



A RELAÇÃO ENTRE EXPERIÊNCIA E DOGMA MARIANO – *SENSUS FIDELIUM* E PSICOLOGIA DA PROFUNDIDADE

(The relation between experience and Marian dogma – sensus fidelium and depth psychology)

Professor Dr. Pedro Iwashita CSSp*

Doutor pela Universidade de Fribourg, Suíça.

E-mail: iwashita@uninet.com.br

RESUMO

A pesquisa sobre o dogma mariano mostra que, no seu desenvolvimento, a experiência, mas, sobretudo, a fé vivida, precedeu as proclamações dogmáticas oficiais, de modo que é importante que o dogma mantenha contato com a fé viva da Igreja, pois é nesse contato, que aquilo que está ainda implícito se torne sempre mais explícito sem que haja mudança no seu conteúdo formal, porque não se trata de adição de verdades, e sim de clarificação da verdade. Esse estudo mostra também a contribuição da psicologia das profundezas na compreensão da relação entre experiência e dogma.

Palavras-chave: Maria. Dogma. Experiência.

ABSTRACT

Research on the Marian dogma shows that in its development, the experience, but above all, the living faith, preceded the official dogmatic proclamations, so it is important that the dogma keep in touch with the living faith of the Church, for it is this contact, that what is implied even become ever more explicit and there is no change in its formal content, because it is not adding truths, but clarification of the truth. This study also shows the contribution of depth psychology in understanding the relationship between experience and dogma.

Keywords: Mary. Dogma. Experience.

INTRODUÇÃO

O estudo do dogma mariano leva à conclusão de que, na história do desenvolvimento do dogma, o culto, os símbolos, a vivência, a experiência, mas, sobretudo, a fé vivida, precedeu as proclamações dogmáticas oficiais. Em vista disso, seria importante que o dogma mantivesse contato permanente com a fé viva da Igreja, pois, de outra forma, corre-se o risco de se tornar uma fórmula rígida, petrificada, sem sintonia com a vida. Com efeito, faz-se necessário lembrar, também, que o vivido, o implícito é muito mais vasto que aquilo que é definido conceptualmente é capaz de explicitar, ou seja, os conceitos não chegam a explicitar tudo aquilo que é experimentado ou vivido. O desenvolvimento do dogma supõe que esse implícito se torne sempre mais explícito,¹ sem que haja mudança no seu conteúdo formal, pois não se trata de adição de verdades, e sim da clarificação da verdade,² o que valeria, sobretudo, para os dogmas marianos, cujas definições têm-se apoiado sobre o vivido da fé dentro da Igreja, a saber, sobre o *sensus fidelium*.³



1. DEFINIÇÃO DE *SENSUS FIDELIUM* OU *SENSUS FIDEI*

A noção de *sensus fidelium* ou *sensus fidei*,⁴ deriva da doutrina fundamental sobre as potências da fé, pelas quais o fiel é capacitado para pressentir e perceber, como por instinto, as virtualidades escondidas do depósito revelado. Trata-se de *sentido* oriundo da fé, por tudo aquilo que se refere a essa mesma fé. Ele possibilita uma espécie de julgamento instintivo, em relação ao conteúdo da fé, sem ser instinto em si, mas forma especial de conhecimento. O conhecimento fornecido por ele não é tanto o resultado de trabalho de conceptualização, mas de experiência concreta, que espontaneamente aparece em consequência das experiências e dos conhecimentos precedentes.⁵ Consiste, assim, numa percepção da realidade da fé, muitas vezes mais intuitiva do que raciocinada, vinda do Espírito Santo,⁶ pela qual o fiel é capacitado a discernir, na comunhão da Igreja, as virtualidades do dado revelado, que lhe é objetivamente proposto pelo Magistério.⁷ *Sensus fidelium* não é, portanto, essencialmente um produto da nossa sensibilidade cristã. Ele deve se apoiar sobre o fundamento objetivo do dado revelado, pois a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo (Rm 10,17).

2. O DEPÓSITO REVELADO PROPOSTO PELO MAGISTÉRIO DA IGREJA

Para o simples fiel como para o teólogo, a fonte objetiva de todo desenvolvimento da fé é o depósito revelado proposto pelo Magistério da Igreja. Não é suficiente que os fiéis aceitem em comum, em dado momento da história, tal crença, tal fato incluído em uma solenidade litúrgica ou tal prática de piedade, para que sejam consideradas como verdades certas. Com efeito, pode existir aqui unanimidade no sentimento cristão em torno de um simples fato histórico, de uma prática religiosa que não tem nenhuma ligação com o *depositum fidei*.⁸ O valor criteriológico do *sensus fidei* é garantido na comunhão dos fiéis com o Magistério, a quem cabe guiar e controlar o *sensus fidei* na comunidade eclesial; inquirir, antes de se pronunciar sobre o vigor desse sentido comunitário; enfim, graças ao carisma da infalibilidade, de que é provido, interpretar e julgar a crença comum que é a tradição viva da Igreja.⁹ A tradição atual viva da Igreja representa justamente o sentido cristão universal, através da qual o *Espírito Santo dá testemunho de si mesmo*, em toda a Igreja.¹⁰

