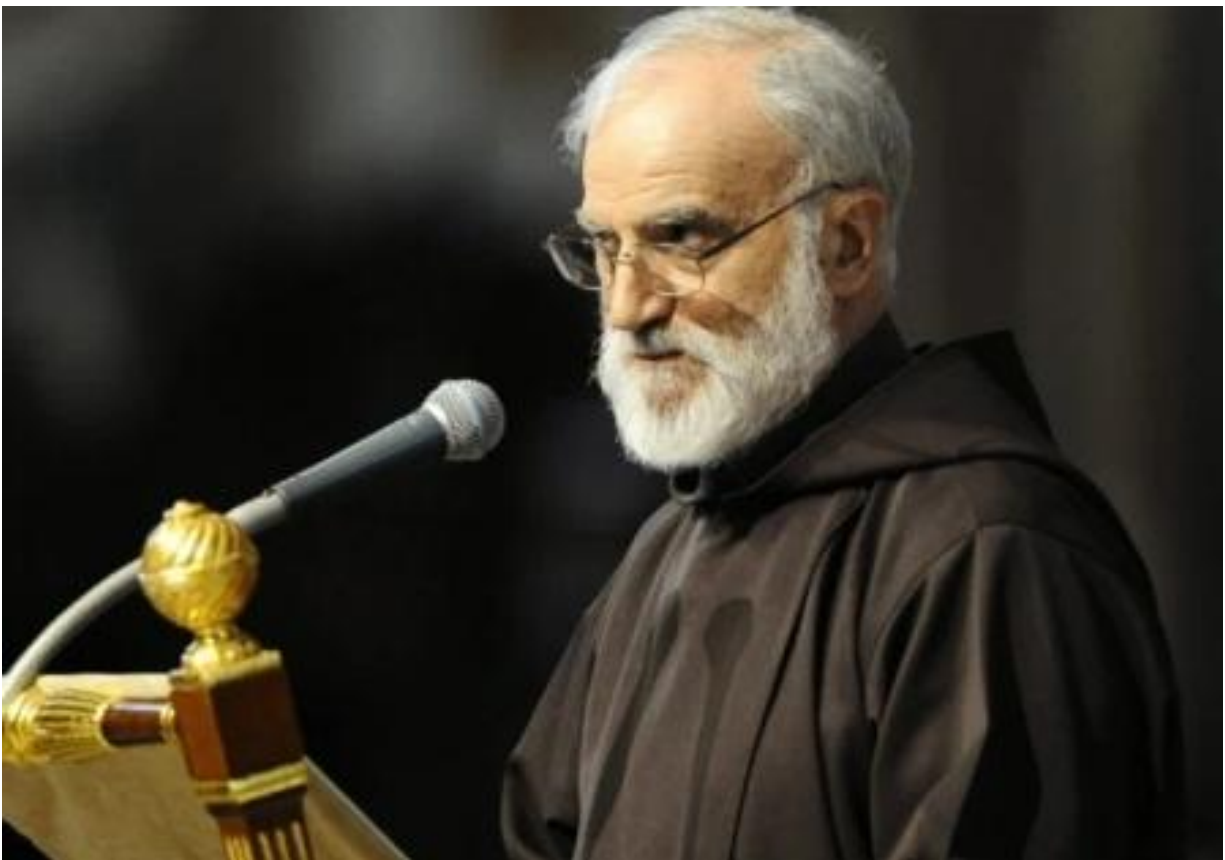


PREGAÇÕES DO ADVENTO

**Pelo pregador da Casa Pontifícia
Fr. Raniero Cantalamessa, OFMCap.**



2015



Fr. Raniero Cantalamessa, OFM Cap.

PRAGAÇÕES ADVENTO 2015

Fonte
pilulasliturgicas.blogspot

PRIMEIRA PREGAÇÃO

“Sendo Cristo a luz dos povos” Uma releitura cristológica da *Lumen Gentium*

1. Uma ecclesiologia cristológica

A ocasião propícia do quinquagésimo aniversário da conclusão do Concílio Vaticano II sugeriu-me a ideia de dedicar as três meditações do Advento a uma revisitação do evento conciliar, nos seus conteúdos principais. Especificamente, eu gostaria de fazer algumas reflexões sobre cada um dos principais documentos do Concílio, que são quatro constituições: sobre a Igreja (*Lumen Gentium*), sobre a Liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), sobre a Palavra de Deus (*Dei Verbum*) e sobre a Igreja no mundo (*Gaudium et Spes*).

O que me deu coragem para abordar, em tão pouco tempo, temas tão amplos e debatidos foi uma constatação: sobre o Concílio tem-se falado e escrito muito, mas quase sempre pelas suas implicações doutrinárias e pastorais; poucas vezes por causa dos seus conteúdos especificamente espirituais. Portanto, eu gostaria de me concentrar exclusivamente nesses, procurando ver o que o Concílio ainda tem a dizer-nos como textos de espiritualidade, úteis para a edificação da fé.

Começemos por dedicar as três meditações de Advento à *Lumen Gentium*, deixando os demais para a próxima Quaresma, se Deus quiser. Os três temas da Constituição sobre os quais gostaria de refletir são: a Igreja, Corpo e Esposa de Cristo; a chamada universal à santidade; e a doutrina sobre a Virgem Maria.

A inspiração para esta primeira meditação sobre a Igreja surgiu ao reler, por acaso, o início da Constituição no texto latino. Diz assim: *Lumen gentium cum sit Christus...* – “Sendo Cristo a luz dos povos...”. Devo confessar que, para minha surpresa, nunca tinha prestado atenção nas enormes implicações contidas neste início. O facto de se ter tomado como título da Constituição apenas a primeira parte da frase levou-me a pensar (e

creio que não só a mim) que a expressão “luz dos povos” se referisse à Igreja, quando, como se pode ver, ela se refere a Cristo. É o título com que o velho Simão saudou o Messias menino, levado por Maria e José ao templo: “Luz dos povos e glória do seu povo Israel” (Lc 2, 32).

Aquela frase inicial contém a chave para interpretar toda a eclesiologia do Vaticano II. Trata-se de uma eclesiologia cristológica e, portanto, espiritual e mística, antes de ser social e institucional. Não se trata, porém, de uma relação de anterioridade e posterioridade, de mais ou de menos; mas de uma relação semelhante à que existe entre o corpo e a alma que lhe dá vida. Ambos são inseparáveis e necessários um ao outro. É necessário recolocar em primeiro plano esta dimensão cristológica da eclesiologia do Concílio, também em vista de uma evangelização mais eficaz. De facto, não se acolhe Cristo por amor à Igreja, mas acolhe-se a Igreja por amor a Cristo. Mesmo quando se trata de uma Igreja desfigurada pelo pecado de muitos dos seus representantes.

Desde já devo dizer que, certamente, não sou o primeiro a destacar a dimensão essencialmente cristológica da eclesiologia do Vaticano II. Ao reler os muitos escritos do então Cardeal Ratzinger sobre a Igreja, apercebi-me de com quanta insistência ele procurou manter viva esta dimensão da doutrina sobre a Igreja da *Lumen Gentium*. A mesma chamada às implicações doutrinárias da frase de abertura: *Lumen gentium cum sit Christus...* – “sendo Cristo a luz dos povos”, já se encontra nos seus escritos, seguida da afirmação: “Se alguém quiser compreender corretamente o Vaticano II, deve sempre começar de novo a partir desta frase inicial” [1].

Convém assinalar de imediato, para evitar mal-entendidos: esta visão espiritual e interior da Igreja nunca foi negada por ninguém; mas, como sucede sempre nas coisas humanas, o novo corre o risco de ofuscar o antigo, o atual faz perder de vista o eterno e o urgente toma o lugar do importante. Assim aconteceu que as ideias de comunhão eclesial e de povo de Deus foram desenvolvidas, por vezes, apenas no sentido horizontal e sociológico, isto é, tendo como pano de fundo a oposição entre *koinonia* e hierarquia, insistindo mais na comunhão dos membros da Igreja entre si do que na comunhão de todos os membros com Cristo.

Isso era, talvez, uma prioridade do momento e um ganho; como tal, São João Paulo II acolhe-o e valoriza-o na sua Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* [2]. Mas, cinquenta anos após o fim do Concílio, talvez seja útil procurar restabelecer o equilíbrio entre esta visão da Igreja condicionada pelos debates do momento e a visão espiritual e misteriosa do Novo Testamento e dos Padres da Igreja. A pergunta fundamental não é “o que é a Igreja”, mas “quem é a Igreja” [3], e é a partir desta pergunta que gostaria de me deixar guiar nesta meditação.

