

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

ROBERT LANDGRAF

**O DOGMA DA ASSUNÇÃO DE MARIA:
UM PARADIGMA PARA A ANTROPOLOGIA E A
ESCATOLOGIA CRISTÃ.
UM ESTUDO HISTÓRICO-TEOLÓGICO**

MESTRADO EM TEOLOGIA

**SÃO PAULO
2022**

ROBERT LANDGRAF

**O DOGMA DA ASSUNÇÃO DE MARIA:
UM PARADIGMA PARA A ANTROPOLOGIA E A
ESCATOLOGIA CRISTÃ.
UM ESTUDO HISTÓRICO-TEOLÓGICO**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Teologia, sob a orientação do Prof. Dr. Antônio Manzatto.

**PUC-SP
2022**

(FICHA CATALOGRÁFICA)

Banca Examinadora

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) Código de financiamento 001. Número do processo 88887.662134/202200.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – 88887.662134/2022-00.

Aos meus pais, Zoraide e Aparecido, os quais
me ensinaram que a família é o berço para
uma humanidade mais fraterna.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida.

A Maria, mulher assunta ao céu, que, com seu “sim”, possibilitou a encarnação do Redentor.

Ao Prof. Dr. Antônio Manzatto, pela orientação, paciência e incentivo à pesquisa.

Ao corpo docente do Curso de Pós-Graduação *stricto sensu* em Teologia da PUC-SP, pela dedicação e amor na arte de educar e em apoiar quem está a iniciar os primeiros passos, no universo da pesquisa.

À Diocese de Limeira, na pessoa de D. José Roberto Fortes Palau, bispo diocesano, por reconhecer a importância dos estudos, na vida ministerial da Igreja.

Aos paroquianos da Paróquia Nossa Senhora de Fátima, em Araras, onde estou para servir, pelo carinho, apoio e orações.

Aos amigos, dos quais não me atrevo a citar nomes, mas serão sempre lembrados em minhas preces.

À minha família, pela compreensão nas ausências e pelo carinho.

RESUMO

LANDGRAF, Robert. *O Dogma da Assunção de Maria: um paradigma para a antropologia e a escatologia cristã. Um estudo histórico-teológico.* 2022. 180f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

A presente pesquisa versa sobre o dogma da Assunção de Maria ao céu, em corpo e alma, proclamado por Pio XII, em 1º de novembro de 1950, com a *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus*, tendo como objetivo compreender o que é um enunciado dogmático, bem como a estrutura que o compõe, realizar um percurso histórico da devoção assuncionista e averiguar as implicações desse dogma para a antropologia e a escatologia cristã. No primeiro capítulo da investigação, buscou-se entender o que é um enunciado dogmático, além de compreender o processo histórico do termo, passando por seu significado, no Antigo e no Novo Testamento, até chegar à formulação atual da concepção de dogma, encontrada na *Constituição Dogmática Dei Filius*, proclamada pelo Concílio Vaticano I, assim como a maneira como ele se relaciona com a eclesiologia, com o magistério, com o *sensus fidei*, com a Tradição, com a Escritura e o seu caráter histórico. Em seguida, fez-se um resgate histórico da devoção à Assunção de Maria, para entender seu processo evolutivo, dentro da tradição da Igreja. Para isso, procurou-se a literatura apócrifa assuncionista, datada do século IV, concebida como expressão do *sensus fidei* da Igreja primitiva, paralelamente ao testemunho patrístico, relatando os principais pensamentos assuncionistas desse período; ainda no segundo capítulo, aferiu-se a importância da escola franciscana na defesa do dogma, citando alguns de seus maiores representantes, entre eles, Santo Antônio de Pádua, que levou ao surgimento, no século XVIII, do movimento assuncionista, com o objetivo de estudar a temática para fundamentar a defesa da assunção e realizar petições aos Pontífices, solicitando a definição dogmática, como de fato ocorreu no pontificado de Pio XII. No terceiro capítulo, a pesquisa realiza um estudo sobre os fundamentos da *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus*, com o intuito de analisar como a definição está inserida dentro da estrutura de um enunciado dogmático. Posto isso, objetiva-se refletir sobre as implicações antropológicas da definição dogmática, dando especial atenção para compreender em que sentido esse dogma pode combater o pensamento de uma visão antropológica dualista da pessoa humana e como, a partir de uma visão libertadora, é promotor da valorização do corpo da mulher pobre. Subsequentemente, refletiu-se a respeito de como o dogma da assunção pode ser entendido como um paradigma para a escatologia cristã, na medida em que ele pode ser usado como crítica à escatologia tradicional, considerada também como escatologia de dupla fase ou intermédia, e como um ponto de apoio para a defesa de uma ressurreição imediata mais coerente com o pensamento da antropologia de visão unitária da pessoa humana.

Palavras-chave: dogma; assunção; antropologia; escatologia.

ABSTRACT

LANDGRAF, Robert. *The Dogma of the Assumption of Mary: A paradigm for Christian anthropology and eschatology. A historical-theological study.* 2022. 180f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

This research focuses on the dogma of the Assumption of Mary into Heaven in body and soul, as proclaimed by Pius XII in the Apostolic Constitution *Munificentissimus Deus*. It aims to: understand what a dogmatic enunciate is as well as its structure; create a historical path of the devotion to the Assumption; and investigate the implications of this dogma for Christian anthropology and eschatology. The first chapter of this text aimed to understand what a dogmatic enunciate is as well as the historic process of the term, considering its meaning in the Old and New Testaments to arrive in the current conception of dogma as found on the Dogmatic Constitution *Dei Filius*, proclaimed by the Vatican Council. It also focuses on how this relates to ecclesiology, to magisterium, to *sensus fidei*, to Tradition, to the Scripture, and to its historical character. The following chapter gives a historical review of the devotion to the Assumption of Mary to understand the evolutionary process in the Church's tradition. To this end, were studied the apocryphal assumptionist literature from the Fourth Century - which is seen as an expression of primitive Church's *sensus fidei* - as well as the Pope's testimony relating the main assumptionist thinking of the period. The second chapter also discusses the importance of the Franciscan school in the defense of the dogma, citing some of its biggest representatives. Among them is the creator of the Assumptionist movement, Saint Anthony of Padua, who aimed, in the Eighteenth Century, to study the theme with pontiffs and requested a dogmatic definition - as in fact happened in the pontificate of Pius XII. The third chapter presents a study on the fundamentals of the Apostolic Constitution *Munificentissimus Deus*, aiming to analyze how the definition is inserted in the structure of a dogmatic enunciate. That said, this work aims to reflect on the anthropological implications of the dogmatic definition, with special attention to understanding how this dogma can combat the reasoning of a dualistic anthropological view of the human person and how from a liberationist point of view it promotes the appreciation of poor women's bodies. It then reflects on how the dogma of assumption can be understood as a paradigm for Christian eschatology, since it can be used as a critic to traditional eschatology, also known as dual-phase or intermediate eschatology, and as a defense of immediate resurrection that is more connected to an anthropology with a single view of the human person.

Keywords: dogma; assumption; anthropology; eschatology.

Sumário

Introdução.....	11
1 O que é um enunciado dogmático.....	19
1.1 Eclesialidade do anúncio dogmático	27
1.2 Magistério e o anúncio dogmático	30
1.3 O <i>sensus fidei</i> no enunciado dogmático	34
1.4 A Tradição e o Dogma	39
1.5 A Escritura e o Dogma.....	44
1.6 Dogma e a história.....	51
Capítulo 2.....	55
2 Aproximação histórica do Dogma da Assunção: Os apócrifos como expressão do <i>sensus fidei</i> da Igreja primitiva	55
2.1 Característica da literatura apócrifa.....	57
2.2 Principais relatos assuncionistas apócrifos	58
2.3 O Testemunho Patrístico.....	67
2.4 A assunção de Maria na escola franciscana.....	76
2.5 O movimento para a proclamação dogmática: A origem do movimento.	88
2.5.1 A definição dogmática.....	95
Capítulo 3.....	98
3. A bula <i>Munificentissimus Deus</i> (MD) e seus fundamentos: implicações antropológicas e escatológicas.....	98
3.1 Implicações antropológicas do Dogma da Assunção	109
3.2 A pessoa de Maria assumida corporalmente no céu – a dignidade do corpo	111
3.3 Corpo de Maria assunto ao céu: corpo de mulher dolorosa e pobre	122
3.4. A Assunção de Maria como paradigma da escatologia cristã: crítica à escatologia tradicional.....	127
3.4.1 A hipótese de Ressurreição Imediata	129
3.4.2 A glorificação dos justos segundo as Escrituras	133
3.4.3 A glorificação do justo, segundo as Escrituras: retrospectiva veterotestamentária.....	133
3.4.4 O <i>eschaton</i> no Novo Testamento	136
3.4.5 A hipótese da ressurreição individual imediata	140
3.4.6 Perspectivas sobre o mistério da Assunção: privilégio singular?	148
Considerações finais.....	163

Referências	176
Documentos da Igreja.....	182

Introdução

A presente pesquisa versa sobre o tema do dogma da Assunção de Maria, sua evolução histórica, até à definição dogmática, bem como suas implicações para a antropologia e a escatologia cristã. O dogma da Assunção de Maria foi proclamado por Pio XII, em 1º de novembro de 1950, na *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus*, na qual declara que a Virgem Maria, terminado o curso de sua vida terrestre, foi assunta à glória do céu em corpo e alma. Essa proclamação nada diz sobre a morte de Maria, mas cautelosamente afirma: “[...] terminado o curso da vida terrestre.” Pio XII alude a Assunção (*analepsis*), não a dormição (*Koimesis*).

A pesquisa, no primeiro capítulo, objetiva definir o que é um enunciado dogmático, com o intuito de compreender seu significado na cultura helênica e como o termo é utilizado no Antigo e no Novo Testamento; em seguida, verifica-se que o termo *dogma*, na patrística, inclui os ensinamentos de Jesus e da Igreja, e que é partir do século XVIII que o dogma designa o que antes se denominava exposição (*éktkesis*), doutrina (*didaskálía*) e artigo de fé (*articulus fidei*). O conceito de dogma, no sentido hoje empregado na Igreja Católica, foi fixado no Concílio Vaticano I, segundo o qual os dogmas são afirmações definitivas, acabadas, as quais só devem ser recebidas passivamente e transmitidas aos crentes para, se possível, aceitá-las de imediato. O Concílio Vaticano II trouxe um grande avanço para entender o dogma, em função de uma nova perspectiva da Revelação, que inclui permanência, desenvolvimento e historicidade, sustentando uma concepção madura da realidade do dogma que está em continuidade com os concílios anteriores.

Ainda no capítulo 1, disserta-se sobre a eclesialidade do enunciado dogmático, pois o dogma encontra o seu *Sitz in Leben* na comunidade de comunicação da Igreja, que haverá de ser interpretado em nexos com a liturgia, a catequese e a apologética, bem como com toda a práxis da Instituição. Em seguida, constata-se que é no século XIX que se formaliza a autoridade do magistério, invocado para discernir o que é de fé, a partir da Escritura e da Tradição; para muitos teólogos com essa postura, o magistério acabou se constituindo no único lugar teológico, na única fonte para o conhecimento da verdade revelada. O Concílio Vaticano II concebe a Igreja como povo Deus, que participa do *múnus*

profético de Cristo e afirma que, dentro da missão e responsabilidade comuns a todos, o Concílio também mantém o autêntico magistério, o qual compete apenas aos Bispos que estão na linha de frente da pregação do Evangelho; ordena seu ministério como professores ao ministério da pregação e defende a doutrina da infalibilidade da Igreja.

Em seguida, observa-se a importância do *sensus fidei* no enunciado dogmático, pois ele é uma espécie de instinto espiritual que capacita o fiel a julgar, de forma espontânea, se algum ensinamento particular ou determinada prática está ou não em conformidade com o Evangelho e com a fé apostólica. Sobre a relação entre tradição e dogma, entende-se que tradição é a experiência outrora ocorrida, mas que não se tornou passado, em cada época, por obra do Espírito Santo; assim, o dogma é uma interpretação da revelação estritamente unida com a tradição e a Sagrada Escritura.

Segundo a compreensão da Escritura, a verdade é destinada à história, ou seja, manifesta-se no curso da história e é nesse caráter escatológico da verdade teológica que se fundamenta tanto a natureza definitiva e irrevogável do dogma como sua provisoriedade e historicidade. Os enunciados de fé são verdadeiros hoje como ontem, entretanto, a sua compreensão correta depende do poder de significação do Espírito, em um momento histórico dado. Os dogmas são resultado da relação histórica da Igreja com o Evangelho, o qual é testemunhado na Escritura e se faz presente na celebração litúrgica, em palavras e sinais. O Evangelho não se expressa plenamente no dogma nem na Escritura, porém, o dogma, como afirmação humano-eclesiológica, apenas é compreensível quando é contemplado em seu passado e seu futuro em relação com esse mistério que somente se revelará plenamente na escatologia. Na história dos dogmas, não se trata do desdobramento lógico de proposições, mas do sempre e indubitavelmente novo *kairós* do Evangelho, na vida da Igreja. O dogma encontra-se dentro da tradição, como interpretação da revelação, ou seja, é uma interpretação da revelação unida estritamente com a tradição e a Sagrada Escritura, sendo, por conseguinte, um elemento dentro de toda a transmissão que a Igreja faz sobre a Revelação.

No que tange à relação entre dogma e escritura, percebe-se que o importante é que seja estabelecido um diálogo entre dogma e as Escrituras. Para que isso ocorra, não basta ler as Escrituras à luz do dogma, mas também é

necessário interpretar inversamente o dogma à luz das Escrituras, pois todo enunciado dogmático deve ser convenientemente estruturado nas Escrituras e receber a ênfase adequada e, a partir dela, ser delimitado e desenvolvido criticamente.

No segundo capítulo, a pesquisa versa sobre o caminhar histórico da devoção à assunção, até chegar à definição dogmática de 1950. Para isso, buscaram-se os primeiros testemunhos nos relatos apócrifos assuncionistas que possuem um valor significativo, não por terem dados históricos que comprovam a assunção de Maria, todavia, por serem testemunhos da fé em Jesus Cristo e da convicção de que a Virgem de Nazaré participou, de modo especial, na obra de seu Filho. Existe uma variedade enorme desses escritos, os quais revelam características muito semelhantes. Os mais antigos textos datam do século V, mas não seria desarrazoado supor a existência de um arquétipo primitivo, do qual derivam os diferentes textos atualmente conhecidos. Os diversos apócrifos assuncionistas afirmam a morte de Maria em Jerusalém e seu sepultamento no Getsêmani.

O capítulo trata ainda sobre o testemunho patrístico. Desde o século VIII, foram escritos muitos testemunhos dos Padres da Igreja sobre a fé na Assunção, como, por exemplo, São Modesto de Jerusalém, São Germano, patriarca de Constantinopla, Santo André de Creta e São João Damasceno. No Ocidente, no século IX, foi escrita uma carta que se apresenta com o autor como São Jerônimo, porém, foi escrita por Pascásio Radberto (+ 865), que contém uma reação contra o movimento pró-assuncionista do povo. Ele não nega a possibilidade da assunção de Maria, contudo, nega que haja testemunhos dela fora dos apócrifos. Mas, no começo do século XI, surge um texto atribuído a Santo Agostinho (354-430), que cria uma nova expectativa sobre a possibilidade da assunção. O mérito principal do tratado está em ter considerado o mistério da Assunção exclusivamente à luz da teologia e, assim, ter fornecido uma ampla base de fundamentos teológicos.

Ainda no segundo capítulo, dentro do recorrido histórico de devoção que culmina com o dogma da assunção, ilustram-se brevemente apenas alguns mestres, escritores e pregadores da Escola Franciscana, os quais, tanto com sutileza filosófica, bíblica e teológica quanto com a devoção do coração, prestigiaram a bem-aventurada Virgem Maria, também na verdade da sua

assunção em corpo e alma ao céu, entre eles Santo Antônio de Pádua, conhecido como o pai da Escola Mariológica Franciscana e fundador da teologia franciscana da Assunção, servindo, pois, de referência para autores futuros. Em seguida, estuda-se a importância do movimento assuncionista, que incentivou vários estudos e a realização de inúmeros congressos, inclusive na América Latina, abordando a temática da assunção com profundidade teológica, todos eles promovidos sob o olhar atento do magistério da Igreja.

Assim, depois de séculos de devoção e discussão sobre a assunção, Pio XII, já no início de seu pontificado, mostra-se crente na assunção de Maria ao céu em corpo e alma, até que, em 1946, envia ao Episcopado Católico a *Carta Encíclica Dei parae Virginis Mariae*, com a qual perguntava aos bispos se a assunção de Maria poderia ser definida e se eles, juntamente com seu clero e fiéis, desejavam tal definição; obteve resposta de que era conveniente e esperada por todos essa definição, porque já era uma crença presente no meio do povo. Desse modo, no dia 1º de novembro de 1950, Pio XII, através da *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus*, proclamou solenemente o dogma da Assunção de Maria.

No terceiro capítulo, objetivou-se fazer um estudo sobre a bula *Munificentissimus Deus*, seus fundamentos e suas implicações antropológicas e escatológicas. Em um primeiro momento, verifica-se quais foram os textos bíblicos utilizados por Pio XII, para tentar fundamentar a definição dogmática, e como o pontífice recorre à tradição, apontando o testemunho dos teólogos escolásticos e modernos que defendiam a estreita conexão entre o privilégio mariano da Assunção de Maria e as demais verdades contidas na Sagrada Escritura, além do *sensus fidei* como expressão da universalidade da crença na assunção.

Observar-se-á que foi utilizado o método teológico regressivo, para apontar o caráter revelado do dogma da Assunção, porém, o método genético ou progressivo são os mais recomendados e científicos para essa finalidade. Dentro das implicações antropológicas, percebe-se que a interpretação antropológica da assunção corporal de Maria pode se inscrever no marco do giro antropológico da teologia na modernidade. Tanto a teologia protestante como a católica viram no ser humano o lugar de referência obrigatório para a compreensão da Revelação, marco que pode ser observado na Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*, fruto do Concílio Vaticano II. Nesse sentido, uma abordagem antropológica do dogma da

assunção permitirá responder a algumas questões, como: a assunção de Maria guarda alguma relação com a experiência transcendental de cada homem? O que significa sua corporeidade, entendida como pertencente ao corpo humano vivo? Em que consiste o distintivo da Assunção de Maria em comparação com o destino comum do ser humano? Qual é o sentido de antecipar o que, para os outros, é colocado no fim dos tempos?

Nesse aspecto, aborda-se a questão da corporeidade. A pessoa de Maria assumida integralmente no céu revela a dignidade do corpo humano, pois ela é humana, é corpo e alma, animalidade e pensamento; ela se realiza por graça de Deus como pessoa, em sentido radical da palavra: faz-se dona de si mesma e plenifica sua existência, em caminho de abertura para o divino. Assim, a doutrina da assunção torna-se uma ferramenta teológica antropológica contra a visão dualista do ser humano. O dogma, quando refletido a partir de uma leitura socioantropológica, evidencia a importância da vida corporal ou biológica, ou seja, revela o valor dessa vida concreta à luz, porém, da vida futura. Posto isso, o mistério da Assunção ensina que, ao lado do valor da “alma imortal”, há o valor do corpo vivo, que a Assunção da Virgem ao céu demonstra ser, ele também, finalmente imortal.

Outro ponto importante a ser enfatizado é o de que não foi uma mulher rica que Deus assumiu em sua Glória, mas uma plebeia moradora da pequena Nazaré, cidade da Galileia. Logo, com base em uma consciência antropológica teológica feminina, fundamentada na Teologia da Libertação, deve-se dizer que é o corpo de uma mulher pobre que foi assumido por Deus – e esse dado é de extrema relevância para a vivência cristã e a busca de uma libertação integral da pessoa.

Ademais, ainda no terceiro capítulo, reflete-se sobre a assunção como paradigma para a compreensão da escatologia cristã. O dogma da assunção faz repensar a chamada escatologia de dupla fase ou intermédia; segundo esse modo interpretativo da morte supõe, para a pessoa humana, a separação da alma do corpo, de tal modo que, enquanto o corpo se corrompe, a alma sobrevive e é objeto de retribuição definitiva, ainda que deva, entretanto, esperar até a ressurreição no fim dos tempos para voltar a se reunir com seu corpo. Essa doutrina encontra grande dificuldade para ser aceita, no âmbito da antropologia de visão unitária da

pessoa. Assim, é intento da pesquisa pensar na hipótese de uma ressurreição imediata.

Nessa perspectiva, a morte supõe para a pessoa humana uma transformação radical que inclui o acesso imediato a esse estado de corporeidade transfigurada, o qual, tradicionalmente, se associa à ressurreição no fim dos tempos. Entretanto, algumas questões surgem: 1) O estado de alma separada é um dado irrenunciável da fé ou um esquema representativo, para afirmar a retribuição imediata? 2) A relação entre o corpo glorificado e o corpo terreno exige identidade pessoal ou mesmo identidade material? 3) Nossas categorias de espaço-tempo (intervalo, antecipação...) são aplicáveis às realidades escatológicas? Ora, para responder a essas questões, é indispensável recorrer à Escritura, de sorte a identificar os modelos de glorificação dos *justos* na tradição veterotestamentária, classificados em: modelo de subsistência no *Sheol*, modelo raptado em vida, modelo de exaltação pós-mortal ou exaltação e modelo de ressurreição escatológica.

Com relação ao *eschaton*, no Novo Testamento, em seu próprio contexto cultural e sem ceder à tentação fundamentalista ou apologética, não será surpresa encontrar neles a coexistência de diversas representações sobre a sorte do justo após sua morte, encontra-se a ideia de descida ao *Sheol* (Jo 5.28), o pensamento de uma ressurreição individual que se realiza em Cristo ressuscitado (1Ts 1.10; 4.13), assunção ao céu (Lc 23.43; 1Ts 4.17; Ap 11.12); todavia, o tema central é a comunhão com Cristo, o qual o pensamento paulino concebe como um lugar cristológico.

Quanto à ressurreição imediata, é uma ideia não compartilhada por todos os hagiógrafos. A posição do pensamento paulino é ainda mais complexa, pois, em algumas passagens, ensina que a ressurreição é algo a acontecer na *parusia*¹; em outro momento, apresenta o *eschaton* como uma realidade já operante e a ressurreição como algo já acontecido (Gl 6.14; 2Cor 4.14-17; Rm 6.1-11) porém, é no texto de 1Cor 15, o lugar central da teologia paulina da ressurreição, que

¹ O termo grego *parousia* quer dizer “presença”. No Novo Testamento, significa sempre “vinda de Cristo em glória”. A expectativa da *parousia* deve ter começado muito cedo, imediatamente depois da Páscoa. Sua designação como expectativa da “vinda do Filho do homem” provém, segundo toda probabilidade, do ambiente palestino de língua aramaica. O uso do termo, nas epístolas de Paulo, só veio num segundo tempo, quando uma nova formulação que adotava uma terminologia grega se tornou necessária para o uso da diáspora (COLLINS, 2014, p. 1346).

aparecem os motivos que sustentam a ideia de ressurreição/glorificação corporal imediata, juntamente com a possibilidade de entender a ressurreição não como continuação do corpo terreno, mas como transformação total e completa do ser humano, ou seja, a pessoa recebe o chamado corpo glorioso (Fl 3.21; 2Cor 3.18; Cl 3.4).

Posto isso, pensou-se possível afirmar categoricamente que o mistério da Assunção é um privilégio singular de Maria. É preciso ter em mente que Pio XII, na fórmula dogmática, não alude a assunção como um privilégio único e exclusivo da pessoa Maria e, dessa maneira, a *Munificentissimus Deus* deixa em aberto a possibilidade de pensar que outras pessoas, como a Virgem de Nazaré, tenham alcançado o estado final de glória. Os teólogos que buscaram uma interpretação da assunção, a partir da teologia renovada, insistiram, sobretudo, seguindo a orientação conciliar, na dimensão eclesial desse mistério. Em sua condição glorificada, Maria constitui o tipo e a imagem mais perfeita da Igreja, a qual, em seu peregrinar terreno, encontra nela um sinal de esperança certa e de consolo. Dessa maneira, a mulher assunta ao céu em corpo e alma pode ser interpretada dentro da categoria de sinal para os demais seguidores de Jesus. A razão precisa para dizer que Maria é a Igreja consiste na natureza de sua função representativa. Ela é membro típico da Igreja, ou membro que incorpora em sua própria pessoa a totalidade da Igreja, paradigma final da comunidade de salvação, podendo-se sustentar que ela é a comunidade personalizada ou em pessoa; por conseguinte, é possível pensar que ocorre uma semelhança de estado entre Maria Assunta ao céu e outros membros da Igreja celeste.

Essa forma de refletir sobre a Assunção sublinha muito claramente o sentido escatológico dessa verdade e faz com que a sua definição se apresente como um intento de abrir um espaço para uma nova compreensão das relações que existem entre o estado terreno e o estado glorioso da Igreja e seus membros. É importante lembrar que a assunção nos remete à vocação de Maria, a qual deve ser entendida no contexto de mistério da história salvífica estabelecida por Deus, no meio da história humana. A sua pessoa deverá ser contemplada no mais profundo dessa missão que o Altíssimo lhe assinalou e outorgou. A Virgem de Nazaré é uma pessoa histórica, na história concreta de Jesus. Nela, reside a síntese mais sublime do mistério divino humano, representando um ponto de referência permanente para a

Igreja, para as pessoas singulares e para as comunidades, para os povos e, em certo sentido, para toda a humanidade.

Capítulo 1

1 O que é um enunciado dogmático

O fato histórico da Encarnação do Verbo e, posteriormente, da expansão da Igreja ocorreu no contexto da dominação do império romano. Por isso, antes de analisar a presença da palavra *dogma*, na Escritura, é preciso compreender o seu significado na cultura helênica.

A palavra *dogma*, no mundo grego antigo, tem uma variedade de usos e significações. Seu significado original é o que todos conhecem. Pode ser entendido como opinião, norma ou doutrina que emana de uma pessoa ou grupo de pessoas que entram em acordo. Esse tipo de consenso pode vir de uma totalidade, uma maioria ou também pode ser definido por uma autoridade, como uma assembleia (NARREA, 2017, p.12).

O verbo grego *dokein*, empregado transitivamente, significa “crer”, “decidir”, e dá ao substantivo *dogma* a tradução de opinião ou decisão. Nesse sentido, *dogma* aparece como termo técnico da linguagem jurídica (“decreto” ou “lei”), enquanto, em sua primeira acepção, pertence ao domínio da filosofia. Em Platão, pode significar “representação”, “opinião”, “princípio” ou “doutrina” (LACOSTE, 2014, p. 568).

No campo filosófico, usa-se o termo *dogma* para designar o julgamento claro do entendimento que determina a conduta moral dos estoicos. Rahner e Lehman afirmam o seguinte: “Nesse sentido, todas as escolas filosóficas têm seus dogmas. Assim, a palavra *dogma* poderia finalmente assumir o significado de simples opinião.” (NARREA, 2017, p. 12). Haverá tantos tipos de dogmas quanto escolas filosóficas; todos eles, com uma categoria de opinião, mas destinados a governar a vida moral de seus seguidores (NARREA, 2017, p.12).

No campo jurídico, o *dogma* é concebido como a determinação de uma lei. Essa maneira de usar o termo é marcada por sua dimensão social e política. Existe uma relação de *dogma* com autoridade e ordenanças vinculativas. Rahner aponta para essa força vinculativa do *dogma* como a norma: “Destaca o elemento social normativo que se refere à aprovação que obteve de uma comunidade e a crescente força obrigatória derivada desse fato.” (RANHER *apud* NARREA, 2017, p.12).

Esses dois sentidos, o jurídico e o filosófico, são utilizados na Sagrada Escritura, quando os hagiógrafos tomam o termo *dogma* em transmissão escrita da

Revelação. É preciso conhecer essa dupla significação do termo *dogma*, na cultura helênica, para que se possa ter uma correta visão de dogma, na Sagrada Escritura.

O Antigo Testamento utiliza o termo *dogma* para designar “ordem”, “decreto”. Um exemplo disso está no livro de Daniel 2.13: “Promulgado o decreto da execução dos sábios, procuraram também Daniel e seus companheiros, a fim de executá-los”; “Ao saber que o documento havia sido assinado, Daniel subiu para sua casa.” (Dn 6.10). Outro exemplo está em Ester 3.9: “Que se decrete, pois, sua morte, se bem parecer ao rei...” (NARREA, 2017, p.13).

Como decretos, esses dogmas não podem ser modificados, porque vêm “de cima”. A força do dogma geralmente procede de uma autoridade que detém poder sobre os outros. Portanto, no Antigo Testamento, a presença do termo *dogma* seria circunscrita a um nível jurídico (NARREA, 2017, p.13).

Esse uso helenístico do termo *dogma*, em sentido jurídico, também ocorre no Novo Testamento, como editos decretados pela autoridade de Roma. Temos, como exemplo, o Evangelho Lucas 2.1: “Naqueles dias, apareceu um edito de César Augusto, ordenando o recenseamento de todo o mundo habitado” – e Atos 17.7: “E Jasão os recebe em sua casa. Ora, todos eles agem contra o decreto de César, afirmando que há outro rei, Jesus.” (LACOSTE, 2014, p. 568).

Em Atos 16.4, consta: “Ao passarem pelas cidades, transmitiam-lhes, para que as observassem, as decisões sancionadas pelos apóstolos e anciãos de Jerusalém.” As decisões dos apóstolos no Concílio de Jerusalém, os quais tiveram que enfrentar a crise sobre as discussões judaizantes do cristianismo primitivo, são designadas pela tradição lucana como dogmata. Esse uso legal do termo *dogma* é consistente com a perspectiva lucana de tentar apresentar o Evangelho a todos os homens, de todos os tempos (NARREA, 2017, p.14).

A palavra *dogma* é colocada a serviço de uma universalidade nascente da mensagem cristã testemunhada pelos apóstolos, razão pela qual o dogma, inicialmente encaminhado do imperador para o mundo romano, a fim de unificar todo o Império, agora se verifica nos Atos dos Apóstolos, para designar as decisões daqueles líderes, de modo a unificar todos os crentes. O termo *dogma* está a serviço da reivindicação lucana da universalidade do cristianismo (NARREA, 2017, p.14). Sesboüé e Wolinski afirmam:

Mas a realidade que o termo *dogma* é chamado a abarcar já existe. Trata-se do Evangelho e da sua mensagem, de sua autoridade única na ordem da fé e das condições de fidelidade à sua verdade. É legítimo, portanto, iniciar uma história dos dogmas deste primeiríssimo limiar em que uma literatura cristã pós apostólica se diferencia dos escritos do Novo Testamento. (SESBOÛÉ; WOLINSKI, 2002, p. 48).

Como ainda não havia concílios, foi necessário aguardar o final do século II, para ver a realização dos concílios locais, e do século IV, para a reunião do primeiro concílio ecumênico de Niceia (325 d.C.). Entretanto, é possível asseverar que já existia uma consciência viva de que a fé cristã comportava uma normatividade, ou uma regra ou, ainda, “artigos de fé” (SESBOÛÉ; WOLINSKI, 2002, p. 48).

A ideia de que a fé cristã deve permanecer fiel a si mesma, conservar sua autenticidade e não admitir mistura com doutrinas estranhas já estava presente no Novo Testamento. Ela se exprime na polêmica empreendida por Paulo com os Gálatas judaizantes, quando afirma o anátema a qualquer pessoa que anuncie um evangelho diferente do que ele mesmo tem proclamado (Gl 1.8,9). Encontramo-la na decisão colegiada dos Atos dos Apóstolos, acerca da recusa em impor as observâncias judaicas aos cristãos vindos do paganismo (At 15) (SESBOÛÉ; WOLINSKI, 2002, p. 49).

O cuidado com a “ortodoxia”, no sentido etimológico desse termo, isto é, da manutenção de autenticidade da lei diante dos desvios ameaçadores, expressa-se amplamente nas epístolas pastorais do *corpus* paulino (1Tm 6.3; 2Tm 4.1-4; Tt 3.10,11). Existem, de fato, “heterodidascais” (1Tm 1.3; 6.6), isto é, mestres que pregam outros ensinamentos diferentes da verdadeira fé, como também apontado na segunda Epístola de Pedro sobre os “falsos profetas” e falsos doutores (2Pe 2.1), capazes de introduzir no povo doutrinas falsas. Movimentos e grupos que não concordam com o ensinamento da Igreja, ou que não formam comunhão de vida com suas comunidades, são estigmatizados: o termo *hairesis*, o qual oscila entre o sentido de “escola”, “seita” ou “facção”, e toma um viés cada vez mais pejorativo, já era empregado (1Co 11.19; Gl 5.20; 2Pe 2.1; Tt 3.10) (SESBOÛÉ; WOLINSKI, 2002, p. 49).

Essa preocupação com a ortodoxia está presente nos primeiros documentos cristãos não canônicos dos Padres Apostólicos, que, seguindo o uso do judaísmo helenístico, mencionam “Dogma do Senhor” (*dogmata tou Kuriou*: Inácio de Antioquia, Cartas aos Magnésios, 13.1; Epístola de Barnabé) ou “Dogma do

Evangelho” (*dogmata tou evangeliou*: Didaché, 11.3). Os apologistas Justino, Taciano e Atenágoras e, igualmente, os alexandrinos Clemente e Orígenes aplicam indistintamente o conceito de dogma às doutrinas filosóficas e aos ensinamentos cristãos (LACOSTE, 2014, p. 568). Para Rahner, os padres apostólicos fazem o uso do termo *dogma* com um sentido filosófico, pois conheceriam a palavra graças à influência dos judeus Flavio Josefo e Filon. Rahner explicita:

Os padres apostólicos transferiram o uso linguístico de Flavio Josefo e Filon para o contexto cristão, aplicando o conceito de dogma ou dogmas às doutrinas e mandatos de Jesus (Inácio, Magn. 13.1; Celeiro 1.6) ou do evangelho (Did. 11.3). (RAHNER *apud* NARREA, 2017, p. 17)

Seria errôneo, portanto, pensar que a preocupação da normatividade do Evangelho cristão só se manifestou a partir da literatura apologética de meados do século II. Ela já pertencia ao primeiro discurso cristão, fazendo-se presente nas crises que põem em questão a unidade das comunidades. Izquierdo afirma:

O dogma pertence à tradição primitiva e à Escritura em formação e já formada. Uma comprovação da presença do dogma na Sagrada Escritura é oferecida pelas fórmulas breves que expressam a fé e que foram chamadas de “pré-símbolos”. Nelas ocorre a relação profunda entre um conteúdo e sua expressão ou formulação linguística. O valor normativo destes pré-símbolos é indiscutível apesar de que não são representados e exigidos por um magistério eclesiástico, que neste tempo vai incorporando as primeiras formas de seu exercício. A autoridade dos pré-símbolos está no fato de que são a expressão imediata de realidades misteriosas, inefáveis, que indicam a presença do Absoluto na história, e para as quais apenas cabe a confissão. Portanto sua validade fundamental como confissão da fé ortodoxa, vai mais além da mera significação simbólica. (IZQUIERDO, 1991, p. 895).

A presença de uma *fides normata* aparece com toda clareza nos Padres, antes do Concílio de Niceia (325), os quais se referem a uma *regula fidei* ou *regula veritatis*. O fato de a *regula fidei* nem sempre ter o mesmo significado e ter sofrido mudança, desde Irineu (+202) até a teologia pós-tridentina, não diminui o valor da presença de uma formulação de fé que está além de simples opinião. Se sua autoridade é, em Irineu, a autoridade da verdade, sua incondicionalidade não é afetada por isso. O sentido explicativo de *regula veritatis*, enquanto significa a regra que é a verdade, oferece um elemento dogmático fundamental, que é o da formulação autoritativa da verdade pela autoridade da mesma verdade. Por outra parte, a relação de uma *regula veritatis* com uma interpretação autêntica das

Escrituras e com um Magistério vivente na Igreja é uma realidade (IZQUIERDO, 1991, p. 895).

As decisões tomadas em matéria de fé pelos concílios da Igreja Antiga seriam consideradas dogmas, segundo os critérios atuais, mas não eram assim chamadas por essas assembleias; porém, o imperador Justiniano (527-565) concedeu-lhes esse título e as colocou no mesmo nível da Escritura. O termo não se impõe mais nos Padres Latinos. Aplicado, na maioria das vezes, às doutrinas filosóficas ou às heresias cristãs, só serve, ocasionalmente, para designar a doutrina cristã. Assim permanecerá durante toda Idade Média (LACOSTE, 2014, p. 568).

É nesse período que surge um escrito de Vicente de Lerins (434), denominado *Commonitorium*, que dá ao dogma uma posição teológica central. O dogma representa aqui o ensinamento da Igreja Católica que fornece a norma de interpretação da Escritura e deve, pois, distinguir-se das doutrinas dos mestres do erro. O critério do dogma é “[...] o que foi acreditado em toda parte, sempre, por todos.” (cf. *infra*, 2). No decorrer dos séculos, o ensinamento da Igreja pode mudar em sua letra, no entanto, no fundo, não sofre nem alteração nem diminuição (*Commonitorium*, 23) (LACOSTE, 2014, p. 569).

Vicente de Lerins, nas obras do *Commonitorium*, relaciona a regra da fé correta com o dogma. “A regra da fé correta, recebida pela tradição de uma vez por todas desde os primeiros tempos, é um dogma celeste, um dogma universal, um *dogma catholicum*.” (RHANER *apud*. NARREA, 2017, p. 20).

Vicente de Lerins entende que o dogma é valioso para conservar a fé diante das doutrinas errôneas. Também coloca a origem dos dogmas em Deus e, confiados aos homens, não seriam resultado da criatividade humana, mas uma doutrina recebida em referência direta à tradição, com um caráter público e não privado. Além disso, o dogma serve para manter intacto o talento (Mt 25.15) da fé católica que foi confiado ao cristão (NARREA, 2017, p. 20).

Apesar da clareza com que Vicente de Lerins trata do dogma, seu ensinamento foi esquecido durante a Idade Média, período em que o conceito de dogma desempenhou um papel pouco preponderante. Ao longo desse período, é o conceito de *articulus fidei* que serviu para preparar o caminho para a reflexão sobre dogma. Os escolásticos atribuem a Santo Isidoro de Sevilla (+636) a

definição de *articulus fidei*: *articulus fidei et perceptio divinae veritatis tendens in ipsam*. Nesse pensamento, a afirmação da transcendência da verdade divina estabelece uma distância do alcance histórico que dela se pode ter. Entretanto, instaura-se a certeza do conhecimento de fé, porém, ao mesmo tempo, esse conhecimento contém a tendência a uma tomada de posse da verdade divina, certo e progressivo (IZQUIERDO, 1991, p. 896). Sobre essa questão, Narrea afirma:

Articulus é um conceito muito comum para os medievais para designar uma verdade acerca de Deus que está acima da razão. O *articulus* é doutrina comunicada por Deus que movido por “amor” obriga o crente a obediência de fé. (NARREA, 2017, p. 22).

São Tomás de Aquino entendia o artigo de fé como verdades que: 1) são reveladas diretamente nas Sagradas Escrituras; 2) têm grande importância para a fé e a vida da fé; 3) pertencem a um símbolo (cf. sobretudo ST IIa IIae, q.1 a 6-10). Todavia, os artigos de fé não representam somente a norma em que o fiel é obrigado a crer e a base de toda instrução cristã: são também o ponto de partida da Teologia (LACOSTE, 2014, p. 569).

No período em que a escolástica retomou a concepção aristotélica da ciência, teve de se perguntar de que princípio a teologia deveria partir, para aceder, por via de dedução, a um saber realmente científico. O primeiro a considerar os artigos de fé como os princípios da ciência teológica foi Guilherme de Auxerre (+1231). Embora o caráter científico da teologia ficasse controverso, não demorou a impor o pensamento de que os artigos de fé constituíam a base da teologia. Ainda que todas as verdades da salvação não são enunciadas nos artigos de fé do símbolo (a eucaristia, por exemplo), estes aparecem aos grandes escolásticos como princípios particularmente fecundos, de onde é possível retirar toda a riqueza da fé (LACOSTE, 2014, p. 569).

A definição de dogma não ocorre exclusivamente na Igreja primitiva, nem com os Padres, nem na Idade Média, com os escolásticos. No entanto, deve-se notar que todos esses momentos de reflexão da Igreja ajudam a amadurecer essa categoria teológica.

A formação da definição adequada de dogma, na Igreja, se configura pela confluência de três fatores. Kasper ressalta: “A formação definitiva do conceito de dogma baseava-se, por um lado, no desenvolvimento da Igreja antiga e da Igreja

Escolástica e, por outro, como um desafio permanente à autonomia desenfreada da razão humana.” (KASPER *apud* NARREA, 2017, p. 26).

Os dois primeiros fatores são a vida da Igreja antiga, em continuidade com os escolásticos. A Igreja antiga, com os usos do termo *dogma*, nas obras dos Padres da Igreja e na Escolástica, com o desenvolvimento do *articulus fidei*, vai constituindo o alicerce de uma concepção moderna de dogma. Contudo, o elemento fundamental é que as igrejas antigas e escolásticas são vistas unidas à tradição viva da Igreja – há uma unidade na fé dos apóstolos e dos Padres da Igreja (NARREA, 2017, p. 26).

O terceiro fator na formação do dogma moderno foi a resposta da Igreja a uma razão que procurava ser autoridade absoluta, acima de toda autoridade eclesial. A controvérsia da Reforma Protestante, com o princípio *Sola Scriptura*, desvalorizava, ou mesmo desautorizava, o ensino da Igreja, consolidando uma razão individual, a qual, guiada pelo Espírito Santo, poderia acessar o mistério da Revelação somente pela Escritura, ou seja, sem a mediação do magistério. Assim, o dogma não seria importante, porque é fruto da autoridade da Igreja (NARREA, 2017, p. 26).

A reação dos teólogos católicos foi de defender ainda mais a autoridade formal dos dogmas e, de maneira mais concreta, defender a autoridade do magistério que o estabelece. No entanto, esse acento na autoridade acabou por obscurecer o aspecto dinâmico do dogma com a fé e a vida do cristão. A concepção moderna do dogma católico foi gradualmente forjada em relação à autoridade infalível do papa (NARREA, 2017, p. 26-27).

É nesse período que o jesuíta Francisco de Veron (1578-1649), sem empregar o termo *dogma*, alude a certos enunciados, os quais, revelados por Deus, são postos pela Igreja como verdades em que se deve crer: “É de verdade católica tudo isso, e nada mais que isso, que foi revelado na Palavra de Deus e proposto a todos pela Igreja Católica como devendo ser crido de fé definitiva.” (*Regula fidei catholica*). Essa definição destaca a relação do dogma com a Revelação e com o aspecto formal da autoridade da Igreja e nasce como resposta aos ataques dos protestantes. Tal definição vai predominar durante os séculos XVIII e XIX (LACOSTE, 2014, p. 570).

O ponto culminante para a formulação da atual concepção de dogma católico encontra-se na *Constituição dogmática Dei Filius*, proclamada durante o Concílio Vaticano I, em 24 de abril de 1870. Os padres conciliares ensinam:

Deve-se, pois, crer com fé divina e católica tudo o que está contido na palavra de Deus escrita ou transmitida, e que pela Igreja, quer em declaração solene, quer pelo Magistério ordinário e universal, nos é proposto a ser crido como revelado por Deus. (DZ, n. 3011).

O Concílio Vaticano I também afirmou que os dogmas não podem ser entendidos como resultado de uma “[...] descoberta filosófica a ser aperfeiçoada pelas mentes humanas”, ou seja, os dogmas não são frutos da reflexão humana de crentes e teólogos, não é algo a que se chega, mas é algo que foi “[...] entregue à Esposa de Cristo como um depósito divino, a ser por ela fielmente guardada e infalivelmente declarada.” (DZ, n. 3020). Logo, o dogma não é resultado da dialética da Igreja ou de seus membros com o mundo. Dessa maneira, para os padres conciliares, os dogmas são afirmações definitivas, acabadas, as quais só devem ser recebidas passivamente e transmitidas aos crentes, para, se possível, aceitá-las de imediato.

O mesmo concílio apresenta a infalibilidade pontifícia, cuja doutrina estabelece como dogma revelado por Deus (DZ, n.3073). Com isso, o conceito passou definitivamente para o uso oficial da Igreja (LACOSTE, 2014, p. 570).

O Concílio Vaticano II, proclamado pelo Papa João XXIII para renovar a Igreja, teve intenções pastorais e ecumênicas, não usando de linguagem dogmática. Obviamente, os padres conciliares confirmaram a tradição dogmática, como também fizeram afirmações de claro sentido dogmático. Entretanto, significativamente, o conceito de dogma não exerceu nele nenhum papel decisivo, conforme pode ser observado na *Constituição Dogmática Lumen Gentium* (n. 25). A mais recente teologia bíblica influencia a concepção da revelação e fé, vindo a se expressar uma compreensão objetiva e mais pessoal e global (DV, n. 2-5). Depois, há o reconhecimento da historicidade das afirmações dogmáticas (GS, n. 62). De grande alcance ecumênico é o fato de se designar a interpretação da Sagrada Escritura, a cujo serviço o dogma também está, como alma da teologia (DV, n.24), e a afirmação de que o magistério está sob a Palavra de Deus (Dv,

n.10), bem como a doutrina da hierarquia das verdades (UR, n. 11) (EICHER,1993, p. 192-193).

O Concílio Vaticano II traz um grande avanço para se entender o dogma, a partir de uma nova perspectiva da Revelação, que inclui permanência, desenvolvimento e historicidade e sustenta uma concepção madura da realidade do dogma que está em continuidade com os concílios anteriores (NARREA, 2017, p. 35).

Impossível que essas novas acentuações não ocasionassem ulteriores discussões, por um lado, em polêmica com a compreensão a-histórica e rígida de dogma e tradição, por parte dos tradicionalistas; por outro, com o debate sobre a infalibilidade, o qual trata da obrigatoriedade de sentenças emitidas pelo magistério. Dentro dessas discussões, as mais recentes ocorrem devido ao surgimento de teologias autóctones africanas, asiáticas e latino-americanas, as quais apresentam, de forma inovadora, a questão da “des-helenização” do dogma, uma “desocidentalização” e, em consequência, o ponto da continuidade dogmática. Nesse sentido, o aspecto crucial continua sendo o problema da historicidade do dogma, na referência à sua pretensão universal de verdade (EICHER,1993, p.193).

1.1 Eclesialidade do anúncio dogmático

Um enunciado dogmático é um enunciado eclesiástico em medida especial. O ato de fé e o *Kerigma* a respeito de Jesus Cristo contêm um fator eclesiástico que lhes é essencial. É na Igreja que se prega e que se crê, porque ela é, numa unidade indissolúvel com o caráter único da pessoa individual e de sua decisão de fé, o sujeito do ato redentor de Deus e da própria fé. Com efeito, esta decorre essencialmente da audição e permanece dependente da confirmação da mensagem de Cristo, cuja confirmação se produz na comunidade dos crentes, por ela e para ela. Entretanto, o enunciado dogmático é ainda eclesiástico, pois a teologia, enquanto e na medida em que se distingue da mensagem original e da simples fé, nasce precisamente porque a Igreja é e deve ser. A teologia existe, porque se deve crer na Igreja, a partir da Igreja e para a Igreja. Na igreja é necessário crer comunitariamente, confessar a fé em comum e celebrar a Deus, por sua graça, numa linguagem que todos possam falar, e isso a cada momento. No confronto com uma situação espiritual comum em que ela própria, enquanto

comum, deve incessantemente ser percebida e compreendida em comum, a mensagem transmitida deve também incessantemente ser adaptada comunitariamente. Na Igreja, deve haver uma teologia que é assumida pela própria Igreja. Certamente, ela será fruto também das iniciativas de indivíduos, pois a história e a vida de uma comunidade não podem existir de outro modo. Todavia, a teologia e o enunciado teológico do indivíduo se dirigem sempre para a Igreja. Esse enunciado do indivíduo é sempre a questão do indivíduo em face da Igreja, a questão de saber se ela pode fazer seu esse enunciado ou, ao menos, se pode tolerá-lo como possível na única Igreja (RAHNER, 1970, p. 36-38).

É importante ter em mente que, ao lado e acima da teologia sempre eclesial do indivíduo, há a teologia da Igreja. Essa teologia é praticada pela Igreja como totalidade em seu magistério constituído e, mais especialmente, pelos responsáveis por esse magistério. Ela é exercida em função dos contextos históricos e com referência à consciência de fé da Igreja e à fonte original dessa consciência, a mensagem de Jesus Cristo e sobre Jesus Cristo, propagada pela comunidade primitiva. A Igreja reflete sobre essa mensagem e, sob a forma dessa nova reflexão teológica, proclama a única fé permanente, de tal modo que tal fé conserve e reconquiste incessantemente uma atualização irrefutável, para a decisão daquele que ouve a mensagem da Igreja (RAHNER, 1970, p.38)

Essa forma teológica da proclamação da Igreja é teologia, porque essa proclamação permanece sempre orientada a outra norma *normans*, à qual ela se sente ligada e que pretende apenas explicitar: a mensagem das primeiras testemunhas do Senhor, a fé da comunidade primitiva, tal como existe concretizada e com valor normativo na Sagrada Escritura. Posto isso, essa teologia é uma verdadeira proclamação da fé, a qual exige obediência, na medida em que a Igreja, pela autoridade doutrinal que lhe compete, afirma que essa mensagem assim constituída, isto é, tornada teologia e apresentada, é a forma concretamente válida da palavra, mediante a qual Deus se dirige ao ser humano (RAHNER, 1970, p.38-39). O cardeal Ratzinger assinala:

A realidade da fé revelada pelo testemunho do Novo Testamento é por essência, um processo da assembleia e quando se aceita essa fé é deixar-se reunir, ou seja, significa tornar-se Igreja, pois a palavra Igreja, conforme seu sentido verbal e objetivo, significa precisamente isto: assembleia. Pode-se mostrar o mesmo a partir da outra designação neotestamentária básica da Igreja: Corpo de Cristo. A fé significa sair do isolamento da

própria existência e tornar-se “um corpo” com Cristo, isto é uma unidade existencial com ele. Isso quer dizer unidade existencial de todos aqueles que se tornaram “um corpo”. Unicamente este “corpo” é a morada do seu “espírito”. Ele é o sujeito da palavra. E mais uma vez orienta na mesma direção o nome daquelas fórmulas nas quais está concentrado o cerne do anúncio: símbolo. Símbolo é o sinal distribuído; na concordância das partes, os participantes se reconhecem de acordo e apenas na consonância eles têm o todo (RATZINGER, 2007, p. 24).

Por ser uma afirmação eclesial, enquanto tal, é *symbolum*, ou seja, sinal de reconhecimento da reta fé. O dogma encontra, pois, o seu *Sitz in Leben* na comunidade de comunicação da Igreja, e haverá de ser interpretado em nexos com a liturgia, a catequese e a apologética, bem como com toda a práxis da Instituição (EICHER, 1993, p.195).

O dogma está presente em toda a complexa realidade da Igreja, na qual o Espírito de Cristo, que a vivifica segundo a analogia da criação, se utiliza do aparato humano e social. Ele é, por isso, não só resposta humana à palavra de Deus, mas também Palavra de Deus presente e vinculante em palavra humana. Com referência à sua figura humana, o dogma participa certamente também no fato de a Igreja ser como Igreja dos pecadores, “[...] ao mesmo tempo santa e necessitada de purificação.” (LG, n. 8). Entretanto, o dogma não diminui seu valor, devido à situação de pecado e ambiguidade do discurso humano. Ele carrega sua verdade em vasos de argila (cf. 2Cor 4.7). Assim, da própria natureza do dogma decorre sua historicidade (EICHER, 1993, p.195). Esse caráter histórico admite ao dogma um dinamismo de interpretação mais profundo e de maior compreensão da verdade revelada. Negar esse movimento de uma maior compreensão do dogma para as gerações futuras seria negar a realidade viva da Igreja que realiza sua peregrinação ao encontro com Deus (NARREA, 2017, p. 73).

Esse aspecto não diminui o dogma, mas o insere na dinâmica do encontro entre o homem e Deus. É Deus que se vale da forma limitada da natureza humana para expressar seu mistério imensurável e eterno. É uma realidade desejada por Deus, desde o início da encarnação. A linguagem humana ou a condição humana, que é finita, foi escolhida por Deus, a partir da encarnação, para se manifestar de maneira eficiente e real. O dogma, em seu dinamismo, não para na condição humana da linguagem, porém, como símbolo da fé, ele se projeta para a união com o mistério. Essa projeção deve ocorrer no âmbito da Igreja, que é de onde surge e é possível (NARREA, 2017, p. 73).

O caráter eclesiológico do dogma finalmente leva a colocá-lo no conjunto do ser e vida da Igreja. A esse respeito, o caráter pastoral dos dogmas que encontra expressão em sua integração na vida da Igreja não deve ser esquecido. Por um lado, eles mantêm a comunhão da fé, ao mesmo tempo que devem ser interpretados no contexto geral da vida e da doutrina da Igreja. Por outro lado, cada um dos dogmas deve ser integrado ao conjunto de todos os outros, entendendo-se o vínculo intrínseco que existe entre eles, uma estrutura de conjunto que se expressa teologicamente através da *hierarchia veritatum*, em função das várias maneiras pelas quais eles encontram seu fundamento em Cristo e na fé cristã (IZQUIERDO, 1991, p. 915-916).

1.2 Magistério e o anúncio dogmático

A Comissão Teológica Internacional (CTI), no documento *A interpretação dos dogmas*, de 1989, argumenta que o caminho histórico de Niceia (325) a Constantinopla I (381), de Éfeso (431) a Calcedônia (351), a Constantinopla II (553) e os Concílios seguintes da Igreja antiga evidenciam que a história dos dogmas é um processo de interpretação constante e viva da tradição. O Concílio de Niceia II sintetizou a doutrina unânime dos Padres, segundo a qual o Evangelho se transmite na Tradição da Igreja católica, guiada pelo Espírito Santo (cf. CTI).