Mas, o *sensus fidelium* não pode ser identificado simplesmente com a obediência dos fiéis aos ensinamentos do Magistério. Evidentemente, não se concebe um *sensus fidelium* que não esteja à escuta do Magistério. Mas ele é mais do que isso. Fosse somente uma obediência diligente dos fiéis para dar seu assentimento à doutrina proposta pela *Ecclesia docens* não seria mais fator de explicitação dogmática. Nesse caso, somente o Magistério o seria. Mas, a história das doutrinas mariais nos mostra, tanto a da Imaculada Conceição como a da Assunção, que antes mesmo de existir uma declaração normativa do Magistério, o *sensus fidelium* produziu muitas vezes e irresistivelmente tais virtualidades do dado marial. Permanecendo sob a vigilância do Magistério, o *sensus fidelium* precedeu e preparou, assim, o ensinamento formal dado pelo mesmo. O *sensus fidelium* não é, portanto, a simples *obedientia fidei*.¹¹



3. MAGISTÉRIO E COMPORTAMENTO DOS FIÉIS

A ação específica do Magistério e o comportamento nativo dos fiéis seriam princípios complementares da adesão da Igreja a um dado que vem do Espírito Santo. Cortado dessa referência essencial à *verdade vivida* que o precede e o condiciona, o ato do Magistério implicado naquilo que se chama *definição dogmática* não teria mais sentido, pois seria decisão sem objeto. Isto parece, de maneira especial, importante para as duas definições dogmáticas evocadas acima, a saber, a da Imaculada Conceição e a da Assunção. Ali, o material assumido, polido na definição, constitui o *sensus fidelium*. O fato da definição não deve fazer esquecer, no entanto, que a fixação em fórmulas precisas não suprime em nada o fato de que se trata da intervenção do Magistério, apoiando-se sobre duas correntes de fé e de devoção popular. Não se julga, portanto, o dogma definido por Pio XII da mesma maneira como se julga Nicéia, pois se trata de registros diferentes. As grandes definições conciliares visavam ao próprio núcleo do dado da fé, enquanto os dois últimos dogmas foram motivados não tanto pela necessidade de defender a fé; e sim pela necessidade de fixar o fervor popular.¹²

O dogma definido não deve, pois, perder o contato com o vivido que o precedeu e que o precede. A corrente da vida e da devoção do povo fiel de borda sob os rigorosos conceitos das formulações dogmáticas, atraindo consigo uma onda de sentimentos, de atitudes do coração, que as locuções formais não podem chegar a fixar.¹³ Essa corrente de vida e de devoção, que se constata na liturgia e na vida de oração da Igreja, nos dá idéia da amplidão do vivido. É a *lex orandi lex credendi* que exprime melhor essa realidade.¹⁴ Segundo a Tradição, a oração *diz a fé*, no entanto, por um modo que se traduz dificilmente em conceitos, tratando-se de uma afirmação *sui generis* da certeza da fé, nela e por procedimento coletivo tecido de sinais, repleto de sentimentos, não desdenhando a linguagem da poesia e da música. Na liturgia, o ato do culto, também quando é mais gestual que verbal, apóia-se sobre a mesma verdade que a confissão do símbolo batismal. Ele a proclama, todavia, por outra linguagem que não aquele de conceitos com conteúdos precisos. A certeza veiculada pelos atos e atitudes precedeu aquela que traz o texto. A verdade brotou assim *fazendo-se*.¹⁵

4. SENSUS FIDELIUM COMO INCONSCIENTE COLETIVO DA IGREJA

O *sensus fidelium*, com todo o seu potencial de vivência e de sentimentos, representa, dito analogicamente, o *inconsciente coletivo da Igreja*. Evidentemente, o *sensus fidelium* é uma realidade da fé, portanto espiritual, promovido pelo Espírito Santo. Mas, se aproximarmos o *sensus fidelium* à *fé popular*, somos levados a nos ocupar também com a questão da *religião popular*, que em princípio não se identificam, simplesmente porque fé e religião se distinguem mutuamente. Mas, se queremos perceber o homem concreto com todos os apelos do ser e as raízes que o inserem no mundo, a fé não pode prescindir da religião. Ora, sabe-se que a religião pode se manifestar com sentimento ou necessidades mais ou menos puras. Acontece também que algumas de suas manifestações instintivas tenham a cor da ingenuidade, aparecendo aos olhos dos



especialistas como simplismo pré-racional. Mas, cortar a fé da dimensão religiosa do homem é condená-la à extinção, é tirá-la de seu húmus natural.¹⁶

É esse húmus, a dimensão religiosa do homem, sobre o qual a fé deverá estar plantada, que chamou a atenção de C. G. Jung, e que o levou a descobrir novas dimensões e nova maneira de valorizá-lo. Desse modo a psicologia da profundidade veio trazer contribuição importante para a compreensão do fundo psicológico do *sensus fidelium*. Tudo o que se pesquisa a respeito de Maria, do ponto de vista da psicologia da profundidade, pode ser considerado tentativa de elucidação do fundo psicológico do *sensus fidelium* concernente ao culto marial.

Constata-se que Maria é a realização suprema da sabedoria no plano histórico, tendo repetido em si o itinerário sapiencial, que já fora de seu povo, de quem é filha, memorizando e recordando os fatos salvíficos, os feitos de Deus; atenta à profundidade escondida da Revelação, sendo custódia da Palavra e tendo parentesco com a sabedoria na escuta de Jesus-Sabedoria, e sendo por isso a Filha da Sabedoria por excelência, e *trono da sabedoria*, por ter trazido o Verbo no seu seio e no seu coração.

