Pio IX, ao evocar a dignidade de Maria, afirma: “Tão alta que – abaixo de Deus somente – foi superior a todos; por natureza, mais bela, mais graciosa e mais santa que os querubins, serafins e do que todos os Anjos; superior a todos os louvores do céu e da terra”. (*INEFFABILIS DEUS*, 17). Nesta mesma ótica, o Papa Pio XII, na oração que compôs para ser recitada no ano mariano de 1953-1954, exaltou a dignidade de Maria dizendo: “Admiramos e cantamos a riqueza incomparável de dons sublimes, com os quais Deus te preencheu, acima de todas as outras criaturas puras, desde o primeiro instante de Sua concepção até o dia em que, assunta ao céu, Ele te coroou Rainha do universo”. O Concílio Vaticano II confirma esta verdade, ao assegurar que a Virgem Maria “foi enriquecida com a excelsa missão e dignidade de Mãe de Deus Filho; [...] e, por este

---

<sup>16</sup> Para que pudiera haber una madre más grande y más perfecta que María, sería necesario un hijo más grande y más perfecto que Jesús: cosa imposible, porque no puede haber nada más grande que Dios. No sólo Maria viene de hecho, inmediatamente después de Dios en la escala de grandeza, sino que sua unión con Él es tan estrecha que no queda sitio para outra criatura inferior a Dios y superior a María.

insigne dom da graça, leva vantagem a todas as demais criaturas do céu e da terra”. (*LUMEN GENTIUM*, 53). Por fim, destaca-se a afirmação do Papa São João Paulo II em sua Carta Encíclica *Redemptoris Mater* (n. 9) ao destacar a dignidade de Maria como Mãe do Filho de Deus: “A eleição de Maria é absolutamente excepcional e única. Daqui deriva também a singularidade e unicidade do seu lugar no mistério de Cristo”.

Em suma, pode-se afirmar com o teólogo Fernando Ocáriz (1988, apud ANTONIO OROZCO, 2016, p. 27) que a excelsa dignidade da maternidade divina, compreendida como a maior de todas as graças que a Virgem Maria recebeu de Deus, a torna “de certo modo a fonte de graças para os homens, em união com Cristo, de forma subordinada e por participação”. Por tudo isso, compreende-se que a doutrina da maternidade divina conduz diretamente ao coração do mistério cristão: a inefável verdade de que Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, em Quem a natureza humana recebida de Sua Mãe e a natureza divina recebida de Seu Pai Eterno, unem-se na única Pessoa do Filho de Deus, o Senhor do tempo e da eternidade.

### **5.3 O dogma da Virgindade perpétua de Maria**

A crença na Virgindade perpétua de Maria é professada desde o início do cristianismo como um dos elementos fundamentais da mariologia. Este altíssimo mistério, atesta a divindade de Jesus Cristo e, também que Sua Santíssima Mãe permaneceu sempre Virgem, como insigne expressão de Sua entrega total ao Senhor. O teólogo Lino Rampazzo (2021) explicita que certamente Jesus podia ter nascido como todos os homens, isto é, de uma relação entre um homem e uma mulher, mas o significado profundo da maternidade virginal de Maria aponta para a seguinte Revelação: a vinda humana do Salvador ao mundo exigiu, por um lado, a cooperação humana de Maria e, por outro, a intervenção extraordinária de Deus, para mostrar que o homem não se salva sozinho: precisa de Deus.

O princípio doutrinal da Virgindade perpétua de Maria se condensa na antiquíssima fórmula que o Catecismo da Igreja (n. 510) colocada em relevo com as palavras de Santo Agostinho: “Maria permaneceu Virgem ao conceber o Seu Filho, Virgem ao dá-Lo à luz, Virgem grávida, Virgem fecunda, Virgem perpétua; com todo o Seu ser; Ela é a ‘serva do Senhor’” (Lc 1, 38). Observe-se que desde logo, a Igreja compreendeu que a maternidade divina de Maria é a origem de Seu mistério virginal, concernente em primeiro lugar à Pessoa de Jesus Cristo, o Seu Filho, o Filho de Deus.

Relativamente às fundamentações bíblicas da Virgindade de Maria *antes do parto*, ou

seja, relativas à concepção virginal de Jesus, de modo geral os exegetas costumam dar maior destaque para as seguintes perícopes: Is 7, 14; Mt 1, 18-25; e, Lc 1,26-38. O Catecismo da Igreja Católica (n. 497) sintetiza o valor probatório destes textos com os seguintes dizeres:

As narrativas evangélicas (cf. Mt 1, 18-25; Lc 1, 26-38) apresentam a concepção virginal como uma obra divina que ultrapassa toda a compreensão e possibilidade humanas (cf. Lc 1, 34): ‘O que foi gerado n’Ela vem do Espírito Santo’, diz o Anjo a José, a respeito de Maria, Sua esposa (Mt 1, 20). A Igreja vê nisto o cumprimento da promessa divina feita através do profeta Isaías: ‘Eis que a Virgem conceberá e dará à luz um Filho’ (Is 7, 14), segundo a tradução grega de Mt 1, 23.

Pode-se constatar que os evangelistas São Mateus e São Lucas narram expressamente que a concepção de Cristo se realizou virginalmente, sem cooperação de homem, por obra do Espírito Santo e assim afirmam a Virgindade de Maria *antes do parto*, conforme a Profecia de Isaías (7,14). Entretanto, A. Serra (1995) explicita que a versão cristológica de Jo 1, 13 interpretada no singular: “o qual não foi gerado do sangue, nem da vontade da carne, nem do querer do homem, mas de Deus”, também se aplica diretamente à concepção virginal de Cristo. O biblista esclarece que, se por um lado São Mateus e São Lucas afirmam que Jesus foi concebido por obra do Espírito Santo, São João declara que Ele foi gerado por Deus, sendo que, no plano da qualidade, as duas formulações professam a mesma coisa. Nesta perspectiva, Manfred Hauke (2021) salienta que, ao indicar a origem humana de Jesus referindo-se unicamente à Mãe (nascido de mulher Gl 4,4), São Paulo evoca o evento da concepção virginal de Cristo, o Messias entrado na história humana pelo seio de Maria; e com a expressão “filho de Maria” São Marcos (6,3) se deferencia dos sinóticos (cf. Mt 13,55; Lc 4,22) na alusão à origem virginal do Senhor.

No que diz respeito à Virgindade *no parto* de Maria, René Laurentin (1965) explicita, de acordo com os dados da Tradição, que o nascimento do Filho de Deus foi miraculoso como Sua concepção. Esclarece que Deus preservou, até em Seu corpo a integridade virginal da Mãe, dado que, o como isto se deu, permanece oculto aos homens, ou seja, continua perfeitamente misterioso, e seria tão presunçoso quanto desajustado querer resolvê-lo com precisão científica.

O mariólogo Manfred Hauke (2021) evidencia que no decorrer do tempo não se pensava que a Virgindade *no parto* de Maria fosse testemunhada no Novo Testamento e que somente a partir de 1978 o exegeta Ignace de La Potterie expôs uma tese que julga possível identificar o parto virginal de Maria na versão do singular de Jo 1,13 e em Lc 1,35. Ignace de La Potterie (1983, apud HAUKE, 2021, p. 165) explicita que a expressão “Jesus Cristo não

nasceu nem do sangue” (Jo 1,13) significa que Jesus foi dado à luz sem efusão de sangue considerado causa de impureza ritual (cf. Lv 12, 2-4; 5.7; Ez 16, 6.9). Quanto à interpretação de Lc 1, 35b correspondente a uma exegese já presente nos Santos Padres, mostra que se deve ler o versículo assim: “Aquele que nascerá santo será chamado Filho de Deus”. Esclarece que, nesta interpretação, o adjetivo “santo” qualifica o “nascimento”, ou seja, quando o Anjo diz que “nascerá santo” está indicando que o parto será virginal.

Nesta perspectiva, destaca-se a explicação de Bastero de Eleizalde<sup>17</sup> (2004) acerca da perícopos lucana (2, 7), uma vez que encontra nela uma evocação ao parto miraculoso de Jesus. O teólogo salienta que, quando o evangelista diz que Maria “deu à luz o Seu Filho primogênito, envolveu-O com faixas e reclinou-O numa manjedoura”, mostra que a própria Mãe, ao acabar de dar à luz, presta imediatamente ao Seu Filho, sem ajuda de ninguém os primeiros cuidados, que se reduzem a abrigá-lo e a deixá-lo sobre a manjedoura. Considera, portanto, que estes sinais significativos mostram que o parto foi miraculoso, conforme o interpretaram alguns Padres da Igreja, muitos autores e exegetas antigos e modernos.

Quanto à Virgindade de Maria *após o parto*, apresentada de modo implícito na Sagrada Escritura, é atestada pela Tradição e pelo Magistério, a partir de uma visão de conjunto daquilo que implica o plano divino da salvação. De antemão, vale ressaltar que esta dimensão da Virgindade de Maria não foi colocada em pauta devido às suspeitas de gerações espontâneas da parte da Virgem Maria, mas, sobretudo, em meio às discussões cristológicas. São Tomás de Aquino (III, questão 28, artigo 3) a fim de refutar as falsas interpretações em torno das passagens bíblicas de Mt 1,18.20.24-25; Rm 8,29; Jo, 2,12; Mt 27,56, baseando-se nas interpretações de Santo Ambrósio (397), de São Jerônimo (420), de Santo Agostinho (430) e de São João Crisóstomo (407) assegura que “deve-se, pois, afirmar sem mais que a Mãe de Deus, que foi Virgem ao conceber e ao dar à luz, permaneceu também Virgem para sempre depois do parto”.

Neste horizonte, Manfred Hauke (2021) explicita que a maior objeção, levantada desde a antiguidade pelos exegetas, é relativa aos “irmãos de Jesus”, a partir de alguns trechos bíblicos neotestamentários (cf. Mt 13, 55-56; Mc 3,21.31-35; 6,3; Jo 7,2-5). O mariólogo esclarece esta debatida questão, explicando que o hebraico e o aramaico não possuem

---

17 Lc 2, 7. El evangelista San Lucas nos ofrece em su relato del nacimiento una delicada insinuación sobre el parto milagroso, cuando dice que María ‘dio a luz a su Hijo primogénito y lo envolvió en pañales y lo reclinó en el pesebre’. Es la Madre misma que acaba de dar a luz la que presta inmediatamente a su Hijo, sin ayuda de nadie, los primeros cuidados, que se reducen a abrigarlo y dejarlo sobre el pesebre. Son indicios muy significativos de que el parto ha sido milagroso. Así lo han interpretado algunos Padres de la Iglesia, muchos autores y exegetas antiguos y modernos.

palavras específicas para indicar os “primos” e por isso usa a palavra “irmão” para referendar mais largamente os membros do grupo familiar (cf. Gn 13,8; 14,14.16; Gn 29,12; 1 Cr 23,21). Efetivamente, pode-se observar que os dados escriturísticos neotestamentários não apresentam os “irmãos” de Jesus identificando-os como filhos da Virgem Maria (nem de José), mesmo que Jesus seja referido como Filho primogênito (cf. Lc 2,7), conforme explicita Bastero de Eleizalde<sup>18</sup> (2004, p. 216) tendo em conta a perícopes de Jo 19, 25-27:

No Calvário, Jesus agonizante confia Maria a seu discípulo amado, João. Este fato foi considerado pelos Padres como uma constatação sensível de que Maria não teve nenhum outro filho, pois seria estranho, nesse caso, o pedido de Cristo a João. O testamento da Cruz é uma prova implícita da Virgindade perpétua de Maria.

Constata-se, de modo geral, que a chave da dificuldade de uma reta interpretação acerca da Virgindade de Maria após o nascimento de Cristo está nas mudanças ou modismos hebreus, cuja versão literal aos idiomas ocidentais não traduz exatamente o genuíno sentido do semitismo oriental. Em suma, pode-se afirmar que a Sagrada Tradição e o Magistério eclesial extraíram da Sagrada Escritura os fundamentos da Virgindade perpétua de Maria, mostrando que este mistério, visto de qualquer ângulo, toca essencialmente a Pessoa de Jesus Cristo, o Verbo Encarnado em Seu seio.

Quanto ao desenvolvimento histórico-dogmático da Virgindade perpétua de Maria, constata-se que já os primeiros Padres da Igreja dos quais se destacam Santo Inácio de Antioquia (110), São Justino (165) e Santo Irineu (202), logo a defenderam das teses heterodoxas dos ebionitas, dos gnósticos, dos docetas e dos monofisistas que não acreditavam na Virgindade de Maria *antes do parto e no parto* de Jesus. Perante as controvérsias surgidas posteriormente em torno da Virgindade perpétua de Maria, destacaram-se como exímios defensores: Santo Ambrósio (397) contra as heresias de Bonoso, Santo Epifânio (403) contra os anticomarianitas, São Jerônimo (420) e Santo Agostinho (430) que refutaram as heresias de Helvídio (390).