O Concílio de Trento (1545-1563) advertiu sobre o perigo de uma explicação comprovada da Escritura e enfatizou que correspondia à Igreja julgar sobre o verdadeiro sentido da Escritura e sua interpretação. Nessa linha, Trento afirma:

Além disso, para refrear certos talentos petulantes, estabelece que ninguém, confiando no próprio juízo, ouse interpretar a Sagrada Escritura, nas matérias de fé e de moral que pertencem ao edifício da doutrina cristã, distorcendo a Sagrada Escritura segundo seu próprio modo de pensar contrário ao sentido que a santa mãe Igreja, à qual compete julgar do verdadeiro sentido e da interpretação das Sagradas Escrituras, sustentou e sustenta; ou ainda, contra o consenso unânime dos Padres, mesmo que tais interpretações não devam vir a ser jamais publicadas. (DZ, n. 1507).

No século XIX, formaliza-se a função do magistério. É no pontificado de Gregório XVI (1831-1846) que o termo é introduzido na linguagem oficial da Igreja. Assim escreve o Papa: “A Igreja tem, por instituição divina, o poder [...] de magistério, para ensinar e definir o que se relaciona com a fé e os costumes e para interpretar a Escritura Sagrada, sem perigo algum de erro”, e Pio IX, em 1849,

afirmará, na *Encíclica Nostis et nobiscum*, que é “[...] impossível rebelar-se contra a fé católica sem rejeitar também a autoridade da Igreja romana, na qual reside o *fidei irreformabile magisterium* fundado pelo divino salvador” (NN, n.10). O destaque dado à função do “magistério vivo”, invocado para discernir o que é de fé, com base na Escritura e na Tradição, levará alguns grupos teológicos a transferir o sentido dessa tradição para o exercício do magistério, ao longo do tempo. O que antes se respeitava como monumento da Tradição, agora é assumido, retroativamente, como expressão do magistério. O que os antigos viam como expressão do testemunho de fé, os modernos veem como objeto do magistério. O genitivo da expressão “regra de fé”, antes genitivo objetivo, torna-se genitivo subjetivo. A “regra de fé” invocada por Santo Irineu é a que recebemos e assumimos e da qual somos testemunhas. É o depósito da fé. No sentido moderno, a “regra de fé” exprime o que a autoridade decide, em matéria de doutrina (SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p. 184-185).

Após a crise do modernismo, essa tendência crescerá ainda mais, de sorte que, enfocada em determinada época, a tradição se confunde com o magistério autêntico, a regra máxima e imediata da fé. A conhecida frase do Papa Pio IX ao cardeal Guidi – “A tradição sou eu!” –, comentada em várias versões, mas seguramente verdadeira, só pode ser, sem dúvida, uma fala sem valor doutrinal, todavia, que revela certo modo de pensar (SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p. 184-185). O teólogo Yves Congar assevera:

A teologia moderna inclui o magistério na definição da tradição [...] Nessas condições, pode-se perguntar se o magistério não acabou se constituindo no único lugar teológico, na única fonte para o conhecimento da verdade revelada [...]. Escritura e tradição, no sentido objetivo da palavra, são os referenciais pelos quais os teólogos justificam o magistério. (CONGAR *apud* SESBOÜÉ; THEOBALD, 2006, p. 185).

O Concílio Vaticano I (1869-1870) reconheceu um desenvolvimento dos dogmas, na medida em que estes têm lugar no mesmo sentido e com o mesmo significado (*eodem sensu eademque sententia*). Assim, o Concílio ensina que os dogmas devem manter permanentemente o significado que a Igreja já expôs. O Concílio condenou qualquer pensamento que se separasse desse significado, com o pretexto e em nome de um conhecimento mais elevado, de uma interpretação

supostamente mais profunda da formulação dogmática, ou de um progresso da ciência. Nessa perspectiva, a constituição *Dei Filius* ensina:

Pois a doutrina da fé, que Deus revelou, não foi proposta como uma descoberta filosófica a ser aperfeiçoada pelas mentes humanas, mas foi entregue à Esposa de Cristo como depósito divino, a ser por ela fielmente guardada e infalivelmente declarada. Daí que sempre se deve manter aquele sentido dos sagrados dogmas que a santa Mãe Igreja uma vez declarou, e jamais, nem a título de uma inteligência mais elevada, é permitido afastar-se deste sentido. Cresçam, pois, e multipliquem-se abundantemente, tanto em cada um como em todos, tanto no indivíduo como em toda Igreja, segundo o progresso das idades e dos séculos, a inteligência, a ciência e a sabedoria, mas somente no gênero <próprio> dela, isto é, no mesmo dogma no mesmo sentido e na mesma sentença. (DZ, n. 3020).

Essa irreversibilidade e irreformalidade estão relacionadas com a infalibilidade outorgada pelo Espírito Santo à Igreja, especialmente ao Papa, em matéria de fé e costumes, conforme sustenta a *Constituição Dogmática Pastor aeternus*:

O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé à moral deve ser sustentada por toda a Igreja, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis. (DZ, n. 3074).

Diante do entendimento meramente simbólico e pragmático dos dogmas dos modernistas, o magistério eclesiástico defendeu essa doutrina. O Papa Pio XII, na *Encíclica Humani generis* (1950), alertou, novamente, para o perigo de um relativismo dogmático, o qual abandona a maneira tradicional de falar da Igreja para expressar o conteúdo da fé em uma terminologia que muda historicamente. Da mesma forma, o Papa Paulo VI, na *Encíclica Mysterium fidei* (1965), exortou a permanecer no modo exato e determinado das expressões usadas pela Igreja(cf.CTI).

O Concílio Vaticano II apresentou a doutrina anterior da Igreja em um contexto amplo e destacou a dimensão histórica do dogma. Ele ensinou que todo o povo de Deus participa do ofício profético de Cristo (LG, n.12) e que, na Igreja, com a assistência do Espírito Santo, ocorre um progresso na inteligência da

tradição apostólica rumo à “[...] plenitude da verdade divina.” (DV, n. 8). Dentro da missão e responsabilidade comuns a todos, o Concílio também mantém o autêntico magistério, o qual compete apenas aos Bispos (DV, n. 8) que estão na linha de frente da pregação do Evangelho, e ordena seu ministério como professores ao ministério da pregação, defendendo a doutrina da infalibilidade da Igreja. Os padres conciliares salientam, na *Lumen Gentium*:

Os bispos são, efetivamente, os arautos da fé, que levam a Cristo novos discípulos; e os doutores autênticos, isto é, investidos da autoridade de Cristo, que pregam ao povo a eles confiado a fé que deve crer e aplicar à vida, que a ilustram à luz do Espírito Santo, tirando do tesouro da revelação coisas novas e velhas (cf. Mt 13.52); fazem-na frutificar, e vigiam para manter afastados os erros que ameaçam as suas greis (cf. 2Tm 4.1-4). Quando ensinam em comunhão com o Romano Pontífice, os bispos devem ser considerados por todos, com veneração, como testemunhas da verdade divina e católica [...] A infalibilidade, de que o divino Redentor dotou a sua Igreja quando define a doutrina de fé e costumes, abrange o depósito da revelação que deve ser guardado com zelo e exposto com fidelidade. O Romano Pontífice cabeça do colégio episcopal, goza desta infalibilidade em virtude do seu ofício, quando define uma doutrina de fé ou de costumes, como supremo Pastor e Doutor de todos os cristãos, confirmando na fé os seus irmãos (cf. Lc 22.32). Por isso as suas definições são irreformáveis em si mesmas, sem necessidade do consentimento da Igreja, uma vez que são pronunciadas sob a assistência do Espírito Santo, prometido ao Papa na pessoa de Pedro [...]. (LG, n. 25).

É necessário ressaltar que, quando o Papa ou o colégio episcopal com ele define alguma verdade, não ocorre nenhuma nova revelação, mas a propõe segundo a dupla fonte – Sagrada Escritura e tradição – recebida dos Apóstolos (LG, n. 25).

O Concílio realça o caráter pastoral no exercício da atividade magisterial, pois os sucessores dos Apóstolos, além de mestres, são pastores; seus ensinamentos visam a intervir na ordem concreta dos fatos, pois seu papel consiste em guardar a pureza da doutrina e mantê-la viva, confrontando-a com os problemas de cada época. Por isso, os padres conciliares realizaram a distinção entre o fundo imutável da fé, isto é, entre as verdades da fé e seu modo de expressão, a doutrina da Igreja – sem dúvida, no mesmo sentido e com o mesmo conteúdo – deve ser transmitida aos homens de maneira viva e correspondendo às necessidades de seu tempo. A *Gaudium et Spes* exorta:

Os teólogos são convidados a buscar constantemente, de acordo com os métodos exigências próprias do conhecimento teológico, a forma mais

adequada de comunicar aos homens do seu tempo; porque uma coisa é o próprio depósito ou as verdades da fé, outra o modo pelo qual elas se anunciam, sempre, porém, com o mesmo sentido e significado. Na atividade pastoral, conheçam-se e apliquem-se suficientemente, não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta. (GS, n. 62).

O magistério é a orientação normal; por assim dizer, a “presunção de direito” o ampara. Isso não significa que a consciência cristã fique sem função; num caso concreto, ela pode certamente chegar ao juízo de que determinada diretiva, determinada asserção não representa, na realidade, a Igreja universal. Daí que a autoridade das declarações do magistério corresponde à medida da sua universalidade (RATZINGER, 2007, p. 38).

1.3 O *sensus fidei* no enunciado dogmático

A indefectibilidade, isto é, a permanência na verdade, é uma promessa feita por Cristo a toda a Igreja, povo de Deus. E a infalibilidade ministerial, a dos responsáveis hierárquicos, é apenas a expressão dessa indefectibilidade de toda a Igreja (GEFFRÉ, 1989, p. 97-98).

Seja o que for dos erros, dos desvios e da imbricação inextricável do reformável e do irreformável, a Igreja está sob o signo da epiclesse permanente do Espírito Santo. É necessário, pois, levar em consideração o *sensus fidei* de todos os fiéis e tratar de “autorregulação” de todo o povo dos crentes como organismo vivo em sua procura da verdade toda (GEFFRÉ, 1989, p. 98).

A definição do conceito de *sensus fidei* aparece de maneira explícita na *Constituição Lumen Gentium*, que afirma:

A totalidade dos fiéis, que receberam a unção que vem do Espírito Santo (cf. 1Jo 2.20 e 27), não pode enganar-se na fé, e manifesta esta sua propriedade característica através do sentido sobrenatural da fé do povo inteiro, quando “desde os bispos até os últimos fiéis leigos” exprime o seu consenso universal a respeito das verdades de fé e costumes. Graças a esse sentido de fé, que é suscitado e amparado pelo Espírito de Verdade, o povo de Deus, sob orientação do sagrado magistério e na fiel observância ao mesmo, recebe, não uma palavra humana, mas o que realmente é, a palavra de Deus (cf. 1Ts 2.13), e adere indefectivelmente à fé, transmitida aos santos de uma vez para sempre (cf. Jd 3), penetra-a mais profunda e convenientemente, e transpõe-na para a vida com maior intensidade. (LG, n.12).

Para o Concílio, o *sensus fidei* é uma característica comum a toda a Igreja, um carisma que existe em todos os crentes, os quais, mediante o senso sobrenatural da fé, não podem nela se enganar. É um instinto natural, que tem uma ligação intrínseca com o dom da fé recebido na comunhão da Igreja e permite aos cristãos cumprir a vocação profética (HACKMANN, 2015, p. 120).

A Comissão Teológica Internacional (CTI), no documento *O Sensus Fidei na vida da Igreja*, afirma que o *sensus fidei* se refere a duas realidades distintas, mas conexas: o sujeito próprio de um é a Igreja “[...] coluna e sustentáculo da verdade” (1Tm 3.15), enquanto o sujeito da outra é cada crente, que pertence à Igreja devido aos sacramentos da iniciação e que participa da fé e da vida da Igreja. Dessa maneira, o *sensus fidei* concerne à aptidão pessoal que tem um fiel, no seio da comunhão da Igreja, para discernir a verdade de fé. Por outro lado, o *sensus fidei* remete a uma realidade comunitária e eclesial. Entendido nesse sentido, o *sensus fidei* reflete-se no fato de que os batizados convergem em uma adesão vital a uma doutrina de fé ou a um elemento da práxis cristã. O *consensus fidelium* é um critério seguro para determinar se uma doutrina ou determinada prática faz parte da fé apostólica (CTI, n.3).

A fundamentação bíblica do *sensus fidei* parte da fé, concebida não como uma transmissão de informação religiosa, mas como a proclamação da Palavra de Deus e do “[...] poder de Deus para salvação”, que deve ser recebido em toda a verdade (Rm 1.16-17; Mt 11.15; Lc 7.22). Assim, ela é resposta à Palavra de Deus (Mc 1.15). O Antigo e o Novo Testamentos mostram claramente que a forma e o conteúdo da fé caminham juntos: a fé é tanto um ato de fé ou de confiança (*fides qua*) quanto o que é acreditado ou confessado (*fides quae*). Os dois aspectos caminham inseparavelmente, porque a confiança é a adesão a uma mensagem que tem um conteúdo inteligível, e a confissão não pode ser reduzida à palavra sem conteúdo, só dos lábios, mas deve vir do coração (CTI, n.10).

As escrituras revelam que a dimensão pessoal da fé se integra na dimensão eclesial; encontra-se tanto o singular quanto o plural da primeira pessoa: “Nós também abraçamos a fé” (Gl 2.16), e “Eu vivo a fé” (Gl 2.19,20). O apóstolo Paulo reconhece a fé dos cristãos como uma realidade, ao mesmo tempo pessoal e eclesial. Ele ensina que qualquer pessoa que confessa que “Jesus é o Senhor” está inspirada pelo Espírito Santo (cf. 1Cor 12.4-27). Na carta aos Efésios, a confissão

de um só e único Deus está ligada à realidade de uma vida de fé na Igreja: “Há um só Corpo e um só Espírito, como também é uma só a esperança à qual fostes chamados. Há um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos, acima de todos, no meio de todos e em todos.” (Ef 4.4-6) (CTI, n. 11).

O *sensus fidei* é uma espécie de instinto espiritual que capacita o fiel a julgar de forma espontânea se algum ensinamento particular ou determinada prática está ou não em conformidade com o Evangelho e com a fé apostólica (CTI, n. 49). Essa capacidade é chamada de *sensus fidei fidelis*, que não é um conhecimento reflexivo dos mistérios da fé, o qual desenvolve conceitos e utiliza procedimentos racionais para chegar às suas conclusões. Como o próprio nome indica (*sensus*), ele é bastante semelhante a uma reação natural, imediata, comparável a um instinto vital ou uma espécie de “[...] faro, pelo qual o crente adere espontaneamente ao que está conforme a verdade da fé e evita o que está contrário a ela.” (CTI, n. 54).

Como deriva da virtude teologal da fé, o *sensus fidei fidelis* é infalível em si mesmo quanto ao objeto, a verdadeira fé, e cresce em proporção ao desenvolvimento da virtude da fé, havendo, por isso, uma interação vital entre *sensus fidei* e o modo pelo qual o fiel vive a fé em diferentes contextos de sua vida pessoal, o que permite ver mais claramente o valor e as limitações de uma determinada doutrina e propor caminhos para a formulação mais adequada. Desse modo, aqueles que ensinam em nome da Igreja devem prestar muita atenção à experiência dos fiéis, especialmente dos leigos e leigas que se esforçam para colocar em prática os ensinamentos da Igreja em áreas nas quais eles possuem experiência e conhecimento específicos (CTI, 55, 57, 59).

O *sensus fidei fidelium* pode se manifestar de três maneiras, na vida pessoal do fiel: a primeira é discernir se um ensinamento particular ou determinada prática que ele encontra na Igreja é coerente ou não com a verdadeira fé, pela qual ele vive em comunhão com a Igreja. A segunda forma de manifestação é distinguir, na pregação, o essencial à fé católica autêntica e que, sem ser formalmente contrária à fé, é meramente acidental ou até mesmo indiferente em relação a ela. A terceira manifestação é fazer o fiel ser capaz de perceber, em contextos históricos e culturais novos, quais podem ser os meios mais apropriados para dar testemunho autêntico da verdade de Jesus Cristo (CTI, n. 60-65).

O papel do desenvolvimento da doutrina e da práxis cristã do *sensus fidei* tem como ponto de partida a responsabilidade da Igreja inteira, hierarquia e leigos juntos, pela revelação contida nas Sagradas Escrituras e na Tradição apostólica viva, e é sua mediadora na história. A *Dei verbum* declarou que as Sagradas Escrituras e a tradição “[...] constituem um só sagrado depósito da Palavra de Deus”, que é “confiado à Igreja, isto é, o “povo santo todo, unido a seus pastores.” (DV, n.10). Ensinou também que os fiéis leigos não são apenas os destinatários passivos do que a hierarquia ensina e os teólogos explicitam; eles são, ao contrário, sujeitos vivos e ativos no seio da Igreja. Nesse contexto, o Concílio sublinhou o papel vital desempenhado por todos os fiéis na expressão e no desenvolvimento da fé: “Esta tradição, oriunda dos apóstolos, progrediu na Igreja sob a assistência do Espírito Santo.” (DV, n. 8) (CTI, n. 67).

É importante saber que a fé e o *sensus fidei* não estão apenas ancorados no passado; eles estão igualmente orientados para o futuro. O *sensus fidei* não é apenas retrospectivo, mas também prospectivo e, embora menos familiares, os aspectos prospectivos e proativos revestem-se de grande importância. Ele oferece intuições que possibilitam abrir um caminho seguro em meio às incertezas e ambiguidades da história, e uma capacidade de auscultar com discernimento o que a cultura humana e o progresso da ciência têm a dizer. Diante dos novos desafios, os fiéis em geral, os pastores e os teólogos têm cada qual o seu papel a desempenhar; é necessário dar prova de paciência e respeito nas suas relações mútuas, a fim de se alcançar um esclarecimento do *sensus fidei* e realizar um verdadeiro *consensus fidelium*, uma *conspiratio pastorum et fidelium* (CTI, n. 69-71).

Os leigos contribuíram, desde o início do cristianismo, com o desenvolvimento da fé cristã e do testemunho da fé apostólica e em decisões sobre a fé. Toda a comunidade deu testemunho da fé apostólica e a história mostra que, quando foi necessário tomar decisões sobre a fé, o testemunho dos leigos foi levado em consideração pelos pastores. Ocorreram momentos em que o povo de Deus, em particular os leigos, deva ter sentido intuitivamente em que direção andaria o desenvolvimento de uma doutrina, mesmo quando teólogos e bispos estavam divididos sobre uma questão. Em outras ocasiões, houve explicitamente uma *conspiratio pastorum et fidelium*. Às vezes, ainda, quando a Igreja chegou a uma definição, a *Ecclesia docens* havia claramente “consultado” os fiéis, e ela

indicava o *consensus fidelium* como um dos argumentos que legitimava a definição (CTI, n. 72).

É importante salientar que existe uma relação entre o *sensus fidei* e o magistério. Ela acontece quando o magistério “escuta” o *sensus fidelium*, que é a voz viva dos fiéis, os quais não só têm o direito de serem ouvidos, mas também as suas reações ao que está sendo proposto como pertencente à fé dos Apóstolos devem ser consideradas com maior seriedade, porque é por toda a Igreja que a fé apostólica é sustentada no poder do Espírito Santo. O magistério não tem a responsabilidade exclusiva. Ele deve, portanto, referir-se ao senso da fé de toda a Igreja. O *sensus fidelium* é um fator importante no desenvolvimento da doutrina e, por consequência, o magistério precisa ter meios mediante os quais possa consultar os fiéis (CTI, n.74). Claude Geffré, abordando a relação entre *sensus fidei* e magistério, assinala:

O magistério está a serviço da comunidade eclesial e de seu testemunho. Isso significa que ele não pode usar a confissão de fé como instrumento de poder. Ele deve, ao contrário, estar à escuta do *sensus fidei*, que se exprime de maneira variada em toda a Igreja. Em outras palavras, a aceitação pelo conjunto do Povo de Deus do ensinamento dos responsáveis hierárquicos é critério certo de verificação de sua credibilidade e de sua força de persuasão. (GEFFRÉ, 1989, p. 99).

A fé singela dos homens simples deve ser respeitada, merece reverência do pregador, que não tem o direito de fazer valer simplesmente a sua superioridade intelectual contra a fé que permaneceu simples, a qual, em certas circunstâncias, como intuição geral, singela, apreende o núcleo de modo mais central do que a reflexão segmentada por muitos passos e conhecimentos parciais. Nesse ponto, continua sendo básica a compreensão de que a transição do Antigo Testamento para o Novo Testamento se deu na fé dos simples: os *anawin* (pobres), que não aderiram nem ao liberalismo saduceu nem à ortodoxia literal do farisaísmo. Na simples intuição básica da fé, eles viviam do núcleo da promessa e da instrução, tornando-se, assim, o lugar no qual o Antigo Testamento se pôde converter no Novo: Zacarias, Isabel, Maria, José, Jesus.

A fé dos pobres permanece o tesouro da Igreja; sobre ela, Jesus disse as palavras poderosas: “Quem faz tropeçar um destes pequenos, que acreditam [isto é, rouba-lhes a fé por operações intelectuais], seria melhor que se lhe pendurasse ao pescoço uma mó e fosse lançado ao mar.”(Mc 9.42). Os pequenos que

acreditam são as pessoas simples, que, como simples, acreditam na sua simplicidade; trata-se da fé dos pequenos, dos pobres. Essa palavra, que já na tradição dos Evangelhos se torna uma interpelação ao pregador, representa uma advertência de seriedade simplesmente assustadora (RATZINGER, 2007, p. 36).

A fé comum das comunidades que são o fundamento da Igreja é, quanto ao seu rumo básico, uma verdadeira instância, porque nela fala o sujeito propriamente dito, “a Igreja”. Ela é uma espécie de guia, orientação aos pastores, os quais não estão acima da Igreja como família *christianorum*, mas que se acham dentro dela. Hoje, mais do que em qualquer outra época, alguns pastores, embora muito pouco em nome da sua ordenação, mas em nome de sua ciência, tendem a se colocar fora e acima da Igreja crente. Mas, com isso, desconhecem sua função, que é de estar na Igreja, não acima dela, e, por isso, anuncia dentro da fé comum que também os obriga e que é o lugar como tal da faculdade de anunciar (RATZINGER, 2007, p. 36-37).

1.4 A Tradição e o Dogma

A ideia de tradição, que designava primeiramente o ato de transmitir objetos materiais, foi em seguida aplicada à perpetuação das doutrinas e das práticas religiosas legadas de uma geração a outra, pela palavra e pelo exemplo vivo. Dali, o termo se estendeu ao conjunto dos conteúdos assim comunicados. A Igreja católica se considera, nesse sentido, como a realidade da tradição viva, e justifica sua mensagem e seu papel pela transmissão da fé cristã, da qual é, a seus próprios olhos, um elemento constitutivo. Essa reivindicação, ademais, não deve ser interpretada como um traço confessional específico, mas constitui um componente essencial do cristianismo (LACOSTE, 2014, p. 1742).

A dimensão histórica da Revelação, no que se refere à sua transmissão e recepção, remete-nos à Tradição e ao Espírito Santo. Contudo, dado que o termo tradição tem uma polivalência de significados, é importante que por Tradição se entenda designação do que é nos transmitido da parte de Deus por Jesus Cristo, ou o Evangelho também transmitido como fonte de toda verdade salvadora. A tradição é a origem, a pregação de Jesus de Nazaré e dos apóstolos, que recebemos através de mediações, incluindo o texto da Escritura, embora, desde o princípio, junto com esse texto, a “origem” tenha chegado até nós através de

comentários do texto e de pregações afeitas sobre o mesmo texto. Essa “transmissão” não escrita também recebe o nome de tradição.

Posto isso, é possível sustentar que há dois modos de empregar a palavra *tradição*: é aquilo que foi entregue e que tenha sido transmitido sobre Jesus, possuindo um sentido mais restritivo, o qual se aplica a uma parte dessa transmissão. A tradição oral, que se recebe juntamente com “o escrito” do Novo Testamento, é chamada dessa maneira para se distinguir dos primeiros escritos da tradição cristã, os do Novo Testamento, porque os conteúdos dessa tradição chegaram até nós através dos escritos dos Padres, dos costumes da Igreja primitiva, das liturgias e confissões de fé. A tradição tem a ver com a “origem” e com os escritos que se originaram a partir dela (BALLESTER, 2009, p. 172).

Como em outras religiões, para o cristianismo, a tradição significa o elemento aglutinante com a origem. Ao passo que essa determinação funcional é incontestada, não é possível expressar claramente o conteúdo da tradição; a sua existência foi, contudo, definida desde o Concílio de Trento (1545-1563), que deseja estabelecer, contra os reformadores, o cânon dos livros inspirados. Porém, estava em jogo um princípio teológico muito importante: a fé da Igreja não está contida somente nas Sagradas Escrituras, mas também nas tradições não escritas.

Essa afirmação era lógica e indispensável, frente à imanência religiosa que sustentava as posturas dos reformadores. O objetivo era afirmar que o conteúdo da fé *quae creditur* é objetivo e é a totalidade do que a Igreja crê (BASEVI, 1986, p. 164). Assim, Trento definiu:

O sacrossanto Sínodo ecumênico e geral de Trento legitimamente reunido no Espírito Santo tendo sempre diante dos olhos sua intenção de que, extirpados os erros, se conserve na Igreja a pureza do Evangelho que, prometido primeiramente pelos profetas nas santas Escrituras, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, promulgou por sua própria boca e então mandou a seus Apóstolos “pregá-lo a toda criatura” (Mc 16.15) como fonte de toda a verdade salutar e de toda ordem moral, vendo claramente que essa verdade e essa ordem estão contidas em livros escritos e tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos Apóstolos, sob o ditado do Espírito Santo, chegam até nós, seguindo o exemplo dos Padres ortodoxos, recebe e venera, com igual sentimento de piedade e <igual> reverência, todos os livros tanto do Novo como do Antigo Testamento, já que o mesmo Deus é o autor de ambos; e <recebe e venera> igualmente as tradições concernentes tanto à fé como aos costumes, como provenientes da boca de Cristo ou ditadas pelo Espírito Santo e conservadas na Igreja Católica por sucessão contínua. (DZ, n. 1501).

O Concílio faz uma diferenciação fundamental entre tradição e tradições. A tradição se recebe através de tradições, porém, as tradições não esgotam o que foi transmitido, que segue sendo transcendente, não se identificando exatamente com a Tradição nem a expressam completamente. Nas tradições, recebe-se a Tradição interpretada pelas tradições, de modo que a recepção da Tradição supõe a tarefa de interpretar o interpretado. Logo, a recepção da Tradição não se realiza de forma passiva, mas de maneira ativa, posto que o indivíduo que a recebe deve realizar uma interpretação do conteúdo que lhe é apresentado com essa interpretação (BALLESTER, 2009, p. 172).

Às tradições que se referem à fé e aos costumes se devem as mesmas *pietas e reverentia* que às Escrituras. Com certeza, com isso não ficou determinado mais exatamente o conteúdo da tradição, entretanto, o seu conceito ficou assim determinado; costumes e disposições eclesiais, que antes se subsumiam sob ela, na verdade, nela não se incluíam. O decreto tinha deixado, porém, renunciado a uma determinação mais exata do conteúdo, muito espaço para a especulação teológica. Ao passo que os padres conciliares viram o Evangelho como a fonte que jorra nos dois canais, da Escritura e da tradição, depois do Concílio, foram feitas, desses últimos, duas fontes da revelação (EICHER, 1993, p. 193).

O Concílio Vaticano I repetiu a expressão de Trento, na *Constituição Dogmática Dei Filius*, confirmando a expressão “nos livros e nas tradições não escritas” (*in libris scriptis et sine scripto traditionibus*), todavia, aplicando-a agora à *Divina Revelatio* (BASEVI, 1986, p.166). Assim, o Concílio ensina:

Esta revelação sobrenatural, pois, segundo a doutrina da Igreja Universal, definida pelo Santo Sínodo de Trento, está contida “nos Livros e nas tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos próprios Apóstolos sob o ditado do Espírito Santo, chegaram até nós”. E esses livros do Antigo e do Novo Testamento, inteiros e com todas as suas partes, conforme vêm enumerados no decreto do mesmo Concílio e se encontram na antiga edição latina Vulgata, devem ser aceitos como sagrados e canônicos. E a Igreja os tem como tais, não por terem sido redigidos por mera obra humana e depois aprovados por sua autoridade, nem somente por conterem a revelação isenta de erro, mas porque, escritos sob a inspiração do Espírito Santo, têm Deus por autor e como tais foram confiados à mesma Igreja. (DZ, n. 3006).

Para o Concílio Vaticano II, a Tradição apostólica, que é como que a tradição constituinte, contém o Evangelho pregado por Jesus, o qual foi transmitido adiante

pela pregação e ação dos apóstolos e pela conscrição da mensagem da salvação (EICHER, 1993. p. 964). A *Constituição Dogmática Dei Verbum* enfatiza:

Deus dispôs amorosamente que permanecesse íntegro e fosse transmitido a todas as gerações tudo quanto tinha revelado para a salvação de todos os povos. Por isso, Cristo Senhor; em quem se consuma toda Revelação do Deus Altíssimo (cf. 2Co 1.20; 3.16;4.6) mandou aos apóstolos que o Evangelho, objeto da promessa outrora feita pelos profetas que ele veio cumprir, e que promulgou pessoalmente, eles o pregassem a todos, como fonte de toda a verdade salutar e de toda a regra moral e, assim lhes comunicassem os dons divinos. Este mandato foi cumprido com fidelidade, quer pelos apóstolos, que na sua pregação oral, com exemplos de vida e com as instituições, por eles criadas, transmitiram aquilo que ou tinham recebido dos lábios, do trato e das obras de Cristo, ou tinham aprendido por inspiração do Espírito Santo, quer ainda por aqueles apóstolos e varões apostólicos que, sob a inspiração do mesmo Espírito Santo, escreveram a mensagem da salvação(DV, n. 7).

O Espírito Santo possibilita a Revelação e sua Tradição e mostra também seu poder criador, explicitando a tradição evangélica em função de cada contexto histórico. O próprio Evangelho de João refere-se a essa renovação dos conteúdos do Evangelho por obra do Espírito Santo (Jo 14.26; 16.12-15), que manifesta, no curso da história, as riquezas do mistério de Cristo. A história de Jesus de Nazaré, ocorrida no passado uma vez para sempre, suscita novas histórias, sem abolir o fato fonal chamado Jesus. A ação do Espírito torna presente a Revelação acontecida em Jesus, não a repete, mas a converte em atual e eficaz. Dessa maneira, pode-se argumentar que “tradicionalismo” é um comportamento que se opõe à ação do Espírito Santo, pois não leva em conta o caráter histórico da Revelação nem o crescimento da Tradição evangélica. A Igreja transcende suas tradições, muitas vezes seculares, com a força e a ajuda do Espírito Santo, que possibilita que Deus ainda continue a falar com ela, esposa de seu amado filho.

Assim, o Espírito Santo faz com que a voz viva do Evangelho “[...] ressoe na Igreja e, por ela, no mundo, introduz os crentes na verdade plena e faz com que a palavra de Cristo neles habite em toda a sua riqueza.” (DV, n. 8). Essa ação do Espírito Santo indica que todo conhecimento acerca de Deus e de sua obra salvífica é imperfeito, neste mundo, mas também implica uma tensão escatológica, para o dia em que a “[...] Igreja chegará a vê-lo face a face tal qual ele é.” (DV, n.7) (BALLESTER, 2009, p. 173).

A tradição é um conceito dinâmico que progride, graças à assistência do Espírito Santo. É importante observar que esse progresso da Palavra no tempo da

Igreja não provém unicamente da hierarquia, mas está enraizado no conjunto da vida da Igreja (DV, n.8). Por conseguinte, a Tradição pressupõe que o acontecimento Jesus Cristo não se limita ao Jesus histórico, no entanto, continua a fazer, pela ação do Espírito, com que a Igreja se recorde dos acontecimentos passados para penetrá-los de maneira cada vez mais profunda e apropriar-se deles mais plenamente, à medida que avança em sua peregrinação terrestre (BALLESTER, 2009, p. 174).

Para prover a conservação do Evangelho e sua integridade, na Igreja, o Concílio afirma que os apóstolos deixaram como seus sucessores os bispos, transmitindo-lhes a sua própria missão de ensinar. Ora, essa Tradição e a Sagrada Escritura dos dois Testamentos são como que um espelho no qual a Igreja, peregrina na Terra, contempla a Deus, que é origem de tudo que ela recebe, até chegar a vê-lo face a face tal qual ele é (DV, n. 7).

A sucessão apostólica dos bispos é mencionada como garantia da preservação. A tradição dos apóstolos que se sedimentou, especialmente na Escritura, abrange tudo que é útil para a vida cristã. Assim, a tradição não é apenas “coletânea material”, mas se identifica com o exercício da vida da Igreja na fé. Para isso, conta sobretudo com a Escritura, onde se expressa uma vez mais implicitamente a mútua relação (EICHER, 1993. p. 964).

Os padres conciliares frisam que a tarefa da tradição consiste em transmitir a palavra de Deus aos sucessores dos apóstolos, que, após a era apostólica, têm a guarda da palavra de Deus. Por isso, a Igreja obtém “[...] a sua certeza sobre tudo o que foi revelado não apenas através da Sagrada Escritura.” (DV, n. 9). Não declara que a tradição complementa qualitativamente a Escritura, mas, antes, de acordo com o que precede, deve-se admitir que ela acompanha interpretativamente a Escritura (EICHER, 1993. p.965). O Concílio ensina:

A Sagrada Tradição, portanto, e a Sagrada Escritura estão estreitamente relacionadas entre si, derivando ambas da mesma fonte divina, formam como que uma coisa só e tendem ao mesmo fim. Com efeito, a Sagrada Escritura é palavra de Deus enquanto 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 os sucessores destes, com a luz do Espírito de verdade, a conservem, a exponham e a difundam fielmente na sua pregação; por consequência, não é só da Sagrada Escritura que a Igreja tira sua certeza, a respeito de todas as coisas

reveladas. Ambas devem, portanto, ser recebidas e veneradas com igual afeto de piedade. (DV, n. 9).

A ligação entre Escritura e tradição é ampliada, através do magistério, o qual deve servir na fidelidade e salvaguarda à palavra de Deus escrita e tradicionalizada também, ao declará-la vinculante (EICHER, 1993, p. 965).

A tradição com referência à Escritura ganha, no Concílio Vaticano II, uma função mais interpretativa, ainda que não se tenha estabelecido de maneira explícita. A afirmação mais importante, porém, sobre a tradição é tê-la caracterizado como vida, operada pelo Espírito Santo, de toda a Igreja em todos os seus membros. Desse modo, através das ações da vida da Igreja, torna-se de novo presente o que, de uma vez por todas, ocorreu em Cristo. “A tradição é então a experiência do outrora ocorrido, mas que não se tornou passado, em cada época por obra do Espírito Santo.” (EICHER, 1993, p. 965).

Nesse sentido, o dogma se encontra dentro da tradição como interpretação da revelação, ou seja, é uma interpretação da revelação unida estritamente com a tradição e a Sagrada Escritura.

O dogma é um elemento dentro de toda a transmissão que a Igreja faz sobre a Revelação. A Comissão Teológica Internacional, ao enquadrar o dogma na tradição da Igreja, lhe confere a função autoritativa de ensinar sobre a Revelação: “Dentro da totalidade da tradição eclesial, se entende dogma em sentido amplo o testemunho magisterial da Igreja sobre a verdade salvífica.” (NARREA, 2017, p. 62).

É preciso entender o dogma como um *verbi rememorativum*, uma *anámnese* e interpretação comemorativa dos feitos de Deus, acerca dos quais informam os testemunhos da Revelação. Por isso, devem ser postos em relação com a Escritura e a Tradição e ser explicados a partir delas (CTI, n.30).

1.5 A Escritura e o Dogma

Para os padres da Igreja e os teólogos medievos, é evidente que toda teologia tem que ser teologia bíblica. Assim, pode-se dizer de um princípio medieval da Escritura. No entanto, tal princípio não se coaduna com a doutrina protestante da *sola Scriptura*, pois considera a Escritura o marco da fé da Igreja e a interpreta dentro da analogia *fidei*. A consequência disso é que a Escritura não se contrapõe

absolutamente nem é antitética à Igreja. A posição protestante levou a Igreja a assumir uma atitude defensiva, a qual acabou provocando uma desvalorização da Escritura. No intuito de refutar a doutrina protestante sobre a Escritura e ganhar maior espaço possível para a tradição, houve um rebaixamento da relevância da Escritura. Defendeu-se que, sem a tradição, a Escritura está morta, obscura e incompleta. Por conseguinte, deve ser vivificada, interpretada e completada pela tradição. Acabou-se chegando ao ponto de perceber a Escritura apenas como uma bela adição à tradição, da qual a Igreja, na realidade, não teria necessidade. Embora os documentos magisteriais de Trento e do Concílio Vaticano I não tenham ido tão longe, eles, sem dúvida, tiveram maior cuidado em demarcar negativamente o princípio protestante da *sola Scriptura* do que em destacar a relevância positiva da Escritura (KASPER, 2018, p. 410-411).

As afirmações do Concílio Vaticano II representam, nesse aspecto, uma mudança de pensamento. O concílio, pela primeira vez, expõe a doutrina católica não de maneira polêmico-negativa, todavia, de forma positiva. Isso é perceptível na *Constituição Dogmática Dei Verbum*, no capítulo V, que trata da Sagrada Escritura na vida da Igreja. Como se verifica já no título desse capítulo, os padres conciliares não querem tanto expor uma nova doutrina quanto mostrar uma nova práxis. Dessa maneira, empreende-se um caminho totalmente novo. O Concílio, onde quer que fale doutrinariamente, procura não dar a impressão de que deseja mudar algo no ensinamento vigente até o momento e quebrar a unidade das Escrituras e da tradição. Por isso, frisa com muita ênfase, por duas vezes, que a Escritura só é norma suprema na Igreja conjuntamente com a tradição (KASPER, 2018, p. 411). Assim se expressa o documento:

[A Igreja] Sempre considerou as divinas Escrituras e continua a considerá-las, juntamente com a Sagrada Tradição, como regra suprema da sua fé; elas, com efeito, inspiradas como são por Deus e escritas uma vez para sempre, continuam a dar-nos imutavelmente a palavra do próprio Deus, e fazem ouvir a voz do Espírito Santo através das palavras e dos profetas e dos apóstolos. (DV, n. 21).

A sagrada Teologia apoia-se na palavra de Deus escrita e juntamente na Sagrada Tradição, como em seu fundamento perene; nelas encontra toda a sua firmeza e sempre rejuvenesce, investigando, à luz da fé, toda a verdade encerrada no mistério de Cristo. (Dv, n.24).

Essa formulação está correta, posto que a Escritura e a tradição nunca podem ser dissociadas. De fato, o Concílio destaca uma dupla primazia da Escritura: 1) a Escritura é inspirada e é, portanto, palavra de Deus de um modo que nem a tradição nem a pregação da Igreja nunca podem ser (DV, n.8); 2) a Escritura é palavra de Deus confiada uma vez por todas e permanece imutável (DV, n. 21). Em virtude do seu caráter escrito, pode ser um testemunho especialmente confiável da revelação originária. Logo, a Escritura é testemunho querido por Deus desde o começo apostólico normativo na Igreja (KASPER, 2018, p. 412).

O Concílio enfatiza a relevância da Escritura: “É preciso pois que, do mesmo modo que a religião cristã, também a pregação eclesial seja alimentada e dirigida pela Sagrada Escritura.” (DV, n.21).

A revelação cristã é uma revelação escatológica. O Deus que falou com frequência aos patriarcas revelou-se definitivamente em seu Filho Jesus de Nazaré, resplendor da glória divina (cf. Hb 1.1s): quem vê a Cristo vê o Pai (cf. Jo 14.9). Entretanto, essa visão de fé foi concedida apenas a alguns escolhidos que transmitiram sua fé de uma vez por todas (cf. Jo 3). Por isso, unicamente através da pregação dos apóstolos podemos chegar à graça da fé (cf. Jo 17.20). A Igreja pós-apostólica sustenta-se sobre o fundamento dos apóstolos e profetas (cf. Ef 2.20). Não deve esperar por nenhuma outra nova revelação na história. Os bispos não são novos apóstolos, somente podem ser entendidos como sucessores dos apóstolos, num sentido muito restrito, e devem conservar a herança apostólica (cf. 1Tm 1.19; 6.20) (KASPER, 2018, p. 421).

A Igreja pós-apostólica segue vinculada ao seu início apostólico. Esse começo não é somente o primeiro elo de um longo caminho histórico; é fundamento permanente, sustentador e, como começo em plenitude, está sempre – como norma – acima da Igreja. Dela devem partir todas as reformas e esforços de renovação, e por ela se deve orientar. Esse testemunho apostólico encontramos no Novo Testamento. Mesmo que muitos textos neotestamentários não tenham sido escritos diretamente por um apóstolo, neles se há conservado a tradição apostólica originária; neles também está plasmada a pregação dos apóstolos, e a fé da Igreja primitiva é impregnada por ela.

A obediência da Igreja ao seu início apostólico é concretizada, conseqüentemente, na obediência às Escrituras, tornando-se norma suprema,

norma normans non normata. Ela é o espelho em que a Igreja deve se olhar uma vez ou outra, a fim de reconhecer sua verdadeira face como instituição que pertence ao Senhor (KASPER, 2018, p. 41-422). O Cardeal Ratzinger ressalta:

A Bíblia tem a sua significação normativa de caráter simplesmente único, porque só ela, e unicamente ela, é realmente o livro da Igreja como Igreja. Mas não o é por um acaso estatístico, e sim pelo motivo de que o pneuma constrói a Igreja e constitui ao mesmo tempo a expressão central e universal dela, na qual ela precisamente não se exprime a si mesma, mas àquele do qual ela vem. Isso mostra mais uma vez porque ultimamente não se pode entender a Bíblia contra a Igreja, por mais particularidades que se possam conhecer sem ela. (RATZINGER, 2007, p. 40).

A Igreja sempre teve consciência da necessidade de escutar, de forma obediente, a palavra da Escritura. Ao declará-la inspirada, diferentemente de sua própria palavra, colocou-a acima de si mesma. Isso se manifesta com maior clareza através da formação do “cânon”, que não significa apenas coleção, mas “norma”. Com o ato de formação do cânon, a Igreja presente nos séculos III e IV situou-se, como ocorreu nos Concílios de Trento e Vaticano I, reconhecendo a Escritura como norma situada acima dela.

Assim, hoje as unilateralidades antiprotestantes são superadas e as Escrituras se tornam uma verdadeira fonte de pregação e doutrina, em um esforço para renovar toda a vida eclesial, em função do espírito da Palavra Sagrada, de acordo com a melhor tradição eclesial. Nessa perspectiva, a exegese não é mera ciência que auxilia a teologia, ao contrário, nela se decide o que é doutrina da Igreja e o que não é. Não é suficiente que uma doutrina eclesiástica não contradiga a Escritura, tampouco basta que esteja relacionada à Escritura, de maneira superficial, por meio de deduções sagazes. É preciso que a doutrina corresponda com o centro, com o Espírito, com a perspectiva global do testemunho apostólico (KASPER, 2018, p. 422).

Posto isso, entende-se que o anúncio deve ter como lei a vinculação e a proximidade com a Escritura. Esta deve ser realmente a alma, o princípio interior de toda a vida eclesial, que deve orientar não apenas a homilética, mas também a liturgia, a vida de oração, a práxis eclesiológica e a vida dos cristãos (KASPER, 2018, p. 422).

A doutrina da Igreja foi fixada pelo Concílio de Trento e do Vaticano I, realçando que a Escritura deve ser interpretada segundo a norma do dogma. O concílio de Trento afirma:

Além disso, poderá refrear certos talentos petulantes, estabelece que ninguém, confiando no próprio juízo, ouse interpretar a Sagrada Escritura, nas matérias de fé e de moral que pertencem ao edifício da doutrina cristã, distorcendo a Sagrada Escritura segundo seu próprio modo de pensar contrário ao sentido que a santa mãe Igreja, à qual compete julgar do verdadeiro sentido e da interpretação das Sagradas Escrituras, sustentou e sustenta; ou ainda, contra o consenso unânime dos Padres, mesmo que tais interpretações não devam vir a ser jamais publicadas[...] (DZ, n. 1507).

Na mesma linha de pensamento, o Concílio Vaticano I salienta:

Nós, renovando o mesmo decreto, declaramos que a sua intenção é que, em matéria de fé e moral pertencente ao edifício da doutrina cristã, se tenha por sentido verdadeiro da Sagrada Escritura aquele que sustentou e sustenta a santa mãe Igreja, à qual compete decidir do verdadeiro sentido e da interpretação das Sagradas Escrituras; e que, por conseguinte, a ninguém é permitido interpretar a mesma Sagrada Escritura contrariamente a esse sentido ou também contra o consenso unânime dos Padres. (DZ, n.3007).

Essa afirmação é frequentemente mal interpretada, pois não significa que a Igreja pretenda se colocar acima da Escritura. Com o estabelecimento do cânon, a Igreja ficou sujeita às Escrituras, e nada disso foi revogado. Não se trata de colocar a Igreja acima da Palavra de Deus, mas de permitir que a compreensão eclesial tenha prioridade sobre o juízo subjetivo do indivíduo (KASPER, 2018, p. 426).

A Escritura é um livro da Igreja, é a expressão escrita da pregação da Igreja primitiva. A pregação subsequente continua sendo assunto da Igreja como um todo. Todo testemunho particular deve ser avaliado para se perceber se ele está ou não a serviço do amor eclesial, especificamente, pelo fato de a Igreja, como comunidade de crentes, apropriar-se ou não desse testemunho. O critério é sempre a fé da Igreja toda. Dessa maneira, a exegese da Escritura por um indivíduo deve ser avaliada pela fé de toda a Igreja e deve ser realizada na escuta da exegese de outro, ou seja, em diálogo intraeclesial (KASPER, 2018, p. 426).

É importante ter em mente que não somente existe uma referência eclesiológica à Escritura, como também uma referência histórica. Gostemos ou não, sempre lemos as Escrituras a partir de nossas perguntas e categorias, as quais não precisam ser exatamente aquelas da própria Escritura. Sempre temos

um pré-entendimento, que traz a marca da pregação eclesial anterior, o que significa que a suposição a partir da qual começamos é a fé da Igreja, dogma eclesial (KASPER, 2018, p. 427).

A fé eclesial é um horizonte, entretanto, em uma peregrinação, o horizonte se move. Por isso, também o dogma não é um horizonte fixo. Não é que precisemos simplesmente projetar o dogma nas Escrituras; pelo contrário, o importante é que seja estabelecido um diálogo entre dogma e as Escrituras. Para que isso aconteça, não basta ler as Escrituras à luz do dogma, mas também é necessário interpretar, inversamente, o dogma à luz das Escrituras (KASPER, 2018, p. 427).

O dogma constitui uma ajuda interpretativa para a inteligência da Escritura, de sorte que a Escritura deve ser igualmente uma ajuda interpretativa para o dogma. Com efeito, não é que a Escritura necessite de interpretação e que o dogma, por outro lado, seja claro em sua totalidade: também ele deve ser interpretado. Toda época tem que apropriar-se de novo da fé que lhe foi transmitida, e a norma suprema para tal interpretação é a Escritura. Todo dogma deve ser adequadamente estruturado nas Escrituras, receber a ênfase adequada, e, a partir dela, ser delimitado e desenvolvido criticamente. Nisto talvez fique claro que, em uma situação crítica na história da Igreja, ele preservou um aspecto parcial correto e importante, mas que as Escrituras ainda têm algo diferente, talvez mais fundamental, mais importante a dizer, nesse assunto, e que essa é a única coisa pela qual o aspecto parcial incorporado no dogma pode ser avaliado adequadamente. De fato, o fator determinante em cada afirmação é qual a importância que é dada a ela e como ela é estruturada (KASPER, 2018, p. 427). A Comissão Teológica Internacional enfatiza, no documento sobre *A Interpretação dos Dogmas*:

No Dogma da Igreja trata-se, portanto, da reta interpretação da Escritura. Nesta interpretação dogmática obrigatória da Escritura, o magistério não está acima da Palavra de Deus, mas sim a seu serviço. O magistério não emite um juízo sobre a Palavra de Deus, mas sim sobre a retidão de sua interpretação. No futuro não poderá voltar além do que foi formulado no dogma com a assistência do Espírito Santo como chave de leitura da Escritura. Isto não exclui que em tempo seguinte apareçam novos pontos de vista e, com isso, se busquem novas formulações. O julgamento da Igreja sobre questões de fé é cada vez mais aguçado, principalmente pelo trabalho prévio dos exegetas e sua cuidadosa investigação do que a Sagrada Escritura tenta dizer. (CTI, 1989).

O dogma é a interpretação da Escritura. Consequentemente, há uma relação mútua necessária e uma hierarquia entre Escritura e dogma. O que explica não está acima do explicado, mas abaixo dele. O explicado, porém, só vive por meio da explicação. Ora, pode-se intuir que o dogma é a regra mais próxima e imediata da fé; isso quer dizer que o fiel católico usa a Escritura na Igreja, como livro da Igreja, e por isso também sob a interpretação normativa da Igreja. Assim como ele não tem a ver com um *Christus historicus* passado, mas com o *Christus totus* presente agora, também não tem a ver com uma Escritura baseada em si mesma como documento de tempos distantes, porém, com a Sagrada Escritura no mundo da fé. O fiel usa a Escritura sob a explicação normativa, por meio do dogma. Posto isso, é possível afirmar que o dogma, como tal, não é imediatamente já querigma, mas norma para o querigma. A Escritura, entendida sob a norma do dogma, porém, é querigma, ela mesma, um livro totalmente querigmático. Isso implica frisar que há uma imediaticidade toda particular entre a Escritura e o dogma. Em muitos casos, o dogma é, antes, uma norma negativa: marca os limites da pregação. A Escritura como livro do anúncio, pelo contrário, indica positivamente o caminho da pregação. Logo, é possível sustentar que o dogma é a norma para o que é dogmático no querigma. O caminho da pregação é mostrado pela Escritura como forma primordial normativa de todo anúncio (RATZINGER, 2007, p. 54).

Nessa visão, o dogma não está frente ao exegeta como uma realidade fixa, cabendo-lhe apenas a submissão. O exegeta pode e deve dizer qual o verdadeiro sentido de um dogma, na perspectiva de sua disciplina. Portanto, o exegeta participa de maneira decisiva na interpretação mesma do dogma. Todo progresso no conhecimento é, como tal, um fragmento de interpretação de dogmas. Entre Escritura e dogma, entre exegese e dogmática, existe, pois, uma relação recíproca, pois se interpretam mutuamente. Aqui não há prioridade unilateral da Escritura, mas anteposição (regulamento) desta. Vista com maior profundidade, essa polaridade das Escrituras e do dogma é uma expressão da natureza não encerrada de nossa situação histórico-salvífica, da condição de peregrina e de estar a caminho, com a Igreja, no conhecimento de sua verdade (KASPER, 2018, p. 428).

1.6 Dogma e a história

A revelação divina acontece essencialmente na forma de promessa. De acordo com o testemunho da Escritura, Deus promete libertação, ajuda, vida e paz, além de prometer a si mesmo como vida e salvação do povo. Essa promessa é sempre maior que seu cumprimento, porque invariavelmente existe um excesso da promessa em relação à sua realização concreta. Abre-se uma história, em que sempre a promessa conduz ao cumprimento, porém, sem cessar, abre-se uma promessa nova e maior. Todas as ideias de esperança e todos os enunciados de fé se quebram uma e outra vez, diante do imenso mistério de Deus. A verdade, em último caso, nunca deixa de ser promessa; está aberta ao futuro sempre maior de Deus. Segundo a compreensão da Escritura, a verdade é destinada à história, ou seja, se manifesta no curso da história (KASPER, 2018, p. 633).

A verdade é um caminho, e acreditar significa partir com a confiança de que a verdade se manifestará como promete ser, e o horizonte sob o qual a marcha está ocorrendo é uma promessa e não tem um limite fixo, contudo, se move conosco e caminhamos até ele. A verdade não é algo fixo, algo já dado, um *factum*, mas um *fieri*, um permanente acontecimento introduzido pelo Espírito na plenitude da verdade (cf. Jo 16,3), um exercício na realização da verdade, porque só na sua realização pode ser verdadeiramente reconhecida (cf. Jo 3,21) (KASPER, 2018, p. 634). Nesse caráter escatológico da verdade teológica, fundamenta-se tanto a natureza definitiva e irrevogável do dogma como sua provisoriedade e historicidade.

Em Jesus Cristo, todas as promessas divinas foram cumpridas: nele, a verdade divina foi revelada de uma vez por todas, na história. Visto que nele a verdade de Deus foi definitivamente manifestada, a fé em Cristo nunca pode ser irreversivelmente perdida; do contrário, a palavra de Deus se revelaria qualquer coisa, menos fiel e poderosa. Portanto, a Igreja, como uma comunidade de crentes, nunca pode apostatar de Cristo, em sua totalidade. A fé em Jesus Cristo tem em si algo definitivo e irrevogável. Isto é o que se pretende dizer, quando se menciona a infalibilidade dos dogmas (KASPER, 2018, p. 634).

Todavia, do caráter escatológico da verdade teológica toma parte também um segundo aspecto: a provisoriedade. Jesus Cristo é o cumprimento da promessa do Antigo Testamento, mas imediatamente de si mesmo surge uma nova promessa. Entretanto, o cumprimento dessa verdade não foi revelado; dessa

maneira, a Igreja se encontra, como peregrina, no caminho, proclamando sua própria provisoriedade. Assim, os dogmas são como que estações no caminho, porém, nunca a meta. Revelam-se verdadeiros justamente por se remeterem para além de si mesmos, abrindo o futuro para a Igreja, em vez de fechá-lo (KASPER, 2018, p. 633-634). Noemi argumenta:

Afirmar o caráter evangélico do dogma cristão implica assumir o controle do horizonte dialógico que se estabelece entre a pessoa de Jesus e a do crente. Esse horizonte não está além do dogma, mas constitui sua própria condição de possibilidade e o constitui radical e dinamicamente em seu interesse do ponto de vista teológico. O enunciado dogmático se sustenta apenas como veículo de um acontecimento entre o crente e a pessoa de Jesus, que é a “coisa” que lhe dá origem e fim. (NOEMI, 2004, p. 258-272).