5. SENSUS FIDELIUM E DOGMA DA ASSUNÇÃO DE MARIA

Na sua perspicácia, C. G. Jung constatara, no movimento popular pela definição dogmática da assunção de Maria, a expressão de profundas exigências da psique por uma transformação do arquétipo do feminino. A dogmatização da Assunção veio ao encontro dessa expectativa do *sensus fidelium*, de glorificação do feminino em Maria, a mutação do arquétipo até a dimensão da Anima Sabedoria.

Evidentemente, tal experiência, não se operou na consciência, mas sim no interior do inconsciente coletivo. Para C. G. Jung, que durante anos vinha observando empiricamente a alma humana, o dogma da Assunção pareceu-lhe um acontecimento de extrema importância para certos temas fundamentais que ocupavam o centro de suas preocupações, tais como, a redenção do feminino na psique humana, sua integração no conceito de Deus, a *conjunctio oppositorum*, o hierogamos, o casamento sagrado e celeste. São realidades que devem acontecer no interior da psique, na transformação e mutação da energia psíquica pelo processo de individuação, mas que encontrou formidável expressão histórica na Assunção. Não se trata aqui de projetar sobre o dogma um processo psíquico, mas de constatar que o dogma faz perfeitamente justiça às leis arquetípicas.

6. RAÍZES ARQUETÍPICAS DE UMA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A *Anima*¹⁷ representa o caráter mutacional da Grande Mãe. O vir-a-ser-do-homem exige a ascensão a partir das profundidades escuras do feminino-maternal-inconsciente em direção à claridade do ser homem e mulher integral, o total. O filho deve se tornar homem adulto, deixando de projetar o feminino, que está nele, como negativo sobre as



mulheres reais, mas integrá-lo como fazendo parte de sua própria psique. Em linguagem arquetípica, isto significa que o homem deverá destacar, a partir do arquétipo da Grande Mãe, o aspecto da Anima, e fazer do feminino a parceira psíquica consciente dentro de si mesmo, de modo que a Anima se torne ajuda no processo do vir-a-ser homem total. Somente se o homem cultiva a sua Anima, a Grande Mãe deixará de dominar sobre a sua psique masculina. Aqui se encontra também a oportunidade para o vir-a-ser integral da mulher, deixando de se identificar com a Grande Mãe. Na mulher, a Grande Mãe deve se transformar psiquicamente na mulher consciente com o Eu fortalecido, cuja identidade não deverá mais ser dirigida, como até agora na nossa civilização, pelo Eu consciência do homem, mas que deverá ser autenticamente feminina.¹⁸

Enquanto a *Anima* permanecer como o conteúdo inconsciente ou fixo à Grande Mãe, agirá como complexo autônomo, provocando o fenômeno da possessão e da projeção.¹⁹ Na verdade, todos os conteúdos inconscientes, enquanto permanecerem como tais, ou seja, não integrados à personalidade, exprimir-se-ão como fenômenos de *Anima* e do *Animus*²⁰. Através da conscientização desses conteúdos chegar-se-á à raiz dos complexos, à libertação da possessão e ao mesmo tempo dos fenômenos da *Anima*, que se tornará então preciosa função de relação com o inconsciente.²¹

Mas a simples conscientização não basta, pois a confrontação e a integração da *Anima* é verdadeiro desafio moral, que exige longa confrontação. Se essa confrontação for leal, autêntica e sincera, passar-se-á do estado de projeção para verdadeira mutação interior. A relação com a *Anima* representa para o homem prova de coragem; ordálio de fogo, para a sua força moral e espiritual. Em vista disso, prefere-se manter a origem desse desafio na condição de projetado. Para o homem da antiguidade, a *Anima* aparece como deusa ou como bruxa; enquanto o homem da Idade Média substitui a deusa pela Regina Caeli e pela Mãe Igreja.²² Mas enquanto a *Anima* permanecer em estado de projetado, permanece-se sob a sua possessão e fascinação, que pode ser positiva ou negativa. O estado de projeção da *Anima*, por exemplo, pode conduzir à esterilidade psíquica e ao conseqüente fenômeno do dualismo, onde a Virgem Maria encarnaria tudo o que é positivo do feminino, e Eva e as mulheres reais encarnando tudo o que é negativo, a saber, a sedução e o pecado.

7. A IGREJA E A SUA DIMENSÃO ARQUETÍPICA

A Igreja, como Maria, é portadora da *Anima*, isto é, capaz de acolher, enquanto símbolos, a projeção da *Anima*. Isso explicaria talvez o fato de que tanta tinta já correu para descrever as glórias de Maria e da Igreja.²³ Assim é que certa literatura mariana trai uma possessão pela fascinação da *Anima*. É o que se percebe hoje também em certa literatura a favor do feminismo ou da mulher, saídas da pena de homem. A fascinação em si nada tem de negativo, mas quando se trata de descrever uma realidade pode-se deturpá-la. Assim a fascinação leva a descrever a realidade da mulher de tal maneira, que acaba negando-lhe o direito de ser humana, isto é, com virtudes e defeitos ambivalentes, como tudo o que é humano, o que redundará em nova forma de opressão e de machismo, pois as mulheres serão obrigadas a corresponder à imagem ideal, produto da fascinação. Em nível eclesial, tanto o recalque do feminino como a fascinação diante



do mesmo podem ser obstáculo na integração das mulheres, e para o fato de serem acolhidas como parceiras na vida e no ministério por parte dos homens.

