

**REFLEXÕES E PRÁTICAS NA FORMAÇÃO INICIAL E CONTINUADA DOS
PROFISSIONAIS QUE ATUAM COM O ENSINO RELIGIOSO**

doi: [10.25247/paralellus.2026.v17n40.p383-405](https://doi.org/10.25247/paralellus.2026.v17n40.p383-405)

**A GÊNESE DA DEFINIÇÃO DE MARIA *THEOTÓKOS* NO HORIZONTE
DE NICEIA**

*THE GENESIS OF THE DEFINITION OF MARY THEOTOKOS IN THE
HORIZON OF NICAEA*

*LA GÉNESIS DE LA DEFINICIÓN DE MARÍA THEOTOKOS EN EL
HORIZONTE DE NICEA*

Waldecir Gonzaga*

Anderson Moura Amorim**

RESUMO

Este artigo analisa o título *Theotókos* (Mãe de Deus) à luz da teologia cristológica, situando-o no contexto do Concílio de Niceia (325 d.C.), convocado por Constantino. Embora a formulação oficial do termo tenha ocorrido somente no Concílio de Éfeso (431 d.C.), suas raízes remontam à tradição patrística anterior, sobretudo à escola alexandrina. A pesquisa, de caráter bibliográfico, demonstra que Ário, protagonista da controvérsia nicena, não confrontou diretamente o uso do título, havendo indícios de que o empregou de modo compatível com sua cristologia subordinacionista. Eusébio de Cesareia, simpatizante de certas teses arianas, também o menciona de forma pontual, enquanto Nestório, mais de um século depois, acusa Ário e Apolinário de uso herético do termo. Embora o Concílio de Niceia não tenha tratado explicitamente de mariologia, o título *Theotókos* sintetiza o conteúdo cristológico ali afirmado: a plena divindade do Filho encarnado. No período pré-niceno, o

* Doutor (2006) em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Com Estágio Pós-doutoral pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil, 2017) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil, 2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>. E-mail: waldecir@hotmail.com.

** Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC Rio, (2024). Docente na Faculdade Católica de Feira de Santana, FCFS. Trabalho realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0383930315413519>. E-mail: christo.moura@hotmail.com.

termo possuía caráter principalmente devocional e litúrgico; após Niceia, passou a adquirir densidade doutrinal, tornando-se expressão do mistério da economia salvífica. Na contemporaneidade, sua relevância permanece heurística para reflexões teológico-pastorais de modo que reconhecer Maria como *Theotókos* funciona como critério de ortodoxia: afirmá-lo implica professar a unidade hipostática do Verbo encarnado e a plena divindade de Cristo, enquanto negá-lo aproxima a cristologia de modelos arianos ou nestorianos, comprometendo a integridade da pessoa de Cristo. Assim, o estudo evidencia que o título não se limita a uma expressão devocional, mas constitui núcleo articulador entre mariologia, cristologia e soteriologia, refletindo seu papel na história do pensamento teológico cristão.

Palavras-chave: *Theotókos*; Concílio de Niceia; controvérsia ariana; Mariologia Patrística.

ABSTRACT

This article analyzes the title *Theotókos* (Mother of God) in light of Christological theology, situating it within the context of the Council of Nicaea (325 AD), convened by Constantine. Although the official formulation of the term occurred only at the Council of Ephesus (431 AD), its roots trace back to earlier patristic tradition, especially the Alexandrian school. This bibliographic study demonstrates that Arius, a central figure in the Nicene controversy, did not directly oppose the use of the title; there is evidence that he employed it in a manner compatible with his subordinationist Christology. Eusebius of Caesarea, sympathetic to certain Arian theses, also mentions it sporadically, while Nestorius, more than a century later, accused Arius and Apollinaris of heretical use of the term. Although the Council of Nicaea did not explicitly address Mariology, the title *Theotókos* encapsulates the Christological content affirmed there: the full divinity of the incarnate Son. In the pre-Nicene period, the term was primarily devotional and liturgical; after Nicaea, it gained doctrinal depth, becoming an expression of the mystery of the salvific economy. Today, its relevance remains heuristic for theological and pastoral reflection, so that recognizing Mary as *Theotókos* functions as a criterion of orthodoxy: affirming it entails professing the hypostatic unity of the incarnate Word and the full divinity of Christ, whereas denying it aligns Christology with Arian or Nestorian models, compromising the integrity of Christ's person. Thus, the study demonstrates that the title is not merely a devotional expression but constitutes a central link between Mariology, Christology, and soteriology, reflecting its role in the history of Christian theological thought.