Se aceitarmos que o conteúdo do dogma é identificado com a pessoa de Jesus, reconhecida na fé como o evangelho de Deus pelo crente, ele possui, portanto, um caráter histórico. A declaração dogmática é uma realidade histórica tripla: primeiramente, enquanto princípio de um acontecimento histórico passado originante, a história do judeu nascido de Maria, que morreu crucificado sob o mandato de Pôncio Pilatos, na Palestina, há dois mil anos. Em segundo lugar, porque supõe o reconhecimento de que esse mesmo Jesus crucificado é o ressuscitado e Cristo, por uma comunidade que torna explícita sua profissão de fé; e, em terceiro lugar, porque no hoje da história nos interpela como verdade que nos preocupa, que leva a uma reflexão.

Posto isso, é possível compreender que o dogma cristão tem uma dimensão histórica enquanto verdade dada (*datum*), herdada (*traditum*) e que interpela no presente concreto (*quaesitum*). Essa persistência do caráter histórico do dogma se funda positivamente em sua pretensão de ser testemunho da verdade de uma história concreta, a de Jesus, como *logos* último e definitivo de sentido para a história de toda a humanidade, isto é, como escato-logos da história (NOEMI, 2004, p. 263).

Se, desde o começo, a verdade cristã é da ordem do testemunho, o qual se tornou Escritura, isso significa que não há imediatez da verdade que veio em Jesus. Quando se trata de testemunho, há que se ter em mente a distância, o dado humano, a interpretação. O mesmo vale aos novos testemunhos que são as teologias, ao longo da história da Igreja. Por conseguinte, teologia não pode pensar

num acesso imediato à verdade, se coincidissem com a Palavra de Deus em estado puro, ou com um evento histórico no começo. A teologia como hermenêutica só atinge a verdade dos enunciados de fé, numa perspectiva histórica (GEFFRÉ, 1989, p. 83-84).

A ideia de que as verdades de fé são absolutas comete o erro de esquecer-se de que a posse dessas verdades pelo espírito humano é sempre histórica e, portanto, relativa. Os enunciados de fé são verdadeiros hoje como ontem, entretanto, a sua compreensão correta depende do poder de significação do espírito, num momento histórico dado. Por outro lado, a verdade de um enunciado é determinada pela situação histórica de questão e resposta que esteve na origem da formulação do enunciado (GEFFRÉ, 1989, p. 84). Rahner assevera:

Por ser história autêntica - sob o impulso do Espírito de Deus, nunca totalmente acessível às leis que o homem é capaz de perceber - este acontecer jamais é mera aplicação de uma fórmula e de uma lei fixa e universal. É falso de antemão o intento de construir uma fórmula universal deste tipo e querer com ela controlar de maneira determinante o curso da história sem admitir eventuais "desvios", como se eles fossem defeitos da evolução. (RAHNER, 1970, p. 59).

O saber teológico, como conhecimento interpretativo, participa da historicidade radical dessa situação de questão e resposta. Trata-se de artigo de fé ou de definição dogmática: a sua compreensão correta supõe que se tenha criado a adequada "situação hermenêutica", a qual é estabelecida pelo jogo da questão e resposta. É indiscutível, por exemplo, que uma definição dogmática é uma resposta que só pode ser compreendida com referência à questão histórica que a provocou. Não há afirmações dogmáticas em estado puro, que não façam referência a uma situação concreta da Igreja, geralmente uma situação de crise, e que não sejam marcadas pelo sistema de representações de uma época (GEFFRÉ, 1989, p.84).

Em razão do trabalho crítico, o teólogo pode discernir o conteúdo permanente de verdade de uma definição dogmática e, depois, a sua função concreta de resposta em face de um erro determinado. Essa definição dogmática não se torna falsa ou anacrônica, numa situação eclesial diferente. Mas ela pode revestir-se de sentido novo, em relação ao seu sentido original, ante tal urgência eclesial, e pode exercer função diferente na economia geral da fé, contanto que a verdade de fé sobre a qual ela insistia seja o objeto de posse tranquila e não de contestação (GEFFRÉ, 1989, p.84). Os dogmas são resultado da relação histórica

da Igreja com o Evangelho, o qual é testemunhado na Escritura e se faz presente na celebração litúrgica, em palavras e sinais.

O Evangelho não se expressa plenamente no dogma nem na Escritura. Porém, o dogma, como afirmação humano-eclesiológica, apenas é compreensível, quando é contemplado em seu passado e seu futuro, em relação com esse mistério que somente se revelará plenamente na escatologia. Ora, o que confere continuidade à história é o Evangelho. Tal continuidade se fundamenta na promessa e que só é conhecida para a fé; apenas subsidiariamente se deixa expor em parte em deduções lógicas. Na história dos dogmas, não se trata do desdobramento lógico de proposições, contudo, do sempre e indubitavelmente novo *kairós* do Evangelho na vida da Igreja (KASPER; 2018, p. 143-144).

É preciso renunciar à ilusão de uma verdade-adesão ou de uma verdade-adequação, a qual suporia um objeto imutável e um sujeito invariante. Desde que Deus se deu a conhecer aos homens, o elemento interpretativo da comunidade cristã pertence ao conteúdo da verdade da fé. A verdade cristã não é, portanto, núcleo invariante que se transmitiria ao longo dos séculos, na forma de depósito fixo. Ela é sempre um devir permanente, entregue ao risco histórico e da liberdade interpretativa da Igreja, sob a inspiração do Espírito (GEFFRÉ, 1989, p. 85). Kasper explicita:

A evolução dos dogmas é evento do Espírito; nela, o Espírito Santo introduz os fiéis em toda verdade e faz com que a palavra de Cristo habite com superabundância entre eles (DV). Isso ocorre mediante o senso sobrenatural da fé de todo o povo de Deus, mediante os dons e a graça do Espírito (LG 12), mediante a intuição interna e a experiência espiritual (DV 8). (KASPER *apud* EICHER, 1993, p. 197).

De acordo com as situações históricas diferentes da Igreja, dá-se a produção de uma relação nova entre a mensagem cristã e a novidade da relação semântica. A responsabilidade do teólogo consiste em mostrar a continuidade e descontinuidade da tradição cristã, que é criativa de figuras históricas novas, em resposta ao conhecimento permanente da verdade originária, a qual se revelou em Jesus Cristo.

Capítulo 2

2 Aproximação histórica do Dogma da Assunção: Os apócrifos como expressão do *sensus fidei* da Igreja primitiva

A assunção foi definida solenemente como dogma de fé da Igreja, em 1º de novembro de 1950, pelo papa Pio XII, na *Constituição Dogmática Munificentissimus Deus*. A definição pontifícia não precisa se Maria morreu como todos os homens ou se o seu corpo participa da glória de Cristo, sem passar pela morte. Quando, na Igreja, se alude à “dormição” de Maria, pode-se entender ambas as coisas: o sono sinônimo da morte ou, simplesmente, o trânsito do seu corpo deste mundo para o mundo glorioso. E, mesmo no primeiro caso, permaneceria a questão de saber se Maria experimentou a ressurreição de seu corpo com manifestações na dimensão histórica em que vivemos, como Cristo, ou se a transformação gloriosa de seu corpo deve ser introduzida como preservação da corrupção do sepulcro, antecipação da realização escatológica, não deixando mais vestígios em nossa história do que o desaparecimento físico do cadáver. A fé da Igreja apenas afirma que o corpo da virgem, juntamente com sua alma, já participa da glória da ressurreição de Cristo (PÉREZ; NÚÑEZ, 1995, p.14-15).

Entretanto, esse pensamento se encontra arraigado desde muito cedo na consciência da Igreja, é algo que foi se configurando na liturgia e na teologia, ao longo dos séculos. Os relatos apócrifos² sobre a Dormição da Virgem constituem um tipo de expressão particular. Eles pretendem expor o mistério da participação de Maria na glória de Cristo ressuscitado, de acordo com a narração de sua morte e enterro. Na realidade, do ponto de vista histórico, não há como saber sobre o final

² O significado da palavra “apócrifo”, que é a transcrição de adjetivo grego, é o de “oculto, escondido”. Embora a sua semântica não seja linear, podem-se identificar alguns significados complementares, reconhecíveis na acepção genérica e comum de “subtraído ao olhar”. Com o passar do tempo, assistiu-se a uma passagem semântica da acepção de texto, contendo doutrinas esotéricas ou de alto valor, que não deviam estar ao alcance de todos, à acepção de livros falsos e inaceitáveis, em oposição à verdade, especialmente quando, para ter crédito, o autor se escondia, sob o nome de um apóstolo ou de alguma personagem prestigiosa da primeira geração cristã. Essa literatura teve grande difusão e sucesso, mas suscitou reação da grande igreja, que se expressava pela boca de seus bispos e doutores que nela percebiam uma contradição à literatura oficial. Hoje, para a Igreja, a expressão “apócrifo” indica os livros que, pelo título e pela matéria tratada, apresentam afinidade com a Bíblia. Embora a Igreja lhes negue qualquer caráter sobrenatural, excluindo-os dos livros canônicos, do ponto de vista da história da literatura cristã antiga, eles têm peso relevante, não só porque são portadores de modos alternativos de interpretar a mensagem de Cristo, mas porque atualizam os leitores modernos sobre as diferenças que emergiram logo após a fundação do cristianismo (FIORES; MEO, 1995, p. 125-126).

da vida de Maria. Porém, à medida que a Igreja refletia sobre a participação de Maria no mistério de Cristo, surgiam e se propagavam narrativas sobre a vida da Virgem, bem como ocorria o desenvolvimento da piedade e culto mariano. Depois do Concílio de Éfeso (431), em que foi declarada Maria como Mãe de Deus, *Theotókos*, ocorreu um aumento nos escritos que narram sua Dormição. Foram conservados textos que datam do século IV, no entanto, acredita-se em tradições anteriores a essa época (PÉREZ; NÚÑEZ, 1995, p.15).

Os relatos apócrifos serviam especialmente de veículo popular para alimentar a fé em Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, e na Santíssima Trindade, tal como era compreendida e explicada nas diferentes áreas eclesiais. Nesse contexto, não é de se estranhar que algumas das narrativas apócrifas sobre a Virgem apresentem uma “teologia” trinitária confusa e uma cristologia deficiente, inclusive diferente daquela posteriormente ratificada pela Igreja (PÉREZ, NÚÑEZ, 1995, p. 17). Faria afirma:

O estudo dos apócrifos na perspectiva histórica, além de possibilitar a identificação das várias formas do cristianismo, revela a forma e o modelo de Igreja que cada um deles representa ou defende. A cristandade surgiu em meio a várias formas de cristanismos e numa disputa de valores e ideias. Algumas delas se solidificaram como verdade de fé, e outras condenadas ao ostracismo, por serem consideradas heréticas: “Havia disputa de poder no início do cristianismo. Somente um tipo de cristianismo se tornou hegemônico, vencedor das disputas teológicas sobre Jesus”. Já a literatura apócrifa mariana, utilizada de forma diferenciada, sobretudo em época posterior à sua compilação, serviu para conferir poder a Maria diante de seu Filho. (FARIA, 2019, p. 16-17).

Os apócrifos assuncionistas têm valor, não pela sua veracidade histórica, mas por ser um testemunho de fé em Jesus Cristo e na convicção de que Maria participou, de forma efetiva, na salvação que Cristo oferece a todo o gênero humano. Ao mesmo tempo, nesses textos, há aspectos de cunho antropológico e cultural, especialmente ideias e representações sobre a morte e a vida após a morte, próprios dos ambientes nos quais surgiram e se propagaram. Tais ideias, nesse tipo de literatura, não são apresentadas em tom filosófico ou escolar, todavia, como crenças populares, conforme corresponde ao estilo das narrativas e de seus destinatários (PÉREZ; NÚÑEZ, 1995, p. 17).

2.1 Característica da literatura apócrifa

Não existe uma coleção bem definida de escritos apócrifos, pois eles têm a diversidade como característica fundamental. Portanto, a catalogação não é dada como certa, como os títulos podem sugerir, em evangelhos, atos, cartas e apocalipses. Em termos gerais, uma subdivisão primitiva na literatura ortodoxa e heterodoxa cristã antiga pode ser tentada, embora essa subdivisão não seja tão exata. Para o nosso pressuposto, é suficiente endossar uma catalogação, pelo menos para os apócrifos com elementos marianos consistentes, em grupos temáticos, tendo em conta que os apócrifos marianos se caracterizam sobretudo em apócrifos da natividade e da dormição (Trânsitos).

Os primeiros estão relacionados com o nascimento de Jesus. Eles se referem às origens de Maria e aos eventos que marcaram a vinda de Cristo a este mundo. Os apócrifos da dormição ou trânsitos refletem sobre a passagem de Maria desta para a outra vida gloriosa e sugerem que, no caso da mãe do Senhor, nem tudo termina com a morte. Eles expressam sua intuição de fé, por meio da imaginação, mas, surpreendentemente, apesar da diversidade da exposição, é possível ver neles a concordância total em dois pontos fundamentais: a morte de Maria em Jerusalém e a não corrupção de seu corpo pelo túmulo (GILA, 2010, p.10).

Algumas notas fundamentais dos escritos apócrifos que caracterizam esse tipo de literatura cristã antiga merecem atenção. Em primeiro lugar, os textos apócrifos, em geral, e os dos trânsitos, em particular, giram em torno do período das "origens" percebidas como fundadoras e normativas do cristianismo, com figuras e acontecimentos relacionados a Jesus, sua família e seus discípulos. Posto isso, o apócrifo quer dar acesso aos vários personagens e acontecimentos das origens, de forma direta e não por meio da mediação de textos canônicos ou outras autoridades. Essa é a razão pela qual os apócrifos são apresentados como obra de familiares (Discípulos ou Apóstolos de Jesus) ou obra de um narrador impessoal e onisciente que expõe sua história, de maneira direta, como acontece nas histórias dos Evangelhos, exceto o Evangelho de Lucas. (GILA, 2010, p.14).

Nessa perspectiva, pelo menos implicitamente, os apócrifos apresentam-se com uma reivindicação de autoridade no mesmo nível dos escritos canônicos; os apócrifos assuncionistas, os trânsitos, são principalmente atribuídos a figuras proeminentes, como o apóstolo e evangelista João ou Melitão, bispo carismático

do século II, o qual foi considerado um discípulo de João. Outro ponto importante a ser destacado é que, ao longo da narração, é a própria Maria quem toma a palavra e descreve os acontecimentos dos últimos momentos da sua vida terrena. Assim, o gênero literário adotado é o narrativo, combinado com o gênero literário hagiográfico, que contém implicitamente considerações teológico-apologéticas e possui como característica uma narrativa fluente e rica em detalhes, em elementos fantasiosos; há um protagonismo das personagens, nesse caso, de Maria (GILA, 2010, p.15).

Os apócrifos podem ser considerados uma transcrição mitologizada de instâncias teológicas de fé sentidas pelos fiéis, como a defesa da virgindade de Maria, a proclamação de sua santidade, os eventos escatológicos de sua existência terrena, sua glorificação na realidade celestial. Não nos deparamos com a teologia argumentativa clássica, segundo a qual teologar é argumentar, mas diante de uma narrativa que não carece de valores e perspectivas. Esse gênero literário é encontrado em muitas páginas da Bíblia, para relatar as intervenções salvadoras de Deus e de Cristo (GILA, 2010, p. 14).

2.2 Principais relatos assuncionistas apócrifos

Os apócrifos marianos assuncionistas, considerando as várias possibilidades de datação propostas pelos estudiosos, podem ser datados no século IV. Mas é possível observar que, do século V em diante, dezenas de manuscritos que abordam a assunção de Maria, em várias línguas (grego, latim, etíope, árabe, copta, armênio etc.), foram produzidos. Nesse período, era forte e crescente a devoção popular mariana assuncionista, fato que reforça a ideia de que esses escritos apócrifos exerceram grande influência em tratados, na liturgia, pinturas e discursos homiléticos. Essa literatura surgiu no ambiente de pensamento não calcedônio, isto é, de opositores ao Concílio de Calcedônia (451), o qual definiu as duas naturezas de Cristo, a divina e a humana. Jesus nasceu da humanidade de Maria. Os apócrifos assuncionistas contribuíram para a sua divinização (FARIA, 2019, p.46).

Poucos temas da literatura apócrifa neotestamentária tiveram a difusão do “Trânsito da Virgem”, e nenhum foi conservado em uma tradição manuscrita tão heterogênea. A situação é tão singular que é impossível reduzir a um modelo único

a variedade de tradições conservadas. Existem dois modelos tradicionais: o primeiro havia servido de base ao Pseudo Melitão, ao trânsito Latino B e, através dele, ao livro de João de Tessalônica, e uma boa parte dos apócrifos siríacos, latinos e coptos. O segundo arquétipo é aquele inspirado no livro de João, o Teólogo, sobre a Dormição da Virgem, e que se reflete nas tradições etíopes e árabes (PAREDES, 1995, p.267). Analisaremos três relatos apócrifos sobre a assunção: o Trânsito R (Romano), o Trânsito B do Pseudo Melitão de Sardes e o *Livro do Descanso*.

O Trânsito R é, na realidade, um registro grego. A Sigla R, de Romano, deriva do manuscrito que o contém, o códice Vaticano grego, do século XI, que é um documento original e fonte de grande número de escritos sobre o Trânsito da Virgem (GILA, 2010, p.75). O Trânsito R relata a seguinte história: foi revelado a Maria que morreria depois de três dias. Um anjo lhe ofereceu uma palma,³ para ser entregue aos apóstolos, a fim de que, no momento do seu enterro, fosse carregada à frente de seu corpo (n. 2); entretanto, Maria perguntou ao anjo por que ele não trouxera uma palma para cada um dos apóstolos (n. 3); em seguida, Maria caminhou para o monte das Oliveiras, precedida pelo anjo que subiu ao céu (n. 8).

Maria voltou para casa e colocou a palma em seu quarto, lavou seu corpo e vestiu outra roupa, enquanto orava, agradecendo por sua maternidade. Maria comunicou a seus parentes a iminência de sua morte e pediu que tivessem humanidade com ela e a acompanhassem no tempo que lhe restava (n. 13). Imediatamente, chegou João em uma nuvem. Maria chorou diante dele e o chamou de “pai João”. João exclamou com voz alta: “Maria, minha irmã, convertida em mãe dos doze ramos, o que me aconselhas que faça por você?” (n. 16) João desculpou-se por tê-la deixado, para seguir o mandato missionário do Senhor. Maria pediu-lhe unicamente que protegesse seu corpo e que o depositasse em um sepulcro, pois estava ameaçada pelos sumos sacerdotes (n. 17). Maria revelou-lhe seus mistérios (n. 19-20).

³A palmeira, com as suas folhas verdes, é símbolo da vida que nada pode destruir. Pela sua altura, profundidade e flexibilidade, é também símbolo de beleza, elegância, graça e estabilidade. O justo que, radicado na Palavra, se eleva ao alto, para Deus (Sl 93.13), é como uma palmeira verdejante. No Evangelho de João, a palma indica a vitória de Jesus sobre a morte e a sua ressurreição. No Apocalipse, recorda o triunfo dos mártires (Ap 7.9).

Após um estrondo de trovão, os onze apóstolos chegaram, cada um em uma nuvem. Paulo também veio, recém-convertido (n. 22). João contou-lhes como viera de Sardes e encontrara Maria, “nossa mãe”, rodeada de muitas pessoas em sua casa (n. 26). Os apóstolos saudaram a Maria, dizendo: “Maria, nossa irmã, mãe de todos os salvos, a graça do Senhor está contigo” (n. 28). Depois, os apóstolos foram para o quarto e Maria mostrou suas roupas para o funeral.

Em seguida, saíram; Maria sentou-se no meio deles com as luzes acesas (n. 30). Ao terceiro dia, na hora terceira, um grande trovão soou e um perfume agradável foi difundido, o que adormeceu a todos, exceto as três virgens. De repente, das nuvens apareceu Jesus, entrou com Miguel e Gabriel no cômodo onde Maria estava rodeada pelos apóstolos (n. 33). O Senhor a abraçou, pegou sua alma sagrada e a colocou nas mãos de Miguel. Jesus confiou o corpo de Maria aos cuidados de Pedro. E Jesus disse ao corpo de Maria: “Não te abandonarei, minha pérola, tesouro inviolável, nunca abandonarei o tesouro selado até que seja procurado”. E, de repente, subiu para o alto (n. 36).

Pedro deu a palma a João e disse: “Você é virgem, João, e cabe a você cantar à frente do caixão e carregá-la.” João declinou do convite, para que não houvesse inveja (n. 37). Os sumos sacerdotes quiseram matar os apóstolos e queimar o corpo de Maria (n. 38). Porém, os anjos os castigaram com a cegueira (n. 39). Os que acreditaram foram curados (n. 41-44). Maria foi sepultada. Jesus chegou com seus anjos e ordenou a Miguel que levasse o corpo de Maria para o céu, em uma nuvem (n. 47). “Chegaram ao paraíso e colocaram o corpo de Maria debaixo da árvore da vida. E Miguel depositou sua alma santa em seu corpo. O Senhor enviou os apóstolos a todos os lugares para a conversão e salvação dos homens.” (n. 48) (PAREDES, 1995, p. 268).

O texto do Trânsito R revela a fé em Jesus e o reconhecimento de Maria, sua mãe, na história da Salvação. Alguns aspectos devem ser ressaltados: a) o relato reconhece o primado carismático de Maria sobre a Igreja, concebendo-a como mãe da fé e irmã na fé. Ela se reconhece submetida à autoridade apostólica, pois chama João de “pai”; b) o relato ressalta a autoridade apostólica e seus diferentes ministérios, tendo em vista que João se submete a Pedro. Os 11 apóstolos, com Paulo, são convocados para um momento tão importante, que foi a despedida de Maria deste mundo; c) há a referência à perseguição da Igreja e de

Maria pelos judeus; d) Maria é apresentada como alguém de ternura, conhecedora do dom da sua maternidade e agradecida por isso; e) para Jesus, Maria é um tesouro inviolado; f) é possível intuir que João deixou Maria sozinha, em sua casa, para obedecer ao mandato missionário de Jesus, motivo pelo qual, quando a encontra, pede desculpas (PAREDES, 1995, p. 269).

O Trânsito R, independentemente de seu valor histórico, intenta um final para a pessoa de Maria, em coerência com o que foi sua vida e as relações que ela manteve com a comunidade de seu filho, Jesus. Descreve um belo final, o qual tem por objetivo substituir um fim totalmente desconhecido, anônimo e sem memória histórica (PAREDES, 1995, p.269).

Outro relato muito conhecido é o Trânsito B de Pseudo Melitão⁴, provavelmente do século VI, atribuído a Melitão, bispo de Sardes. É uma obra ortodoxa, a qual influenciou expressivamente a liturgia e a Teologia, a ela se devendo o nome de Assunção (*assumptio*), em vez de Dormição (*Koímesis*, em grego), usado na Igreja Bizantina para designar o mistério sobre o fim da vida da Virgem. O autor desse relato apresenta-se como alguém que transmite um ensinamento do apóstolo São João e começa considerando herético um outro livro anterior, escrito por um certo Lêucio, o qual teria convivido com os apóstolos, mas que se afastou do caminho da justiça e teria introduzido coisas estranhas em seus escritos sobre as atividades dos apóstolos (PÉREZ; NÚÑEZ, 1995, p.18-19).

Desejando corrigir o escrito de Lêucio, assim afirma: “[...] com linguagem ímpia corrompeu a narração do Trânsito da Virgem Maria Mãe de Deus, tanto que não está permitido lê-lo na igreja e não é lícito sequer escutá-lo.” (n. 1). Quando estava crucificado, Jesus viu junto à cruz a Virgem e João Evangelista, a quem ele amava mais do que os outros apóstolos (porque se conservou virgem), e entregou a Santa Maria aos seus cuidados. E, quando os apóstolos se dispersaram pelo mundo para pregar, ela se hospedou na casa de seus pais, no Monte das Oliveiras (n. 2). Depois de dois anos que Cristo venceu a morte, Maria chorava: o anjo aparece diante dela, chamando-a de bendita do Senhor, e lhe entrega a palma que

⁴ O Trânsito do Pseudo Melitão de Sardes teve, com certeza, influência no Ocidente cristão, quando da institucionalização da Festa da Assunção de Santa Maria, no século VIII. No Oriente, onde se celebrava a festa da *Theotókos* (Mãe de Deus), até o século V, passou-se a celebrar a Dormição e Assunção de Maria já no século VI (FARIA, 2019, p. 69).

deveria ser levada à frente do seu féretro, em três dias. Maria pede ao anjo a presença dos apóstolos, e este lhe comunica que todos estarão presentes.

Em seguida, Maria faz uma prece no monte das Oliveiras, pedindo para que o poder do Geena não lhe causasse danos (n. 3). João, que pregava em Éfeso, foi retirado por uma nuvem e colocado diante da porta da casa de Maria, a qual lhe contou que, depois de três dias, abandonaria seu corpo, aludindo à intenção dos judeus em queimar o corpo daquela que trouxe ao mundo o redentor (n. 4). Depois de João preocupar-se em preparar o enterro sozinho, os outros apóstolos foram trazidos por uma nuvem e colocados diante da porta da casa onde morava Maria (n. 5).

Quando encontram Maria, ela afirma que o Senhor os havia trazido até ela para que a consolasse nas tribulações que a aguardavam, pedindo para que ficassem em vigília até a hora em que o Senhor viesse e ela fosse retirada do seu corpo (n. 6) No terceiro dia, veio o Senhor Jesus Cristo, com grande multidão de anjos, e disse a Maria: “Vem, pérola preciosíssima, entra no recinto da vida eterna.” Maria adorou a Deus e pediu a Jesus para livrar-lhe do poder das trevas e para que não encontrasse a Satanás; Jesus lhe declara que ela, pela força do gênero humano, verá o príncipe das trevas, contudo, ele não poderá lhe fazer nada de mal, pois ele (Jesus) iria ajudá-la. Em seguida, Maria se deitou na cama e entregou o espírito; os apóstolos viram que sua alma era cândida, superava a brancura da neve, da prata e dos demais metais (n. 7-8).

Jesus pediu a Pedro que sepultasse o corpo e, depois, entregou a alma de Maria a Miguel, guardião do paraíso. Três virgens vieram preparar o corpo, o qual resplandecia com uma claridade muito forte e exalava um perfume suave (n. 9-10). Pedro mandou que João, o discípulo amado, fosse à frente do féretro com a palma, pois era o único virgem entre os apóstolos. Ao tomarem o corpo para levar ao local do sepultamento, Pedro começou a contar: “Saiu Israel do Egito. Aleluia!” (n. 11). Uma nuvem caminhava sobre o féretro e, nela, um exército de anjos cantavam suavemente, enquanto uma corte de 15.000 pessoas o acompanhava. O chefe dos sacerdotes dos judeus tentou virar o esquife e atirar o corpo na terra, mas, no mesmo instante, suas mãos ficaram secas e os anjos que estavam na nuvem feriram de cegueira o povo (n.12).

Ora, o chefe dos sacerdotes gritou a Pedro, pedindo para ser curado; Pedro respondeu: “Nada posso fazer, mas, se de todo coração, crês no poder de Jesus Cristo, a quem esta trouxe em seu seio, permanecendo virgem depois do parto, a clemência do Senhor, que salva os indignos, te dará sua salvação.” O sacerdote judeu respondeu que acreditava e pediu compaixão. Pedro mandou-o aproximar-se do corpo, beijar o esquife e repetir: “Creio em Deus e no filho de Deus, Jesus Cristo, que esta trouxe em seu seio; creio em tudo o que disse Pedro, o apóstolo de Deus.” Assim ele fez e ficou curado (n. 13-14).

Pedro ordenou que ele tomasse a palma nas mãos e, ao entrar na cidade, tocasse com ela os cegos que acreditassem no Senhor – e assim foi feito, de modo que os que acreditaram ficaram curados da cegueira (n. 15). Os apóstolos levaram o corpo de Maria ao vale de Josafá e o depositaram em um sepulcro novo. Jesus lhes aparece e diz: “Por ordem de meu Pai, escolhi esta dentre todas as mulheres das tribos de Israel para nela habitar. O que quereis que lhe faça?” Pedro e os outros apóstolos responderam: “Se, portanto, fosse possível à graça do teu poder, a nós, teus servos, pareceria justo que ressuscitasse o corpo de tua mãe e o conduzisse contigo ao céu, do mesmo modo que tu, vencida a morte, reinas na glória.” (n. 16).

Dessa maneira, Jesus ordenou ao anjo Miguel que trouxesse a alma da Santa Maria e o mesmo anjo fez girar a pedra do sepulcro onde estava sua mãe e disse: “Sai, minha amiga! Tu, que não aceitaste a corrupção do relacionamento carnal, não sofrerás a dissolução do corpo no sepulcro.” Nesse momento, ressuscitou Maria, que adorou o Senhor (n. 17). Jesus a beijou e se retirou, entregando-a aos anjos, para que a levassem ao Paraíso. Beijou também os apóstolos e, numa nuvem, foi para o céu junto com os anjos que levavam Maria ao Paraíso de Deus. Os apóstolos foram reconduzidos pelas nuvens, cada um ao lugar onde estavam a pregar (n. 18) (PAREDES, 1995, p. 270-272).

Esse relato explicita e desenvolve alguns aspectos do Trânsito R (Maria que é deixada no Getsêmani, na casa de seu pai; seu trânsito ocorre dois anos depois da morte de Jesus etc.). O corpo de Maria não é apenas depositado diante da árvore da vida, todavia, é ressuscitado, razão pela qual é libertado da corrupção do túmulo ou da morte e ressuscitado na sua virgindade. A virgindade é tão valorizada nesse relato que João é chamado a segurar a palma, diante do féretro, por ser

virgem, ao passo que o sacerdote judeu só é curado da cegueira, quando confessa Maria sendo virgem depois do parto. A questão da virgindade marca a presença de um componente encrático de fundo sexual, que permeia toda a literatura assuncionista (PAREDES, 1995, p.272).

Outra característica desse relato é que a santidade de Maria é destacada tanto em sua alma quanto no corpo, pois é chamada de “Santa Maria”, e outros adjetivos lhe são dados, como: “Alma pura, radiante, branca, inigualável”. O corpo sepultado de Maria exalou um perfume incomparável, sua alma foi levada ao paraíso e sua morte cantada por Pedro como um êxodo (PAREDES, 1995, p. 272).

Há afirmação de que a salvação veio por meio dos pobres, pois apresenta Maria como uma entre os pobres de Yahweh, que tem medo ante a tribulação da morte e pede ajuda, não deseja se deparar com as potências demoníacas, mas ser protegida das ameaças dos judeus. Maria prepara-se para a morte como se fosse um ato litúrgico, com oração, vigília e o vestir-se com as roupas adequadas. É apreciada na história, em não poucos momentos, a evocação da Esposa do Cântico dos Cânticos: Maria é chamada “Amiga minha” e ela é a escolhida entre todas as tribos para ser habitada pelo Divino (PAREDES, 1995, p.272-273).

Em ambos os relatos, o gesto de Miguel de tomar o corpo de Maria e sua alma demonstra que a assunção de Maria não foi moldada na ressurreição e ascensão de Jesus, mas em esquema diferente, ainda que não identificado. Os autores apócrifos convergem na afirmação de que seu corpo não sofreu processo idêntico ao corpo de Jesus, o qual, com a ressurreição, assumiu o chamado corpo glorioso, luminoso e transparente, mas experimentou um processo de grau e qualidade inferiores, que consistiu na reanimação e no retorno à vida, através da reinfusão da alma no corpo. A ideia central de consenso entre os textos é de que o corpo de Maria não sofreu os efeitos da decomposição do sepulcro, contudo, depois de levado ao paraíso, nele, foi reconstruída a unidade (corpo alma) rompida pela experiência de morte. No paraíso, em corpo e alma, Maria vive vida semelhante à do Salvador glorificado (FIORES; MEO, 1995, p.136-137).

No apócrifo *Livro do Descanso*, Jesus aparece, em forma de um grande anjo, a Maria e lhe entrega um livro, o *Livro do Descanso*, o qual narra como aconteceria sua morte, em três dias, seu sepultamento e a vinda de Jesus para levá-la ao paraíso. Maria questiona o anjo por entregar somente a ela o livro, e não um para

cada apóstolo. Maria pede ao anjo que revele seu nome, e ele a manda ir para o monte das Oliveiras (n. 1,2). Maria sobe ao monte das Oliveiras. Ela reconhece que o anjo era Jesus, revestido de grande poder (n. 3). Em seguida, Jesus faz Maria recordar cenas de sua infância, como a ida para o Egito e os detalhes da palmeira que se curva para dar de comer a Maria (n. 5-9). Jesus reconhece que Maria é justa e afirma que, por isso, Ele mesmo virá ao lugar onde seu corpo está a descansar (n. 10). Maria fica preocupada se Jesus será reconhecido, mas ele assegura que viria com a milícia de anjos para levá-la, bem como os apóstolos, e promete: “Te direi: hoje é o dia de tua saída do teu corpo, e acontecerá ao nascer do sol” (n. 11-14).

Jesus interpreta a história de Adão ao Egito, demonstrando nela seu poder de interferência nos fatos e na vitória contra Satanás (n. 17-35). O anjo, que era Jesus, revela a Maria que seu nome é Misericordioso, e volta ao céu. Maria retorna para casa com o livro na mão e põe-se a rezar a Deus, em seu favor, para quando sua alma saísse do seu corpo. Ela expressa a consciência da dificuldade que teria na hora da morte, no confronto com os poderes do mal (n. 36-37). Maria manda chamar os parentes e avisa que, no dia seguinte, sairá de seu corpo e irá para o descanso eterno, pedindo que cada um tome uma lâmpada e não deixe apagar até o terceiro dia.

Após dizer isso, Maria demonstra medo diante da morte, pois, um dia, não acreditou no Senhor (n. 40-42). João é o primeiro apóstolo a chegar à casa de Maria. João recebe o livro de Maria, que lhe pede que proteja seu corpo dos sumos sacerdotes, os quais haviam prometido roubá-lo e atirar ao fogo, porque o redentor, Jesus, nascera dela. Os outros apóstolos chegam sentados nas nuvens, de dois em dois; chegam primeiro Pedro e Paulo. Pedro discursa aos apóstolos (n. 43-55):

Vós todos, meus irmãos, que vos encontreis aqui neste momento junto a esta nossa mãe Maria, que ama os homens, vós que acendestes as lâmpadas visíveis com o fogo da terra, vós agistes corretamente [...] Assim a luz de nossa irmã Maria encheu o mundo e não se extinguirá até o fim dos dias. Aqueles que quiserem salvar-se receberão dela a confiança. Tomando a forma da luz receberão também o seu descanso e a sua bênção. (RAMOS, 1999, n. 55).

Maria levanta-se, sai de casa e reza sua oração. Volta para casa, deita-se e cumpre sua missão. Os apóstolos a rodeiam no leito e, nesse momento, ocorre um terremoto e se espalha pelo ambiente um odor suave como o odor do paraíso; todos

os que estavam com Maria caíram no sono, exceto as virgens. Jesus e Miguel vieram em uma nuvem com os anjos. Ele pegou a alma de Maria, santa e cândida, enrolou-a em um lençol e a entregou ao Anjo Miguel. Jesus ordena a Pedro que prepare o corpo de Maria, o qual deveria ser depositado em um sepulcro novo. O corpo de Maria suplica a Jesus que não se esqueça dele. Jesus promete que não o abandonaria (n. 66-70).

Os apóstolos saem em cortejo com o corpo de Maria. Os sumos sacerdotes querem matar os discípulos e queimar o corpo. Entretanto, os anjos que estavam nas nuvens mataram muitos deles, e um deles ficou com a mão presa no esquite. Na sequência, ele se arrepende, é curado e cura de forma milagrosa vários cegos, que acreditaram em Jesus, com páginas do livro. O corpo é colocado no sepulcro (n. 70-75)

Os apóstolos, junto ao túmulo de Maria, discutiam sobre várias questões; Jesus chega com o anjo Miguel, ordena que o corpo de Maria seja levado ao Paraíso. Chegando ao Paraíso, a alma de Maria é colocada novamente no corpo. Quando Maria estava sendo levada ao céu, os apóstolos Pedro e Paulo foram transportados juntos. No Paraíso, os apóstolos pedem, e Jesus lhes concede, bem como a Maria, conhecer o lugar dos tormentos, a morada dos mortos. Nesse local, os atormentados pediram que Maria suplicasse a seu Filho, para que lhes desse um pouco de descanso. Maria permanece no Paraíso em um trono, como rainha (n. 78-135).

As narrativas dos apócrifos assuncionistas têm muitas peculiaridades, como estas: o anjo aparece e anuncia a Maria que ela morreria em três dias; uma palma lhe é dada como garantia da palavra de Jesus; Maria se prepara para o dia em que sua alma sairia do corpo; os apóstolos chegam, primeiramente João; Jesus e o anjo Miguel também surgem; Maria entra num sono e dorme, sua alma é levada ao céu pelo anjo Miguel e Jesus; o funeral é organizado sob a liderança de Pedro, o qual deveria levar o corpo para um sepulcro novo; durante o cortejo, judeus querem destruir o corpo de Maria; Maria é sepultada; os apóstolos cuidam do corpo; Jesus e os anjos voltam e levam o corpo para o Paraíso, onde ela recebe a alma (FARIA, 2019, p.68).

A descrição da narrativa segue o esquema comum: dormição, sua alma é levada ao céu, traslado (trânsito) do corpo ao céu. Isso evidencia o fato de o fim

da vida de Maria ser diferente de todos os seres humanos. Apenas o apócrifo do Pseudo Melitão de Sardes é que narra a ressurreição de Maria, antes de ir para o Paraíso com Jesus. A sua alma é colocada novamente no corpo, quando ainda está na Terra (FARIA, 2019, p.68).

Além disso, os apócrifos assuncionistas descrevem a Dormição (morte) de Maria com características semelhantes aos fatos ocorridos na morte de Jesus: três dias, trovões, terremoto, luz resplandecente, perseguição etc.

As narrativas apócrifas assuncionistas tiveram como objetivo defender o mérito de Maria de poder receber a recompensa de seu Filho e, conseqüentemente, de Deus, pelo fato de ela ter sido obediente e ter aceitado ser a Mãe de Deus (FARIA, 2019, p.68).

2.3 O Testemunho Patrístico

Como mencionado acima, embora os apócrifos assuncionistas tratem extensivamente da Dormição da Mãe de Deus, os Padres da Igreja dos primeiros quatro séculos não parecem ter se preocupado em mencionar fatos e circunstâncias. Na verdade, não há testemunhos intencionais precisos sobre a morte de Maria, embora seja o fim terreno de uma pessoa que desempenhou um papel único e muito importante, no mistério da encarnação do Filho de Deus. O fato de os Padres da Igreja não tratarem da questão da assunção da Mãe de Deus talvez seja motivado por não considerarem que a morte da Virgem esteja relacionada aos acontecimentos da proclamação da salvação. O problema é complexo, porém, merece ser enfrentado sem soluções fáceis e até mesmo acordos óbvios (GILA, 2010, p.53).

Nos documentos dos primeiros séculos, não é possível encontrar respostas contundentes a respeito da morte de Maria, contudo, apenas afirmações acidentais sobre seu fim terreno, sem nenhuma intenção particular de exaltar sua excepcionalidade. Assim, um texto que pode pertencer a Orígenes (+254) afirma, entre outras coisas, que Maria "[...] permaneceu virgem até a morte." Evidentemente, o texto se preocupa em afirmar a virgindade de Maria, enquanto a alusão à sua morte é mera coincidência (GILA, 2010, p. 53-54).

As primeiras indicações do estado ultraterreno da Virgem aparece em Santo Efrém⁵ da Síria (+ 373), que, ao se referir à morte de Maria, ressalta apenas que ela morreu sem nunca violar o selo de sua virgindade. Em outro lugar, no entanto, comenta de sua entrada no céu e transparece ser a favor da assunção da mãe do Senhor ao céu: “Entre todos os descendentes de Davi, você escolheu uma humilde filha da terra e, a introduziu no céu, tu que vieste do céu.” (EFRÉM *apud* GILA, 2010, p. 55).

Ainda em outro lugar, ele coloca estas palavras nos lábios da Virgem Maria: “Porque eu dei à luz a Ele, isso me tornou mais bela do que todos aqueles que brilham por sua santidade. Em breve entrarei no jardim verdejante do céu e louvarei a Deus onde Eva caiu miseravelmente.” (EFRÉM *apud* GILA, 2010, p. 56).

A respeito dessas duas passagens, Gambero afirma:

Parece que as duas passagens não falam da mesma coisa. Se o primeiro indica que o céu transcende como o lugar onde Maria teria sido introduzida no final de sua vida terrena, o segundo texto usa uma terminologia mais adequada ao paraíso terrestre. Uma interpretação neste sentido de forma alguma é estranha, porque a opinião segundo a qual as almas dos justos após a morte iriam para este lugar de felicidade temporária aguardando a glória do céu após a ressurreição da carne, é bastante difundida na literatura patrística Oriental. (GAMBERO, 1998, p. 124).

Entre os anos 374-377, Santo Epifânio⁶ (+403), bispo de Constança, movido pela preocupação pastoral com a tendência a venerar Maria quase como uma deusa, iniciou uma investigação sobre o seu final terreno. Em sua obra *Panarion*, ele menciona duas heresias mariológicas: uma que negava a virgindade de Maria depois do parto (*Antidicomarianiti*) e outra que considerava Maria uma deusa e se ofereciam sacrifícios em homenagem à Rainha do Céu (*Colloridiane*), levantando a questão do fim da existência terrena da Virgem, sem, no entanto, encontrar uma

⁵ Santo Efrém é considerado o maior poeta sírio, chamado “a cítara do Espírito Santo”. Nasceu em Nísibe, por volta de 306, de pais cristãos. Em 338, foi ordenado diácono, assim permanecendo até o fim da vida. Escreveu comentários bíblicos e, em forma de hinos, tratados contra os gnósticos, arianos e Juliano, o apóstata. Escreveu também muitas homilias em versos, exortações ascéticas, hinos litúrgicos, entre os quais admiráveis louvores à Virgem (GOMES, 1979, p. 297).

⁶ Grande batalhador contra as heresias, natural da Palestina, homem culto, foi superior de uma comunidade monástica em Eleuterópolis (Judeia) e, depois, tornou-se bispo de Salamina, na ilha de Chipre. O zelo o levou a excessos, como na luta contra o origenismo, doutrina que defendia a pré-existência da alma, a qual considerava a pior das heresias. Foi hostil ao culto das imagens. Escreveu, entre outras obras, *Ancoratus* (ou “a fé bem ancorada”), *Panarion* (“caixa de remédios”), onde se encontram citações de obras perdidas de diversos autores, num elenco de oitenta “heresias” (GOMES, 1979, p. 301).

solução definitiva. Para o autor, o problema nasce do silêncio da Escritura: “A Escritura guardou o mais completo silêncio a este respeito.” (GILA, 2010, p. 58).

Esse silêncio é motivado, segundo o Bispo, pela grandeza do prodígio, para não despertar um estupor excessivo na alma dos homens. Diante dessa realidade, ele prefere se calar: “[...] prefiro impor-me uma atitude de reflexão e silêncio.” (GILA, 2010, p. 58). Mas isso não impede que Epifânio tente encontrar pistas sobre o assunto, nas Escrituras, citando Lc 2.35 (“[...] e a ti, uma espada traspassará tua alma! Para que se revelem os pensamentos íntimos de muitos corações”) e Ap 12.13-14 (“Ao ver que fora expulso da terra, o Dragão pôs-se a seguir a Mulher que dera à luz o filho varão. Ela, porém, recebeu as duas asas da grande águia para voar ao deserto, para o lugar em que, longe da Serpente, é alimentada por um tempo, tempos e metade de um tempo.”). Essa última referência bíblica é historicamente nova e é uma resposta à pergunta se Maria não permaneceu imortal ou se ela morreu; conclui, ressaltando que a Escritura se manteve acima da inteligência humana com relação aos eventos que afetaram a carne de Maria (MANELLI, 2013, p. 160).

Conforme Santo Epifânio, a Escritura deixa em aberto a interpretação segundo a qual a conclusão da existência terrena de Maria pode ter sido um evento fora do comum. Mas também oferece várias perspectivas como solução para o silêncio bíblico: morte, martírio, passagem da vida para a imortalidade. Epifânio salienta:

Embora a Virgem Santa tenha morrido e sido sepultada, sua morte é cercada de grande honra e seu fim ocorreu na castidade, sua coroa foi a virgindade. Se ela morreu, conforme está escrito: «E uma espada traspassará a tua alma» (Lc 2, 35) a sua glória está entre os mártires e entre os bem-aventurados está o seu santo corpo, do qual teve início a luz para o mundo. Ou ela realmente permaneceu viva, visto que não é impossível para Deus fazer tudo o que deseja; na verdade ninguém sabe exatamente como foi o fim dela. (SANTO EPIFÂNIO *apud* GILA, 2010, p. 59).

Santo Agostinho⁷ (354-430), no século IV, um dos principais Padres da Igreja e um dos grandes doutores da Igreja, no Ocidente, teria permanecido em silêncio

⁷ O mais profundo filósofo da Era Patrística e um dos maiores gênios teológicos de todos os tempos, cuja influência plasmou a Idade Média. Nasceu em Tagaste (Numídia), filho de um funcionário municipal, Patrício, e de Mônica, fervorosa cristã, que a Igreja venera como santa. Em 395, foi sagrado bispo no pequeno porto de Hipona. Ali desenvolveu a intensa atividade teológica e pastoral, dando máxima expressão a seus dotes extraordinários no plano da especulação, da exegese e da

sobre o tema da Assunção de Maria. Entretanto, existe um escrito que lhe foi atribuído, chamado *Tratado sobre a Assunção de Maria*, onde está presente a seguinte afirmação:

Que opróbrío não se apresenta para a condição humana o túmulo com a sua podridão! Jesus, isento desse opróbrío universal, também dele isentou a Santa Virgem, porque a carne de Jesus é a de Maria. Se Maria foi tão justamente ornada durante toda a sua vida com a graças, mais abundantemente do que todas as outras pessoas, após sua morte, a intensidade dessas graças haveria de diminuir? Por certo que não. Pois se a morte de todos os santos é preciosa (SI 115,15), a de Maria, certamente, é mais preciosa ainda. Ela, que pôde ser chamada Mãe de Deus e que foi de fato. Era justo ficar isenta de corrupção aquela que fora inundada com tantas graças. Deveria viver, toda inteira, aquela que gera a Vida perfeita e completa de todos os humanos. Que ela esteja com aquele a quem trouxe no seio: que esteja junto àquele que pôs no mundo, a quem aqueceu e nutriu. Maria, a mãe de Deus, a ama de Deus, o reino de Deus, a imitadora de Deus. (SANTO AGOSTINHO, 1996, p. 171).

O autor considera as razões convenientes da ida aos céus de Maria, em corpo e alma. Segundo muitos teólogos, a doutrina que se encontra nesse escrito é bem a mesma de Santo Agostinho. Essa obra lançou as bases da teologia da Assunção no Ocidente (PAREDES, 1995, p.277).

No início do século V, no ano 412, São Cirilo de Alexandria⁸ (+344), que foi delegado pontifício no Concílio de Éfeso (431), meditando sobre o texto de Apocalipse 12, escreve:

Qual é, pois, este grande sinal que apareceu no céu, onde Deus fez sua morada e é auxiliado em suas virtudes celestiais? Não há dúvida que é a Virgem Santíssima. Ela foi um grande sinal na Terra, pois deu vida a um Deus encarnado, sem perder nada de sua perfeitíssima virgindade. Agora é também justo dizer que ela é um grande sinal no céu, porque foi transladada em sua própria carne. Seu corpo, este imaculado tabernáculo foi depositado em um túmulo, porém assim como Cristo foi transportado

penetração psicológica da alma humana. Lutou contra as heresias da época, o maniqueísmo, o donatismo, o arianismo e o pelagianismo. Morreu em Hipona, a 28 de agosto de 430 (GOMES, 1979, p. 332).

⁸ Sobrinho de Teófilo, patriarca de Alexandria, Cirilo o substituiu na sé episcopal, em 412. Quando mais tarde tomou conhecimento das ideias de Nestório, patriarca de Constantinopla (que parecia cindir o Cristo em duas pessoas, a do filho de Maria e a do Verbo nele habitante), combateu-o com intrepidez, apoiado pelo papa Celestino, elaborando cartas e anatematismos contra a heresia. O Concílio Ecumênico de Éfeso (431), em sua primeira sessão, condenou e depôs a Nestório, consagrando a tese tradicional da unidade de pessoa em Cristo e o conseqüente título, que compete a Maria, de *Theotókos* - Mãe de Deus. Considerado um dos maiores Padres da língua grega e o "Doutor Mariano", é autor de comentários exegéticos ao Antigo Testamento e ao Novo Testamento; de tratados sobre a Santíssima Trindade e a encarnação; de numerosas homilias etc. (GOMES, 1979, p. 332).

para o céu, Maria ressuscitada com Ele no terceiro dia, foi também levada para o céu. (CIRILO DE ALEXANDRIA *apud* TERESA, 1922, p. 24).

No século VI, Timóteo de Jerusalém⁹ reconhece a imortalidade da Mãe de Deus e a sua assunção ao céu. Ele enfatiza: “A virgem até o presente permanece imortal por meio daquele que habitou nela, que, levando-a consigo, a levou para as moradas celestiais.” (TIMÓTEO *apud* MARITANO, 2009, p. 134).

A polêmica nestoriana trouxe à tona a mariologia, até então velada com cuidado para evitar erros e concentrar o dogma na figura de Cristo Deus-homem. Assim, não é de se estranhar que, depois do Concílio de Éfeso, comecem a aparecer testemunhos claros da Assunção de Maria (BOVER, 1947, p. 103).

O primeiro testemunho é de São Gregório de Tours (+593), precisamente um ocidental que demonstra a universalidade da crença na doutrina da Assunção da Virgem. Ele ressalta:

Finalmente, quando a bem-aventurada Virgem Maria, tendo completado o curso da sua existência humana, estava prestes a ser chamada deste mundo, todos os apóstolos, vindos das suas diferentes regiões, se reuniram em sua casa. Quando souberam que ela estava para deixar este mundo, permaneceram com ela. Mas eis que o Senhor veio com seus anjos e, tomando sua alma, entregou-a ao Arcanjo Miguel e foi embora. Ao amanhecer, os apóstolos colocaram seu corpo em uma cama; o colocaram em um sepulcro e o guardaram, esperando a vinda do Senhor. E então, pela segunda vez, o Senhor se apresentou a eles, ordenou que o corpo sagrado fosse levado para o céu em uma nuvem. Tendo alcançado sua alma nas alturas, ele agora acompanha os eleitos e desfruta dos bens eternos. (GREGÓRIO DE TOURS *apud* MANELLI, 2013, p. 189).

O fato de São Gregório descrever a Assunção da Virgem usando, com muita naturalidade, elementos dos escritos apócrifos leva a intuir que o dado da Assunção foi admitido sem dar origem a grandes discussões, apesar de alguns pormenores variarem. Assim, esse relato manifesta abertamente que a tradição não era apenas oriental, mas havia chegado às Igrejas das Gálias, as quais não tinham nenhuma relação litúrgica com as Igrejas orientais (BOVER, 1947, p. 103).

⁹ É difícil identificar a pessoa e a obra de Timóteo de Jerusalém. *Cinco sermões sobre temas bíblicos* pertencem a um autor que não pode ser determinado com certeza e que viveu entre os séculos VI e VIII. O primeiro sermão, sobre a *Apresentação de Jesus*, foi transmitido sob o nome de Timóteo de Jerusalém; o segundo sermão, sobre a *Transfiguração do Senhor*, deve provir de um Timóteo de Antioquia. Os três textos restantes chegaram até nós como pseudoatanasianos (ALTANER; STUIBER, 1988, p. 513).

No século VII, o testemunho em favor da Assunção continua a crescer, tanto no Oriente como no Ocidente.

No Oriente, destaca-se a figura de São João de Tessalônica (+630), cujo parecer tem muita importância, pois demonstra uma preocupação em buscar a verdade sobre os fatos que envolvem a vida de Maria. Em uma de suas homilias sobre a dormição da Bem Aventurada Virgem (*De Dormitione B. Virginis*), lamenta que a Igreja de Tessalônica não tenha celebrado até o momento aquela festividade mariana que “[...] quase toda terra” (*omnis fere terra*) festeja. Afirma que um dos motivos pelos quais seus predecessores se abstiveram de festejar foram as prováveis falsidades encontradas nos escritos que se conservaram sobre a Assunção de Maria (BOVER, 1947, p. 104-105).

Destaca-se também, no Oriente, a pessoa de São Modesto de Jerusalém (+614), com sua obra *Encômio sulla Dormizione*, qualificada como uma espécie de comentário sobre a Assunção da Virgem Maria, composta de 14 parágrafos, nos quais sustenta que Maria morreu em Jerusalém, no monte Sião; na sua morte, os anjos desceram do céu para celebrar sua partida do mundo e estavam presentes os apóstolos reunidos em Jerusalém, de “[...] modo misterioso conhecido apenas por Deus”. Jesus igualmente estava presente, Maria morre sob seu olhar e o corpo é levado pelos apóstolos para um sepulcro situado em Jerusalém. Grandes milagres ocorreram ao redor do sepulcro, entre os quais a ressurreição do corpo e a assunção (MANELLI, 2013, p. 196). São Modesto assevera: “Como a gloriosa mãe de Cristo Salvador nosso Deus, doador da vida e da imortalidade, é por ele vivificada e feita coparticipante da eterna incorruptibilidade, tendo-a ressuscitado do túmulo e a levado para si.” (SÃO MODESTO *apud* MANELLI, 2013, p. 196).

A base teológica da assunção corpórea de Maria é a Maternidade divina, ou seja, a Maternidade daquele que é vida, doador da vida e da imortalidade. A comunhão de vida entre Jesus e sua mãe exigia também a comunhão do mesmo destino. A assunção, segundo São Modesto, corresponde à encarnação: como, na encarnação, Maria deu a Cristo um corpo de carne mortal, na assunção, Cristo a reveste de uma carne imortal. Maria é “concorporal” ao seu filho em incorruptibilidade (MANELLI, 2013, p. 196).