A integração da *Anima* exige, pois, que o feminino seja confrontado em toda a sua extensão de arquétipo fundamental do inconsciente, em sua polaridade positiva e negativa. O fenômeno da fascinação deve levar o homem a entrar em contato com o feminino dentro de si, pois o que parece atrair fora já se encontra dentro de si. O que parece causar repulsa fora, também se encontra dentro de si, pois se trata do pólo negativo do arquétipo. E preciso, pois retirar a projeção e desmontar a fascinação, para que se possa criar uma relação objetiva e construtiva, e integrar o arquétipo na sua ambivalência e na sua polaridade positiva e negativa.

Na escala dos quatro de C. G. Jung: Eva, Helena de Tróia, Maria e Sofia, que representam as quatro dimensões da *Anima*, a Sabedoria ou a *Sofia* é, segundo Marie-Louise von Franz, raramente alcançada pelo homem moderno.²⁴ Essas quatro figuras, que do ponto de vista filogenético têm-se articulado na história, podem com efeito, do ponto de vista ontogenético, se articular na psique do homem moderno como fases da evolução do feminino na sua psique. Mas essa evolução depende de certos parâmetros culturais e das atitudes concretas que o homem toma em relação à *Anima* e à mulher real, considerando-a como Eva, Helena de Tróia, Maria ou Sofia.²⁵

A razão pela qual o nível da Sabedoria é raramente alcançado pelo homem moderno talvez esteja no fato de que a experiência da *Anima* ficou estacionada no primeiro e no segundo nível; sendo a mulher real sentida exclusivamente como Eva ou como Helena, onde o elemento sexual é ainda fortemente acentuado.²⁶ A banalização do sexo e a interpretação meramente biológico-genital do Eros mostram que o homem não se confronta com o impulso sexual, também como uma força de relação, não exclusivamente genital. Poder passar para a terceira e a quarta fase da *Anima* exige verdadeira integração do impulso sexual, sem realçar a sua dimensão biológica e física, mas explorando mais a sua dimensão existencial e espiritual de procura de relacionamento com o feminino tanto no nível arquetípico como pessoal.

A divisão em quatro níveis ou dimensões é procedimento didático, pois o arquétipo da *Anima* contém potencialmente essas quatro fases. Do mesmo modo, não existe mulher que personifique unicamente uma das dimensões. Cada uma é capacitada potencialmente a personificar Eva, Helena, Maria e Sabedoria. O condicionamento cultural e a falta de mutação no nível arquetípico e pessoal podem fazer com que se permaneça fixo numa das dimensões. Somente na Virgem Maria o feminino alcançou a sua plenitude, pois ela goza de status paradisíaco e vive existência pleromática e divina, ratificada historicamente pela proclamação dogmática da Assunção.

8. O FUNDO ARQUETÍPICO DO *SENSUS FIDELIUM* E O DOGMA DA ASSUNÇÃO DE MARIA

Esse fundo arquetípico, o lado psicológico do *sensus fidelium*, nos permite compreender por que C. G. Jung viu tanta importância no dogma da Assunção. Ele diagnosticara,



com efeito, no movimento popular exigindo a dogmatização, a existência das próprias leis arquetípicas, procurando a glorificação do feminino, simbolizado na pessoa de Maria, e a necessidade de evolução rumo à Sofia, em dimensão pleromática e escatológica. Se Maria já era a realização suprema da Sabedoria no plano histórico,²⁷ com a sua glorificação nos páramos celestes, foi elevada como sabedoria em nível escatológico e eterno, e lhe é atribuída, na nova criação, missão semelhante à da Sabedoria no Antigo Testamento, como auxiliar do Novo Adão, Jesus Cristo.²⁸

Esse *sensus fidelium* está em vias de conseguir nova dimensão na América Latina,²⁹ que passou por profundas transformações, tanto no nível eclesial como no social. Pode-se dizer que a Igreja foi o poderoso fator de transformação da sociedade latino-americana. Nesse movimento de transformação surge também nova mentalidade nas relações humanas. A mulher, que vinha sendo colocada em segundo plano e vivendo em condições de opressão e de humilhação, passa a ser reabilitada, aos poucos, em sua verdadeira dignidade, como imagem de Deus, tal como é proclamado pelo Documento de Puebla:

A mulher, bem como o homem, é imagem de Deus. 'Deus criou, pois o ser humano à sua imagem criou-os à imagem de Deus, homem e mulher os criou' (Gn 1,27). A tarefa de dominar o mundo, de prosseguir na obra da criação, de serem com Deus co-criadores, cabe, pois tanto à mulher como ao homem.³⁰

9. A MUTAÇÃO DO ARQUÉTIPO E O SEU IMPACTO NA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A mutação do arquétipo da *Anima* para a sua mais alta expressão, a Sabedoria ou a Sofia, exige profunda transformação de mentalidade e de atitudes, nas relações do homem com a mulher. O documento de Puebla convida para contemplá-la com o olhar de Deus, superando a coisificação, a redução a mero objeto sexual, mas percebendo nela a imagem de Deus, o outro que revela Deus, o tu que ajuda o homem a ser eu, pois somente no confronto com a mulher, o totalmente outro, é que o homem se descobre como homem em profundidade. A mulher é companheira, mas também ajuda auxiliar do homem.