2. A Igreja, Corpo e Esposa de Cristo

A alma e o conteúdo cristológico da *Lumen Gentium* (LG) emergem especialmente no capítulo I, onde se apresenta a Igreja como Esposa e Corpo de Cristo. Ouçamos novamente algumas passagens:

“A Igreja, chamada «Jerusalém do alto» e «nossa mãe» (Gl 4,26; cf. Ap 12,17), é também descrita como esposa imaculada do Cordeiro imaculado (Ap 19,7; 21,2.9; 22,17), a qual Cristo ‘amou e por quem Se entregou, para a santificar’ (Ef 5,25-26), uniu a Si por um vínculo indissolúvel, e sem cessar ‘alimenta e conserva’ (Ef 5,29), a qual, purificada, quis unida a Si e submissa no amor e fidelidade (cf. Ef 5,24)” (LG, n. 6).

Isto quanto ao título de Esposa; quanto ao de “Corpo de Cristo”, lê-se:

“O Filho de Deus, vencendo, na natureza humana a Si unida, a morte, com a Sua Morte e Ressurreição, remiu o homem e transformou-o em nova criatura (cf. Gl 6,15; 2Cor 5,17). Pois, comunicando o Seu Espírito, fez misteriosamente de todos os Seus irmãos, chamados de entre todos os povos, como que o Seu Corpo. (...). Ao participar realmente do Corpo do Senhor, na fração do pão eucarístico, somos elevados à comunhão com Ele e entre nós; «Porque há um só pão, nós, que somos muitos, formamos um só corpo, visto participarmos todos do único pão» (1Cor 10,17)” (LG, n. 7).

Também aqui foi mérito do então Cardeal Ratzinger ter destacado a relação intrínseca entre estas duas imagens da Igreja: a Igreja é Corpo de Cristo porque é Esposa de Cristo! Por outras palavras, na origem da imagem paulina da Igreja como Corpo de Cristo não está a metáfora estoica da concórdia das partes no corpo humano (embora, por vezes, ele utilize

também esta aplicação, como em Rm 12,4ss e em 1Cor 12,12ss), mas está a ideia esponsal da única carne que o homem e a mulher formam ao unirem-se em matrimónio (Ef 5,29-32) e, ainda mais, a ideia eucarística do único corpo que formam aqueles que comem o mesmo pão: “Uma vez que há um único pão, nós, embora sendo muitos, formamos um só corpo, porque todos nós comungamos do mesmo pão” (1Cor 10,17) [4].

É desnecessário recordar que este era o coração da conceção agostiniana da Igreja, a ponto de dar, por vezes, a impressão de identificar pura e simplesmente o Corpo de Cristo que é a Igreja com o Corpo de Cristo que é a Eucaristia [5]. É o que testemunha a evolução da expressão “Corpo místico” de Cristo que, de indicar a Eucaristia, passou lentamente a significar, como acontece hoje, a Igreja [6]. Esta, como sabemos, é também a visão que mais aproxima a eclesiologia católica da eclesiologia eucarística da Igreja Ortodoxa. Sem a Igreja e sem a Eucaristia, Cristo não teria “corpo” no mundo.

3. Da Igreja à alma

Um princípio muitas vezes repetido e aplicado pelos Padres da Igreja reza assim: *Ecclesia vel anima*, a Igreja, ou melhor, a alma [7]. O sentido é: o que se diz em geral da Igreja, feitas as devidas distinções, aplica-se em particular a cada pessoa na Igreja. A Santo Ambrósio era atribuída a afirmação: “A Igreja é bela nas almas” [8]. Querendo ser fiéis à tentativa declarada destas meditações de captar os aspetos mais diretamente “edificantes” da eclesiologia conciliar, perguntemo-nos: que pode significar, para a vida espiritual do cristão, viver e realizar esta ideia de Igreja, Corpo de Cristo e Esposa de Cristo?

Se a Igreja, na sua aceção mais íntima e verdadeira, é o Corpo de Cristo, eu realizo em mim a Igreja, sou um “ser eclesial” [9], na medida em que permito a Cristo fazer de mim o seu corpo, não só em teoria, mas também na prática. O que conta não é o lugar que eu ocupo na Igreja, mas o lugar que Cristo ocupa no meu coração!

Objetivamente, isto realiza-se por meio dos sacramentos, especialmente de dois: o Batismo e a Eucaristia. Recebemos o Batismo uma só vez, mas a Eucaristia, pelo contrário, recebemo-la todos os dias. Daqui a importância

de a celebrar e receber de modo que ela possa realmente cumprir a tarefa de nos fazer Igreja. O famoso princípio lançado por De Lubac, “A Eucaristia faz a Igreja”, não se aplica apenas a nível comunitário, mas também a nível pessoal: a Eucaristia faz de cada um de nós o Corpo de Cristo, isto é, Igreja. Também aqui gostaria de recorrer a algumas palavras profundas do então Cardeal Ratzinger:

“Comunhão significa que a barreira aparentemente impenetrável do meu eu é quebrada (...) significa, portanto, fusão das existências. Como na alimentação o corpo pode assimilar uma substância estranha e assim viver, desse modo o meu eu é ‘assimilado’ ao próprio Jesus, torna-se semelhante a ele numa troca que quebra cada vez mais as linhas de separação” [10].

Duas existências, a minha e a de Cristo, tornam-se uma só, “sem confusão e sem divisão”: não hipostaticamente, como na Encarnação, mas mística e realmente. De dois “eus”, fica apenas um: não o meu pequeno eu de criatura, mas o de Cristo, de tal modo que cada um de nós, depois de ter recebido a Eucaristia, pode ousar dizer com Paulo: “Já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Na Eucaristia, escreve Cabasilas, “Cristo derrama-se em nós e funde-se connosco, mas transformando-nos em si como uma gota de água derramada num infinito oceano de unguento perfumado” [11].

A imagem da Igreja Corpo de Cristo está intrinsecamente ligada, como se dizia, à da Igreja Esposa de Cristo, e também isso pode ajudar-nos muito a viver em profundidade, mistagologicamente, a Eucaristia. A Carta aos Efésios diz que o matrimónio humano é um símbolo da união entre Cristo e a Igreja: “Por isso o homem deixará o seu pai e a sua mãe e unir-se-á à sua mulher, e os dois formarão uma só carne. Este mistério é grande; digo-o em referência a Cristo e à Igreja!” (Ef 5,31-33). Ora, segundo São Paulo, a consequência imediata do matrimónio é que o corpo do marido se torna da mulher e, reciprocamente, o corpo da mulher se torna do marido (1Cor 7,4).

Aplicado à Eucaristia, isto significa que a carne incorruptível e vivificante do Verbo encarnado se torna “minha”, mas também a minha carne, a minha humanidade, se torna de Cristo, é assumida por Ele. Na Eucaristia nós recebemos o Corpo e o Sangue de Cristo, mas também Cristo “recebe” o nosso corpo e o nosso sangue! Jesus, escreve Santo Hilário de

Poitiers, assume a carne daquele que assume a sua [12]. Ele diz-nos: “Tomai, este é o meu Corpo”, mas também nós podemos dizer-Lhe: “Toma, este é o meu corpo”.

Na coleção de poesias eucarísticas intitulada *Canto do Deus escondido*, o futuro Papa Karol Wojtyła chama a este novo sujeito, cuja vida foi assumida por Cristo, “o eu eucarístico”: “Vai acontecer agora o milagre da transformação: então, tornar-te-ás mim – eu eucarístico” [13].

Não há nada na minha vida que não pertença a Cristo. Ninguém deve dizer: “Ah, Jesus não sabe o que significa ser casado, ser mulher, ter perdido um filho, estar doente, ser idoso, ser negro!”. Se tu o sabes, Ele também o sabe, graças a ti e em ti. Aquilo que Cristo não pôde viver “segundo a carne”, tendo sido a sua existência terrena, como a de qualquer homem, limitada a algumas experiências, vive-o e “experimenta-o” agora como Ressuscitado “segundo o Espírito”, graças à comunhão esponsal da Missa. Vive na mulher o ser mulher, no idoso o ser idoso, no enfermo a condição de enfermo. Tudo aquilo que “faltava” à “plena Encarnação” do Verbo “cumpre-se” na Eucaristia.

