

Considerações apenas sobre a *Theotokos* a partir do Cristianismo Ortodoxo

Appended considerations
on the *Theotokos* from
Orthodox Christianity

*Alexandre Freire Duarte**

Resumo: A vivência cristã ortodoxa de Maria é de uma copiosidade transbordante. Apesar de ser, em parte, análoga à do Cristianismo Católico, a sua especificidade pode trazer para este um leque de elementos que o podem enriquecer. Agregando, num percurso expositivo coerente (todo ele decorrente da centralidade da consideração axial de Maria como *Theotokos*) um conjunto destes fatores foi trazido para este breve ensaio, também pensado para celebrar um ano cheio de ressonâncias marianas.

Palavras-chave: Maria; *Theotokos*; Cristianismo Ortodoxo; Espiritualidade; Ecumenismo.

Abstract: The Orthodox Christian experience of Mary is of an overflowing abundance. Although it is, in part, analogous to that of the Catholic

* Doutor em Teologia pela Universidad Pontificia Comillas (Madrid); especialista em Teologia espiritual e mística; docente na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa (Porto e Braga) e no Centro de Cultura Católica do Porto. Faculdade de Teologia / Universidade Católica Portuguesa / Rua Diogo Botelho, 1327 / 4169-005 Porto / Portugal / email: afduarte@porto.ucp.pt.

Christianity, its specificity may bring to this one a range of elements that can enrich it. Putting together, in a coherent expositive itinerary (all of it deriving from the centrality of the axial consideration of Mary as *Theotokos*) a set of these factors was brought to this brief essay, also thought to celebrate a year full of Marian resonances.

Keywords: Mary; *Theotokos*; Orthodox Christianity; Spirituality; Ecumenism.

Introdução

Para, sem se resvalar para um qualquer atoleiro repleto de percalços, se falar e escrever sobre Maria, mãe do próprio Deus feito Homem, é necessário um género especial de pessoa. Alguém suficientemente humilde para olhar para cima e, ao mesmo tempo e conquanto desprovido de palavras intensamente esgotadas, suficientemente corajoso para olhar para baixo. Alguém que, precisando de estar a milhas da privação de coloração espiritual que tantas vezes nos aflige, deveria ser bastante diferente de nós que – aqui e sobre estas páginas brancas, que já nos atemorizaram menos do que presentemente – escrevemos estas palavras. Alguém que, precisando de ser um perito no discurso sobre a humanidade e no discurso à Divindade, só podemos desejar, e talvez sonhar, lograr ser um dia.

Todavia, é provável que, também nisto e sobre toda a reserva acerca dela mesma, a percepção de inadequação seja aquele ponto de equilíbrio necessário para se avançar pela ténue ponte que separa, por um lado, a indignidade sentida, e, por outro lado, e ainda que somente através de camadas porosas de lágrimas repletas de alegria, o profundamente anelado. É precisamente por isso que, através de uma mistura pretendida de intensidade e simplicidade, será possível que alguém – algures e em algum momento – possa vir a ler estas frases. Frases estas que, por entre reentrâncias verbais mais tímidas do que propriamente ousadas, dão origem a este estudo a respeito de

Maria, lavrado desde a perspectiva de uma teologia espiritual católica constantemente aberta à Vida, à Beleza e a uma cultura verdadeira que não despreza a verdade necessária à cultura.

Qual o motivo deste empreendimento de consistência incerta? Como acontece com todas as pequenas coisas em que colocamos as nossas ilusões, não há só um motivo, mas vários. Desde logo, e gravando-se os mesmos na arte da minúcia temporal objetiva, os meramente circunstâncias: a celebração dos trezentos anos do achado da imagem de Maria da Aparecida e, embora não se querendo ferir a alvura com as setas do óbvio, dos cem anos dos fenómenos de Fátima. Depois, os essenciais e carregados de uma pertinência mais subjetiva, que podem ser agregados em dois momentos distintos que, sobretudo para facilitar a apreensão visual dos mesmos, apresentaremos em conjunto no próximo parágrafo deste texto.

Em primeiro lugar, e à luz da contrapartida da complexidade amorosa, o desejo de falar sobre alguém que, lentamente e ao longo do amadurecimento dos nossos estudos e labores teológicos, se foi manifestando como aquela que, sempre que surgia uma cisão de proveniência mais ou menos duvidosa, lograva surgir a estabelecer ligações entre os fiapos do fardo das incertezas. Posteriormente, a vontade de, porventura alimentados por uma expectativa mais austera do que saudosa, contribuir para trazer para a percepção católica – na qual vivemos quotidianamente a nossa existência – um pouco da extraordinária riqueza da vivência cristã ortodoxa a respeito de Maria. De fato, fruto particularmente de uma nossa recente lecionação, demo-nos conta que o pulmão oriental do Cristianismo tem todo um conjunto de texturas acerca de Maria que poderiam engrandecer, como candeias de azeite a iluminar a noite só acesa por estrelas brilhantes mas distante, os realces ocidentais acerca da mesma.

1. Ao redor de títulos

A primeira constatação que precisa de ser feita para se compreender, aquém de distorções provocadas pelo silêncio da agonia

ante o diferente, a perspectiva ortodoxa a respeito de uma Maria que foi a única que recebeu uma mensagem de fé de um anjo,¹ é que ela surge, sobretudo e devido a um peso criativo repleto de travessões de um carácter bem vincado, no âmbito de uma vivência espiritual eclesial. Maria é uma faceta de uma experiência religiosa muito mais ampla, que possui, olhando-se ou não para os timbres de autenticidade da mesma, na “profunda experiência litúrgica”² o seu sustentáculo enquanto “experiência antecipada do Reino”.³ Uma liturgia na qual o realismo místico e mistagógico adquire – pela concentração, não saturada e conflagradora de encanto e de espanto, entre a filantropia divina e o *penthos* humano – a sua densidade característica na tecedura do humano.⁴

Ao aduzido anteriormente acresce a realidade, desconcertante para quem não vê o invisível na santidade do amor compartilhado, de que o humano celebrante liturgicamente não é apenas o humano congregado fisicamente no espaço da igreja. Tal humano é, conjuntamente e sem qualquer obsessão sacrificada, aquele que – estando, não morto, mas vivíssimo, em Cristo Jesus glorioso – estabelece através d’Este, como “[Seu] amigo”⁵ e no Seu Espírito, uma comunhão com os crentes apontados na frase precedente. É assim que Severo de Antioquia, outrora tido indevidamente como um monofisita estrito, não receia afirmar que Maria é “a raiz da verdadeira Vinha, da qual todos nós [os fiéis] havemos sido feitos os ramos pela mesma germinação do Batismo”.⁶

¹ MATEUS CANTACUZENO. *Commentarius in Canticum Cantecorum*, 2, 2, PG 152, 1016A.

² NISSIOTIS, Nikos. Maria nella teologia ortodossa, p. 67. [Nota: todas as traduções presentes neste estudo são da nossa responsabilidade].

³ CLÉMENT, Olivier. *L’Église orthodoxe*, p. 91.

⁴ ŠPIDLÍK, Tomáš. *La espiritualidade del oriente cristiano*, p. 369-370.

⁵ JOÃO DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, 4, 15, PG 94, 1163A.

⁶ SEVERO DE ANTIOQUIA. *Homiliae*, 67, PO 8, p. 364, 14-15.

É justamente no seio de tal amplo conjunto de bem-aventurados que, numa celebração de uma cidadania eclesial trans-temporal, a mãe do Senhor surge à consciência vivente ortodoxa enquanto um dos pilares da sua identidade, a ponto de Sergei Bulgakov ter podido afirmar que o “amor e veneração pela Virgem é a alma da piedade ortodoxa; o seu coração, que aquece e anima todo o seu corpo. Uma fé em Cristo que não inclui o Seu nascimento virginal e a veneração pela Sua Mãe é uma outra fé; um outro Cristianismo distinto da Ortodoxia”.⁷ Maria assume, portanto – e devido à sua missão única, embora, como divisaremos, participável – um lugar de proeminência entre tais bem-aventurados, o qual jamais se converte num estorvo amorfo ao contacto imediato com o Deus-Amor. De todos os modos, ela não aparece, nem separada da sua relação ao seu Filho, nem aos demais santos, naquilo que comporta que seja denominada, sobretudo e respectivamente, pelos títulos de *Theotokos* e, assim, de *Hyperagia*.