Keywords: *Theotókos*; Council of Nicaea; Arian controversy; Patristic Mariology.

RESUMEN

Este artículo analiza el título *Theotókos* (Madre de Dios) a la luz de la teología cristológica, situándolo en el contexto del Concilio de Nicea (325 d.C.), convocado por Constantino. Aunque la formulación oficial del término se produjo únicamente en el Concilio de Éfeso (431 d.C.), sus raíces remontan a la tradición patrística anterior, especialmente a la escuela alejandrina. La investigación, de carácter bibliográfico, demuestra que Arrio, protagonista de la controversia nicena, no confrontó directamente el uso del título, existiendo indicios de que lo empleó de manera compatible con su cristología subordinacionista. Eusebio de Cesarea, simpatizante de ciertas tesis arrianas, también lo menciona de forma puntual, mientras que Nestorio, más de un siglo después, acusa a Arrio y Apolinario de un uso herético del término. Aunque el Concilio de Nicea no abordó explícitamente la mariología, el título *Theotókos* sintetiza el contenido cristológico allí afirmado: la plena divinidad del Hijo encarnado. En el período pre-niceno, el término tenía un carácter principalmente devocional y litúrgico; tras Nicea, adquirió densidad doctrinal, convirtiéndose en expresión del misterio de la economía salvífica. En la contemporaneidad, su relevancia se mantiene heurística para reflexiones teológico-pastorales, de modo que reconocer a María como *Theotókos* funciona como criterio de ortodoxia: afirmarlo implica profesar la unidad hipostática del Verbo encarnado y la plena divinidad de Cristo, mientras negarlo aproxima la cristología a modelos arrianos o nestorianos,

comprometiendo la integridad de la persona de Cristo. Así, el estudio evidencia que el título no se limita a una expresión devocional, sino que constituye un núcleo articulador entre mariología, cristología y soteriología, reflejando su papel en la historia del pensamiento teológico cristiano.

Palabras calves: *Theotókos*; Concilio de Nicea; controversia arriana; Mariología Patrística.

1 INTRODUÇÃO

O título *Theotókos*, que significa “Mãe de Deus” (“aquela que gera Deus”),¹ ocupa um lugar fundamental na tradição cristã, articulando a fé na encarnação do Verbo com o reconhecimento da dignidade singular de Maria.² Embora tenha sido solenemente definido no Concílio de Éfeso (431 d.C.), sua formulação remonta ao ambiente patrístico anterior, sobretudo à tradição alexandrina.³ Este artigo, com base em pesquisa de natureza bibliográfica, tem por objetivo examinar esse título à luz da teologia cristológica, em torno do Concílio de Niceia (325 d.C.), abordando três eixos específicos: (1) questões preliminares sobre a maternidade divina de Maria; (2) a recepção e o significado de *Theotókos* no contexto do Concílio de Niceia; e (3) possíveis aplicações quanto ao dogma da maternidade divina.

A controvérsia ariana, que marcou o século IV d.C.,⁴ obrigou a Igreja a explicitar de forma mais precisa a relação entre o Pai e o Filho. Ainda que o termo *Theotókos* não estivesse no centro do debate, sua presença em credos e textos do período revela seu valor como expressão de fé ortodoxa. Ário, presbítero de Alexandria e natural da Cirenaica, figura central dessa controvérsia, não combateu diretamente o uso do título, havendo indícios de que até mesmo o tenha empregado, em consonância com sua teologia subordinacionista. Eusébio de Cesareia, simpático a algumas teses arianas, também o menciona; e, mais tarde, Nestório acusará Ário e Apolinário de recorrerem ao título de forma equivocada.

A análise dos escritos de Atanásio mostra que, embora o uso do título *Theotókos* não fosse central nas refutações à heresia ariana, sua aceitação ou rejeição envolvia profundas implicações cristológicas. Reconhecer Maria como Mãe de Deus (*Theotókos*) significava afirmar a plena divindade de Cristo e a unidade de sua pessoa;

¹ DE FIORES, S; MEO, S., Mãe de Deus, p.786.

² HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 128.

³ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 446-449.

⁴ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 130.

contudo, compreender assertivamente tal papel de Maria no mistério da redenção, implica compreendê-la também como “nossa”, em unidade, na “Comunhão dos santos”, a ponto de dizê-la *Toda Santa* ou *Santíssima (Panhagia)*. Ao mesmo tempo, considerar esse dado teológico em chave pastoral permite renovar a sua compreensão na vivência eclesial, antropológica e ecumênica.