De modo efetivo, verifica-se que a expressão “a Virgem” tornou-se desde a antiguidade o nome próprio de Maria, conforme foi usada a designação “o Cristo” para Jesus. Neste sentido destacam-se as palavras de Santo Epifânio (apud FIORES, 1995, p. 1330) ao exprimir a universal convicção de fé sobre a Virgindade perpétua de Maria, quando pergunta:

---

<sup>18</sup> Jn 19, 25 ss. En el Calvario Jesús agonizante confiaba María a su discípulo amado, Juan. Este hecho ha sido considerado por los Padres como una constatación sensible de que María no tuvo ningún otro hijo, pues sería extraño, en tal caso, la petición de Cristo a Juan. El testamento de la Cruz es una prueba implícita de la perpetua virginidad de María.

“Quando e em que época alguém ousou pronunciar o nome de Maria sem logo acrescentar a ele, se interrogado, [a designação de] Virgem?”.

Verdadeiramente, o caráter dogmático da Virgindade de Maria foi professado pela Igreja primitiva desde o Símbolo Apostólico (na era apostólica) ao símbolo constantinopolitano (381) afirmando-se a Virgindade *antes do parto*, perpassando por Calcedônia (451) que acrescentou a Virgindade *no parto*; e, culminou no Concílio de Latrão (649) que definiu a Virgindade perpétua de Maria (*antes do parto, no parto e depois do parto*).

O Catecismo da Igreja (n. 496) evidencia que desde as primeiras formulações da fé (cf. DENZINGER, 10-64), a Igreja professou que Jesus foi concebido unicamente pelo poder do Espírito Santo no seio da Virgem Maria, afirmando igualmente o aspecto corporal deste acontecimento: Jesus foi concebido do Espírito Santo, sem sémen [de homem] (cf. DENZINGER, 503). Pode-se observar que no antiquíssimo símbolo apostólico redigido por Santo Hipólito de Roma (235) já se professa que “Jesus Cristo, Filho de Deus, nasceu do Espírito Santo e de Maria Virgem”. (DENZINGER, 10). O Símbolo de Santo Epifânio (374) antepõe e acrescenta pela primeira vez o “Sempre-Virgem” (*aeiparthénos*), com sentido de plenitude e de perpetuidade: “foi perfeitamente gerado de Santa Maria, a sempre Virgem, por meio do Espírito Santo”. (DENZINGER, 44). O credo do Concílio de Constantinopla (381) resume o núcleo central da fé Católica ao professar que Jesus Cristo “Encarnou por obra do Espírito Santo e no seio de Maria Virgem se fez Homem”. (DENZINGER, 150). Assim sendo, fica expressamente formulada a doutrina da Virgindade de Maria *antes do parto*, com clara afirmação de que é estritamente ligada ao mistério da Encarnação do Verbo divino.

No entanto, a ocorrência de teses heterodoxas em torno deste mistério impulsionou a Igreja ao aprofundamento e à clarificação definitiva do mesmo, levando-a a professar a Virgindade de Maria também no parto e depois do parto do Filho de Deus feito Homem. O Concílio de Calcedônia (451) reconhece explicitamente a Epístola dogmática do Papa São Leão Magno<sup>19</sup> dirigida a Flaviano patriarca de Constantinopla contra a heresia monofisita, na qual formula a fé Católica sobre a Virgindade de Maria *na concepção e no parto* de Cristo quando afirma:

Indubitavelmente, portanto, Cristo foi concebido por obra do Espírito Santo no seio

---

<sup>19</sup> Esta Carta dogmática, tida como autêntica fórmula de fé, é chamada também *Tomus I*. É considerada como um Documento doutrinal de suma importância, perante as controvérsias cristológicas da Igreja antiga. A história da Igreja relata que os quinhentos Padres do Concílio ecumênico de Calcedônia (451) a receberam com entusiasmo e exclamaram: Esta é a fé dos Padres, a fé dos apóstolos! Assim cremos todos e conosco todos os que pensam com retidão. Sejam anátemas os que dizem o contrário. Pedro falou pela boca de Leão!

da Virgem Mãe e Ela lhe deu à luz sem detrimento de Sua Virgindade, como sem perder Sua Virgindade o havia concebido. [...] O Filho de Deus, portanto, desceu do céu [...] e entrou no mundo de uma maneira nova, nascendo também de um modo distinto [...] Jesus Cristo nasceu de um seio virginal com um nascimento admirável. (DENZINGER, 291-294).

Entretanto, coube ao Concílio de Constantinopla II (553) introduzir referência explícita à Virgindade perpétua de Maria (*aeiparthenos*): “Se alguém não confessa que [...] o Verbo de Deus [...] se Encarnou da santa e gloriosa Mãe de Deus e sempre Virgem Maria e d’Ela nasceu, seja anátema”. (DENZINGER, 422). De acordo com o mariólogo Stefano de Fiores (1995, p.1334) “a definição de fé da Virgindade perpétua de Maria se deve ao Concílio Lateranense do ano 649, convocado pelo Papa São Martinho I”. O terceiro cânone do Concílio Lateranense<sup>20</sup> que exprime esta crença assim declara:

Se alguém não confessa, segundo os Santos Padres, que a santa e sempre-Virgem e Imaculada Maria é, em sentido próprio e segundo a verdade, Mãe de Deus, já que propriamente e verdadeiramente no fim dos séculos concebeu do Espírito Santo sem esperma e deu à luz sem corrupção, permanecendo também depois do parto a Sua indissolúvel Virgindade, seja condenado. (DENZINGER, 503).

Considerando a importância desta definição dogmática, Stefano de Fiores (1995) salienta que nos demais discursos deste Concílio, o Papa São Martinho esclarece o sentido deste cânone, evidenciando que se mostrou contra as teses heterodoxas de Teodoro de Pharan (630), que interpretava a Virgindade de Maria no parto em sentido docetista. Sublinha que o Papa repropõe a maternidade real da Mãe de Deus (*Theotókos*) unida à Virgindade perpétua, assegurando que o parto tem caráter prodigioso, uma vez que suspende as leis da natureza e por isso não desfaz, em grau mínimo que seja, a integridade virginal de Maria.

A doutrina da Virgindade perpétua de Maria foi assegurada pelos Concílios posteriores dos quais se destacam o Concílio XI de Toledo (675); o Concílio ecumênico constantinopolitano III (681); o Concílio XVI de Toledo (693); o Concílio ecumênico IV de Latrão (1215); e o II Concílio de Lyon (1274) (cf. DENZINGER, 533; 555; 571; 801; 852). Diante deste contexto, vale ainda ressaltar que no ano de 1555, o Papa Paulo IV combateu os erros difundidos por alguns protestantes que defendiam que Cristo era fruto natural do matrimônio de Maria e de José, através da Bula *Cum quorumdam hominum* na qual assegura que a Mãe de Deus “permaneceu sempre na integridade virginal, a saber: antes do parto, no

---

<sup>20</sup> Embora este Concílio Lateranense não tenha sido ecumênico, o cânon 3º em sentido estrito, é considerado como verdadeira definição dogmática *ex cathedra* do Papa Martinho I. As razões que se alegam são que foi presidido e sancionado pelo Romano Pontífice, que propôs tal doutrina como condição para estar em união de fé com a Sé Romana, bem como a aceitação universal da mesma.

parto e depois do parto”. (DENZINGER, 1880). Constata-se, entretanto, que muitas são as confirmações do Magistério da Igreja acerca da Virgindade perpétua de Maria, que não cabem no âmbito do presente trabalho científico.

Perante as teses heterodoxas dos racionalistas do século XIX e dos modernistas do século XX, inclusive católicos, em torno deste dogma, o Concílio Vaticano II na Constituição *Lumen Gentium* (n. 63), reitera a doutrina definida nos Concílios anteriores sem entrar em grandes explicações, ao afirmar que a Virgem Maria “acreditando e obedecendo, gerou na terra, sem ter conhecido varão, por obra e graça do Espírito Santo, o Filho do eterno Pai”. Atesta ainda, que “depois, no nascimento, quando a Mãe de Deus, cheia de alegria, apresentou aos pastores e aos magos o Seu Filho primogénito, Ele não só não lesou a sua integridade, mas antes a consagrou”. (*LUMEN GENTIUM*, 57).

Por fim, destaca-se a profissão de fé na Virgindade perpétua de Maria proclamada pelo Papa São Paulo VI de modo solene, na homilia conclusiva do ano da fé em 30-06-1968 como parte integrante do “Credo” por ele reelaborado: “Cremos que Maria Santíssima, que permaneceu sempre Virgem, tornou-se Mãe do Verbo Encarnado, nosso Deus e Salvador, Jesus Cristo”. De acordo com as formulações dogmáticas expressas pelo Magistério da Igreja acerca da Virgindade perpétua de Maria, pode-se afirmar que este inefável mistério, evidencia a integridade que o Verbo Encarnado quis deixar ao mundo, como mais um sinal de Sua vinda entre os homens.

Quanto ao significado teológico da plena e perpétua Virgindade de Maria é compreendido a partir do entrelaçamento entre sua realidade corporal e sua virtude espiritual. Para uma maior compreensão deste mistério, vale ressaltar que, se do ponto de vista científico a Virgindade é compreendida como a integridade corporal de uma pessoa que não teve relação conjugal, do ponto de vista neotestamentário (cf. Mt 19, 11-12) a dimensão espiritual da Virgindade de Maria corresponde à entrega total de Sua pessoa a Deus, ou seja, é compreendida como um dom que supõe uma vocação e uma eleição prévias que consagra a pessoa ao serviço de Seu Reino. O teólogo Bastero de Eleizalde<sup>21</sup> (2004) explicita que a doação total de Maria comporta a *Virgindade plena de Seu corpo*, entendida como o *elemento material* de Sua Virgindade perpétua; e também comporta a *Virgindade espiritual* radicada na decisão consciente e livre de pertencer exclusivamente a Deus, sendo que esta entrega com o

---

<sup>21</sup> La *virginidad dei cuerpo*, es decir, afecta a la corporalidad. Esta integridad inviolada es, como dicen los teólogos, el *elemento material* de la virginidad. [...] Esta entrega con corazón indiviso constituye el *elemento formal e intencional* de la virginidad. Si tal entrega tiene por motivo una razón sobrenatural – *propter Regnum Caelorum* (cf. Mt 19, 12) – entonces la virginidad, del cuerpo, de los sentidos y del alma, adquiere un sentido trascendente y sobrenatural.

coração indiviso constitui o *elemento formal e intencional* da Virgindade. Salienta que se tal entrega tem por motivo uma razão sobrenatural *propter Regnum Caelorum* (cf. Mt 19, 12), a Virgindade, do corpo e do espírito, adquirem um sentido transcendente e sobrenatural.

Assim sendo, compreende-se que a Virgindade corporal de Maria é fruto e consequência da Virgindade de Seu espírito que lhe dá pleno sentido, motivo pelo qual se pode afirmar que este dom divino não resulta numa renúncia, nem mesmo numa negação; resulta, sobretudo, numa feliz afirmação de Sua vontade unida de modo sobrenatural, à vontade do Senhor. Neste sentido, destacam-se as palavras do Catecismo da Igreja (505; 506) quando afirma:

O sentido esponsal da vocação humana, em relação a Deus (cf. 2 Cor 11, 2.), foi perfeitamente realizado na maternidade virginal de Maria. [...] Maria é Virgem, porque a Virgindade é nela o sinal de Sua fé, sem a mais leve sombra de dúvida e da Sua entrega sem reservas à vontade de Deus (1 Cor 7, 34-35).

Considerando a perspectiva teológica da *concepção virginal* de Maria, A. Serra (1995) explicita que este mistério contém uma dupla orientação, isto é, revela a divindade de Cristo como Filho de Deus e abarca a regeneração dos crentes como filhos de Deus. Relativamente ao significado da *Virgindade no parto*, a partir dos dados da Tradição, evidencia que se trata de um sinal de que Jesus é Deus, ou seja, de que a divindade de Cristo é a razão formal que está na base deste prodígio. Ressalta que, além disso, este sinal comporta uma dimensão soteriológica, dado que, o fato da Virgem Maria não ter conhecido as dores ao dar à luz o Filho de Deus, deve ser considerado em confronto com os milagres de Jesus quando cura as pessoas oprimidas pelo mal físico, fazendo entrever o prelúdio da futura libertação do homem (cf. Lc 11,20). Evidencia ainda que a *protologia*<sup>22</sup> do nascimento indolor de Cristo acena para a escatologia do segundo nascimento, o da ressurreição, sendo que a carne da Virgem Maria, isenta das dores do parto, é o ostensório dessa esperança escatológica, ou seja, é o princípio que prenuncia o fim. Considerando as bases da Tradição, A. Serra (1995) salienta que o modo como Verbo Encarnado saiu do ventre materno de Maria é prenúncio de Sua ressurreição, uma vez que Jesus ressuscitou deixando intactos os selos colocados à entrada do túmulo (cf. Mt 28, 2.6); não desdobrou os panos funerários em que fora envolvido (Jo 20, 6-7), e depois Ressuscitado entrou por portas fechadas no lugar em que os discípulos se achavam reunidos (cf. Jo 20,19).

Quanto ao significado teológico da *virgindade depois do parto*, A. Serra (1995) explicita que Maria não portou em Seu seio outro filho, além de Cristo, por que Ela acolheu o

---

<sup>22</sup> *Protologia* (do grego *prótos* = primeiro) é o ramo da Teologia que estuda as origens do universo e da vida segundo o ponto de vista da fé.