Compreende-se então o motivo profundo do que a Beata Isabel da Trindade escrevia: “A esposa pertence ao Esposo. O meu prendeu-me. Quer que eu seja para Ele uma humanidade acrescentada” [14]. É como se Jesus nos dissesse: “Tenho fome de ti, quero viver de ti; por isso devo viver em cada um dos teus pensamentos, em cada um dos teus afetos; devo viver da tua carne, do teu sangue, do teu cansaço quotidiano; devo alimentar-me de ti como tu te alimentas de mim!”.

Ó inesgotável fonte de admiração e de alegria ao pensar que a nossa humanidade se torna a humanidade de Cristo! Mas também quanta responsabilidade em tudo isto! Se os meus olhos se tornaram os olhos de Cristo, a minha boca a boca de Cristo, quantos motivos para não deixar que no meu olhar permaneçam imagens indecentes, que a minha boca fale contra o irmão, que o meu corpo sirva de instrumento de pecado. “Tomarei, então, os membros de Cristo – diz o Apóstolo – e farei deles membros de uma prostituta?” (1Cor 6,15). Estas palavras interpelam todos os batizados. E que dizer então dos consagrados, dos ministros de Deus, que deveriam ser

os “modelos do rebanho” (1Pd 5,3)? Dá arrepios pensar no ímpio que se serve do Corpo de Cristo que é a Igreja.

4. O encontro pessoal com Jesus

Até agora falei da contribuição objetiva, ou sacramental, do nosso tornar-nos Igreja, isto é, Corpo de Cristo. Existe, porém, também uma dimensão subjetiva e existencial, que consiste naquilo que o Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, define como “o encontro pessoal com Jesus de Nazaré”. Ouçamos novamente as suas palavras:

“Convido todo o cristão, em qualquer lugar e situação em que se encontre, a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Jesus Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de se deixar encontrar por Ele, de O procurar dia a dia sem cessar. Não há motivo para alguém pensar que este convite não lhe diz respeito” (*Evangelii Gaudium*, n. 3).

Aqui talvez devamos dar também um passo em frente relativamente à eclesiologia do Concílio. Na linguagem católica, “o encontro pessoal com Jesus” nunca foi um conceito muito habitual. Em vez de encontro “pessoal”, preferia-se a ideia de um encontro eclesial, realizado, portanto, por meio dos sacramentos da Igreja. A expressão soava, aos nossos ouvidos de católicos, vagamente protestante. É claro que o que se propõe não é um encontro pessoal com Cristo que substitua o sacramental, mas assegurar que o encontro sacramental seja também um encontro livremente decidido ou ratificado, não puramente nominal, jurídico ou habitual. Se a Igreja é o Corpo de Cristo, a adesão pessoal a Cristo é o único modo de entrar nela existencialmente.

Para compreender o que significa realizar um encontro pessoal com Jesus, é necessário lançar um olhar, ainda que rápido, sobre a história. Como é que alguém se tornava membro da Igreja nos primeiros séculos? Salvaguardadas as diferenças de pessoas e lugares, isso acontecia após uma longa iniciação, o catecumenado, e era fruto de uma decisão pessoal, aliás muito arriscada, por causa da possibilidade do martírio.

As coisas mudaram quando o cristianismo se tornou, primeiro, religião tolerada e depois, em pouco tempo, religião favorecida ou mesmo imposta.

Nesta situação, a ênfase já não é colocada no momento e no modo como alguém se torna cristão, isto é, no vir à fé, mas nas exigências morais da própria fé, na mudança dos costumes; por outras palavras, na moral.

A situação, porém, era menos grave do que hoje nos pode parecer, porque, com todas as incoerências que conhecemos, a família, a escola, a cultura e, progressivamente, também a sociedade, ajudavam quase espontaneamente a assimilar a fé. Sem contar que, desde o início desta nova situação, nasceram formas de vida, como o monaquismo e depois as várias ordens religiosas, nas quais o Batismo era vivido em toda a sua radicalidade e a vida cristã era fruto de uma decisão pessoal, muitas vezes heroica.

Esta situação, conhecida como “cristandade”, mudou radicalmente. Daí a urgência de uma nova evangelização que tenha em conta a situação atual. Trata-se, na prática, de criar para os homens de hoje ocasiões que lhes permitam tomar, no novo contexto, aquela decisão pessoal livre e madura que os cristãos tomavam no início ao receber o Batismo e que fazia deles cristãos reais e não apenas nominais.

O Ritual da Iniciação Cristã dos Adultos de 1972 propõe uma espécie de caminho catecumenal para o Batismo dos adultos. Em alguns países com religiões mistas, onde muitas pessoas pedem o Batismo já em idade adulta, este instrumento mostrou-se de grande eficácia. Mas que fazer com a massa de cristãos já batizados que vivem como cristãos apenas de nome e não de facto, completamente estranhos à Igreja e à vida sacramental?

Uma resposta a este problema são os numerosos movimentos eclesiais, grupos laicais e comunidades paroquiais renovadas que surgiram após o Concílio. A contribuição comum de todas estas realidades, apesar da grande diversidade de estilos e de dimensão numérica, é a de constituírem o contexto e o instrumento que permite a muitas pessoas adultas fazer uma escolha pessoal por Cristo, levar a sério o seu Batismo e tornarem-se sujeitos ativos da Igreja.

Mas não me detenho apenas nestes aspetos pastorais do problema. O que gostaria de sublinhar, no final desta meditação, é mais uma vez o aspeto espiritual e existencial que nos diz respeito individualmente. Que significa encontrar e deixar-se encontrar pessoalmente por Jesus? Significa

pronunciar a frase “Jesus é o Senhor!” como a pronunciavam Paulo e os primeiros cristãos, comprometendo assim, para sempre, toda a vida.

Jesus já não é apenas uma personagem, mas uma pessoa; não apenas alguém de quem se fala, mas alguém a quem e com quem se pode falar, porque ressuscitado e vivo; não apenas uma memória, ainda que liturgicamente viva e operante, mas uma presença. Significa também não tomar nenhuma decisão importante sem antes a submeter a Ele na oração.

Disse no início que não se acolhe Cristo por amor à Igreja, mas que se acolhe a Igreja por amor a Cristo. Procuremos, portanto, amar a Cristo e fazê-lo amar, e teremos prestado o melhor serviço à Igreja. Se a Igreja é a Esposa de Cristo, como toda a esposa, ela gera novos filhos unindo-se por amor ao seu Esposo. A fecundidade da Igreja depende do seu amor por Cristo.

NOTAS

[1] J. Ratzinger, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, in: *Chiesa, ecumenismo e politica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1987, pp. 9-16.

[2] cf. S. João Paulo II, *Novo millennio ineunte*, nn. 42, 45.

[3] cf. H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi, Saggi teologici*, II, Morcelliana, Brescia, 1972, pp. 139 ss.

[4] J. Ratzinger, *Origine e natura della Chiesa*, in: *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1991, pp. 9-31.

[5] Santo Agostinho, *Discorsi*, 272 (PL 38, 1247 s.).

[6] cf. H. de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1949.

[7] cf. Orígenes, *In cant. cant.* III (GCS 33, p. 185 e 190); S. Ambrósio, *Exp. Ps. CXVIII*, 6,18 (CSEL 62, p. 117).

[8] cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I, 2, Paris, Aubier, 1959, p. 650.

[9] cf. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Labor et Fides, Genève, 1981.

[10] J. Ratzinger, *Origine e natura della Chiesa*, op. cit.

[11] N. Cabasilas, *Vita in Cristo*, IV, 3 (PG 150, 593).

[12] S. Hilário de Poitiers, *De Trinitate*, 8, 16 (PL 10, 248): “*Eius tantum in se adsumptam habens carnem, qui suam sumpserit*”.

[13] K. Wojtyła, *Tutte le opere letterarie*, Bompiani, Milano, 2000, p. 75.

[14] Elisabete da Trindade, *Lettera 261: Alla mamma*, in: *Opere*, Roma, 1967, p. 457.

SEGUNDA PREGAÇÃO

A chamada universal dos cristãos à santidade

Há poucos dias comemorámos o quinquagésimo aniversário do encerramento do Concílio Vaticano II e entrámos no Ano Jubilar da Misericórdia, pelo qual, Santo Padre, lhe estamos muito gratos. Devemos dizer que não é de modo algum arbitrária a ligação existente entre o tema da misericórdia e o Concílio Vaticano II. No discurso de abertura, no dia 11 de outubro de 1962, São João XXIII indicou na misericórdia a novidade e o estilo do Concílio:

“Sempre – dizia ele – a Igreja se opôs aos erros; muitas vezes, também, condenou-os com a máxima severidade. Agora, porém, a Esposa de Cristo prefere usar o remédio da misericórdia, mais do que o da severidade” [1].