No Ocidente, merece atenção o pensamento de Santo Isidoro de Sevilha (+636). Ele ignora o modo como a Virgem deixou este mundo, salientando que não

existe nenhum documento histórico que tivesse qualquer informação sobre a morte de Maria: “Sua morte não pode ser lida em nenhum lugar; alguns, entretanto, dizem que seu sepulcro se localiza no vale de Josafá.” Em outro escrito posterior, dá como certa a existência do sepulcro em Jerusalém e, ao mesmo tempo, afirma categoricamente que “[...] ninguém sabe como foi a morte de Maria ou o modo como ela deixou este mundo.” Para alguns estudiosos, parece que o autor admite a possibilidade de uma transladação de Maria ainda viva para a glória do céu (MANELLI, 2013, p. 204-205).

No século VIII, o Patriarca de Constantinopla São Germano¹⁰ (+733), um dos maiores mariólogos bizantinos desse período, defende a ideia da impossibilidade do poder da morte sobre a mãe da vida. Assim escreve:

Seu corpo virginal é todo santo, todo casto, todo habitação de Deus: Assim, portanto, não está sujeito a acabar em poeira. Como humano mudou para a vida suprema da imortalidade, mas mesmo assim intacto e glorioso, vitalmente perfeito e não sujeito ao sono, precisamente porque não era possível que pudesse ser possuído pelo túmulo, companheiro da morte esse que foi vaso onde Deus habitou e templo animado da santíssima divindade do Unigênito. (SÃO GERMANO DE CONSTANTINOPLA, 1991, p. 117-118).

E, por isso, explica em outra homilia, dirigindo-se a Maria: “Era justo que o teu corpo, receptáculo de Deus, não fosse vítima de corrupção mortal. Encontrando-se no céu, por consequência, pode realizar sua mediação materna.” (MARITANO, 2009, p. 137).

Outro importante autor, defensor da assunção, é Santo André de Creta¹¹ (+740), que escreveu *Omilie sulla Dormizione di Maria*, com toda a probabilidade, por volta de 717- 718, na igreja de Gortina, na ilha de Creta, da qual era bispo desde o início do século VIII. Segundo o autor, o objetivo da festa de 15 de agosto é celebrar a morte da Virgem, bem como as coisas maravilhosas que a

¹⁰ Professou (712), como bispo de Cízico e sob a pressão imperial, o monotelismo. Mas, já em 715, como patriarca de Constantinopla, obteve a condenação dessa heresia em um sínodo. Germano foi deposto em 730, por causa de sua atitude favorável às imagens. Três de suas quatro cartas dogmáticas são particularmente importantes para a história da incipiente querela iconoclasta; a 4ª (*Ep. Ad Armenos*) constitui uma defesa à doutrina de Calcedônia. *De vitae termino*, tratado sobre o sentido e o fim da vida humana, mostra a justeza da providência divina. Das homilias, sete são mariais; três tratam “De dormitione B.M.V.” Adjudicam-se-lhe também numerosos Hinos (ALTANER; STUJLER; 1988, p. 520).

¹¹ Em 678, tornou-se monge em Jerusalém; em 685, diácono em Constantinopla; sagrou-se, por volta de 692, arcebispo de Gotina e Creta, tendo sido zeloso defensor da veneração das imagens. Deixou aproximadamente 50 sermões (ALTANER; STUJLER. 1988, p. 528).

acompanharam, ou seja, a incorrupção do corpo e sua transladação para o céu. Admite o fato da morte da Virgem, em “extrema velhice”, no Monte Sião, embora tal fato seja descrito por ele como “incrível”; a morte daquela que é a Mãe da Vida constitui uma antinomia semelhante à da virgindade fecunda, isto é, da "maternidade virginal", da "excelência e submissão", da "grandeza e humildade", de maneira que a morte de Maria acontece de “[...] modo superior a tudo que se pode dizer e ouvir” àquela “usual” (MANELLI, 2013, p. 211-212). Na *Homilia I*, enfatiza:

Não podemos ignorar que ela (Maria) viveu a morte natural, mas de forma alguma para ser aprisionada sob o domínio da morte, como nos acontece, mas que, através de um sonho estático, havia de entrar em um ímpeto espiritual que a trasladaria para os bens que são objeto da esperança que operam uma transformação divinizadora. Se trata de um sono no estilo daquele que experimentou o primeiro homem, quando lhe foi retirada uma costela, para concluir a criação da espécie humana recebendo em troca seu complemento. (SANTO ANDRÉ DE CRETA, 1995, p. 125-126).

Santo André não concebe que o corpo de Maria pudesse apodrecer no sepulcro, porque não convinha nem à sua maternidade divina, nem à sua santidade, nem à sua virgindade (TEMPORELLI, 2011, p. 199). Sobre o corpo da Virgem, ele declara:

O corpo da Mãe de Deus guarda muita relação com a vida e com seus inícios, porque recebeu em seu seio aquele que possui toda a plenitude da divindade, origem e término de toda a vida. O corpo de Maria é jóia de virgindade, excelso céu, terra cultivada por Deus, primícia escolhida entre a descendência de Adão e elevada divinamente em Cristo, imagem mais acabada da beleza divina, tesouro divinamente selado dos juízos de Deus, sede das virtudes, livro espiritual que contém a admirável descrição da obra salvadora de Deus em nosso favor, profundidade insondável de plenitude daquele que preenche tudo em todos[...], tesouro de incorrupção que supera todo entendimento [...]. (SANTO ANDRÉ DE CRETA, 1995, p. 139).

Em relação à Dormição da Virgem, Santo André sente que pode asseverar, sem hesitação, que, em Maria, pela primeira vez, entre todos os homens, realiza-se completamente em alma e corpo aquela divinização do humano, a qual, durante séculos, constituía o ponto culminante para o qual tendia a espiritualidade dos Padres da Igreja, seus predecessores, e que agora, seguindo os passos de Maria, constitui também um dos elementos caracterizadores de seus pensamentos como meta própria dos fiéis de Cristo, já durante sua vida terrena (FAZZO *apud* MARITANO, 2009, p. 138).

Outro grande nome que defendeu a doutrina da Assunção foi São João Damasceno¹² (675-749), que teve grande influência sobre o pensamento do Oriente e do Ocidente. São conhecidas homilias sobre a morte, ressurreição e assunção de Maria, pronunciadas no horto do Getsêmani, no monte das Oliveiras, em Jerusalém, lugar onde, segundo a tradição secular, foi sepultada a Mãe de Deus (GONZÁLEZ, 2017, p. 139). Entre todos os Padres, João Damasceno destaca-se «como este exímio» da assunção corporal de Maria – assim o apresenta o Papa Pio XII. Ele defende, contra os hereges, a maternidade divina de Maria, sua virgindade e o culto que lhe é prestado. Suas homilias sobre o tema são marcadas pela profundidade de seus pensamentos, exaltando a Dormição da Virgem em hinos que acentuam seus louvores e devoção. O Papa Pio XII, na bula *Munificentissimus Deus*, cita o seguinte pensamento de Damasceno:

Convinha que aquela que no parto manteve ilibada virgindade conservasse o corpo incorrupto mesmo depois da morte. Convinha que aquela que trouxe no seio o Criador encarnado, habitasse entre os divinos tabernáculos. Convinha que morasse no tálamo celestial aquela que o Eterno Pai desposara. Convinha que aquela que viu o seu filho na cruz, com o coração traspassado por uma espada de dor de que tinha sido imune no parto, contemplesse assentada à direita do Pai. Convinha que a Mãe de Deus possuísse o que era do Filho, e que fosse venerada por todas as criaturas como Mãe e serva do mesmo Deus. (SÃO JOÃO DAMASCENO *apud* *Munificentissimus Deus*, 1950, n. 21).

São João Damasceno, portanto, enfatiza que a maternidade divina é a razão fundamental para a incorrupção do corpo de Maria no túmulo e a sua assunção ao céu, e a esse motivo pode ser acrescentada a participação na obra redentora de Cristo e a sua atividade de mediadora no céu (MARITANO, 2009, p.138-139).

O monge bizantino Epifânio de Constantinopla, que viveu entre o final de século VIII e o princípio do século IX, com o intuito de corrigir os erros dos apócrifos, elaborou uma das mais antigas obras sobre a Virgem, intitulada *A Vida de Maria*, escrita entre 780 e 813. Trata-se de um breve relato, equivalente a uma homilia, na qual repudia os devaneios apócrifos. Nessa obra, aparecem traços da piedade popular da época e é possível perceber a força da tradição do mundo da Ortodoxia

¹² É o último dos Padres da Igreja grega. Monge no Mosteiro de São Sabas, em Jerusalém, dedicou-se, após sua ordenação presbiteral, à pregação e aos estudos, tendo composto um manual de Teologia, *Fonte do Conhecimento*, o qual se tornou clássico na Idade Média. Redigiu ainda escritos polêmicos, especialmente sobre o culto das imagens, um comentário às Epístolas de São Paulo, textos ascéticos, várias Homilias e hinos litúrgicos (GOMES, 1979, p. 443).

e da Igreja Bizantina, em luta contra o movimento iconoclasta, assim como o impulso místico do monaquismo oriental. Sobre a morte da Virgem, ensina que “[...] foi sepultada no Getsêmani, mas por pouco tempo, porque logo em seguida à vista de todos os presentes, o corpo torna-se invisível aos seus olhos. E novamente, cantando hinos, cada um voltou para sua casa.” (SANTO EPIFÂNIO *apud* GILA, 2011, p. 173-174).

O que se observa é que, no período da Patrística, há um desenvolvimento lento na doutrina da Assunção, cujo objetivo maior é dar um fundamento teológico ao tema, tendo como argumento principal a relação de Maria com seu Filho e a afirmação de que não poderia o Corpo da Mãe de Deus se submeter à corrupção do sepulcro, mas que seria conveniente que fosse assumido com a sua alma na glória celeste.

2.4 A assunção de Maria na escola franciscana

No tempo de São Francisco, os apoiadores da Assunção de Maria amparavam-se em um texto de Santo Agostinho ou do pseudo Augustinho, *De Assumptione beatae Mariae*, surgido no século IX, o qual defendia a assunção corporal da Virgem e, ao mesmo tempo, inspirava o que viria a ser o lema da escola mariológica franciscana: Cristo poderia preservar sua mãe da corrupção do sepulcro, e Ele o fez, porque era conveniente. Independentemente de sua autenticidade, aceita há séculos, permanece o fato de que esse sermão é uma das testemunhas da fé eclesial, patrístico-medieval, sobre a Assunção de Maria (SIANO, 2013, p.292).

Francisco demonstrou uma devoção particular à Virgem Maria. São Boaventura conta-nos que, “[...] impulsionado pela sua fervorosa devoção à rainha do mundo” (SÃO BOAVENTURA, s/d, n. 1048), Francisco fixou residência na arruinada igreja de Santa Maria dos Anjos, a primeira igreja da ordem dedicada à Assunção, com o intuito de restaurá-la. Já tinha feito isso com a igreja de São Damião, mas em Santa Maria encontrou um lugar muito especial:

Ali costumava desfrutar da visita dos anjos, como o próprio nome da igreja parecia indicar, chamada desde os tempos antigos de Santa Maria dos Anjos. Portanto, ele a escolheu como sua residência, devido à sua reverência pelos anjos e seu amor especial pela Mãe de Cristo. O santo amava este lugar mais do que qualquer outro lugar do mundo. Aqui, de fato, ele conheceu a humildade dos primórdios; aqui progrediu nas

virtudes; aqui felizmente alcançou seu objetivo. Afirmou aos frades, no momento de sua morte, que aquele era o lugar mais querido para a Virgem. (SÃO BOAVENTURA, s/d, n. 1048).

É importante lembrar que é nesse lugar que São Francisco, guiado pela revelação divina, iniciou a ordem dos frades menores. Assim como a Igreja nasceu no ventre da Virgem, no dia em que o anjo lhe revelou que o Verbo estava se encarnando nela, também a Ordem Franciscana deveria nascer no ventre da “Virgem feita Igreja”. Desse modo, Jesus e Maria tornam-se os modelos a seguir (CECCHIN, 2000, p. 590): “Eu, pequeno frade Francisco, quero seguir a vida e a pobreza de nosso Altíssimo Senhor Jesus Cristo e sua Santíssima Mãe, e perseverar nisso até o fim.” (SÃO FRANCISCO *apud* SÃO BOAVENTURA, s/d, n. 1050).

E é com essa chave de interpretação que devemos ler toda a mariologia franciscana, a qual Francisco enquadra claramente no contexto trinitário, como na oração: “Saúdo-te Senhora Santa, Rainha Santíssima, Mãe de Deus, que és Virgem feita Igreja, é eleita pelo Santíssimo Pai Celestial que com o seu Filho e o Espírito Santo te consagrou.” (SÃO FRANCISCO *apud* CECCHIN, 2000, p. 590).

Com relação à Assunção da Virgem, o Santo de Assis não tem dúvidas:

Ele envolveu a mãe do Senhor Jesus com um amor indizível, pelo fato de ela ter feito nosso irmão o Senhor da Majestade e obtido misericórdia para nós. Nela, principalmente depois de Cristo, ele depositou sua confiança e, portanto, a fez sua advogada. Em sua homenagem, jejuou com grande devoção desde a festa dos apóstolos Pedro e Paulo, até a festa da Assunção. (SÃO BOAVENTURA, s/d, n. 1165).

Logo, demonstrou a verdade em que acreditava, certamente não se interessou pelas discussões teológicas, porque sua busca da verdade foi iluminada pelo espírito de “oração e devoção” que fundamentou seu amor a Cristo e à Virgem Maria, algo que ele recomendou ao irmão Antônio de Pádua, que foi o primeiro apoiador na ordem franciscana da assunção da Virgem (CECCHIN, 2000, p.590).

A *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus* cita Santo Antônio de Pádua (1195-1231) entre aqueles que, usando textos bíblicos, símiles e analogias de natureza teológica, evidenciou a sua fé na Assunção da Virgem (CECCHIN, 2000, p.590).

Como seguidor de São Francisco, enamorado pelo Mistério da Encarnação, Santo Antônio funda sua doutrina mariana sobre a divina maternidade da Virgem,

pois acredita que tudo na vida de Maria ocorre devido a esse mistério. Para o santo, a escolha, desde o início da criação, prefigurada no Antigo Testamento, resgatada imediatamente após a sua concepção, santificada no anúncio pela obra do Espírito, que a libertou da inclinação para o pecado, seguindo a opinião comum, segundo a qual convinha que a mãe do Senhor, por seu *munus*, deveria brilhar como aquela que possui a plenitude de santidade, exaltada por sua beleza, por possuir a riqueza de dons e virtudes, ele a reconhece como “[...] o lugar de nossa santificação” (CECCHIN, 2000, p. 591-592).

A beleza de Maria, expressa pela virgindade e pela maternidade divina, são as bases fundamentais da encarnação, tanto que o corpo humano do Salvador se formou nela e por ela:

Esse vaso foi “obra maravilhosa do Altíssimo”, do Filho de Deus, que a quis mais bela do que todos os mortais, mais santa do que todos os santos, e nela quis ser plasmado ele próprio: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1.14). (SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA, 2019, p. 898).

Na sua argumentação, Santo Antônio reitera que “Maria foi predestinada” a ser Mãe de Deus com poder, segundo o espírito de santificação (cf. Rm 1.4); e, por isso mesmo, “[...] foi o lugar da nossa santificação, isto é, do filho de Deus que nos santificou. Desse lugar, ele próprio diz em Isaías: Eu glorificarei o lugar onde repousam meus pés.” (Is 60.13) (SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA, 2019, p. 922). Os pés significam a humanidade de Cristo. E continua:

O lugar dos pés do Senhor foi a Virgem Maria, da qual ele recebeu a humanidade; e hoje glorificou aquele “lugar”, porque exaltou Maria acima dos coros dos anjos. Por isso, é claro para ti que a Bem Aventurada foi assunta ao céu também com o corpo, que foi o lugar dos pés do Senhor. (SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA, 2010, p. 922).

Santo Antônio tem a certeza de que o corpo de Maria ficou intimamente e para sempre marcado pelo mistério do Deus que se fez humano, através dela, testemunhando que o Deus cristão não usa o homem como objeto em suas mãos, mas, quando “trabalha” com o homem, estipula com ele uma aliança que permanece para sempre, estabelecendo um vínculo de amizade, um casamento, uma união que não pode mais ser quebrada nem mesmo pela morte. O santo afirma:

Lemos no salmo “Levanta-te, Senhor, e vem ao lugar do teu repouso, tu e a arca da tua santificação” (Sl 131.8). O Senhor levantou-se quando subiu à direita do Pai. Levantou-se também a arca de sua santificação quando, neste dia, a Virgem Mãe foi assunta ao tálamo etéreo, à glória celeste. (SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA, 2019, p. 922-923).

Santo Antônio entende que, assim como o eunuco Egeu, guarda das virgens, vestiu Ester com roupas que ele próprio escolheu para apresentá-la ao rei Assuero (Et 2.15-17), assim Cristo, verdadeiro guardião das virgens, quis vestir Maria com preciosos mantos e diademas, introduzindo-a na beatitude eterna. Como Ester, Maria se permitiu ser vestida pela vontade de seu guardião. Cristo a exalta na glória celestial acima dos anjos e dos santos. O santo doutor roga a Nossa Senhora que derrame a graça em nossos corações, que nos sustente com sua misericordiosa intercessão, que nos honre com suas virtudes (SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA, 2019, p.924-926).

Santo Antônio, ao defender a Assunção da Virgem Maria em corpo e alma ao céu, torna-se o pai da Escola Mariológica Franciscana e também o fundador da teologia franciscana da Assunção, servindo, assim, de referência para autores futuros (CECCHIN, 2000, p.594).

Outro franciscano que refletiu sobre a Assunção de Maria foi São Boaventura (1221-1274). A doutrina de Boaventura parte da profunda convicção que São Francisco já tinha, da infinita bondade de Deus, do bem supremo, o qual, na sua plenitude de amor, não consegue se conter e explode, criando o universo, expandindo o mundo e seu amor por todas as criaturas. O famoso *big bang* nada mais é do que essa explosão de amor que cria o mundo visível, ao qual Deus comunica sua existência. Mas, para que esse amor se expanda a toda a criação, Deus, que em sua sabedoria nada faz por acaso, colocou a marca de sua substância na criação: criou o homem à sua imagem e semelhança, porque no homem deveria encarnar-se seu Filho, e o homem se tornaria o ponto de junção entre o criado e o incriado, entre a natureza humana e a divina; e, por meio do homem, o amor de Deus seria comunicado a todo o universo (CECCHIN, 2000, p. 594-595).

Maria, nesse plano, tem a missão de ser a mãe do filho de Deus, o lugar onde deve acontecer esse casamento místico entre a criatura e o criador:

O criador de todas as coisas repousa no tabernáculo do ventre virginal, porque aqui preparou a sua câmara nupcial, para assim se tornar nosso irmão; aqui ele estabeleceu um trono real para se tornar nosso príncipe; aqui ele se reveste de parâmetros sacerdotais para se tornar nosso pontífice; devido a união material, ela é a mãe de Deus; devido ao trono real, ela é a rainha do céu; por causa das vestes sacerdotais, ela é a defensora da raça humana. (SÃO BOAVENTURA *apud* CECCHIN, 2000, p. 595).

Para Boaventura, em sua obra *Sermone sull'Assunzione beata Virginis Mariae, Sermone VI*, afirma que o evento da Assunção ocorre devido à santidade única de Maria, indicada no texto bíblico de Lc 1.26, em que é chamada “cheia de graça”, expressão que a coloca no mais alto grau de santidade. Também faz uma releitura do texto de Lc 10.42, sobrepondo a Maria, irmã de Lázaro, a Virgem Santa que escolheu o melhor que não lhe será tirado. Frisa que Maria está intimamente unida ao filho, na sua missão, de sorte que, embora só Cristo seja quem restaura a honra tirada de Deus pelo pecado, também nessa obra redentora a mãe participa com o seu consentimento, para que Cristo se ofereça como preço pelo resgate (GIROLAMO, 2011, p. 19).

São Boaventura, na obra *In quartum librum Setetiarum*, admite aceitar a questão do corpo de Maria ser assunto ao céu, entretanto, o autor está convicto de que Cristo não concede a sua Mãe a graça da imunidade da morte e apresenta dois motivos: 1) pela condenação comum que entrou no mundo pelo pecado original, do qual a Virgem não ficou isenta; 2) porque, se Maria não tivesse passado a experiência da morte, isso a faria superior a seu Filho divino; ensina que “[...] o próprio Cristo, embora não sujeito ao pecado, não ficou isento da morte.” (GIROLAMO, 2011, p. 20).

Um acontecimento único – o da morte – que une Mãe e Filho, mesmo causado de forma diferente, pelo pecado em Maria, motivado pela Redenção em Cristo, e vivido de modo diferente, Jesus permanece no túmulo, ao contrário de Maria. Sobre a gloriosa assunção, São Boaventura, no sermão *De Assumptione beatae Virginis Mariae*, ressalta que, por sua singularidade, devido à virgindade e integridade física, Maria não conheceu a putrefação na tumba e o próprio Cristo a ressuscitou e a levou ao céu, em corpo e alma (GIROLAMO, 2011, p. 20). Ao contrário de outros teólogos de sua época e antes dele, enfatiza que só Jesus e Maria, e mais ninguém, gozaram dessa glória. Maria, ele conclui, senta-se com Cristo ao lado de Deus, no lugar que Adão e Eva teriam ocupado, se eles não

tivessem levado a humanidade ao pecado. Jesus e Maria são, portanto, “[...] os reparadores da raça humana” e merecem estar juntos na glória (CECCHIN, 2000, p. 599).

O tema da morte de Maria ganha certo renascimento, a partir do silêncio sobre ele presente na *Bula Munificentissimus Deus*, de Pio XII (1950) († 1958). Foi São João Paulo II († 2005) quem o retomou, em uma das suas catequeses de 1997, na qual aparece um texto bastante próximo do que expressa São Boaventura. O Papa assinala que “[...] é possível argumentar que Maria de Nazaré viveu o drama da morte em sua carne? Refletindo sobre o mistério de Maria e sobre sua relação com o Filho divino, parece legítimo responder afirmativamente: já que Cristo morreu, seria difícil argumentar o contrário para a mãe.” (GIROLAMO, 2011, p. 20).

O Beato Giovanni Duns Scotus (1266-1308), chamado de doutor sutil e mariano, está convencido de que Maria Santíssima terminou seu curso de vida com a sua morte corporal. Como Cristo, Maria não estava isenta da morte, embora pudesse desfrutar do privilégio da imortalidade, pois esse era o desejo de Deus. Maria sofreu a morte como uma lei geral, mas não sofreu corrupção no túmulo, que é a pena do pecado do qual ela foi isenta (SIANO, 2013, p. 303).

Nossos progenitores, Adão e Eva, e Cristo morreram, mas – explica Scotus – por diferentes causas. Adão e Eva morrem como consequência do pecado; por outro lado, a morte de Cristo é a privação da glória em seu Corpo que era humano, portanto, sujeito à morte natural. Na época de Duns Scotus, aqueles que negavam a Imaculada Conceição (quase todos os escolásticos) sustentavam, entre outras coisas, que os sofrimentos de Maria Santíssima, incluindo a morte, eram consequências do pecado. Ao admitir a morte de Maria, eles lhe negaram a prerrogativa de ser Imaculada. Em vez disso, Scotus, na obra *Ordenatio*, defende a inocência e a mortalidade corporal de Maria: “Deus preservou Maria do pecado, mas não das dores menores, como a fome, a sede, a dor da Paixão do filho e da morte, pois tais dores eram meritórias para ela.” (SIANO, 2013, p. 304). Os escolásticos “maculistas” veem a morte de Maria em relação ao pecado original, mas Scotus a coloca em relação à Morte e Ressurreição de Cristo e, portanto, em relação à vontade de Deus (SIANO, 2013, p.304).

A graça não preserva da morte, concebida como a separação da alma do corpo, que é intrínseca à criatura, independentemente do pecado; a morte, antes

de ser ex peccato, é *exconditione naturae*. Com o pecado, a morte, em si um fato natural, torna-se uma pena do pecado. Segundo os ensinamentos de Santo Agostinho, presente na obra *De Civitate Dei* e da Escritura, Scotus acredita que Cristo e Maria estão mortos, porque a lei natural não admite exceções; acrescenta que essa morte, entendida pelos santos como expiação dos pecados, para Jesus e para Maria, foi em vista de obtenção de méritos para si e para os outros (SIANO, 2013, p. 304).

O Doutor Sutil especifica que a corrupção não pode consistir na separação da alma do corpo, caso contrário, os corpos de Cristo e Maria (uma vez mortos) não teriam sido incorruptíveis. Aqueles que identificam as duas coisas, corrupção do corpo e separação da alma do corpo, garantem que o corpo de Cristo permaneceu incorrupto em virtude da União Hipostática; o de Maria, ao invés, em virtude da graça de Cristo. Ora, segundo Scotus, Cristo e Maria não devem sua incorrupção respectivamente à União Hipostática e à Graça santificadora, visto que em seu corpo, durante sua vida terrena, a glória da beatitude não era plena; a União Hipostática e a Graça não os preservaram, respectivamente e necessariamente, da morte. Seus corpos, por si só, estavam sujeitos à morte e corrupção. Sua incorrupção, portanto, é devida a um milagre. O Filho queria preservar o corpo da mãe, tanto em seu nascimento quanto em sua morte. Ambos unidos na morte e na ressurreição. Para os dois, foi útil a morte na ordem do mérito, contudo, não da corrupção do corpo, que era, ao invés, o efeito do pecado (SIANO, 2013, p. 304-305).

A antecipação da ressurreição corporal de Maria requer a antecipação de sua glorificação. Segundo Duns Escotus, Cristo, com um milagre, preservou a alma de sua Mãe da culpa original e, com outro milagre, preservou o corpo de Maria da corrupção. “O filho queria sua Mãe com ele também na glória do céu” (SIANO, 2013, p. 305), acima dos anjos e dos santos. Ambos estão no céu de corpo e alma, o Filho, por virtude própria, a Mãe, em virtude do Filho (SIANO, 2013, p.305).

Sobre a corrupção do corpo, Scotus afirma, na obra *Ordinatio*, que, como o corpo é modelado na alma, ele não se torna um cadáver imediatamente após a morte, mas permanece em sua forma ainda corpo (*forma corporeitatis*), aguardando a ressurreição. A separação da alma do corpo, desejado por Cristo e oferecida a Deus, torna-se o mérito que trouxe graça e glória para toda a humanidade. Esse

desprendimento em Cristo durou apenas três dias e seu corpo gozou imediatamente a ressurreição. O que aconteceu em Cristo, frisa Scotus, também aconteceu em Maria, que depois da morte manteve sua forma intacta, e, pela vontade de seu Filho, que a preservou do pecado original, preservou-a assim da corrupção do sepulcro. Cristo e Maria estão associados na predestinação, na Imaculada Conceção, na vida terrena e também no destino final (CECCHIN, 2000, p. 618).

São Bernardino de Siena (1380-1444) foi um dos fundadores do movimento franciscano conhecido como Observância, o qual, em 1517, seria constituído em Ordem dos Menores da Observância Regular, que é uma ordem independente da Ordem Franciscana histórica, conhecida como Menores Conventuais. No dia 15 de agosto de 1427, no Campo de Siena, São Bernardino prega "[...] como nossa gloriosa Mãe foi para o céu”:

Eis Maria que navega no céu, e todos os espíritos benditos estão diante de Cristo Jesus e do Pai Eterno e do Espírito Santo, dizendo estas palavras: "Levanta-te, Senhor, e fica diante de Maria, que vem habitar na sua glória". [...]. Maria, chamada e convidada para a glória da vida eterna, navega para lá, onde, se tu a considerar, a verá coroada como a verdadeira imperatriz daquela glória, e honrada por pertencer a ela. (SÃO BERNARDINO DE SIENA *apud* SIANO, 2013, p. 312).

No caminho da proclamação dogmática da Assunção, São Bernardino passa a ser uma referência essencial. Pio XII escreve:

Na escolástica posterior, ou seja, no século XV, São Bernardino de Siena, resumindo e ponderando cuidadosamente tudo quanto os teólogos medievais tinham escrito a esse propósito, não julgou suficiente referir as principais considerações que os antigos doutores tinham proposto, mas acrescentou outras novas. Por exemplo a semelhança entre a divina Mãe e o divino filho, no que respeita à perfeição e dignidade de alma e corpo-semelhança que sequer nos permite pensar que a Rainha celestial possa estar separada do Rei dos céus – exige absolutamente que Maria “só deva estar onde está Cristo”. (MD, n. 33).

A glorificação de Maria nada mais é do que a realização do desígnio divino, no qual a Virgem ocupa um lugar muito especial. Seguindo o pensamento de Scotus, Bernardino contempla o mistério da encarnação como centro de todo o mistério da salvação, que aconteceu por três motivos: a) para comunicar o amor de Deus; b) para exaltar Cristo como centro do universo; c) para glorificar Deus, através do próprio Cristo. Maria é inserida nesse projeto de glorificação da

Trindade, num tríplice mandato: colaboradora do Pai, para dar um corpo ao Filho de Deus, a fim de contribuir para a salvação de todos. É por esse motivo que ela se torna o lugar privilegiado da presença de Deus (CECCHIN, 2000, p.628).

No pensamento de Bernardino, a mediação de Maria é um fato fundamental do desígnio divino, pois entende que Deus realiza a salvação do mundo através dela, que é concebida como aquela que conduz os homens à perfeição. A mesma misericórdia divina, usada de Adão em diante, foi colocada em prática aos olhos de Maria, porque dela nasceria o Filho de Deus, e essa misericórdia que vem do Pai, por meio do Filho, por ele é dada a Maria, para que ela a distribua à humanidade como uma digna rainha do Céu e da Terra (CECCHIN, 2000, p.629).

Ninguém antes de Bernardino havia estudado a assunção de Maria de maneira tão completa, tanto que o *Sermão XI* é considerado o primeiro tratado completo e exaustivo sobre o assunto, contendo todas as razões encontradas para essa verdade. Por isso, ele é considerado o “Doutor da Assunção” (CECCHIN, 2000, p. 629).

Depois de Bernardino, os teólogos franciscanos não têm mais dúvidas em ensinar a assunção de corpo e alma da Virgem Maria ao céu. Iluminados pela teologia cada vez mais emergente sobre a Imaculada Conceição, às vezes demonstram essa verdade, a partir da assunção ou vice-versa. Maria devia ser imaculada, porque foi preservada da corrupção e foi assunta ao céu, porque era imaculada. Os autores posteriores foram fiéis aos ensinamentos dos teólogos passados. Essa fidelidade ao ensino é uma das razões do florescimento dessa escola até o século XIX e da solidez teológica das obras que tratam dos temas mariológicos mais importantes (CECCHIN, 2000, p. 629).

Entre as mulheres, não se deve negar a figura singular de Juana da Cruz (1481-1534), freira franciscana terciária, a qual, embora sem instrução, pregou uma série de sermões para a educação do povo, entre 1508 e 1509. Neles, a santa se define como a trombeta de Deus, seu violão ou violino, que, em sua pregação, se torna a voz de Deus para transmitir a doutrina correta e convidar à conversão. Essa evangelização na qual uma mulher prega é uma exceção para o século XVI. Em um sermão sobre a assunção de Maria, a santa espanhola reconhece que, com a subida da Virgem ao céu, um novo vínculo de solidariedade se estabelece entre aquela que está no céu diante de Deus e nós, que estamos na Terra. Assim, a

Assunção é a prova e a garantia da efetiva intercessão e verdadeira mediação de Maria (CECCHIN, 2000, p.630).

Depois do Concílio de Trento (1545-1563), aparece Diego de Stella (+1578), que retoma o argumento de Scotus sobre Cristo, o qual, como o perfeíssimo redentor, deveria preservar a mãe do pecado original e da corrupção do sepulcro, com uma ressurreição antecipada (CECCHIN, 2000, p.631).

O doutor da Igreja Lorenzo da Brindisi (1559-1619), chamado de o “segundo Bernardino”, é conhecido no campo mariológico por ter afirmado com clareza que a maternidade divina de Maria se torna o princípio de todas as suas prerrogativas; por esse motivo, é considerado o primeiro a fundar na maternidade divina o princípio primeiro da mariologia (CECCHIN, 2000, p.632). Na polêmica com o minimismo mariológico protestante, o qual nega qualquer influência e mediação efetiva de Maria, escreve, na obra *Il Mariale*:

Os hereges acreditam que no céu apenas a pedra que é Cristo (*petram Christum*) pode nos ajudar, e não a pedra que é Maria (*petram Mariam*), dizendo que ela está morta. No entanto, não parece impossível para nós: *Comande a pedra e ela lhe dará água* (Nm 20.8). É verdade; Maria está morta, mas Cristo também está morto; porém ele ressuscitou, e ascendeu ao céu, onde se senta à direita do pai. Maria também ressuscitou, assumiu o céu, senta-se à direita de seu Filho. Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, pode ouvir nossa oração e nos ouvir; igualmente o pode Maria, verdadeira Mãe de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Com o seu poder divino, ele pode ajudar-nos e também Maria pelos seus méritos, através da sua intercessão e da sua proteção eterna. (BRINDISI *apud* SIANO, 2011, p. 322).

Para Lorenzo da Brindisi, o fundamento principal da Assunção está na vontade ordenada de Deus, portanto, na sua caridade, desejou que Maria Santíssima fosse cheia de graça, exaltada e amada entre as criaturas; e Maria, por sua vez, correspondeu a esse amor de predileção, com o máximo de sua caridade criatural para com Deus e para com o gênero humano, cooperando com seu Filho e Esposo Redentor, na obra de Redenção (SIANO, 2011, p. 324-325).

Padre Ludovico Colini da Castelplano (1830-1874), em sua obra *Maria nel consiglio dell'Eterno*, aborda o tema da Assunção de Maria. Nesse trabalho, o autor afirma que, com o pecado original, Adão e Eva caíram sob a lei da mortalidade natural da qual a graça adicionada à natureza os havia tirado, mas eles caíram “deteriorados”, pois, devido ao seu pecado, sofreram a morte como pena e não como um simples fim natural da vida física. Por conseguinte, no que diz respeito à

Bem-Aventurada Virgem Maria, sua morte não deve ser tomada como “pena de morte” (efeito do pecado), porém, como morte natural. Observa que, graças a essa distinção entre a morte como fim da natureza criada e a morte como efeito do pecado e da culpa, é possível superar dois obstáculos: aquele que sustenta a completa imortalidade de Maria Santíssima e o que atribui a Maria a morte como fruto do pecado (SIANO, 2011, p. 326).

O autor defende que Maria estava livre do pecado, portanto, da morte como efeito do pecado, mas ela não estava livre da natureza mortal, ou seja, da morte natural. A morte como pena do pecado envolve agonia, dor, especialmente no momento de separação da alma do corpo. A propósito da Dormição ou Trânsito de Maria ao céu, Castelplanio salienta que Maria não experimentou dor, porque não a experimentou quando deu à luz Jesus. Entretanto, embora Maria esteja unida a Cristo, no único Plano divino, como nossa “Corredentora”, ela não sofreu uma morte dolorosa, como a de seu Filho; ademais, realça que, se Cristo e Maria eram “Mediadores da Redenção” com uma função ministerial subordinada, paralela à que a antiga Eva tinha para com o antigo Adão, que era o responsável pela culpa e pelo castigo, Eva o ajudou na conduta. Assim, Maria contribui ministerialmente, isto é, como uma Serva, na obra redentora do novo Adão. No entanto, a morte de Maria por si só não era suficiente para cancelar o pecado e salvar o gênero humano (SIANO, 2011, p.327).

Castelplanio entende que Maria foi isenta da miséria do pecado; desde o primeiro instante da sua Imaculada Conceição, Ela cumpriu um ato de caridade para com Deus e de tal caridade Maria viveu um contínuo crescimento, até atingir o cume do amor-sacrifício no Calvário. No ardor da caridade divina que a permeou interiormente e que a atraiu a Deus e ao seu Jesus, a alma de Maria desmanchou-se do seu corpo sagrado, verdadeira e sagrada urna do Maná Celeste. O autor enumera quatro componentes do conceito de Assunção: 1) a real separação da alma de Maria do seu corpo; 2) a entrada da alma no céu e sua glorificação; 3) o retorno da alma de Maria ao corpo, para reassumir a unidade da pessoa e comunicar a glória da alma ao corpo; 4) a elevação de Maria ao céu em corpo e alma, a qual se dá, não em virtude dela mesma, mas pela potência da graça e da assistência divina, portanto, a entrada no céu. Ensina que é repugnante acreditar que o corpo puríssimo da Imaculada, aquele corpo que deu a carne, o sangue ao

Verbo feito homem, foi sujeito à putrefação e aos vermes do sepulcro. Na carne da Mãe está a carne do Filho. Se a carne da Mãe tivesse sido submetida à corrupção do sepulcro, isso teria sido uma humilhação e uma desgraça até mesmo para o Filho. A lei que preside a ressurreição e a glorificação do Filho é a lei da Paixão, e é a mesma que preside à Ressurreição e Assunção da Mãe, e assim estão Unidos na Paixão e na Glorificação. Podemos compreender que Castelplanio coloca a corredenção como fundamento e razão próxima da Assunção, no contexto mais amplo da união íntima de Maria com Cristo, desde a predestinação eterna (Imaculada Mãe de Deus) ao Calvário, depois novamente na morte, Ressurreição, Assunção e Glorificação (SIANO, 2011, p. 327-329).

Desse modo, Castelplanio assinala:

Dada a íntima e indissolúvel união de Cristo e Maria no desígnio de Deus e na história salvífica, da Anunciação ao Calvário, é razoável, teológico e próprio afirmar a sua união também no céu: Jesus ressuscitado e acesso ao céu com o seu corpo glorificado, portanto Maria foi elevada ao céu em corpo e alma. (CASTELPLANIO *apud* SIANO, 2011, p. 329).

Castelplanio reitera que a Sagrada Escritura não dá declarações explícitas sobre a verdade da Assunção; entende que aqueles que se aventuram na pesquisa sobre o assunto poderão chegar a simbolismos bíblicos (árvore da vida, sarça ardente, arca de Noé, arca da Aliança), figuras bíblicas (Judith, Bersabea), mas a verdade da Assunção se mostrará claramente, se eles confiarem na voz e na consciência universal da Igreja, a qual fala através dos Santos Padres e acredita que Maria está acima de todas as criaturas, em graça e mérito, resume e supera a glória de todos os Anjos e Santos; em suma, por mais que tentemos tributar o “máximo” de louvor e privilégios a Maria, nunca seremos capazes de imitar o que Deus fez por Ela (SIANO, 2011, p. 330).

Em um valioso estudo ilustrado na Convenção Assuncionista de 1949, realizada em Puy-en-Velay (França), o padre Jean-François Bonnefoy defende a definição dogmática da Assunção. Conforme o autor, a morte de Maria é um fato dogmático, como atestado pela Tradição e pela grande maioria dos teólogos. De acordo com Bonnefoy, são poucos os negadores da morte de Maria (imortalistas), relatando que há testemunhos dos Padres Gregos do século VII e VIII, para quem a morte de Maria ocorreu em Jerusalém e a sua sepultura estaria no Getsêmani (SIANO, 2011, p.331).

Bonnefoy, na obra *Définibilité de l'Assumption*, avalia as razões teológicas apresentadas por vários autores, para justificar a verdade da Assunção e sua definibilidade dogmática. Ao revisar as petições de 1646 teólogos, de 1863 a 1940, verificou que 337 deduzem e justificam a Assunção em função da Maternidade divina de Maria; 196 a justificam, devido à união e associação de Maria a Cristo; 183 se apoiam na ideia da Virgindade perpétua de Maria; 171 evocam a Imaculada concepção de Maria; 166 apelam para a Santidade de Maria; 155 defendem que o amor de Cristo por sua mãe é razão suficiente; 144 remetem à plena vitória de Maria sobre o demônio. Ao terminar sua pesquisa, o teólogo conclui que o fundamento sólido da verdade da Assunção de Maria é a sua catolicidade universal, ou seja, o fato de ser acreditado pelos fiéis; por isso, a Santa Sé pode defini-la como Dogma de fé, Verdade revelada por Deus (SIANO, 2011).

2.5 O movimento para a proclamação dogmática: A origem do movimento.

No final do século XVIII, já não havia tanta negação sobre a Assunção de Maria ao céu, como testemunha Andrea Sgambati (+ 1783): “A Igreja acredita piamente na Bem Aventurada Virgem Maria e a doutrina de todos os teólogos concorda que ela foi assunta ao céu com o corpo ressuscitado, tanto que seria temerário afirmar ao contrário.” (SGAMBATI *apud* CECCHIN, 2000, p. 633).

E foi precisamente nesse clima que, em 1763, o servo de Maria Cesário Shguanin enviou ao Papa Clemente XIII a primeira petição escrita para reivindicar oficialmente a proclamação do dogma da assunção. Cem anos depois, em resposta à *Encíclica Ubi primum nullis*, de Pio IX, datada de 2 de fevereiro de 1849 e enviada a todo o episcopado, para questioná-lo sobre a definibilidade dogmática da Imaculada Conceição, o Monsenhor Jorge Sánchez, bispo de Osma, e o arcebispo de Malines, cardeal Engelbert Sterckx, solicitaram que, juntamente com a proclamação do dogma da Imaculada, fosse proclamado também o dogma da Assunção (BOVER, 1947,p.250).

Entretanto, o impulso decisivo para fortalecer o Movimento Assuncionista foi dado em 1863, quando a Rainha da Espanha, Isabel II, incentivada pelo seu confessor, Antônio Maria Claret (+1870), enviou ao Papa Pio IX uma petição, solicitando a definição dogmática de que Maria foi assunta ao céu em corpo e alma. Depois da petição enviada pela rainha, várias outras petições da Espanha,

incentivadas por Claret, foram encaminhadas ao Vaticano, ou seja, aos vários pontífices que se sucederam na cátedra de Pedro, até Pio XII (BOVER, 1947, p.250).

No mesmo ano de 1863, como narra a crônica do movimento assuncionista, o franciscano Remigio Buselli (+1889) publicou a obra *La Vergine Maria vivente in corpo ed anima in cielo*, a qual deu origem a uma série de estudos que auxiliaram na definição dogmática. Convencido de que a batalha pela Imaculada Conceição só poderia terminar com o triunfo da Assunção, Buselli pôs-se a trabalhar primeiro analisando as questões histórico-críticas, depois estudando os argumentos dogmáticos e, por fim, considerando as razões teológicas. Para provar a verdade da Assunção, ele revisa as figuras bíblicas, as passagens evangélicas, os documentos conciliares e pontifícios, os escritos de teólogos, os santos, as posições da Igreja Oriental e da liturgia. Em suma, tenta ser o mais abrangente possível (CECCHIN, 2000, p.634).

No que diz respeito à morte da Virgem, Buselli propõe a distinção entre a morte natural e a morte como consequência do pecado. Maria, concebida sem pecado original, não estava sujeita à pena, portanto, sua morte fazia parte de sua condição natural de criatura sujeita à lei comum. Sendo imune ao pecado original, ela realmente teria que escapar da penalidade do pecado original; por conseguinte, sua morte não foi como aquela a que todos estamos sujeitos, porque “[...] era imune à dor e à agonia; foi um vivo desejo de estar com seu Filho, e assim deixou esta vida por um doce delírio de amor.” (CECCHIN, 2000, p. 636-635). Essa maneira de pensar a morte de Maria está em plena harmonia com todos os mistérios da Mãe de Deus. Todo o discurso de Buselli visa a demonstrar que a morte, a ressurreição e a Assunção de Maria são fatos demonstráveis com o método histórico, isto é, fazendo-se um retrospecto dos depoimentos, levariam às testemunhas oculares do evento (CECCHIN, 2000, p.635-636).

Segundo Buselli, a Assunção de Maria faz parte da Revelação divina, pois é dedutível da Escritura, explicitada pela teologia, aprovada pelo magistério da Igreja, acreditada pela tradição e pela piedade dos fiéis (CECCHIN, 2000, p.636).

A iminência do Concílio Vaticano I (1869-1870) fez com que muitos esperassem que, durante esse encontro, haveria um tratamento específico sobre o tema da Assunção, e até mesmo ocorreria a definição dogmática; todavia, havia

grupos de bispos contrários à definição, como, por exemplo, alguns grupos de bispos franceses e alemães. Apesar disso, no Concílio, o assunto foi tratado por comissões especiais formadas pelo arcebispo de Catania, Benedetto Dusmet, o beneditino Luigi Vaccari, o franciscano Remigio Buselli, os quais elaboraram um postulado apresentado no Concílio Vaticano I (1869-1870) e assinado por 113 bispos (CECCHIN, 2000, p.636).

Na esteira do bispo capuchinho Giacinto Maria Martínez Saez (+1873), de Havana, que, em 1869 havia encaminhado uma petição ao Sumo Pontífice, na qual resumia todos os argumentos a favor da definição da Assunção, 13 bispos franciscanos assinaram outro postulado, denominado "dos franciscanos", a favor da definição. Nesse postulado, foi reapresentado o princípio da mariologia escotista, segundo o qual deve ser concedido a Maria o que há de mais excelente, se não for contrário à autoridade da Igreja e da Escritura, enfatizando a maternidade divina de Maria como a razão última para a Assunção (CECCHIN, 2000, p.636).

A repentina suspensão do Concílio, em 20 de outubro de 1870, e as polêmicas que surgiram com a proclamação da Infalibilidade Papal¹³ fizeram com que se interrompessem as discussões sobre o tema da assunção, o qual foi retomado graças à insistência do teólogo Vaccari. É importante lembrar que, após o Concílio, houve um crescimento significativo de estudos sobre a assunção, que envolve várias universidades e estudiosos. Aqui se destaca Ludovico Colini da Castelplano (+1874), que escreve um dos maiores tratados de mariologia do século XIX, o conventual Monsenhor Antônio Virdia, o qual enviou a Leão XIII (+1903) uma singular petição, na qual propõe a tese da “não morte” de Maria, e os capuchinhos Timóteo Ferréal Pouzier, Bonaventura Gargiulo e Bernardo Golizia (CECCHIN, 2000, p.637).

Entre meados do século XIX e as primeiras décadas do século XX, houve um contínuo crescimento de estudos e petições voltadas à solicitação do dogma. Grande parte do material foi recolhido e organizado em dois volumes, chamados

¹³ O documento da Igreja que trata sobre isso é a *Constituição Dogmática Pastor Aeternus*. Com relação à infalibilidade Papal, constitui um “carisma de verdade de fé”, dado para que toda a Igreja seja “nutrida com o alimento da doutrina celeste” e se mantenha una. Por isso, é definido como “[...] dogma divinamente revelado que o pontífice romano, quando fala ex-cathedra, ou seja, quando no exercício de seu ofício de pastor e mestre de todos os cristãos, em virtude da suprema autoridade apostólica, define que uma doutrina referente à fé ou aos costumes deve ser crida por toda a Igreja [...] goza de infalibilidade.” (ALBERIGO, 1995, p. 384).

Pettiones de Assumptione, corrigidos e completados pelo capuchinho Arcangelo Roc (CECCHIN, 2000, p.637).

No ano de 1944, aparece a obra de Martin Jugie (1878-1954), *La Morte et l'assomption de la Sainte Vierge, Étude historico-doctrinale*, a qual, a despeito da riqueza de seu conteúdo, foi imediatamente contestada pela escolha das teses e suas interpretações, juntamente com a proposta de seguir o mesmo procedimento empregado nas beatificações ou canonizações, para os quais seria suficiente um milagre para realizar a definição dogmática. Além disso, a omissão dos textos bíblicos frequentemente usados pela Tradição não contribuíram para a tão desejada proclamação dogmática. Como escreveu o jesuíta M. Gordillo, sobre a obra, fez “aumentar a dificuldade” e causou uma controvérsia entre os teólogos da época, sobretudo a respeito da morte de Maria (CECCHIN, 2000, p. 638).

Um grande incentivador franciscano do movimento assuncionista do século XX é o Padre Carlo Balic' – OFM (1899-1977), o idealizador, o organizador e, em alguns casos, o moderador e orador proeminente dos Congressos Assuncionistas Franciscanos, realizados de 1947 a 1952 (SIANO, 2011, p.290). Balic' criticou a obra de Jugie e publicou *Testimonia de assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis. Por prior: exaetate ante concilium tridentinum e Pars Altera: exaetate post concilium tridentinum*, com a qual completou a obra de Jugie, oferecendo de maneira mais didática e ampla todos os testemunhos antigos e da tradição oriental e ocidental sobre a morte e ressurreição de Maria, desde o século III (CECCHIN, 2000, p.638).

Em um estudo sobre a definição dogmática da Assunção, publicado no jornal *Antonianum*, em 1946, o padre Carlo Balic', primeiro presidente da Comissão Internacional Scotista, afirma que a Assunção, como a Imaculada Conceição, está suficientemente contida no Protoevangelho de Gênesis 3.15, no qual a vitória de Maria e de Cristo sobre o demônio é predita. Assim, o argumento defendido por Balic' ou a principal razão teológica para a definição dogmática é a corredenção mariana pré-anunciada em Gn 3.15, muito presente no *Sensus Ecclesiae* manifestado na liturgia e na Tradição. Se Martin Jugie levantou dúvidas acerca da Assunção, Balic' trouxe fundamentos bíblicos e dados da Tradição, os quais colaboraram com a resolução de controvérsias, “abrindo as portas” para a definição dogmática (CECCHIN, 2000, p.639).

Continuando seu empenho e sua pesquisa em favor da verdade assuncionista, Padre Carlo Balic' começou a organizar, em 1947, uma série de Congressos Assuncionistas franciscanos, com o objetivo de estudar a doutrina e apontar novas contribuições em favor da proclamação dogmática (CECCHIN, 2000, p. 639).

No primeiro Congresso, ocorrido na cidade de Roma, em 1947, Balic' aborda as problemáticas mariológicas da época, com a tentativa de dar uma resposta aos problemas que diziam respeito ao anúncio dogmático da Assunção: o *sensus fidelium* e a morte de Maria. Sobre a primeira questão, suscitada pelos teólogos que exigiam o testemunho explícito da Escritura para poder definir uma verdade de fé, ele responde que a Igreja pode prosseguir com uma definição dogmática, baseando-se na crença persistente e moralmente universal de que o povo cristão, em união com seus bispos, possui na Assunção (CECCHIN, 2000, p. 639) Dessa maneira, comenta:

Hoje esta exigência foi superada, não foi solicitada nos séculos passados, não foi exigida quando se tratou de definir o dogma da Imaculada Conceição; e concluímos que também em nosso século não se deve exigir para definir o dogma da assunção[...] Para isso devemos seguir outro caminho: é necessário lembrar que o Espírito Santo vive na Igreja, e que não pode permitir que toda a Igreja erre e que, portanto, se hoje toda a Igreja acredita nesta verdade, certamente, ela está contida no depósito da revelação. (BALIC' *apud* CECCHIN, 2000, p. 640).

No mesmo Congresso, concluiu-se que, embora a maioria dos teólogos apoiassem a morte, ressurreição e glorificação da pessoa de Maria, entenderam que, na fórmula da definição, não era necessário fazer menção ao assunto. Além disso, entendeu-se que não era preciso que os teólogos estabelecessem essa verdade como *formaliter implicite* revelada, mas bastaria provar, com certeza moral, que essa verdade foi real e objetivamente revelada por Deus e que as evidências dessa revelação estão contidas nos textos bíblicos de Gn 3.15 e Lc 1.28-38,42. Entretanto, a prova mais forte está na fé da Igreja docente e discente (CECCHIN, 2000, p. 640). Finalmente, o Congresso considerou oportuno prosseguir com a definição dogmática:

Para apresentar aos homens, ofendidos pelas sombras do naturalismo e do materialismo, um apelo à valorização da pessoa humana e aos destinos futuros; para dar um coroamento à teologia mariana, para promover uma maior piedade bem como os estudos marianos; para que a

Rainha da Paz, mãe de Cristo cada vez mais exaltada pela Igreja militante, implore favores divinos cada vez mais amplos, visando o fortalecimento da unidade entre os povos. (BALIC' *apud* CECCHIN, 2000, p. 641).

O segundo Congresso Mariano assuncionista ocorreu em Portugal, nas cidades de Lisboa e Fátima, em outubro de 1947. Novamente, foi debatida a questão da definibilidade do dogma da assunção, que não tinha encontrado nenhum testemunho explícito na Sagrada Escritura e nos escritos dos primeiros séculos. Foi reiterado que, para que uma verdade fosse definida como um dogma, ela deveria ter sido revelada antes da morte do último dos apóstolos e ser oportuna. Portanto, levando-se em conta a opinião comum da Igreja sobre a Assunção e seguindo o caminho pelo qual essa verdade entrou na doutrina da Igreja, pode-se demonstrar que essa convicção está contida na revelação, portanto, pode ser definida como dogma (CECCHIN, 2000, p. 641).

Considerando, por conseguinte, o benefício que a Igreja adquiriu com o avanço da doutrina e dos dogmas marianos, notou-se que, após a proclamação do dogma da Imaculada Conceição¹⁴, em 1854, por Pio IX, houve um renascimento do mundo católico, em um período difícil para a Igreja. A proclamação da Assunção é, oportuna, nessa perspectiva, a fim de superar os perigos do materialismo histórico (CECCHIN, 2000, p. 641).

O terceiro Congresso Assuncionista foi realizado na Espanha, em outubro de 1947. Nele, chegou-se à conclusão de que não existem razões teológicas suficientes para afirmar a imortalidade de Maria, contudo, há argumentos muito fortes que apoiam a tradição da morte e que a fé atual da Igreja, portanto, tem razões suficientes para proclamar com segurança o dogma da assunção de Maria. Foi proposto também o ano de 1948, ou 1950, como ano jubilar para comemorar a morte e a ressurreição antecipada da Virgem. Finalmente, achou-se conveniente e oportuno que a doutrina da Assunção fosse definida o quanto antes, como um dogma de fé (CECCHIN, 2000, p. 641). Mais uma vez, o Padre Balic' reiterou:

¹⁴ A proclamação do dogma da Imaculada Conceição é considerado um acontecimento significativo, em duplo aspecto: abria um paradigma no modo de entender a evolução do dogma e, ao mesmo tempo, instaurava novamente o debate teológico sobre a morte de Maria e seu final terreno. Doravante, a doutrina da Assunção será tomada em profunda união com o dogma da Imaculada Conceição. A proclamação do dogma, em 1854 se converteu num ponto de apoio como nunca antes visto (BÜREN, 2007, p. 150).