Filho que, sendo Deus, era o éschaton, a Perfeição, o fim último, o absoluto. Assim, em virtude da maternidade divina, Maria ficou tão repleta de Deus no corpo e no espírito que a Sua existência atingiu a finalidade suprema. Destaca, portanto, que Jesus correspondeu plenamente às suas expectativas de criatura, motivo pelo qual o Seu Filho, a Sua obra, o serviço a Ele prestado, era tudo para a Virgem Maria, como o Pai o era para Jesus.

Isto posto, convêm destacar os motivos de conveniência do estado perpétuo virginal pleno de Maria evidenciados por São Tomás de Aquino (III, questão 28, artigo 1) que com maestria teológica os sintetiza. Acerca de Sua *virgindade antes do parto*, ou seja, da *concepção virginal* de Jesus sublinha quatro razões de grande relevância: a dignidade do Pai celeste; a própria dignidade do Filho que é o Verbo de Deus; a dignidade da humanidade de Cristo que veio tirar os pecados do mundo; e a finalidade da Encarnação de Cristo que se destinava a fazer renascer os homens como filhos de Deus. Sobre a conveniência da *virgindade no parto* São Tomás de Aquino (III, questão 28, artigo 2) expressa três razões assim descritas: Sendo o que nasce o Verbo de Deus, era conveniente que o seu nascimento temporal de uma Virgem intacta imitasse a incorruptibilidade do Seu nascimento eterno do Pai; o Verbo, que vinha curar todos os males e corrupções dos homens, não devia, ao nascer de Sua Mãe, ferir a Sua Virgindade; e, o Verbo Encarnado que manda honrar os pais devia, com o Seu nascimento incorruptível, honrar e santificar a Sua Mãe. São Tomás de Aquino (III, questão 28, artigo 3) também expõe quatro razões pelas quais a Santíssima Virgem deveria conservar *perpetuamente Sua virgindade* e a conservou de fato: Sendo o Unigênito do Pai desde a eternidade, convinha que, no tempo, fosse o Filho único de Maria, dado que o oposto negaria a perfeição de Cristo; o contrário também teria sido uma injúria para o Espírito Santo, que tinha escolhido e santificado o seio de Maria como santuário de Sua ação admirável; teria sido indigno da santidade da Virgem Maria que resultaria na expressão de ingratidão; e seria presunção de São José ao qual também fora revelado o mistério de Sua virginal esposa.

Em suma, pode-se afirmar que a Virgindade perpétua de Maria toca essencialmente à Pessoa de Cristo, isto é, à Sua divindade com todas as projeções escatológicas que comporta, seja o celibato, a ressurreição e a vida eterna. Com este dom escatológico, a Virgem Maria é, por um lado, o ponto de partida da nova criação (cf. Mt 22,30) e, por outro, prenúncio do testemunho de Cristo que também permaneceu Virgem. Compreende-se, portanto, que os dogmas da maternidade divina e da Virgindade perpétua, concedidos por Deus a Maria, revelam, sobretudo, que Jesus Cristo é o Ômega, ou seja, o Último, porque na Sua pessoa Deus e o Homem se uniram indissolúvelmente, e assim a história da aliança entre Deus e os

homens atinge sua meta definitiva: a salvação da humanidade.

#### 5.4 O dogma da Imaculada Conceição de Maria

O primeiro privilégio concedido por Deus à Virgem Maria do ponto de vista cronológico é o de Sua Imaculada Conceição, cujo denso sentido expressa que Ela é a primeira pessoa redimida por Jesus Cristo em virtude de Sua maternidade divina. Efetivamente, o mistério da Encarnação do Verbo no seio da Virgem Maria fez com que a Igreja logo adquirisse a convicção de Sua santidade e da plenitude de graça com que fora enriquecida por Deus desde o primeiro instante de Sua concepção. O teólogo Bastero de Eleizalde<sup>23</sup> (2004, p. 233-234) considerando o inefável mistério da Imaculada Conceição como a total preservação do pecado original e como a plenitude da graça recebida, explicita que a Virgem Maria “é com toda a verdade a aurora de nossa salvação e, por isso, n’Ela essa salvação resplandece de modo perfeito e pleno”. Efetivamente, o mistério da Imaculada Conceição de Maria – essencial para o plano divino redentor – assume particular relevo na teologia e na vida eclesial porque evidencia o aprofundamento da Verdade, e em particular ressalta o papel do *sensus fidelium* e do Magistério no desenvolvimento do *fidei depositum*.

De fato, enquanto os dogmas da maternidade divina e da Virgindade perpétua de Maria emergiram em meio a teses heterodoxas e foram definidos em reuniões conciliares, o dogma da Imaculada Conceição é resultado de um longo caminho de reflexão doutrinal no qual o Magistério da Igreja tomou consciência contando em primeiro lugar com a fé do povo cristão e depois com a reflexão teológica. O mariólogo Stefano de Fiores (1995) salienta que a ausência de pecado na Virgem Maria desde o primeiro instante de Sua existência, foi logo percebida pelo senso dos fiéis (*sensus fidei*) como o único dado harmonizável tanto com a santidade de Cristo, quanto com a pessoa e a missão de Sua Mãe. Acerca das primeiras contribuições teológicas para a clarificação deste dogma Manfred Hauke (2021, p. 192) salienta que o terreno que fornece as afirmações explícitas é preparado por três fatores: “O paralelismo entre Eva e Maria, o louvor da *Theotókos*, sobretudo, depois do Concílio de Éfeso e a festa da assunção de Maria, celebrada sob o título de ‘dormição de Maria’ em todo o Império Bizantino desde o século VI”.

Observa-se que já nos primeiros escritos da teologia patrística é assinalada a singular

---

<sup>23</sup> Ella es con toda verdad la aurora de nuestra salvación y, por eso, en Ella esa salvación resplandece de modo perfecto y pleno.

relação existente entre a Virgem Maria e a obra da redenção, distinguindo-se como primeiros expoentes desta temática São Justino (165) e Santo Irineu de Lyon (202). A partir do paralelismo de Eva-Maria, estes primeiros teólogos da era cristã fizeram referência à obediência de Maria à mensagem do Anjo (cf. Lc 1,26-38), em contraposição à desobediência de Eva para com o mandato divino (cf. Gn 3,15). De modo explícito, demonstraram que, se Eva deu origem ao pecado e foi indutora da queda de Adão, a Virgem Maria surge antiteticamente, como a toda pura, como a origem da salvação porque d'Ela nasceu o Redentor e cooperou do modo mais sublime em Sua obra redentora. Segundo Manfred Hauke (2021) o paralelismo de Eva-Maria elaborado no Ocidente, levou Santo Ambrósio (397) a compreender que Maria esteve livre de toda mancha do pecado.

Em meados do final século II no Oriente, destaca-se como fator relevante em torno do mistério da Imaculada Conceição de Maria o surgimento do apócrifo protoevangelho de Thiago, no qual se encontra o primeiro relato de uma concepção milagrosa da Virgem Maria. Stefano de Fiores (1995) explicita que, embora o escrito não tenha sido aceite por eminentes teólogos da Patrística e da Idade Média, o mesmo colaborou para que a concepção da Virgem Maria fosse compreendida como um acontecimento miraculoso, vindo a desempenhar um papel determinante a favor da festa litúrgica em honra à Sua Imaculada Conceição. A reflexão teológica acerca da santidade de Maria é vista nos primeiros anos da era patrística nos escritos de Santo Efrém (373), de São Gregório Nazianzeno (390) e de Santo Epifânio (403).

De grande relevância histórico-teológica se reveste a posição de Santo Agostinho (430) no Ocidente que, ao rebater as teses heterodoxas pelagianas, dá início à sistematização teológica sobre a isenção do pecado original na Virgem Maria, fato que influenciará rigorosamente durante muitos séculos o pensamento teológico ocidental. O pelagiano Juliano de Eclano (454) propõe pela primeira vez a Imaculada Conceição de Maria, embora sem estar dentro do contexto do privilégio e nem da dependência de Cristo, a fim de se opor à doutrina da universalidade do pecado original proposta por Santo Agostinho (430). O teólogo Bastero de Eleizalde<sup>24</sup> (2004, p. 236-237) coloca em relevo os elementos principais da discussão entre

---

<sup>24</sup> El argumento de Julián contra Agustín es elocuente: ‘Eres peor que Joviniano: él evacua la virginidad de Maria en la forma del parto; tu la entregas al diablo a Maria en persona por la forma de su nacimiento?’. [...] Aunque la pregunta de Julián era directa y rotunda, la respuesta de San Agustín no lo fue tanto: ‘... No entregamos —dice— a María al diablo por la condición de su nacimiento, sino porque la misma condición se desata por la gracia de renacer’. La ambigüedad de la respuesta ha dado lugar a numerosas interpretaciones. Dentro de su oscuridad, parece claro que San Agustín en este texto referido al origen de Santa María pone como principio indiscutible que esta origen —este nacimiento— debe ser alcanzado por la gracia dei ‘renacer’ en Cristo. También es claro que una vez sentado el principio de la universal necesidad del ‘renacer’, San Agustín no menciona excepción ninguna para Santa María. Quizá se lo impida su decidido empeño por mostrar la universalidad del pecado original frente a pelagianos y semipelagianos.

Santo Agostinho e Juliano de Eclano (454) e os esclarece com os seguintes dizeres:

O argumento de Juliano contra Agostinho é eloquente: ‘Sois pior que Joviniano: ele se opõe à Virgindade de Maria na forma do parto; tu entregas ao diabo a Maria em pessoa pela forma de seu nascimento?’ [...] Ainda que a pergunta de Juliano fosse direta e contundente, a resposta de Santo Agostinho não o foi tanto: ‘... Não entregamos – diz – a Maria ao diabo pela condição de seu nascimento, mas porque a mesma condição se desata pela graça de renascer’. A ambiguidade da resposta deu origem a numerosas interpretações. Dentro de sua obscuridade, parece claro que Santo Agostinho, neste texto referente à origem de Santa Maria, põe como princípio indiscutível que esta origem - este nascimento- deve ser alcançado pela graça de ‘renascer’ em Cristo. Também é claro que uma vez assentado o princípio da universal necessidade de ‘renascer’, Santo Agostinho não menciona nenhuma exceção para Santa Maria. Talvez o impeça seu decidido empenho por mostrar a universalidade do pecado original frente a pelagianos e semipelagianos.

Assim sendo, o pressuposto subjacente agostiniano de que para ser redimido é necessário ter participado do pecado original se torna o argumento básico contra a Imaculada Conceição de Maria, de tal forma que esta verdade só será aceita pelos teólogos na medida em que começa a ser solucionada na Idade Média. Considerando a importância deste debate para a doutrina mariológica, Stefano de Fiores (1995) explicita que o mérito de haver aplicado ao caso da Virgem Maria a analogia da fé<sup>25</sup> (*analogia fidei*) é atribuído a Santo Agostinho (430). Ao mesmo tempo, pois, em que acredita que Maria deva ser mantida longe de qualquer questão de pecado, reconduz a Sua santidade à condição humana prejudicada pela culpa original e necessitada da redenção de Cristo. O mariólogo esclarece que para Santo Agostinho (430): “Maria teria sido submetida ao pecado de origem somente para dele ser imediatamente libertada com a graça da regeneração.” (FIORES, 1995, p. 602).

O Papa São João Paulo II na audiência geral do dia 15 de maio de 1996 salienta que a primeira afirmação explícita acerca da Imaculada Conceição de Maria (desde o primeiro momento de Sua existência) se encontra no Oriente no panegírico do bispo da palestina Teoteknos de Lívia entre os anos 550-650; e, foi salientada posteriormente no século VIII nos escritos de Santo André de Creta (740), de São Germano de Constantinopla (740) e de São João Damasceno (749). Entretanto, mesmo que estes testemunhos do Oriente tenham colocado em relevo a santidade de Maria desde o início de Sua existência, não evidenciaram o sentido estrito de preservação do pecado original colocado com precisão pelos franciscanos Guilherme de Ware (1300) e Duns Scotus (1308) no Ocidente no decorrer do período medieval.

---

<sup>25</sup> A analogia da fé (*analogia fidei*) pressupõe um sentido do significado teológico da Sagrada Escritura.

Em conformidade com os testemunhos patrísticos orientais que tinham a Virgem Maria como a toda Santa (*penaghia*), a festa litúrgica da Conceição era celebrada em muitas igrejas do Oriente desde o século VII em 09 de dezembro, relacionada com a Natividade de Maria celebrada em 08 de setembro de mais antiga tradição litúrgica. De fato, a importância desta festa foi relevante em ordem a propagar e robustecer a fé do povo cristão na Imaculada Conceição de Maria que permaneceu firme, apesar das controvérsias teológicas em torno desta crença. Constatou-se que no período medieval muitos escritores, principalmente do Oriente, reafirmaram a doutrina da Imaculada Conceição de Maria, dos quais se destacam São Tarasio (805), São Teodoro Estudita (826), Focio (897), João o Geômetra (989) entre outros. Do Ocidente, sobressaem nesta altura os testemunhos de Pascasio Radberto (865) e São Fulberto de Chartres (1028). O mariólogo Manfred Hauke (2021) salienta que a efetiva celebração litúrgica da festa da Imaculada Conceição no Ocidente a 08 de dezembro é verificada em torno do ano 1060 na Inglaterra.