Em certo sentido, à distância de meio século, o Ano da Misericórdia celebra a fidelidade da Igreja àquela sua promessa. Às vezes, surge a pergunta se insistir muito na misericórdia não corre o risco de fazer esquecer o outro atributo de Deus, que é a justiça. Mas a justiça de Deus não só não contradiz a sua misericórdia, como consiste precisamente nela! Deus faz justiça fazendo misericórdia. Deus é amor; por isso faz justiça a si mesmo – isto é, manifesta-se verdadeiramente como aquilo que é – quando faz misericórdia. Muito antes de Lutero, Santo Agostinho já tinha escrito: “‘A justiça de Deus’ é aquela pela qual, por sua graça, Deus nos torna justos, tal como ‘a salvação do Senhor’ (*salus Domini*) (Sl 3,9) é aquela pela qual Deus nos salva” [2].

Isto não esgota todos os sentidos da expressão “justiça de Deus”, mas é certamente o seu significado principal. Um dia haverá também uma justiça de Deus retributiva, que dará a cada um segundo os seus méritos (cf. Rm 2,5-10); mas não é dessa que o Apóstolo fala quando diz: “Agora se manifestou a justiça de Deus” (Rm 3,21). Aquela é um acontecimento futuro, esta é um acontecimento presente. Noutro lugar o próprio Apóstolo explica assim: “Quando se manifestou a bondade de Deus e o seu amor

pelos homens, Ele nos salvou, não em virtude de obras de justiça por nós realizadas, mas pela sua misericórdia” (Tt 3,4-5).

1. “Sede santos porque Eu, vosso Deus, sou santo”

O tema desta meditação é o capítulo V da *Lumen Gentium*, intitulado “A vocação universal à santidade na Igreja”. Nas histórias do Concílio, este capítulo é recordado sobretudo por uma questão, digamos, de redação. Vários Padres Conciliares, membros de ordens religiosas, pediram com insistência que fosse dedicado um tratado à parte à presença dos religiosos na Igreja, como tinha sido feito para os leigos. Assim, aquilo que até então tinha sido considerado um capítulo unicamente relacionado com a santidade de todos os membros da Igreja foi dividido em dois capítulos, dos quais o segundo – o VI da *Lumen Gentium* – foi dedicado especificamente aos religiosos [3].

O chamamento à santidade foi formulado desde o início com estas palavras: “Por isso, todos na Igreja, quer pertençam à Hierarquia quer por ela sejam pastoreados, são chamados à santidade, segundo a palavra do Apóstolo: «esta é a vontade de Deus, a vossa santificação» (1Ts 4,3; cf. Ef 1,4)” (*Lumen Gentium*, n. 39).

Este chamamento à santidade é o ponto mais necessário e urgente do Concílio. Sem ele, todos os outros requisitos são impossíveis ou inúteis. De facto, muitas vezes é deixado de lado porque apenas Deus e a consciência o exigem e o pedem, e não as pressões ou os interesses de grupos humanos particulares na Igreja. Por vezes, parece que em certos ambientes e em certas famílias religiosas, depois do Concílio, se deu mais atenção ao compromisso de “fazer santos” do que ao de “fazer-se santo”, isto é, mais esforço em levar aos altares os próprios fundadores ou correligionários do que em imitar os seus exemplos e as suas virtudes.

A primeira coisa a fazer, quando se fala de santidade, é libertar esta palavra da sujeição e do medo que provoca, por causa de certas deturpações que dela foram feitas. A santidade pode implicar fenómenos e provas extraordinárias, mas não se identifica com essas coisas. Se todos são chamados à santidade, é porque, devidamente compreendida, ela está ao alcance de todos e faz parte da normalidade da vida cristã. Os santos são

como as flores: não existem apenas aqueles que são colocados no altar. Quantos deles desabrocham e morrem escondidos, depois de terem espalhado silenciosamente o seu perfume no ambiente! Quantas dessas flores escondidas floresceram e florescem continuamente na Igreja!

A motivação profunda da santidade é clara desde o início: Deus é santo. “Sede santos, porque Eu, o Senhor vosso Deus, sou santo” (Lv 19,2). A santidade é, na Bíblia, a síntese de todos os atributos de Deus. Isaías chama a Deus “o Santo de Israel”, aquele que Israel conheceu como o Santo. “Santo, santo, santo”, *qadosh, qadosh, qadosh*, é o grito que acompanha a manifestação de Deus no momento do seu chamamento (Is 6,3). Maria reflete fielmente esta ideia de Deus dos Profetas e dos Salmos, quando exclama no Magnificat: “Santo é o seu nome” (Lc 1,49).

Quanto ao conteúdo da ideia de santidade, o termo bíblico *qadosh* sugere a ideia de separação, de diversidade. Deus é santo porque é o totalmente outro em relação a tudo o que o homem pode pensar, dizer ou fazer. É absoluto, no sentido etimológico de *ab-solutus*, desligado de tudo e separado. É o transcendente, no sentido de que está acima de todas as nossas categorias. Tudo isto em sentido moral, antes mesmo de metafísico; diz respeito ao agir de Deus e não apenas ao seu ser. Na Escritura, definem-se como “santos” sobretudo os juízos de Deus, as suas obras e os seus caminhos (cf. Dt 32,4; Dn 3,27; Ap 16,7).

No entanto, “santo” não é um conceito sobretudo negativo, que indica separação, ausência de mal e de mistura em Deus; é um conceito eminentemente positivo. Indica uma “pura plenitude”. Em nós, a “plenitude” nunca se mistura totalmente com a “pureza”. Nós conquistamos a nossa pureza purificando-nos e eliminando o mal das nossas ações (Is 1,16). Em Deus, não; pureza e plenitude coexistem e constituem juntas a suma simplicidade de Deus. A Bíblia exprime perfeitamente esta ideia de santidade quando diz que a Deus “nada pode ser acrescentado nem tirado” (Eclo 42,21). Enquanto suma pureza, nada Lhe deve ser tirado; enquanto suma plenitude, nada Lhe pode ser acrescentado.

Quando se procura compreender como o homem entra na esfera da santidade de Deus e o que significa ser santo, prevalece, no Antigo Testamento, a ideia ritual. Os veículos da santidade de Deus são objetos,

lugares, ritos, prescrições. Secções inteiras do Êxodo e do Levítico intitulam-se “códigos de santidade” ou “lei de santidade”. A santidade está contida num código de leis. Trata-se de uma santidade que é profanada se alguém se aproxima do altar com uma deformidade física ou depois de ter tocado num animal impuro: “santificai-vos e sede santos... não vos contamineis com nenhum destes animais” (Lv 11,44; 21,23).

Nos Profetas e nos Salmos ouvem-se vozes diferentes. À pergunta: “Quem subirá ao monte do Senhor? Quem entrará na sua santa habitação?” ou: “Quem de nós pode habitar junto de um fogo devorador?”, responde-se com indicações eminentemente morais: “Quem tem mãos inocentes e coração puro” e “Quem caminha na justiça e fala com lealdade” (cf. Sl 24,3; Is 33,14s). São vozes sublimes que, no entanto, permanecem isoladas. Ainda no tempo de Jesus, nos fariseus e em Qumran prevalece a ideia de que a santidade e a justiça consistem na pureza ritual e na observância de certos preceitos, sobretudo o do sábado, embora, em teoria, ninguém esquecesse que o primeiro e maior mandamento é o do amor a Deus e ao próximo.

2. A novidade de Cristo

Passando agora ao Novo Testamento, vemos que a definição de “nação santa” se estende muito cedo aos cristãos. Para Paulo, os batizados são “santos por vocação”, ou “chamados a ser santos” (cf. Rm 1,7; 1Cor 1,2). Ele designa habitualmente os batizados com o termo “os santos”. Os fiéis são “escolhidos para ser santos e imaculados diante d’Ele no amor” (Ef 1,4). Mas, sob a aparente identidade de terminologia, notam-se mudanças profundas. A santidade já não é um facto ritual ou legal, mas moral, e até ontológico. Não reside nas mãos, mas no coração; não se decide fora, mas dentro do homem e resume-se na caridade. “Não é o que entra pela boca que contamina o homem; o que sai da boca, isso contamina o homem” (Mt 15,11).