Sabemos da história que na antiguidade cristã a religião católica destruiu as heresias dos ebionitas, nestorianos, adocionistas, docetas, gnósticos, marcionitas e maniqueus, exaltando e proclamando o dogma da maternidade divina e da virgindade de Maria Santíssima. Da história medieval sabemos que a Igreja triunfou sobre a sensualidade, o racionalismo e o materialismo dos cátaros, albigenses e turcos, meditando sobre os mistérios alegres, dolorosos e gloriosos do Rosário. Finalmente, a história moderna nos conta como a Igreja triunfou sobre a revolução satânica do século XVIII e como triunfou sobre a Maçonaria, o racionalismo e o ateísmo, proclamando o dogma da Imaculada Conceição. Que triunfo podemos esperar hoje do anúncio do mistério inefável da Assunção de Maria? (BALIC' *apud* CECCHIN, 2000, p. 642).

Para o Padre Balic', a oportunidade de proclamação do dogma é dada pela validade e perenidade da proposta católica, em um mundo subjugado pelo vão materialismo¹⁵ ateu, que anuncia o triunfo da vida sobre a morte, da incorrupção sobre a dissolução, do primado do espírito sobre o terreno. Maria é o grande sinal dado por Deus para contemplar a perenidade da promessa do Ressuscitado e a realidade da dignidade, integridade e plenitude da pessoa humana, glorificada em alma e corpo pela generosidade de Deus (CECCHIN, 2000, p. 642).

O quarto Congresso Assuncionista se deu no Canadá, na cidade de Montreal, em 1948, enquanto o quinto Congresso ocorreu em Buenos Aires, na Argentina, em outubro de 1948, e ambos deram continuidade à pesquisa exegética, patrística e doutrinal sobre a teologia da Assunção. A atenção se voltou sobre a problemática dos teólogos contemporâneos para cujas divergências é proposto o chamado *sensus fidelium*, de sorte a embasar a definição dogmática (CECCHIN, 2000, 642-643).

O sexto Congresso aconteceu em Puy-en Velay, na França, em agosto de 1949. Nesse encontro, reafirmou-se a fidelidade dos mestres franciscanos à tradição mariana da Ordem e como a Imaculada Conceição, enquanto causa total e exclusiva, demonstra de maneira irrefutável o glorioso privilégio da Assunção (CECCHIN, 2000, p.643).

¹⁵ Na filosofia clássica (sobretudo no atomismo, epicurismo e estoicismo), é uma doutrina que reduz toda a realidade à matéria, embora o próprio conceito de matéria possa variar bastante, bem como variam as respostas às muitas dificuldades geradas por essa concepção. De modo geral, portanto, o materialismo nega a existência da alma ou da substância pensante cartesiana, além da realidade de um mundo espiritual ou divino, cuja existência seria independente do mundo material. O próprio pensamento teria uma origem material, como um produto dos processos de funcionamento do cérebro. No início do pensamento moderno, o desenvolvimento da física gerou uma concepção materialista conhecida como mecanicismo, que procurava uma explicação científica do real, baseada exclusivamente na matéria (JAPIASSU; MARCONDES, 1996, p. 176).

Na véspera da proclamação dogmática, de 8 a 11 de outubro de 1950, foi realizado o sétimo Congresso Assuncionista Franciscano, nos Estados Unidos, no qual foram resumidos e reavaliados os resultados teológicos dos seis congressos anteriores. Foi abordado o tema da imortalidade de Maria, à luz da Sagrada Escritura, da relação entre o pecado e a morte nas teologias medievais, até a iminente definição do Dogma da Assunção, levando em consideração as inevitáveis e diferentes reações *intra ed extra Ecclesia*, ante o ato de definição dogmática da Assunção por Pio XII e após a definição (CECCHIN, 2000, p.643-644).

2.5.1 A definição dogmática

Desde o início de seu Pontificado, Pio XII, em seus discursos, defende o glorioso privilégio que coroou a vida terrena de Maria. Em uma radiomensagem, de 16 de outubro de 1940, afirma que os mistérios gloriosos do rosário não acabam, pois, para Maria, que, levada ao céu nas asas ardentes dos Anjos, recebe das mãos do Pai celeste a coroa eterna.” (MONTENEGRO, 2007, p. 100).

Na encíclica *Mystici Corporis*, de 1943, lê-se, a respeito de Maria:

Ela pois, Mãe santíssima de todos os membros de Cristo, a cujo Coração Imaculado confiadamente consagramos todos os homens, e que agora em corpo e alma refulge na glória e reina juntamente com seu Filho, nos alcance dele que sem interrupção corram os caudais da graça da excelsa cabeça para todos os membros do corpo místico, e, como nos tempos passados, assim hoje proteja a Igreja com seu poderoso patrocínio e lhe obtenha finalmente a ela e a toda a humana sociedade tempos mais tranquilos. (MC, n.107).

Em 15 de agosto de 1945, recebendo em audiência uma grande multidão de trabalhadores cristãos, o Papa recordou a festa do dia, com a seguinte expressão:

Saudamos-vos em nome daquela que é a glória, a alegria, a honra de todas as mulheres, a Santíssima Virgem e Mãe de Deus, cuja assunção ao céu a Igreja hoje festeja. Assunção de Maria em corpo e alma ao céu! Isso significa alcançar o fim, o término, conquista final, júbilo, a beatitude “que não lhe será tirada” (Lc 10.42). (PIO XII *apud* MONTENEGRO, 2007, p. 100).

Em 1º de maio de 1946, Pio XII envia ao Episcopado Católico a *Carta Encíclica Dei parae Virginis Mariae*, com a qual perguntava aos bispos se a assunção de Maria podia ser definida e se eles, juntamente com seu clero e fiéis, desejavam tal definição. Nessa carta, tornada pública somente após a definição, o

Papa menciona o movimento assuncionista, manifestando o altíssimo senso de responsabilidade que o anima, a fim de afastar tudo o que seja prejudicial ao reino de Cristo e incentivar o que pode favorecê-lo. Enfatiza:

Por isso, já desde o começo do nosso supremo pontificado se nos oferece a questão que há de ser diligentemente examinada e investigada: se é lícito, decoroso e conveniente que, interposto o nosso poder, sejam secundadas as referidas petições. Por este motivo não temos deixado nem deixaremos de elevar a Deus insistentes preces, para que nos inspire e dê a conhecer os desígnios da sua sempre adorável benignidade. (DM, n. 2).

As respostas do Episcopado foram, quase que por unanimidade, favoráveis à definibilidade dogmática. Os bispos julgaram não haver dúvida alguma para se chegar à definição e que era muito conveniente que a definição dogmática coincidissem com o Ano Santo, porque isso era um sinal da proteção da divina providência, entendendo que o próprio Papa Pio XII, desde o começo de seu pontificado, teve presente a questão, e sua presença em todo o processo com oração insistente, para que Deus o iluminasse sobre se era lícito, decoroso e conveniente a definição (MONTENEGRO, 2007, p.100).

Assim, no dia 1º de novembro de 1950, Pio XII, através da *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus*, proclamou solenemente o dogma da Assunção de Maria, nos seguintes termos:

Pelo que, depois de termos dirigido a Deus repetidas súplicas, e de termos invocado a paz do Espírito de verdade, para glória de Deus onipotente que à virgem Maria concedeu a sua especial benevolência, para honra do seu Filho, Rei imortal dos séculos e triunfador do pecado e da morte, para aumento da glória da sua augusta mãe, e para gozo e júbilo de toda a Igreja, com a autoridade de nosso Senhor Jesus Cristo, dos bem-aventurados apóstolos S. Pedro e S. Paulo e com a nossa, pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que: a imaculada Mãe de Deus, a sempre 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. (MD, n. 44, 45).

No mesmo dia da definição, Pio XII dirigiu uma alocução cheia de emoção aos fiéis reunidos na praça São Pedro, ressaltando ter sido motivo de grande alegria ter definido dogmaticamente esse privilégio de Maria. Nessa alocução, o Pontífice fez agradecidamente a Deus, por ter-lhe concedido “[...] a consolação de cingir a fronte da Mãe de Jesus e de nossa mãe Maria com o brilhante diadema que coroa cada uma das suas prerrogativas.” Essa alegria o Papa recordaria em

várias outras ocasiões, como, por exemplo, na *Carta Encíclica Ingruentium malorum*, sobre a recitação do rosário (1951), na *Carta Encíclica Ad Coeli Reginam*, acerca da realeza de Maria e a instituição de sua festa (1954) e também na *Carta Encíclica Meminisse juvat*, sobre orações públicas pela paz do mundo e liberdade da Igreja, na novena da Assunção (1958) (MONTENEGRO, 2001, p.101).

Capítulo 3

3. A bula *Munificentissimus Deus* (MD) e seus fundamentos: implicações antropológicas e escatológicas

A bula dogmática *Munificentissimus Deus* é a Constituição Apostólica com a qual o Papa Pio XII, em 1º de novembro de 1950, proclamou o dogma da Assunção de Maria à glória em corpo e alma. O texto da definição dogmática de Pio XII afirma:

Pelo que, depois de termos dirigido a Deus repetidas súplicas, e de termos invocado a paz do Espírito de verdade, para a 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 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. (MD, n. 44).

Pio XII, seguindo os passos do Beato Pio IX, no caso da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, em 1854, recorreu aos testemunhos bíblicos existentes e já conhecidos pela Tradição Católica e por teólogos, para defender a Assunção de Maria em corpo e alma ao céu. A bula MD recorda que, entre os escolásticos, não faltaram os que buscaram a confirmação da Assunção na Sagrada Escritura (MD, n.24).

Concretamente, no Antigo Testamento, uma menção que pode ser considerada como expressão implícita da Assunção é o Protoevangelho de Gn 3.15, que diz: “Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar”¹⁶. A bula assevera:

E convém sobretudo ter em vista que, já a partir do século II, os santos Padres apresentam a Virgem Maria como nova Eva, sujeita, sim, mas intimamente unida ao novo Adão na luta contra o inimigo infernal. E essa luta, como já se indicava no protoevangelho, acabaria com a vitória completa sobre o pecado e sobre a morte, que sempre se encontra unidas nos escritos do apóstolo das nações (Rm 5,6; 1Cor 15,21-26;54-57). Assim como a ressurreição gloriosa de Cristo constitui parte essencial e último troféu desta vitória, assim também a vitória de Maria santíssima, comum com a do seu Filho, devia terminar pela glorificação do seu corpo virginal. Pois, como diz ainda o apóstolo, “E quando (...) este ser mortal estiver vestido de imortalidade, então será cumprida a palavra da Escritura: “A morte foi tragada pela vitória” (1Co 15.54). (MD, n.39).

¹⁶ Texto extraído da Bíblia de Jerusalém, em língua portuguesa.

Dos Evangelhos, os textos usados na definição dogmática estão presentes em Lucas, na passagem 1.28: *Ave gratia plena: dominus tecum*. Assim, a MD afirma:

Porém, entre os textos do Novo Testamento, consideraram e examinaram com particular cuidado aquelas palavras: “Alegra-te cheia de graça! O senhor está contigo” (Lc 1.28), pois viram no mistério da Assunção o complemento daquela plenitude de graça, concedida à santíssima Virgem, e uma singular bênção contraposta à maldição de Eva. (MD, n. 27).

A saudação do anjo, em sua forma latina “Ave”, é interpretada pela tradição como o oposto de “Vae” (ai!), para indicar que Maria não estava sob a condenação a que estava submetida toda a humanidade. Conrado de Sajonia (+1279) defendia que, se, para os homens, havia uma tripla maldição – o “ai!” (Vae!) do pecado atual, o “ai!” do pecado original e o “ai!” (Vae!) das penas do inferno –, para Maria, tornou-se um triplo “Ave”, porque estava imune a essas maldições, portanto, está bem insinuado na palavra “Ave” como sua pureza foi elevada ao grau máximo (CECCHIN, 2004, p. 30).

É interessante deter a atenção no termo grego *Kekaritoméne* (cheia de graça), que provém da palavra *Karis*, a qual, na Escritura, se interpreta em dois sentidos: a “graça física”, quer dizer, a beleza nascida de um favor (Sl 45.3: “[...] a graça escorre dos teus lábios), e a “graça moral”, como fonte de favores sobrenaturais (Ef 1.6: “[...] para o louvor e a glória da sua graça com a qual ele nos agraciou no Amado”)(CECCHIN, 2004, p. 30-31). O Papa Pio XII quis mostrar, assim, a graça com que Maria foi grandemente favorecida, em cuja amplitude se compreende a graça santificadora e, também, a “vida eterna” (Rm 6.23). Logo, é possível destacar que tudo o que é graça ou favor de Deus está encerrado nela, sem distinção ou limitação, desde sua concepção até a consumação de seu existir (BOVER, 1947, p. 65).

Outra passagem bíblica usada para fundamentar o dogma é a de Ap 12, que apresenta a figura da mulher vestida de sol, contemplada nas visões de São João Evangelista, na ilha de Patmos (MONTENEGRO, 2007, p. 96). A bula MD explica:

Os doutores escolásticos vislumbram igualmente a Assunção da Mãe de Deus não só em várias figuras do Antigo Testamento, mas também naquela mulher, revestida de sol, que o apóstolo São João contemplou na ilha de Patmos. (Ap 12.1ss). (MD, n. 27).

Esse texto apocalíptico focaliza a mesma pessoa – a mulher –, em duas situações opostas: na primeira, vemos a Mulher solar e régia, ou seja, Maria, como a Mãe de Deus; na segunda, vemos a mesma Mulher solar e régia, porém, agora, tendo os sofrimentos de uma parturiente, ou seja, Maria, como Mãe da humanidade (MANELLI, 2013, p. 90).

A primeira parte do texto apocalíptico, ou seja, Apocalipse 12.1, pela sublime descrição da "Mulher vestida de sol, com a lua sob os pés e uma coroa de doze estrelas na cabeça", faz pensar em Maria Santíssima assumida e gloriosamente recebida no céu, ao final de sua existência terrena. Por isso, a liturgia e o Magistério de vários pontificados aplicaram repetidamente o texto de Apocalipse 12.1 precisamente à Bem-aventurada Virgem Maria elevada à glória do céu (MANELLI, 2013, p. 93).

Para a segunda parte do texto – isto é, para Ap 12.2ss – é necessário ter em mente que ela está diretamente ligada ao famoso e primário texto do Protoevangelho, Gn 3.15; e a remissão parece tão estreita que os dois textos – veterotestamentário (Gn 3.15) e neotestamentário (Ap 12.1ss) – parecem ter sido feitos quase por Alpha e Ômega do mistério inefável de Maria Santíssima. O Papa João Paulo II realça claramente, na *Encíclica Redemptoris Mater*, a continuidade da referência à mesma mulher indicada no livro de Gênesis (3.15), no início, e do Apocalipse (12.1), no final da história da salvação (MANELLI, 2013, p. 94). João Paulo II ensina:

As palavras que Jesus pronuncia do alto da cruz significam que a maternidade da genitora tem uma "nova continuação" na Igreja e mediante a Igreja, simbolizada e representada por São João. Desse modo, aquela que como "a cheia de graça" foi introduzida no mistério de Cristo para ser sua Mãe, isto é, a Santa Genitora de Deus, por meio da Igreja permanece naquele mistério como "a mulher" indicada pelo livro do Gênesis (3,15), no princípio, e pelo Apocalipse (12,1), no final da história da salvação [...]. (RM, n. 24).

A tradição eclesial identificou naquela imagem apocalíptica o triunfo de Maria em sua Assunção ao céu, como se vê na liturgia e na devoção do povo de Deus. A mulher régia, portanto, personaliza a história humana e cosmológica, enquanto esta tem por seu "termo" a Vida eterna (BOFF, 2009, p. 392).

Com relação aos textos bíblicos usados para fundamentar o dogma, é importante saber que, diante da insuficiência de argumentos bíblicos, tendo em

vista que Maria não aparece em tais, de modo explícito, recorreu-se como solução ao chamado *sensus plenior* da Escritura, que é aquele sentido profundo que Deus tentou comunicar, mediante o texto sagrado, e que não tenha sido percebido pelo hagiógrafo. A existência desse sentido profundo só pode ser confirmada pelas sucessivas revelações e interpretações da mesma Sagrada Escritura que manifestam o conteúdo oculto de textos anteriores ou pelas mesmas intervenções do magistério, que conta com o auxílio do Espírito Santo (FERNÁNDEZ; 1985, p. 100).

No que tange aos fundamentos da tradição, Pio XII, na *Munificentissimus Deus*, cita o testemunho da liturgia, frisando que, de “[...] modo mais universal e esplendoroso se manifesta a fé dos pastores e dos fiéis com a festa litúrgica da Assunção celebrada desde os tempos antigos no Oriente e no Ocidente.”¹⁷ (2016, 16). Assim, mostra-se o enlace entre *lex credenti* e *lex orandi*. Também cita o testemunho dos Santos Padres, dando destaque a São João Damasceno, que comparava a Assunção Gloriosa de Maria às outras prerrogativas e privilégios marianos (2016, 21) (MONTENEGRO; 2007, p. 96).

Pio XII aponta o testemunho dos teólogos escolásticos que defendiam a estreita conexão existente entre o privilégio mariano da Assunção de Maria e as demais verdades contidas na Sagrada Escritura (2016, 25). Entre os teólogos, o pontífice cita Amadeu, bispo de Lausana, o qual afirmava não poder crer que o corpo da Virgem padecesse de corrupção; cita, ainda, Santo Antônio de Pádua

¹⁷ É certa a origem oriental da festa da Assunção, mas permanecem incertos o momento e o local do seu surgimento. Um lecionário gregoriano do século VIII atesta uma festa mariana em 15 de agosto, na Igreja que Eudóxia fez construir, no Getsêmani, em Jerusalém. Ora, se levarmos em conta que, no século VI, se acreditava que essa igreja se erguia no lugar do sepultamento de Maria, é provável que, inclusive com base nas narrações apócrifas sobre a morte de Maria, essa celebração de 15 de agosto em Jerusalém tenha assumido o caráter de festa em torno do término de sua vida. Hoje, é a hipótese que tem mais crédito. Posteriormente, o imperador Maurício (582-602) decretou que essa celebração fosse realizada em todo o império. No Ocidente, somente com o papa siríaco Sérgio I (687-701) se tem notícias de quatro festas marianas em Roma. Com efeito, através de um *constitutum*, ele decreta que as festas da Natividade, da Anunciação, da Purificação e da Assunção de Maria sejam celebradas com procissão solene. De todo modo, é certo que a festa da Assunção de Maria foi introduzida em Roma, durante o século VII, parece que por uma lenta infiltração de monges orientais, os quais emigraram em massa para o Ocidente, nas primeiras décadas daquele século, por causa das invasões persas e árabes. No fim do século VIII, era uma das pouquíssimas festas que tinham uma vigília com jejum; Leão IV (+855) acrescentou-lhe a oitava; em 863, o papa Nicolau I, em suas “Instruções aos búlgaros”, colocava-a no mesmo plano do Natal, da Páscoa e de Pentecostes. Ademais, na Idade Média, a celebração litúrgica se fazia acompanhar de diversos usos populares, especialmente no norte da Itália, como a bênção das ervas e das primícias da colheita (SARTOR, 1995, p. 190).

(1195-1231), para quem o divino Redentor glorificou de modo mais perfeito sua Mãe (2016, 29). Depois, lembra que, na Idade Média, quando a teologia escolástica atingiu seu maior esplendor, Santo Alberto Magno (1206-1280), para defender a Assunção, apresentou vários argumentos fundados na Sagrada Escritura, na tradição, na liturgia e em razões teológicas; em seguida, cita São Tomás de Aquino, o qual, embora nunca tenha tratado expressamente do assunto, entende, com a Igreja, que o corpo de Maria, juntamente com a alma, foi levado ao céu (MD, n. 31).

Entre os doutores teólogos dos tempos modernos, Pio XII cita São Roberto Belarmino (1542-1621), que dizia ficar horrorizado de saber que a carne que gerou, deu à luz, alimentou e transportou Deus se tivesse convertido em cinzas. Depois, menciona São Francisco Sales (1567-1622) e São Pedro Canísio (1521-1597), os quais se apoiam na fé comum da Igreja para defender o dogma, além de Francisco Suarez (1548-1617), que defendia a definição tanto da Imaculada Conceição como da Assunção (MD, n. 36).

Pio XII lembra também que, no Concílio Vaticano I, não só os simples fiéis, mas também vários padres conciliares pediram a definição do dogma. Assim, para o pontífice, a ciência e os estudos dos teólogos, juntamente com o fundamento escriturístico, a tradição do culto e o consentimento dos fiéis, favorecem e fomentam a definição dogmática da Assunção, mostrando, portanto, que a fé na Assunção está presente no depósito da fé (MONTENEGRO, 2007, p. 97).

É importante salientar que, no século XIX, o conceito clássico de tradição objetiva – verdades de fé que se transmitem de geração em geração, por meio da pregação eclesial e outros meios de comunicação – foi dando lugar a um conceito mais histórico, dinâmico e ativo. Assim, surgiu e se desenvolveu o conceito de tradição viva, que não consiste precisamente na soma de verdades, mas na comunicação viva, sempre atual, da fé apostólica (FERNÁNDEZ, 1985, p. 90).

Esse conceito adquire especial destaque nos anos anteriores e posteriores à definição dogmática da Assunção. A ideia de tradição viva pensada pelo Concílio de Trento é praticamente esquecida, dando-se destaque à função do magistério vivo e atual da Igreja. Quase insensivelmente, a tradição viva torna-se cada vez mais identificada com o magistério hierárquico. Pensa-se que só a tradição garantida pelo magistério é autêntica e, se o magistério propõe uma verdade ou um

dogma, é porque foi revelado ou provém de uma tradição apostólica (FERNÁNDEZ, 1985, p. 90).

Entretanto, é preciso reconhecer que a bula dogmática *Munificentissimus Deus* não endossa essa tendência. Com sobriedade, pois a matéria não permite o contrário, a bula busca os fundamentos na crença na Assunção na mesma Sagrada Escritura e nos testemunhos de seus Santos, dando também grande importância ao consentimento dos fiéis. Dessa forma, afasta-se claramente da posição de teólogos, os quais, procurando um elemento sobrenatural para explicar a fé da Igreja na Assunção corporal de Maria, reduziram-no à intervenção do magistério. É evidente que o método dogmático, sem o apoio dos fundamentos bíblicos, da tradição e da analogia da fé, não permitiria que nossa fé fosse um “[...] dom razoável a Deus” (DZ, n. 3009) (FERNÁNDEZ, 1985, p. 90).

Outro fundamento utilizado por Pio XII para a proclamação dogmática é o *sensus fidei*, ou *consensus fidelium*, como expressão da universalidade da fé da Igreja em união com seus pastores. O Pontífice salienta:

Desde os tempos mais remotos, pelo decurso dos séculos, aparecem-nos testemunhos, indícios e vestígios desta fé comum da Igreja; fé que se manifesta cada vez mais claramente. Os fiéis, guiados e instruídos pelos pastores, souberam por meio da Sagrada Escritura que a Virgem Maria, durante a sua peregrinação terrestre, levou uma vida cheia de cuidados, angústias e sofrimentos; e que, segundo a profecia do santo velho Simeão, uma espada de dor lhe traspassou o coração, junto da cruz do seu divino filho e nosso Redentor. E do mesmo modo, não tiveram dificuldades em admitir que, à semelhança do seu unigênito Filho, também a excelsa Mãe de Deus morreu. Mas essa persuasão não os impediu de crer expressa e firmemente que o seu sagrado corpo não sofreu a corrupção do sepulcro, nem foi reduzido à podridão e cinzas aquele tabernáculo do Verbo divino. Pelo contrário, os fiéis, iluminados pela graça e abrasados de amor para com aquela que é Mãe de Deus e nossa Mãe dulcíssima, compreenderam cada vez com maior clareza a maravilhosa harmonia existente entre os privilégios concedidos por Deus àquela que o mesmo Deus quis associar ao nosso Redentor. Esses privilégios elevaram-na a uma altura tão grande, que não foi atingida por nenhum ser criado, excetuada somente a natureza humana de Cristo. (MD, n. 13-14).

Na teologia assuncionista, juntamente com a teologia do magistério, o *sensus fidei* e o *consensus fidelium* desempenharam um papel preponderante. Foi dada tanta importância precisamente, porque tentou responder ao mesmo problema que deu origem à teologia do magistério: a dificuldade ou impossibilidade de demonstrar, pelas fontes, o caráter revelado da Assunção de Maria. Dessa

maneira, não é surpreendente que, desde então, os estudos e trabalhos sobre esse argumento tenham se multiplicado (FERNÁNDEZ, 1985, p. 91).

A terminologia tem sido muito variada. Entende-se que é preferível usar a expressão *sensus fidei* (senso da fé ou senso cristão dos fiéis), em sentido subjetivo, para significar o instinto, a intuição da fé ou capacidade de perceber e descobrir as realidades da fé, sob a ação do Espírito Santo, e por *consensus fidelium* (consentimento dos fiéis), em sentido objetivo, para se referir ao fato da aceitação de uma verdade comum dos fiéis, que corresponde ao senso da fé. Nos comentários e estudos sobre o tema da Assunção, têm-se empregado essas duas expressões, em ambos os sentidos. Indicam que os fiéis têm uma parte ativa e uma função própria com a conservação e desenvolvimento da revelação (FERNÁNDEZ, 1985, p. 92).

É importante frisar que o *sensus fidei* não configura uma nova revelação, mas uma ajuda, uma luz para penetrar e descobrir o que foi revelado. Tampouco pode converter-se em um fator independente do desenvolvimento do dogma. Sempre deve ser examinado, julgado e valorizado pela teologia e o magistério, a fim de discernir se é uma verdade de fé ou simplesmente uma projeção de um desejo humano (FERNÁNDEZ, 1985, p. 92).

A razão pela qual a teologia atual atribui tanta importância a esse senso da fé dos crentes vem do fato de que os dogmas da Imaculada Conceição (1854) e da Assunção de Maria foram intuídos e aceitos pelos fiéis, antes que a teologia fosse capaz de resolver as dificuldades de uma ordem especulativa ou histórica a que se opunha (FERNÁNDEZ, 1985, p. 92).

Teólogos favoráveis à definição dogmática da Assunção deram maior valor ao consentimento dos fiéis do que ao consentimento dos teólogos, porque o consentimento dos fiéis supõe uma universalidade maior e só pode ser explicado pela ação do Espírito Santo. Por outro lado, deve ser igualmente considerado de grande relevância o trabalho dos teólogos como princípio regulador da Igreja, e o Papa Pio XII, ao avaliar a resposta afirmativa dos bispos à consulta feita em 1946, concede sua preferência ao consentimento do magistério ordinário (FERNÁNDEZ, 1985, p. 93).

É preciso reconhecer que, na prática, é muito difícil verificar ou determinar o consentimento dos fiéis, sem recorrer ao magistério. Mas isso não justifica reduzir o senso dos fiéis à aceitação passiva dos ensinamentos do magistério.

Por fim, lembramos que o consentimento dos fiéis e as decisões do magistério não mudam o caráter de um fato ou de uma verdade teológica, isto é, não podem fazer revelar algo que não foi revelado. Não é um princípio ou fonte de revelação, contudo, um critério cognitivo de revelação. É necessário recordar que a Palavra de Deus é viva e dinâmica e se desenvolve à medida que é recebida, vivida e transmitida, nas várias situações culturais e sociais, e que não nos foi dada para que a conheçamos e definamos com precisão, mas para ser vivida, para que seja traduzida em louvor a Deus e na práxis cristã.

E é aqui que se faz extremamente importante o delicado trabalho de discernimento, porque as crenças dos fiéis estão expostas a manipulações e desvios. É necessário fazê-las passar pelo crisol da autêntica Palavra de Deus para purificá-las de seus possíveis erros. A mariologia tem sido um campo fértil para esses desvios. Esse trabalho de purificação e discernimento cabe aos teólogos e ao magistério, embora dentro do trabalho específico de cada um (FERNÁNDEZ, 1985, p. 94).

Outro alicerce para fundamentar a definição dogmática da Assunção de Maria, utilizado por Pio XII, é o consenso do magistério. Na *Munificentissimus Deus*, o pontífice destaca:

Por essa razão, do consenso universal do magistério da Igreja, deduz-se um argumento certo e seguro para demonstrar a Assunção corpórea da bem-aventurada Virgem Maria. Esse mistério, pelo que respeita à glorificação celestial do corpo da augusta Mãe de Deus, não podia ser conhecido por nenhuma faculdade da inteligência humana só com as forças naturais. É, portanto, verdade revelada por Deus, e por essa razão todos os filhos da Igreja têm obrigação de nela crer firme e fielmente. Pois, como afirma o mesmo Concílio Vaticano, “temos obrigação de crer, com fé divina e católica, todas as coisas que se contêm na Palavra de Deus escrita ou transmitida oralmente, e que a Igreja, com solene definição ou com o seu magistério ordinário e universal, nos propõe para crer, como revelado por Deus. (MD, n.12).

Em virtude desse consenso do magistério ordinário da Igreja, dos efeitos, pode-se dizer que, mesmo antes da definição do Romano Pontífice, a Assunção de Maria já era, objetivamente considerando, uma verdade em que se crê pela fé divina. A definição dogmática, porém, veio selar para sempre esse consentimento

explícito e unânime dos bispos e fiéis na Assunção, o qual afastou qualquer dúvida sobre a competência do Magistério ordinário nessa matéria e propôs com clareza e especificação uma Verdade para ser acreditada.

Muitos teólogos entenderam, com essa atitude de Pio XII, de valorização da opinião do magistério, como um novo momento da teologia, fruto de uma lenta evolução histórica, que culmina em colocar a ciência sagrada decididamente sob o signo do magistério eclesiástico (FERNÁNDEZ, 1985, p. 87).

Se, em outros tempos, a teologia corria o risco de se perder em especulações sutis, afastando-se das fontes da revelação, nesse período, ela cai na armadilha de recorrer à Sagrada Escritura como repertório de textos que comprovam as teses defendidas pelo magistério eclesiástico, ou seja, se lê e se interpreta a Bíblia a partir das declarações do magistério. Há uma desvalorização do estudo profundo da Bíblia, de sua mensagem, de sua força crítica sempre viva para a Igreja, para a sociedade, para as ideologias do tempo. Nos livros de dogmática, são estabelecidas teses, cuja formulação geralmente provém dos textos conciliares e, depois, são aduzidas as provas do magistério da Igreja, continuando com as provas da Escritura e da tradição. Assim se chegou a um distanciamento e, por muitas vezes, à oposição entre os teólogos dogmáticos e os exegetas. Ainda hoje, é possível observar o uso desse método, em teólogos contemporâneos (FERNÁNDEZ, 1985, p. 87-88).

Independentemente do conceito intelectualista de revelação que está subjacente a essa posição, o grande risco é o de ceder a um positivismo fideísta que nada resolve. Quando não se chega a nenhuma certeza histórica ou não se encontram argumentos na Escritura ou na tradição, a intervenção do magistério é utilizada como uma solução “mágica” para conferir a uma verdade a certeza de seu caráter revelado. Essa postura, aceita por alguns teólogos da época em que prevalecia a Teologia de Denzinger e se conferiam atribuições excessivas ao magistério, hoje, depois do Vaticano II, parece inviável. Na verdade, nessa teoria, o magistério torna-se o único lugar teológico ou fonte de novas revelações (FERNÁNDEZ, 1985, p. 88-89).

O Concílio Vaticano II propõe uma metodologia inversa. Afirma que tanto o magistério como o teólogo devem “escutar” a Palavra de Deus e deixar-se conduzir por ela. A *Constituição Dogmática Dei Verbum* ensina que o “[...] Magistério não

está acima da Palavra de Deus, mas ao seu serviço, ensinando apenas o que foi transmitido.” (DV, n. 10). É um princípio renovador de grandes consequências para a teologia, que muitos teólogos tiveram e têm dificuldade em reconhecer e aceitar. Os padres conciliares optaram, sabiamente, por não colocar no texto final o que estava proposto no esquema preparatório, para o qual o magistério é a “[...] norma próxima da verdade” (*próxima veritatis norma*), uma expressão clássica da teologia da época, presente na Encíclica *Humani Generis*, de Pio XII, que argumenta:

Apresentam este magistério como empecilho ao progresso e obstáculo à ciência; e por certo número de católicos é considerado como um freio injusto, que impediria alguns teólogos mais cultos de renovar sua ciência. Embora este sagrado magistério, em questões de fé e moral, deva ser para todo teólogo a norma próxima e universal da verdade, visto que Cristo Senhor Ihe confiou tanto guarda como defesa e a interpretação do depósito da fé e da divina tradição. (DZ, n. 3884).

Entretanto, o Concílio Vaticano II não seguiu esse pensamento e ensinou que o magistério não está acima da Palavra de Deus, mas a seu serviço, e assim se opôs à ideia de que o magistério seja o ponto de partida ou quase o único lugar teológico (FERNÁNDEZ, 1985, p. 89).

As questões devem ser estudadas em si mesmas, em seus fundamentos, a partir da Bíblia e da tradição eclesial. Em nenhum caso, o magistério hierárquico deve ser o meio para a solução de casos difíceis. O Concílio Vaticano II, no decreto *Optatum Totius*, ensina que o teólogo deve ter empenho no estudo da Sagrada Escritura, pois ela deve ser como a alma de toda a teologia (OT, n. 16), deve partir da revelação. Não deve se contentar em abarcar alguns textos que confirmam uma tese já estabelecida, porém, deve se esforçar para descobrir a verdadeira mensagem revelada e traduzi-la aos homens do tempo presente. Não se trata de interpretar a Escritura no quadro da doutrina do magistério, mas, pelo contrário, é necessário compreender os textos do magistério no quadro dos testemunhos da revelação, visto que a sua função se limita aos dados revelados ou conexos com a revelação; assim, “[...] o Concílio exige que se dê a preeminência à Escritura, tendo em vista que o papel da Igreja e do magistério é somente funcional e de serviço.” (KASPER *apud* FERNÁNDEZ, 1985, p. 89).

Pio XII emprega o método teológico regressivo para mostrar o caráter revelado do dogma da Assunção, o qual consiste em tomar como ponto de partida a fé explícita da Igreja atual e fazer uma volta ao passado, a fim de mostrar como

essa fé se encontra nos séculos anteriores e nas primeiras comunidades cristãs, de modo implícito. Começa com uma clara afirmação do magistério e da fé atual, fazendo uma retrospectiva em busca de testemunhos confiáveis que demonstrem essa crença (FERNÁNDEZ, 1985, p. 98).

As vantagens da utilização desse método é que ele pode levar a descobrir o verdadeiro conteúdo da Escritura e da tradição. Considera-se que, com ele – assumindo a fé da Igreja, que não pode falhar –, é possível interpretar a Sagrada Escritura e os documentos da tradição com segurança e fidelidade, porque só a interpretação eclesial nos dá segurança. Sem a fé atual da Igreja, fruto da interpretação eclesial ou magisterial, a teologia nunca teria descoberto alguns conteúdos da Escritura, como o evidencia o caso da Assunção (FERNÁNDEZ, 1985, p. 99).

Entretanto, as desvantagens desse método para uma teologia científica séria superam em muito sua possível utilidade, em qualquer caso. O teólogo que estuda os documentos do passado, a partir da fé explícita de hoje, e os estuda não para ver o que esses textos e documentos nos dizem, em nosso tempo, mas para encontrar neles as ideias e crenças do tempo presente, os lê com uma falsa chave de interpretação que o impede de descobrir o verdadeiro conteúdo e a verdadeira mensagem dos testemunhos da antiguidade para os tempos atuais. O perigo de introduzir suas próprias ideias e preocupações em textos antigos é inevitável (FERNÁNDEZ, 1985, p. 100).

O método genético ou progressivo é o mais recomendado e científico, pois toma como ponto de partida, conforme aconselha a *Optatam Totius*, o estudo dos temas bíblicos em seu ambiente e em seu tempo, investiga sua compreensão e seu desenvolvimento, ao longo da história da vida da Igreja, como eles vão se cristalizando nas práticas de vida cristã, nas estruturas eclesiais ou fórmulas dogmáticas. Nessa perspectiva, é possível estudar a mensagem para o nosso tempo, como nos interpelam a nós em nosso presente e as nossas estruturas e como se relacionam com outras verdades da fé. Desse modo, a primazia da Palavra de Deus é respeitada e o magistério apostólico não fica subordinado ao magistério pós-apostólico (FERNÁNDEZ, 1985, p. 100).

3.1 Implicações antropológicas do Dogma da Assunção

Na história, não é fácil encontrar pessoas que, em seu ser e com suas ações, concretizam de modo completo um dado sistema antropológico. Aqueles indivíduos que mais se aproximam do modelo adotado por uma cultura dada se tornam, no máximo, heróis, santos e super-homens, conforme a sensibilidade cultural com que são recebidas cada uma dessas palavras-conceitos. A Antropologia Cristã apresenta o “homem novo” na pessoa daquele que, pela fé, nos leva a perceber e acreditar que Cristo é o modelo transcendente de toda perfeição humana. Entretanto, permanece no ser humano a necessidade de buscar um modelo de ser humano constituído de “substância” unicamente humana. Assim, encontramos em Maria esse modelo de que o ser humano necessita pôr diante de si, não para copiá-lo estreitamente, mas para nele contemplar tudo aquilo que a pessoa pode se tornar, quando, na liberdade, aceita participar do projeto salvífico de Deus, como fez Maria. Ela não é tanto o modelo de virtude capaz de tornar o homem amável e coerente, no plano moral, contudo, o tipo (*typos*) e a imagem (*imago*) da Igreja, segundo nos ensinou o Vaticano II (LG, n. 63, 65, 68). Por isso, antes de observar em Maria apenas o aspecto comportamental, somos evocados a ler em sua pessoa a definição de ser humano, como o desejado pelo pensamento amoroso de Deus (BERTOLA, 1995, p. 92-93).

A reflexão de fé em torno de Maria, depois do grande período do desenvolvimento do dogma na Igreja Antiga, teve progressiva mudança de horizontes, característica, todavia, da elaboração teológica em sua totalidade: do regime da cristologia passa-se à urgência prioritária da perspectiva antropológica. Enquanto as expressões mariológicas mais significativas dos Padres e dos Concílios foram formuladas tendo-se em vista as discussões cristológicas, delineou-se também para a doutrina mariana novo horizonte temático, especialmente com o retorno da teologia ocidental às questões cristológico-trinitárias, as quais marcam o chamado “dogma da Igreja antiga”, para a antropologia teológica, ou seja, para as questões sobre o estado original, a concessão da graça, o desenrolar da vida cristã e o destino final do homem (FORTE, 1991, p. 118).

A interpretação antropológica da assunção corporal de Maria pode se inscrever no marco do “giro antropológico” da teologia na modernidade. Tanto a

teologia protestante como a católica viram no ser humano o lugar de referência obrigatório para a compreensão da Revelação. Essa virada antropológica pode ser observada na *Constituição Dogmática Gaudium et Spes*, fruto do Concílio Vaticano II. Também a Comissão Teológica Internacional lançou um documento chamado *Teologia – Cristologia - Antropologia*, no qual traz reflexão sobre o “[...] acento antropológico dos tempos modernos” como algo que a teologia pode fazer uso.” A interpretação antropológica da Revelação pode ter variação de um autor para outro, segundo a compreensão de ser humano que tenham como base (BARÓN, 1985, p. 9).

Em geral, pode-se asseverar que o antropológico exerce duas funções opostas. Por um lado, marca um limite ao nosso conhecimento da Revelação, mas, por outro, abre novas possibilidades para esse conhecimento. Será um limite, na medida em que implica uma renúncia ao conhecimento de uma série de dados externos com os quais se pretendia formar uma imagem de como se deu a revelação, como se se tratasse de um acontecimento do qual o homem teria sido espectador e como se aquele evento pudesse ser descrito com características intramundanas, por exemplo, com medidas de espaço e tempo comparáveis às cosmológicas. Aplicando isso à Assunção, a abordagem antropológica desistirá de saber se isso aconteceu no terceiro dia da morte de Maria ou se sua ida para o céu foi acompanhada por um grande séquito de anjos, pois isso é secundário e espetaculoso; a reflexão antropológica impõe sobriedade. Por outro lado, aspira a algo mais do que uma descrição externa dos eventos, já que o homem, como realçamos, não é um ser passivo, mas é um “ator ativo” no drama da salvação e, como tal, está intimamente envolvido nessa ação.

Essa sobriedade a que aludimos é acompanhada por uma pretensão de conhecimento mais profundo do que pode ser adquirido com exatidão ou descrições externas. Em teologias menos antropológicas, algumas questões importantes podem ser perdidas, a respeito da Assunção: a Assunção de Maria guarda alguma relação com a experiência transcendental de cada homem? Que significa sua corporeidade, entendida como pertencente ao corpo humano vivo? Em que consiste o distintivo da Assunção de Maria em comparação ao destino comum do ser humano? Qual é o sentido de antecipar o que, para os outros, é

colocado no fim dos tempos? (BARÓN, 1985, p. 10). Neste trabalho, nós nos limitaremos à questão da corporeidade.

3.2 A pessoa de Maria assumida corporalmente no céu – a dignidade do corpo

A visão do ser humano como pessoa é própria do cristianismo. É resultado sobretudo da experiência dialógica na relação entre Deus e o ser humano, que implica sua decisão e responsabilidade, pois que é interpelado, vocacionado e chamado a responder, de maneira positiva, ao convite de Deus; experimenta que é chamado a responder aceitando o convite de Deus; experimenta que é chamado a ser colaborador, interlocutor, parceiro de Deus. O valor, a dignidade e a importância da resposta humana aparecem, de maneira especialmente clara, em Jesus Cristo. Com efeito, toda sua vida foi vivida na abertura-disponibilidade ao Pai e no amor-serviço aos irmãos. É a partir dessa experiência relacional de Jesus Cristo que as comunidades cristãs vão percebendo o que significa o valor e a dignidade de cada ser humano concreto. É essa experiência do ser humano, vivida de forma plena por Jesus de Nazaré, como ser de diálogo-relação, que está na base do que a Igreja entende por pessoa (RUBIO, 1989, p. 246-247).

Não é nosso objetivo aqui apresentar uma definição de pessoa, mas descrever algumas de suas características básicas, procedimento que a teologia vem utilizando frequentemente, nas últimas décadas.

O específico da pessoa aparece bem destacado, quando se articulam adequadamente os dois aspectos básicos constitutivos do ser pessoal: a interiorização ou imanência e a abertura ou transcendência. A dimensão de interiorização ou imanência é aquela na qual a pessoa deve estar centrada em si própria, orientada para a própria interioridade. Tal dimensão se desdobra em três outros níveis: a) autopossessão: são próprias da pessoa, no nível ôntico, a autopertença e a autonomia; b) liberdade e responsabilidade: a pessoa é capaz de escolher determinados valores por si mesma, em função de si mesma, e assumir a responsabilidade do que foi decidido e da opção feita; c) perseidade: a pessoa tem em si mesma a sua própria finalidade; no seu agir, a pessoa, acima de tudo, se autorrealiza como ser pessoal. Não há contradição entre autofinalidade própria da pessoa e a vivência da salvação oferecida por Deus Ágape. A aceitação do Amor,

que é Deus, nunca instrumentaliza o ser humano, pelo contrário, constitui a mais profunda autorrealização do mesmo (RUBIO, 1989, p. 250).

Entretanto, esses aspectos, embora muito importantes, são insuficientes para caracterizar uma pessoa. Há outra dimensão, igualmente constitutiva da pessoa: a dimensão de transcendência ou abertura. O ser humano, na qualidade de pessoa, é um ser relacional, chamado a se autotranscender. Essa transcendência ocorre nos seguintes níveis: a) abertura ao mundo: a pessoa articula, de maneira inclusiva, a atitude contemplativa, de comunhão com as outras criaturas, percebendo e agradecendo o rico simbolismo que o mundo criado contém, expressão do amor de Deus, com o compromisso transformador desse mundo a serviço da humanização de todos; b) abertura aos outros seres humanos: esse é um aspecto básico do ser pessoa; sair de si para o encontro é constitutivo da pessoa, chamada a viver relações dialógicas, no respeito e na valorização da outra pessoa como *outro*, vencendo a tentação de escravizá-la. No entanto, é necessária a abertura, aos outros, no nível das realidades macrossociais, assumindo compromissos comunitários e sociopolíticos em defesa da justiça e da solidariedade concretas; c) abertura a Deus: é o aspecto mais fundamental da pessoa. É o aspecto que a Sagrada Escritura privilegia. Deus estabelece uma relação dialógica com o ser humano; só o ser humano pode dialogar com Deus e aceitar sua proposta. A relação com Deus, relação única e exclusiva, faz de cada indivíduo humano uma pessoa e não apenas mais um indivíduo da espécie humana. Com Jesus Cristo, a valorização do ser humano como ser pessoal chega a um ponto inimaginável (RUBIO, 2019, p. 107).

Após descrevermos as características básicas que constituem uma pessoa, podemos concluir que Maria é uma pessoa, modelo e princípio de realização pessoal em plano humano. Por certo, Maria é a mulher crente, mãe de Deus, sócia de Cristo e tipo da Igreja. Porém, ela é, em primeiro lugar e radicalmente, criatura plena e, como tal, pessoa humana. Pikaza afirma:

Maria desvela-se como a primeira pessoa da história ali onde se cumpre a velha etapa, ali onde São Paulo nos falava da “plenitude dos Tempos” (Gl 4,4). Ela pertence, por um lado, ao mundo antigo: é a jovem de Sião que continua a caminhar na esperança e que concebe através da palavra. Nesse aspecto deve atuar como mulher, é a mulher definitiva da história. Por outro lado, pertence, entretanto, ao mundo novo que surgiu da mensagem e da presença de Jesus ressuscitado. Nessa perspectiva já

não pode ser definida como mulher (ainda que, evidentemente, continue a ser mulher na terra): define-se em seu sentido radical como pessoa mediante a palavra de seu encontro com Deus (Lc 1.26-38) e, de sua mesma inserção na igreja (At 1.14-15). (PIKAZA, 1995, p. 1065).

Maria é pessoa dona de si mesma, tem a autopossessão, ou seja, é responsável de sua própria realização e sua existência. Assim o mostra, de modo radical, o texto da anunciação de Lucas (1.28-38). O próprio Deus lhe pede permissão e dialoga com ela. Maria responde, dizendo “sim”, em palavra que expressa sua vida. Com isso, eleva-se diante de Deus e lhe diz “faça-se” (*fiat*). Somente como dona de sua própria palavra e de sua vida, Maria é pessoa e pode se apresentar como modelo de interioridade, de fé (PIKAZA, 1995, p. 1065).

De fato, Maria é pessoa dialogante, em relação com Deus. Como visto, esse é o aspecto fundamental da pessoa, pois ela entra em diálogo com o mistério, acolhe a Palavra de Deus Pai e lhe responde. Posto isso, Maria é a pessoa radical de nossa história, pois nela culminou e se cumpriu o diálogo que começara por Abraão e os profetas. Nesse sentido, um ser humano, uma pessoa humana, disse “sim” a Deus, de forma plena, restabelecendo o diálogo messiânico para sempre; gera o Filho Jesus Cristo. Nessa linha dialógica pessoal, Maria apresenta-se como expressão da paternidade de Deus sobre a terra e se torna mãe do próprio Filho de Deus, de Jesus Cristo (PIKAZA, 1995, p. 1065).

Maria é pessoa enquanto vive uma relação aberta para com os outros. Ela é, por um lado, a mulher filha de Sião, a qual compendiou em sua pessoa os caminhos da esperança da história; por isso, ao dialogar com Deus e lhe responder, ela responde em nome e para o bem de todos os humanos. Sendo solícita ao mistério do Filho, Maria mesma culminou no mistério da Igreja, como irmã entre os irmãos (At 1.14-15), como mãe que tomou parte na casa do discípulo amado (Jo 19.25-27). Ela se define, dessa forma, como irmã entre todos os irmãos, como amiga radical no grande círculo de amigos que formam a comunidade fundante de Jesus. Por tudo isso, é pessoa, a primeira pessoa da nova humanidade dos salvos. Nessa perspectiva, deve ser entendida a tese que apresenta como princípio mariológico fundamental a visão de Maria como imagem da Igreja (PIKAZA, 1995, p. 1065).

Posto isso, é possível precisar que a primeira pessoa inteiramente humana da história é a mãe de Jesus, Maria de Nazaré. Evidentemente, ela é humana, é

corpo e alma, animalidade e pensamento, conforme a maneira tradicional de entender essa palavra. Maria se realiza por graça de Deus como pessoa, em sentido radical da palavra: faz-se dona de si mesma e plenifica sua existência em caminho de abertura para o divino. Fez-se necessário recordar que Jesus é vida humana, um indivíduo da história, porém, não é pessoa humana, mas, ao mesmo tempo, Filho de Deus que se realiza como história, introduzindo seu mistério filial, mistério eterno, no caminho temporal de nossa terra; Maria, ao contrário, é pessoa em plano humano, como criatura que se torna responsável de si mesma e pode desenvolver sua realidade e culminar, desse modo, seu caminho temporal dentro do caminho eterno, trinitário (PIKAZA, 1995, p. 1063).

Dessa forma, a pessoa pertence ao plano de realização escatológica do ser humano. Deus fez o ser humano, vale dizer, para encontrar sua plenitude e se realizar como criatura, em âmbito divino. Enfatiza Blank:

Aquilo que a nossa fé nos transmite como mensagem de esperança refere-se sempre à totalidade da pessoa. Ela vive como ser global e total, ela morre como ser total e global, e ressuscita também como pessoa total. A morte sempre empenha a pessoa humana inteira de tal modo que, até em nossas orações, nunca deveríamos rezar só pela alma de nosso irmão falecido. O que se deve rezar pelo nosso irmão falecido e pela nossa irmã falecida, inteira, globais, em todas as suas dimensões. O ser humano é sempre um ser inteiro, global, em todas as suas dimensões. (BLANK, 2000, p. 114).

Assim, pode-se distinguir dois tipos de caminhos. Os condenados seriam aqueles que se perdem, não chegando a culminar, em sua existência em Deus, a realidade de sua pessoa. Os salvos, pelo contrário, são aqueles que desenvolvem até o fim tal realidade e se conservam para sempre em uma relação amorosa com o divino, chegando a ser pessoas em sentido pleno e verdadeiro (PIKAZA, 1995, p. 1064).

A grandeza de Maria consiste justamente no fato de que, pela graça de Deus, ela consegue ser pessoa, desenvolvendo suas possibilidades humanas mais profundas, em nível de liberdade, em abertura para o mistério divino da Trindade, em novo encontro com os homens, seus irmãos. O Deus Trindade, para o qual Maria se abriu, sem deixar sua transcendência, realiza-se – expressa todo o seu amor pessoal –, dentro da história em Jesus; o mistério está em que Deus introduziu em seu caminho os homens da história, tornando-os capazes de dizer uma palavra

que é já definitiva e realizar-se para sempre, como humanos, seres pessoais, dentro do espaço de encontro trinitário.

No interior desse mistério, como primeira pessoa da história, por sua relação com Cristo, Filho de Deus, encontramos Maria de Nazaré, elevada ao céu como mulher plena, isto é, como pessoa em forma de mulher. Essa é a fé que Pio XII definiu, em 1950, acentuando a vinculação da Mãe com o seu Filho Jesus Cristo, assinalando que “[...] a imaculada Mãe de Deus [...] cumprido o curso da sua vida terrestre, foi assunta em corpo e alma à glória celestial.” (DZ, n. 3903). Para Maria, não há imortalidade da alma, mas ressurreição total da pessoa, ou seja, desenvolvimento e plenitude do corpo messiânico do qual Maria faz parte, como sabia a Igreja primitiva. Todavia, o que o Papa disse de Maria pode e deve ser dito com ela de todos os que morrem no amor, na vida de Deus, do Deus que os recebe em sua Vida (PIKAZA, 1995, p. 1064).

Se analisarmos a *Munificentissimus Deus*, na perspectiva do corpo e do corpo feminino, será necessário reconhecer que esse não é o tema central do documento. No entanto, por conta de sua centralidade cristológica, e por isso abarca a fé, é possível pensar, a partir do documento, a questão do corpo e seu valor (MILITELLO, 2001, p. 266).

Argumentando, de fato, contra o materialismo, a *Munificentissimus Deus* aponta a assunção como a meta sublime para a qual nossos corpos são destinados, esperando que a fé na assunção de Maria ao céu torne a fé na ressurreição mais firme e fecunda (MILITELLO, 2001, p. 266).

Na tradição teológica representada pela escolástica, pouco se interrogava acerca do que é o corpo. Outras questões foram respondidas, com base nos pressupostos de uma certa antropologia grega, platônica ou aristotélica. A estes se acrescenta uma antropologia que pode ser chamada cartesiana, a qual também está representada na escolástica (BARÓN, 1985, p. 14). Aqui abordaremos apenas a questão do dualismo platônico.

A antropologia platônica, em sua forma mais radical, entende o corpo como inimigo, o que pode ser chamado de antropologia dualista platônica. É bem conhecido o tema do corpo-sepulcro ou do corpo como cárcere. Com a morte, a alma liberta-se do corpo. Alma e corpo devem ser tratados separadamente, pois pertencem a duas realidades distintas, mas, no homem concreto, é preciso

relacioná-las. No *Fédon*, obra do período médio de Platão, a relação é apresentada de maneira fortemente negativa: a alma encontra-se prisioneira do corpo e dos sentidos; o corpo é limitação da alma; o sábio deseja a morte, para se libertar do corpo e, assim, deixar que a alma vá para o mundo da verdadeira realidade, enquanto o corpo toma parte do mundo sensível, degradado, temporal, caduco e caótico. No ser humano, coexistem, em conflito, a alma e o corpo pertencente ao mundo enganoso dos sentidos e das coisas sensíveis. A realidade da contraposição entre esses dois mundos, mundo do espírito e mundo da matéria, repercute dolorosamente na autopercepção do ser humano (RUBIO, 1989, p. 77-78).