De fato, é precisamente neste período da Idade Média que têm início as calorosas discussões teológicas em torno da Imaculada Conceição de Maria, das quais convém destacar as mais relevantes, uma vez que servirão de base para o desfecho da definição dogmática. Observa-se que o doutor escolástico Santo Anselmo de Cantuária (1109), embora tenha negado a Conceição Imaculada de Maria, é o primeiro teólogo medieval a trazer luzes a este respeito, considerando-a somente na medida em que julga necessário afirmar a absoluta pureza e santidade de Cristo. As objeções em torno da Imaculada Conceição consistiam de modo geral em não considerá-la compatível com a universalidade da redenção e também com os pressupostos biológicos acerca da concepção e da transmissão do pecado original no momento da mesma. Dentre os teólogos da Idade Média que defendiam estes argumentos, destacam-se, principalmente Pedro Lombardo (1160), São Bernardo de Claraval (1153), Santo Alberto Magno (1280), São Tomás de Aquino (1274), São Boaventura (1274) e Alexandre de Hales (1245).

O mariólogo Stefano de Fiores (1995) salienta que o primeiro teólogo da Idade Média a colocar de modo preciso a concepção Imaculada de Maria foi o beneditino Eadmer (1134), aluno de Santo Anselmo (1109). Evidencia que com argumentos sólidos ele demonstrou que Deus poderia livrar Maria do pecado original e assim o fez. De fato, este autor teve como principal base – frente aos grandes teólogos de seu tempo – a fé do povo simples que celebrava com piedade filial a festa da Imaculada e sentia-se ofendido quando ouvia dizer que Santa Maria fora maculada pelo pecado. Manfred Hauke (2021) salienta que, posteriormente à abordagem de Eadmer (1134), o progresso decisivo da ideia de redenção preservativa foi

apresentado pelo franciscano Guilherme de Ware (1300) mestre de Duns Scotus (1308), introduzindo a ideia de que Maria fora preservada do pecado original pelos méritos da paixão de Cristo.

Entretanto, é do franciscano Duns Scotus (1308) o mérito de elaborar de modo harmônico e definitivo o conceito da redenção preservativa acerca da Imaculada Conceição de Maria, ao lecionar na universidade de Paris. O argumento de Duns Scotus (1308) (apud FIORES, 1995, p. 603) é descrito do seguinte modo:

Cristo exerceu o grau mais perfeito de mediação relativamente a uma pessoa para a qual Ele era mediador. Ora, para pessoa alguma Ele exerceu um grau mais excelente do que para Maria. [...] Isto, porém, não teria acontecido se Ele não houvesse merecido preservá-la do pecado original.

Deste modo, o doutor sutil soluciona o problema teológico levantado por Santo Agostinho (430) evidenciando que a Imaculada Conceição não tira nada à unicidade e à universalidade da redenção de Cristo, senão que a destaca ainda mais, pois brota dela. Com o argumento da redenção preservativa da Virgem Maria, mostra que esta é a mais perfeita redenção realizada por Jesus Cristo: Ele mereceu que sua Mãe fosse preservada do pecado original desde o primeiro momento de Sua concepção. Considerando a dimensão antropológica deste acontecimento, Manfred Hauke (2021, p.204) explicita que se São Tomás (1274) seguia a doutrina de Aristóteles que separa a concepção do momento da infusão da alma no embrião, Duns Scotus (1308), baseando-se em Hipócrates faz coincidir o momento da animação com o da concepção, valorizando a importância da concepção que traz consigo também a infusão da alma.

Constata-se que, a partir da intervenção de Duns Scotus (1308), a doutrina da Imaculada encontrou consenso entre os teólogos, visto que já estava substancialmente formulada. Não obstante, em torno desta doutrina teve início a partir do século XIV até meados do século XVII uma longa controvérsia entre os dominicanos que defendiam a tese maculista e os franciscanos que defendiam a tese imaculista. Neste contexto, destaca-se como acontecimento relevante o Concílio de Basileia (1439) que embora não tenha gozado da comunhão com o Papa, o texto nele apresentado mostra o sentimento comum da época em torno do tema da Imaculada Conceição de Maria. Verifica-se que, por influência deste Concílio, as Universidades de Paris (1496), de Colônia (1499), de Mogúncia (1500), de Viena (1501) e de Coimbra (1646), entre outras, implantaram o voto de defesa deste privilégio mariano, inclusive, até o derramamento de sangue, tendo este costume alcançado um notável

movimento ascensional.

Nesta altura, a autoridade do Magistério em torno da Imaculada Conceição de Maria, vista até então de modo zeloso, mas muito prudente, devido às controvérsias doutrinárias, começa a se exteriorizar de modo categórico. O mariólogo Manfred Hauke (2021) salienta que o Papa Sisto IV (1471-1484) reconheceu oficialmente a festa da Imaculada Conceição, que já era testemunhada na Cúria Romana a partir do século XIV e a celebrou publicamente, outorgando-lhe uma oitava e possibilidades para ganhar indulgências. Explicita, que embora o sentido da festa não estivesse ainda totalmente esclarecido, os ofícios litúrgicos aprovados pelo Papa Sisto IV exprimiam claramente a doutrina da Imaculada Conceição, que fora estendida para a Igreja universal em 1708 com o Papa Clemente XI. Sublinha, como importante, o fato do Papa Sisto IV ter condenado as afirmações que consideravam herética a fé na Imaculada Conceição, bem como a intervenção do Papa Pio V (1572), que proibiu a discussão pública fora do ambiente acadêmico sobre o tema imaculista.

Neste contexto, destaca-se como fator relevante a declaração do Concílio de Trento (1546-1563) acerca da santidade de Maria, colocada em relevo no decreto sobre a justificação, haja vista que, de modo implícito, abriu caminho para a definição dogmática da Imaculada Conceição de Maria:

Se alguém disser que o homem, uma vez justificado, não pode mais pecar, nem perder a graça, e que, conseqüentemente, quem cai e peca nunca foi verdadeiramente justificado; ou, ao contrário, que o homem pode por toda a vida evitar todo pecado, mesmo venial, sem que seja por especial privilégio de Deus, como a Igreja crê a respeito da bem-aventurada Virgem: seja anátema. (DENZINGER, 1573).

Para uma maior compreensão do dogma mariano da Imaculada Conceição é pertinente ressaltar que o Concílio de Trento descreve o pecado original como perda da justiça e da santidade presentes no paraíso, ou seja, como privação da vida divina, por causa do primeiro pecado. Este Sagrado Concílio, dá a entender que o pecado original não é outra coisa senão a privação da graça paradisíaca, que tornou o homem necessitado do renascimento espiritual por meio do Sacramento do Batismo, sendo que a privação da graça divina possui o caráter de culpa (cf. DENZINGER, 1511–1513).

No século XVII, logo após o Concílio de Trento, destacaram-se, na defesa da doutrina da Imaculada Conceição, os teólogos da Companhia de Jesus, os franciscanos, os servitas, os agostinianos, os carmelitas e alguns dominicanos, enquanto que na prática só os dominicanos sustentavam a tese contrária. O progresso a caminho da definição oficial do dogma começa a se concretizar de modo explícito através da Bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* do Papa

Alexandre VII em 1661 na qual declara os pontos mais importantes acerca desta doutrina: “Renovamos os [decretos] promulgados em favor da sentença que afirma que a alma da bem-aventurada Virgem Maria na sua criação e na sua infusão no corpo foi dotada do dom do Espírito Santo e preservada do pecado original”. (DENZINGER, 2017).

Depois de uma preparação multissecular, é chegada a hora da definição do dogma da Imaculada Conceição de Maria, proclamado de modo solene *ex cathedra* pelo Papa Pio IX em 08 de dezembro de 1854 por meio da Bula pontifícia *Ineffabilis Deus*, através da qual põe fim na longa discussão teológica. A presente Bula assinala o processo preparatório para tão esperado acontecimento, no qual o Papa Pio IX constituiu uma comissão de cardeais e uma comissão de teólogos para formular os critérios a serem respeitados e a doutrina que a definição deveria apresentar. Por conseguinte, a Bula evidencia o envio da encíclica *Ubi Primum* no ano de 1849 por parte do Papa Pio IX aos bispos do mundo inteiro convidando a se exprimirem acerca da Imaculada Conceição de Maria e ao mesmo tempo o pensamento do povo cristão. Nela o Papa coloca em relevo como dado decisivo para a definição dogmática o consentimento da fé (*consensus fidelium*) por parte dos bispos e dos fiéis, bem como da parte dos teólogos que com solicitude e fervor pediram a sua concretização (cf. n. 19, 20). Levando em conta a práxis litúrgica (*lex orandi*), o sentido da fé dos fiéis e da hierarquia eclesial (*sensus fidei*) e o *factum Ecclesiae* entendido como a doutrina e a realidade viva da práxis eclesial, o Papa Pio IX<sup>26</sup> proclama a definição dogmática com os seguintes termos:

Para a honra da santa e indivisível Trindade, decore e ornamento da Virgem Mãe de Deus, exaltação da fé católica, e incremento da religião cristã, com a autoridade de Nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos Pedro e Paulo e nossa, declaramos, pronunciamos e definimos a doutrina que sustenta que a beatíssima virgem Maria no primeiro instante de Sua concepção, por singular graça e privilégio de Deus onipotente, em vista dos méritos de Jesus Cristo, salvador do gênero humano, foi preservada imune de toda mancha de pecado original, foi revelada por Deus e, por isso, todos os fiéis devem assim crer firme e inviolavelmente. Então, se alguém (que Deus não permita!) deliberadamente presumir pensar de modo diferente deste que estamos definindo, fique ciente e saiba estar-se condenando por seu próprio juízo, estar naufragando na fé, estar separado da unidade da Igreja, incorrendo também, ‘pelo fato mesmo’, nas penas estabelecidas pelas leis contra aquele que ousa manifestar oralmente ou por escrito, ou de qualquer outro modo externo, os erros que traz em seu coração. (*INEFFABILIS DEUS*, 23).

Como se pode verificar, o argumento teológico fundamental da definição dogmática da Imaculada Conceição de Maria, desde o primeiro instante de Sua concepção, é o da redenção preservativa em atenção aos méritos previstos de Jesus Cristo Redentor formulado

---

<sup>26</sup> Vale ressaltar que esta definição dogmática *ex cathedra* abre o caminho para a definição do dogma da infalibilidade papal, solenemente proclamado pelo Concílio Vaticano I em 1870.

pelo franciscano Duns Scotus (1308). Pode-se verificar que a definição não menciona o pecado pessoal, visto que esta doutrina já havia sido estabelecida pelo Concílio de Trento (cf. DENZINGER, 1573). O teólogo Bastero de Eleizalde<sup>27</sup> (2004, p. 247) salienta que se pode concluir das palavras da Bula: “livre de qualquer mancha do pecado” (cf. n.1) que a Virgem Maria se viu livre do ‘*fomes peccati*’ – ou seja, da concupiscência ou inclinação para o mal. [...] Explicita que as consequências do pecado que foram excluídas dizem respeito à ordem moral; as demais – dor, angústia e morte, – não tiveram nela, como em Cristo, aspecto de castigo, mas foram o resultado da plena incorporação à humanidade, que em Cristo é redimida.

De acordo com a definição dogmática, compreende-se que a imunidade “de toda mancha do pecado original” implica para além da isenção completa do pecado original e pessoal, a santidade perfeita da Virgem Maria como consequência positiva. O Concílio Vaticano II confirma esta doutrina na Constituição dogmática *Lumen Gentium* (n. 56) assegurando que Maria, “dando o seu consentimento à palavra divina, tornou-se Mãe de Jesus e, não retida por qualquer pecado, abraçou de todo o coração o desígnio salvador de Deus, consagrou-se totalmente, como escrava do Senhor, à pessoa e à obra de Seu Filho”.

O Papa São João Paulo II na audiência de 12 de junho de 1996 recorda que o Papa Alexandre VII, na Bula *Sollicitudo* do ano de 1661, falou da preservação da alma de Maria ‘no primeiro instante de sua criação e infusão no corpo’ (cf. DENZINGER, 2017), e que a definição de Pio IX dispensa todas as explicações sobre a maneira como a alma se infunde no corpo, atribuindo à pessoa de Maria, no primeiro instante de Sua concepção, a preservação de todas as manchas de culpa. Esclarece, portanto, que o sujeito da definição não é unicamente a alma de Maria, mas a Sua pessoa.

Na presente Bula definitiva, o Papa Pio IX recorda o zelo que a Igreja Católica, instruída pelo Espírito de Deus através do Magistério, sempre manifestou para esta doutrina, em harmonia com a eminente dignidade de Mãe de Deus (cf. n. 2, 3, 4, 5, 6).