Os mediadores da santidade de Deus já não são lugares (o templo de Jerusalém ou o monte Garizim), ritos, objetos e leis, mas uma pessoa: Jesus Cristo. Ser santo não consiste tanto em estar separado disto ou daquilo, mas em estar unido a Jesus Cristo. Em Jesus Cristo está a própria santidade de Deus que nos alcança pessoalmente, não numa luz distante d’Ele. “Tu és o

Santo de Deus!": por duas vezes ressoa esta exclamação dirigida a Jesus nos Evangelhos (Jo 6,69; Lc 4,34). O Livro do Apocalipse chama Cristo simplesmente "o Santo" (Ap 3,7) e a Liturgia ecoa exclamando no Glória: "Tu solus Sanctus", "só Vós sois o Santo".

Há duas maneiras de entrar em contacto com a santidade de Cristo, e esta é-nos comunicada: por apropriação e por imitação. Destas, a mais importante é a primeira, que se realiza na fé e por meio dos sacramentos. A santidade é, antes de tudo, graça e obra de toda a Trindade. Porque, segundo o Apóstolo, nós pertencemos a Cristo mais do que a nós mesmos (cf. 1Cor 6,19-20), segue-se que, inversamente, a santidade de Cristo nos pertence mais do que a nossa própria santidade. "O que é de Cristo – escreve o teólogo bizantino Nicolau Cabasilas – é mais nosso do que aquilo que é nosso" [4]. Esta é a ideia genial, ou o ato corajoso, que temos de realizar na vida espiritual. A sua descoberta não se faz, geralmente, no início, mas no final do itinerário espiritual; não no noviciado, mas mais tarde, quando já se experimentaram todos os outros caminhos e se vê que não levam muito longe.

Paulo ensina-nos como realizar este "ato corajoso", quando declara solenemente não querer ser encontrado com a sua própria justiça, ou santidade, resultante do cumprimento da lei, mas apenas com aquela que deriva da fé em Cristo (cf. Fl 3,5-10). Cristo, diz ele, tornou-se para nós "justiça, santificação e redenção" (1Cor 1,30). "Para nós": portanto, podemos reivindicar a sua santidade como nossa em todos os efeitos. Um ato corajoso é também o que faz São Bernardo, quando exclama: "Eu, quando me falta, aproprio-me (literalmente, usurpo) do lado de Cristo" [5]. "Usurpar" a santidade de Cristo, "arrebatar" o Reino dos Céus! Este é um ato corajoso que deve ser repetido muitas vezes na vida, especialmente no momento da Comunhão eucarística.

Dizer que participamos da santidade de Cristo é como dizer que participamos do Espírito Santo que vem d'Ele. Ser ou viver "em Cristo Jesus" equivale, para São Paulo, a ser ou viver "no Espírito Santo". "Nisto reconhecemos que permanecemos n'Ele e Ele em nós: Ele deu-nos o seu Espírito", escreve, por sua vez, São João (1Jo 4,13). Cristo permanece em nós e nós permanecemos em Cristo, graças ao Espírito Santo.

É, portanto, o Espírito Santo que nos santifica. Não o Espírito Santo em geral, mas o Espírito Santo que esteve em Jesus de Nazaré, que santificou a sua humanidade, que se recolheu n'Ele como num vaso de alabastro e que, da sua cruz e em Pentecostes, Ele derramou sobre a Igreja. Por isso, a santidade que está em nós não é uma segunda e diferente santidade, mas a mesma santidade de Cristo. Nós somos verdadeiramente “santificados em Cristo Jesus” (1Cor 1,2). Como no Batismo o corpo do homem é imerso e lavado na água, assim a sua alma é, por assim dizer, batizada na santidade de Cristo: “Fostes lavados, fostes santificados, fostes justificados no nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus” (1Cor 6,11).

Ao lado deste meio fundamental da fé e dos sacramentos, deve estar também a imitação, as obras, o esforço pessoal. Não como meio independente e distinto, mas como o único modo adequado de manifestar a fé, traduzindo-a em atos. A oposição fé–obras é um falso problema que se manteve por causa da controvérsia histórica. As boas obras, sem a fé, não são obras “boas”, e a fé sem obras boas não é verdadeira fé. Basta que por “boas obras” não se entendam principalmente (como infelizmente acontecia no tempo de Lutero) indulgências, peregrinações e práticas piedosas, mas a observância dos mandamentos, especialmente o do amor fraterno. Jesus disse que, no juízo final, alguns serão excluídos do Reino por não terem vestido o nu e alimentado o faminto. Não há salvação pelas boas obras, mas também não há salvação sem boas obras. Podemos resumir assim a doutrina do Concílio de Trento.

Acontece como na vida física. A criança nada pode fazer para ser concebida no seio da mãe; precisa do amor dos pais (pelo menos foi assim até hoje!). Mas, uma vez nascida, deve pôr a funcionar os seus pulmões para respirar, deve sugar o leite; em suma, deve agir, caso contrário a vida que recebeu morre. A frase de São Tiago: “A fé, sem as obras, é morta” (Tg 2,26) deve ser entendida neste sentido, isto é, no presente: a fé sem as obras morre.

No Novo Testamento, dois verbos são usados para se referir à santidade: um no indicativo e outro no imperativo: “Sois santos” e “Sede santos”. Os cristãos são santificados e santificantes (cf. 1Cor 1,2; 1Pd 1,2; 2,15). Quando Paulo escreve: “Esta é a vontade de Deus, a vossa santificação”, é

claro que se refere precisamente a esta santidade que é fruto do compromisso pessoal. Acrescenta, de facto, como para explicar em que consiste a santificação de que fala: “Que vos abstenhais da impureza, que cada um saiba possuir o próprio corpo em santidade e respeito” (cf. 1Ts 4,3-9).

O nosso texto da *Lumen Gentium* sublinha claramente estes dois aspetos, um objetivo e outro subjetivo, da santidade, fundados respetivamente na fé e nas obras. Diz: “Os seguidores de Cristo, chamados por Deus e justificados em Jesus Cristo, não segundo as suas obras, mas segundo o Seu desígnio e a Sua graça, no Batismo da fé foram feitos verdadeiramente filhos de Deus e participantes da natureza divina, e, por isso, realmente santos. Devem, portanto, com a ajuda de Deus, conservar e aperfeiçoar, vivendo-a, a santidade que receberam” (*Lumen Gentium*, n. 40).

Segundo Lutero, a Idade Média tinha-se desviado progressivamente para acentuar o lado de Cristo como modelo, e ele acentuou o outro, afirmando que Cristo é dom e que a este dom corresponde a fé que o acolhe [6]. Hoje estamos todos de acordo em que não se deve contrapor estas duas dimensões, mas mantê-las unidas. Cristo é, antes de tudo, dom a ser acolhido pela fé, mas é também modelo a ser imitado na vida. Ele próprio o diz no Evangelho: “Eu vos dei o exemplo, para que façais como Eu vos fiz” (Jo 13,15); “Aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração” (Mt 11,29).

3. Santos ou fracassados

Este é o ideal novo de santidade do Novo Testamento. Um ponto permanece inalterado, e é possível aprofundá-lo na passagem do Antigo ao Novo Testamento: a motivação de fundo do chamamento à santidade, o “porquê” de ser necessário ser santo: porque Deus é santo. “À imagem do Santo que vos chamou, sede também vós santos”. Os discípulos de Cristo devem amar os inimigos, “para serem filhos do Pai celeste que faz chover sobre justos e injustos” (Mt 5,45). A santidade não é, portanto, uma imposição, um fardo colocado sobre os nossos ombros, mas um privilégio, um dom, uma honra suprema. Uma obrigação, sim, mas que deriva da nossa

dignidade de filhos de Deus. Aplica-se-lhe, em sentido pleno, o ditado francês: “*noblesse oblige*”.

A santidade é exigida pelo próprio ser da criatura humana; não diz respeito aos acidentes, mas à sua própria essência. O homem deve ser santo para realizar a sua identidade profunda de ser “à imagem e semelhança de Deus”. Para a Escritura, o homem não é principalmente, como para a filosofia grega, aquilo que é determinado a ser pelo nascimento (*physis*), isto é, um “animal racional”, mas aquilo que é chamado a tornar-se, pelo exercício da sua liberdade, na obediência a Deus. Não é tanto natureza, mas vocação.

Se, portanto, somos “chamados a ser santos”, se somos “santos por vocação”, então torna-se claro que seremos pessoas verdadeiras, realizadas, na medida em que formos pessoas santas. Caso contrário, seremos pessoas fracassadas. O contrário de santo não é pecador, mas fracassado! Pode-se fracassar na vida de muitas maneiras, mas são fracassos relativos, que não comprometem o essencial; aqui fracassa-se radicalmente naquilo que se é, não apenas naquilo que se faz. Tinha razão Madre Teresa quando, interrogada de forma direta por uma jornalista sobre o que sentia ao ser aclamada santa em todo o mundo, respondeu: “A santidade não é um luxo, é uma necessidade”.