2 MATERNIDADE DIVINA DE MARIA: QUESTÕES PRELIMINARES

A reflexão teológica sobre o título *Theotókos* (“Mãe de Deus”, “Genitora de Deus”),⁵ exige mais do que a simples consideração de uma expressão devocional mariana; trata-se de penetrar no âmago da cristologia que lhe dá fundamento.⁶ Embora tenha sido consagrado oficialmente no Concílio de Éfeso (431 d.C.), o uso e a compreensão desse título remontam a contextos anteriores, inclusive ao período que circunda o Concílio de Niceia (325 d.C.).⁷ No Novo Testamento, encontram-se os primeiros indícios dessa teologia, particularmente em Gl 4,4-5⁸ e Lc 1,43.⁹ Neste último, a saudação de Isabel a Maria, “a mãe do meu Senhor” (Lc 1,43), expressa uma confissão de fé cristológica com profundas implicações. Trata-se de uma formulação de redação pós-pascal, que reconhece em Jesus ressuscitado o verdadeiro Deus, identificado com o *Kyrios* do Antigo Testamento.¹⁰ A designação de Maria como Mãe do Senhor aponta, portanto, desde os primórdios, para a afirmação da plena divindade de Cristo, questão central dos debates teológicos do século IV d.C..¹¹

Segundo Hauke,¹² o tema da maternidade de Maria foi consolidando-se gradualmente na literatura patrística do século II d.C.; e adquirindo novos matizes, especialmente em oposição

⁵ Maria não “produz” Deus enquanto Deus, mas o termo da geração é o Filho de Deus. Portanto, Maria é verdadeiramente “Mãe de Deus” (HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 128). Segundo Sesboué, pode-se dizer que título “mãe de Jesus” é a qualificação primeira, de certo modo o “epíteto de natureza” de Maria (SESBOUÉ, B., A virgem Maria, p. 742).

⁶ AMATO, A., *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, p. 215-367.

⁷ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 130.

⁸ Para um aprofundamento exegético: Schmaus, M., Maria, em *Sacramentum mundi*, p. 40-42; GONZAGA, W., “Nascido de Mulher” (Gl 4,4), p. 1194-1216; GONZAGA, W.; SILVA, W., A protomariologia paulina: “Nascido de mulher” (Gl 4,4-5), p. 1-13.

⁹ Além de Lc 1,43, é possível observar em outras passagens do mesmo capítulo (Lc 1,28.38.45.46.58) a aplicação do título *Kyrios* a Javé, o que sustenta essa leitura teológica.

¹⁰ SCHMAUS, M., Maria, em *Sacramentum mundi*, p. 54-55.

¹¹ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 128-131.

¹² HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 129.

às correntes gnósticas¹³ que negavam a verdadeira humanidade de Jesus. Tal reflexão já se faz presente nos escritos de Inácio de Antioquia (†110 d.C.), de Justino Mártir (†165 d.C.), de Irineu de Lião (†202 d.C.); e, particularmente, na elaboração do paralelismo antitípico *Eva-Maria* desenvolvido a partir da antítese paulina *Adão-Cristo* (Rm 5,12-21).¹⁴ Todavia, conforme observa González,¹⁵ os primeiros autores cristãos, tanto quanto nos é possível saber, ainda não conheciam o título *Theotókos*; embora já expressassem, em germe, a teologia subjacente a essa designação. O título, de fato, é posterior; contudo, como destaca Hauke,¹⁶ esses autores, embora ainda não conhecessem a expressão “união hipostática”,¹⁷ cunhada apenas mais tarde, procuravam expressar esse mistério, dentro das limitações de sua teologia, com os elementos disponíveis em sua cultura; lançando assim as bases doutrinárias da maternidade divina de Maria.

No que se refere às primeiras ocorrências do título *Theotókos* na tradição cristã primitiva, Hauke¹⁸ aponta para uma controvérsia historiográfica. De acordo com Galot,¹⁹ o historiador Sócrates (†450 d.C.) afirma que tal título já era considerado desde Orígenes (†254 d.C.), sobretudo em seu *Comentário à Carta aos Romanos*; e também aparece na oração *Sub tuum praesidium* (À vossa proteção recorreremos, Santa Mãe de Deus, ce. 200 d.C.; ou ao longo do III d.C.) e nos escritos de Pedro Alexandrino (†300 d.C.). Essa discussão evidencia a complexidade histórica e teológica que envolve a origem e o progressivo reconhecimento do título *Theotókos* na tradição cristã primitiva.