É importante salientar que, no esquema proposto, a ênfase no valor da alma leva à diminuição ou negação da importância do corpo. É uma estrutura que tem penetrado fundo na consciência cristã, no decurso dos séculos, funcionando frequentemente de maneira consciente e se revelando um obstáculo para a concretização das opções da Igreja atual pela salvação-libertação integral do ser humano. Destarte, a relação de oposição e, mais radicalmente, a correspondente estrutura mental penetram na reflexão teológica e na vida cristã, juntamente com a infiltração da visão neoplatônica dualista do homem (RUBIO, 1989, p. 80).

A doutrina da Assunção, além de ser incompatível com uma desqualificação do corpo, conforme está presente no platonismo, orienta-se em direção contrária. O platonismo valoriza as ideias acima dos corpos. Na doutrina da Assunção, valoriza-se um corpo acima das ideias (BARÓ, 1985, p. 14).

O dualismo platônico, no fundo, pode ser traduzido a um dualismo nos modelos de vida. Por uma perspectiva, está a vida do filósofo, o qual se aparta da vida cotidiana ordinária e se dedica à *theoria*, à contemplação das ideias. Por outro lado, estão as pessoas de vida comum, que vivem apegadas ao corpo e são incapazes de realizar a contemplação. De acordo com Platão, os que devem reger a cidade, ou seja, ocupar a política, são os contemplativos, os filósofos, pois são conhecedores do mundo das ideias, da verdadeira realidade, e assim têm condições para enfrentar com destreza os problemas políticos, configurando a cidade, por imitação do modelo supraterrrestre que tenham contemplado (BARÓN, 1985, p. 15).

Em contraposição, o que se afirma com o dogma da Assunção de Maria é que não foram as ideias, nem um intelectualismo abstrato, nem um apartar-se das condições comuns da vida o que marcou seu destino na Terra. A Assunção foi corporal, porque a vida de Maria foi corporal, em contraposição a essa vida “incorpórea” do filósofo platônico (BARÓN, 1985, p. 15).

Ao alvorecer dos tempos modernos, René Descartes(1596-1650) desenvolveria uma visão de ser humano rigorosamente dualista. O corpo torna-se simplesmente matéria espacial, substância extensa (*res extensa*), mera extensão mensurável matematicamente, enquanto a alma ou o espírito ou consciência é uma substância pensante (*res cogitans*). Nesse sentido, o corpo seria uma espécie de máquina que pode funcionar independentemente da alma, cuja finalidade única é pensar. Tanto o pensamento (característica da alma) quanto a vida biológica (a máquina do corpo) são substâncias radicalmente separadas, as quais podem subsistir uma sem a outra, mas que se encontram relacionadas no ser humano, de modo meramente extrínseco (RUBIO, 1989, p. 80).

A consequência dessa antropologia é entender o sujeito (a consciência humana) como uma instância dissociada da própria corporeidade e vice-versa. Logo, se o sujeito entra em contato com os outros sujeitos mediante o corpo, uma vez separado dele, fica igualmente isolado dos outros sujeitos. Está, assim, aberta a porta para o individualismo moderno, o qual resulta na dominação e opressão de pessoas, classe, raça, sexo, povos etc. O sujeito também se encontra separado do mundo da natureza e vice-versa. A realidade ficará destarte perigosamente cindida em pura subjetividade e pura objetividade. Nessa perspectiva, ocorre um divórcio nocivo que ainda hoje atrapalha o diálogo entre ciências da natureza e a ciência do espírito, entre razão e fé, e assim por diante. Como resultado, tem-se a instrumentalização e a manipulação destruidora da casa comum, gerando uma crise ecológica (RUBIO, 1989, p. 80).

Essa visão dualista trouxe consequências para a reflexão teológica e a vida cristã. Desenvolveu-se, durante séculos, um desprezo pelo corpo, considerado inimigo da vida espiritual. Parecia que o desenvolvimento da espiritualidade implicava a negação do corpo. O corpo, com suas tendências e instintos, aparecia como o culpado do pecado e da desordem existente no ser humano; conseqüentemente, desenvolveu-se uma tendência de reprimir o mundo da

afetividade. Nessa desvalorização da afetividade ligada ao corpóreo, o mais grave foi que a vivência da sexualidade ficou reduzida ao nível meramente biológico-genital, estando apenas a serviço da procriação e perdendo, por conseguinte, a percepção da riqueza pessoal-relacional que ela possui. Infelizmente, esse é um pensamento ainda muito presente na Igreja atual, principalmente nos grupos que se pautam pelo conservadorismo (RUBIO, 2019, p. 30-31).

A visão dualista da pessoa afeta a maneira como se articulam as diversas dimensões ou aspectos que constituem a salvação cristã. Vale lembrar a polarização excludente que se vive, na Igreja do Brasil, entre duas tendências apresentadas como distintas. Por um lado, a tendência para ressaltar a importância da oração na vida cristã, em detrimento dos compromissos sociais/políticos. A outra tendência, ao contrário, acentua unilateralmente a relevância desses compromissos, em detrimento da oração. Destarte, o problema está na acentuação unilateral, excludente. Há ainda a tendência excludente de acentuar a vida sobrenatural, a chamada vida da graça, em detrimento do humano; a pátria celeste, o céu, valorizado unilateralmente, em detrimento da terra, da pátria atual.

Ora, não é de estranhar que o povo cristão manifeste tanta resistência ao apelo da Igreja atual, para um compromisso mais decidido no mundo social e político. Ocorre uma desvalorização das realidades do mundo atual, que leva o cristão a não se comprometer na luta por uma pátria, um planeta mais justo e solidário, no hoje da história. Um exemplo é a realidade do Brasil, conhecido por ser o país mais católico do mundo e, ao mesmo tempo, um dos países mais injustos, do ponto de vista social (RUBIO, 2019, p. 32).

A antropologia cristã, marcada pela Cristologia, entende que Deus se faz homem verdadeiro, “[...] provado em tudo como nós, com exceção do pecado” (Hb 4.15); Deus se faz *sarx* (Jo 1.14), termo que significa a totalidade do homem, salientando, porém, a senilidade, a fraqueza e a mortalidade; Aquele que era de “condição divina” assume realmente a “condição humana.” (Fl 2.6s). A Cristologia, pois, não corrobora qualquer desprezo da corporeidade, antes, valoriza o ser humano integralmente considerado, ou seja, rejeitando a visão dualista. A única cisão existente está na acolhida ou na rejeição do dom de Deus oferecido em Jesus Cristo. É o ser humano inteiro que se coloca na ordem da Salvação, aceitando a

luz que é Jesus Cristo; é o ser humano inteiro que opta pela condenação, rejeitando essa mesma luz (Jo 3.16-21).

Em uma perspectiva semelhante, São Paulo alude ao “corpo psíquico” e ao “corpo espiritual”, indicando, não uma divisão dicotômica entre “corpo” e “espírito”, mas dois modos de existência: o homem fechado na própria autossuficiência obtusa e estéril (ser humano “psíquico” ou “carnal”) e o ser humano aberto ao dom do Espírito de Deus (ser humano espiritual). Em ambos os casos, trata-se sempre do mesmo ser humano integralmente considerado (1Co 15.44-49) (RUBIO, 1989, p. 264-265).

Essa visão antropológica reaparece, quando São Paulo ensina sobre o primeiro Adão (pecador) e o segundo Adão, que é Jesus Cristo, concebido como modelo de ser humano. O primeiro Adão é o ser humano pecador, o qual desfigura a imagem de Deus, com o pecado que afeta o ser humano inteiro, não sendo atribuído unilateralmente à corporeidade. Segundo o simbolismo paradisíaco, é o homem como um todo que é expulso do paraíso, de um modo de existir fechado ao dom de Deus. Fica claro que isso nada tem a ver com o dualismo alma-corpo (RUBIO, 1989, p. 266).

Logo, a verdadeira imagem de Deus, o ser humano espiritual, isto é, o ser humano na sua totalidade aberto à ação do Espírito, é Jesus Cristo. Unidos a ele, podemos participar da nova humanidade. E, assim, a existência humana, na sua totalidade, e não apenas uma alma unilateralmente divinizada, é situada, mediante a união com Cristo, em um novo tipo de existência (RUBIO, 1989, p. 266).

O Concílio Vaticano II marca uma virada antropológica que supera o esquema dualista entre corpo-alma. A *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* não entende o ser humano como um ser dualista. A mensagem que a Igreja deve anunciar a todos abarca o homem todo e não somente a alma: “Trata-se, com efeito, de salvar a pessoa do homem e de restaurar a sociedade humana. Por isso, o homem será o fulcro de toda a nossa exposição: o homem uno e integral: corpo e alma, coração e consciência, inteligência e vontade” (GS, n. 3). O documento assinala, de modo inequívoco:

O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário,

considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há de ressuscitar no último dia. Todavia, ferido pelo pecado, experimenta as revoltas do corpo. É, pois, a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo, não deixando que este se escravize às más inclinações do próprio coração. Não se engana o homem, quando se reconhece superior às coisas materiais e considera como algo mais do que simples parcela da natureza ou anônimo elemento da cidade dos homens. Pela sua interioridade, transcende o universo das coisas: tal é o conhecimento profundo que perscruta os corações o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide da própria sorte. Ao reconhecer, pois, em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa, mero resultado de condições físicas e sociais; atinge, pelo contrário, a verdade profunda das coisas. (GS, n. 14).

O documento afirma que Deus chamou e chama o ser humano a se unir a ele, “[...] com todo o seu ser na perpétua comunhão da incorruptível vida eterna” (GS, n.18), e “[...] que o cristão, tornado conforme a imagem do Filho, que é o primogênito entre a multidão dos irmãos”, recebe “as primícias do Espírito” (Rm 8.23), que o torna capaz de cumprir a lei nova do amor. Por meio desse Espírito, “penhor da herança” (Ef 1.14), o homem todo é renovado interiormente, até a redenção do corpo (Rm 8.23).” (GS, n. 22).

Nessa perspectiva, o dogma da Assunção pode ser interpretado como instrumento de valorização da vida humana na integralidade, ou seja, esse mistério mariano revela a grandeza da vida humana, enquanto destinada a se perpetuar na glória.

O contexto social em que se deu a declaração do dogma foi o pós-bélico. O período de 31 anos de conflito mundial, que inclui duas sangrentas guerras mundiais (1914-1945), as quais totalizaram mais de 80 milhões de mortos e mais milhares de pessoas feridas e mutiladas, provavelmente o período mais sangrento da história humana, havia sido encerrado há cinco anos apenas. Pio XII aproveita, pois, para retirar uma lição salutar em relação à valorização da vida humana, em sua integralidade:

Esta proclamação e definição da Assunção será de grande proveito para a humanidade inteira... É de se esperar que aqueles que mediram nos gloriosos exemplos de Maria se persuadam cada vez mais do valor da vida humana [...] (AAS 42, 1950, p. 769 *apud* BOFF, 2009, p. 523).

Percebe-se que Pio XII intenta afirmar que a vida humana vale a pena e ela tem continuidade após a morte, embora em outro patamar ontológico: o *status glorie*. O papa esclarece que a vida humana só vale realmente a pena, na medida

em que é vivida dentro de uma eticidade, especialmente no âmbito do amor (BOFF, 2006, p. 523).

Se o dogma da Imaculada representa, sempre em Cristo, a vitória sobre o pecado, a Assunção corresponde à vitória sobre a morte. E uma coisa está ligada a outra, porque, como ressalta São Paulo, sintetizando o ensino de toda a Escritura, “[...] a morte é o salário do pecado.” (Rm 6.23). Com efeito, Pio XII declara, no início da bula: “De fato, esses dois dogmas estão estreitamente conexos entre si.” (MD 4). A circunstância de que, em Maria, a vida humana integral, inclusive em seu aspecto corporal, foi efetivamente salva enquanto assumida na glória, é sinal da grandeza e da vocação dessa mesma vida humana, ou seja, ela é destinada a se prolongar, transfigurada, para dentro do Mistério da Vida e do Amor, que é a própria Santíssima Trindade (BOFF, 2006, p. 524).

O dogma, quando refletido a partir de uma leitura socioantropológica, evidencia a importância da vida corporal ou biológica, isto é, revela o valor dessa vida concreta, à luz, porém, da vida futura. Posto isso, o mistério da Assunção ensina que, ao lado do valor da “alma imortal”, há o valor do corpo vivo, de sorte que Assunção da Virgem ao céu revela ser, ele também, finalmente “imortal”. A Assunção demonstra com vivacidade o sentido que estava presente na ressurreição de Cristo: a continuidade dessa vida para além da morte, a absorção dessa vida mortal pela vida imortal (2Co 5.4) (BOFF, 2006, p. 524).

A Assunção revela não tanto o valor quanto a “integralidade” da vida humana, quer no seu aspecto espiritual, quer material. É um dogma que aponta para a “reintegração” da unidade da alma e do corpo, que a morte havia desintegrado. Ele proclama a recomposição da matéria e do espírito. É possível afirmar que Maria assunta ao céu deixa transparecer que a ressurreição representa a síntese da imortalidade do espírito e da ressurreição do corpo (BOFF, 2006, p. 525).

Pio XII, na bula *Munificentissimus Deus*, preconiza que a Assunção, além de chamar os fiéis a valorizar a vida, quer ensinar também, de modo luminoso e incomparável, qual o fim a que se destinam a nossa alma e o nosso corpo (MD, 42). Assim, o Pontífice, através da proclamação do dogma, apresenta Maria Assunta ao céu como uma crítica vigorosa ao “materialismo”, do qual “deriva a

corrupção dos costumes” e que “suscita as guerras”, as quais destroem corpos e vidas humanas.

O documento de Puebla (1979), por seu turno, apresenta uma abordagem socioantropológica do dogma da Assunção, pois evidencia a relevância do dogma mariano no contexto de um continente onde ocorre uma profanação do ser humano e ameaças à vida e aos corpos. O documento afirma:

Na Assunção se nos manifestam o sentido e o destino do corpo santificado pela graça. No corpo glorioso de Maria começa a criação material a ter parte no corpo ressuscitado de Cristo. Maria, arrebatada ao céu, é a integridade humana, corpo e alma, que agora reina intercedendo pelos homens, peregrinos na história. Essas verdades e mistérios iluminam o Continente onde a profanação do homem é uma constante e onde muitos se fecham num fatalismo negativo. (PUEBLA, 1979, 298).

Assim, pregar apenas a “salvação da alma” leva ao desprezo do corpo, favorecendo e fortalecendo mentalidades e políticas perniciosas de escravidão e exploração dos corpos de pessoas mais vulneráveis.

A Assunção é um chamado, em primeiro lugar, a adotarmos uma reverência para com o corpo humano, no sentido de tratá-lo com dignidade, sem tomar pretexto disso para satisfazer os caprichos. A razão é que o corpo é a lâmpada que carrega a luz do eterno, é o recipiente que contém o perfume precioso do Espírito, é o templo de Deus (Cor 6.19) (BOFF, 2009, p. 531).

3.3 Corpo de Maria assunto ao céu: corpo de mulher dolorosa e pobre

A gloriosa foi a dolorosa. O caminho para a glória é o caminho da cruz. A assunção de Maria, a humilde Serva do Senhor, representa a exaltação da inocência e a reabilitação da vítima. Entretanto, se há uma vítima, é porque houve, antes, uma testemunha. Maria de Nazaré não sofreu por acaso, mas em consequência do seu discipulado como seguidora do seu Filho Jesus (BOFF, 2009, p. 534).

São Paulo, na Carta aos Filipenses, traça um programa de vida cristã que consiste no que cada um de nós, em relação a Cristo, pode ter em “[...] participar nos seus sofrimentos, nos sofrimentos de Cristo, conformando-me com ele na sua morte, com a esperança de alcançar a ressurreição dentre os mortos.” (Fl 3.10,11).

É um modo de viver que consiste na participação na *kenosis*¹⁸ de Cristo; é vivendo, dessa maneira, um esvaziamento da própria vontade, para aceitar o desígnio Divino, como fez Maria de Nazaré, que um dia também poderemos participar de sua exaltação (POZO, 2001, p. 250).

Por isso, a glorificação só se explica sob o fundo da *kenosis*. Como a ressurreição é a reabilitação do Crucificado, assim a Assunção é a exaltação d'Aquela que, antes, “esteve ao pé da Cruz.” (Jo 19.25). A cruz, símbolo do sofrimento, transformou-se em escada para a glória. Pode-se sustentar que o sofrimento vivenciado na fé se torna fecundo e criativo. É que a vida, como caminho e força de expansão e exaltação em Cristo, pede o preço do esvaziamento, o rebaixamento. Para aceder à unidade (Assunção), portanto, é preciso assumir a cruz ou as cruces que o seguimento de Jesus exige. É importante lembrar que o que está em questão aqui não é apenas a “cruz da morte”, mas também a “cruz da vida” que se carrega “cada dia” (Lc 9.23), com seu peso (Mt 6.34). É também a “cruz política” da perseguição e do martírio (BOFF, 2001, p. 534). Pinkus afirma:

Dentro de tal tema adquire destaque especial a cena de Maria aos pés da cruz. Na verdade é uma cena que descreve um caminho muito complexo: para voltarmos a ser transparentes, capazes de absorver e de deixar filtrar a luminosidade divina – que o evangelho chama ser “filhos da luz” –, a consciência religiosa deve esforçar-se por viver, no tempo, as qualidades simbólico-religiosas da Virgem-Mãe. Somente assim a personalidade se torna capaz de subir a árvore da vida, isto é chegar à reconciliação com a realidade humano divina em Cristo. (PINKUS, 1991, p. 146).

Maria de Nazaré, ao pé da cruz, torna-se um motivo que não se destina a estimular as reações emotivas, mas a compaixão, a capacidade que o ser humano tem de imergir no mistério existencial da dor, indo além das suas formas para chegar às raízes. Significa também redescobrir, com lucidez evangélica, que a cena da mulher pobre de Nazaré ao pé da cruz comunica a verdade de que, nas profundezas de cada ser humano, existe um evento que já se realizou, o de uma vitória alcançada em Maria, contudo, também o caminho que cada ser humano, que quer reencontrar a unidade harmoniosa das origens, deve percorrer

¹⁸ *Kenose*: *Kénosis*, *kenótico*, de *kenoo*, esvaziar, extenuar, reduzir a nada; estado de humilhação. “A sua significação teológica está no fato de o Novo Testamento utilizá-la para expressar a realidade de Jesus Cristo, Filho/Verbo de Deus que, sendo Deus, a Segunda Pessoa da Trindade, aniquilou-se, humilhou-se e assumiu a condição humana.” Sendo humano, tornou-se servo (XAVIER, 2005, p. 87).

Nas palavras e nos gestos da cena, revela-se que o ser humano pode tornar o sofrimento criativo, ou seja, em força e, assim, assumir, como Maria, uma posição tal que inverta o próprio evento doloroso, no sentido de transformá-lo de fator potencial de luto e de prostração, que culminaria em depressão e inércia, em cooperação no surgimento das energias libertadoras que levam à realização da nova criação (PINKUS, 1991, p. 146-147).

A *via crucis* de Maria para a Glória foi semelhante à *via crucis* da grande maioria dos empobrecidos na história. A cruz da Virgem foi a cruz dos pobres e excluídos deste mundo (BOFF, 2001, p. 535).

É importante lembrar que não foi uma mulher rica que Deus assumiu em sua Glória, mas uma plebeia, moradora da pequena Nazaré, cidade da Galileia, de onde partiam vários movimentos de libertação contra os romanos. Nazaré é uma cidade sem importância; Natanael, um discípulo de Jesus, chega a perguntar se, de Nazaré, pode sair algo bom (Jo 1.46). Os chefes dos sacerdotes não acreditam nos galileus e sabem que, daquela região não surgiu nenhum profeta importante (Jo 7.52) (MURAD, 2012, p. 70-71).

Como transparece, os contornos históricos de Maria se perdem dentro das reflexões teológicas que exaltam a grandiosidade dessa mulher do povo, desconhecida pelos grandes do seu tempo, todavia, privilegiada pelo olhar misericordioso de Deus; várias passagens revelam que se trata de uma mulher do povo; Maria e José são um casal de pobres, para os quais não há muito espaço na sociedade, mesmo quando estiveram com necessidades urgentes (Lc 2.7), conhecendo a pobreza e o sofrimento.

Na verdade, os termos gregos usados em Lc 1.48 (humilhação= *tapeinósis*) e Lc 1.52 (humildes = *tapeinós*) significam indigência material, fruto da exploração por parte dos ricos, aos quais a legislação do Antigo Testamento impunha um freio e se tornava um fardo (Êx 22.20-24; Dt 24.12-17; Lv 19.20; 23.22). Essa realidade lentamente ganhou uma conotação espiritual. Deus se compraz nos pobres e oprimidos e os considera primeiros, no restabelecimento da justiça, quando seu Reino chegar (BOFF, 2003, p. 130-131).

Outro valor simbólico ligado à experiência de sofrimento de Maria ocorre no episódio da apresentação ao templo e da profecia de Simeão, a propósito da espada que atravessaria a alma dessa mulher (Lc 2.34-35). Sobre o assunto, existe

toda uma literatura patrística que interpreta a espada como dúvida. Assim, sabe-se, através dos conhecimentos psicológicos, que a dúvida pode ser uma das formas evolutivas mais ricas no crescimento humano, até mesmo porque supõe a aceitação da espera, do tempo necessário para a chegada à maturidade; contudo, pode, simultaneamente, abalar a confiança básica e as convicções mais enraizadas de uma pessoa, causando profundos sofrimentos.

A propósito, Pinkus afirma:

Parece-nos que uma das facetas mais importantes para psicologia do fenômeno religioso cristão reside justamente em ver nesse símbolo a dúvida, que talvez, também Maria tenha experimentado com relação à realidade humano-divina do Filho nas circunstâncias do aparente fracasso e derrota da sua missão, ali, ao pé da cruz. É importante compreendermos e sabermos aceitar que a dúvida sobre a fé, ou, se preferirmos, a tentação da incredulidade, é algo que faz parte necessariamente do caminho da consciência religiosa; faz parte das contradições que não podem ser evitadas ou negadas, se quisermos chegar amadurecidos da nossa caminhada rumo ao transcendente. E mais: muitas vezes essa dúvida se estende ao significado da vida e do seu valor. (PINKUS, 1991, p. 147).

Destarte, por meio da *Mater Dolorosa*, no Calvário do Filho, enfrenta a dúvida, porém consegue torná-la catalisadora de um novo nível evolutivo e criativo, pois, apesar do sofrimento, encontra forças e assume a missão de dar continuidade ao projeto de efetivação do Reino de Deus, tornando-se ela própria o ponto em torno do qual se reunirá a primeira comunidade eclesial. Assim, é-nos comunicada a verdade do crescimento humano e religioso: paciente, lenta e, em muitos casos, sofrida ascensão para o transcendente, que não nos exime de nenhuma das vicissitudes e experiências “comuns” a toda pessoa humana, mas que nos mostra que, em cada momento e em cada situação existencial, nos é possibilitado redescobrir a numinosidade que guia novamente o nosso caminho, para sermos filhos da luz (PINKUS, 1995, p. 148).

Maria de Nazaré, em seu cântico messiânico, revela-se como mulher sensível, de olhos abertos, consciente das contradições e injustiças desse mundo, é uma mulher *anawin* profética que, com visão dinâmica da história, declara a revolução que Deus opera através do seu Messias (DOMEZI, 2010, p. 505). Paulo VI, na exortação apostólica *Marialis Cultus*, enfatiza:

Maria de Nazaré, apesar de absolutamente abandonada à vontade do Senhor, longe de ser uma mulher passivamente submissa ou de um religiosidade alienante, foi sim, uma mulher que não duvidou em confiar

que Deus é vingador dos humildes e dos oprimidos e derruba dos seus tronos os poderosos do mundo (Lc 1,52-53); e reconhecerá em Maria, que é a “primeira entre os humildes e os pobres do Senhor” uma mulher forte que conheceu de perto a pobreza e o sofrimento, a fuga e o exílio (Mt 2,13-23) situações, estas, que não podem escapar à atenção de quem quiser secundar, com Espírito evangélico, as energias libertadoras do homem e da sociedade; e não lhe aparecerá Maria, ainda como uma mãe ciosamente voltada só para o próprio Filho divino, mas sim como aquela Mulher que, com a sua ação, favoreceu a fé da comunidade apostólica, em Cristo (Jo 2,1-12), e cuja função materna se dilatou, vindo a assumir no Calvário dimensões universais. (MC, n.37).

Como indica o Concílio Vaticano II, a Igreja militante ergue continuamente os olhos para a Virgem, que, assumida na glória, brilha na Terra como sinal de esperança segura e de conforto para o Povo de Deus peregrinante (LG, n.68). A glorificada é a Maria de Nazaré da Galileia, mulher de historicidade, a qual, com sua humildade, pobreza, sofrimento e anonimato, com seu testemunho de fé e inteira disponibilidade ao projeto salvífico de Deus, sua dedicação e sua atuação profética, ama os pobres e oprimidos, conforme revela o Magnificat (DOMEZI, 2010, p. 506). Nessa linha, o documento de Puebla salienta:

O Magnificat é o espelho da alma de Maria. Neste poema conquista o seu cume a espiritualidade dos pobres de Javé e o profetismo da Antiga Aliança. É o cântico que anuncia o novo Evangelho de Cristo. É o prelúdio do Sermão da Montanha. Aí Maria se nos manifesta vazia de si própria e depositando toda sua confiança na misericórdia do Pai. No Magnificat manifesta-se como modelo “para os que não aceitam passivamente as circunstâncias adversas da vida pessoal e social, nem são vítimas da alienação, como se diz hoje, mas que proclamam com ela que Deus “exalta os humildes” e se for o caso ‘derruba os poderosos de seus tronos’ [...]” (João Paulo II, Homilia Zapopán 4 – ASS LXXI p. 230). (PUEBLA, 1979, 297).

É sabido que Cristo mesmo é a glória futura dos corpos. Maria, porém, Assunta ao céu em corpo e alma, representa uma garantia suplementar da glorificação do corpo humano. É importante ter em mente que foi o corpo sofrido de uma humilde mulher do povo, e não uma beldade deste mundo, que o Espírito ungiu com seu poder vivificador, uma mulher simples, anônima, que o grande Rei escolheu para entrar, qual nova Ester, na sua câmara nupcial. O Papa Pio XII, na bula de definição da Assunção, explicita como a lógica do agir divino de Deus opera em Maria, ou seja, retira-a da insignificância do esquecimento, por ser pobre aqui na Terra, e a enaltece, dando-lhe um estado glorioso. Pio XII ensina:

Os fiéis [...] aprenderam da Sagrada Escritura que a Virgem Maria durante sua peregrinação terrestre, levou uma vida cheia de preocupações, de

inquietações e de sofrimentos... Do mesmo modo creram e confessaram que seu corpo sagrado não foi submetido à corrupção. (AAS 42, 1950, p. 757 *apud* BOFF, 2009, p. 536).

Posto isso, a Assunção, primícias do poder Pascal de Cristo, reitera que os empobrecidos não permanecerão para sempre no anonimato e na humilhação. Esse dogma representa a resposta divina ao grito dos pobres, que, ao longo dos milênios, ecoou e ecoa até hoje no mundo: “Deus justiceiro, apressai! Levantai-vos, juiz da terra.” (SI 93.1-2). Maria assunta ao céu é a certeza que “[...] o pobre não será esquecido para sempre; a esperança dos pobres não será frustrada *in aeternum*.” (SI 9.19). Os oprimidos não ficarão para sempre jogados na lixeira da história, onde foram descartados pelos ricos, poderosos e grandes da Terra (SI 112.7-8). Não permanecerão esmagados debaixo dos sapatos dos ricos, comendo pó (Am 2.7), mas serão colocados em pé e se sentarão no trono da vitória (SI 112.7-8) (BOFF, 2009, p. 537).

Destarte, o dogma da Assunção de Maria ao céu, em corpo e alma, expressa de forma contundente a justiça escatológica de Deus, o *goel* de todos os oprimidos e massacrados da história. De acordo com Marx Horkheimer, a Assunção é uma realização *sui generis* do “[...] anelo de que o assassino não possa triunfar sobre a vítima inocente.” (*apud* BOFF, 2009, p. 537). Assim, a Assunta, depois da ressurreição de Cristo, traz a esperança e a certeza da restauração de todos os ofendidos e humilhados da história.

3.4. A Assunção de Maria como paradigma da escatologia cristã: crítica à escatologia tradicional

A interpretação do mistério da Assunção de Maria, que oferecem os documentos do magistério, encontra-se ligada a determinado modelo de escatologia, conhecido como escatologia de dupla fase, a qual veio sendo tradicional na teologia latina, desde a Idade Média. Seu respaldo oficial, concretamente, data de 1336, ano em que Bento XII promulga a *Constituição Dogmática Benedictus Deus*. Declara o texto:

Com esta constituição, que terá vigência perpétua, Nós em virtude da autoridade apostólica definimos: que, segundo a geral disposição de Deus, as almas de todos os santos que deixaram este mundo antes da paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, bem como as dos santos Apóstolos, mártires, confessores, virgens e de outros fiéis que morreram depois de

terem recebido o santo Batismo de Cristo, nos quais nada havia a purificar quando morreram, nem haverá se no futuro morrerem, ou se neles tiver havido ou houver alguma coisa a purificar e tiverem sido purificados depois da morte; e que as almas das crianças renascidas pelo batismo de Cristo e das que devem ser batizadas, uma vez que forem batizadas e morrerem ante do uso do livre arbítrio, logo depois de sua morte e da purificação mencionada em relação aos que precisavam de tal purificação, *mesmo antes de reassumir os seus corpos e antes do juízo universal*, depois da ascensão do Salvador nosso Senhor Jesus Cristo ao céu, estiveram, estão e estarão no céu, e no celeste paraíso, com Cristo, associados à companhia dos santos Anjos; e que depois da paixão e da morte de Nosso Senhor Jesus Cristo viram e veem a essência divina com uma visão intuitiva e, mais ainda face a face – sem que haja a mediação de nenhuma criatura como objeto de visão, revelando-se ao invés sua essência divina de modo imediato, desnudo, claro e manifesto,- e que aqueles que assim veem, gozam plenamente da mesma essência divina, e assim em virtude de tal fruição, as almas dos que já faleceram são verdadeiramente bem-aventuradas e têm a vida e a paz eterna, como também as dos que mais tarde hão de falecer verão a essência divina e gozarão dela antes do juízo universal; e definimos que tal visão da essência divina e sua fruição fazem cessar nelas os atos de fé e de esperança, enquanto a fé e a esperança são propriamente virtudes teológicas; e, depois que tal visão intuitiva face a face e tal fruição teve ou tiver início nelas, esta visão e fruição – sem alguma interrupção ou privação da mencionada visão e fruição –, permanecem ininterruptos e continuarão até o juízo final e, a partir deste, por toda a eternidade. (cf.DZ, 1000-1001).

Segundo esse modo interpretativo, a morte supõe para a pessoa humana a separação da alma do corpo, de tal modo que, enquanto o corpo se corrompe, a alma sobrevive e é objeto de retribuição definitiva, ainda que deva, entretanto, esperar até a ressurreição, no fim dos tempos, para voltar a se reunir com seu corpo. Com isso, haveria, depois da morte, um estado intermediário no qual o único sujeito da bem-aventurança – prévia eventual purificação – ou da condenação seria a alma separada, sem que isso impeça que ela experimente a alegria do gozo ou – respectivamente – de dor, no momento de se reunir definitivamente com o seu corpo, já ressuscitado e transformado. Assim, compreende-se a Assunção de Maria em corpo e alma, à glória celeste, como privilégio singular relativamente ao que é a sorte comum dos fiéis (MARTÍNEZ, 2000, p. 250).

Essa concepção tradicional de escatologia intermédia implica grandes dificuldades e, atualmente, é objeto de profunda revisão, no seio mesmo da teologia católica. De modo resumido, a problemática não se fundamenta no fato de que – como definia a *Benedictus Deus* – o homem aceda imediatamente, após a morte, à retribuição definitiva, porém, na suposição de que o sujeito dessa retribuição seja a alma separada do corpo, por dois motivos fundamentais e inter-relacionados (MARTÍNEZ, 2000, p. 250).

O primeiro motivo, de ordem antropológica, entende que a concepção de alma separada de corpo parece incompatível com a visão unitária da pessoa humana que oferece o conjunto da revelação cristã. A pessoa humana é, efetivamente, conforme já vimos, ao mesmo tempo e indissolúvelmente corpo e espírito, espírito encarnado ou corpo espiritualizado. Mais ainda, se a dimensão corporal é constitutivo essencial do ser humano, até ao ponto de Santo Tomás de Aquino sustentar que uma alma sem corpo não é homem nem pessoa, torna-se difícil compreender uma retribuição perfeita que, embora seja provisoriamente, só contemplaria a alma (MARTÍNEZ, 1995, p. 179).

O segundo motivo é mais de ordem escatológica: se, segundo a escatologia de dupla fase, a alma separada pode já gozar de felicidade perfeita na visão de Deus e a comunhão com os santos, é pouco menos que supérfluo aquilo que possa trazer-lhe a ressurreição futura do corpo e, em geral, os demais conteúdos comunitários e cósmicos assignados à segunda fase do *eschaton*. Decorre ser própria desse modelo de escatologia a tendência ao individualismo e ao espiritualismo, que, de fato, levou ao notável esquecimento dos dados e acentos específicos da revelação bíblica (MARTÍNEZ, 1995, p. 179).

Nesse sentido, não pode causar estranheza que grande parte das novas reflexões dentro da escatologia católica, em prol de uma maior fidelidade às fontes, abertura ecumênica e sentido pastoral, coincida em rejeitar a existência desse suposto estado intermédio de almas separadas dos corpos, indicando, por sua vez, diversas alternativas. Entre as que mais têm sido aceitas e que ganhou destaque está a que defende a ideia de uma ressurreição imediata.

3.4.1 A hipótese de Ressurreição Imediata

Os primeiros intentos de superar as aporias implicadas na ideia de alma separada limitavam-se a sublinhar que, para além da morte, permanece a relação indissolúvel da alma com o corpo e com o mundo. Conforme escreve Teilhard de Chardin (1881-1955), “[...] a morte não saberia isolar-nos do cosmos, deve, portanto, inserir-nos mais propriamente nele... Neste sentido, a corporeidade permanece, porém à margem da corpuscularidade.” (átomos, moléculas, células etc.), podendo, assim, remeter a uma pancosmicidade da alma. Tal pancosmicidade não é, entretanto, a união substancial de alma e corpo constitutiva

do ser humano, de sorte que continua em vigor a dificuldade: como pode uma alma existir, mais ainda, ser plenamente feliz, à margem da relação substancial com o corpo que constitui sua razão de ser? (MARTÍNEZ, 2000, p. 251).

Assim, muitos teólogos se orientaram mais decisivamente para a hipótese de ressurreição individual imediata na morte. Segundo essa perspectiva, a morte supõe para a pessoa humana uma transformação radical que inclui o acesso imediato a esse estado de corporeidade transfigurada, que, tradicionalmente, se associa à ressurreição no fim dos tempos. Dessa maneira, não haveria uma fase transitória de separação ou espera do corpo glorioso entre a morte individual e a parusia; quando muito, seria possível se pensar em um tempo de espera – e eventual purificação – até a consumação final da história, quando se completar o corpo de Cristo, se consumir a nova criação e Deus seja tudo em todos. De qualquer maneira, a retribuição imediata definida pela *Benedictus Deus* tocaria desde o princípio a pessoa humana integral, e não somente uma hipotética alma separada (MARTÍNEZ, 2000, p. 251).

É interessante notar que a hipótese de ressurreição imediata se delineia inicialmente – a começar nos anos cinquenta – como argumento em favor do dogma da assunção, e não como possível objeção. Assim, resulta a plausibilidade de afirmar a glorificação corporal imediata da mãe do Senhor, se essa mesma condição for atribuída também a outros santos que já participaram da ressurreição de Cristo e constituem com Ele as primícias da humanidade totalmente redimida (MARTÍNEZ, 2000, p. 252). Explica Ratzinger:

No campo católico, esse modo de pensar ganhou peso na discussão sobre o dogma da ascensão corporal de Maria à glória celeste. O caráter escandaloso da afirmação de que um ser humano – Maria – teria ressuscitado corporalmente obrigou a repensar por completo a relação entre morte e tempo, assim como a essência da corporeidade humana. Quando o dogma mariano passou a ser entendido como modelo de destino humano como tal, dois problemas foram simultaneamente aclarados: por um lado, superou-se o escândalo ecumênico e intelectual do dogma; por outro, as opiniões até então correntes sobre a imortalidade e ressurreição puderam ser corrigidas em favor de concepções mais conformes à Bíblia e à mentalidade moderna. Ainda que na literatura produzida sobre esse assunto não encontrem explicações claras suficientes desse novo pensamento, pode se dizer que, em linhas gerais, impôs-se a seguinte ideia: o tempo é uma forma da vida corporal. A morte significa o sair do tempo e entrar na eternidade, em seu “hoje” absoluto. Por conseguinte, o problema da “situação intermediária” entre a morte e ressurreição é um problema aparente. Esse caráter “intermediário” só existe na nossa perspectiva. O “fim dos tempos”, é na verdade, atemporal;

quem morre entra na atualidade do último dia, do dia do Juízo, da ressurreição e do retorno do Senhor. Com isso a ressurreição também pode ser situada na morte, e não apenas no dia do Juízo. (RATZINGER, 2020, p. 131).

Esse pensamento toma como base o texto bíblico de Mt 27.51-53:

Nisso, o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo, a terra tremeu e as rochas se fenderam. Abriram-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram. E, saindo dos túmulos após a ressurreição de Jesus entraram na Cidade Santa e foram vistos por muitos.

O texto em si não trata da ressurreição na morte, porém, tornou-se o ponto de partida para alguns autores tomarem como base para aludir a uma ressurreição entendida de maneira diferente do esquema temporal clássico (DANCZAK, 2008, p. 67).

Rahner aponta que o texto bíblico fornece dois conjuntos de afirmações sobre o destino do homem, após a morte. Por um lado, vemos a ênfase colocada na esperança da ressurreição da carne, derivada da ideia do Antigo Testamento da salvação do povo, apenas tardiamente transferida para o destino do indivíduo e, por outro lado, a afirmação de estar com Cristo imediatamente após a morte (Lc 23.43; Jo 5.24). Os autores não procuraram harmonizar os dois conjuntos de afirmações, deixando em aberto a discussão sobre o assunto. Em qualquer caso, a existência do estado intermediário não é o objeto do ensino do Novo Testamento, mas pertence às sucessivas provas da coordenação dos dados bíblicos relevantes, que não têm sido satisfatórias. Ao contrário, os textos bíblicos que abordam o estado intermediário ou pressupõem sua existência ou não propõem necessariamente esse estado como o elemento doutrinário vinculante, usando-o, em vez disso, para expressar outro conteúdo (DANCZAK, 2008, p. 67). Rahner assevera:

O fato de que, uma vez que tais questões não são distintas, o fato de que por razões culturais e nada genuinamente teológicas, não foi possível fazer tais distinções, não nos obriga hoje a negligenciar a distinção entre o conteúdo vinculativo de uma declaração e seu forma (condicionada pelo tempo) de a exprimir de acordo com um esquema representativo então em vigor. (RAHNER *apud* DANCZAK, 2008, p. 67)

O texto de Mt 27.51-53, tal como foi tradicionalmente interpretado na Igreja, serve para afirmar a existência atual de santos já glorificados em corpo e alma que

formam o cortejo de Cristo no céu. A mesma crença tradicional na descida salvífica de Jesus ao Hades opõe-se a qualquer representação de sua ascensão – e, *a fortiori*, da assunção de Maria – como espécie de gesta realizada solitariamente, que redundaria ademais em situação de solidão para sua corporeidade glorificada. Mais ainda, no novo céu inaugurado pela ressurreição de Cristo, no qual alcança sua plenitude a comunhão dos santos, seria incongruente excluir sua glorificação corporal, quando precisamente o corpo humano é meio por antonomásia da comunhão pessoal com o outro (MARTÍNEZ, 2000, p. 252).

Embora inicialmente a hipótese não seja levantada em termos gerais, vale dizer, postulando uma ressurreição imediata de todos os santos, as premissas apenas enunciadas orientam já nessa linha generalizadora, que, de fato, vai ser desenvolvida em estudos ulteriores. Assim, a partir dos anos 1960, começam a surgir ensaios e monografias de caráter filosófico, bíblico e teológico-sistemático, as quais realizam uma reflexão nas diversas dimensões e implicações dessa hipótese, alcançando para ela rápida e ampla difusão (MARTÍNEZ, 2000, p. 252).

Entretanto, é importante salientar que a doutrina tradicional acerca da escatologia intermédia e também quanto ao privilégio da assunção de Maria é confirmada pela Congregação para Doutrina da Fé, na Carta sobre algumas questões concernentes à escatologia: A carta ressalta:

A Igreja afirma a sobrevivência e a subsistência depois da morte de um elemento espiritual, dotado de consciência e de vontade, de tal modo que o “eu humano” subsista. Para designar esse elemento, a Igreja emprega a palavra “alma”, consagrada pelo uso que dela fazem a Sagrada Escritura e a Tradição. Sem ignorar que este termo é tomado na Bíblia em diversos significados, ela julga, não obstante isso, que não existe qualquer razão séria para o rejeitar e considera mesmo ser absolutamente indispensável um instrumento verbal para sustentar a fé dos cristãos. A Igreja, ao propor sua doutrina sobre o destino do homem após a morte, exclui qualquer explicação em que se desvanecesse o sentido da assunção da Virgem Maria sobre o que a concerne de maneira única; isto é, no sentido de que a glorificação corporal da Virgem antecipa aquela glorificação que é destinada a todos os outros eleitos. (CE, 1979).

Apesar da intervenção da Congregação para a Doutrina da Fé, o debate continua entre os teólogos que não se sentem igualmente vinculados em todos os pontos. Em particular, três questões permaneceriam em aberto: 1) O estado de alma separada é um dado irrenunciável da fé ou um esquema representativo, para afirmar a retribuição imediata? 2) A relação entre o corpo glorificado e o corpo

terreno exige identidade pessoal ou mesmo identidade material? 3) Nossas categorias de espaço-tempo (intervalo, antecipação...) são aplicáveis às realidades escatológicas? (FIORES, 1991, p. 504).

Para resolver essas dificuldades que a intervenção romana teria aguçado, teólogos acreditam ser necessário voltar às fontes da revelação, ou seja, às Escrituras, estudando-as em função de uma ótica diacrônica, que leva à percepção da passagem de Israel de uma esperança terrena (1Cr 29.26ss) para a fé no *Sheol*, isto é, em uma sobrevivência pobre e impessoal, incapaz de comunicação com Deus e com os homens (Is 38.17ss; Sl 88 e 90) e, finalmente, para a participação sobrenatural na vida de Deus e na justa retribuição (Sl 16.10s; 49.16) (FIORES, 1991, p. 505).

3.4.2 A glorificação dos justos segundo as Escrituras

Ao momento de interrogar sobre o fundamento e o sentido da assunção de Maria, é fundamental analisar os dados que oferece a escatologia bíblica sobre a sorte dos justos, depois da morte. Em particular, somente uma mariologia fechada e estreita poderia ignorar que o próprio conceito de assunção conta com numerosos precedentes, no mundo bíblico. Destarte, antes de abordar os privilégios marianos, faz-se necessário refletir sobre os textos. Mais ainda, pensemos que uma análise atenta permitirá descobrir neles fundamentos para a hipótese da ressurreição imediata (MARTÍNEZ, 2000, p. 253).

3.4.3 A glorificação do justo, segundo as Escrituras: retrospectiva veterotestamentária

Quando Israel chega a vislumbrar a perspectiva de uma retribuição divina além da existência terrena, ele o faz adotando ou desenvolvendo uma variedade de representações escatológicas, as quais podemos reduzir a quatro modelos fundamentais.

O primeiro modelo é o de subsistência no *Sheol*. Nessa concepção antiquíssima, os defuntos são representados subsistindo em um mundo subterrâneo; quando a terra é aberta para o sepultamento do morto, a sepultura é a porta para o *Sheol* e leva todos, indistintamente, a uma existência sombria e solitária, longe dos olhos de Deus e esquecidos pelos seres humanos (Ex.: Sl 88).

O “[...] inteiro abismo da nada mostra-se no fato de que Javé não está presente, de que, nesse espaço, ele não é louvado: também em relação a ele reina ali a mais plena ausência de comunicação.” (RATZINGER, 2020, p. 104). Ao se considerar a descida ao *Sheol* como caminho sem retorno (Jó 7.6-11; 10.21), esse modelo representa, durante muito tempo, um beco sem saída para as esperanças dos justos e seus desejos de justiça. Somente a confiança no poder e na fidelidade de Deus permitiu paulatinamente iluminar outras perspectivas mais esperançosas (MARTÍNEZ, 1995, p. 180).

O segundo modelo é o do rapto em vida. Junto à crença no *Sheol* e como primeira alternativa a ela, o Antigo Testamento endossa a possibilidade de que o justo, sem passar pela morte, seja trasladado física e definitivamente à esfera divina. O caso típico é o de Henoc (Gn 5.24; Hb 11.5), porém, também o profeta Elias declara que foi arrebatado em vida por Deus ao céu (2Rs 2.1-11; Sl 48.9; 1Mc 2.58). Do mesmo texto, deduz-se que esse rapto ao céu é destino singular, reservado a certas pessoas escolhidas. Entretanto, em escritos tardios do período intertestamentário, percebe-se já a tendência a ampliar o campo de aplicação desse modelo, seja de modo alusivo (Sb 4.10s), seja bem claramente expressa, por exemplo, em relação à sorte de Moisés, Esdras, Baruc. Assim, o fato de que, em alguns desses casos, a trasladação se verifica depois da morte – com o que devemos pensar mais em assunção do que em rapto – supõe que esse modelo chegou de fato a fundir-se com o seguinte (MARTÍNEZ, 1995, p. 180).

O terceiro modelo é o de exaltação pós-mortal. Ainda que, em alguns textos, não se determine em que momento se realiza o rapto ou a assunção do justo (Sl 49.16; 73.23s), outros apontam claramente para uma exaltação que se realiza depois da morte e que, amiúde, implica o caráter de vindicação divina em face de seus algozes. O caso prototípico é o do “Servo de Javé”, cuja morte e sepultura o Dêutero Isaías refere expressamente, antes de ser exaltado por Deus à nova e plena vida (Is 52.13; 53.8-12). O livro da Sabedoria atribui o mesmo futuro aos justos; também eles se acham com Deus e participam de seu senhorio e poder judicial (Sb 3.1-10; 4.7-18; 5.1-16). Embora o castigo dos ímpios fique para o futuro, o prêmio dos justos – a imortalidade feliz em comunhão com Deus – ocorre consecutivamente após a morte (MARTÍNEZ, 2000, p. 254). Este último caracteriza o modelo escatológico em contraposição ao modelo seguinte.

O quarto modelo é de ressurreição escatológica. Se os dois modelos precedentes constituem uma alternativa à concepção antiga de *Sheol*, o modelo de ressurreição é, antes, sua variante, produzida ao perder o *Sheol* seu caráter de destino irreversível. Na base do modelo, encontramos a fé em Javé como Senhor da vida e da morte, que permitirá primeiro conceber e, depois, esperar a intervenção divina no *Sheol*, reanimando suas sombras e fazendo-as voltar ao mundo dos vivos (MARTÍNEZ, 2000, p. 254). Chama a atenção esse modelo, pelo fato de que a fé na vida eterna na Graça de Deus é alcançada por meio da fé em Javé: quando se leva isso em consideração, não se pode dizer que a assimilação de fé na ressurreição seja mera invasão de um elemento estranho. É preciso concluir o inverso:

A representação arcaica do sheol significava uma participação num estágio ainda rudimentar dessa consciência geral; nessa representação, a fé em Javé ainda não estava plenamente desenvolvida. Porquanto, de um ponto de vista objetivo, a ideia de que a morte representa a fronteira que demarca o fim do domínio de Javé encontra-se em clara contradição com a exigência absoluta da fé em Javé; há uma contradição na ideia de que Ele, que é a vida, encontra uma limitação a seu poder. Nesse sentido, tinha-se aqui uma situação que não podia ser definitiva; no final das contas, ou desapareceria a fé em Javé, ou era preciso que se revelasse seu poder ilimitado e, com ele, o caráter absolutamente definitivo da comunidade por Ele fundada. (RATZINGER, 2020, p. 106-107).

Desse modo, a ideia de ressurreição, que inicialmente pode ser uma simples metáfora para significar a restauração nacional (Os 6.1-3; Ez 37.1-14), converte-se na expressão mais realista e vigorosa de esperança de vida além-túmulo. Por fim, para concluir esse percurso através do Antigo Testamento, é necessário mencionar a literatura martirial, a qual chega à certeza da vida, por meio da experiência do martírio, nele encontrando, ao mesmo tempo, uma nova forma de superar a morte. Nesse contexto, situa-se Daniel 12.2: “Muitos daqueles que dormem no pó da terra despertarão, uns para uma vida eterna, outros para a ignomínia, a infâmia eterna.”

Essa é a formulação mais clara da fé na ressurreição em todo o Antigo Testamento, situada no contexto das perseguições helenísticas aos judeus, nas quais tomaram forma alguns dos testemunhos mais grandiosos da fé de Israel. Recordemos a imagem dos três jovens na fogueira de fogo (Dn 3.16-18), símbolo atemporal do povo sofredor de Deus, que no suplício entoam o louvor a Deus (RATZINGER, 2020, p. 114).

Além de Daniel, deve-se mencionar os dois últimos livros do Antigo Testamento, o Livro da Sabedoria e o segundo livro dos Macabeus. O contexto dos pensamentos e das experiências de ambos é especialmente visível na descrição dos martírios em 2Mc (7; 12.39-45; 14.46), que se poderia resumir assim: diante da perseguição, o crente defronta-se com a questão de fazer a opção pela justiça de Javé ou por sua vida, sua *bios*. Nenhum nexo-ação-consequência é de alguma ajuda aqui; ao contrário, é justamente a fé e a justiça que provocam a perda precoce e cruel da vida. Assim, a pessoa de fé acredita que a justiça de Javé é mais importante que sua própria vida biológica, e que aquele que morre no direito de Deus não se dissolve no nada, mas adentra a verdadeira realidade, a vida propriamente dita. Nesse sentido, o que realmente importa é a experiência de que a vida em comunhão com Deus está para além da morte (RATZINGER, 2020, p. 115).

O período intertestamentário aponta alguns dados importantes, também para a compreensão da mensagem escatológica do Novo Testamento: o conceito de *Sheol* evolui, por meio da consideração de seres dotados de personalidade, consciência e emoções; chegamos a uma diferenciação progressiva do destino dos ímpios e dos justos (*geena* e paraíso); é admitida a assunção de um corpo espiritualizado e não necessariamente idêntico àquele terreno; também pensamos na ressurreição como uma revitalização do ser diminuído (FIORES, 1991, p. 505).

3.4.4 O *eschaton* no Novo Testamento

Ao tomar os escritos do Novo Testamento em seu próprio contexto cultural e sem ceder à tentação fundamentalista ou apologética, não será surpresa encontrar neles a coexistência de diversas representações sobre a sorte do justo, após sua morte. Essa diversidade é particularmente perceptível na ordem das concepções cosmológicas, contudo, é observada igualmente no plano dos enunciados escatológicos e, indiretamente, nas perspectivas antropológicas concomitantes aos diversos modelos (MARTÍNEZ, 2000, p. 256).

Assim, sem contar outras passagens que ilustram a antiga concepção tripartida do cosmos – como, por exemplo, Fl 2.19: “A fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e debaixo da terra” e Ap. 5.3: “Mas ninguém no céu, nem na terra ou sob a terra era capaz de abrir nem de ler o livro”

–, são numerosos os textos que acreditam na persistência do conceito de *Sheol* (grego *Hades*) como morada subterrânea para onde descem os mortos (ex.: Mt 12.40; Lc 16.23; Rm 10.6s; Rm 4.8ss) e de onde sairão, na ressurreição escatológica (Jo 5.28; Ap 20.13), embora se admita igualmente a possibilidade de ressurreição antecipada (Mt 27.52; Mc 6.14-16; Lc 16.31 ; Jo 11), ao mesmo tempo que se afirma, com todo vigor, a ressurreição de Cristo (At 2.24-32; 1Ts 4.13; 1Co 15.2-20 etc.) (MARTÍNEZ, 2000, p. 256).

Junto a essa ideia de *Sheol*, os escritos do Novo Testamento recordam também a ideia do paraíso celeste, desenvolvida no período intertestamentário, para se referir à morada dos patriarcas e dos justos, em geral, depois da morte. A esse paraíso o apóstolo Paulo alude, ao narrar o próprio rapto, em 2Cor 12.1-4:

É preciso gloriar-se? Por certo, não convém. Todavia, mencionarei as visões e revelações do Senhor. Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo, não sei; se fora do seu corpo, não sei; Deus sabe! E sei que esse homem – se no corpo ou fora do corpo não sei; Deus o sabe! – foi arrebatado até o paraíso e ouviu palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir.

Porém, o Apóstolo o concebe como lugar cristológico, inaugurado pelo novo Adão, ao ser constituído, em virtude de sua ressurreição, em princípio de humanidade celeste (1Cor 15.45-49). Desse modo, compreende-se que, em outros textos, o paraíso seja substituído simplesmente pela perspectiva de estar com Cristo ou morar com o Senhor (1Ts 4.17s; Fl 1.23; 2Co 5.8) e que, por outro lado, a presença atual de Cristo no céu seja o fundamento dessa escatologia realizada de marca helenizante, a qual atravessa todo o epistolário paulino, especialmente as cartas escritas no período do cativo (1Ts 1.10; Gl 4.26; Fl 3.20; Cl 1.5; 3.1ss; Ef 1.3.10.20; 2.6; 3.10; 4.8ss) (MARTÍNEZ, 2000, p. 182).