O filósofo Pascal formulou o princípio das três ordens ou níveis de grandeza: a ordem dos corpos ou da matéria, a ordem da inteligência e a ordem da santidade. Uma distância quase infinita separa a ordem da inteligência da dos corpos, mas uma distância “infinitamente mais infinita” separa a ordem da santidade da ordem da inteligência. Os génios não precisam das grandezas materiais; nada podem tirar ou acrescentar a elas. Do mesmo modo, os santos não precisam das grandezas intelectuais; a sua grandeza é de outra ordem. “Eles são vistos por Deus e pelos anjos, não pelos corpos e pelas mentes curiosas; basta-lhes Deus” [7].

Este princípio permite avaliar corretamente as coisas e as pessoas que nos rodeiam. A maioria das pessoas permanece no primeiro nível e nem sequer suspeita da existência de um plano superior. São aqueles que passam a vida preocupados apenas em acumular riquezas, cultivar a beleza física ou aumentar o próprio poder. Outros acreditam que o valor supremo e o auge

da grandeza se encontra na inteligência. Procuram tornar-se célebres no campo das letras, da arte, do pensamento. Apenas alguns sabem que existe um terceiro nível de grandeza: a santidade.

Esta grandeza é superior porque é eterna, porque é tal aos olhos de Deus, que é a verdadeira medida da grandeza, e também porque realiza o que há de mais nobre no ser humano, isto é, a sua liberdade. Não depende de nós nascermos fortes ou fracos, belos ou menos belos, ricos ou pobres, inteligentes ou pouco inteligentes; depende de nós, sim, sermos honestos ou desonestos, bons ou maus, santos ou pecadores. Tinha razão o músico Gounod, ele próprio um génio, quando dizia que “uma gota de santidade vale mais do que um oceano de génio”.

A boa notícia sobre a santidade é que não somos obrigados a escolher um destes três tipos de grandeza. Pode-se ser santo em qualquer um deles. Houve e há santos entre os ricos e entre os pobres, entre os fortes e entre os fracos, entre os génios e entre as pessoas sem cultura. Ninguém está excluído desta grandeza do terceiro nível.

4. Voltar ao caminho da santidade

O nosso tender para a santidade é semelhante ao caminho do povo eleito no deserto. Também esse foi um caminho feito de contínuas paragens e recomeços. De tempos a tempos, o povo parava e acampava: ou porque estava cansado, ou porque tinha encontrado água e alimento, ou simplesmente porque cansa caminhar sempre. Mas eis que chega, de improviso, a ordem do Senhor a Moisés de levantar as tendas e retomar a caminhada: “Levanta-te, sai daqui, tu e o teu povo, rumo à terra que prometi” (cf. Ex 15,22; 17,1).

Na vida da Igreja, estas chamadas a retomar o caminho fazem-se ouvir sobretudo no início dos tempos fortes do Ano Litúrgico ou em ocasiões particulares, como o Jubileu da Misericórdia recentemente aberto pelo Papa. Para cada um de nós, individualmente, o tempo de levantar as tendas e recomeçar a caminhada rumo à santidade acontece quando nos damos conta, no íntimo, da misteriosa chamada que vem da graça. No início, há como que um momento de paragem. A pessoa detém-se no turbilhão das suas ocupações, toma, como se costuma dizer, distância de tudo, para olhar

a própria vida quase de fora ou do alto, *sub specie aeternitatis*. Surgem então as grandes perguntas: “Quem sou? O que quero? O que estou a fazer da minha vida?”.

Embora fosse monge, São Bernardo teve uma vida muito intensa: concílios que presidiu, bispos e abades que reconciliou, cruzadas que pregou. De vez em quando – diz o seu biógrafo – ele parava e, quase entrando em diálogo consigo mesmo, perguntava: “Bernardo, a que vieste?” – “*Bernarde, ad quid venisti?*” [8]. Por que deixaste o mundo e entraste no mosteiro? Também nós podemos imitá-lo: pronunciar o nosso nome (isso também ajuda) e perguntar-nos: Por que és cristão? Por que és sacerdote ou religioso? Estás a realizar aquilo para que estás no mundo?

No Novo Testamento descreve-se um tipo de conversão que poderíamos chamar conversão-despertar, ou conversão da mediocridade. No Apocalipse leem-se sete cartas dirigidas aos anjos (segundo alguns exegetas, aos bispos) de várias igrejas da Ásia Menor. Na carta ao anjo de Éfeso, começa por reconhecer o bem que o destinatário fez: “Conheço as tuas obras, o teu cansaço e a tua perseverança... És perseverante e suportaste muito pelo meu nome, sem te cansares”. Depois enumera aquilo que, pelo contrário, não lhe agrada: “Abandonaste o teu primeiro amor!”. E eis que, neste ponto, ressoa, como uma trombeta entre os adormecidos, o grito do Ressuscitado: *metanòeson*, isto é, “converte-te!”, levanta-te, desperta! (Ap 2,1ss).

Esta é a primeira das sete cartas. Muito mais severa é a última, dirigida ao anjo da igreja de Laodiceia: “Conheço as tuas obras: não és frio nem quente. Oxalá fosses frio ou quente!”. Converte-te e volta a ser zeloso e fervoroso: *Zelee ou kai metanòeson!* (Ap 3,15ss). Também esta, como todas as outras, termina com aquele misterioso aviso: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas” (Ap 3,22).

Santo Agostinho dá-nos uma pista: começar por despertar em nós o desejo de santidade: “Toda a vida do bom cristão – escreve – consiste num santo desejo: *Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est*” [9]. Jesus disse: “Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça, porque serão saciados” (Mt 5,6). A justiça bíblica, como se sabe, é a santidade. Deixemos, por isso, uma pergunta para meditar: “Tenho fome e sede de santidade, ou contento-me com a mediocridade?”.

NOTAS

[1] *Concilio Vaticano II. Documenti*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1967, p. 47.

[2] S. Agostinho, *Lo Spirito e la lettera*, 32, 56 (PL 44, 237).

[3] cf. *Storia del concilio Vaticano II*, organizado por G. Alberigo, vol. IV, Bologna, 1999, pp. 68 ss.

[4] N. Cabasilas, *Vita in Cristo*, IV, 6 (PG 150, 613).

[5] S. Bernardo, *Omellie sul Cantico*, 61, 4-5 (PL 183, 1072).

[6] cf. Søren Kierkegaard, *Diario X 1*, A 154 (ed. organizada por C. Fabro, Brescia, 1962, vol. I, p. 821).

[7] B. Pascal, *Pensieri*, 593.

[8] Guilherme de St. Thierry, *Vita prima*, I, 4 (PL 185, 238).

[9] S. Agostinho, *In Epist. Joh.* 4, 6 (PL 35, 2008).

TERCEIRA PREGAÇÃO

Maria no mistério de Cristo e da Igreja

1. A Mariologia da *Lumen Gentium*

O objeto desta última meditação de Advento é o capítulo VIII da *Lumen Gentium*, intitulado “A Bem-Aventurada Virgem Maria no mistério de Cristo e da Igreja”. Ouçamos novamente o que o Concílio diz a este respeito:

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

Juntamente com o título de Mãe de Deus e dos crentes, a outra categoria fundamental que o Concílio utiliza para ilustrar o papel de Maria é a de modelo, ou de figura:

“Pelo dom e missão da maternidade divina, que a une ao seu Filho Redentor, e pelas suas singulares graças e funções, está também a Virgem intimamente ligada à Igreja: a Mãe de Deus é o tipo e a figura da Igreja, na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo, como já ensinava Santo Ambrósio” (*Lumen Gentium*, n. 63).

A maior novidade do tratado conciliar sobre Nossa Senhora consiste, como se sabe, precisamente no lugar em que foi inserido, isto é, na Constituição sobre a Igreja. Com isso, o Concílio – não sem sofrimentos e lágrimas – operava uma profunda renovação da Mariologia em comparação com os últimos séculos [1]. O discurso sobre Maria não é independente,

como se ela ocupasse um lugar intermédio entre Cristo e a Igreja, mas é recolocado, como acontecia na época dos Padres, no âmbito da Igreja. Maria é vista, como dizia Santo Agostinho, como o membro mais excelente da Igreja, mas um membro dela, não fora nem acima dela:

“Santa é Maria, bem-aventurada é Maria; porém, mais importante que a Virgem Maria é a Igreja. Por quê? Porque Maria é uma parte da Igreja, um membro santo, excelente, superior a todos os demais; contudo, é um membro de todo o corpo. Se é membro de todo o corpo, sem dúvida, mais importante que um membro é o corpo” [2].