A denominação de Maria como *Theotokos* – tão terraplenada no Ocidente pelo se ter privilegiado a (a si convergente, mas mais mariana) denominação de “Mãe de Deus” – possui uma longa e complexa história. Uma que vai desde a ocasião em que terá começado a ser usada pelos fiéis no Egipto, até ter sido assumida, no mais íntimo de um mesmo sentimento de extremo requisito, como perfeitamente ortodoxa pelos Padres dos grandes concílios ecuménicos do séc. V, passando por aquela que se crê ter sido a sua primeira referência na pluma de um teólogo. A saber: “Jesus Cristo que, verdadeiramente e não na aparência, carregou carne (σαρκοφόρον), tirada de Maria *Theotokos*”.⁸ Uma referência a esta história – ainda que não totalmente desprovida de relevo, não menos porque aquela denominação é ainda hoje recusada por alguns nossos irmãos provindos das dissensões da Reforma – ultrapassa o fino círculo que, já por si, indefine, mais do que define, o fito deste trabalho.

⁷ BULGAKOV, Sergei. *The Orthodox Church*, p. 139.

⁸ ALEXANDRE DE ALEXANDRIA. *Epistolae*, 1, 13, PG 18, 568C.

Não obstante, e uma vez isto dito de uma forma mais rugosa do que acerada, é necessário referir, até porque só em poucas ocasiões nos apercebemos de quem o soubesse com plena segurança, que tal termo, quantas vezes só usado na ponta dos dedos das palavras, não significa “Mãe de Deus”. Não. Ele significa – literal e teologicamente, e por mais que se lhe sobreponhamos camadas e camadas de pigmentos compósitos – “aquela que dá à luz Deus”. Por outras palavras: ele é um termo que – com toda uma humildade tão amorosa, quão rigorosa – se centra menos na pessoa de Maria e mais na Segunda Pessoa da Trindade, para quem o termo *Theo(s)* remete explicita e diretamente.⁹

Claro que tal noção comporta – dentro da conceção biológica dos Padres dos primeiros séculos do Cristianismo, totalmente afastada dos sinuosos devaneios biotecnológicos coevos – a realidade dela ser mãe d’Aquela Pessoa que foi gerada duas vezes – do Pai, na eternidade, e, no tempo, do Pai e de Maria – de um modo “que não tem nada em comum com o nascimento de mais ninguém”.¹⁰ Todavia, com ela desejou-se sempre e especialmente dizer, com uma lucidez sóbria que não elimina a paixão da doçura para com uma mãe, que a Pessoa de Jesus, Filho de Maria, é a única e mesmíssima Pessoa do Filho eterno, sendo exatamente por isso que Gregório de Nazianzo mencionou que “quem não acredita que a santa Maria é a *Theotokos*, esse está sem Deus”.¹¹ O que é evidente escapa-se – tantas e tantas vezes e como se fosse um doloroso dilema – à nossa perceção, donde, apesar da sua extensão, cremos justificar-se trazer para aqui um preclaro texto de João Damasceno:

Ensinamos que a santa Virgem é própria e verdadeiramente a *Theotokos*. Pois tal como o Deus verdadeiro nasceu dela, consequentemente ela é a *Theotokos*, que deu à luz de si o verdadeiro Deus incarnado. Dizemos que Deus nasceu dela, não no sentido

⁹ STANILOAE, Dumitru. *The experience of God*, vol. 3, p. 60-70.

¹⁰ LEÔNCIO DE BIZÂNCIO. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 4, 9, PG 86.1, 1669B.

¹¹ GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Epistolae*, 101, PG 37, 177C.

da divindade ter retirado o princípio da sua existência dela, mas porque o próprio Logos, que, desde antes das épocas [e] aquém de todo o tempo, é eternamente um com o Pai e o Espírito Santo, habitou, nestes últimos dias e para nossa salvação, no seu seio, e, tendo assumido a carne, nasceu dela sem qualquer mudança.¹²

Toda a vida de Maria, enquanto dianteira e mais velha discípula do seu Filho, não foi senão um contínuo sinal de, e para, o Senhor. Se o é, é-o também pela sua plena virgindade espiritual e corporal, concomitante ao ela ser o mais belo *künstlerischer Körper* meramente humano surgido do eterno Concílio de Deus – e assim podendo ser tida como a pessoa humana por excelência e, em consequência e numa designação fora do comum, o “novo ser humano”.¹³ Com o título *Theotokos* – que abraça todo o mistério da economia salvífica incarnacional,¹⁴ superando todas as trivialidades fundamentais e insaciáveis de demonstrações incapazes de dizerem a verdade – aquilo é solidamente sublinhado. Na verdade, isto sucede porque o ser *Theotokos* ocorreu, não mediante o ela ser um mero instrumento passageiro e abdicável usado por um demiurgo que gostasse de dar murros no âmago da dignidade criatural, mas por ela ser a circunstância humana, positiva e direta, de uma realidade desde então incessante.

No que concerne ao título, hóspede do anterior, de *Hyperagia*, estamos, à primeira vista e entre um fogo de falsos destaques, um pouco mais afastados de um claro cristocentrismo que inúmeras vezes se retrai por entre as dobras dos pormenores semânticos. Na verdade, ele explora, reflete e procura validar a ideia de que, entre todos os santos meramente humanos, foi Maria quem, enquanto e porquanto *Theotokos*, mais pôde e conseguiu crescer naquela santidade que, glossando-se todos os suspiros amorosos, é superlativa. Quer dizer: a sua participação na própria santidade comunicativa do Deus-Amor todo

¹² JOÃO DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, 3, 12, PG 94, 1028B-C.

¹³ ISIDORO GLABAS. *Sermones*, 3, 22, PG 139, 104B.

¹⁴ JOÃO DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, 3, 12, PG 94, 1029C.

Ele Santo – única forma de se evoluir, como sabemos, na santidade através do chão do amor consagrado – foi a mais profícua de entre todos as pessoas humanas. E que, assim sendo e aquém de todas as mutações atenuadas que fossem fantasiadas, entre estas últimas a mãe do Senhor é quem está mais próxima de Deus: “Além de Deus, [Maria] excede todas as coisas”,¹⁵ inclusive “brilhando acima de todos os mártires, tal como o Sol ofusca todas as estrelas”.¹⁶ De Deus, sim, mas inerentemente e porque a união com Deus passa pela ardente e batente forja do amor aos demais, de todos os seres humanos. Somente nesta moldura – e jamais fora dela, se não se desejar desengrenar os limites da teologia cristã – se compreende a relação de hiperdulia; de culto de veneração absolutamente desprovido de adoração, que a Ortodoxia, tal como o Catolicismo, refere que se deve estabelecer com Maria, “não tanto baseado na Escritura, quão – diz a respeito da fé ortodoxa Hilarion Alfeyev – na experiência velha de séculos de tantas pessoas a quem, de uma forma ou de outra, o mistério da Santa Virgem foi revelado”.¹⁷

Com isto em perspectiva, repare-se que, para se explicar a primeira vertente do termo *Hyperagia* segundo uma abstenção da proficuidade decompositiva do apreço, já foi necessário referir-se explicitamente a Deus. Agora, sem desgastes percecionais psicológicos de qualquer natureza ou grau, o cristocentrismo de tal termo começa a tornar-se mais explícito. Verifiquemos isto mesmo em dois momentos. Por um lado, não há participação na santidade de Deus, senão pela graça d’Este comunicada por Cristo através do Seu Espírito. Por outro lado, e recusando-se toda a linguagem autorreferencial que impedisse o silêncio da reverência, não é menos certo que há nenhum santo vivísimo em Deus que – havendo-se tornado, em vida, merecedor de ser,

¹⁵ ANDRÉ DE CRETA. *Orationes*, 14, PG 97, 1100A.

¹⁶ BASÍLIO DE SELEUCIA. *Orationes*, 39, 5, PG 85, 441C.

¹⁷ ALFEYEV, Hilarion. *The Mystery of Faith*, p. 109.

na Vida, “templ[o] (...) e tabernáculo[o] viv[o] de Deus”¹⁸ – não o seja na humanidade gloriosa do Senhor Jesus. Se assim é, e sem qualquer receio de se estar a cortar o som da eternidade que a teologia sempre deveria cantar, também o termo *Hyperagia*, embora seja aplicado a uma Maria tida “como a causa da restauração para um melhor estado”,¹⁹ aponta inequivocamente para Cristo Jesus.