De acordo com González,²⁰ a tradição teológica alexandrina do século III d.C., particularmente representada por Orígenes, já esboçava, ainda que de maneira incipiente, os fundamentos doutrinários que mais tarde sustentariam o título mariano *Theotókos*.²¹ Embora o termo não esteja

¹³ Segundo nos relata Gibbon, as escolas gnósticas são características dos primeiros séculos da cristandade; e são formadas, em sua grande maioria, por cristãos de origem não judaica, fundindo elementos teológicos de várias matrizes. Eram divididas em mais de 50 seitas, tais como basilianos, valentinianos, marcionitas, carpocracianos, maniqueus, etc. Na sua maioria, surgiram no século II d.C.; floresceram no século III d.C., e foram suprimidas nos séculos IV e V d.C., pela prevalência de controvérsias mais relevantes: as heresias a respeito da Santíssima Trindade (GIBBON, E., *The decline and fall of the roman empire*, p. 393).

¹⁴ SILVA, M. F., *A linguagem mariológica de Atanasio de Alexandria*, p. 195.

¹⁵ GONZÁLEZ, C. I., *María. Evangelizada y Evangelizadora*, p. 204-207.

¹⁶ HAUKE, M., *Introdução à mariologia*, p. 129-133.

¹⁷ *União entre a natureza divina e humana na hipóstase ou pessoa do Verbo*.

¹⁸ HAUKE, M., *Introdução à mariologia*, p. 130.

¹⁹ GALOT, J., *Maria, la donna nell'opera dela salvezza*, p. 93.

²⁰ GONZÁLEZ, C. I., *El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*, p. 336.

²¹ Orígenes de Alexandria foi um dos grandes pensadores da Igreja e viveu entre 185-253 d.C. Aplicou os instrumentos da filosofia platônica ao cristianismo, valendo-se do método alegórico de

atestado de forma direta nos textos conservados do comentário de Orígenes à *Carta aos Romanos*, o historiador Sócrates o menciona como alguém que teria tratado do tema. Além disso, González destaca que fragmentos atribuídos ao *Comentário ao Evangelho de Lucas* apresentam o uso explícito do termo em contextos cristológicos significativos, como nas passagens de Lc 1,43 e Lc 2,51.²² Nessa linha, segundo Sesboué,²³ a doutrina da união entre a divindade e a humanidade no Verbo encarnado, expressa por Orígenes por meio de imagens como o revestimento da carne, e pelo uso implícito da *communicatio idiomatum*,²⁴ evidencia a coerência de sua cristologia com os princípios que mais tarde justificariam o título de Maria como Mãe de Deus.

A esse panorama teológico, soma-se a antiga oração *Sub tuum praesidium*, composta nos primeiros séculos do cristianismo;²⁵ e corrobora a presença e o uso do título *Theotókos* já no contexto cristão egípcio.²⁶ Descoberta em um papiro egípcio do início do século XX,²⁷ essa súplica invoca Maria com profunda confiança, refletindo uma fé enraizada tanto na piedade popular quanto na cristologia nascente da tradição alexandrina. Segundo Giamberardini,²⁸ apesar de algumas variantes textuais, o núcleo da oração permanece coerente em todas as versões, destacando-se a aclamação de Maria como *Theotókos*. Esse uso precoce do título é teologicamente plausível, sobretudo à luz da doutrina desenvolvida por Orígenes sobre a união entre divindade e humanidade em Cristo,²⁹ fundamento que, mais tarde, sustentaria a formulação dogmática da maternidade divina de Maria³⁰.

Essa mesma orientação teológica encontra continuidade nos fragmentos preservados dos escritos de Pedro de Alexandria (†311 d.C.), sucessor de Teonas na Sé patriarcal por volta do ano 300³¹. Em seus textos, o título *Theotókos* é mencionado em contextos que revelam uma cristologia robusta, ainda em germinação, mas já orientada pelas

interpretação das Escrituras para distinguir no Deus único três *hipostasis* ou Pessoas. Seu pensamento enfatizava a distinção entre alma/corpo e espírito/matéria, para explicar a encarnação do *Logos*, segundo a Santíssima Trindade (FANTINATO, J. M. C. B., *A heresia ariana*, p. 113).