As duas realidades iluminam-se mutuamente. Se, de facto, o discurso sobre a Igreja ilumina o que é Maria, o discurso sobre Maria ilumina o que é a Igreja, isto é, “corpo de Cristo” e, como tal, “quase uma extensão da Encarnação do Verbo”. São João Paulo II sublinha isto na sua Encíclica *Redemptoris Mater*: “Apresentando Maria no mistério de Cristo, o Concílio Vaticano II encontra também o caminho para aprofundar o conhecimento do mistério da Igreja” (n. 5).

Outra novidade da Mariologia do Concílio é a insistência na fé de Maria (cf. *Lumen Gentium*, n. 58), um tema também retomado e desenvolvido por João Paulo II, que o faz tema central da sua Encíclica mariana *Redemptoris Mater* [3]. Trata-se de um regresso à Mariologia dos Padres que, mais do que aos privilégios da Virgem, dá relevo à sua fé, como contribuição pessoal de Maria no mistério da salvação. Também aqui se nota a influência de Santo Agostinho:

“Ora, até a própria bem-aventurada Virgem Maria, ao crer, concebeu Aquele que deu à luz crendo... Depois que o anjo falou, ela, cheia de fé (*fide plena*), concebendo Cristo primeiro no coração e depois no ventre, respondeu: Eis a serva do Senhor; faça-se em mim segundo a vossa palavra” [4].

2. Maria, Mãe dos crentes, em perspectiva ecuménica

O que gostaria de fazer é iluminar o carácter ecuménico desta Mariologia do Concílio, isto é, mostrar como ela pode contribuir – e mais

ainda, já está a contribuir – para aproximar católicos e protestantes neste terreno delicado e controverso que é a devoção à Virgem.

Esclareço, antes de mais, o princípio que está na base das reflexões que seguem. Se Maria se situa fundamentalmente ao lado da Igreja, a consequência é que as categorias e afirmações bíblicas usadas para lançar luz sobre ela são aquelas relativas às pessoas humanas que constituem a Igreja, aplicadas a ela *a fortiori*, e não aquelas relativas às pessoas divinas, aplicadas a ela “por redução”.

Para compreender, por exemplo, de forma mais correta, o delicado conceito da mediação de Maria na obra da salvação, é mais útil partir da mediação criatural, ou de baixo, como é a de Abraão, dos Apóstolos, dos sacramentos e da própria Igreja, e não da mediação divino-humana de Cristo. A maior distância, de facto, não é a que existe entre Maria e o resto da Igreja, mas a que existe entre Maria e a Igreja, por um lado, e Cristo e a Trindade, por outro; isto é, entre as criaturas e o Criador.

Tiremos agora a conclusão. Se Abraão, pelo que fez, mereceu na Bíblia o nome de “pai de todos nós”, isto é, de todos os crentes (cf. Rm 4,16; Lc 16,24), compreende-se melhor como a Igreja não hesita em chamar Maria “Mãe de todos nós”, Mãe de todos os crentes.

Desta comparação entre Abraão e Maria podemos tirar uma luz ainda maior, que diz respeito não só ao título, mas também ao seu conteúdo e significado. Mãe dos crentes é apenas um título de honra ou algo mais? Aqui delinea-se a possibilidade de um discurso ecuménico sobre Maria. Calvino interpreta o texto em que Deus diz a Abraão: “Em ti serão abençoadas todas as famílias da terra” (Gn 12,3), no sentido de que “Abraão será não só exemplo e patrono, mas causa de bênção” [5]. Um conhecido exegeta protestante moderno escreve, no mesmo sentido:

“Perguntamo-nos se as palavras de Génesis 12,3 (‘Em ti serão abençoadas todas as famílias da terra’) pretendem afirmar apenas que Abraão se tornará uma espécie de fórmula de bênção, e que a bênção de que gozava passará a provérbio (...). Deve-se regressar à interpretação tradicional que vê essa palavra de Deus ‘como uma ordem dada à história’

(B. Jacob). Foi reservado a Abraão, no plano salvífico de Deus, o papel de mediador da bênção para todas as gerações da terra” [6].

Tudo isto ajuda-nos a compreender o que a tradição, desde Santo Ireneu, afirma sobre Maria: que ela não é apenas um exemplo de bênção e de salvação, mas também, de um modo que depende unicamente da graça e da vontade de Deus, causa de salvação. “Como Eva – escreve Santo Ireneu –, desobedecendo, se tornou causa de morte para si e para todo o género humano, assim Maria... obedecendo, tornou-se causa de salvação para si e para todo o género humano” [7]. As palavras de Maria: “Todas as gerações me chamarão bem-aventurada” (Lc 1,48) devem ser entendidas também como “uma ordem dada por Deus para a história”.

É um facto encorajador verificar que os próprios iniciadores da Reforma reconheceram a Maria o título e a prerrogativa de Mãe, também no sentido de nossa mãe e Mãe da salvação. Numa pregação para a Missa de Natal, Lutero dizia: “Este é o consolo e a transbordante bondade de Deus: que o homem, enquanto crente, possa gloriar-se de um bem tão precioso, que Maria seja a sua verdadeira mãe, Cristo o seu irmão, Deus o seu Pai... Se acreditas nisto, então sente-te verdadeiramente no ventre da Virgem Maria e sê o seu filho amado” [8]. Zwinglio, num sermão de 1524, chama Maria “a pura Virgem Maria, Mãe da nossa salvação” e afirma que nunca, a seu respeito, “pensou, ensinou ou afirmou publicamente algo de ímpio, desonroso, indigno ou mau” [9].

Como se chegou então à situação atual de tanto desconforto dos irmãos protestantes em relação a Maria, a ponto de, em alguns ambientes, se tornar quase um dever diminuir Maria, atacar continuamente neste ponto os católicos e, de algum modo, silenciar tudo o que a própria Escritura diz a seu respeito?

Não é este o lugar para uma revisão histórica; limito-me a indicar o que me parece ser o caminho correto para sair desta situação difícil. Esse caminho passa por um reconhecimento sincero, por parte de nós católicos, de que muitas vezes, sobretudo nos últimos séculos, contribuímos para tornar Maria inaceitável para os irmãos protestantes, honrando-a por vezes de modo exagerado e imprudente e, sobretudo, não inserindo essa devoção num quadro bíblico claro que mostrasse o seu papel subordinado em relação

à Palavra de Deus, ao Espírito Santo e ao próprio Jesus. A Mariologia dos últimos séculos tornou-se uma produção contínua de novos títulos e devoções, muitas vezes em polémica com os protestantes, usando por vezes Maria – a Mãe comum! – como arma contra eles.

A esta tendência o Concílio Vaticano II reagiu oportunamente. Recomendou que os fiéis “tanto nas palavras como nos factos evitem diligentemente tudo o que possa induzir em erro os irmãos separados ou qualquer outra pessoa acerca da verdadeira doutrina da Igreja”, e recordou aos próprios fiéis que “a verdadeira devoção não consiste num estéril e passageiro sentimentalismo” (*Lumen Gentium*, 67).

Do lado protestante, creio que existe a necessidade de tomar consciência da influência negativa que teve, na sua atitude em relação a Maria, não só a polémica anticatólica, mas também o racionalismo. Maria não é uma ideia, mas uma pessoa concreta, uma mulher, e como tal não se presta a ser facilmente teorizada ou reduzida a princípio abstrato. Ela é o próprio ícone da simplicidade de Deus. Por isso não podia deixar de ser eliminada do horizonte teológico num clima dominado por um racionalismo exacerbado.

Uma mulher luterana, falecida há alguns anos, Madre Basilea Schlink, fundou uma comunidade de religiosas dentro da Igreja luterana, chamadas “as irmãs de Maria”, hoje difundidas em vários países do mundo. Num pequeno livro seu, cuja edição italiana tive ocasião de organizar, depois de recordar vários textos de Lutero sobre Maria, escreve:

“Ao ler as palavras de Lutero, que até ao fim da sua vida honrou Maria, celebrou as suas festas e cantou todos os dias o Magnificat, percebe-se quanto, em geral, nos afastámos da atitude correta... Vemos quanto nós, evangélicos, nos deixámos dominar pelo racionalismo... O racionalismo, que admite apenas o que pode ser compreendido pela razão, difundindo-se, expulsou das igrejas evangélicas as festas de Maria e tudo o que a ela se refere, fazendo perder o sentido de toda a referência bíblica a Maria: e desta herança ainda hoje sofremos. Se Lutero, com esta frase: ‘Depois de Cristo, ela é, em toda a cristandade, a joia preciosa, jamais suficientemente louvada’, nos inculca este elogio, eu, pela minha parte, devo confessar que estive entre aqueles que, durante muitos anos da própria vida, não o fizeram, contornando até o que diz a Escritura: ‘De agora em diante todas

as gerações me chamarão bem-aventurada’ (Lc 1,48). Eu não me tinha colocado entre essas gerações” [10].