2. Ao redor de ícones

A partir das, agora inescapáveis e quiçá alcantiladas, considerações anteriormente levadas a cabo para clarificarmos os títulos *Theotokos* e *Hyperagia*, constata-se, espremendo a esponja dos cambiantes da lembrança da certeza, que Maria surge a ser como que uma ligação entre Cristo Jesus e o restante da humanidade chamada a – como ela, e se quiser ser mais do que um ariete de fogos-de-artifícios babélicos – caminhar na senda de uma santidade cristocêntrica. Mas não só: Maria – naquilo que lenha horizontes porventura contrastantes face a um Cristianismo ocidental que, às vezes, se deixa adormecer no embalo do seu próprio discurso – é igualmente apontada, pela Ortodoxia, como que a ligação privilegiada entre o seu Filho e o restante da Criação: “Ela é a glória da terra, a alegria dos céus, o ornamento de toda a Criação”.²⁰

Realçando, acentuadamente e com uma tenacidade de perspectiva que investe a atenção no contínuo nascer de novo, a dimensão cósmica da missão salvífica de Deus-Filho – historicamente ocorrida através a uma íntima ligação àquela que O deu à luz e, assim, “pelo seu parto incorrupto (...) revesti[u] todos aqueles despidos pela corrupção”²¹ –, é perfeitamente natural a noção e a celebração, que se ergue sobre as coisas mais nobres (embora porventura simplesmente tácitas), das

¹⁸ JOÃO DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, 4, 15, PG 94, 1164D-1166A.

¹⁹ ISIDORO GLABAS. *Sermones*, 1, 3, PG 139, 13C.

²⁰ GREGÓRIO PALAMAS. *Homiliae*, 14, PG 151, 177B.

²¹ JOSÉ O HIMNÓGRAFO. *Mariale*, 4, 3, PG 105, 1005B.

propagações cósmicas da missão de uma Maria em quem, “tal como no olho, a Luz veio para residir”.²²

Pelo motivo antes apresentado, a mãe do Senhor surge – enquanto e porquanto *Theotokos* e ainda e sempre sobretudo num contexto litúrgico que tanto nos impressiona por ser tão evidentemente litúrgico – como o ponto espiritual pessoal representativo, incessantemente dentro da recapitulação operada por Jesus e incensada aos quatro pontos cardeais pelo arejado suor do Seu amor, da mãe terra e até, nas palavras de Sergei Bulgakov, como a “justificação, o fim e o sentido da Criação. (...) [A] glória do mundo”.²³ Não mais uma “terra mãe” pagã endeusada, formalmente alicerçada sobre mitos que nunca chegaram a tornar-se realidade, mas o local materno criatural, pois canal da Vida, de onde passou a brotar, a partir do lacerar em si da Cruz e para todo o Cosmos, a nova Água da Vida espiritual. Aquela que é dada por Cristo – Morto e Ressuscitado, pois Incarnado, e mediante intercâmbios decifrados no sussurro da soledade – na oferta, formidavelmente respeitadora, daquele Espírito Santo criador da pneumatofera eclesial. Afastando-nos, por debilidades afeiçoadas nossas, um pouco da orientalidade, seja-nos permitido, por favor, trazer para aqui umas palavras de Gerard Manley Hopkins:

Be thou then, O thou dear
Mother, my atmosphere;
My happier world, wherein
To wend and meet no sin;
Above me, round me lie
Fronting my froward eye
With sweet and scarless sky;
Stir in my ears, speak there

²² EFRÉM DE NÍSIBE. *Hymni de Ecclesia*, 36, 2, CSCO 199, p. 88.

²³ BULGAKOV, Sergei. *The Orthodox Church*, p. 82.

*Of God's love, O live air,
Of patience, penance, prayer.*²⁴

Ora bem, se Cristo Jesus é a Vida da existência capital da Criação, de onde Ele mesmo também adveio na Sua materialidade por Sua mãe, esta última, independentemente de toda a polissemia que brota quando se quer dizer “Maria” com um coração de filho, é como que a imagem de todo o Cosmos. Um Cosmos que, unido ao Senhor, está em formação até ao seu nascimento definitivo naquela, a ser sempre feliz e festiva, páscoa da Criação para Deus. Maria e a Criação, portanto e sem se necessitar daqueles choques do imediatismo que parecem formar as redes culturais que nos sangram de modo impiedoso, como filhas e mães do Filho incarnado. E esta realidade, a ponto do hino “*Akathistos*” a chamar ousadamente de aquela “graças a quem toda a Criação foi renovada”;²⁵ aquela graças à qual toda a Criação ecoa em júbilo dizendo “uma mulher, até agora, foi a causa da minha infelicidade; agora uma mulher faz-me feliz”.²⁶

Maria como imagem do Cosmos, certamente. Contudo, mesmo que se acometa frontalmente o discurso que não seja proferido desde a consciência de se ser um simples mensageiro, ela é similarmente – e de um modo mais importante ainda, embora mais próximo da sensibilidade cristã ocidental – imagem e “símbolo da Igreja”.²⁷ Porção da humanidade que acolheu, de modo voluntário e consciente, o dom de Cristo Jesus – que a constitui espiritualmente ao agrupar os seus membros ao redor do Seu Coração –, a Igreja tem em Maria, enquanto e porquanto aquela *Theotokos* que resume tanto em tão pouco, o seu mais resplandecente e essencial ícone meramente humano.

²⁴ HOPKINS, Gerard Manley. The Blessed Virgin Compared to the Air We Breathe. In: BLAISDELL, Bob (Ed.). *Selected Poems of Gerard Manley Hopkins*, p. 52.

²⁵ ANÔNIMO. *Hymnus Acathistus*, PG 92, 1337A.

²⁶ PEDRO DE ARGOS. *Oratio in conceptionem sanctae Annae*, 10, PG 104, 1360D.

²⁷ EFRÉM DE NÍSIBE. *Hymni de Pascha*, 4, 17, CSCO 249, p. 43.

Desta pauta de considerandos constatamos que a mãe do Senhor é, por conseguinte, ícone daquilo que a dimensão humana da Igreja precisa de ser: esvaziamento de si para, sendo desse modo “a matriz mística do contínuo parto da perpétua *Theotokos*”,²⁸ poder ser transmissora de Vida para a humanidade, e, por esta – e apesar de toda a dureza flanqueada, que lhe trazem cada vez mais batismos cruentos atrás de batismos cruentos – para todo o Cosmos. Toda a vocação dada por Deus é – recordemo-lo para não mais o esquecermos, por mais que isso nos exija deambulações cognatas da consciência – para ser compartilhada por quem a recebe. Eis porque, resistindo-se à propensão tão comum em todos nós pela singularidade que pode acabar por despersonalizar, também os fiéis cristãos devem dar à luz Jesus na vida daqueles que, já O tendo em Si, não o viram ainda nascer plenamente para a sua existência. Aqui voltaremos, com outra insistência, mais à frente.

Numa direção similar, a mãe do Senhor é ícone da Igreja também enquanto imagem – e garantia de esperança na Esperança certa (que é Cristo Jesus glorificado) – da meta última de uma Igreja da qual Maria é um membro constituinte, facto que a faz ser “aquela que nos adquire uma indescritível alegria”.²⁹ Em concreto, e de modo representativamente calibrado: a vida bem-aventurada num Deus-Amor, através da união da Igreja a uma humanidade ressuscitada de Jesus que levou, sem desviar pela força o que era naturalmente teófilo, a humanidade até ao coração de Deus, a ponto de Neófito o Recluso, comentando o *Salmo* 45, dizer que “aplicamos, por conseguinte, as palavras do salmo à Igreja, esposa e filha do Rei da Glória; mas porquanto elas estão plenamente em conformidade com a mais pura Virgem, esposa e filha do Pai imortal”.³⁰

²⁸ EVDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*, p. 151.

²⁹ PEDRO DE ARGOS. *Oratio in conceptionem sanctae Annae*, 1, PG 104, 1353A.

³⁰ NEÓFITO O RECLUSO. *Oratio in praesentationem Deiparae*, p. 218.