²² GONZÁLEZ, C. I., *El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*, p. 338-339.

²³ SESBOUÉ, B., *De Maria mãe virginal de Jesus à Maria sempre virgem mãe de Deus*, p. 479-480.

²⁴ Antes de Orígenes, Tertuliano já havia utilizado esse princípio, ainda que não o tenha chamado pelo nome técnico que lhe foi atribuído posteriormente (GRILLMEIR, A., *Gesú il Cristo nella fede della Chiesa*, p. 319).

²⁵ GONZÁLEZ, C. I., *El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*, p. 343-344.

²⁶ BOFF, C., *Dogmas marianos, síntese catequético-pastoral*, p. 14.

²⁷ BALBONI, D., *Anécdota Litúrgica I*, p. 5.

²⁸ GIAMBERARDINI, G., *Il culto mariano in Egitto*, p. 74-75.

²⁹ GIAMBERARDINI, G., *Il culto mariano in Egitto*, p. 95.

³⁰ GONZÁLEZ, C. I., *El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*, p. 345-347.

³¹ GONZÁLEZ, C. I., *El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*, p. 350.

verdades que mais tarde seriam afirmadas nos Concílios de Éfeso e Calcedônia.³² Ao tratar da Páscoa, Pedro fundamenta a celebração na união inseparável entre a divindade do Verbo e a carne assumida de Maria que, por isso, é chamada verdadeiramente Mãe de Deus.³³ Essa afirmação, longe de ser meramente devocional, possui implicações soteriológicas e eclesiológicas: somente essa união permite reconhecer Cristo como nosso Cordeiro pascal e sacerdote eterno.³⁴ Desse modo, os escritos de Pedro confirmam a solidez teológica do título *Theotókos* tal como aparece no papiro egípcio, em consonância com a piedade popular manifestada na oração *Sub tuum praesidium*³⁵.

2 MARIA, A *THEOTÓKOS*, À LUZ DO CONCÍLIO DE NICEIA (325 D.C.)

A maternidade de Maria assegura a verdadeira humanidade de Cristo e, como Mãe do Filho de Deus, sublinha também sua divindade.³⁶ Essa verdade, central para a fé cristã, começou a ser pensada de maneira implícita a partir do Concílio de Niceia (325 d.C.), convocado em resposta à heresia de Ário (255-260/366 d.C.),³⁷ que negava a consubstancialidade do Filho com o Pai.³⁸ Como explica Hauke,³⁹ já antes do Concílio, o título *Theotókos* circulava no ambiente alexandrino, como atesta Alexandre, o Patriarca de Alexandria (313-328 d.C.), ao empregá-lo de forma natural em uma carta sobre a controvérsia ariana por volta do ano 320 d.C. Seu uso, sem necessidade de explicações, indica que o termo já era expressão consolidada da fé, mesmo sem ser diretamente atacado pelos arianos. Nesse mesmo contexto, o Sínodo de Alexandria (318-320 d.C.) também se posicionava contra os erros de Ário,⁴⁰ reforçando a aceitação e a solidez teológica do título *Theotókos* na tradição cristã antiga.

³² GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 350-351.

³³ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 351-352.

³⁴ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 352.

³⁵ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 89.

³⁶ SESBOUÉ, B., A virgem Maria, introdução, p. 467.

³⁷ González situa a morte de Ário entre os anos 260 e 366 (GONZÁLEZ, C. I., La cristologia del Concilio de Nicea, p. 8).

³⁸ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 130.

³⁹ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 130.

⁴⁰ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 346.

2.1. Maria, a Theotókos, na controvérsia ariana (séc. IV d.C.)

A controvérsia ariana, surgida no início do século IV d.C., afetou diretamente a compreensão da encarnação do Verbo e, por consequência, da maternidade divina de Maria.⁴¹ Ário, presbítero originário da Cirenaica que vivia em Alexandria,⁴² por volta de 318, em contato com a filosofia neoplatônica de Orígenes⁴³ sobre as três Pessoas da Trindade,⁴⁴ e herdando influências subordinacionistas de Luciano de Antioquia (240-312 d.C.),⁴⁵ mestre também de Eusébio de Cesareia e Eusébio de Nicomédia⁴⁶, passou a ensinar que o *Logos* era a primeira criatura do Pai:⁴⁷ gerado do nada, excelso entre os seres criados, mas inferior por essência e,⁴⁸ portanto, sujeito a um fim.⁴⁹ Ao negar a consubstancialidade (*homoousios*) do Filho com o Pai, esvaziava-se a doutrina da Encarnação em sentido pleno. Assim, se o Filho fosse apenas um ser exaltado, Maria não poderia ser verdadeiramente Mãe de Deus; o título *Theotókos* perderia, portanto, seu fundamento teológico mais profundo.