A mesma perspectiva é encontrada em outros autores do Novo Testamento. Por exemplo, a obra lucana conhece as ideias judaicas sobre o paraíso dos justos (Lc 16.9-22ss) e sua reinterpretação cristológica (Lc 23.43; 24.26; At 7.55-60), ao mesmo tempo que alude frequentemente aos modelos do rapto ou assunção/exaltação pós-mortal (Lc 16.22; 17.34s), sobretudo ao apresentar a glorificação de Jesus como assunção ao céu (Lc 9.51; 24.51; At 1.2-9s; 22; 2.33s) (MARTÍNEZ, 2000, p. 256).

O Evangelho de João afirma uma comunhão com Cristo, depois da morte (Jo 12.26; 14.2s; 17.24-26), que, no quadro geral da cristologia joanina, não pode ser localizada senão no céu, por mais que o evangelista prescindia de toda especulação cosmológica e insistia no caráter escatológico da existência presente. Por sua vez, a carta aos Hebreus concebe a vida cristã como caminhada para a cidade celeste (Hb 3.1; 11.16; 13.14), à qual nos deu acesso Cristo, com seu sacrifício (especialmente capítulos 8 e 9), e na qual nos espera, juntamente com ele, toda a assembleia dos anjos e dos justos chegados à consumação (Hb 11.40; 12.1s, 22-24). Não obstante sua perspectiva comunitária, tem-se aqui bom expoente da escatologia helenizante que concebe a salvação como já realizada, no nível celeste, de modo análogo ao que é encontrado no epistolário paulino. Eco dela é possível ser encontrado no livro do Apocalipse (Ap 6.9-11; 7.9-17; 14.13; 15.2-4), onde, além disso, é evocado expressamente o modelo do rapto (12.5) e da assunção ao céu (11.12). Essa última passagem apresenta com algum pormenor a imaginária convencional nos relatos desse gênero, mostrando coincidência substancial com o paralelo paulino de 1Ts 4.16-18 (MARTÍNEZ, 2000, p. 257).

Observando-se esses dados, é possível ter algumas conclusões. Em primeiro lugar, a assunção não aparece nesses textos como privilégio reservado unicamente a algumas personagens distinguidas, mas é atribuída de modo geral a todos os cristãos, seguindo a tendência generalizadora já desenvolvida no judaísmo. Em segundo lugar, a assunção em si mesma não constitui objeto de especulação ou de interesse teológico direto, contudo, emprega-se como representação apta para expressar a vindicação divina dos mártires, em face de seus perseguidores (Ap 11), ou a participação dos cristãos na mesma existência gloriosa de Cristo (1Ts 4.14-17; Jo 14.2s).

Destarte, compreende-se que Paulo possa expressar, em 1Cor 15.51s (“Eis que vos dou a conhecer um mistério: nem todos morreremos, mas todos seremos transformados, num instante, num abrir e fechar de olhos, ao som da trombeta final, sim, a trombeta tocará , e os mortos ressurgirão incorruptíveis, e nós seremos transformados.”) a mesma esperança de 1Ts 4.16s (“Quando o Senhor, ao sinal dado, à voz do arcanjo e ao som da trombeta divina descer do céu, então os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; em seguida nós, os vivos que estivermos lá, seremos arrebatados com eles nas nuvens para o encontro com o Senhor, nos

ares. E assim, estaremos para sempre com o Senhor”), prescindindo do modelo de assunção e insistindo somente em uma transformação gloriosa que experimentarão, tanto vivos como mortos.

Em terceiro lugar, a análise comparativa dos textos confirma-nos o caráter limitado e complementar dos diversos modelos escatológicos. Em particular, é evidente o caráter dilacionista, porém coletivo, do modelo de ressurreição, em comparação ao caráter imediatista, mas individual, do modelo de assunção/exaltação celeste. O novo testamento proporciona exemplos do primeiro naqueles textos que se referem a uma ressurreição escatológica geral, em vista do juízo (Jo 5.28), ou uma retribuição que supõe a ressurreição antecipada do mesmo corpo terreno (Mc 9.43-48). Diversamente a isso, em outros textos que contemplam ou pressupõem a assunção/exaltação imediata ao céu (Lc 23.43; Jo 14.2), falta toda referência à ulterior ressurreição ou qualquer outro elemento que sugira a perspectiva de estado intermediário (MARTÍNEZ. 1995, p.182-183).

Assim, ambos os modelos escatológicos podem coexistir sem relações ou, também, como no caso 1Ts 4, aparecer justapostos, ao afirmar-se concomitantemente a ressurreição dos mortos e sua assunção ulterior, juntamente com os vivos, para se encontrar com Cristo nos ares. Logo, faz-se necessário refletir se ambos os modelos podem também harmonizar-se e integrar-se, de tal modo que um deles adquira elementos característicos do outro. Como pode ser visto, resposta afirmativa a essa questão é dada pela escatologia de dupla fase, ao afirmar simultaneamente a retribuição imediata, acesso à bem-aventurança celestial depois da morte, e a dilação da ressurreição até o momento da parusia, recorrendo, para isso, a uma antropologia dicotômica que faz sujeito da primeira retribuição a alma separada e da ressurreição final o corpo.

Cabe, porém, outra forma de integração distinta, na qual se contemplam simultaneamente a glorificação integral do justo depois da morte e a ressurreição geral para o juízo e a nova criação, no fim dos tempos, evitando, com isso, a dicotomia no nível individual (corpo e alma) e conservando, pelo contrário, a tensão entre consumação individual e consumação universal, a qual também possui fundamentos bíblicos (MARTÍNEZ, 1995, p. 183).

3.4.5 A hipótese da ressurreição individual imediata

Na literatura do período intertestamentário, admitia-se a possibilidade de ressurreições individuais antecipadas, no caso dos patriarcas, nos quais o povo de Israel via representado o cumprimento de suas esperanças, considerando-os primícias da ressurreição escatológica. Também é possível encontrar, nesses textos, o pensamento de uma ressurreição antecipada de algum profeta e, inclusive, dos mártires em geral (MARTÍNEZ, 2000, p. 258).

O Novo Testamento, por sua vez, afirma a ressurreição e a exaltação de Cristo como acontecimento já verificado e que, ademais, constitui o princípio e o fundamento da ressurreição escatológica com, por exemplo, Mt 27.51-52: “Nisso, o véu do Santuário se rasgou em duas partes, de cima a baixo, a terra tremeu e as rochas se fenderam. Abriam-se os túmulos e muitos corpos dos santos falecidos ressuscitaram” e 1Cor 15.20: “Cristo ressuscitou dos mortos, primícias dos que adormeceram”, Ap 1.5 “E da parte de Jesus Cristo, a testemunha fiel, o Primogênito dos mortos, o Príncipe dos reis da Terra.”

A questão que se propõe é se, depois de se iniciar, o processo de ressurreição se deteve até o momento da parusia. Ora, não parece que essa ideia seja compartilhada por todos os hagiógrafos. O livro do Apocalipse, por exemplo, além de se referir expressamente a uma “primeira ressurreição”, distinta e distante da ressurreição geral (Ap 20.1-6), pressupõe a glorificação atual dos mártires no céu, incluindo a dimensão corporal (Ap 6.9-11; 7.9-13s; 19.14, onde aparece o simbolismo da veste branca).

De fato, os mártires acham-se estreitamente associados ao triunfo do Cordeiro, na Jerusalém Celeste (Ap 7.14-17; 22.3), e, se algo se deve esperar ainda, é que se complete o número de seus irmãos (Ap 6.11); nada leva a pensar que neles mesmos a salvação não esteja consumada. Conclusão semelhante parece conduzir outros textos do Novo Testamento, nos quais se assimila a sorte do mártir cristão com a do próprio Jesus.

Por outro lado, Paulo parece desconsiderar categoricamente, em 1Cor 15.20-23,¹⁹ a possibilidade de qualquer ressurreição antes da parusia (MARTÍNEZ, 2000, p. 259). Que dizer sobre isso?

¹⁹ “O pensamento dominante não é tanto a ressurreição de Cristo quanto suas consequências para os cristãos. Cristo não ressuscita somente para si mesmo; ressuscita como primícias. O termo

Cristo ressuscitou dos mortos, primícia dos que adormeceram. Com efeito, visto que a morte veio por um homem, também por um homem vem a ressurreição dos mortos. Pois, assim como todos morrem em Adão, em Cristo todos receberão a vida. Cada um, porém em sua ordem: como primícia, Cristo; depois, aqueles que pertencem a Cristo, por ocasião da sua Vinda (1Cor. 15.20-23).

É errôneo isolar esse dado de seu contexto literário e teológico e, mais ainda, reduzir a ele todo pensamento paulino sobre o tema. É necessário ter em mente que a programação por etapas dos acontecimentos escatológicos é um tópico da literatura apocalíptica e que, nesse caso, o tema da parusia não tem papel relevante. Entretanto, a insistência no caráter futuro da ressurreição e da consumação universal é motivada pela polêmica dos que negam aqui a ressurreição dos mortos. Em outros lugares do epistolário, apresenta-se a vinda do *eschaton* como realidade já operante (ex.: Gl 6.14; 2Cor 5.14-17, Rm 6.1-11) e se chega a mencionar ressurreição acontecida já no passado (Ef 2.6; Cl 2.12; 3.1-4). Essa diversidade de perspectiva convida a uma interpretação diferenciada, na qual não se pode descartar de antemão a possibilidade de evolução – mais ou menos homogênea – no mesmo pensamento paulino (MARTÍNEZ, 1995, p. 183).

Nesse caso especificamente, essa evolução ou mudança de perspectiva seria motivada fundamentalmente pelo fato de que, enquanto previamente Paulo não se propunha a possibilidade de morrer antes da parusia, essa ideia se encontra em 1Ts 4.15ss e 1Co 15.12-58; quando escreve 2Cor, essa possibilidade se lhe apresenta mais do que provável (2Cor 1.8ss; 4.10ss), impulsionando-o a uma reformulação de suas esperanças. Posto isso, entende-se um texto tão singular como o de 2Cor 5.1-10:

Sabemos, com efeito, que, se a nossa morada terrestre, esta tenda, for destruída, teremos no céu um edifício, obra de Deus, morada eterna, não feita por mãos humanas. Tanto assim que gememos pelo desejo ardente de revestir por cima da nossa morada terrestre a nossa habitação celeste

aparché, mais do que indicar uma prioridade temporal, expressa a ideia de relatividade e solidariedade entre a ressurreição de Cristo e de cada cristão; a liturgia israelita praticava um sacrifício de primícias, na qual Deus aceitava e abençoava o resto dos frutos. A conexão entre o destino de Cristo e dos cristãos, indicada na seção anterior, agora está sustentada e corroborada. Cristo ressuscita como o primeiro de uma série; Sua ressurreição abre o processo de ressurreições. Essa ideia de solidariedade no destino de Cristo ainda é confirmada nos versos 21-22 pelo paralelo Adão-Cristo. Em outras palavras: porque a morte de Cristo conheceu um futuro, também a nossa conhecerá. É preciso insistir na índole futurista da concepção paulina, pois as indicações temporárias são frequentes nessa seção: *aparché* (v.20.23); *télos* (v.24); *épeita, eíta, hótan, tóte, árchri*; os verbos em futuro (v. 22.28)." (PEÑA, 1986, p.190).

– o que será possível se formos encontrados vestidos, e não nus. Pois nós que estamos nesta tenda, gememos acobardados, porque não queremos ser despojados de nossa veste, mas revestir a outra por cima desta, a fim de que o que é mortal seja absorvido pela vida. E que nos dispôs a isto foi Deus, que nos deu o penhor do Espírito. Por conseguinte, estamos sempre confiantes, sabendo que, enquanto habitamos neste corpo, estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor, pois caminhamos pela fé e não pela visão... Sim, estamos cheios de confiança, e preferimos deixar a mansão deste corpo para ir morar junto do Senhor. Por isto também esforçamo-nos para agradar-lhe, quer permaneçamos em nossa mansão, quer a deixemos. Porquanto todos nós teremos de comparecer manifestadamente perante o tribunal de Cristo, a fim de que cada um receba a retribuição do que tiver feito durante sua vida no corpo, seja para o bem, seja para o mal.

Inúmeros exegetas encontraram, nessa pericote, a ideia de ressurreição imediata, expressa na imagem do revestimento da morada celeste, o qual se realiza exatamente quando a tenda terrestre se desmantela, ou seja, na morte. É preciso observar, porém, que, no texto de 1Cor 15, o lugar central da teologia paulina da ressurreição, aparecem os motivos que sustentam essa ideia de ressurreição/glorificação corporal imediata. Concretamente, tem-se a associação da ressurreição/transformação com a morte individual, na analogia da semente (1Cor 15.35ss), o princípio fundamental de que a ressurreição é fruto da ação criadora de Deus, a insistência na diversidade de corpos, sobretudo entre a primeira criação e a nova criação escatológica (v 39-44), a dualidade cosmológica entre o terreno e o celeste (v 40,47) (MARTÍNEZ; 1995, p. 184). Blank afirma:

Encontramos, aqui, a resposta clara à indagação sobre como imaginar uma ressurreição na morte. Ela não é revivificação do cadáver, mas bem pelo contrário. É uma transformação completa e total do ser humano. Um salto qualitativo, a partir do qual o homem mantém sua dimensão corporal; aquilo, entretanto, que chamamos "o corpo ressuscitado" significa uma corporeidade diferente daquela que nós conhecemos. Em todas as dicotomias fica bem claro que a palavra corpo deve ser entendida como a totalidade psicofísica do homem, e nunca – nos termos de uma filosofia helênica- como somente uma parte material. Apesar das características opostas entre ser humano corruptível e o ser humano ressuscitado, a identidade da pessoa permanece, porém. É ela que morreu e é ela que está sendo ressuscitada. Com outra forma, mas com a mesma identidade. (BLANK, 2000, p. 129-130).

A imagem da semente trata de ilustrar a necessidade da morte para a transformação definitiva, necessidade que as ideologias dualistas sobrevoam, ao não considerar nada importante no que ocorre na esfera somática. O corpo real é "o grão nu"; ainda não é o corpo final. Portanto, não é possível argumentar a partir da experiência atual da encarnação contra a corporeidade ressuscitada. Por outro

lado, continua Paulo (v. 39-41), existem diferentes qualidades da carne, das quais uma diversidade real pode ser inferida entre o modo de existência corporificado no presente e no futuro. É nesse horizonte variável dos diferentes modos de encarnação que Paulo fixa as diferenças em quatro antíteses: corrupção-incorrupção; vileza-glória; fraqueza-força; corpo psíquico-corpo espiritual (PEÑA, 1989, p. 191).

Não é preciso deter-se na análise de todas as antítese; basta atentar na última, com a qual o apóstolo responde finalmente às perguntas presentes no v. 35: Todavia, dirá alguém, como ressuscitam os mortos? Ressuscitaremos com um “corpo espiritual”. Entretanto, essa resposta não pode ser entendida no sentido de uma corporeidade imaterial: nesse caso, Paulo daria razão aos seus oponentes; longe de pensar em um espírito finalmente libertado do corpo, o que se quer dizer é a unidade, na *sôma penumatikon*, do espiritual e do corporal. *Pnêuma*, oposto a *psyché*, designa não um princípio ontológico rival do corpo, mas a *dýnamis* que vem do Espírito e informa toda a realidade humana; portanto, também de corporeidade.

A antítese, portanto, opõe dois modos de existência do ser humano uno e integral: a existência baseada nas virtualidades imanentes (que partem de sua *psyché* = de seu princípio vital) e a existência invadida pela força transcendente do Espírito vitalizador. Os v. 45-49 tipificam essa antítese, recorrendo ao paralelo Adão-Cristo. O caráter corruptível, efêmero, da existência terrestre responde à nossa solidariedade com Adão; a solidariedade com Cristo, “espírito vivificante”, nos fará passar desse modo existencial “caduco” e alcançar a forma de uma existência definitiva (PEÑA, 1986, p. 192).

Com relação a essa seção, deve-se notar que o conceito paulino de *sôma*, que aparece nos v. 35-44, não responde de forma alguma ao esquema da antropologia dicotômica. Os exegetas concordam que *sôma* significa não uma parte do homem, mas o homem todo. Quando, por conseguinte, Paulo se refere ao corpo ressuscitado, ele não está pensando em uma reanimação do cadáver, nem que a identidade entre o corpo presente e o futuro se baseia na continuidade de um substrato material idêntico, mas na permanência do mesmo eu nas duas formas de existência, a terrestre e a celeste, a psique e a pneumática. É esse eu idêntico que primeiro se manifesta como um “corpo psíquico” e, depois, se manifestará como

um "corpo espiritual". Em ambos os casos, evidentemente, uma existência somática corporificada. No entanto, o nexu não consiste na pura materialidade crua do que uma antropologia dualística entende por *sôma*, mas na identidade pessoal do mesmo e único sujeito dos dois tipos de existência, formado sucessivamente pela *psyché* e pelo *pnêuma* (PEÑA, 1986, p. 192). Josef Nocke salienta:

Muitas vezes se identifica simplesmente o "corpo da ressurreição" com o "corpo terreno" com sua forma, seus órgãos e funções. Nesse caso, a ressurreição do corpo seria a reconstituição daquele corpo que, com a morte, começou a entrar em decomposição. A Teologia neoclássica pensava mais ou menos nesses termos. Hoje, porém, a maioria dos teólogos parte de uma compreensão de corpo mais em termos de pessoa: elementos essenciais da existência humana são o estar no mundo, a comunicação com o outros e o envolvimento na História. Esses três elementos essenciais do ser humano – e que se interpretam mutuamente – perfazem sua corporalidade. Ressuscitamento do corpo significa que o ser humano todo, com toda a sua biografia, com todas as suas relações com os outros, tem um futuro, e que na consumação do ser humano também é consumado um pedaço de mundo. (NOCKE, 2001, p. 406).

A importância desse enunciado torna-se mais clara somente na justaposição com esperanças de salvação gnóstico-espiritualista-individualistas: o ser humano não é redimido no mundo, porém, com o mundo; ele não deve sair da história e deixar para trás definitivamente todas as relações com outros, mas toda sua biografia e todas as relações nela firmadas devem acompanhá-lo na sua consumação. A existência atual, ligada ao mundo, não será substituída por uma vida futura, puramente espiritual, entretanto, será transformada e levada à consumação (NOCKE, 2001, p. 406).

Por isso, a fé na ressurreição, entendida desse modo, leva a uma valorização do existencial neste mundo, pois, se cada ato e toda relação pessoal, se toda essa vida terrena e a história produzida pelo ser humano tiverem um futuro eterno, isso resulta justamente em um interesse aumentado na existência que se vive aqui e agora. Entretanto, é preciso perguntar: que papel desempenha a matéria, em uma concepção de corpo, em termos de pessoa? A matéria será consumada por "interiorização", espiritualização, transcendendo-se em direção ao espírito. Atrás dessa concepção encontra-se uma visão evolutiva do mundo.

Por isso consumação do ser humano na morte não deve ser concebida como emigração de uma alma destituída de corpo, que deixa para trás corporalidade e mundo, e sim, como o defetivo ter vindo a si mesmo do sujeito-espírito humano no mundo e do mundo e na e da corporalidade, por meio do que matéria se tornou, por interiorização, um momento

permanente da consumação do espírito. (GRESHAKE *apud* NOCKE, 2001, p. 407).

A última seção (v. 50-58) versa sobre uma possível reserva, nascida da necessidade da morte – referindo-se ao que está aludido em v. 36-37, como prelúdio da ressurreição. Posto que se esperava a parusia iminente, aqueles que vivem até a sua chegada como se revestiram de corpo espiritual? A resposta é a semente: embora nem todos morram, todos serão transformados (v. 51-52), pois “[...] a carne e o sangue não podem entrar no reino dos céus.” (v. 50). Entre a situação presente e a consumação, deve-se admitir uma ruptura (morte ou “transformação”), embora na base da continuidade do eu (“seremos transformados”: v. 52b; é “este ser corruptível”, “este ser mortal”, aquele que se revestirá de incorruptibilidade e imortalidade: v. 53).

Ora, o v. 58, “Assim, irmãos bem amados, sedes firmes, inabaláveis, fazei incessantes progressos na obra do Senhor, ciente de que a vossa fadiga não é vã no Senhor”, é importante, pois indica como toda essa discussão extensa se orienta para a práxis cristã, ou seja, para a justificação de obras presentes com a esperança futura. Com o anúncio da ressurreição, Paulo oferece aos Coríntios um encorajamento e uma iluminação para a existência temporal, evitando tanto as ilusórias exaltações espirituais quanto o desesperançado epicurismo²⁰ de um presente sem futuro (PEÑA, 1986, p. 193).

Todos esses elementos, intimamente relacionados, tornam compreensível que Paulo chegue a imaginar o revestimento do corpo glorioso como algo que ocorre imediatamente, a partir da morte, permitindo a comunhão plena com o Senhor ressuscitado, objeto último de sua esperança (2Cor 5.8; Fl 1.23s; 3.10-14; Rm 8.17) (MARTÍNEZ, 1995, p. 184).

²⁰ Doutrina de Epicuro e de seus seguidores, segundo a qual, na moral, o bem é o prazer, isto é, a satisfação de nossos desejos e impulsos, de forma moderada, levando assim à tranquilidade. Por extensão, e de maneira imprópria, esse termo passou a aplicar-se a todo aquele que faz do prazer ou do gozo a finalidade da vida, sendo chamado de epicurista. O epicurismo repousa na canônica que trata dos critérios (cânones) da verdade. A primeira evidência é a da sensação, que constitui a base de todo conhecimento. A segunda evidência é a antecipação, a sensação se firmando na memória e permitindo o conhecimento dos objetos. A terceira é a afeição: o prazer e a dor nos ensinam o que devemos procurar e o que precisamos evitar. Segundo Epicuro, o prazer é o começo e o fim da vida feliz e constitui o Bem supremo, cujo modelo perfeito nos é proporcionado pela vida de delícias levada pelos deuses. Mas se trata de um prazer obtido apenas no término de um discernimento refletido (JAPIASSÚ; MARCONDES, 1996, p. 83).

É importante lembrar que essa perspectiva não suprime, na teologia paulina nem nos outros autores do Novo Testamento, a expectativa da parusia, e sequer impossibilita que, ocasionalmente, se associe a ela a ressurreição dos mortos, como ressalta, por exemplo, FI 3.20-21: “Mas a nossa cidade está nos céus, de onde também esperamos ansiosamente como Salvador o Senhor Jesus Cristo, que transfigurará nosso corpo humilhado, conformando-o ao seu corpo glorioso, pela força que lhe dá poder de submeter a si todas as coisas.” Essa característica nada sistemática do epistolário paulino, a dependência relativamente às circunstâncias e problemas das diversas comunidades, a própria versatilidade da linguagem paulina, seriam já motivo suficiente para não conceder demasiada importância a essas supostas anomalias, sobretudo quando se tem conhecimento de que, tanto no Antigo Testamento e literatura intertestamentária como no Novo Testamento, é frequente a coexistência de perspectivas escatológicas distintas dentro do mesmo escrito (MARTÍNEZ, 1995, p. 184).

Entretanto, é importante ter em consideração que a dimensão individual da salvação não esgota o conteúdo da esperança cristã; mais ainda, que o próprio Apóstolo Paulo sujeita sua salvação pessoal à salvação comunitária, como afirma em FI 1.22-26:

Mas, se o viver na carne me dá ocasião de trabalho frutífero, não sei bem o que escolher. Sinto-me num dilema: meu desejo é partir e ir estar com Cristo, pois isso me é muito melhor, mas o permanecer na carne é mais necessário por vossa causa. Convencido disso, sei que ficarei e continuarei com todos vós, para proveito vosso e para alegria de vossa fé, a fim de que, por mim – pela minha volta entre vós – aumente a vossa glória em Cristo Jesus.

Ademais, ele a considera como solidária com a Redenção da criação inteira (Rm 8. 19-23). Compreende-se, portanto, que a perspectiva de ressurreição/exaltação individual imediata não elimina a tensão escatológica até se completar o número dos irmãos (Ap 6.11), ou até que o último inimigo seja vencido e Deus seja tudo, em todas as coisas (1Cor 15.24-2, Hb 10.12; Ef 1.10; 20.13; Cl 1.15-20 etc.). A ressurreição conserva, de modo igual, sua dimensão corporativa e cósmica, inserida no processo dinâmico de crescimento do Pléroma (MARTÍNEZ, 2000, p. 261).

A ideia de uma ressurreição na morte resolve os problemas lógicos e antropológicos do modelo tradicional, mas, ao mesmo tempo, ele nos confronta

com um novo problema, que a concepção dualista do ser humano parecia ter resolvido, de maneira elegante e discutível: a presença de um cadáver. Como se pode sustentar que a pessoa, na morte, será transformada na sua totalidade, em corpo e alma, se, ao mesmo tempo, estamos diante da realidade de um cadáver? Objeta-se, com efeito, que, se o revestimento do corpo glorioso ocorre imediatamente a partir da morte, o cadáver fica por princípio excluído da ressurreição. Sobre isso, convém notar, preliminarmente, que, na formulação dessa objeção, poderiam dar-se alguns pressupostos errôneos ou, pelo menos, discutíveis.

Assim, não é raro usar indistintamente os conceitos de corpo e de cadáver, sem ter em conta a ruptura escatológica que, entre ambos, se estabelece na morte. Desse ponto de vista bíblico, seria errôneo supor que exista um único conceito de ressurreição acreditado na Escritura, e mais errônea ainda a suposição desse conceito particular de que a ressurreição que inclui a reanimação do cadáver esgota todas as formas bíblicas de esperança, para além da morte. O pluralismo de modelos não permite aceitar apreciações simplistas (MARTÍNEZ, 2000, p. 261).

Todavia, essa mesma objeção pode se propor a partir de outro axioma: o caráter paradigmático da ressurreição de Cristo, particularmente destacado pelo apóstolo Paulo, como, por exemplo, em Rm 6.5: “Porque se nos tornamos uma coisa só com ele por morte semelhante à sua, seremos uma coisa só com ele também por ressurreição semelhante à sua.” Assim, do fato de que a ressurreição de Cristo apareça associada ao fato do sepulcro vazio, pretende-se deduzir que tal fato é normativo para a escatologia e que, por isso mesmo, não cabe conceber verdadeira ressurreição à margem da sorte do cadáver. Como no caso de Cristo, o corpo depositado no sepulcro e o corpo glorioso teriam que ser materialmente idênticos. Sem entrar aqui nos aspectos propriamente cristológicos, cumpre frisar, entretanto, que essa dedução carece de fundamento nos textos.

Com efeito, quando o Novo Testamento apresenta a ressurreição de Cristo como paradigma da ressurreição dos cristãos, o termo de comparação que funda o paralelismo não é a continuidade do corpo terreno, todavia, antes, a novidade do corpo ressuscitado, isto é, o fato de que este será corpo glorioso como o seu (Fl 3.21; 2Cor 3.18; Cl 3.4).

Mais ainda, quando Paulo, em 1Cor 15.35-37, se ocupa expressamente da natureza do corpo ressuscitado, o que acentua precisamente é sua diferença radical com respeito ao corpo terreno, até o ponto de que algumas expressões parecem excluir toda possível continuidade entre ambos (v. 37s, 44-50). Portanto, segundo realça H. Kessler, “[...] o pensamento do túmulo vazio não é um componente necessário da fé cristã na ressurreição (mas, antes, um símbolo ilustrativo).” Logo, é possível concluir que a ideia de ressurreição imediata – com o sentido aqui exposto – não só é incompatível com os dados da revelação bíblica, mas, em conjunto, representa sua interpretação mais sólida e adequada (MARTÍNEZ, 2000, p. 262).

3.4.6 Perspectivas sobre o mistério da Assunção: privilégio singular?

A bula *Munificentissimus Deus* expressa-se em termos de corpo e alma, ao se referir a Maria: “Pronunciamos, declaramos e definimos ser dogma divinamente revelado que a Imaculada Mãe de Deus, a sempre Virgem Maria, terminado o curso de sua vida terrestre, foi assumta em corpo e alma à glória celestial.” (MD, 44). Frequentemente, foi dado como certo que essas palavras, ao negar que houvesse um estado intermediário para o corpo de Maria, afirmavam que o mesmo fato ocorreria para todos os cristãos (FLANAGAN, 1969, p. 138).

Ao considerar minuciosamente as palavras da definição, percebemos que não há nada que faça referência ao que ocorrerá com a pessoa, por ocasião da morte. As palavras da definição estão centradas sobre a sorte final de Maria, nada dizem diretamente sobre os demais seres humanos. Portanto, é infundado presumir que a Igreja, ao resolver a questão do estado final de Maria, também desse a última palavra sobre o estado final de todas as pessoas. Qualquer que seja a fé que a Igreja professou, acerca desse ponto, nos dias da definição da Assunção, em 1950, não abordou essa problemática.

Também é necessário pensar que os redatores da constituição apostólica *Munificentissimus Deus* poderiam ter tomado a Assunção como privilégio único outorgado somente à Virgem Maria; porém, não o fizeram. Algum significado pode ser razoavelmente atribuído à ausência na fórmula de qualquer declaração de que a assunção é um privilégio único da mãe de Jesus. Essa ausência – pode-se sugerir – é ainda mais significativa, se a fórmula com que se define a Assunção for

comparada às palavras de Pio IX, na bula *Ineffabilis Deus* (1854), adotada para definir a Imaculada Conceição:

A doutrina que defende que a beatíssima Virgem Maria foi preservada de toda mancha do pecado original desde o primeiro instante da sua concepção, por singular graça e privilégio de Deus onipotente e em atenção aos merecimentos de Jesus Cristo, Salvador do gênero humano, foi revelada por Deus e que, por isso, deve ser admitida com fé firme e constante por todos os fiéis. (ID, n.41).

Percebe-se claramente que Pio IX destaca a singularidade desse privilégio, diferentemente de Pio XII, na proclamação do dogma da assunção (FLANAGAN, 1969, p. 139).

O fato de a fórmula dogmática não aludir à assunção como um privilégio único e exclusivo de Maria pode ser porque a Escritura e, como consequência, também os escritores patrísticos e medievais mencionam destinos finais análogos ao de Maria. Os fiéis cristãos conheciam as histórias de Elias e Enoque. Eles estavam igualmente cientes da misteriosa alusão que se faz, nos Sinópticos, aos santos que ressuscitaram e se manifestaram na Cidade Santa, no momento da morte de Cristo (Mt 27.50-53) (FLANAGAN, 1969, p. 139). De forma alguma se poderia deduzir da Escritura que a assunção constitua destino singular, privilégio reservado só a algumas pessoas. Pelo contrário, os textos em que o NT evoca mais explicitamente esse modelo o aplicam indistintamente a todos os cristãos, mais especificamente 1Ts 4.17: “Em seguida nós os vivos que estivermos lá seremos arrebatados com eles nas nuvens para o encontro com o Senhor, nos ares”; e Ap 11.12: “Ouvi então uma voz forte do céu, que lhes dizia: ‘Subi para aqui!’ E subiram para o céu na nuvem, e seus inimigos os contemplaram.” (MARTÍNEZ, 1995, p. 185).

Com os textos neotestamentários referentes a uma ressurreição escatológica, os quais fazem alusão ao juízo (Jo 5.29; Ap 20.12ss) ou à reunião de todos os cristãos em Cristo, em sua parusia (1Ts 4.16; 1Co 15.23), existem outras passagens que contemplam uma ressurreição antecipada dos mártires no céu, como, por exemplo, Ap 6.9-11:

Quando abriu o quinto selo, vi sob o altar as almas dos que tinham sido imolados por causa da Palavra de Deus e do testemunho que dela tinham prestado. E eles clamaram em alta voz: “Até quando, ó Senhor santo e verdadeiro tardarás a fazer justiça vingando nosso sangue contra os

habitantes da terra? A cada um deles foi dada a veste branca e foi-lhes dito, também, que repousassem por mais um pouco de tempo, até que se completasse o número dos seus companheiros e irmãos, que seriam mortos como eles.

Ou um revestimento imediato do corpo glorioso, depois da morte (2Cor 5.1-10). Isso posto, ainda que se admita interpretação histórica do relato de Mt 27.51-53, não é possível reduzir o caráter singular da assunção de Maria à exclusão de outros santos já corporalmente glorificados com Cristo, na eternidade. Essa interpretação não só careceria de fundamento positivo na Escritura, mas seria contrária a ela (MARTÍNEZ, 1995, p. 185).

Resta por avaliar a possibilidade de que o caráter singular da assunção da Virgem seja constituído pelo fato da incorrupção de seu corpo terrenal, ao ser este assumido e transformado em corpo glorioso. Aplicar-se-ia a Maria, de maneira excepcional, um componente da ressurreição de Cristo, o qual não é paradigmático para a ressurreição comum dos cristãos. Sem entrar nos argumentos teológicos de conveniência que se aduzem em favor dessa interpretação, observe-se somente que, nesse caso, não se poderia tratar de privilégio exclusivo, quando se têm em mente os dados bíblicos e tradicionais sobre o rapto de Henoc (Gn 5.21-14) e de Elias (2Rs 1.11), ou a mesma concepção tem Paulo sobre a sorte dos vivos na parusia: eles não conheceriam a corrupção do sepulcro – muito menos a morte –, sendo diretamente transformados e revestidos do corpo glorioso. Outrossim, ainda que essa interpretação seja sustentada pela *Munificentissimus Deus*, não parece formar parte do núcleo dogmático definido, tampouco, de um ponto de vista estritamente histórico, se possa afirmar com alguma certeza (MARTÍNEZ, 1995, p. 185).

Ao interpretar a singularidade de Maria, a partir da continuidade de seu corpo terreno, corre-se o perigo de negligenciar e subestimar a radical novidade e transformação que a ressurreição implica, quer para ela, quer para o próprio Cristo, quer ainda para todos os cristãos. Como evidenciam as antinomias de 1Cor 15, a ressurreição não é a reanimação de um cadáver, mas a criação de um ser renovado e, concretamente nas palavras do apóstolo Paulo, de um corpo pneumático (v. 44), o qual não se caracteriza por sua condição natural e componentes terrenos (v. 47), por ser “carne e sangue” (v. 50), porém, pelo Espírito que o vitaliza, o anima e o guia (v. 4; também Rm 8.11ss; 1Cor 6.13; 2Cor 3.6,17; 5.5; Gl 5.24; 6.8 etc.), sendo

o mesmo Espírito que vivifica e anima a Igreja, constituindo-a em Corpo de Cristo (1Cor 12; Ef 2.14-22; 4.1-16 etc.).

Por sua condição pneumática, o corpo glorioso supera os limites naturais que impedem a comunhão plena entre todos os membros de Cristo. Nesse sentido, a assunção de Maria, conseqüentemente, não pode ser interpretada como algo ou acontecimento que separe – ainda que seja por elevação – Maria do resto dos seguidores de Jesus: ela significa, pelo contrário, sua plena inserção no mistério da comunhão dos santos (MARTÍNEZ, 2000, p. 264).

Os teólogos que buscaram uma interpretação da assunção, a partir da teologia renovada, insistiram, sobretudo, seguindo a orientação conciliar, na dimensão eclesial desse mistério. Em sua condição glorificada, Maria constitui o tipo e a imagem mais perfeita da Igreja, a qual, em seu peregrinar terreno, encontra nela um sinal de esperança certa e de consolo. Maria, porém, realiza essa função exemplar, não isoladamente, mas representando toda a comunidade dos santos que já chegaram à meta (MARTÍNEZ, 2000, p. 264). Em carta, a Pontifícia Academia Mariana Internacional (PAMI), com título *A Mãe do Senhor*, precisamente no contexto da apresentação da teologia da Assunção, segundo a categoria de sinal, frisa:

A Igreja do céu e a Igreja da terra não são duas realidades diferentes, mas duas fases do único mistério eclesial. Segundo a fé perene da Igreja, elas se comunicam: os membros da Igreja celestial intercedem em favor dos homens ainda expostos aos perigos terrestres; os membros da Igreja peregrina veneram os seus irmãos e irmãs que já estão na pátria celeste e, em particular, «a gloriosa e sempre virgem Maria, Mãe de nosso Deus e Senhor Jesus Cristo, e unem-se sua liturgia de louvor. A posição central que a Mãe de Jesus ocupou na comunidade orante do Cenáculo (At 1,12-14) se prolonga até o santuário do céu. Santa Maria, por sua condição de perfeita glorificada, por sua suprema proximidade com o Filho, porque seu "corpo espiritual (1 Cor 15, 44) não está mais sujeito ao condicionamento da matéria, do tempo e do espaço, é um ponto de encontro entre os habitantes do céu e os da terra, é a voz materna que faz crescer o senso da fraternidade e de família nas comunidades dos discípulos, ela é onde o Filho continua a estar na Igreja, embora invisivelmente, o Alto Sacerdote, o único Mestre, o único Senhor; é sinal de que a liberação do cosmos (Rm 8,19-22) já está em ação, porque «no corpo glorioso de Maria começa a fazer parte a criação material no corpo ressuscitado de Cristo. (PAMI *apud* GIL, 2016, p. 548).

Há um eco da definição da Assunção que merece interesse, no número 48 da *Lumen Gentium*, no capítulo que trata da natureza escatológica da vida cristã. Nele, a morte é descrita como *expleto unico terrestres vitae nostrae curso* (término

da nossa única passagem por esta vida terrena). Essas palavras fazem lembrar, consciente ou inconscientemente, a frase exata que foi escolhida, na encíclica *Munificentissimus Deus*, para não entrar na problemática da morte de Maria: *expleto terrestres vitae cursu* (completado o curso de sua vida terrestre). Posto isso, talvez devêssemos ver aqui um convite para aprofundar o sentido da escatologia geral, com base na verdade já definida da assunção. Em todo caso, o que parece claro é que nem a definição da Assunção nem a tradição cristã, entendida em seu sentido mais geral, mostram uma atitude exclusiva. Também não é possível declarar nada que implique a exclusão de um determinado estado final de glória para todos os homens, distinto daquele que Maria possui (FLANAGAN, 1969, p. 139).

Pode-se argumentar, portanto, que a definição da Assunção não nega a possibilidade de que outros cristãos, além de Maria, já tenham alcançado um estado final de glória semelhante ao dela. Talvez seja possível dar um passo adiante e afirmar que não apenas a definição da Assunção não nega essa possibilidade, mas sugere positivamente que tal coisa aconteceu (FLANAGAN, 1969, p. 140).

Maria de Nazaré, assumida à glória, sempre foi compreendida como à frente de uma grande procissão, composta por mártires, confessores, virgens e um grande número de pessoas salvas. Assim é vista a Virgem, assumida de corpo e alma à glória ao céu em estado definitivo e, por isso, é também modelo ou ideal da Igreja terrena. Nessa mulher, membro perfeito da Igreja celestial, temos o início do estado final para o qual caminha a Igreja terrestre (FLANAGRA, 1969, p. 140), conforme assinala a *Lumen Gentium*:

Do mesmo modo que a Mãe de Jesus, já glorificada no céu em corpo e alma, é imagem e primícia da Igreja, que há de atingir a sua perfeição no século futuro, assim também já agora na terra, enquanto não chega o dia do Senhor (Pe 3.10), ela brilha, como sinal de esperança segura e de consolação, aos olhos do povo de Deus peregrinante. (LG, n. 68).

Por sua vez, salienta Perrela:

O Concílio Vaticano II abordou também a delicada questão da "colaboração" da Mãe na obra messiânica de seu Filho e da sua função salvífica subordinada, mas eficaz. Na ótica da teologia narrativa, essas funções são apreendidas em sua raiz essencialmente "experencial", da fé vivida por Maria, de modo que sua singularidade sempre aparece

relacionada tanto à singularidade do mistério de Cristo, como “uma forma particular de ser em Cristo; e para a vida da Igreja, na ordem simbólica própria de uma Mariologia eclesiotípica. Desta forma, a Virgem aparece como um espelho que reflete o rosto da esposa de Cristo, e no qual a comunidade-esposa contempla seu mistério e seu futuro eterno. Com efeito, na Mãe de Jesus este nexo eclesiológico fundamental adquire uma relevância icônica particular, na qual se revela plenamente o rosto da Igreja, como ensina o Concílio. Na esteira propulsora iniciada pelo Concílio Vaticano II, também se puseram em marcha a reflexão teológica, a prática litúrgica e a pastoral sobre a Mãe do Senhor (pessoa, evento, função e significado): ela é estudada, celebrada e vivida como presença escatológica eficaz e operosa, segundo o desígnio providente de Deus dentro do *Mysterium historiae*, do *Mysterium ecclesiae* do *Mysterium hominis*. (PERRELA, 2010, p. 436).

Maria alcançou já aquele estado de perfeição ao que se dirige a Igreja peregrina; chamá-la de “tipo”, “figura” ou “sinal” da Igreja enfatiza que ela possui esse estado de perfeição justamente como modelo de Igreja atualmente em formação, a Igreja terrena. Ela, sendo modelo celestial da Redenção, contrasta fortemente com a Igreja que luta na Terra. Ela, precisamente porque é o modelo dado por Deus, se oferece como promessa de esperança segura ao povo peregrino de Deus, que constitui a Igreja na Terra (FLANAGAN, 1969, p. 141).

Entretanto, a ideia de “figura” ou “tipo” já pertence àquele estado efetivo final de redenção, enquanto seu correlato, a Igreja peregrina, ainda está em processo de redenção neste mundo. Parece melhor, por conseguinte, não usar os termos “figura” ou “tipo” para descrever a relação entre Maria e a Igreja celeste. E isso, fundamentalmente, porque as diferentes condições de que goza a Igreja na Terra e no Céu poderiam ser obscurecidas. Obviamente, Maria não pode ser modelo de ambos exatamente da mesma maneira. Se Maria é “tipo” de Igreja peregrina, é precisamente porque aquela já possui a plenitude para a qual peregrina.

Porém, a Igreja celeste não está em peregrinação, contudo, já possui a plenitude. Dizer que Maria é sua “figura” ou “tipo”, precisamente porque ela já possui a plenitude, poderia levar a pensar que a Igreja celestial, em certo sentido, carece de algo que pertence à plenitude, o que seria substancialmente errôneo. Assim, será necessário considerar inadequado o uso dos termos “tipo” e “figura” aplicados para manifestar a relação de Maria com a Igreja peregrina, de sorte a buscar algum outro termo para a relação diferente que Maria tem com a Igreja celeste (FLANAGAN, 1969, p. 141).

É preciso pensar em Maria e na Igreja celeste como uma coisa só. Temos que ver Maria em e com a Igreja celeste como modelo, tipo, figura da Igreja peregrina, porque a Igreja celeste não estaria completa sem a presença de Maria, sua expressão mais perfeita. A Igreja celeste, em sua totalidade, é tipo da Igreja terrestre, é a “nuvem de testemunhas” colocadas diante de nós; ela é, de maneira supereminente, a Esposa, a Nova Jerusalém (FLANAGAN, 1969, p. 141).

As expressões “tipo” ou “figura”, ao mesmo tempo que expressam uma futura identidade ou assimilação entre a Igreja terrena e Maria, evidencia igualmente sua atual disparidade de situações. Há uma contundente e fundamental diferença de condição entre o modelo Maria e a Igreja terrestre. Maria está na glória; a Igreja peregrina está “separada do Senhor.” (2Co 5.6). Apesar disso, encontramos naqueles que, durante os séculos passados, contribuíram com o seu esforço para o conhecimento que temos hoje sobre o tema Maria-Igreja, uma certa insistência na identidade de ambas (FLANAGAN, 1969, p. 142).

É, talvez, no Período Medieval, que ocorre um maior desejo de intercambiar os títulos de Maria e da Igreja. Entre esses títulos comuns está o de “esposa”, o qual, em sua origem, foi um título eclesial que encontramos na Escritura, porém, adotado gradualmente como título mariano em uma determinada tradição de escritores medievais, especialmente no Ocidente, durante o século XII. Esse título é interessante, em primeiro lugar, porque sua atribuição a Maria revela certo sentimento da identidade que se pensava existir entre Maria e a Igreja. O emprego desse termo e, por suposto, todo o sistema de transferência, indica uma compreensão que foi sendo desenvolvida sobre unicidade de Maria e a Igreja (FLANAGAN, 1969, p. 142).

Esse sentimento de unicidade entre Maria e a Igreja teve grande destaque ao longo do século XII, devido à aparição de uma exegese marial do Cânticos dos Cânticos. A tríplice exegese foi, evidentemente, obra de pesquisadores para os quais era muito natural compreender, ler, ver Maria e a Igreja retratadas sob os traços de uma mesma e única imagem bíblica. Além disso, é evidente que suas intenções em integrar essa exegese marial com a exegese eclesial e individual, previamente aceita, não iriam, de forma alguma, desprezar esta última, todavia, almejavam enquadrar a exegese marial no quadro da exegese eclesial. Isso era possível, dada a orientação básica semelhante de ambas. Maria era o caso

especial dentro da mais ampla orientação geral da Igreja. Com isso, o significado eclesial não seria diminuído, mas afirmado, desde que sua relação especial com a Igreja fosse bem compreendida. Essa exegese eclesial-marial do Cântico dos Cânticos é a prova de que, entre os teólogos do século XII, havia um sentimento altamente desenvolvido da unidade de Maria e a Igreja, que teve expressão privilegiada no símbolo de esposa (FLANAGAN, 1969, p. 143).

Paralelamente a essa exegese marial do Cântico dos Cânticos, encontramos, no século XII, nos textos litúrgicos e nas homilias, muitas imagens sponsais relacionadas à festa da Assunção. Realmente, não é nada surpreendente, dado que é muito frequente, na tradição cristã, essa imagem sponsal com referência escatológica. É interessante, no entanto, a identificação de Maria e a Igreja exposta com tanta insistência, durante aquele século, sob uma imagem simbólica que possui uma clara referência escatológica. Parece que, com isso, se dá a entender que aqueles teólogos enxergavam em Maria e na Igreja celeste uma relação muito estreita. O símbolo da “esposa”, que destacava a ideia de identidade, corresponde propriamente a uma perspectiva escatológica. A Igreja-Esposa é, antes de tudo, a Igreja celeste (FLANAGAN, 1969, p. 143).

Entre os textos bíblicos cujo uso é mais interessante pelos escritores marianos, especialmente em relação à Assunção, está o Apocalipse 12: “Um sinal grandioso apareceu no céu: uma mulher vestida como o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas.” Esse texto, em muitas das interpretações que a tradição mariana lhe deu, parece apontar na mesma direção geral de uma identificação de Maria e da Igreja, em perspectiva escatológica (FLANAGAN, 1969, p. 143). Boff argumenta:

Digamos, em suma, que a Mulher é, seguramente, em primeiro lugar, a Igreja, Maria vem em seguida, enquanto é contemplada a partir da própria Igreja. Portanto, aqui não se trata de uma disjuntiva entre um sentido eclesiológico e um outro mariológico, nem simplesmente de um acréscimo mariológico postíço e pietístico à eclesiologia apocalíptica. Trata-se, de mais precisamente, de uma “extensão mariológica” da imagem eclesiológica da “Mulher vestida de sol”, por meio de um processo de amplificação direta e literal, e não apenas indireta e reflexa. Ademais, a tradição posterior, expressa tanto pelos Padres e pela teologia monástica medieval quanto pela iconografia e pela liturgia, não hesitaram em ver na figura da Mulher, além da Igreja, também a santa Virgem. Essa tradição lança raízes na mais alta Antiguidade, talvez mesmo já no século II, Podemos, pois afirmar, em conclusão, que a hermenêutica correta do passo em questão pode ser formulada pela frase concisa de Ruperto de Deutz (século XII): *Christm edidit Ecclesia, pariente Vergine Maria* (“A

Igreja gerou o Messias, através do parto da Virgem Maria). (BOFF, 2009, p. 390).

A mulher vestida de sol poderia ser concebida como um símbolo que descreve a Igreja celeste e a Bem-Aventurada Virgem Maria, dentro dessa mesma Igreja Gloriosa. O certo é que a mulher vestida de sol é, definitivamente, uma imagem celestial, e não é, com toda certeza, a Virgem tomada de maneira isolada. As características marianas presentes nessa passagem bíblica levaram alguns autores a escrever: “O grande sinal é Maria considerada como Igreja”, e “São João, sob a figura da mulher de Ap 12, descreve Maria considerada como Igreja.” Destarte, não parece possível asseverar que a mulher representa a Igreja, prescindindo de uma alusão a Maria (FLANAGAN, 1969, p. 144).

Essas indicações nos levam a sugerir que, se Maria, na e com a Igreja gloriosa, deve ser considerada como imagem tipológica de Igreja peregrina, e se devemos olhar para sua relação com a Igreja gloriosa como certa identificação, essa deve ser, de tal modo que deixe espaço para uma diferença com respeito à Igreja gloriosa que ainda está por se revelar (FLANAGAN, 1969, p. 144).

Deve ser sempre atribuído a Maria um papel representativo: Maria não é uma delegada, mas é, antes, uma representante pessoal da comunidade a que também pertence. Esse princípio de representatividade, tão comumente aplicado na tradição marial à função que Maria desempenhou na encarnação e junto à cruz, é especialmente apropriado em relação à Assunção. Nesse mistério, Maria é a Igreja em seu estado definitivo e tipo de Igreja terrestre que ainda peregrina no mundo (FLANAGAN, 1969, p. 144).

A razão precisa para se assegurar que Maria é a Igreja consiste na natureza de sua função representativa. Ela é membro típico da Igreja, ou membro que incorpora em sua própria pessoa a totalidade da Igreja, paradigma final da comunidade de salvação, podendo-se ressaltar que ela é a comunidade personalizada ou em pessoa. A Virgem de Nazaré assunta ao céu em corpo e alma incorpora em sua própria pessoa a Igreja gloriosa, da qual é expressão perfeita e pessoal. Nela, apresenta-se a comunidade celeste ante nós, em seu membro mais perfeito e mais representativo. Podemos dizer que Maria, portanto, não é o "tipo" da Igreja celestial, mas sua "[...] personalização ou expressão pessoal no mistério

da assunção, expressa o que é esta realidade celeste, e não o que será a Igreja gloriosa.” (FLANAGAN, 1969, p. 144).

Uma vez aceito que a relação de Maria com a Igreja celeste é a de uma representante individual que incorpora a coletividade em sua pessoa, ficará claro que, desse pensamento, surgem algumas conclusões para a situação atual da Igreja celeste. É interessante perceber que ocorre uma semelhança de estado entre Maria Assunta ao céu e outros membros da Igreja celeste. A fim de tomar Maria como modelo pessoal da Igreja gloriosa, o ideal será, pois, considerar que o estado que corresponde à Igreja glorificada é exatamente igual em Maria e nos demais eleitos.

Assim concebida, a Assunção de Maria representa a forma mais clara possível da situação atual da Igreja gloriosa, “cuja personalização” é ela mesma. Não é uma personificação de um estado futuro dessa Igreja celeste, mas expressão pessoal de um estado atual dessa coletividade formada pela Igreja glorificada e identificada na mais estreita forma com os santos da glória, em uma comunidade glorificada, da qual, sem dúvida, se diferencia também, por ser a única expressão completamente pessoal ou “personificação” (FLANAGAN, 1969, p. 145).

A compreensão escatológica oferece o mais amplo panorama possível para uma identificação de Maria com a Igreja. A virgem aparece com a máxima clareza, nessa perspectiva escatológica, como a *Summa Ecclesiae*: ela, e não outro, incorpora pessoalmente a Igreja escatológica redimida e revela, já em sua própria pessoa, aquilo que há de ser. “A singularidade de Maria não diminui porque se sublinha sua unidade com a Igreja gloriosa. Sua relação única e especial com a igreja, como personificação desta, mostra-o bem às claras.” (FLANAGAN, 1969, p. 145). Destarte, Maria assunta é, juntamente com a Igreja gloriosa, o modelo que a Igreja peregrina tem diante de si. É a personificação do estado atual da Igreja celeste, ao mesmo tempo, expressa o estado futuro da Igreja peregrina.

Maria “[...] é imagem e primícia da Igreja que há de atingir a sua perfeição no século futuro.” (LG, n.68). Não é necessário que interpretemos essas palavras para sugerir que essa perfeição acontece apenas em Maria. Mesmo se levarmos em conta que, na Igreja celeste, todos os seus membros já gozam da plenitude, continua sendo verdade que a Mãe do Senhor, como membro primeiro e privilegiado dessa comunidade, deve ser chamada não só imagem, mas também o

princípio da Igreja, segundo há de ser consumada no mundo futuro. O começo privilegiado da glória final que encontramos em Maria não exclui necessariamente a obtenção da glória por todos aqueles que já pertencem à Igreja celeste (FLANAGAN, 1969, p. 145).

A maneira como comumente é interpretado o ensinamento da Igreja acerca do mistério da Assunção parece confirmar a tese de um estado intermédio, no qual a ressurreição do corpo ocorre apenas no último dia. O ser humano glorificado, antes do último dia, apresenta-se como um espírito separado, enquanto Maria surge como um ser humano plenamente redimido (FLANAGAN, 1969, p. 145).

A definição dogmática, de 1950, refere-se formalmente apenas ao estado atual da Bem-Aventurada Virgem Maria e de modo algum exclui a possibilidade de que os demais cristãos já gozem do mesmo estado glorioso que ela possui. De certa maneira, até se poderia afirmar que o documento sugere que esse é o caso (FLANAGAN, 1969, p. 146).

A Igreja celeste, como um todo, resumida no mais perfeito de seus membros, Maria de Nazaré, é o modelo da Igreja terrestre. Maria assunta ao céu é a exemplaridade da vida redimida, assim como os santos já a possuem, na glória. Nós, que ainda “vivemos no corpo”, temos diante de nós um tipo de existência, o glorioso pneumatizado, que um dia será a nossa. Esse estado final já foi alcançado, em Cristo, não só por Maria, mas por todos aqueles que já estão no Senhor (2 Cor 56) (FLANAGAN, 1969, p. 146).

Essa forma de refletir sobre a Assunção sublinha muito claramente o sentido escatológico dessa verdade e faz com que a sua definição se apresente como um intento de abrir um espaço para uma nova compreensão das relações existentes entre o estado terreno e o estado glorioso da Igreja e seus membros.

Em sua condição de glorificada e precisamente como corpo pneumático, órgão e instrumento do Espírito, Maria de Nazaré continua cooperando à vida e crescimento da Igreja, sem as limitações próprias da existência terrena. Destarte, a assunção, ao mesmo tempo que ápice de um existencial histórico pessoal de Maria, todo ele voltado para Jesus e sua missão, constitui a gênese e o pressuposto para o exercício pleno de seu ministério espiritual na comunhão dos Santos. Aqui estaria o fundamento de sua singularidade (MARTÍNEZ, 1995, p. 186).