Se assim é, Maria não é senão – então e cantando, nela, todas as humanidades que são humildades – como a ponta-de-lança, em Jesus, de uma Igreja que é ponta-de-lança de uma humanidade que é, por seu lado – e unindo ao Coração pregado à Cruz a amplitude e o alcance do amor –, a ponta-de-lança de todo o Cosmos. Nascida da, e alimentada pela, fé para ser “o templo do Templo”,³¹ Maria torna-se aquilo que já mencionámos: parte absolutamente integrante do corpo eclesial que “respira uma só respiração”.³² Deste considerando e rompendo-se, agora, todos os campos de força dispersiva, torna-se possível dizer – numa paráfrase de umas palavras antiquíssimas, mas naturalmente acessíveis – que onde está a Igreja, aí está Maria, e que, ao mesmo tempo, onde estiver Maria, aí estará a Igreja, não menos por ambas serem, na economia da salvação cristocêntrica, “o princípio e a raiz de inefáveis bens (...) o ápice e a consumação de tudo o que é santo”.³³ Isto merecia uma ponderação mais cuidadosa, mas diversos limites impedem-nos de a elaborarmos aqui.

Falou-se, anteriormente e quase que numa toada de alceamento do evidente que confina com o esquecido, de Maria como imagem e/ou ícone de outras realidades a si estreitamente ligadas. Contudo, olhando-se para formas desagregadas – que refletem, porventura, mais ambíguas preocupações nossas, do que apenas filões da vivência ortodoxa – pode-se, neste momento, inverter as palavras e falar do relevo dado aos ícones de Maria pela Ortodoxia.³⁴ “Ícones”, dissemos nós, e não apenas “imagens”, pois dizer “ícone” é, sentindo-se o inextirpável a chegar aos nós das palavras que circulam pela nossa mente, rasgar perspectivas muito mais amplas e profundas do que aquelas que o vocábulo “imagem” – sobretudo para alguém de formação

³¹ GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Poemata*, 2, 2, 6, PG 37, 1565A.

³² CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata*, 7, 6, PG 9, 444C.

³³ GREGÓRIO PALAMAS. *Homiliae*, 14, PG 151, 177B.

³⁴ PENTCHEVA, Bissera. *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*. [Todo].

religiosa cristã ocidental como nós – logra dizer sem se ter que cindir, tragicamente, o entendimento comum do drama do amor teândrico.

Com os ícones que representam a mãe do Senhor, atestando eles que “tudo foi feito para nós e nós para ela”,³⁵ a Ortodoxia celebra essencialmente duas realidades: o realismo pleno da Incarnação de Deus-Filho na *Theotokos* – que sustenta a possibilidade da escrita iconográfica, a qual, por símbolos e cores bem codificados, tenta fazer imaginável o inimaginável –, e, por outro lado, a quente, empática e envolvente proximidade materna de Maria, evocada, através do clássico paralelismo antitético Eva/Maria, nos seguintes termos por Efrém de Nísibe: “A terra virgem deu à luz o Adão cabeça da terra, (...) a Virgem deu à luz o Adão que é a cabeça dos Céus”.³⁶ Aquele segundo aspeto, intimamente ligado ao já alegado acerca de Maria como o apogeu da comunhão em Cristo Jesus dos santos humanos, tem um fundamento e, se não quisermos ser acusados de desconsiderações decisivas, uma consequência que, por economia visual, referiremos conjuntamente logo a seguir ao próximo, mas assaz artificial, final de parágrafo.

Pois bem, o fundamento encontra-se na convicção ortodoxa de que, pelo próprio ícone, tido como parte da verdade da beleza do Deus que é Beleza e Verdade, a graça de Deus é-nos feita chegar. E isto é assim – ainda que alimentando-se ecos de uma quente beleza quase que insuportável para a mediocridade do nosso próprio olhar espiritual – mormente pela ligação espiritual que pode existir, na profusa vida que justifica o impulso mais vivo, entre o crente e aquele que, estando representado no ícone, está presentemente vivíssimo em Deus, Fonte Original de toda a graça. A consequência, essa, e pondo-se os nossos ouvidos de terra em terra sobre os dados indisponíveis na nossa mais vulnerável pele, é que não só aquele que é escrito no ícone, mas o próprio ícone, pode e deve ser venerado. Os ícones de

³⁵ ISIDORO GLABAS. *Sermones*, 3, 23, PG 139, 105B.

³⁶ EFRÉM DE NÍSIBE. *Diatessaron*, 20, 32, SCh 121, p. 366.

uma mãe do Senhor que é “o abismo das maravilhas, a fonte de todas as coisas boas”,³⁷ são, portanto, como uma peculiar e eficaz janela do Transcendente – em Quem ela, como a consumação antecipada do próprio sonho divino, presentemente subsiste – para o imanente da vida do crente que, olhando para aquela, pode vislumbrar “uma mistura de todas as perfeições divinas, angélicas e humanas; uma beleza sublime abraçando os dois mundos”.³⁸

3. Ao redor do feminino

Do patamar, enaltecido mas apenas porque humilde num grau de excelência, em que a Ortodoxia vive a sua relação com Maria, enquanto e porquanto *Theotokos*, surge a evidência do enorme apreço que a mesma, furtando-se deliberadamente a todos os espasmos de reservas redutoras, atribui a todas as mulheres.³⁹ Maria, sendo evidentemente uma mulher individual, não deixa de ser, para os crentes ortodoxos a nunca recearem expressar as suas inclinações afetivas, o modelo de todas as mulheres.

E o facto é que as coisas são precisamente assim, a ponto de nem a sua – superficialmente paradoxal, porquanto todos nós tendemos mais rapidamente para as codificações dos reflexos do egoísmo, do que para as cantatas da ternura – qualidade de *aeiparthenos*⁴⁰ (sempre-virgem) – e *aeiparthenos* porque mãe – lhe nega esse papel. Ela é, nesse contexto desprovido de empréstimos alheios àquilo que alimenta o eco do amor agradecido e tal como refere o maravilhoso hino “*Akathistos*” ao denomina-la de “esposa não desposada”,⁴¹ a pauta de toda a maternidade. Mas não só: e a par, e fendendo as

³⁷ TARÁSIO DE CONSTANTINOPLA. *Oratio in Deiparae praesentationem in templo*, 8, PG 98, 1489C.

³⁸ GREGÓRIO PALAMAS. *Homiliae*, 37, PG 151, 470C.

³⁹ ALFEYEV, Hilarion. *The Mystery of Faith*, p. 109.

⁴⁰ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Orationes adversus Arianos*, 2, 70, PG 26, 296B.

⁴¹ ANÓNIMO. *Hymnus Acathistus: Troparion*, PG 92, 1335A.

trevas do desamor que ainda nos ferem frequentemente, de toda a inseparabilidade de coração que é característica de quem não vive fragmentado, antes – e como já se pôde constatar ao termos, em tudo, querido apontar para a verdade de Deus – unificado em si, pois com Deus a estender-*Se* de modo pleromatizante no seu âmago.

Ignorar o feminino de tudo o que está a ser posto por Deus na Criação, belamente visibilizado numa Maria que impede o esvaziamento da história de amor entre Deus e a humanidade, é algo de absolutamente impossível para a Ortodoxia. E é-o, não menos porque seria fragmentar – a um nível virtualmente irreparável, mesmo para os mais hábeis construtores da imaginação – a dimensão materna de uma Igreja que, enquanto esposa do Cordeiro que guia o homem a caminho de se tornar mais humano, gera para a Vida os seus membros. Mais: e, com Este e d’Este, alimenta-os tal como a mãe do Senhor alimentou a Jesus: “Aquele que deu existência aos poderes celestes lá de cima, bebeu leite nos seios da santa Virgem”.⁴² Igreja-mãe, porque filha da *Theotokos*; *Theotokos*-mãe, para a Igreja ser mãe. Olhar para a Igreja devia poder ser, antes e depois de toda a eventual crispação do nosso amor-próprio, ver Aquele que nasceu de Maria, e para isso, ela, tal como esta, devia ser a diafania feminina de si para que, na dianteira das contrapartidas a que se abdicam em nome da gratuidade, nenhuma ruga em si fosse impeditiva de tal contemplar.