Acerca dos argumentos bíblicos que fundamentam a Imaculada Conceição de Maria, a Bula os une à voz dos Santos Padres, mostrando a intrínseca relação da Sagrada Escritura com a Sagrada Tradição. Então, indica como um dos principais fundamentos o *proto-Evangelho*<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Aunque no ha sido objeto de la definición dogmática podemos concluir de las palabras del Papa, que la Virgen María se vio libre del ‘*fomes peccati*’. [...] Lo cual no quiere decir que las otras consecuencias del pecado fueran también excluidas: se entiende que se excluyan las que de alguna forma dicen relación al orden moral; las demás – dolor, angustia, muerte, etc. – no tuvieron en Ella, al igual que en Cristo, aspecto de castigo, sino que fueron el resultado de la plena incorporación a la humanidad, que en Cristo es redimida.

<sup>28</sup> Entende-se por *proto-Evangelho* o primeiro anúncio da Boa Nova da salvação.

(cf. Gn 3,15), o qual exprime que a Virgem Maria nunca esteve sujeita à lei do pecado (cf. n. 1, 12, 15); em seguida evidencia as prefigurações bíblicas assinaladas pelos Santos Padres para ilustrar a santidade de Maria tais como: a arca de Noé (cf. Gn 6,8-19), a escada de Jacó (cf. Gn 28,12), a sarça ardente (cf. Gn 3,2-3), a torre invencível (cf. Ct 4,4), o jardim fechado (cf. Ct 4,12), a esplêndida cidade de Deus (cf. Sl 87, 1.3), o Templo de Deus (cf. 1 Rs 8,10-11) e outras prefigurações bíblicas. (cf. n. 13,14). Vale ressaltar que, no início da Bula (cf. n. 2), é recordado o costume da Igreja em aplicar à origem da Virgem Maria as mesmas expressões com que a Sagrada Escritura se refere à Sabedoria incriada (cf. Pr 8,22-36; Eclo 24, 1-21), tendo em conta que Deus pré-estabeleceu com um único e mesmo decreto a origem da Virgem Maria e a Encarnação da divina Sabedoria. A Bula definitiva (cf. n. 14) também salienta outros termos usados pelos Santos Padres para celebrar a santidade de Maria tais como: a pomba sem defeito (cf. Ct 2, 10.14; 4,1; 5,2; 6,9); o trono excelso de Deus (cf. Eclo 24,4); a arca santificada (cf. Ex 25,10; 40,34-35; 1 Rs 8,10-11; Ez 43,1-5); a casa eterna que a sabedoria edificou para si (cf. Pr 9,1) e a Rainha apoiada por seu amado (cf. Ct 8,5), jamais atingida por mancha de culpa (cf. Eclo 24,3).

No que diz respeito às fundamentações do Novo Testamento dá especial relevo à saudação do Anjo: “Cheia de graça” (Lc 1,28), evidenciando de acordo com a Sagrada Tradição que o termo *kecharitoméne* expressa que Maria possui a plenitude da graça de modo permanente. Também destaca o louvor de Isabel: “Bendita és tu entre as mulheres e bendito o fruto do teu ventre” (Lc 1,42), mostrando que na exaltação à Virgem Maria procedente da excelência de Jesus não cabe a maldição hereditária que é o pecado original. Em suma, a *Ineffabilis Deus* evidencia que a Sagrada Escritura, quando é lida com os olhos da Igreja, revela uma plenitude de sentido, razão pela qual conclui que a doutrina sobre a Imaculada Conceição de Maria sempre existiu na Igreja, conforme também recebeu da Tradição e se revestiu de caráter dogmático pelo Magistério (cf. n.11). Por tudo isso, pode-se afirmar que o dogma da Imaculada Conceição é parte essencial do *fidei depositum* revelado de modo implícito pela Sagrada Escritura, que para ser totalmente desvelado contou de modo intenso com a participação do povo de Deus, dos teólogos e do Magistério, dando cada um sua contribuição mediante o carisma que lhes é próprio.

Quanto à razão teológica da Imaculada Conceição de Maria recolhida da definição dogmática do Papa Pio IX, é compreendida primordialmente mediante Sua intrínseca relação com Jesus Cristo, visto que, como Ela traria em Seu seio o Verbo encarnado, Sua Santidade deveria lhe ser correspondente. A fim de exprimir o profundo sentido teológico deste dogma, o teólogo Royo Marin (2020) exemplifica que de duas maneiras, pode-se redimir a um cativo:

pagando o preço de seu resgate para livrá-lo do cativeiro em que se encontra (redenção liberativa) ou pagando antecipadamente, impedindo-o com isso, de cair no cativeiro (redenção preventiva), sendo que esta última é a que se aplicou à Virgem Maria. Esclarece que Deus onipotente, prevendo desde toda a eternidade os méritos infinitos de Jesus Cristo Redentor, que resgatou o gênero humano com Seu sangue preciosíssimo, aceitou antecipadamente o preço deste resgate e o aplicou à Virgem Maria em forma de redenção preventiva, impedindo-a de contrair o pecado original: assim Ela recebeu plenamente a redenção de Cristo, mais do que qualquer outro redimido. Royo Marin (2020) explicita que a impecabilidade da Virgem Maria é de ordem moral, em virtude do privilégio especial, exigido por Sua Imaculada Conceição e, sobretudo, por Sua futura maternidade divina. Evidencia que Deus plenificou em graça a Santíssima Virgem desde o momento de Sua concepção, e em virtude desta especial assistência divina, esta graça jamais lhe faltou em nenhum instante de Sua vida. Clarifica que, sendo a plenitude de graça o aspecto positivo da Imaculada Conceição de Maria, é mais sublime do que a preservação do pecado original tida como o aspecto negativo. Salienta que, mesmo a plenitude de graça sendo profunda e inefável na Virgem Maria, não era absoluta, como em Jesus Cristo, mas relativa e proporcional à dignidade de Mãe de Deus, motivo pelo qual Ela cresceu na graça até o fim de Sua vida terrena.

Nesta perspectiva, vale ressaltar que São Tomás de Aquino (III, questão 27, artigo 5) coloca em relevo uma tríplice perfeição da graça na Virgem Maria. Evidencia que a primeira *dispositiva* é a plenitude inicial recebida no mesmo instante de Sua concepção que a tornou idônea para ser a Mãe de Cristo; a segunda *perfectiva* teve lugar na bem-aventurada Virgem pela presença do Filho de Deus encarnado em Seu seio, momento em que recebeu um imenso aumento da graça santificante; e a terceira perfeição *consumativa* é a do fim que Ela possui na glória, para toda a eternidade. O mariólogo Manfred Hauke (2021) complementa esta reflexão teológica evidenciando que existiram acréscimos da graça na vida da Virgem Maria por ocasião da Anunciação, sob a cruz e no dia de Pentecostes.

São Tomás de Aquino (III, questão 27, artigo 5) explicita que a plenitude da graça em Maria leva consigo a plenitude das virtudes infusas e dos dons do Espírito Santo, assim como também dos dons carismáticos que eram convenientes à dignidade excelsa da santa Mãe de Deus, tais como a ciência infusa e o dom da profecia. Esclarece que a Virgem Maria não recebeu estas e outras graças semelhantes para exercitá-las durante Sua vida terrena como Cristo, mas segundo o que convinha à Sua missão, vivenciada, sobretudo, no silêncio fecundo. São Tomás de Aquino (III, questão 27, artigo 6) assegura que a plenitude de graça concedida à Virgem Maria ainda no seio materno de sua mãe é um privilégio que lhe é

exclusivo, sendo esta verdade destacada pelo Papa Pio IX já no início da Bula definitiva quando afirma:

Por isso admiravelmente [Deus] a plenificou, mais do que todos os anjos e santos, da abundância de todos os dons celestes. [...] Assim [...] Ela, possui tal plenitude de inocência e de santidade, que, depois de Deus, não é possível pensar maior, e de quem, excetuando Deus, nenhuma mente consegue compreender a profundidade. (*INEFFABILIS DEUS*, 1).

Compreende-se, portanto, que o dogma da Imaculada Conceição de Maria manifesta a absoluta iniciativa do Pai, isto é, o Seu amor gratuito que A envolveu desde o primeiro momento de Sua existência (cf. Ef 1,4); expressa a perfeita redenção de Cristo, o objeto central do plano salvífico de Deus (Cl 1,15; Ef 1,10); e testemunha a ação do Espírito Santo que é a síntese de todos os efeitos de redenção (cf. Jo 6,63; 7,39). Por tudo isso, pode-se afirmar que a Imaculada Conceição de Maria revela a plenitude do amor trinitário e o esplendor da redenção do gênero humano. Verdadeiramente, ao corresponder ao plano divino mediado por Cristo, a toda santa (*panaghia*) alcançou e continua alcançando a todos os que se unem ao divino Salvador.

Em suma, a preservação do pecado desde o início da vida da Virgem Maria evoca a inefável expressão de Sua santidade testemunhada de modo singular no fim de Sua vida terrena na assunção ao céu de corpo e alma, motivo pelo qual a fundamentação bíblica deste último dogma definido pela Igreja também se apoia sobre os principais textos do *proto-Evangelho* (cf. Gn 3,15) e da saudação evangélica (cf. Lc 1,28), como se verá a seguir.

### **5.5 O dogma da assunção de Maria ao céu**

A perfeita redenção da Virgem Maria, no tempo antecipada, abrange todos os mistérios de Sua existência, desde o início de Sua vida terrena com a concepção imaculada, até à Sua vida gloriosa pela assunção ao céu e pela coroação como Rainha do céu e da terra. A Sua assunção ao céu em corpo e alma, resulta da munificência divina, mas é, também, um corolário de Sua vocação terrestre, mediante a maneira como a correspondeu. O indissolúvel vínculo que une Maria a Jesus Cristo e o associa a Ele, física e sobrenaturalmente, não poderia ficar limitado à realização histórica e temporal da redenção; por isso, se esteve associada ao Seu Filho no Seu estado de *kenosis*, também tinha que estar unida a Ele em Seu estado de *Kyrios*, em Seu triunfo como Senhor Ressuscitado. Logo, a glorificação da Virgem Maria – entendida como a ressurreição gloriosa de Seu corpo e como Sua assunção ao céu em corpo e alma – encontra seu principal fundamento e sentido na maternidade divina, em Sua

união à Cristo durante toda Sua vida, principalmente em Seu mistério pascal e, na missão materna que exerce sobre todos os homens, que Deus Lhes confiou por ser a Mãe do Redentor.

Do ponto de vista histórico, constata-se que desde tempos antiquíssimos no Oriente e no Ocidente sempre existiu no coração dos cristãos o sentimento comum de que o fim terreno da vida de Maria aconteceu de modo infável. Não obstante a falta de dados históricos probatórios e de textos bíblicos explícitos, o *sensus fidei* propiciou que o desenvolvimento doutrinário sobre a assunção de Maria ao céu determinasse o ponto de partida para que tal mistério começasse a ser desvelado. Observa-se, entretanto, que este aspecto da mariologia não foi logo debatido pelos teólogos da Igreja primitiva, haja vista que até ao século III ainda não se havia delineado totalmente a doutrina escatológica. De fato, assim como no desenvolvimento dogmático da Imaculada Conceição, a doutrina sobre a assunção de Maria ao céu não emergiu em meio a teses heterodoxas e também não foi expressamente definida em Concílio. Esta crença é, sobretudo, resultado da fé dos fiéis e da hierarquia eclesial que foi se manifestando cada vez mais claramente no decurso dos séculos, vindo a ser definida *ex cathedra* pelo Magistério Papal de modo solene.

Quanto ao testemunho da Tradição, constata-se que é entre fins do século IV e inícios do século V que aparecem as primeiras indicações através de Santo Epifânio (403). Ele fala explicitamente da assunção de Maria ao céu, porém, sem sustentar a imortalidade ou a mortalidade. No fim do século V também se destaca o fato dos estudiosos extraírem dos relatos apócrifos sobre o “trânsito de Maria” a ideia de morte singular da Mãe do Senhor, sendo este um dado relevante, que veio a colaborar posteriormente para o desenvolvimento do discurso em torno da assunção. Nesta altura, os fiéis e os pastores, iluminados pela graça e inflamados de amor para com a Mãe de Deus, cresciam na compreensão da sublime harmonia existente entre os Seus privilégios e a Sua associação à obra do Redentor.

No século VI destaca-se, como dado relevante para o desenvolvimento histórico da crença na assunção, o surgimento da celebração litúrgica da dormição de Maria no Oriente, fixada a 15 de agosto. Inicialmente, o que se celebrava nessa solenidade era o “trânsito” de Maria (*Natalis Deiparae*), mas foi evoluindo até se comemorar propriamente a Sua glorificação (morte e ressurreição). Quanto à chegada da festa ao Ocidente, Salvatore Meo (1995) evidencia que em Roma, já no século VII, sob o pontificado do Papa Sérgio I, se celebrava a festa da Dormição, juntamente com as festas da Natividade, da Purificação e da Anunciação; e, no século seguinte, essa festa passou de Roma para França e Inglaterra, tomando já o título de assunção de Maria. Por isso, partindo-se da premissa de que “a lei da fé

deve estabelecer a lei da oração” (*MEDIATOR DEI*, 43), pode-se afirmar que a celebração litúrgica<sup>29</sup> da assunção de Maria ao céu, não se referia a um simples fato histórico, mas, a um acontecimento salvífico que era objeto de fé e de culto. Assim sendo, é constatável que, tanto a celebração da Eucaristia como o Ofício divino forneceram argumentos e testemunhos determinantes para esclarecer esta doutrina. Com efeito, na medida em que a festa litúrgica se foi estendendo ao universo Católico e sendo celebrada mais devotamente, os bispos e os pregadores empenharam-se para explicar com toda a clareza o mistério que se venerava nesta solenidade e, assim, mostraram como estava intimamente relacionada com as outras verdades reveladas. Verifica-se que, no final da era patrística, a crença nesta verdade é praticamente unânime no Oriente e no Ocidente.