Todas estas considerações permitem-nos alimentar no coração a esperança de que, um dia não distante, católicos e protestantes possamos deixar de estar divididos e estar unidos por Maria numa comum veneração, diferente nas formas, mas unânime no reconhecimento dela como Mãe de Deus e Mãe dos crentes. Tive a alegria de constatar pessoalmente alguns sinais desta mudança em curso. Em mais de uma ocasião pude falar de Maria diante de um auditório protestante, notando entre os presentes não só acolhimento, mas, pelo menos num caso, uma verdadeira emoção, como redescoberta de algo querido e purificação da memória.

3. Maria, mãe e filha da misericórdia de Deus

Deixemos agora de lado o discurso ecuménico e procuremos ver se também este Ano da Misericórdia não nos ajuda a descobrir algo de novo sobre a Mãe de Deus. Maria é invocada na antiquíssima oração da *Salve Regina* como “*Mater misericordiae*”, Mãe de misericórdia; na mesma oração lhe é dirigida a súplica: “*illos tuos misericordes oculos ad nos converte*” – volvei para nós os vossos olhos misericordiosos. Na Missa de abertura do Ano Jubilar, na Praça de São Pedro, no passado dia 8 de dezembro, ao lado do altar encontrava-se exposto um antigo ícone da Mãe de Deus, venerado num santuário pelos greco-católicos de Jarosław, na Polónia, conhecido como a “Porta da misericórdia”.

Maria é Mãe de misericórdia em duplo sentido. Foi a porta através da qual a misericórdia de Deus, em Jesus, entrou no mundo, e é agora a porta pela qual nós entramos na misericórdia de Deus, apresentando-nos diante do “trono da misericórdia” que é a Trindade. Tudo isto é verdadeiro, mas representa apenas um aspeto da relação entre Maria e a misericórdia de Deus. Ela, de facto, não é apenas canal e mediadora da misericórdia divina; é também objeto e primeira destinatária dessa misericórdia. Não é apenas aquela que nos obtém misericórdia, mas também aquela que, antes de todos e mais do que todos, a recebeu.

Misericórdia é sinónimo de graça. Só na Trindade o amor é natureza e não graça; é amor, mas não misericórdia. O facto de o Pai amar o Filho não

é graça ou concessão; é, em certo sentido, necessidade: o Pai tem necessidade de amar para ser Pai. O facto de o Filho amar o Pai não é concessão ou graça; é uma necessidade intrínseca, ainda que plenamente livre; Ele precisa amar e ser amado para ser Filho. É quando Deus cria o mundo e, nele, as criaturas livres, que o seu amor se torna gratuito e imerecido, isto é, graça e misericórdia. Isto antes ainda do pecado. O pecado fará apenas com que a misericórdia de Deus, de dom, se torne perdão.

O título “cheia de graça” é, portanto, sinónimo de “cheia de misericórdia”. A própria Maria proclama-o no Magnificat: “Olhou para a humildade da sua serva”, “recordou-se da sua misericórdia”, “a sua misericórdia estende-se de geração em geração”. Maria sente-se beneficiária da misericórdia, testemunha privilegiada dela. Nela, a misericórdia de Deus não se manifestou como perdão dos pecados, mas como preservação do pecado.

Deus fez com ela, dizia Santa Teresa do Menino Jesus, o que faria um bom médico em tempo de epidemia. Ele vai de casa em casa curar aqueles que contraíram a infeção; mas, se existe alguém de quem gosta especialmente, como a esposa ou a mãe, procurará, se possível, que nem sequer seja contagiada. Assim fez Deus, preservando Maria do pecado original pelos méritos da Paixão do Filho.

Falando da humanidade de Jesus, Santo Agostinho diz: “Com base em que mereceu a humanidade de Jesus ser assumida pelo Verbo eterno do Pai na unidade da sua pessoa? Qual foi a sua boa obra que precedeu isso? O que fez antes desse momento, em que acreditou ou pediu, para ser elevada a tal inefável dignidade?”. E acrescenta noutro lugar: “Procura o mérito, procura a justiça, reflete e vê se encontras outra coisa além da graça” [11].

Estas palavras lançam uma luz singular também sobre a pessoa de Maria. Dela se deve dizer, com maior razão: que fez Maria para merecer o privilégio de dar ao Verbo a sua humanidade? Em que acreditou, que pediu, que esperou ou que sofreu, para vir ao mundo santa e imaculada? Procura também aqui o mérito, procura a justiça, procura tudo o que quiseses, e vê se encontras nela, no início, algo além da graça, isto é, da misericórdia!

Também São Paulo não cessará, ao longo de toda a sua vida, de se reconhecer como fruto e troféu da misericórdia de Deus. Define-se como “alguém que alcançou misericórdia do Senhor” (1Cor 7,25). Não se limita a formular a doutrina da misericórdia, mas torna-se testemunha viva dela: “Eu era um blasfemo, um perseguidor e um homem violento. Mas alcancei misericórdia” (1Tm 1,13).

Maria e o Apóstolo ensinam-nos que o melhor modo de anunciar a misericórdia é dar testemunho da misericórdia que Deus teve para conosco. Sentirmo-nos, também nós, frutos da misericórdia de Deus em Cristo Jesus, vivos apenas por causa dela (sentir, não necessariamente dizer). Um dia Jesus curou um homem possuído por um espírito impuro. Ele quis segui-Lo e juntar-se ao grupo dos discípulos; Jesus não o permitiu, mas disse-lhe: “Volta para tua casa, para os teus, e anuncia-lhes tudo o que o Senhor fez por ti e a misericórdia que teve contigo” (Mc 5,19).

Maria, que no Magnificat glorifica e agradece a Deus pela sua misericórdia para com ela, convida-nos a fazer o mesmo neste Ano da Misericórdia. Convida-nos a fazer ressoar todos os dias na Igreja o seu cântico, como um coro que repete um canto após a *coryphaea*. Permiti-me, portanto, convidar-vos a proclamar juntos, de pé, como oração final, em vez da antífona mariana, o cântico da misericórdia de Deus que é o Magnificat: “A minha alma engrandece o Senhor...”.

Santo Padre, Veneráveis Padres, irmãos e irmãs: feliz Natal e feliz Ano da Misericórdia!

NOTAS

[1] Sobre os eventos do esquema mariológico nas discussões conciliares, cf. *Storia del Concilio Vaticano II*, a cura di G. Alberigo, v. II, pp. 520-522; v. III, pp. 446-449; v. IV, pp. 74 ss.

[2] Santo Agostinho, *Discurso 72,7* (*Miscellanea Agostiniana*, I, Roma 1930, p. 163).

[3] *Redemptoris Mater*, 5: “Nestas reflexões refiro-me, principalmente, àquela ‘peregrinação da fé’ na qual a ‘Beata Virgem avançou’, conservando fielmente a sua união com Cristo”.

[4] Santo Agostinho, *Discorsi*, 215, 4 (PL, 38, 1074).

[5] Calvino, *Le livre de la Genèse*, I, Ginevra 1961, p. 195.

[6] G. von Rad, *Das erste Buch Moses, Genesis*, Göttingen, 1972 (trad. ital.: *Genesi*, Brescia, 1978, p. 204).

[7] S. Irineu, *Adv. Haer.* III, 22,4.

[8] Lutero, *Kirchenpostille* (ed. Weimar, 10, 1, p. 73).

[9] H. Zwinglio, *Predigt von der reinen Gottgebärerin Maria* (in: Zwinglio, *Hauptschriften, der Prediger*, I, Zurich, 1940, p. 159).

[10] Madre Basilea Schlink, *Maria, der Weg der Mutter des Herrn*, Darmstadt 1982 (ed. ital.: Milano, Ancora, 1983, pp. 102-103).

[11] Santo Agostinho, *La predestinazione dei santi*, 15,30 (PL 44,981); *Discorsi* 185,3 (PL 38,999).