Alguns aspetos alusivos ao que iremos passar a mencionar já foram sendo tocados de um modo mais ou menos tangencial, mas agora, em que teremos que revirar a amplitude da frequência em que fomos tentando comunicar a premência do padrão da verdade, é chegado o momento de o mencionarmos explicitamente. A saber: Maria é, para a experiência de fé ortodoxa e enquanto e porquanto *Theotokos*, o rosto do rosto feminino daquele Deus-Amor que, dotado de uma completude absoluta, deixa vestígios da Sua infinidade sem

⁴² ANFILÓQUIO DE ICÓNIO. *Orationes et homiliae*, 1, 3, PG 39, 40C.

diferença em todos os elementos da Sua revelação, fato que conduz Paul Evdokimov a mencionar que “a maternidade da virgem Maria apresenta-se-nos como a figura humana da paternidade de Deus”.⁴³

Refira-se, não obstante, que embora a Deus se denomine – frequentemente e por motivos históricos, cristológicos e teológicos que fazem condensar o sabor da luz da aurora da confiança – de “Pai”, Ele, além daquilo que comportará devido ao corpo glorioso de Cristo Jesus, não é mais masculino do que feminino. Deus, assim e como a Bíblia e a Tradição já presente no Cristianismo Antigo atestam, pode ser dito – de um modo antropomorficamente legítimo, conquanto apenas com o *lapis lazuli* do virtuosismo do coração enamorado – como também possuindo um modo como que feminino de Se relacionar, num mergulho sem rede de segurança além da provida pela Cruz, com a humanidade.

Importa saber que, neste cenário, a mãe do Senhor é concebida – dentro da aduzida experiência de fé indelevelmente detentora da idoneidade do amor, que sempre recorda a “predestinação [de Maria] desde antes das épocas no desígnio da presciência de Deus”⁴⁴ – de dois modos mais particulares. Em concreto: quer como o símbolo do Espírito Santo vivificante e revivificante – numa ocorrência que leva diversos autores a afirmarem que Maria é como um Seu “paráclito”⁴⁵ –, quer como o arquétipo, jamais desprovido de uma elegância precisa, do toda e qualquer mulher que, “casada ou não, (...) é mãe *in aeternum*”.⁴⁶ Este último aspeto inclusivamente reforça, ao lado de apontamentos reconciliatórios, o ela ser ícone de uma Igreja que – não obstante deva ser ativa e corajosa e, assim, possua traços, cultural e comumente, assumidos como particularmente masculinos – é,

⁴³ EVDOKIMOV, Paul. *Sacrament de l'amour*, p. 43.

⁴⁴ JOÃO DAMASCENO. *Homiliae*, 6, 7, PG 96, 672C.

⁴⁵ WENGER, Antoine. *L'assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle: Études et documents*, p. 412.

⁴⁶ EVDOKIMOV, Paul. *Sacrament de l'amour*, p. 41.

especialmente e sempre em clima de uma reciprocidade que por vezes adota a feição de uma inteligência recriadora, acolhimento e morada de Deus e da Sua vontade.

Pneumatófora antes, durante e depois de ser, e para o ser, Cristófora, Maria assenta – para uma Ortodoxia sempre tão renitente a orientar as listas afiadas da sua atenção para linhas de sensibilidade adjuntas às modas passageiras – na inconsútil linha que, no lusco-fusco do dileção, une o Pentecostes à Natividade. Justamente aquilo que faz de Maria a melhor expressão da alegria crente; ela que “concebeu na alegria, andou grávida na alegria e deu à luz na alegria (...) aquela Alegria que transcende simultaneamente toda a palavra e todo o pensamento”.⁴⁷ Deste modo, a mãe do Senhor, ainda que fosse ponderada somente à luz de uma qualquer equivocidade estreitamente associada a refúgios de interioridade psicológica, aponta para o seguimento, conservação e o testemunho da Vida que Lhe foi entregue apenas para ser, por Ela, oferecida: “ela que recebeu somente para comunicar o Sol da Justiça”.⁴⁸ E isto, de um modo que, acima de todos os recuos da maré, só as pessoas humildes são capazes de realizar. Afastando-nos, novamente, da orientalidade cristã, trazemos para aqui umas palavras de Mary Elizabeth Coleridge, as quais, independentemente da intenção subjacente às mesmas, deixam este último aspeto bem patente quando diz:

*Mother of God! No lady thou:
Common woman of common earth!
(...)
For God's ways are not as our ways.
(...)
Never a lady did He choose,*

⁴⁷ JOÃO O GEÓMETRA. *Sermo in Deiparae Annuntiationem*, 37, PG 106, 845A.

⁴⁸ NEÓFITO O RECLUSO. *Oratio in ingressum Mariae Virginis in Sancta Sanctorum*, 1, PO 16, p. 530, 19-20.

*Only a maid of low degree,
So humble she might not refuse
The carpenter of Galilee:
A daughter of the people, she.*⁴⁹

4. Ao redor de (des)encontros

Embora expresse reservas acerca, quer da proclamação do Dogma Católico da Conceção Imaculada, quer, sobretudo e por causa do seu pendor enraizado em alguns elementos de Agostinho de Hipona, do conceito de pecado subjacente àquele, a Ortodoxia, pondo em cena elementos condensados de uma inconstante tradição, não nega o essencial daquilo que foi afirmado em tal proclamação de Pio IX. Para ela, Maria, enquanto e porquanto *Theotokos*, é considerada aquela pessoa humana que, no seu corpo, alma e espírito, nunca deixou, por entre as suas peripécias definitivamente humanas, de estar centrada em Deus. E nunca o deixou, não só porque para a Ortodoxia todo o ser humano pode receber a graça de Cristo, mas igualmente e sobretudo porque nela houve – ainda antes da mesma ter ajudado a formar em si a natureza humana de Jesus, a qual elevou a tons todos os meios-tons humanos – uma sinergia profícua entre esta graça e a liberdade humana da mesma, a ponto de, como diz Sergei Bulgakov, “a força do pecado original (...) est[ar] em [Maria] reduzido a uma mera possibilidade nunca atualizada (...) tendo sido manifestamente santificada pelo Espírito Santo desde o momento da sua concepção”.⁵⁰

Afirmar isto é asseverar que nada em Maria levou a cabo, ou sofreu, uma rutura voluntaria, consciente e livre com o Deus-Amor, pois a mãe do Senhor, e também devido à sua incrementada afinidade com o Deus-Amor, o egocentrismo natural nunca foi assumido como o motor da sua existência, naquilo que levaria à nefasta *filautia*.

⁴⁹ COLERIDGE, Mary Elizabeth. Our Lady. In: STANFORD, Ann. *The women poets in English: an anthology*, p. 149-150.

⁵⁰ BULGAKOV, Sergei. *The Wisdom of God*, p. 174.

Quer dizer, ao amor desordenado por si contra si mesmo, o qual, no campo diametralmente oposto à pureza e à simplicidade de Maria, está na base de todas as paixões espirituais. Sendo esta a verdade, compreende-se que Nicolau Cabasilas tenha mencionado que “o muro e a barreira da inimizade não existiram para [Maria] e tudo o que separava a raça humana de Deus foi, no seu caso, retirado”.⁵¹

Toda a pessoa da mãe do Senhor – num caminho fecundo de cristificação, que é simultaneamente de humanização e de divinização – logrou poder ser um coração íntegro e integralmente dado a Cristo e, dessa maneira, a Deus, o Qual, pelo Filho de ambos, elevou a pureza de Maria a graus ímpares. E isto porque, segundo uma imagem muito cativante de Neófito o Recluso, sendo o Logos como o mais Puro padeiro, Se misturou ao mais puro fermento que é a Sua mãe.⁵² Um coração totalmente dado a Deus, sim, mas através, também e como se deve saber muito bem, das suas relações e inter-relações humanas. E isto porquanto, numa condição que surge imposta porque anterior ao nosso assentimento à sua realidade, a doação a Deus nunca é exclusiva, mas rigorosamente inclusiva, não menos por levar a uma partilha de vida, por vezes mais estranha do que o mais inesperado, com o Deus-Amor que não é senão comunhão.

Maria, neste sentido – e sendo aquela que, nas palavras antes presumidas como sendo de João Crisóstomo, foi “embelezada acima dos céus”⁵³ – é o vértice humano da longa, áspera e por vezes lacrimosa história de amor entre Deus e a humanidade em Israel. O mesmo é dizer que a mãe do Senhor, nascendo também da falibilidade do ser humano, viveu, ao mesmo tempo (e devido ao que já apontámos algumas linhas a montante deste presentemente ponto estead), a santidade que Aquele sonhou para a humanidade, de modo que foi dito que Maria é como que “a abençoada oficina da dispensação

⁵¹ NICOLAU CABASILAS. *Sermones*, 2, 3, PO 19, p. 486, 15-18.

⁵² NEÓFITO O RECLUSO. *Oratio in nativitatem Deiparae*, 3, PO 16, p. 530, 22-27.