De modo singular, sobressaíram no Oriente os ensinamentos de Padres, doutores e teólogos que afirmaram a assunção corpórea de Maria depois de Sua morte e ressurreição. Neste horizonte, destacaram-se o testemunho de São Modesto de Jerusalém (637), São Germano de Constantinopla (730), Santo André de Creta (740), São João Damasceno (749), São Cosme Melódio (743), São Teodoro Studita (826) e Jorge de Nicomédia (880), que utilizaram os mesmos argumentos para afirmar a glorificação corporal da Virgem Maria. No Ocidente, entre os teólogos escolásticos destacaram-se aqueles que mostraram a estreita conexão existente entre o privilégio da assunção da Santíssima Virgem e as demais verdades contidas na Sagrada Escritura. Estes teólogos colaboraram para contrapor algumas dúvidas surgidas no século IX em torno desta crença, por influência de uma obra do Pseudo-Jerônimo, como reação aos relatos dos Apócrifos. Neste contexto, teve particular importância a obra do Pseudo-Agostinho no século XI, visto que, ao afirmar esta prerrogativa mariana a relaciona diretamente com a maternidade virginal de Maria mostrando que seria possível resolver a questão sem o apoio dos apócrifos, mas por meio da razão iluminada pela fé.

Efetivamente, os grandes teólogos escolásticos contribuíram decisivamente para a progressiva compreensão do mistério da assunção de Maria ao céu, destacando-se entre muitos, Amadeu de Lausana (1159), Santo Antônio de Lisboa (também de Pádua) (1231), Santo Alberto Magno (1280), São Tomás de Aquino (1274) e São Boaventura (1274). Estes autores basearam os seus ensinamentos nos escritos dos Padres da Igreja dando ênfase às seguintes razões: a maternidade divina, a plenitude da graça, a perpétua Virgindade, o amor de Cristo à Sua Mãe e a perfeita felicidade, que exigiria também a glorificação de Seu corpo. Da escolástica posterior ressalta-se o ensinamento de São Bernardino de Sena (1444) que,

---

<sup>29</sup> Vale ressaltar que a festa da assunção de Maria ao céu é a festa mariana mais solene, uma vez que é a única solenidade com dois formulários para a santa Missa: a vigília e o próprio dia festivo.

para além de considerar os escritos dos teólogos medievais, acrescentou a semelhança entre a Virgem Mãe e o Divino Filho, no que dizia respeito à perfeição e à dignidade de alma e de corpo, explicitando como tal semelhança permite entrever que a Rainha celestial está unida ao Rei dos céus. Com a Idade Moderna verifica-se que os argumentos dos Padres e dos doutores escolásticos são unânimes nos ensinamentos de São Pedro Canísio (1597), Francisco Suárez (1617), São Roberto Belarmino (1621), São Francisco de Sales (1622) e Santo Afonso Maria de Ligório (1787). Constata-se que nesta altura a crença já era considerada como verdade de fé e a sua negação tida como contrária aos dados da Revelação.

Estando a crença na assunção de Maria ao céu consolidada no universo cristão através do *sensus fidei* e da colaboração dos teólogos sob a autoridade do Magistério papal, a mesma recebeu maior impulso a partir da definição dogmática da Imaculada Conceição em 8 de dezembro de 1854. Em virtude das inumeráveis petições em favor da definibilidade da assunção de Maria enviadas à Santa Sé, o Papa Pio XII enviou no dia 1 de maio de 1946 a Carta *Deiparae Virginis Mariae* a todos os bispos do orbe Católico a fim de verificar com toda certeza qual era a fé da Igreja (bispos, clero e fiéis) e se desejavam tal definição. Com o consentimento da grande maioria dos pastores e dos fiéis (*consensus fidelium*) diante de ambas as perguntas, percebeu que havia chegado a hora de definir solenemente a assunção da Virgem Maria ao céu como verdade revelada por Deus. A. Bossard (1988) explicita que esta não significava uma nova Revelação, uma vez que a assunção de Maria ao céu só pôde ser declarada como dogma divinamente revelado, porque encontrou o seu fundamento na fonte da Revelação escriturística, conforme assegura a Constituição apostólica *Munificentissimus Deus* que promulgou esta definição. Para a grande satisfação do universo Católico, no dia 1 de novembro de 1950 o Papa Pio XII conclui um intenso período de estudos históricos e teológicos e define *ex cathedra* como dogma de fé, a assunção de Maria ao céu com os seguintes termos:

Depois de termos dirigido a Deus repetidas súplicas, e de termos invocado a paz do Espírito da verdade, para glória de Deus onipotente que à Virgem Maria concedeu a sua especial benevolência, para honra do seu Filho, Rei imortal dos séculos e triunfador do pecado e da morte, para aumento da glória da Sua augusta mãe, e para gozo e júbilo de toda a Igreja, com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos São Pedro e São Paulo e com a nossa, pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que: a Imaculada Mãe de Deus, a sempre Virgem Maria, terminado o curso da vida terrestre, foi assumta em corpo e alma à glória celestial. Pelo que, se alguém, o que Deus não permita, ousar, voluntariamente, negar ou pôr em dúvida esta nossa definição, saiba que naufraga na fé divina e católica. (*MUNIFICENTISSIMUS DEUS*, 44-45).

Com efeito, as palavras que definem o dogma, determinam o conteúdo essencial do

mistério da assunção de Maria ao céu: “A Imaculada Mãe de Deus, a sempre Virgem Maria, terminado o curso da vida terrestre, foi assunta em corpo e alma à glória celestial”. Deste modo, a fórmula da definição deixa explícito que o sujeito da assunção não é o corpo ou a alma de Maria, mas, a pessoa de Maria em toda a Sua integridade, entendida como Mãe de Deus, Imaculada e sempre Virgem, verdades já adquiridas pela fé da Igreja. O mariólogo Salvatore Meo (1995) salienta que, na fórmula de definição, como de resto em toda a doutrina da Constituição apostólica *Munificentissimus Deus*, não se fala de morte e de ressurreição, nem de imortalidade da Virgem, nem em Sua elevação à glória. Esclarece que o Documento pretendeu expressamente evitar dirimir a questão da morte ou não de Maria, que a partir da definição da Imaculada, dividia os teólogos católicos em opiniões divergentes. A este respeito destacam-se as palavras do Papa São João Paulo II por ocasião da audiência do dia 25 de junho de 1997 ao afirmar:

A propósito da conclusão da vida terrena de Maria, o Concílio Vaticano II retoma os termos da Bula de definição do dogma da assunção e afirma: ‘A Virgem Imaculada, que fora preservada de toda a mancha de culpa original, terminando o curso da sua vida terrena, foi elevada à glória celeste em corpo e alma’ (LG, 59). Com esta fórmula, a Constituição dogmática *Lumen gentium*, seguindo o meu venerado Predecessor Pio XII, não se pronuncia sobre a questão da morte de Maria. Todavia, Pio XII não quis negar o fato da morte, mas apenas não julgou oportuno afirmar solenemente a morte da Mãe de Deus, como verdade que devia ser admitida por todos os crentes. [...] Neste sentido raciocinaram os Padres da Igreja, que não tiveram dúvidas a este propósito. [...] É verdade que na Revelação a morte se apresenta como castigo do pecado. Todavia, o fato da Igreja proclamar Maria liberta do pecado original por singular privilégio divino, não induz a concluir que Ela recebeu também a imortalidade corporal. A Mãe não é superior ao Filho, que assumiu a morte, dando-lhe novo significado e transformando-a em instrumento de salvação. [...] São Francisco de Sales considera que a morte de Maria se tenha verificado como efeito de um transporte de amor. Ele fala de um morrer ‘no amor, por causa do amor e por amor’, chegando por isso a afirmar que a Mãe de Deus morreu de amor pelo Seu filho Jesus (*Traité de l'Amour de Dieu*, Lib. 7, c. XIII-XIV). [...] A experiência da morte enriqueceu a pessoa da Virgem: passando pela comum sorte dos homens, Ela pode exercer com mais eficácia a sua maternidade espiritual em relação àqueles que chegam à hora suprema da vida.

Mediante as palavras do Papa São João Paulo II, se compreende que, tendo Jesus Cristo chegado à glorificação através de Sua morte, assim também tinha que chegar Sua Santíssima Mãe, configurando-se também deste modo ao Seu Divino Filho. A Constituição apostólica *Munificentissimus Deus* assegura que a assunção da Virgem Maria em corpo e alma ao céu exclui a corrupção mortal do sepulcro e inclui a positiva glorificação de todo o Seu ser. Exprime que o sentido do dogma é, em síntese, a realização antecipada para a Virgem Maria, daquela glorificação escatológica que terão todos os justos na ressurreição final, quando assegura:

Cristo com a própria morte venceu a morte e o pecado, e todo aquele que pelo Batismo de novo é gerado, sobrenaturalmente, pela graça, vence também o pecado e a morte. Porém Deus, por lei ordinária, só concederá aos justos o pleno efeito desta vitória sobre a morte, quando chegar o fim dos tempos. Por esse motivo, os corpos dos justos corrompem-se depois da morte, e só no último dia se juntarão com a própria alma gloriosa. Mas Deus quis excetuar dessa lei geral a bem-aventurada Virgem Maria. Por um privilégio inteiramente singular Ela venceu o pecado com a sua conceição imaculada; e por esse motivo não foi sujeita à lei de permanecer na corrupção do sepulcro, nem teve de esperar a redenção do corpo até ao fim dos tempos. (*MUNIFICENTISSIMUS DEUS*, 4-5).

Daqui se compreende que a assunção da Virgem Maria ao céu é em definitivo, a realização suprema da graça redentora do *Kyrios* no seu aspecto temporal antecipado. Sendo Ela a primeira e mais excelsa redimida, participou do modo mais pleno e singular, do triunfo de Seu Filho, vencedor da morte e Rei imortal dos séculos. Confirmando esta doutrina, o Concílio Vaticano II na Constituição dogmática *Lumen Gentium* (n. 68) afirma:

Entretanto, a Mãe de Jesus, assim como, glorificada já em corpo e alma, é imagem e início da Igreja que se há de consumir no século futuro, assim também, na terra, brilha como sinal de esperança segura e de consolação, para o Povo de Deus ainda peregrinante, até que chegue o dia do Senhor (cf. 2 Pd 3,10).

Isto posto, pode-se afirmar que, como a redenção de Cristo foi para a Virgem Maria eminentemente preventiva, também os méritos e efeitos dessa redenção deveriam ser para Ela de todo singulares e plenos na vitória sobre a morte.

Considerando que todas as razões e considerações dos Santos Padres e dos teólogos sobre a assunção de Maria ao céu se apoiam como último fundamento na Sagrada Escritura (cf. n. 38), a *Munificentissimus Deus* coloca em relevo alguns textos tanto do Antigo como do Novo Testamento que indicam de modo implícito esta crença. Do Antigo Testamento, destaca principalmente Gn 3, 15, mostrando que esta períclope evoca a Virgem Maria como nova Eva, intimamente unida ao novo Adão na luta contra o inimigo infernal. Esclarece que, assim como a ressurreição gloriosa de Cristo constituiu parte essencial e último troféu desta vitória, também a vitória de Maria Santíssima, comum com a do Seu Filho, devia terminar com a glorificação de Seu corpo virginal. (cf. n. 39). A partir de Ex 20,12: “Honra teu pai e tua mãe”, explicita que, sendo Jesus “observador perfeitíssimo da lei divina, não podia deixar de honrar a Sua Mãe amantíssima, logo depois do Eterno Pai. E podendo Ele adorná-La com tamanha honra, preservando-a da corrupção do sepulcro, deve crer-se que realmente o fez” (cf. n. 38). Com base em Is 60,3 na vulgata: “Glorificarei o lugar onde meus pés se apoiaram”, afirma, de acordo com a interpretação de Santo Antônio, que o corpo da Virgem é o sacrário onde o Senhor pousou seus pés (cf. n. 29). Coloca em relevo o Sl 44, 10.14-16,

como evocação da entrada triunfal da Rainha na corte celeste, e como se vai sentar à direita do Divino Redentor. Também destaca o Sl 131, 8 na vulgata: “Erguei-vos, Senhor, para o vosso repouso, vós e a Arca de vossa santificação”, mostrando que, na Arca da Aliança, os Santos Padres e os teólogos viam como que uma imagem do corpo puríssimo da Virgem Maria, preservado da corrupção do sepulcro, e elevado a tamanha glória no céu. Ressalta ainda a esposa do Cântico dos Cânticos (3,6; cf. 4,8; 6,9) “que sobe pelo deserto, como uma coluna de mirra e de incenso” para ser coroada, proposta como figura d’Aquela Esposa celestial que é elevada com o Divino Esposo ao Reino dos céus (cf. n. 26).