O homem impossibilitado de relação está radicalmente só: o 'directus', como diria Heidegger. Talvez seja este justamente o maior pecado de uma sociedade e de uma 'cultura masculina'. A rejeição da mulher se transforma em afirmação de si mesma, em auto-suficiência. Não se trata aqui de medir certa gravidade social do problema, mas de constatar que a conseqüência social é o reflexo de um fato muito mais profundo em suas raízes. A presença da mulher aparece no Gênesis (Gn 2,18-25) como a encarnação da proteção, o refúgio contra a indigência e a solidão do homem. A mulher configura uma atividade 'divina'. Ela é o 'ezer', 'kenegdo', isto é, ajuda dele.³¹

Na verdade a promotora dessa transformação histórica é Maria. O documento de Puebla discernira no *sensus fidelium* um novo aspecto do rosto de Maria, pois

nos últimos anos de forma cada vez mais extensa se está articulando outro tipo de piedade, fortemente centrado sobre o seguimento de Maria. Nas comunidades de base, nos grupos onde a dimensão política da fé se explicita



e se exerce, apreciam-se de modo especial os traços denunciadores, enunciadores, proféticos e libertadores de Maria, presentes em seu hino de louvor, o *Magnificat*. Este aspecto quase não fora tematizado na tradição mariana e pertence também ao feminino. A imagem que a piedade veiculava e a teologia secundava era a da virgem e mãe meiga, doce, piedosa, humilde, totalmente voltada a Jesus e à sagrada família.³²

CONCLUSÃO

Paulo VI, atento também aos sinais dos tempos e ao *sensus fidelium*, sublinhara na *Marialis cultus* a dimensão libertadora de Maria:

a mulher contemporânea verificará, com grata surpresa, que Maria de Nazaré, apesar de absolutamente abandonada à vontade do Senhor, longe de ser mulher passivamente submissa ou de religiosidade alienante, foi, sim, mulher que não duvidou em afirmar que Deus é vingador dos humildes e dos oprimidos e derruba dos seus tronos os poderosos deste mundo (cf. Lc 1,51-53); e reconhecerá em Maria, que é 'primeira entre os humildes e os pobres do Senhor' (LG 55), a mulher forte, que conheceu de perto a pobreza e o sofrimento, a fuga e o exílio (cf. Mt 2,13-23) – situações estas que não podem escapar à atenção de quem quiser secundar, com espírito evangélico, as energias libertadoras do homem e da sociedade; e não lhe aparecerá Maria, ainda, como mãe ciosamente voltada só para o próprio Filho divino, mas sim como aquela Mulher que, com a sua ação, favoreceu a fé da comunidade apostólica, em Cristo (cf. Jo 2,1-12), e cuja função materna se dilatou, vindo a assumir no Calvário dimensões universais (MC 37).

E essa face de Maria que toma forma na América Latina, o que é sinal de esperança não só para este continente, mas também para toda a Igreja.³³ *Puebla: a hora de Maria, a hora da mulher*, é o título do livro de Maria Teresa Porcile Santiso, do Uruguai. A América Latina vive o seu *kairòs*. *América, esta é a tua hora!* Dissera Paulo VI na II Assembléia Episcopal Latino-americana, em Medellín. É a *hora da mulher* (Jo 16,20), da mulher Maria, de todas as mulheres. A Maria do *Magnificat* nos chama à consciência histórica, à participação, à solidariedade. Tudo isto, que se torna realidade aos poucos em milhares de comunidades de base, espalhadas por toda a América Latina.³⁴

Maria é o oposto da Grande Mãe e da *Anima* negativa. Somos chamados a nos tornar filhos e filhas adultos na fé, construtores da história. Para Maria, essa construção se dá com o reconhecimento da primazia absoluta de Deus. Por isso é descartada toda leitura política do *Magnificat*, manipulável pelas ideologias. O *Magnificat* revela a personificação de Maria como a *Sofia*, a *Anima* Sabedoria que nos conduz no mundo do mistério de Deus, e que nos continua dizendo como em Caná: *Fazei tudo o que ele vos disser* (Jo 2,5b), e Jesus nos continua dizendo como no Calvário: *Eis a tua mãe* (Jo 19,27). Eis o dogma marial fundamental: ela é Mãe, primeiramente Mãe de Deus e depois Mãe da Igreja, Mãe dos homens, pois ontem como hoje, Jesus se dirige à sua mãe, dizendo: *Mulher, eis o teu filho!* (Jo 19,26b). E como Mãe de Deus e Mãe dos homens, cheia de graça e plena de bondade e de misericórdia, na sua solicitude maternal, como acentua João Paulo II na *Redemptoris Mater*, que ela continua sua missão de mediação, de intercessão a favor dos seus filhos e filhas, como Advogada da Redenção.³⁵