⁵³ GREGÓRIO DE NISSA. *Sermo in Annuntiationem Deiparae*, PG 62, 765.

divina”.⁵⁴ Maria, pois, como a máxima convergência, meramente humana, da compaixão divina e da compaixão humana, na qual, por entre formulações córdicas capitais, a humanidade se oferece a Deus como um presente para o Deus-Filho, e, por seu lado, Este oferece à humanidade, igualmente como um presente absolutamente carente de sobreposições motivacionais, a sua mais prestimosa mãe espiritual.

Algo de análogo pode ser referido, sem qualquer espanto provindo de austeros compassos, acerca do Dogma católico da Assunção. A verdade nuclear do afirmado por este não é, tanto quanto podemos aferir a partir dos nossos hábitos de reflexão, rejeitada pela Ortodoxia, a qual afirma claramente que aquela que deu à luz a Vida passou plenamente à Vida. As reservas limítrofes que existem decorrem, por exemplo e por mais que isso desperte a sensação de algum pouco sabor, dos pressupostos antropológicos que unem o dito Dogma ao da Conceção Imaculada.

Posto isto, a verdade é que Maria, mais uma vez enquanto e porquanto *Theotokos* e na linha do que já aduzimos acerca dela ser o ícone de outras realidades, é a concretização, numa pessoa humana já a existir no amanhecer do dia eterno, daquilo que é a meta de toda a Igreja, de toda a humanidade e de todo o Cosmos,⁵⁵ não menos porque

ainda que, de acordo com a natureza, a [s]ua santíssima e feliz alma é separada do [s]eu abençoadíssimo e imaculado corpo, e este como de costume é entregue à sepultura, ele não permanecerá no poder da morte e não é sujeito a nenhuma corrupção, pois tal como a sua virgindade permaneceu inviolada quando dava à luz, quando partiu da vida o seu corpo foi preservado da destruição e levado para um melhor e divino tabernáculo que não está sujeito a nenhuma morte.⁵⁶

⁵⁴ MATEUS CANTACUZENO. *Commentarius in Canticum Canticorum*, 1, 14, PG 152, 1011B.

⁵⁵ LOSSKY, Vladimir. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 206.

⁵⁶ JOÃO DAMASCENO. *Homiliae*, 8, 10, PG 96, 716B.

Maria é, por conseguinte e depois de Cristo e n'Este, a realização de uma natureza humana tornada semelhançíssima ao Amor que Deus é, configurando – de modo múltiplo e criador, e a partir da altura em que na sua morte passou a “ver o Imortal com os olhos imortais da sua alma”⁵⁷ – como que a membrana-limite entre o criado e o Criador.⁵⁸

Ora bem, é o derradeiro facto apontado que, numa visão vitalmente imediata, confere a Maria, e se assim o pudermos dizer sem incorreremos numa subtil infidelidade aos propósitos subjacentes a este ensaio, aquela capacidade de participar mais intimamente no amor de Deus. E, desse modo – e de uma forma substancialmente humilde, não obstante a mãe do Senhor ser a “soberana do Mundo”⁵⁹ –, ela constitui-se uma especial ajuda para a caminhada espiritual de todo aquele crente que, vivendo nas densas peugadas dispensadoras de vida àqueles a quem o mesmo serve diaconicamente, se entrega ao seu cuidado. Cuidado derivado e secundário face àquele mais central de Deus e de Cristo, sem dúvida, mas, não obstante – e não querendo nós ser reclusos de pressupostos inconscientes –, um cuidado real que “permite que passemos de uma condição de inimizade bélica [com Deus], para outra de paz; de familiaridade divina e de associação a que somos chamados pela sua intervenção”.⁶⁰ Um cuidado que, além do mais, justifica todo o carinho e toda a ternura que, reconhecendo os fiéis ortodoxos em Maria sempre que vivem além das fronteiras centrípetas do seu querer meramente próprio, lhe desejam retribuir eclesial e cristicamente. Retribuir, mormente devido ao seu especialíssimo envolvimento no desígnio de amor divino, a ponto de Germano de Constantinopla ter posto Cristo Jesus a dizer: “Onde, então, Eu

⁵⁷ MANUEL II PALEÓLOGO. *Oratio in dormitionem Deiparae*, 17, PO 16, p. 566, 38-39.

⁵⁸ GREGÓRIO PALAMAS. *Homiliae*, 37, PG 151, 472B.

⁵⁹ NEÓFITO O RECLUSO. *Oratio in nativitatem Deiparae*, 5, PO 16, p. 531, 25.

⁶⁰ SEVERO DE ANTIOQUIA. *Homiliae*, 67, PO 8, p. 365, 3-5.

estiver, tu [Maria] deves estar, mãe inseparável do teu Filho jamais retirado de ti”.⁶¹

Pode-se compreender, sem nenhuma necessidade de se recorrer a desmesurados denodos, o mencionado anteriormente também a partir do facto de, embora não ousando denominar a Maria de co-redentora, a Ortodoxia reconhecer que a mãe do Senhor foi quem, por recusa de paralaxes córdicas que vergam a fragilidade do vento, mais colaborou com a ação redentora do Senhor Jesus. Desse modo, não é raro a piedade ortodoxa pedir, com aquele ardor da chama que fende a luz do Sol, à *Theotokos* a graça da salvação. Não, evidentemente, no sentido de se crer que ela pudesse operar, por si mesma, essa graça, mas naquele de, tendo ela um dia dado à luz a Cristo-Salvação, ela poder – n’Este e por Este, e frustrando-se, porventura, todos aqueles que vivem na roleta de palavreados teológicos infundamentais – continuar a realizar exatamente isso, particularmente pelo facto de “Aquele que a destinou para ser Sua mãe a ter repleto da Sua graça (...) e nunca ter deixado de estar unido a ela desde o momento da Sua conceção”.⁶² Uma vez assim, sempre assim; a ponto de Eutímio de Constantinopla ter avançado para a ideia de que Maria se encontra genuinamente envolvida no âmago do plano salvífico divino: “a filha de Adão e Eva (...) trouxe-os das regiões infernais da terra e reconciliou-os com Deus”,⁶³ por nela juntarem-se o melhor do amor de Deus pela humanidade e o melhor do amor da humanidade por Deus.

Por esta razão, Maria, entre todos os santos compreendidos como membros do Corpo Místico de Cristo, pode ser invocada como aquela a quem – pelo meio de rumores pacientes, pois docilmente movidos pelas moções do Espírito Santo – se dirige a prece de petição naquele justo sentido. Aquela que deu sangue e carne ao Deus-Filho – o Qual

⁶¹ GERMANO DE CONSTANTINOPLA. *Orationes*, 8, PG 98, 361A.

⁶² MANUEL II PALEÓLOGO. *Oratio in dormitionem Deiparae*, 7, PO 16, p. 552, 36-38; 40-42.

⁶³ EUTÍMIO DE CONSTANTINOPLA. *Laudatio in Conceptionem Sanctae Annae*, 4, PO 19, p. 452, 27-30.

(um dia e naquela última Ceia que não é menos a Primeiríssima Ceia, porquanto a Única Ceia) nos entregou, ainda e sempre no âmbito da Sua dinâmica kenótico-filial, o Seu Corpo e Sangue –, é dos mais fecundos apoios espirituais da vida espiritual de quem deseja, sob a tensão superficial penetrante dos anelos entre anelos, ser assumido por Este. Efrém de Nísibe é particularmente significativo nesta associação entre a mãe do Senhor e a Eucaristia: “Ele, o único que também adveio do corpo de Maria, tomou e partiu o pão, o único, o símbolo de Seu corpo”.⁶⁴

Se, no Ocidente, Jesus Cristo é distintas vezes tido como a realização plena da escada sonhada por Jacob – que uniu, definitivamente, a Divindade à humanidade, na união das Suas duas naturezas –, talvez se possa afirmar que, para vivência cristã ortodoxa e trazendo nós novamente para aqui toda a espessura do seu dialecto teológico, Maria é essa mesma escada.⁶⁵ Se assim é, ela pôde ser denominada, por André de Creta, de “medianeira da lei e da graça”,⁶⁶ pois todo o seu ser, que faz dela estar em Céu com o Criador nos seus braços,⁶⁷ é a mais límpida concretização meramente humana da harmonia, consistente e resistente, que existe entre a condescendência e a misericórdia divinas.

5. Ao redor de apumos espirituais

De tudo o que já foi sendo exposto, parece-nos evidente que um contorno bem definido, e recordador dos sobressaltos decorrentes de tudo o que porventura ficou por apresentar, vai surgindo a envolver o círculo virtuoso existente, na experiência ortodoxa de Maria, entre

⁶⁴ EFRÉM DE NÍSIBE. *Carmina Nisibena*, 2, 46, 11, CSCO 241, p. 46.