Do Novo Testamento, a *Munificentissimus Deus* coloca em destaque Lc 1, 28: “Avé, cheia de graça” mostrando que os doutores escolásticos viram no mistério da assunção o complemento daquela plenitude de graça, concedida à Santíssima Virgem, e uma singular bênção contraposta à maldição de Eva. Deixa claro que a esta plenitude de graça deveria corresponder a plenitude da glória celestial da “bendita entre todas as mulheres” (Lc 1, 42), que foi isenta de toda a maldição do pecado, inclusive daquela pela qual o corpo se tornará pó (cf. Gn 3, 19). Assinala também a perícopé joanina de Ap 12, 1: “Apareceu em seguida um grande sinal no céu: uma Mulher revestida do sol, a lua debaixo dos seus pés e na cabeça uma coroa de doze estrelas”, assegurando que os doutores escolásticos consideraram como certo o sentido mariológico assuncionista nela expreso (cf. n. 27). Deste modo, a Constituição apostólica demonstra que os referidos textos extraídos da Sagrada Escritura não são interpretados isoladamente, mas na harmonia unitária de toda a Revelação, à luz da Tradição e da analogia da fé.

Compreende-se, portanto, que os textos bíblicos assim contemplados fundamentam o dogma da assunção de Maria ao céu em corpo e alma, conforme ensina o Concílio Vaticano II na Constituição dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação divina (n. 9) ao evidenciar que a Igreja não tira só da Sagrada Escritura a sua certeza a respeito de todas as coisas reveladas, mas recorre também à fonte viva da Tradição guardada e interpretada pelo Magistério.

Os aspectos teológicos presentes na *Munificentissimus Deus* são apresentados como uma admirável síntese de aprofundamento doutrinário, tendo como base além dos textos bíblicos, o conjunto das indicações contidas na Tradição e na indicação da fé comum e universal dos fiéis, os quais, considerados em seu conjunto, testemunham uma segura Revelação do Espírito Santo. O mariólogo Salvatore Meo (1995) evidencia que o princípio fundamental teológico apresentado na Bula definitiva é constituído pelo único e idêntico desígnio de predestinação, pelo qual, desde a eternidade, a Virgem Maria por Sua missão e atributos está estreita e profundamente ligada a Cristo, à Sua missão de Salvador, à Sua glória

e à Sua vitória sobre o pecado e a morte. Mediante a doutrina evidenciada na Bula, esclarece que a missão de Maria como Mãe de Deus e de generosa associada do Divino Redentor, os Seus privilégios de Imaculada Conceição e de Virgindade perpétua, entendidos globalmente como princípios de união à Cristo, fazem do privilégio da assunção o coroamento de todos os dons que a Virgem Maria recebeu de Deus. Assim sendo, salienta que os demais dogmas marianos (além da assunção), fizeram com que a Virgem Maria não somente ficasse imune à corrupção do sepulcro, mas também alcançasse a plena vitória sobre a morte, isto é, que fosse elevada em corpo e alma à glória do céu, resplandecendo como Rainha à direita do Filho Rei imortal. Ressalta que a *Munificentissimus Deus* para além de fundamentar o dogma da assunção na maternidade divina, na Imaculada Conceição e na Virgindade perpétua, abarca toda a vida e toda a missão de Maria ao lado de Jesus Cristo.

Em suma, do ponto de vista teológico pode-se constatar que a *Munificentissimus Deus* evidencia uma dupla perspectiva teológica, na qual se considera o dogma da assunção: por um lado, a partir da dimensão pessoal da Virgem Maria, mediante o coroamento de Seus privilégios e de Sua missão e exaltando-A acima de todos os seres criados; e, por outro, a partir da dimensão cristológica que brota da estreita união que, por um desígnio eterno de predestinação, une a vida, a missão e os privilégios da Virgem Maria a Jesus Cristo e à Sua obra, à Sua glória e à Sua realeza.

Observa-se que intrínseca à perspectiva teológica da assunção de Maria ao céu, está a doutrina de Sua realeza, expressa na *Munificentissimus Deus* ao evidenciar que a glorificação da Santíssima Virgem abarca ambas as verdades. Neste sentido, assegura que a generosa companheira do Divino Redentor foi elevada em corpo e alma ao céu, onde refulge como Rainha à direita do Seu Filho, Rei imortal dos séculos (cf. n. 40).

Pode-se verificar que o Papa Pio XII colaborou de modo singular para o desenvolvimento da compreensão teológica acerca da realeza da Virgem Maria, na Encíclica *Ad Caeli Reginam* publicada em 11 de outubro de 1954, doutrina esta reconhecida pela tradição cristã desde a antiguidade. Nesta Encíclica, evidencia que a realeza de Maria se fundamenta principalmente em Sua maternidade divina que A eleva à ordem hipostática e A une indissolavelmente a Seu Divino Filho Rei universal, motivo pelo qual deve ser compreendida em paralelo analógico com a realeza de Cristo. Esta doutrina é exposta com os seguintes dizeres:

Segundo a Tradição e a Sagrada Liturgia, o principal argumento em que se funda a dignidade régia de Maria é sem dúvida a maternidade divina. Na verdade, do Filho que será dado à luz pela Virgem, afirma-se na Sagrada Escritura: ‘chamar-se-á Filho do Altíssimo e o Senhor Deus dar-lhe-á o trono de Davi, seu pai; reinará na casa de Jacó eternamente, e o seu reino não terá fim’ (Lc 1, 32, 33); ao mesmo tempo em

que Maria é proclamada ‘a Mãe do Senhor’ (Lc 1,43). Daqui se segue logicamente que Maria é Rainha, por ter dado a vida a um Filho, que no próprio instante de Sua concepção, mesmo como Homem, era Rei e Senhor de todas as coisas, pela união hipostática da natureza humana com o Verbo. Por isso muito bem escreveu São João Damasceno: ‘Tornou-se verdadeiramente Senhora de toda a criação, no momento em que se tornou Mãe do Criador’. E assim o arcanjo Gabriel pode ser chamado o primeiro arauto da dignidade real de Maria. (*AD CAELI REGINAM*, 33).

Assim sendo, compreende-se que a Virgem Maria como Rainha escatológica do novo reino davídico, torna-se possuidora de uma realeza fecunda, concatenada com a maternidade espiritual, através da qual com Cristo reina nas mentes e nas vontades dos homens (cf. n. 40). A Encíclica *Ad Caeli Reginam* (n. 35) complementa esta doutrina ao evidenciar que a Virgem Maria é Rainha do universo não somente por razão de Sua maternidade divina, mas, também porque, por um desígnio divino, teve parte excelentíssima na obra da redenção de Seu Filho. Evocando as palavras do eminente mariólogo Francisco Suárez, o Papa Pio XII explicita que como Cristo, pelo título particular da redenção, é nosso Senhor e nosso Rei, assim também a bem-aventurada Virgem [é senhora nossa] pelo singular concurso prestado à nossa redenção, fornecendo a Sua substância e oferecendo voluntariamente por nós o Filho Jesus, desejando, pedindo e procurando de modo singular a nossa salvação. Este Santo Padre também esclarece que a realeza da Virgem Maria é relativa e subordinada à de Seu Filho, dado que em sentido pleno e absoluto somente Jesus Cristo Deus e Homem é Rei; e, então, como Mãe de Cristo-Deus, associada à obra do Divino Redentor, à Sua luta contra os inimigos e ao triunfo deles obtido, Ela participa da dignidade real. Assegura que dessa mesma união com Cristo deriva a sublimidade que supera a excelência de todas as coisas criadas, bem como o poder real, pelo qual Ela pode dispensar os tesouros do reino do Redentor Divino, de modo particular a inexaurível eficácia de Sua intercessão junto do Filho e do Pai (cf. n. 37).

O Concílio Vaticano II na Constituição dogmática *Lumen Gentium* (n. 59) reitera a doutrina do Papa Pio XII ao afirmar que a Imaculada Virgem Maria, Mãe de Deus tendo “terminado o curso da vida terrena, foi elevada ao céu em corpo e alma e foi exaltada por Deus como Rainha, para assim se conformar mais plenamente com Seu Filho, Senhor dos senhores (cf. Ap. 19,16) e vencedor do pecado e da morte”. O Papa São Paulo VI evidencia na Exortação Apostólica *Marialis cultus* (n. 6) a intrínseca relação entre a assunção e a realeza de Maria ao afirmar que a festa da Virgem Rainha foi colocada no dia 22 de agosto como um prolongamento festivo da celebração de Sua assunção ao céu.

Portanto, uma vez que a assunção da Virgem Maria ao céu foi a ocasião e a condição para que, já Rainha pela Encarnação e compaixão, exercesse efetivamente o Seu poder sobre o Reino universal, pode-se afirmar que Ela é *Regina quia Assumpta*. Conclui-se, então, que a

Virgem Maria começou a ser Rainha ao conceber por obra do Espírito Santo a Jesus Cristo, o Rei do universo; reassumiu a realeza participando na missão durante a vida e na Paixão de Seu Filho consumada na cruz; exerceu-a sobre a Igreja primitiva auxiliando os apóstolos e os primeiros discípulos do Senhor, e continua exercendo a Sua realeza eternamente no céu, sobre todos os seres criados. Sim, a Virgem Maria, Rainha, a Mãe do Rei, continua a percorrer a história humana que se vai desvelando no todo da humanidade e restaurando cada ser humano em comunhão com o Seu divino Filho.

## 6 CONCLUSÃO

Esta pesquisa científica analisou o papel da Virgem Maria na economia da salvação tendo em conta a Revelação expressa na Sagrada Escritura, na Sagrada Tradição e a interpretação teológica assegurada pelo Magistério. Sendo a Revelação escriturística a principal comunicação de Deus com os homens – por se tratar da Palavra de Deus – partiu-se desta premissa para adentrar na doutrina referente Àquela que Deus confiou o Seu Filho, o Salvador do mundo, para ser gerado em Seu ventre. Da Sagrada Escritura, destacou-se o anúncio pelo Anjo do nascimento de Jesus Cristo transmitido à Virgem Maria que dá, pois, início com o Seu Sim à etapa definitiva da salvação. Assim, pôde-se contemplar que a Filha de Sião emerge, como a receptora de coração aberto do dom de Deus à nova vida: nova Eva para o novo Adão que, desde então, tornou-se o lugar pelo qual se cumpriu a promessa ao longo dos séculos ansiada: a vinda do Messias, o Filho de Deus.

Evidenciou-se que de grande relevância foi a colaboração dada pela Sagrada Tradição em prol do desenvolvimento da doutrina mariana, uma vez que a partir da Sagrada Escritura o olhar dos Santos Padres e dos teólogos foi-se iluminando acerca da Mãe do Verbo Encarnado, e assim tiveram o mérito de estabelecer as formulações doutrinárias que serviram de bases para as definições dogmáticas. De fato, progressivamente eles esclareceram que Jesus Cristo é o fundamento de todas as prerrogativas concedidas por Deus à Virgem Maria. Com o auxílio do *sensus fidei*, a consciência das comunidades cristãs acerca da Virgem Maria foi sedimentando-se ao longo dos séculos, tendo grande proeminência perante as afirmações desviantes que iam surgindo e se divulgando com acesas controvérsias, até que foi necessário o Magistério refletir e responder com formulações doutrinárias.

Observou-se que foi de suma importância a cooperação do Magistério com o Seu múnus de interpretar e de guardar a Fé da Igreja de Jesus Cristo, pois, ao definir as verdades dogmáticas acerca da Mãe de Deus, Virgem, Imaculada e assunta ao céu, contidas na Sagrada Escritura e transmitidas pela Sagrada Tradição, propiciou contemplar a interrelação existentes entre estas duas fontes da Revelação. O momento determinante foi a definição dogmática de Maria, Mãe de Deus (*Theotókos*) no Concílio de Éfeso (431), pois, sendo esse o principal fundamento desta doutrina, abriu caminho para a compreensão dos demais privilégios marianos. De fato, naquela conjuntura, o dogma da Virgindade perpétua de Maria, foi logo definido como verdade de fé. Nesta perspectiva, pôde-se observar que o ponto culminante da reflexão mariológica teve lugar no século XIX com a definição do dogma da Imaculada Conceição, expressão máxima da santidade da Virgem Maria; e, outrossim, no século XX

com a definição do dogma da assunção de Maria de corpo e alma ao céu, tido como o apogeu da Revelação de Sua grandeza humana e espiritual. De suma importância, foi o aprofundamento e a confirmação dos dogmas marianos pelo Concílio Vaticano II expresso na Constituição dogmática *Lumen Gentium*. De fato, com novas formulações teológicas, este Sagrado Concílio evidenciou que, tudo na Virgem Maria é relativo a Cristo, bem como o papel relevante que Ela ocupa em Sua Igreja.