**BIBLIOGRAFIA**

- ALFARO, J. *Maria, a bem aventurada que acreditou*. São Paulo: Loyola, 1986.
- BOFF, C. *Nossa Senhora e Iemanjá*. Maria na cultura brasileira. Petrópolis: Vozes, 1995.
- _____. *Mariologia Social*. O significado da Virgem para a Sociedade. São Paulo: Paulus, 2006.
- BOFF, L. *O rosto materno de Deus*. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979.
- BOUYER, Louis. *Le trône de la sagesse*. Paris, 1957.
- BROWN, R. E. (Org.). *Maria no Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- DOCUMENTO DE APARECIDA. *Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. 13-31 de maio de 2007. São Paulo: Edições CNBB/Paulus/Paulinas, 2007.
- DE FIORES, S; MEO S. (Org.). *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995.
- DE FIORES, S; MEO, S. (Org.). *Nuovo Dizionario di Mariologia*. Roma: Edizioni Paolini, 1985.
- DILLENCHNEIDER, Clément. *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*. Roma: Academia Mariana Internationalis, 1954.
- EVDOKIMOV, P. *La femme et le salut du monde*. Paris, 1978.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 22. ed. Rio de Janeiro, 1983.
- GEBARA, I; BINGEMER, M. C. L. *Maria, Mãe de Deus e Mãe dos pobres*. Um ensaio a partir da mulher e da América Latina. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GOLDSTEIN, H. *Anwältin der Befreiung*. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika. In: *Diakonia*, nov. 1981, p. 396-403.
- IWASHITA, Pedro. *Maria e Iemanjá*. Análise de um sincretismo. São Paulo: Paulinas, 1991.
- JOÃO PAULO II, Carta encíclica: *Redemptoris Mater*. São Paulo: Loyola, 1987.
- JUNG, Carl Gustav. *Gesammelte Werke, GW (Obras Completas)*, 24 vols. Olten und Freiburg i. Br.: Walter Verlag, 1987.
- KASSEL, Maria. *Maria und die menschliche Psyche*. Tiefenpsychologische Überlegungen. In: *Concilium* 10, out. 1983, p. 653-659.
- KASSEL, Maria. *Weibliche Aspekte im lukanischen Kindheitsevangelium*. In: *Diakonia*, nov. 1984, p. 391-397.
- KÜNG, H. *et alii*. *Maria nas Igrejas*. Perspectivas de uma mariologia ecumênica, in: *CONCILIUM* 188-1983/3, Petrópolis: Vozes.
- LAURENTIN, René. *Court traité sur la Vierge Marie. Refondu à la suite du Concile*. 5. ed. Paris: Lethielleux, 1967.



LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (LThK), org. por J. Höfer e K. Rahner, Freiburg i.Br., 1955-1967, reimpressão sem modificação em 1986 (Sonderausgabe).

MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto sagrado*. Ensaio sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.

MARINS, J. *et alii*. *Maria libertadora na caminhada da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1986.

MEIRA PENNA, J. O. *Em berço esplêndido*. Ensaio de Psicologia Coletiva brasileira. Rio de Janeiro, 1974.

MÜLLER, Aloísio. *Ecclesia – Maria. Die Einheit Marias und der Kirche*. 2. ed. Freiburg in der Schweiz: Universitäts Verlag, 1955.

MURAD, A. *Quem é esta mulher? Maria na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1996.

NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro no Brasil*. Rio de Janeiro, 1975.

PAREDES, J. C. R. G. *Mariologia. Síntese bíblica, histórica e sistemática*. São Paulo: Ave Maria, 2011.

PAULO VI. Exortação Apostólica *Marialis Cultus*: O culto à Virgem Maria. Petrópolis: Vozes, 1974.

POZO, Cándido SJ. *María, nueva Eva*. Madrid: BAC, 2005.

SANTISO, M. T. P. *A hora de Maria, a hora da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1982.

TILLARD, J.-M. R. *Le 'Sensus Fidelium'*. Réflexion théologique. In: *Foi populaire et foi savant*, 9-40. Cogitatio Fidei 87, Paris, 1976.

UNTERSTE, Herbert. *Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. G. Jung*. Düsseldorf: Kösel, 1977.

UNTERSTE, Herbert. *Der Mythos der Iemanjá* (policopiado). Zürich: C. G. Jung Institut, 1973.

VATICANO II. *Lumen Gentium*, n. 52-69. In: *Compêndio do Vaticano II. Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1987.

VON BALTHASAR, Hans Urs. Eros et agapè, ou: qui est Béatrice? In: *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*. Paris, 1968.

VON FRANZ, M.-L. O processo de individuação. In: C. G. Jung, *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.

NOTAS

* Padre Pedro Iwashita é professor de Teologia Dogmática pela Universidade de Fribourg, Suíça, com estudos de psicologia junguiana no C. G. Jung-Institut de Zürich, professor titular da Faculdade de Teologia da PUC/SP e chefe do Departamento de Teologia Fundamental.

¹ Cf. LEXIKON FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE (LThK), org. por J. Höfer e K. Rahner, Freiburg i.Br., 1955-1967, reimpressão sem modificação em 1986 (Sonderausgabe), LThK, vol. 4, p. 957.



² Cf. TILLARD, J.-M. R. "Le 'Sensus Fidelium'. Réflexion théologique". In: *Foi populaire et foi savant*, 9-40. Cogitatio Fidei 87, Paris, 1976, p. 32: "O progresso dogmático não diz primeiramente adição de verdades, mas clarificação da verdade".