De acordo com González,⁵⁰ embora disponhamos apenas de uma pequena seleção de fragmentos da obra de Ário, especialmente de sua principal composição, *Thalia* (O

⁴¹ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 87-88.

⁴² WILLIAMS, R., Arrio, p. 43.

⁴³ Para Escribano, o pensamento de Orígenes era passível de ser interpretado como subordinacionista, visto que “embora concebesse o processo de derivação do Filho a partir do Pai como geração eterna e contínua, ao aplicar o esquema platônico da geração a partir de um princípio, distinguia um antes e um depois, com a consequente mudança” (*Tradução nossa*, ESCRIBANO, M. V. P., *Historia del Cristianismo. El mundo Antiguo. El Cristianismo marginado*, p. 420. Texto original: “aunque concebía el proceso de derivación del Hijo del Padre como generación eterna y continua, al aplicar el esquema platónico de la generación a partir de un principio, distinguía un antes y un después, con el consiguiente cambio”).

⁴⁴ FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 115.

⁴⁵ Fantinato observa que, naquele período, os adeptos das ideias de Ário não eram chamados de “arianos”, mas geralmente identificados como lucianistas, em referência a Luciano de Antioquia, e sua teologia subordinacionista. O próprio Ário, em carta a Eusébio de Nicomédia, usa o termo *sylloukianista* revelando sua adesão à tradição lucianista (FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 115).

⁴⁶ Eusébio, inicialmente bispo de Beirute, tornou-se posteriormente bispo de Nicomédia e, mais tarde, de Constantinopla. É mais conhecido como Eusébio de Nicomédia. Destacou-se como um dos principais defensores do arianismo, não devendo ser confundido com seu contemporâneo Eusébio de Cesaréia, conhecido sobretudo por sua obra *História Eclesiástica*.

⁴⁷ Um ponto polêmico nas Escrituras sobre essa questão encontra-se em Provérbios 8,22, no Elogio à Sabedoria, onde se lê: “O Senhor me criou como primícia de suas obras, antes do começo da terra”.

⁴⁸ Entendia que o Pai era único e indivisível, princípio não gerado de todas as coisas (*agenetos arché*), pelo que não poderia compartilhar sua essência (*ousia*) com o Filho.

⁴⁹ FANTINATO, J.M.C.B., A heresia ariana, p. 113.

⁵⁰ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 443.

Banquete),⁵¹ preservada com parcimônia por Atanásio, nota-se que ele não menciona diretamente Maria. No entanto, sua doutrina compromete a legitimidade do título *Theotókos*. A maternidade de Maria seria reduzida ao plano biológico, desvinculada da divindade real de Cristo.⁵² Para González,⁵³ paradoxalmente, Ário poderia até aceitar o título, mas apenas em um sentido nominal: Maria seria mãe de um “deus por participação”, e não do Deus eterno. Tal postura explicaria o silêncio dos arianos quanto ao termo, possivelmente como estratégia para evitar o confronto direto com a piedade popular já enraizada.⁵⁴

González⁵⁵ observa que, mais de um século após a controvérsia ariana, Nestório retomaria a crítica ao uso do título *Theotókos*, acusando figuras como Ário, Apolinário e outros a empregá-lo de modo herético. Hanson destaca que,⁵⁶ em uma carta dirigida a João de Antioquia, bem como em sermões públicos, Nestório sustentava que esses “hereges” confundiam as duas naturezas de Cristo, encobrendo seus desvios doutrinários sob uma aparência de ortodoxia. Contudo, ao rejeitar o título mariano, o próprio Nestório, conforme ainda González,⁵⁷ reproduzia a lógica ariana, ao recusar a Maria o reconhecimento como Mãe de Deus. O mesmo autor recorda a resposta de Cirilo de Alexandria que reagiu com firmeza: ao negar o título *Theotókos*, comprometia-se a confissão da verdadeira divindade do Verbo encarnado.⁵⁸