Para uma compreensão mais alargada da temática desenvolvida, recomenda-se a leitura de outros aspectos elementares que complementam e aprofundam os conteúdos aqui apresentados. A possível publicação contendo estes tópicos terá a seguinte estrutura assim ordenada: 1) Seção – A Virgem Maria na Sagrada Escritura – As prefigurações de Maria no Antigo Testamento: A figura de Eva para a interpretação do papel de Maria; As grandes Mães do Antigo Testamento preludiam a maternidade de Maria; As figuras redentoras de Judite e de Ester como prefiguração de Maria; A teologia da Filha de Sião; A figura de Maria anunciada nos Salmos, no Cântico dos Cânticos e nos Sapienciais. A Revelação de Maria no Novo Testamento: Maria em São Paulo (Gálatas 4,4-5); Maria no Evangelho segundo São Marcos; Maria no Evangelho segundo São Mateus; Maria no Evangelho segundo São Lucas e nos Atos dos Apóstolos; e, Maria nos escritos joaninos (Evangelho e Apocalipse). 2) Seção – A Virgem Maria na Sagrada Tradição e na Piedade Popular: O desenvolvimento da doutrina mariana na Igreja; Do Evangelho de São João ao Concílio de Éfeso (90 - 431); Do Concílio de Éfeso à Reforma Gregoriana (431-1050); Da reforma Gregoriana ao Concílio de Trento (1050-1563); Dos últimos anos do século XVI ao fim do XVIII; Do século XIX ao século XXI; A Virgem Maria na Piedade popular como expressão do *Sensus Fidelium*; e, A Virgem Maria como educadora da fé nas revelações privadas: A Mensagem de Fátima. 3) Seção – A Virgem Maria no Magistério da Igreja: Os dogmas marianos à luz da Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja do Concílio Vaticano II; O dogma de Maria, Mãe de Deus; O dogma da Virgindade perpétua de Maria; O dogma da Imaculada Conceição de Maria; e, O dogma da assunção de Maria ao céu.

Cumprindo os seus objetivos acadêmicos, esta explanação procurou contemplar através da Sagrada Escritura e da Sagrada Tradição de acordo com a interpretação do Magistério, o percurso da Virgem Maria junto ao Seu Filho Jesus, como Sua fidelíssima cooperadora na economia da salvação, desse modo reconhecida desde a Igreja primitiva até a Igreja hodierna. Sendo assim, traçou o trajeto do reconhecimento da mariologia centrada em Cristo, e aberta aos desafios do mundo contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

AQUINO, São Tomás. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina Editora; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1980. Disponível em: <https://permanencia.org.br/drupal/node/4905>. Acesso em 28 abr. 2021.

BASTERO DE ELEIZALDE, J. L. **Maria, Madre del Redentor**. 2. ed. Pamplona, Espanha: Universidad de Navarra, 2004.

BENTO XVI. **Ângelus**. 17 set. 2006. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/angelus/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20060917.html](https://www.vatican.va/content/Benedict-xvi/pt/angelus/2006/documents/hf_ben-xvi_ang_20060917.html). Acesso em: 01 set. 2021.

BENTO XVI. **Discurso à Cúria Romana**. 22 dez. 2005. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20051222\\_roman-curia.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20051222_roman-curia.html). Acesso em: 08 out. 2021.

BENTO XVI. **Exortação Apostólica *Sacramentum Caritatis***. 22 fev. 2007. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_ex\\_h\\_20070222\\_sacramentum-caritatis.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_ex_h_20070222_sacramentum-caritatis.html). Acesso em: 01 set. 2021.

BENTO XVI. **Exortação Apostólica *Verbum Domini***. 30 set. 2010. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_ex\\_h\\_20100930\\_verbum-domini.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_ex_h_20100930_verbum-domini.html). Acesso em: 19 set. 2021.

BENTO XVI. **Homilia**. 29 nov. 2006. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2006/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20061129\\_ephesus.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20061129_ephesus.html). Acesso em: 01 set. 2021.

BENTO XVI. **Homilia**. 11 maio. 2007. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom20070511\\_canonization-brazil.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom20070511_canonization-brazil.html). Acesso em: 01 set. 2021.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Tradução de Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

BOSSARD, A. Apocalipse. In: CAZELLES, H.; BOSSARD, A.; HOLSTEIN, H. (dir.) et al. **Dicionário Mariano**. Tradução de António Vieira. Porto, Portugal-Aparecida: Perpétuo Socorro-Santuário, 1988, p. 20-22.

BOSSARD, A. Assunção. In: CAZELLES, H.; BOSSARD, A.; HOLSTEIN, H. (dir.) et al. **Dicionário Mariano**. Tradução de António Vieira. Porto, Portugal-Aparecida: Perpétuo Socorro-Santuário, 1988, p. 25-28.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. Tradução de Paulo F. Valério. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CANTALAMESSA, Raniero. **Maria um espelho para a Igreja**. Tradução de Lino Rampazzo. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1992.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Tradução da Conferência nacional dos Bispos do Brasil. 10. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Mysterium Ecclesiae*. Declaração acerca da doutrina católica sobre a igreja para a defender de alguns erros hodiernos. 24 jun. 1973. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19730705\\_mysterium-ecclesiae\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19730705_mysterium-ecclesiae_po.html). Acesso em: 16 abr. 2021.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Dei Verbum* sobre a revelação divina. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2016. p.119-139.

CONSTITUIÇÃO PASTORAL *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo atual. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2016. p.141-256.

CONSTITUIÇÃO DOGMÁTICA *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 37-117.

DENZINGER, H. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DICIONÁRIO DE CONCEITOS FUNDAMENTAIS DE TEOLOGIA. Direção editorial: Peter Eicher. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

DICIONÁRIO DE LITURGIA. Direção editorial: Domenico Sartore e Achille M. Triacca. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1992.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. Direção editorial: Frei Frederico Vier, O.F.M. Tradução de Frederico Stein. 3. ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Limitada, 1971.

DICIONÁRIO INFORMATIVO BÍBLICO, TEOLÓGICO E LITÚRGICO, COM APLICAÇÕES PRÁTICAS. Direção editorial: José Antônio Jorge. Campinas, SP: Editora Átomo, 1999.

FIORES, S. de. Imaculada. In: FIORES, S. de; MEO, S. (dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 598-605.

FIORES, S. de. Virgem. In: FIORES, S. de; MEO, S. (dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1328-1340.

FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias**: Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.

GONZÁLEZ, C.I. **Maria Evangelizada e Evangelizadora**. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1990.

HAUKE, Manfred. **Introdução à Mariologia**. Tradução de José Teixeira Neto. Campinas: Ecclesiae, 2021.

IRINEU DE LYON. *Adversus Haereses*. Tradução de Lourenço Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. v. 4.

JOÃO PAULO II. **Audiência Geral**. 13 dez. 1995. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1995/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19951213.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1995/documents/hf_jp-ii_aud_19951213.html). Acesso em: 01 set. 2021.

JOÃO PAULO II. **Audiência Geral**. 15 maio 1996. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19960515.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1996/documents/hf_jp-ii_aud_19960515.html). Acesso em: 06 nov. 2021.

JOÃO PAULO II. **Audiência Geral**. 12 jun. 1996. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1996/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19960612.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/audiences/1996/documents/hf_jp-ii_aud_19960612.html). Acesso em: 06 nov. 2021.

JOÃO PAULO II. **Audiência Geral**. 25 jun. 1997. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1997/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_09071997.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_09071997.html). Acesso em: 09 nov. 2021.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica *Mulieris dignitatem***. 15 ago. 1988. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html). Acesso em: 01 set. 2021.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica *Novo Millenio Ineunte***. 06 jan. 2001. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20010106\\_novo-millennio-ineunte.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html). Acesso em: 01 set. 2021.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae***. 16 out. 2002. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/2002/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_20021016\\_rosarium-virginis-mariae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2002/documents/hf_jp-ii_apl_20021016_rosarium-virginis-mariae.html). Acesso em: 01 set. 2021.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente***. 10 nov. 1994. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19941110\\_tertio-millennio-adveniente.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-millennio-adveniente.html). Acesso em: 01 set. 2021.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Ecclesia de Eucharistia***. 17 abr. 2003. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_20030417\\_eccl-de-euch.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html). Acesso em: 01 set. 2021.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Redemptoris Mater***. 25 mar. 1987. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031987\\_redemptoris-mater.html#\\_ftnref21](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html#_ftnref21). Acesso em: 13 jul. 2021.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica *Redemptoris Custos***. 15 ago. 1989. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_15081989\\_redemptoris-custos.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_15081989_redemptoris-custos.html): 31 jul. 2021.

JOÃO XXIII. **Discurso na abertura solene do Concílio Vaticano II**. 11 out. 1962. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html). Acesso em: 08 out. 2021.

LAURENTIN, René. **Breve Tratado de Teologia Mariana**. Tradução de Rose Marie Muraro. Petrópolis, RJ: Editora Vozes Limitada, 1965.

MEO, S. Assunção. *In*: FIORES, S. de; MEO, S. (dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 170-178.

MEO, S. Mãe de Deus. *In*: FIORES, S. de; MEO, S. (dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 780-790.

OROZCO, A. **Mãe de Deus e Mãe nossa: Iniciação à Mariologia**. Tradução de Luciana Pricoli Vilela. São Paulo: Quadrante, 2016.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***. 24 nov. 2013. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html). Acesso em: 12 set. 2021.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica *Lumen Fidei***. 29 jun. 2013. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html). Acesso em: 01 set. 2021.

PAULO VI. **Discurso de Conclusão da terceira sessão do Concílio Vaticano II**. 21 nov. 1964. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19641121\\_conclusions-iii-sessions.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19641121_conclusions-iii-sessions.html). Acesso em: 15 jan. 2021.

PAULO VI. **Exortação Apostólica *Marialis Cultus***. 02 fev. 1974. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/homilies/1970/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19700424.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/homilies/1970/documents/hf_p-vi_hom_19700424.html). Acesso em: 15 jan. 2021.

PAULO VI. **Homilia 30 de junho de 1968**. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/homilies/1968/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19680630.html#\\_ftnref15](http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680630.html#_ftnref15). Acesso em: 13 jul. 2021.

PIO IX. *Ineffabilis Deus*. *In*: **DOCUMENTOS DE GREGÓRIO XVI E DE PIO IX (1831-1878)**: Gregório XVI, Pio IX. Organização geral de Lourenço Costa. Tradução de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 167-187. (Documentos da Igreja; 6).

PIO XII. **Carta Encíclica *Ad Caeli Reginam***. 11 out. 1954. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_11101954\\_ad-caeli-reginam.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html). Acesso em: 25 jul. 2021.

PIO XII. **Carta Encíclica *Deiparae Virginis Mariae***. 01 maio 1946. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_01051946\\_deiparae-virginis-mariae.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_01051946_deiparae-virginis-mariae.html). Acesso em: 11 nov. 2021.

PIO XII. **Carta Encíclica** *Mediator Dei*. 20 nov. 1947. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_20111947\\_mediator-dei.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html). Acesso em: 11 nov. 2021.

PIO XII. **Carta Encíclica** *Sempiternus Rex Christus*. 08 set. 1951. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_08091951\\_sempiternus-rex-christus.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091951_sempiternus-rex-christus.html). Acesso em: 19 out. 2021.

PIO XII. **Constituição Apostólica** *Munificentissimus Deus*. 01 nov. 1950. Disponível em: [http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-xii\\_apc\\_1950\\_1101\\_munificentissimus-deus.html#\\_ftnref21](http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_1950_1101_munificentissimus-deus.html#_ftnref21). Acesso em: 27 jul. 2021.

PIO XII. **Oração recitada no ano Mariano**. 21 nov. 1953. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/prayers/documents/hf\\_p-xii\\_19531121\\_prayer-immacolata.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/it/prayers/documents/hf_p-xii_19531121_prayer-immacolata.html). Acesso em: 16 out. 2021.

RAMPAZZO, Lino. **O sentido teológico da concepção virginal da Maria**. Disponível em: <https://santuario.cancaonova.com/artigos-religiosos/o-sentido-teologico-da-concepcao-virginal-de-maria/>. Acesso em: 13 nov. 2021.

RATZINGER, Joseph. **A Filha de Sião: a devoção Mariana na Igreja**. Tradução de Ney Vasconcelos de Carvalho. São Paulo: Paulus, 2013.

RATZINGER, Joseph. **Infância de Jesus**. Tradução de Bruno Bastos Lins. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

ROYO MARÍN, A. **A Virgem Maria**. Tradução de Evaniele Antonia de Oliveira Santos. Anápolis, GO: Magnificat, 2020.

SERRA, A. Bíblia. In: FIORES, S. de; MEO, S. (dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 200-261.

SERRA, A. Mãe de Deus. In: FIORES, S. de; MEO, S. (dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 776-780.

SERRA, A. Sábia. In: FIORES, S. de; MEO, S. (dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1154-1163.

SERRA, A. Virgem. In: FIORES, S. de; MEO, S. (dir.). **Dicionário de Mariologia**. Tradução de Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco e Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995, p. 1305-1328.

SESBOÜÉ, Bernard. A Virgem Maria. In: **História dos Dogmas: os sinais da Salvação (Séculos XII – XX)**. 2. ed. Organização geral de Bernard Sesboué, Henri Bourgeois e Paul Tihon. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2013. p. 467-514.