³ *Sensus fidelium, sensus fidei*, são termos correntes na linguagem teológica para designar o sentido cristão ou o sentido da fé. A denominação *sensus fidei* seria segundo DILLENCHNEIDER, a menos equivocada. Cf. DILLENCHNEIDER, Clément. *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*. Roma: Academia Mariana Internationalis, 1954, p. 317. A fórmula *sensus fidelium* pode dar às vezes a impressão de que se trataria somente da fé dos simples, do povo, quando na verdade, os representantes do Magistério, eles também, são fiéis autênticos. Id., p. 318. Para evitar esse inconveniente, alguns autores preferem servir-se de um termo de alcance mais geral, falando em "sentido da fé" ou "sentido cristão": FRANZELIN fala mesmo em "consciência da fé" ou "consciência da Igreja". A Constituição Apostólica "Munificentissimus Deus" de PIO XII, usa muito as expressões "Christiani populi fides", "communis fides Ecclesia", que algumas vezes fazem referência aos elementos objetivos da fé abraçados pelo corpo eclesial sob a graça do Espírito Santo. Id., p. 318. Nesse nosso estudo utilizaremos de preferência o termo "sensus fidelium", que parece exprimir melhor a realidade que temos interesse em analisar, pois à apresentação clássica de Clément DILLENCHNEIDER, temos a mais recente de J.-M. R. TILLARD, que faz a distinção entre "fé popular" e "fé erudita". Cf. TILLARD, J.-M. R., op. cit., p. 9-12. Os teólogos representariam nesse caso a "fé erudita", encontrando-se em face ao grupo formado pela hierarquia e pelos fiéis, que muitas vezes se encontra na adesão a alguma prática da "fé popular", basta ver, por exemplo, a lista de devoções que a hierarquia, talvez sem promover-las, mas que não hesita em aceitar e honrar com o seu patrocínio, enquanto pô-las os teólogos as consideram problemáticas. Id., p. 10-11. Não se trata aqui de opor "fé popular" à "fé erudita", e nem de botá-las em concorrência uma com a outra. Além disso, "popular" não se opõe aqui a clerical. É sabido que mesmo clérigos, bispos e papas, em suas devoções pessoais, e até em certos atos oficiais, se associam aos movimentos da fé popular, e se alimentam disso. Cristãos instruídos e membros da hierarquia têm em sua vida privada devoções que traduzem visões, as quais não saberiam justificar teologicamente e de maneira convincente. Não se trata aqui de duplicidade ou falta de lógica, mas de uma consequência da natureza da fé. A realidade englobada na vida da fé vai além do núcleo delimitado pelas fórmulas dogmáticas. Cf. TILLARD, J.-M.R., op. cit., 1976, 31-32.

⁴ O conceito não foi até hoje estudado de maneira suficiente seja do ponto de vista histórico seja do ponto de vista sistemático. Cf. LThK, vol. 4, p. 947. Os estudos mais conhecidos são os de: DILLENCHNEIDER, C., *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Roma, 1954, CONGAR, Y., *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Eglise*, in, *Irenikon* 24 (1951), p. 289-312, 440-466; id., *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 369-407; *Les laïcs et la fonction prophétique de l'Eglise*, Paris, 1954; GARRIGOU-LAGRANGE, R. *Le sens commun*. 2. ed. Paris, 1922. Estudo importante é o que procura pesquisar o aspecto teológico da chamada "fé popular" ou "cristianismo popular" é: *Foi populaire et foi savante*. Actes du Ve Colloque du Centre d'études d'histoire des religions populaires tenu au Collège dominicain de théologie (Ottawa), Paris, 1976. Os estudos mais importantes para essa pesquisa foram, entretanto: DILLENCHNEIDER, Cl., *Le sens de la foi et le progrès dogmatique du mystère marial*, Roma; TILLARD, Cl., "Le 'sensus fidelium'. Réflexion Théologique", in *Foi populaire et foi savante*, Cogitatio Fidei 87, p. 9-40, Paris. Cf. TILLARD, J.-M. R. *Théologie et vie ecclésiale*. In: *Initiation à la pratique de la théologie*, t. 1, p. 161-182.

⁵ Cf. LThK, vol. 4, p. 945-946.

⁶ Cf. TILLARD, J.-M.R. op. cit., p. 25.

⁷ Cf. DILLENCHNEIDER, Clément, op. cit., p. 327.

⁸ *Ib.*, p. 328.

⁹ *Ib.*, p. 342-343.

¹⁰ Cf. DILLENCHNEIDER, Cl. op. cit., p. 370-371.

¹¹ *Ib.*, p. 320-322.

¹² Cf. TILLARD, J.-M.R. op. cit., p. 19.



¹³ *Ib.*, p. 36.

¹⁴ Cf. DILLENCHNEIDER, Cl. op. cit., 293-316; Cf. TILLARD, J.-M.R. op. cit., p. 19.35.

¹⁵ Cf. TILLARD, J.-M.R. op. cit., p. 19.35.

¹⁶ *Ib.*, p. 33. Cfr. também MAÇANEIRO, Marcial. O labirinto sagrado. Ensaio sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011, p. 115-129.

¹⁷ Conforme Jung, a *Anima* é o arquétipo do feminino no inconsciente masculino.

¹⁸ KASSEL, Maria. Weibliche Aspekte im lukanischen Kindheitsevangelium. In: *Diakonia*, nov. 1984, p. 391.