A partir da perspectiva ariana, o *Logos* não seria Deus em essência, mas apenas por nome e função.⁵⁹ Seu Cristo era uma criatura elevada pela graça, mas alheia à substância divina.⁶⁰ Dizer que Maria era *Theotókos*, nesse sistema, não significava confessar a encarnação do Filho eterno, mas apenas uma forma honorífica direcionada a quem gerou uma criatura extraordinária. A controvérsia ariana, portanto,

⁵¹ Provavelmente escrito após sua excomunhão em 320, durante o exílio na Palestina, o texto apresenta a defesa de suas ideias em meio à controvérsia (WILLIAMS, R., Arrio, p. 82). Entre seus escritos, destacam-se cartas a Eusébio de Nicomédia, a Alexandre de Alexandria e ao imperador Constantino, além de canções populares, semelhantes a *jingles*, destinadas a divulgar suas ideias cristológicas entre o povo (FANTINATO, J.M.C.B., A heresia ariana, p. 116).

⁵² HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 130.

⁵³ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 444.

⁵⁴ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 443-444.

⁵⁵ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 444.

⁵⁶ HANSON, R. P. C., The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy, p. 117.

⁵⁷ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 445.

⁵⁸ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 445.

⁵⁹ ESCRIBANO, M. V. P., Historia del Cristianismo. El mundo Antiguo. El Cristianismo marginado, p. 421.

⁶⁰ FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 116.

longe de ser apenas uma disputa terminológica, evidenciou que o reconhecimento do título mariano está diretamente relacionado à integridade da fé cristológica. Por isso, afirmar Maria como *Theotókos* sempre significou, para a fé da Igreja, professar que aquele que nasceu dela é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.⁶¹ Essa convicção cristológica começaria a se consolidar oficialmente nas deliberações eclesiais, como o Sínodo de Alexandria, convocado por Alexandre para enfrentar a heresia de Ário.

2.2 Sínodo de Alexandria (318-320 d.C.)

A controvérsia ariana, surgida no início do século IV d.C., representou um dos maiores desafios teológicos e eclesiais enfrentados pela Igreja antiga.⁶² Em torno da natureza do Filho e sua relação com o Pai, a divergência provocou tensões entre comunidades cristãs, líderes episcopais e,⁶³ posteriormente, o próprio poder imperial.⁶⁴ Nesse contexto, o Sínodo de Alexandria, realizado sob a liderança do Patriarca Alexandre, constituiu-se um marco decisivo na articulação doutrinária e disciplinar da ortodoxia cristã, antecipando elementos que seriam confirmados no Concílio de Niceia (325 d.C.), inclusive o reconhecimento eclesial do título mariano *Theotókos*⁶⁵

Em 318 d.C.,⁶⁶ ao confrontar as proposições subordinacionistas de Ário, o Patriarca Alexandre, bispo de Alexandria, buscou inicialmente persuadi-lo ao arrependimento, sem êxito. O presbítero recusou-se a retratar-se e, desobedecendo à autoridade episcopal, buscou respaldo entre outros discípulos de Luciano de Antioquia, notadamente Eusébio de Cesaréia e Eusébio de Nicomédia.⁶⁷ Diante da ameaça à ortodoxia, Alexandre convocou um sínodo regional, em 320 d.C., reunindo aproximadamente cem bispos do Egito e da Líbia.⁶⁸ Como relata González,⁶⁹ o sínodo resultou na excomunhão de Ário e de seus principais seguidores, em defesa da integridade da fé apostólica e da unidade eclesial.

⁶¹ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 128.

⁶² HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 130.

⁶³ Em síntese, a escola de Antioquia, de orientação neoaristotélica, interpretava as Escrituras de forma mais literal (Pr 8,22); enquanto a escola de Alexandria, de matriz neoplatônica, recorria à exegese alegórica.

⁶⁴ FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 114.

⁶⁵ FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 114.

⁶⁶ O ano de 318 é a data que podemos considerar como o início da controvérsia ariana.

⁶⁷ FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 117.

⁶⁸ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 446.

⁶⁹ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 446-447.