⁶⁵ Cf., v.g., ANÔNIMO. *Hymnus Acatistus*, 3, PG 92, 1337C.

⁶⁶ ANDRÉ DE CRETA. *Orationes*, 4, PG 97, 865A; cf. ANTIPATER DE BOSTRA. *Homiliae*, 1, 9, PG 85, 1772C.

⁶⁷ MATEUS CANTACUZENO. *Commentarius in Canticum Canticorum*, 7, 6s, PG 152, 1077C.

a vivência doutrinal e a vivência espiritual. A vivência doutrinal – alicerçada radicalmente no facto, e nas consequências, de Maria ser a *Theotokos* – funda, estrutura e explica a vivência espiritual que, de algum modo, celebra a sua “compaixão entranhada pelos nossos pecados [e] os pode reduzir a nada”⁶⁸ em colaboração com o seu Filho. Já a vivência espiritual, por seu lado e trazendo até si aquela desapropriação característica do próprio amor eterno, incarna e estimula a reflexão teológica, sendo que ambas – em conjunto e a partir do seu centro litúrgico comum, que conduz os flocos de nuvens para se evaporarem no interior do exterior coração dos crentes – alimentam e, ao mesmo tempo, são alimentadas pela vida concreta mais comum dos crentes ortodoxos. Crentes estes que, em comunhão entre si e com Maria pelo seu Filho, pugnam por “estimarem depois de Deus os demais como Deus”,⁶⁹ conforme disse Evágrio Pôntico num texto antes crido como sendo de Nilo do Sinai.

Sem uma vida concreta de amor e de veneração profunda e terna à mãe do Senhor, por causa dela ser a alegrada e agraciada por Deus, a teologia – mesmo a mais arrependida, diante de todas as estratégias retóricas que a levassem a afastar o crente da Cruz de Jesus – poderia chegar a notáveis corolários acerca das implicações, para Maria, desta ter dado à luz Jesus. Todavia, todos eles seriam desprovidos daquela textura existencial que informa de claridade os mais articulados desertos da discordância escolar. Por outro lado, sem um firme amparo conceptual e terminológico, que afaste toda a presunção de destino, tudo o que fosse, ou proposto naquele coração da liturgia que é a raiz da vivência ortodoxa de Maria,⁷⁰ e/ou potencialmente vivido na liturgia do coração, poderia ser treslido. João Damasceno, teólogo e místico de excelência, aponta para isto mesmo

⁶⁸ EUTÍMIO DE CONSTANTINOPLA. *Laudatio in Conceptionem Sanctae Annae*, 1, 5, PO 19, p. 447, 8-9.

⁶⁹ EVÁGRIO PÔNTICO. *De oratione*, 123, PG 79, 1193C.

⁷⁰ SAMAHA, John, *The Liturgy: Source of Byzantine Mariology*, p. 113-121.

quando, de uma forma lapidar mas polida, escreve: “O que é mais doce do que a *Theotokos*? Ela atrai e cativa a minha mente e prende a minha língua; eu medito a seu respeito dia e noite e dado que ela é a mãe do Logos, ela comunica-me palavras abundantes”.⁷¹

Se o imediatamente antes aduzido tresler acontecesse, baixando-se da sempre possível falibilidade para a sempre lamentável ausência de vitalidade, esta vivência mais íntima acabaria, porventura e num caso que impediria que qualquer escolha ajudasse à configuração de uma *Lebensaufgabe*, num absolutizar daquela veneração à mãe do Senhor que, pelo contrário e no seu único sentido autêntico, precisa de ter como seu fim a Pessoa de seu Filho e Senhor. Justamente Aquele de Quem, quer a Sua mãe recebeu toda a sua grandeza, quer, assim e por seu lado, os crentes a justificação para a hiperdulia dirigida a Maria. Uma hiperdulia focada, não tanto no rezar a ela em vez de a Deus, mas – sem qualquer reduto fortuito, que pudesse querer assomar à nefasta convicção de que se está condenado a viver – a Deus com uma Maria que, presentemente, “habita nos celestiais aposentos esponsais”.⁷² E tudo isto, confiando, isso sim e por processos de permuta de amizades, na graça da sua fecunda intercessão por Cristo e no Espírito Santo, a ponto de lhe terem denominado de: “abridora das portas do Céu”,⁷³ “ajudante da nossa salvação”;⁷⁴ e, talvez de uma forma ainda mais audaciosa, “co(m)-causa (συναίτιος) da nossa santificação”.⁷⁵ Curiosas, também a este mesmíssimo respeito, são as palavras que Crisipo de Jerusalém coloca na boca de um, por si retratado como absolutamente espantado, Satanás: “Como é que o

⁷¹ JOÃO DAMASCENO. *Homiliae*, 10, 1, PG 96, 753C.

⁷² *Ibidem*, 9, 14, PG 96, 741B.

⁷³ ANÔNIMO. *Hymnus Acathistus*, 7, PG 92, 1340B.

⁷⁴ JORGE DE NICOMÉDIA. *Orationes*, 6, PG 100, 1437C.

⁷⁵ NICOLAU CABASILAS. *Sermones*, 3, 13, PO 19, p. 510, 4.

instrumento que foi o meu auxílio no início, se tornou, agora, o meu inimigo? (...) A antiga Eva exaltou-me, a nova atirou-me ao chão”.⁷⁶

Aspeto singularmente relevante neste panorama, é a noção de que o crente cristão ortodoxo – naquilo que muito gostaríamos que fosse assumido, de um modo mais comum, na vida espiritual católica – deve seguir as pegadas da *Theotokos*, indo contra o rápido evoluir das apetências pseudoculturais que querem mundanizar a vida dos seguidores de Cristo Jesus. E segui-las, não só encarando-as como um meio de ser educado pela mais experimentada dos discípulos do Senhor, mas igualmente como uma forma de viver uma certa união, já por nós evocada *en passant*, com a sua maternidade. Por outras palavras que, porventura, ressoarão agudamente nos ouvidos da alma dos que desdenham a delicadeza do amor: o seguidor de Jesus deve, imitando misticamente a vida de Sua mãe na sua humildade pura e obediência amorosa, dá-Lo à luz de um modo espiritual.⁷⁷

Ora bem, de que forma é que o imediatamente antes apontado será exequível? A resposta poderia ser muito mais desenvolvida, mas cremos poder sintetizar tudo dizendo que tal precisa de passar por o crente aceitar pronunciar, e realizar – na eventual banalidade da sua vida, a qual é, contudo, sempre uma aventura com Deus –, um “sim” (da e na fé) análogo ao de Maria na Anunciação, sem o qual “o plano [da encarnação do Logos] teria sido tão inexecutável como sem a intervenção das três Pessoas divinas”.⁷⁸ Manuel II Paleólogo reforça esta ideia dizendo mesmo, com uma nitidez que deixa a titubear todo aquele que absolutiza a força da graça por desconhecer a humildade e a fragilidade desta, que continuamente devia, e deve, “haver um local para a liberdade da vontade [de Maria], em que a violência estivesse

⁷⁶ CRISIPO DE JERUSALÉM. *Oratio in Sanctam Mariam Deiparam*, 3, PO 19, p. 340, 37-341, 2.

⁷⁷ ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, 4, 6, PG 14, 983D.

⁷⁸ NICOLAU CABASILAS. *Sermones*, 2, 4, PO 19, p. 488, 17-21.

inteiramente ausente”,⁷⁹ pois apenas onde há ausência de coação é que Satanás, que age precisamente pela coação, podia, e pode, ser derrotado.

Deus, sabemos bem até pelo que já pudemos ir aduzindo anteriormente, não dá nada a nenhuma pessoa que, vivendo na labareda da vida impactada por Si, seja apenas para essa pessoa, pois, inclusive e na verdade e por mais que jogos mentais queiram dinamitar esta realidade, o primeiro efeito da graça é o de arrancar cada sujeito aos seus limites para se abrir a Deus e aos demais. E o facto é que esta graça desbordante, que em Maria adquiriu a faceta de a fazer ser a *Theotokos*, não foi recebida por ela apenas para si, mas – no desgaste daquilo que parece desfasado e apressado, por se olhar para o mesmo apressada e desfasadamente – para a comunicar a todos nós.