¹⁹ Cf. JUNG, C. G. *Gesammelte Werke (GW)* 7, p. 254 §387.

²⁰ Animus é o arquétipo do masculino no inconsciente da mulher.

²¹ *Ib.*, p. 254 (387).

²² Cf. JUNG, GW 9/1, p. 38-39 §61.

²³ Cf. UNTERSTE, Herbert. *Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C.G.Jung*. Düsseldorf: Kösel, 1977, p. 235-238.

²⁴ Cf. JUNG GW 16, p. 185 §361; VON FRANZ, M.-L. O processo de individuação. In: C. G. Jung, *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977, p. 185. Constata-se na Beatriz de Dante, sobretudo na visão teológica de Urs Von BALTHASAR uma confirmação da idéia aqui apresentada. VON BALTHASAR dentro de uma perspectiva completamente diferente da psicologia analítica, chega à mesma conclusão. Segundo VON BALTHASAR, a figura de Beatriz de Dante é a sabedoria, e é a perfeição da mulher na etapa final. Cf. VON BALTHASAR, 1968. Eros et agapè, ou: qui est Béatrice? In: *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révelation*, p. 348-366, Paris. Cf. *ib.*, p. 339-360.

²⁵ Cf. JUNG GW 16, p. 185-186 §361.

²⁶ Aqui caberia perguntarmos se o mito e o culto de Iemanjá seria em certa medida um indicador do nível de evolução do arquétipo do feminino na psique coletiva. MEIRA PENNA se questiona neste particular apoiando-se no fato de que "nossos mitos coletivos, especialmente os que gravitam em torno da visão nuclear do Paraíso tropical, as lendas de nossos caipiras, os rituais sincretísticos de nossas cidades litorâneas, a veneração que recebe em nossas praias o orixá iorubano das águas e do mar, esse culto pela Mãe que a Igreja católica, em sua imensa sabedoria, sublimou na hiperdulia da padroeira do Brasil – a Virgem de Aparecida – toda essa complexa estrutura afetiva de nosso povo está a indicar a presença envolvente de laços que nos prendem ao seio da Grande Mãe telúrica", cf. MEIRA PENNA, J. O. *Em berço esplêndido*. Ensaio de Psicologia Coletiva brasileira. Rio de Janeiro, 1974, p. 189. Cfr. também MAÇANEIRO, Marcial. O labirinto sagrado. Ensaio sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011, p. 55-74.

²⁷ Cf. BOUYER, Louis. *Le trône de la sagesse*. Paris, 1957, p. 282.

²⁸ Cf. EVDOKIMOV, P. *La femme et le salut du monde*. Paris, 1978, p. 208; JUNG GW, 11, p. 425-427 §625); 474-475 §714; 495-496 §748.

²⁹ Cf. Instrução sobre a Liberdade Cristã e a libertação, Petrópolis, 1986, n. 97-98.

³⁰ Puebla, n. 841. Cf. também Carta apostólica: *Mulieris Dignitatem* de João Paulo II (15/8/ 1988), n. 4.5.10.29.

³¹ SANTISO, M. T. P. *A hora de Maria, a hora da mulher*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 35.

³² BOFF, L. *O rosto materno de Deus*. Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 196-197. Cf. Puebla, n. 844.

³³ Cf. GOLDSTEIN, H. Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika. In: *Diakonia*, nov. 1981, p.401-402: "Uma das mais evidentes características do culto mariano na América Latina, é a capacidade de gerar esperança, enquanto entre nós na Europa Central mal alguém ousa falar



ainda em futuro e esperança. [...] Somente modelos concretos de fé vivida na esperança [...] podem ser aqui uma resposta. Futuro somente baseado na mudança e esperança ancorada na convicção de que esta fé convoca para uma transformação libertadora. Maria se apresenta como a Advogada da libertação como a parceira daqueles que lutam”.

³⁴ MARINS, J. *et alii*. *Maria libertadora na caminhada da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1986. Cf. também. *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a libertação*, Petrópolis, 1986, n. 97.

³⁵ *Instrução sobre a Liberdade Cristã e a libertação*. Petrópolis, 1986, n. 97: “Maria é, ao lado do seu Filho, a imagem mais perfeita da liberdade e da libertação da humanidade e do cosmos. É para ela, pois, que a Igreja, da qual ela é Mãe e Modelo, deve olhar para compreender, na sua integralidade, o sentido de sua missão. É notável como o senso da fé dos pobres, ao mesmo tempo em que possui uma aguda percepção do mistério da cruz redentora, leva a um amor e uma confiança indefectível para com a Mãe do Filho de Deus, venerada em numerosos santuários”. O movimento popular, o “sensus fidei”, sobretudo dos pobres, tem sido sempre na linha da confirmação do dogma marial fundamental, a saber, a maternidade divina. É pela maternidade divina que o feminino alcançou a sua plenitude em Maria e não vice-versa. O “sensus fidelium” tem confirmado também que o princípio fundamental da mariologia continua sendo sempre a maternidade divina da Virgem Maria. Cf. NICOLAS, Jean-Hervé OP. *Synthèse dogmatique*. De la Trinité à la Trinité. Fribourg/Paris: Editions Universitaires Fribourg Suisse/Beauchesne, 1985, p. 467ss.

Artigo submetido em 14/11/2011
Artigo aprovado em 10/12/2011