É importante lembrar que a assunção nos remete à vocação de Maria, a qual deve ser entendida no contexto de mistério da história salvífica estabelecida por Deus, no meio da história humana. A sua pessoa deverá ser contemplada no mais profundo dessa missão que o Altíssimo lhe assinalou e outorgou. Ela é uma personagem histórica, na história concreta de Jesus. Nela, reside a síntese mais sublime do mistério divino humano (COSTA, 2008, p. 63).

Seguindo Maria ao longo da várias etapas do seu itinerário terreno, é possível evidenciar uma vida de fé que implica compreender que ela é uma peregrina na fé, que levou essa pessoa mulher a uma constante e radical entrega a Deus, de modo a ficar claro que, embora sendo toda ela fruto da graça, é, ao mesmo tempo, obra da sua colaboração livre que presta ao projeto de Deus (CIPRIANI, 1995, p. 340). O Concílio Vaticano II afirma:

Assim Maria, filha de Adão consentindo na palavra divina, tornou-se mãe de Jesus, e abraçando com generosidade e sem pecado algum a vontade salvífica de Deus, consagrou-se totalmente, como escrava do Senhor, à pessoa e obra de seu Filho, servindo ao mistério da redenção sob a sua dependência e com ele, pela graça de Deus onipotente. Com razão afirmam os santos padres que Maria não foi instrumento meramente passivo nas mãos de Deus, mas cooperou na salvação dos homens com fé livre e com inteira obediência. Como diz santo Irineu, “pela obediência, ela tornou-se causa de salvação para si mesma e para todo o gênero humano”. E não poucos padres antigos, na sua pregação comprazem-se em repetir: “o laço de desobediência de Eva foi desfeito pela obediência de Maria; o que a virgem Eva atou com sua incredulidade, a Virgem Maria desatou-a pela fé. (LG, n.56).

Ulteriormente, ao descrever as relações de Maria com o Filho, durante sua vida pública, quando ele parece negar os laços humanos que o ligam à sua mãe ou, de qualquer maneira transcendê-los (Mc 3.35; Lc 11.27-28), os padres conciliares declaram:

Assim também a bem-aventurada Virgem avançou no caminho da fé, e conservou fielmente a união com seu Filho até a cruz, junto da qual, por desígnio de Deus, se manteve de pé (cf. Jo 19.25); sofreu profundamente com o seu Unigênito e associou-se de coração maternal ao seu sacrifício, consentindo amorosamente na imolação da vítima que ela havia gerado. (LG, n.58).

O tema da fé de Maria é retomado quando, na *Lumen Gentium*, é identificada como uma pessoa inserida no mistério da Igreja, da qual é membro mais excelente, porém, ao mesmo tempo, como o tipo e modelo. E é modelo, sobretudo pelas suas atitudes de fé, esperança e caridade, com que animou toda a sua existência. Tudo

isso se reproduz também na Igreja, especialmente pela força da fé, que exige fecundidade e integridade ao mesmo tempo. Assim ensina o Concílio:

A Igreja contemplando a santidade misteriosa de Maria, imitando a sua caridade, e cumprindo fielmente a vontade do Pai, pela palavra de Deus fielmente recebida, torna-se também ela mãe, pois pela pregação e pelo batismo gera, para uma vida nova e imortal, os filhos concebidos do Espírito Santo e nascidos de Deus. Ela é também a virgem, que guarda íntegra e pura a fé jurada ao Esposo, e, à imitação da Mãe do seu Senhor, pela graça do Espírito Santo, conserva virginalmente íntegra a fé, sólida a esperança, sincera a caridade. (LG, n. 64).

João Paulo II, na *Redemptores Maters*, argumenta que a peregrinação da fé de Maria representa um ponto de referência permanente para a Igreja, para as pessoas singulares e para as comunidades, para os povos e, em certo sentido, para toda a humanidade (RM, 5).

Maria de Nazaré, como pessoa humana e histórica, também teve necessidade de ser redimida do pecado original em que incorrem todas as gerações humanas descendentes de Adão. Porém, Maria é a primeira redimida, em função dos méritos de Cristo, desde o primeiro instante da sua concepção, para poder desempenhar, livre do pecado, não só a missão de mãe, mas ainda o papel de “sócia” do único Redentor (LG, n.60).

Maria, concebendo a Cristo, gerando-o, alimentando-o, apresentando-o no templo ao Pai, sofrendo com seu Filho que morria na cruz, cooperou de modo singular, pela obediência, pela esperança e a caridade, na obra salvífica para restaurar nas almas a vida sobrenatural (LG, n. 61). Contemplamos em Maria o que a Igreja é no seu Mistério, na sua peregrinação da fé, e o que será na pátria celeste, ao terminar a sua caminhada, onde a espera, na glória da Trindade e na comunhão dos santos, aquela que a mesma Igreja venera como Mãe do Senhor e como sua própria Mãe (COSTA, 2008, p. 84).

Maria creu, sem se dar conta de toda a profundidade daquilo que ouvia; certamente, possuía uma consciência real de sua maternidade ligada ao Espírito Santo; compreende que a salvação do gênero humano está vinculada ao Filho que carrega em seu ventre, porém, de forma imprecisa e obscura. A vida vai tornando manifesto aquilo que era confuso. É próprio da fé viver no lusco-fusco, criar luz, na medida em que se acolhem os desígnios de Deus. Esse é o nosso caminho, e foi também o da Virgem de Nazaré. Ela acreditou e recebeu o louvor de Isabel: “Feliz

aquela que creu.” (Lc 1.45). Essa fé a fez sempre disponível, descentrada de si mesma, sempre a serviço do Filho e dos demais (BOFF, 2003, p. 134).

Contemplamos os divinos acontecimentos em Maria como eventos escatológicos. Eles querem expressar o desígnio último (escatologia) de Deus sobre a humanidade. Realiza-se em Maria a situação final, já dentro da história, situação prometida a toda a humanidade: ser um dia totalmente de Deus e para Deus (BOFF, 2003, p. 134).

Maria é puro acolhimento e perfeita entrega. É aquela que se fez disponível à vontade de Deus. Responde *fiat*, faça-se! Nem sempre entende tudo o que ocorre com seu Filho. Entretanto, acolhe-o e guarda-o no fundo do seu coração (Lc 2.51). Por outro lado, é aquela que toma a iniciativa, entrega-se e se doa aos outros, na visita à sua prima (Lc 1.39-45), nas bodas de Caná (Jo 2.1-11); é frágil e simples, mas cheia de coragem messiânica, a ponto de cantar em seu Magnificat a derrubada dos poderosos e a punição dos ricos (Lc 1.51-53). Tem uma presença corajosa junto à cruz (Jo 19.25-27) (BOFF, 2003, p. 134).

Basta conhecermos essas atitudes de Maria para nos convenceremos do fato de que, nela, a pessoa humana está presente em sua forma completa e em sua perfeição. Ela não é apenas a realização idealizada da mulher, mas de todo ser humano. João Paulo II afirma:

O Concílio sublinha que a Mãe de Deus já é a realização escatológica da Igreja: “na Santíssima Virgem ela já atingiu aquela perfeição sem mancha nem ruga que lhe é própria” (Ef 5,27) – e, simultaneamente, que os fiéis ainda têm de envidar esforços para debelar o pecado e crescer na santidade; e por isso, eles levantam os olhos para Maria, que brilha como modelo de virtudes sobre toda a comunidade dos eleitos”. A peregrinação da fé é algo que já não pertence à origem do Filho de Deus: glorificada no céu ao lado do próprio Filho, a sua união com o mesmo Deus já transpôs o limiar entre a fé e a visão “face a face” (1Co 13.12). Ao mesmo tempo, porém, nesta realização escatológica, Maria não cessa de ser a “estrela do mar” (Maris Stella) para todos aqueles que ainda percorrem o caminho da fé. Se levantam os olhos para ela nos diversos lugares onde se desenrola a sua existência terrena, fazem-no porque ela “deu à luz o Filho, que Deus estabeleceu como primogênito entre muitos irmãos” (Rm 8.29) e também porque “ela coopera com amor de mãe” para “a regeneração e educação” destes irmãos e irmãs. (RM, n.6).

A assunção de Maria foi o término de seu peregrinar com fé, neste mundo. Cada vez que dava novos passos para seguir a Jesus, para buscar a vontade de Deus, o Senhor ia assumindo e transformando sua pessoa. Até que chegou o momento final. Na vida de fé, cada passo novo que damos corresponde a um dom

da parte de Deus. Ele nos acolhe, toma-nos pela mão, assume-nos e nos transforma (MURAD, 2012, p. 191).

Considerações finais

O presente trabalho, intitulado *O dogma da Assunção de Maria: um paradigma para a antropologia e a escatologia cristã*. Um estudo histórico-teológico, objetivou entender primeiramente o que é um dogma, para a tradição católica. A pesquisa evidenciou que a Sagrada Escritura usa o termo *dogma* para remeter a determinações de cunho jurídico. No Novo Testamento, trata-se ainda de *dogmata legais*, referindo-se à lei mosaica, abolida por Jesus. Finalmente, adota-se dogma para designar as decisões dos apóstolos, a fim de unificar todos os crentes. Os Padres Apostólicos, preocupados com a ortodoxia, também fazem uso do termo *dogma*, para identificar os ensinamentos que vêm de Deus.

É Vicente de Lerins que atribui ao dogma importância para conservar os ensinamentos verdadeiros, dando uma origem divina ao vocábulo. No período escolástico, o termo *dogma* é praticamente esquecido. Durante esse período, o conceito de *articulus fidei* é entendido como doutrina comunicada por Deus, o qual, movido por “amor”, obriga o crente à obediência de fé. A concepção inicial específica do conceito teológico de dogma surge em defesa da tradição e, em última análise, da autoridade da Igreja, em face da crítica protestante e como um desafio permanente à autonomia desenfreada da razão humana.

O ponto culminante para a formulação da atual concepção de dogma católico encontra-se na *Constituição Dogmática Dei Filius*, para a qual o fiel deve crer em tudo o que está contido na Palavra de Deus escrita ou transmitida e naquilo que a Igreja propõe ser acreditado como verdade revelada por Deus. O Concílio Vaticano II traz um grande avanço, no sentido de compreender o dogma a partir de uma nova perspectiva da Revelação, que inclui permanência, desenvolvimento e historicidade, sustentando uma concepção madura da realidade do dogma, em continuidade aos concílios anteriores.

A definição dogmática tem um valor simbólico objetivo, porque, em si mesma, visa a unir o homem a Deus. Dogma é um evento espiritual, já que está ligado à ação do Espírito Santo, portanto, seu entendimento depende também da docilidade do crente à ação do Espírito. A fórmula dogmática é uma realidade doxológica, porque une confissão e louvor a Deus, e é também uma declaração eclesial uma vez que tem sua concretude pela autoridade da Igreja em seu magistério e concede identidade ao cristão.

O enunciado dogmático possui eclesialidade, pois se entende que é na Igreja, enquanto corpo místico de Cristo, que se prega e que se crê, porque ela é unidade indissolúvel, com o caráter único da pessoa individual e de sua decisão de fé, o sujeito do ato redentor e da própria fé. Com efeito, ela decorre essencialmente da audição e permanece dependente da confirmação da mensagem de Cristo, que é produzida na comunidade dos crentes, por ela e para ela. Sobre a relação entre magistério e dogma, o Concílio Vaticano II apresentou a dimensão histórica do dogma e trouxe como novidade o ensinamento de que todo o povo de Deus participa do ofício profético de Cristo e que, na Igreja, com a assistência do Espírito Santo, ocorre um progresso na inteligência da tradição apostólica rumo à “plenitude da verdade divina”.

Dentro da missão e responsabilidade comuns a todos, o Concílio também mantém o autêntico magistério que compete apenas aos Bispos que estão na linha de frente da pregação do Evangelho e ordena seu ministério como professores ao ministério da pregação, defendendo a doutrina da infalibilidade da Igreja. Entretanto, a Igreja está sob o signo da epiclesse permanente do Espírito Santo. É necessário, pois, levar em conta o *sensus fidei* de todos os fiéis e aludir à “autorregulação” de todo o povo dos crentes, como organismo vivo em sua procura da verdade toda. O papel do desenvolvimento da doutrina e da práxis cristã do *sensus fidei* tem como ponto de partida a responsabilidade da Igreja inteira, hierarquia e leigos juntos, pela revelação contida nas Sagradas Escrituras e na Tradição apostólica viva, sendo sua mediadora na história. A tradição, com referência à Escritura, ganha no Concílio Vaticano II uma função mais interpretativa, ainda que não se tenha estabelecido de maneira explícita.

Todavia, a afirmação mais importante sobre a tradição é tê-la caracterizado como vida, operada pelo Espírito Santo, de toda a Igreja, em todos os seus membros. Dessa maneira, por meio das ações da vida da Igreja, torna-se de novo presente o que, de uma vez por todas, ocorreu em Cristo. A tradição é, por conseguinte, a experiência outrora ocorrida, mas que não se tornou passado, em cada época, por obra do Espírito Santo. Desse modo, o dogma encontra-se dentro da tradição como interpretação da revelação, ou seja, é uma interpretação da revelação unida estritamente com a tradição e a Sagrada Escritura. O dogma

constitui uma ajuda interpretativa para a inteligência da Escritura, assim como a Escritura deve ser uma ajuda interpretativa para o dogma.

Todo dogma deve ser adequadamente estruturado nas Escrituras, receber a ênfase adequada e, a partir dela, ser delimitado e desenvolvido criticamente. Os dogmas são resultado da relação histórica da Igreja com o Evangelho, o qual é testemunhado na Escritura e se faz presente na celebração litúrgica, em palavras e sinais. O Evangelho não se expressa plenamente no dogma nem na Escritura. Porém, o dogma, como afirmação humano-eclesiológica, somente é compreensível quando contemplado em seu passado e seu futuro em relação com esse mistério que somente se revelará plenamente na escatologia.

O primeiro aspecto que surge da consideração do dogma mariano da Assunção, tendo refletido no primeiro capítulo sobre o que é um enunciado dogmático, é o seu caráter fatural, podendo, assim, ser entendido que o crescimento na compreensão da verdade na Igreja não é, em primeiro lugar, um fato intelectual, exclusivamente ligado ao processo da reflexão teológica, mas um aspecto da vida da Igreja, que, na sua totalidade, chamada pelo Vaticano II de povo de Deus (povo fiel, magistério, teologia) e segundo as suas necessidades e a ação do Espírito Santo, vai sendo progressivamente introduzida na plenitude de todas as verdades. Os fatores que contribuem para esse desenvolvimento são os mesmos que animam os outros aspectos da vida da Igreja: a sua missão universal, os contextos culturalmente diversos, mas também o próprio dinamismo inserido na verdade divina, que se torna vida dos crentes. E isso explica ainda como os desenvolvimentos ocorrem, não no caso contingente de heresias, pois é a mesma fé, que, em si, tende para aprofundamento cada vez mais adequado do dom divino.

No segundo capítulo, objetivou-se realizar uma aproximação histórica do dogma da assunção de Maria, a qual revelou que o pensamento sobre a assunção se encontra arraigado desde muito cedo na consciência da Igreja, algo que foi se configurando na liturgia e na teologia, ao longo dos séculos. Um exemplo disso são os apócrifos da *Dormição da Virgem*, que datam do século IV, cujo intento é expor o mistério da participação de Maria na glória de Cristo ressuscitado, de acordo com a narração de sua morte e enterro. Os apócrifos assuncionistas têm valor não pela sua veracidade histórica, mas por ser um testemunho de fé em Jesus Cristo e na

convicção de que Maria participou, de forma efetiva, na salvação que Cristo oferece a todo o gênero humano.

Os apócrifos da *Dormição* ou *transitus* refletem sobre a passagem de Maria desta para a outra vida gloriosa e sugerem que, no caso da mãe do Senhor, nem tudo termina com a morte. Eles expressam sua intuição de fé, por meio da imaginação, contudo, surpreendentemente, apesar da diversidade da exposição, é possível ver neles a concordância total em dois pontos fundamentais: a morte de Maria em Jerusalém e a não corrupção de seu corpo pelo túmulo. Os autores apócrifos convergem na afirmação de que seu corpo não sofreu processo idêntico ao corpo de Jesus, o qual, com a ressurreição, assumiu o chamado corpo glorioso, luminoso e transparente, mas um processo de grau e qualidade inferiores, que consistiu na reanimação e no retorno à vida, através da reinfusão da alma no corpo. A ideia central de consenso entre os textos é que o corpo de Maria não sofreu os efeitos da decomposição do sepulcro, todavia, depois de levado ao paraíso, nele foi reconstruída a unidade (corpo alma) rompida pela experiência de morte. No paraíso, em corpo e alma, Maria vive vida semelhante à do Salvador glorificado.

Os apócrifos que narram o *transitus* de Maria devem ter atravessado a vida da Igreja, como um rio subterrâneo, e, depois, desaguado abertamente nos séculos V-VIII. No que diz respeito ao cumprimento da vida terrena de Maria e sua glorificação, é necessário admitir uma tradição de fé. Nesse contexto, os *transitus* são a “memória” de uma tradição de fé jamais ignorada na Igreja, ainda que silenciosamente transmitida.

Na patrística, não há testemunhos intencionais precisos sobre a morte de Maria, embora seja o fim terreno de uma pessoa que desempenhou um papel único e muito importante, no mistério da encarnação do Filho de Deus. É possível encontrar apenas afirmações acidentais sobre o fim terreno de Maria, sem nenhuma intenção particular: a maioria dos escritos apenas defende que ela morreu virgem. Um escrito atribuído a Santo Agostinho, chamado *Tratado sobre a Assunção de Maria*, preconiza a isenção da Virgem da corrupção do sepulcro, o que lançou bases para a teologia da assunção, no Ocidente. É no século VIII que os teólogos começam uma defesa mais explícita da assunção, sustentando que o corpo daquela que trouxe o Salvador do mundo não poderia ser sujeito à putrefação. Entre eles estão São João Damasceno, o qual enfatiza que a

maternidade divina é a razão fundamental para a incorrupção do corpo de Maria no túmulo e a sua assunção ao céu, e a esse motivo pode ser acrescentada a participação na obra redentora de Cristo e a sua atividade de mediadora no céu.

Se, por um lado, o Ocidente patrístico foi bastante reservado e firme, em comparação com os apócrifos da Assunção, o Oriente patrístico, por outro lado, foi capaz de identificar seu valor e legitimá-lo. Grandes homilistas do século VIII, como Germano di Constatinopla, Andrea di Creta, São João Damasceno e Giovanni di Thessalonica, estabeleceram as principais linhas dos apócrifos, substanciando-os com conteúdos doutrinários e ecológicos de alta qualidade, operando a transição formal do estilo apócrifo para o homilético. Ao fazê-lo – e isso é fundamental –, legitimaram o trânsito apócrifo de Maria, tornando-o um escrito reconhecido pela autoridade da Igreja.

Baseado na devoção de São Francisco, que acreditava e defendia o mistério da assunção, teólogos franciscanos defenderam a assunção, entre eles, Santo Antônio de Pádua, para quem o corpo da Virgem foi assunto ao céu, pois nele o Senhor colocou seus pés, torna-se o pai da Escola Mariológica Franciscana e também o fundador da teologia franciscana da Assunção, servindo, assim, de referência para autores futuros. Segundo Duns Escotus, com um milagre, Cristo preservou a alma de sua mãe da culpa original e, com outro milagre, preservou o corpo de Maria da corrupção. Considerado Doutor da Assunção, São Bernardino de Siena assegura que a glorificação de Maria nada mais é do que a realização do desígnio divino, no qual a Virgem ocupa um lugar muito especial. Depois de São Bernardino, os teólogos franciscanos não têm mais dúvidas em ensinar a assunção de corpo e alma da Virgem Maria ao céu.

É no século XVIII, quando a devoção na assunção praticamente é aceita entre os grandes teólogos, que surge o movimento assuncionista, para fortalecer ainda mais a crença. O movimento organizou várias petições aos Papas, para reivindicar oficialmente a proclamação do dogma. No Concílio Vaticano I, acreditou-se que o tema da assunção entraria em pauta, o que não ocorreu; entretanto, o assunto foi tratado em comissões especiais, as quais elaboraram um postulado apresentado no Concílio Vaticano I e assinado por 113 bispos. Após o Concílio, houve um crescimento significativo de estudos sobre a assunção, que envolveu várias universidades e estudiosos. Um grande incentivador franciscano do

movimento assuncionista do século XX foi o Padre Carlo Balic' OFM (1899-1977), o idealizador, o organizador e, em alguns casos, o moderador e orador proeminente dos Congressos Assuncionistas Franciscanos, realizados de 1947 a 1952.

De acordo com o Padre Balic', a oportunidade de proclamação do dogma é dada pela validade e perenidade da proposta católica, em um mundo subjugado pelo vão materialismo ateu. Maria é o grande sinal dado por Deus para abordar a perenidade da promessa do Ressuscitado e a realidade da dignidade e integridade e plenitude da pessoa humana, glorificada em alma e corpo pela generosidade de Deus. Assim, após consultar o episcopado, padres e fiéis do mundo inteiro, e obtendo resposta positiva, em 1950, Pio XII proclama o Dogma da Assunção de Maria.

É possível perceber, no desenvolvimento do dogma da assunção, a importância da fé popular. Esse dogma não desenvolve primordialmente o progresso da reflexão teológica, mas segue pela fé do povo cristão. Ensina que a fé da Igreja se manifesta não só na pregação, na catequese ou nos tratados teológicos, mas também na oração, tanto na forma litúrgica oficial quanto na popular.

Fundamentando a definição dogmática da Assunção de Maria, no consenso atual da fé da Igreja e afirmando que tal consenso é igualmente a garantia de que a verdade em questão se apoia na Escritura, a *Munificentissimus Deus* mostrou o caráter sobrenatural do desenvolvimento do dogma: ele não se refere a aspectos intelectuais, mas sobretudo a uma compreensão da revelação que possibilita aos fiéis a adesão ao amor de Deus. Um segundo dado, não menos importante, é que o processo de desenvolvimento do dogma, embora compreenda aspectos lógicos, não é redutível a eles, entretanto, ao contrário, baseia-se principalmente em aspectos sobrenaturais. E desse ponto segue que a certeza última da retidão do processo só pode ser dada pelo Espírito Santo, o qual oferece à Igreja o *sensus fidei* e se manifesta de maneira refletidamente controlável, no *consensus fidelium* e na definição do magistério.

Posto isso, a teologia, como *fides quaerens intellectum*, na Igreja e para a Igreja, tem a missão específica de estudar os testemunhos escritos, em primeiro lugar as Escrituras, aprofundar o conhecimento da tradição da Igreja, formular claramente o objeto da fé atual e explicitar, enfim, a relação de identidade entre ela

e as fontes normativas da revelação, relação que comumente é percebida pela fé da Igreja, de maneira viva.

No campo da Antropologia, o dogma da Assunção revela que Maria, aquela que foi assunta ao céu, é uma pessoa, pois apresenta dois aspectos básicos constitutivos do ser pessoal – a interiorização ou imanência e a abertura ou transcendência –, podendo assim ser chamada de modelo e princípio de realização pessoal em plano humano. Por certo, Maria é a mulher crente, mãe de Deus, sócia de Cristo e tipo da Igreja. Porém, ela é, em primeiro lugar e radicalmente, criatura plena e, como tal, pessoa humana. Maria é definida como pessoa, mediante a Palavra de seu encontro com Deus (Lc 1.26-38) e de sua mesma inserção na igreja (At 1.14). Maria é pessoa que se abre ao diálogo com Deus e com Ele, tecendo uma relação que permeia seu existencial.

Como visto, esse é o aspecto fundamental da pessoa, porque ela entra em diálogo com o mistério, acolhe a Palavra de Deus Pai e lhe responde. Ela possui uma identidade pessoal caracterizada por uma realidade evolutiva, ou seja, que se foi formando e conformando. Nos textos evangélicos, a comunidade primitiva e os seus autores deixaram dados suficientes para concluir que ela realizou esse processo de conformação de sua identidade psicológica, social e religiosa. Como pessoa-tipo, a identidade de Maria não terminou de se perfilar: a revelação já disse tudo sobre Maria, entretanto, é preciso ter em mente que a Igreja não desenvolveu tudo o que a revelação representa; assim, não é possível saber completamente o que significa a identidade de Maria, não se conhece a totalidade de sua projeção no tempo; os dados dão conta de que a Igreja ainda tem palavras para dizer acerca da profundidade da identidade da Virgem. Ela é pessoa, porque seu processo de conformação implicou e implica relação e relações concretas que se vão desenrolando em círculos sempre mais amplos; ela caminhou de sua família ao seu povo, desde a sua história, de sua história a Jesus e seus discípulos, dos discípulos à Igreja e da igreja à humanidade.

Esse processo de conformação se deu a partir de um Referente cada vez mais claro, preciso e absoluto, o Deus amoroso e misericordioso, revelado por Jesus de Nazaré; sua identidade enquanto pessoa não se entende sem esse Referente. A universalidade de sua pessoa foi sendo construída, com base em sua conformação com o Pai e seus planos salvíficos. Posto isso, podemos compreender

que Maria é modelo de identificação humana; é proposta de ser para toda criatura. Ela transmite sua identidade e oferece, a partir dos evangelhos, seu processo de identificação naquilo que tem de mais nuclear, naquilo que pode ser modelar, possível a todo aquele que quer ser pessoa autêntica.

Ela é pessoa identificadora, porque é capaz de oferecer identidade; nela, podemos ler o que é o humano; é paradigma do humano pessoal, por isso, pode-se contemplá-la e imitá-la, não no sentido que muitas vezes foi proposto de um ser tão distante da realidade humana que mais parecia um ser descaracterizado de humanidade, tampouco em substituição a Cristo, humanidade de Deus, entretanto, na amplitude de sentido que oferecem os textos a ela legados. Ela é uma mulher-modelo que não deve ser contemplada de maneira passiva; nem é modelo passivo, mas é modelo que se oferece para o dinâmico, para ser e para fazer ser.

Ora, quando nos referimos à pessoa Maria assunta ao céu, podemos sustentar que cada um de nós, enquanto pessoa, pertence ao plano de realização escatológica. Deus nos fez pessoas, vale dizer, para encontrarmos nossa plenitude e nos realizarmos como criaturas, em âmbito divino. Essa realização comporta a pessoa na sua integralidade, contrariando, assim, a visão da antropologia dualista platônica que entende o corpo como inimigo da alma. A Doutrina da Assunção, além de ser incompatível com uma desqualificação do corpo, conforme está presente no platonismo, orienta-se em direção contrária. O platonismo valoriza as ideias acima dos corpos.

Na Doutrina da Assunção, valora-se um corpo acima das ideias. Não apenas a alma, isto é, a interioridade e a transcendência humanas, participa da plenitude da vida no Reino, mas também a corporeidade, ou seja, nosso enraizamento terrestre, nosso ser material e carnal, nosso relacionamento cósmico e histórico. Seremos todos, como Maria, envolvidos na absoluta realização. É no corpo que fazemos a experiência do amor e é no mesmo corpo que sofremos a profundidade da dor. Pela ressurreição e pela assunção, o corpo é resgatado de toda ambiguidade, será motivo apenas de bênção. Na ressurreição, conservando nossa identidade corporal, nosso eu pessoal que guarda sempre uma referência à materialidade do mundo, ganharemos uma nova expressão material.

Com efeito, Maria não necessitou dessa nova expressão material. Nela, tudo foi sempre puro e santo, pela presença do Espírito Santo. A glorificada é a Maria

de Nazaré da Galileia, mulher de historicidade, a qual, com sua humildade, pobreza, sofrimento e anonimato, com seu testemunho de fé e inteira disponibilidade ao projeto salvífico de Deus, sua dedicação e sua atuação profética, ama os pobres e oprimidos, segundo revela o *Magnificat*, manifestado como modelo para os que não aceitam passivamente as circunstâncias adversas da vida pessoal e social, nem aceitam ser vítimas da alienação, mas que proclamam com ela que Deus “exalta os humildes” e “derruba os poderosos de seus tronos”.

Maria assunta ao céu é a certeza de que o pobre não será esquecido para sempre; a esperança dos pobres não será frustrada *in aeternum*. O dogma celebra o corpo glorificado de uma mulher. Nessa ótica feminina, o interesse pela corporeidade como modo de ser da Mãe de Jesus assumida ao céu supera a esquizofrenia antropológica do helenismo e tende a valorizar o corpo como dom original e plenitude expressiva da humanidade. Trata-se de reivindicar, contra a “coisificação” do corpo feminino, o direito de vivê-lo como expressão plena da própria subjetividade; não mais um corpo negado, ofendido, humilhado. Essa valorização do corpo feminino recebe a confirmação como garantia do mistério da Assunção que celebra a carne de Maria; celebra o acontecimento graças ao qual essa mulher, feita de carne, acede à glória de Deus, na realização imediata do seu corpo vivido.

A proclamação do dogma da assunção fez aumentar as críticas ao modelo tradicional de escatologia intermédia, por outro lado, foi um incentivo aos que defendiam a ideia de uma ressurreição imediata. Para resolver as dificuldades, teólogos acreditam ser necessário voltar às fontes da revelação, ou seja, às Escrituras, estudando-as em função de uma ótica diacrônica, que leva à percepção da passagem de Israel de uma esperança terrena para a fé no *Sheol*, isto é, em uma sobrevivência pobre e impessoal, incapaz de comunicação com Deus e com os homens e, finalmente, para a participação sobrenatural na vida de Deus e na justa retribuição.

Um segundo modelo é raptos em vida; o Antigo Testamento endossa a possibilidade de que o justo, sem passar pela morte, seja trasladado física e definitivamente à esfera divina. O terceiro modelo é o de exaltação pós-mortal, que se realiza depois da morte e que amiúde implica o caráter de vindicação divina em

face de seus algozes. O quarto modelo é de ressurreição escatológica a qual se converte na expressão mais realista e vigorosa de esperança de vida além-túmulo.

A investigação revelou que, nos escritos do Novo Testamento, é possível encontrar a coexistência de diversas representações sobre a sorte do justo, após sua morte. Junto a essa ideia de *Sheol*, os escritos do Novo Testamento recordam também a ideia do paraíso celeste, desenvolvida no período intertestamentário, para se referir à morada dos patriarcas e dos justos, em geral, depois da morte. É possível afirmar que a assunção não aparece nesses textos como privilégio reservado unicamente a algumas personagens distinguidas, mas é atribuída de modo geral a todos os cristãos, seguindo a tendência generalizadora já conhecida no judaísmo. Em segundo lugar, a assunção em si mesma não constitui objeto de especulação ou de interesse teológico direto, contudo, emprega-se como representação apta para expressar a vindicação divina dos mártires em face de seus perseguidores ou a participação dos cristão, na mesma existência gloriosa de Cristo.

No que tange à hipótese de uma ressurreição individual imediata, o Novo Testamento, por sua vez, afirma a ressurreição e a exaltação de Cristo como acontecimento já verificado e que, ademais, constitui o princípio e o fundamento da ressurreição escatológica, como, por exemplo, Mt 27.51-52. É preciso notar, porém, que é o texto de 1Cor 15 o lugar central da teologia paulina da ressurreição, onde aparecem os motivos que sustentam essa ideia de ressurreição/glorificação corporal imediata. Quando Paulo alude ao corpo ressuscitado, ele não está pensando em uma reanimação do cadáver; nem a identidade entre o corpo presente e o futuro se baseia na continuidade de um substrato material idêntico, mas na permanência do *eu* nas duas formas de existência, a terrestre e a celeste, a psique e a pneumática. É esse *eu* idêntico que primeiro se manifesta como um "corpo psíquico" e, depois, se manifestará como um "corpo espiritual".

Em ambos os casos, obviamente, há uma existência somática corporificada. Assim, o ser humano não é redimido no mundo, todavia, com o mundo; ele não deve sair da História e deixar para trás definitivamente todas as relações com outros, mas toda sua biografia e todas as relações nela firmadas devem acompanhá-lo na sua consumação. A existência atual, ligada ao mundo, não será

substituída por uma vida futura, puramente espiritual, mas será transformada e levada à consumação.

A pesquisa evidenciou que, na *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus*, de Pio XII, não há nada que faça referência ao que ocorrerá com a pessoa, por ocasião da morte. As palavras da definição estão centradas sobre a sorte final de Maria. Também é necessário pensar que os redatores da constituição apostólica *Munificentissimus Deus* poderiam ter atribuído a assunção como privilégio único outorgado somente à Virgem Maria; porém, não o fizeram. É um tanto complicado pensar em privilégio exclusivo de Maria, quando se têm em mente os dados bíblicos e tradicionais sobre o rapto de Henoc (Gn 5.21-14) e de Elias (2Rs 1-11), ou a mesma concepção tem Paulo sobre a sorte dos vivos na parusia, onde as pessoas não conheceriam a corrupção do sepulcro – muito menos a morte, sendo diretamente transformados e revestidos do corpo glorioso. Ao interpretar a singularidade de Maria, a partir da continuidade de seu corpo terreno, corre-se o perigo de negligenciar e subestimar a radical novidade e transformação que a ressurreição implica tanto para ela como para o próprio Cristo e, igualmente, para todos os cristãos.

É preciso interpretar a assunção com base na teologia renovada, sobretudo seguindo a orientação conciliar, na dimensão eclesial desse mistério. Em sua condição glorificada, Maria constitui o tipo e a imagem mais perfeita da Igreja, a qual, em seu peregrinar terreno, encontra nela um sinal de esperança certa e de consolo. Maria, porém, realiza essa função exemplar, não isoladamente, mas representando toda a comunidade dos santos que já chegaram à meta.

O Concílio Vaticano II abordou também a delicada questão da "colaboração" da Mãe, na obra messiânica de seu Filho e da sua função salvífica subordinada, mas eficaz. Na ótica da teologia narrativa, essas funções são apreendidas em sua raiz essencialmente "experencial", da fé vivida por Maria, de modo que sua singularidade sempre aparece associada, quer à singularidade do mistério de Cristo, quer como uma forma particular de ser em Cristo e, para a vida da Igreja, na ordem simbólica própria de uma Mariologia eclesiotípica. Dessa maneira, a Virgem aparece como um espelho que reflete o rosto da esposa de Cristo, no qual a comunidade-esposa contempla seu mistério e seu futuro eterno.

A compreensão escatológica oferece o mais amplo panorama possível para uma identificação de Maria com a Igreja. A virgem aparece com a máxima clareza, nessa perspectiva escatológica, como a *Summa Ecclesiae*: ela, e não outro, incorpora pessoalmente a igreja escatológica redimida e revela já em sua própria pessoa aquilo que há de ser. A singularidade de Maria não diminui, porque se sublinha sua unidade com a Igreja gloriosa. Sua relação única e especial com a igreja, como personificação desta, mostra-o bem às claras. Destarte, Maria assunta é, junto com a Igreja gloriosa, o modelo que a Igreja peregrina tem diante de si. É a personificação do estado atual da Igreja celeste e, ao mesmo tempo, do estado futuro da Igreja peregrina.

O começo privilegiado da glória final que encontramos em Maria não exclui necessariamente a obtenção da glória por todos aqueles que já pertencem à Igreja celeste. A Igreja celeste, como um todo, resumida no mais perfeito de seus membros, Maria de Nazaré, é o modelo da Igreja terrestre. Maria assunta ao céu é a exemplaridade da vida redimida, assim como os santos na glória. Nós, que ainda “vivemos no corpo”, temos diante de nós um tipo de existência, o glorioso, pneumatizado, que um dia será a nossa. Esse estado final já foi alcançado em Cristo, não só por Maria, mas por todos aqueles que já estão no Senhor (2Co 5.6).

Maria assunta concretiza de modo eminente o destino na glória de todos os que confiam em seu Filho Jesus e lutam para realizar o Reino de Deus, no hoje da história. O Concílio Vaticano II proclama: “A Mãe de Deus, já glorificada no céu em corpo e alma, é imagem e primícia da Igreja que há de atingir sua própria perfeição no mundo futuro” (LG,n. 68); com efeito, é possível intuir que Maria vive já agora, em corpo e alma, aquilo que nós também iremos viver, quando alcançarmos o céu. Todos os que estão no Senhor (2Cor 5.6) são já ressuscitados com Ele no céu. Nossa união no corpo ressuscitado do Senhor é tão radical e verdadeira que a morte não a pode romper. Por isso, é possível crer na ressurreição imediata. Chegamos plenamente no céu, no corpo e na alma. Se Maria é o modelo pessoal da Igreja celeste gloriosa, o mesmo estado da Igreja glorificada se verificará em Maria e nos eleitos. Podemos defender uma semelhança de estado em Maria e nos outros membros da Igreja celestial. A Assunta constitui o já daquela igreja que ainda está no regime do ainda-não. Ela é a mulher vitoriosa. E é a certeza de vitória de toda criatura nascida de mulher.

Maria, na glória, com e após o Senhor, proclama a verdade de que o destino último da pessoa humana e do cosmos não é o nada, mas a plenitude da vida. E afirma-o, não como um teorema, contudo, como um evento já presente na história. Analogamente à ressurreição, a assunção é o futuro de luz que já chegou, é o fim feliz que foi atingido, refutando de maneira eficaz o niilismo difundido na cultura contemporânea. Assim, a espiritualidade que o Mistério da Assunção inspira é aquela que promove a vida e o comprometimento, porque ela se vê projetada para dentro da eternidade gloriosa e divina.

Por outro lado, o efeito espiritual da Assunção, como imagem da vitória final e total sobre todas as forças que dominam, na história, é suscitar nos fiéis, especialmente naqueles engajados por uma libertação integral da pessoa, a esperança de que o Deus Justo e Misericordioso sempre vence, ou seja, que o amor sempre vence, marcado com suas características constitutivas, segurança e durabilidade. Finalmente, um amor seguro, pois, como nos ensina São Paulo, na glória de Deus, que é amor e será tudo em todos.

Referências

- ALBERIGO, Giuseppe (org.). *História dos Concílios Ecumênicos*. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1995.
- ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obra e doutrina dos Padres da Igreja*. Trad. Monjas Beneditinas. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1998. (Col. Patrologia).
- BALLESTER, Martin Gelabert. La tradición apostólica va creciendo em la Iglesia. *Veritas - Revista de filosofía y teología*. Pontificio Seminario Mayor San Rafael. Valparaíso, Chile, v. IV, n. 20, p.169-186, mar. 2009. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122915008>. Acesso em: 5 mar. 2020.
- BARON, Henrique. La Asunción coporal de Maria vista desde la Antropología. *Ephemerides Mariologicae*, v. 35, p. 9-35, 1985.
- BASEVI, Claudio. La funcion hermeneutica de la Tradicion de la Iglesia. *Scripta Theologica*, Pamplona, n. 18, p. 159-174, jan. 1986. Disponível em: https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/11996/1/ST_XVIII-1_03.pdf. Acesso em: 20 fev. 2020.
- BERTOLA, M. X. Antropoliga. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995. p. 89-98.
- BLANK, Renald, J. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. São Paulo: Paulus, 2000. (Col. Teologia sistemática).
- BOFF, Clodovis. *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.
- BOFF, Leonardo. *O rosto materno de Deus*. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOFF, Lina. *Mariologia: Interpretações para a vida e para a fé*. Petrópolis: Vozes, 2007. (Col. Iniciação à Teologia).
- BOVER, José M. *La Asuncion de Maria: Estudio teológico histórico sobre la Asunción corporal de la Virgen a los cielos*. Madrid: La Editorial Católica, 1947 (Biblioteca de Autores Cristianos).
- BÜREN, Felix José Palazzi von. *La Tierra en el Cielo*. 2015. Dissertação sobre el dogma de la Asunción de la Beata Virgen María según Karl Rahner. Facultad de Teología de la Universidad Católica Bello de Caracas. Caracas: Paulinas, 2015. (Col. Cuestiones fundamentales de Teología).
- CECCHIN, Stefano. L'assunzione di Maria nella Scuola mariologica franciscana. In: FORUM INTERNAZIONALE DI MARIOLOGIA, 1., 2001, Città del Vaticano. *Atti* [...] Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2001. p. 585-

646. Tema: L' assunzione di Maria Madre di Dio: Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica.

CECCHIN, Stefano. Texto y contexto de la definición dogmática de la Immaculada Concepción. Verdade y vida: *Revista Franciscana de Pensamiento*, n. 239, p. 7-40. jan./abr. 2004.

CIPRIANI, Crente S. Maria peregrina da fé segundo o Vaticano II. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus. 1995. p. 335-340.

COLLINS, John. Parusia. In: LACOSTE, Jean-Yves (org.). *Dicionário Crítico de Teologia*. Trad. Paulo Mendes et al. São Paulo: Loyola: Paulinas, 2014. p. 1345-1346.

COSTA, Paulo. *Maria de Nazaré: Paradigma da natureza humana*. São Paulo: Paulinas, 2008.

DANCZAK, Andrzej. *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni. 1962-1999*. 2008. Disponível em: <http://digital.fides.org.pl/Content/707/Danczak.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2021.

DEGASPERI, Massimiliano. La munificentissimus Deus: I contenuti corredenzionisti nella bolla dogmatica di Pio XII. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE SULL'ASSUNZIONE DELLA BEATA VERGINE MARIA AL CIELO, set. 2011. Frigento. *Atti [...]*. Frigento: Casa Mariana, 2013, p. 11-74. Tema: Assunta perché corredentrice.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter; HOPING, Helmut. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. Trad. José Marino, Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2007.

DOMESI, Maria Cecilia. A assunta, sinal de esperança e de inculturação. In: SIMPOSIO INTERNAZIONALE MARIOLOGICO, XVII., 6-9 out. 2009. *Atti [...]*. Roma: Marianum, 2010. Tema: Il dogma dell'assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di comprensione.

EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Trad. João Rezende Costa, Georges Ignacio Maissiat. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993.

EPIFANIO, El monje. *Vida de María*. 3. ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2011 (Biblioteca de Patrística).

FARIA, Jacir Freitas de. *O medo do Inferno e a arte de bem morrer: Da devoção apócrifa à Dormição de Maria às irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte*. Petrópolis: Vozes, 2019.

FERNÁNDEZ, Domiciano. Asunción y magisterio. Repercusión de la definición dogmatica para la teologia. *Ephemerides mariologicae*, Madrid, v. 35, p. 81-108, 1985.

FIORES, Stefano. *Maria nella teologia contemporanea*. 2. ed. Roma: Monfortane, 1987.

FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995.

FLANAGAN, D. La escatología y la Asunción. *Concilium. Revista Internacional de teología*, Madrid, n. 41, p. 135-146, 1969.

FORTE, Bruno. *Maria, a mulher ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1991. (Col. Teologia sistemática).

GAMBERO, Maria Assunta. *Rilievi dell' escatologia patristica*. Roma: Monfortane, 1998.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia: hermenêutica teológica*. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1989. (Col. Teologia hoje).

GIL, Janusz Boguslaw. *Maria, Immacolata e assunta nell'evento e nella prospettiva del "Dono": Dimensione culturale e teológica*. Roma: Aracne, 2016.

GILA, Angelo. *Le più antiche testimonianze letterarie sulla morte e glorificazione della Madre di Dio: I racconti sul transito di Maria tra fede e teologia*. Padova: Messaggero Padova, 2010.

GIROLAMO, Luca Di M. *Maria tra teologia monastica e teologia scolastica*. S. Pier Damiani e S. Bonaventura. Centro di Cultura Mariana «Madre della Chiesa», Roma, 5 fev. 2011. Disponível em: <http://www.culturamariana.com/pdf/05-02-2011.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2030.

GOMES, Cirilo Folch. *Antologia dos Santos Padres: Páginas seletas dos antigos escritores eclesiásticos*. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1979. (Col. Patrologia).

GONZÁLEZ, María José Salvador. La doutrina de San Juan Damasceno sobre la muerte y la Asunción de María al cielo, y su posible influencia en las correspondientes iconografías medievales. *Eikón Imago*, Madrid, v. 6, n. 2, p. 139-167, 2017. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/EIKO/issue/view/3714>. Acesso em: 10 jul. 2020.

HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. O documento da comissão teológica internacional sobre o *Sensus Fidei*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 45, n. 2., p. 117-135, mar./ago. 2015. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/22350/13646>. Acesso em: 20 mar. 2020.

IZQUIERDO, César. El dogma y su interpretación. *Scripta Theologica*, Pamplona, v. 23, p. 893-919, mar. 1991. Disponível em: [file:///C:/Users/Usuario/Downloads/16238-Texto%20del%20art%C3%ADculo-54263-1-10-20180119%20\(5\).pdf](file:///C:/Users/Usuario/Downloads/16238-Texto%20del%20art%C3%ADculo-54263-1-10-20180119%20(5).pdf). Acesso em: 7 mar. 2020.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KASPER, Walter. *Evangelio y dogma: fundamentación de la dogmática*. Trad. José Manuel Lozano, Gotor Perona. Cantabria: Sal Terrae, 2018. (Col. Presencia teológica).

LACOSTE, Jean Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Trad. Paulo Meneses et al. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

MANELLI, Stefano M. La corredentrice assunta al cielo in Apocalisse. *In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE SULL'ASSUNZIONE DELLA BEATA VERGINE MARIA AL CIELO*. 2011, Frigento. *Atti [...]*. Frigento: Casa Mariana, 2013, p.90-106. Tema: Assunta perché corredentrice.

MARITANO, Mario. *Maria nel cuore dela parola custodita dalla tradizione vivente dela chiesa: I dogmi "mariani"*. 2009. Disponível em: <http://www.culturamariana.com/pubblicazioni/fine29/03-fine2008-Maritano.def.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2020.

MARTÍNEZ, José Maria Hernandez. A assunção de Maria vista pela reflexão atual sobre a escatologia intermédia: ulteriores elaborações teológicas. *In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. Dicionário de Mariologia*. Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F.L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995. p.178-186.

MARTÍNEZ, José Maria Hernandez. La asunción de María como paradigma de escatologia cristiana. *Ephemerides Mariologicae*, Madrid, v. 100, p. 249-270, jan./jun. 2000.

MILITELLO, Cettina; Significato dell' Assunta nella gloria in corpo e anima nella cultura contemporanea. *In: FORUM INTERNAZIONALE DI MARIOLOGIA*, 1,. 2001, Vaticano. *Atti [...]* Vaticano: Pami, 2001, p. 263-304. Tema: L'Assunzione di Maria Madre de Dio: Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica.

MONTENEGRO, Santiago Cantera. *La Virgen María en el magisterio de Pio XII*. Madrid: Bac, 2007.

MURAD, Afonso. *Maria toda de Deus e tão humana: compêndio de Mariologia*. São Paulo: Paulinas, 2012. (Col. Peregrina na fé).

NARREA, Julio César Pérez. *La dinamicidad del dogma: Reflexión a base del documento de la interpretación de los dogmas de la comisión teológica internacional en relación con la concepción teológica de la revelación según la Dei Verbum*. 2017. Trabalho de conclusão de curso (Mestrado) – Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, Lima, 2017.

NOCK, Frans-Josef. Escatologia. *In: SCHNEIDER, Theodor (org.). Manual de dogmática*. V. II. Trad. Ilson Kayser, Luís Marcos Sander, Walter Schlupp. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012. P. 339-426.

NOEMI, Juan. Sobre la credibilidad del dogma cristiano. *Teología y vida*, Santiago, v. 45, p. 258-272, fev./mar 2004. Disponível em: <https://revistaschilenas.uchile.cl/handle/2250/130750>. Acesso em: 16 ago. 2020.

PAREDES; Jose Cristo Rey Garcia. *Mariologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

PEÑA, Juan Luiz. *La otra dimensión*. Escatología Cristiana. 3. ed. Espanha: Sal Terrae, 1986.

PÉREZ, Aranda Gonzalo; NUÑES, Jacinto Gonzáles. *Dormición de la Virgen*: relatos de la tradición copta. Madrid: Ciudad Nueva, 1995. (Col. Apócrifos Cristianos).

PERRELA, Salvatore. L'Assunzione e le mariofanie: Quale Relazione? *In*: SIMPOSIO INTERNAZIONALE MARIOLOGICO, XVII., 6-9 out. 2009. *Atti* [...]. Roma: Marianum, 2010, p. 317-372. Tema: Il dogma dell'assunzione di Maria. Problemi attuali e tentativi di comprensione.

PIKAZA, Xabier. Pessoa: Nível cristológico-trinitário: *In*: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1995. p.1061-1065.

PINKUZ, Lucio. *O mito de Maria*: uma abordagem simbólica. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1991.

POZO, Candido. Maria Assunta partecipe da risurrezione di Cristo: dalla kenosi alla gloria. *In*: FORUM INTERNAZIONALE DI MARIOLOGIA, 1., 2001, Città de Vaticano. *Atti* [...] Città del Vaticano: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 2001. Tema: L'Assunzione di Maria Madre de Dio: Significato storico-salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica.

RAHNER, Kal. *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970.

RAMOS, Lincoln (org.). *Morte e Assunção de Maria*: Trânsito de Maria, Livro do Descanso. Trad. Lincoln Ramos. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. (Col. Bíblia Apócrifa).

RATZINGER, Joseph. *Dogma e Anúncio*. Trad. Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 2007.

RATZINGER, Joseph. *Escatologia*: Morte e vida eterna. Trad. Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Molokai, 2020.

RUBIO, Alfonso García. *Unidade na pluralidade*: O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulinas, 1989.

RUBIO, Alfonso García. *Antropologia teológica*: Salvação Cristã: Salvos de quê e para quê? 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2019.

SANTO AGOSTINHO. *A virgem Maria: cem textos marianos com comentários*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1996.

SANTO ANDRÉ DE CRETA. *Homilias Marianas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1995. (Biblioteca de Patrística).

SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA. *Sermões*. Trad. Frey Ari E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2019.

SÃO BOAVENTURA (Bonaventura da Bagnoregio). *Le fonti francescane: Leggenda Maggiore. Vita de san Francesco d'Assisi*. Trad. Simpliciano Olgiati. s/d. Disponível em: <https://www.assisiofm.it/uploads/218-Leggenda%20maggiore.pdf>. Acesso em: 20 set. 2020.

SÃO GERMANO DE CONSTANTINOPLA, Germán. *Homilias mariológicas*. Madrid: Ciudad Nueva, 1991. (Biblioteca de Patrística).

SARTOR, D. Assunção: celebração litúrgica. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. Trad. Álvaro A. Cunha, Honório Dalbosco, Isabel F. L. Ferreira. São Paulo, Paulus. 1995. p.186-190.

SESBOÛÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *A Palavra da Salvação*. Século XVIII-XX. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2006. Tomo 4.

SESBOÛÉ, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação: séculos I-VIII*. Trad. Marcos Bagno. 3. ed. São Paulo: Loyola. 2002. Tomo 1.

SIANO, Paolo. L' Assunzione di Maria nella Scuola Francescana e a ascendenze correndenzioniste. In: SIMPOSIO MARIOLOGICO INTERNAZIONALE SULL'ASSUNZIONE DELLA BEATA VERGINE MARIA AL CIELO, set. 2011. Frigento. *Atti [...]*. Frigento: Casa Mariana, 2013, p. 291-355.

STREFLING, Ricardo Sérgio. *A realidade da pessoa humana em Tomás de Aquino*. 2016. Disponível em: <https://editora.pucrs.br/anais/seminario-internacional-de-antropologia-teologica/assets/2016/20.pdf>. Acesso em: 20 set. 2021.

TEMPORELLI, Clara. *Maria mulher de Deus e dos pobres: releituras dos dogmas marianos*. Trad. Maria Paula Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2010. (Col. Temas Marianos).

TERESA, Samuel. Tratado teológico sobre la definibilidad dogmática de la Asunción de Maria. In: CONGRESSO MARIANO PANAMERICANO, set. 1921. Santiago de Chile. *Anales [...]*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1922.

XAVIER, Donizete José. *A teologia da Santíssima Trindade: Kenosus das Pessoas Divinas como manifestação do Amor e da misericórdia*. São Paulo: Palavra e Prece, 2005.

Documentos da Igreja

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *La interpretación de los dogmas*. 1989. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_sp.html. Acesso em: 6 abr. 2020.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL - CTI. *O sensus fidei na vida da Igreja*. Brasília: CNBB, 2015.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). *Constituição Dogmática Dei Verbum: sobre a revelação divina*. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997a. (Col. Documentos da Igreja).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). *Constituição Dogmática Lumen Gentium Sobre a Igreja*. Trad: Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997b. (Col. Documentos da Igreja).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). *Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo de hoje*. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997c. (Col. Documentos da Igreja).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). *Optatum Totius: sobre a formação sacerdotal*. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997d. (Col. Documentos da Igreja).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). *Unitatis Redintegratio: sobre o ecumenismo*. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997e. (Col. Documentos da Igreja).

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II (1962-1965). *Documentos do Concílio Vaticano II*. Org. Lourenço Costa. Trad. Tipografia Poliglota Vaticana. São Paulo: Paulus, 1997d.

JOÃO PAULO II. *Carta encíclica Redemptoris Mater*. Sobre a bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. Brasília: CNBB, 2016.

PAULO VI. *Exortação Apostólica Marialis Cultus: para a reta ordenação e desenvolvimento do culto à bem-aventurada Virgem Maria*. Brasília: CNBB, 2016.

PIO IX. *Carta encíclica Nostis et Nobiscum*. 1849. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/enciclica-nostis-et-nobiscum-8-dicembre-1849.html>. Acesso em: 20 fev. 2020.

PIO XII. *Carta encíclica Mystici corporis: sobre o corpo místico de Jesus Cristo e nossa união nele no Cristo*. 1943. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html. Acesso em: 15 jan. 2020.

PIO XII. *Carta Encíclica Dei parae Virginis Mariae*. 1946. Disponível em: http://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_01051946_deiparae-virginis-mariae.html. Acesso em: 20 out. 2020.

PIO XII. *Carta Encíclica Humanis Geniris*. 1950. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xii/pt/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html. Acesso em: 30 ago. 2021.

PIO XII. *Constituição Apostólica Munificentissimus Deus*. Sobre a definição do Dogma da Assunção de Nossa Senhora em corpo e alma ao céu. Brasília: CNBB, 2016. (Col. Theotókos).

PUEBLA. *Evangelização no presente e no futuro da América Latina: Conclusões da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.