Existe, por conseguinte – e dentro de cada demanda de sentido genuíno, que não pode ser senão cômgruo com aquele que Deus dá –, para cada cristão, o encargo de realizar uma certa maternidade divina que estende a de uma mãe do Senhor que é “o pináculo de todos os ensinamentos de [Cristo]”.⁸⁰ Devemos, como Maria e com Maria sempre unida a Jesus, concebê-Lo e alimentá-Lo, no nosso coração e pela nossa fé e amor, de modo a, com “a Eva universal (...), dá-Lo à luz para todos”.⁸¹ Mais: e ajudá-Lo a nascer, no coração dos demais, por aquele fazer o bem que, celebrando o amor que nunca é insuficiente para oferecer, é sempre, mas sempre e de modo incontornável, tão-somente um amar alguém de um modo judicioso e realista, de modo a que, como ela, “se manifeste o grande e escondido mistério, trazendo à unidade aqueles separados e removendo a barreira da hostilidade”.⁸² E a realidade é que isto não é possível

⁷⁹ MANUEL II PALEÓLOGO. *Oratio in dormitionem Deiparae*, 9, PO 16, p. 555, 38-39.

⁸⁰ ANÔNIMO. *Hymnus Acahistus*, 3, PG 92, 1337C.

⁸¹ EVDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*, p. 151.

⁸² EUTÍMIO DE CONSTANTINOPLA. *Encomium in Conceptionem Sanctae Annae*, 5, PO 16, p. 502, 12-15.

senão caminhando, como ela no seguimento de Jesus, até à Cruz, a qual, tendo tido Maria junto de si, faz com que aquele que converge para si, além de ser imagem semelhante de Deus, se torne imagem de uma *Theotokos* “que traz Cristo no seu seio pelo Espírito Santo”.⁸³

Conclusão

Estamos a chegar ao fim deste ensaio e, na nossa opinião, poucas palavras chegarão para o concluir. Tudo o que falámos é um nada, honesto mas flagrante, face ao tudo que ainda poderia ser referido a respeito da visão cristã ortodoxa acerca de Maria. Tentámos, servindo-nos mais de fontes clássicas do que estudos mais ou menos recentes, levantar a ponta de diversos véus temáticos que nos parecem sugestivos, de modo a que todos eles formassem um fio-condutor coerente e perceptível. Um que, como dissemos no começo deste estudo, pudesse trazer – para o Cristianismo ocidental em geral, e Católico em particular – algum do brilho e do calor da relação crente dos fiéis ortodoxos com uma mãe do Senhor que é dos mais seguros mapas teológico-espirituais para a, mais correta e amorosa, relação que devemos manter com o seu Filho e Senhor.

Bibliografia

ALEXANDRE DE ALEXANDRIA. *Epistolae*, PG 18, 548A-584A.

ALFEYEV, Hilarion. *The Mystery of Faith*. London: Darton, Longman and Todd, 2002.

ANDRÉ DE Creta. *Orationes*, PG 97, 805A-1301B.

ANFILÓQUIO DE ICÓNIO. *Orationes et homiliae*, PG 39, 36A-117D.

ANÔNIMO. *Hymnus Acahistus*, PG 92, 1335A-1348A.

ANTIPATER DE BOSTRA. *Homiliae*, PG 85, 1764A-1792C.

⁸³ SKOBTSOVA, Maria. On the imitation of the Mother of God. In: *Essential Writings*, p. 69.

- ATANÁSIO DE ALEXANDRIA. *Orationes adversus Arianos*, PG 26, 12A-525A.
- BASÍLIO DE SELEUCIA. *Orationes*, PG 85, 28A-473B.
- BULGAKOV, Sergei. *The Orthodox Church*. London: Centenary Press, 1935.
- . *The Wisdom of God*. London: Williams and Norgate; New York: The Paisley Press, 1937.
- CLÉMENT, Olivier. *L'Église orthodoxe*. 6. ed. Paris: PUF, 1998.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromata*, PG 8, 685A – PG 9, 601B.
- COLERIDGE, Mary Elizabeth. Our Lady. In: STANFORD, Ann (Ed.). *The women poets in English: an anthology*. New York: McGraw-Hill, 1972.
- CRISIPO DE JERUSALÉM. *Oratio in Sanctam Mariam Deiparam*, PO 19, p. 336-343.
- EFRÉM DE NÍSIBE. *Hymni de Ecclesia*, CSCO 199.
- . *Carmina Nisibena*, 2, CSCO 241.
- . *Diatessaron*, Sch 121.
- EUTÍMIO DE CONSTANTINOPLA. *Encomium in Conceptionem Sanctae Annae*, PO 16, p. 499-505.
- . *Laudatio in Conceptionem Sanctae Annae*, PO 19, p. 441-455.
- EVÁGRIO PÔNTICO. *De oratione*, PG 79, 1165A-1200C.
- EVDOKIMOV, Paul. *L'Orthodoxie*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.
- . *Sacrament de l'amour*. Paris: Éditions de l'Épi, 1962.
- GERMANO DE CONSTANTINOPLA. *Orationes*, PG 98, 221C-384A.
- GREGÓRIO DE NAZIANZO. *Epistolae*, PG 37, 21A-384C.
- . *Poemata*, PG 37, 397A-1600A.
- GREGÓRIO DE NISSA. *Sermo in Annuntiationem Deiparae*, PG 62, 763-770.
- GREGÓRIO PALAMAS. *Homiliae*, PG 151, 9A-549D.
- HOPKINS, Gerard Manley. The Blessed Virgin Compared to the Air We Breathe. In: BLAISDELL, Bob (Ed.). *Selected Poems of Gerard Manley Hopkins*. Mineola: Dover Publications, 2011.

- ISIDORO GLABAS. *Sermones*, PG 139, 12A-164D.
- JOÃO DAMASCENO. *De fide orthodoxa*, PG 94, 789A-1228A.
- . *Homiliae*, PG 96, 545A-813D.
- JOÃO O GEÓMETRA. *Sermo in Deiparae Annuntiationem*, PG 106, 812A-848A.
- JORGE DE NICOMÉDIA. *Orationes*, PG 100, 1336A-1528A.
- JOSÉ O HIMNÓGRAFO. *Mariale*, PG 105, 984A-1414C.
- KNIAZEFF, Alexis. *La Madre di Dio nella Chiesa ortodossa*. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1993.
- LEÔNCIO DE BIZÂNCIO. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, PG 86.1, 1268B-1768B.
- LOSSKY, Vladimir. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1967.
- MANUEL II PALEÓLOGO. *Oratio in dormitionem Deiparae*, PO 16, p. 543-566.
- MATEUS CANTACUZENO. *Commentarius in Canticum Canticorum*, PG 152, 997A-1084C.
- NEÓFITO O RECLUSO. *Oratio in nativitatem Deiparae*, PO 16, p. 528-532.
- . *Oratio in ingressum Mariae Virginis in Sancta Sanctorum*, PO 16, p. 533-538.
- . *Oratio in praesentationem Deiparae*. *Marianum*, vol. 36, p. 210-237, 1974.
- NICOLAU CABASILAS. *Sermones*, PO 19, p. 465-510.
- NISSIOTIS, Nikos. Maria nella teologia ortodossa. *Concilium*, vol. 19, n. 8, p. 66-91, 1983.
- ORÍGENES DE ALEXANDRIA. *Commentaria in Epistolam ad Romanos*, PG 14, 837B-1292C.
- PEDRO DE ARGOS. *Oratio in conceptionem sanctae Annae*, PG 104, 1352A-1366A.
- PENTCHEVA, Bissera. *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium*. University Park: Penn State Press, 2010.

SAMAHA, John. The Liturgy: Source of Byzantine Mariology. *Question Liturgiques*, vol. 72, p. 113-121, 1996.

SEVERO DE ANTIOQUIA. *Homiliae*, PO 8, p. 213-394.

SKOBTSOVA, Maria. On the imitation of the Mother of God. In: *Essential Writings*. Maryknoll: Orbis Books, 2003, p. 61-74.

ŠPIDLÍK, Tomáš. *La espiritualidade del oriente cristiano*. Burgos: Monte Carmelo, 2004.

STANILOAE, Dumitru. *The experience of God, vol. 3: The Person of Jesus Christ as God and Saviour*. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2011.

TARÁSIO DE CONSTANTINOPLA. *Oratio in Deiparae praesentationem in templo*, PG 98, 1481A-1500B.

WENGER, Antoine. *L'assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle: Études et documents*. Paris: Institut français d'études byzantines, 1955.

Recebido em: 28/07/2017

Aprovado em: 16/10/2017