Conforme observa Fantinato,⁷⁰ apesar da condenação imposta por Alexandre de Alexandria, Ário angariou apoios significativos fora da cidade, sobretudo entre os bispos próximos à corte imperial. Em 324, três concílios regionais subsequentes, na Bitínia, na Palestina e em Antioquia, evidenciaram a complexidade do conflito: os dois primeiros demonstraram simpatia às teses arianas; enquanto o terceiro as condenou como heréticas, excomungando inclusive Eusébio de Cesaréia.⁷¹ A controvérsia escancarou tensões entre o carisma teológico individual e a crescente institucionalização episcopal, refletindo um período de transição eclesiológica em que figuras como Ário simbolizavam resistências à disciplina hierárquica emergente.⁷²

Com a ascensão de Constantino e a unificação do Império, a dissensão doutrinária passou a ser percebida como ameaça à ordem sociopolítica. O imperador, após sua “suposta conversão ao Cristianismo”,⁷³ reconheceu a necessidade de unidade teológica como fundamento da estabilidade imperial. Embora fosse um hábil estadista e estrategista militar, Constantino não compreendia plenamente os fundamentos teológicos da controvérsia. Enviou a Alexandria seu conselheiro Ósio (257-359 d.C.), bispo de Córdoba, para mediar a crise; mas a recusa de Ário em comparecer inviabilizou o diálogo. Em resposta, Constantino convocou o Concílio de Niceia, realizado em 325, reunindo mais de 250 bispos sob a provável presidência de Ósio.⁷⁴ A intenção era estabelecer consensos doutrinários em torno da cristologia e assegurar a comunhão eclesial universal.

Nesse processo, o Sínodo de Alexandria assume especial relevância por antecipar formulações teológicas que se consolidariam no Concílio de Niceia (325 d.C.). Como resposta à heresia, os bispos alexandrinos elaboraram um símbolo de fé que afirmava a geração eterna e a consubstancialidade do Filho em relação ao Pai. Notavelmente, este credo introduz, de modo espontâneo, o título mariano *Theotókos* (“Portadora de Deus”) referindo-se a Maria como aquela de quem o Verbo assumiu verdadeira

⁷⁰ FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 117.

⁷¹ WILLIAMS, R., Arrio, p. 64.

⁷² FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 117. Sobre a desordem organizacional da Igreja e os primórdios da hierarquização eclesial consultar: WILLIAMS, R., Arrio, cap. 3.

⁷³ A conversão real de Constantino é tema de profundas controvérsias (FANTINATO, J.M.C.B., A heresia ariana, p. 118).

⁷⁴ FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 118-119.

carne.⁷⁵ Trata-se do primeiro uso documentado do termo em um credo oficial, o que indica seu enraizamento na tradição apostólica. A presença desse título sugere não apenas a afirmação da verdadeira humanidade de Cristo, mas também a integração da maternidade divina no horizonte da soteriologia trinitária.⁷⁶

2.3 *Maria, a Theotókos, no Concílio de Niceia (325 d.C.)*

O Concílio de Niceia (325), primeiro concílio ecumênico da Igreja,⁷⁷ não tratou diretamente de Maria,⁷⁸ pois sua prioridade foi a definição cristológica diante da controvérsia ariana.⁷⁹ A formulação do *Símbolo Niceno* reafirmava que o Filho é consubstancial ao Pai (*homoousios*) e que o Verbo se encarnou para a salvação da humanidade.⁸⁰ Nesse horizonte, a dimensão mariana aparecia de forma implícita, vinculada à cristologia, sem um desenvolvimento próprio. Somente no Concílio de Constantinopla (381) se registrou, de modo explícito, a referência à encarnação “por obra do Espírito Santo e da Virgem Maria”,⁸¹ passo decisivo para a posterior sistematização mariológica. Assim, desde o início, a reflexão sobre Maria se estruturou em estreita relação com a confissão da verdadeira divindade e humanidade de Cristo.⁸²

O título *Theotókos* (“aquela que gera Deus”),⁸³ embora consolidado apenas no Concílio de Éfeso (431),⁸⁴ já emergia das tensões entre as escolas de Alexandria e Antioquia.⁸⁵ Mais do que uma expressão de devoção popular, o termo foi afirmado como garantia da ortodoxia cristológica: confessar Maria como “Mãe de Deus” significava proclamar a unidade do Verbo encarnado, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.⁸⁶ Sob esta perspectiva, é possível compreender a rejeição de Nestório em

⁷⁵ FANTINATO, J. M. C. B., A heresia ariana, p. 114.

⁷⁶ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 448-449.

⁷⁷ MEDEIROS, J.I., Concilios. Breve história dos Concilios e Sinodos da Igreja, p. 27.

⁷⁸ HAUKE, M., Introdução à mariologia, p. 128.

⁷⁹ MEDEIROS, J.I., Concilios. Breve história dos Concilios e Sinodos da Igreja, p. 31-32.

⁸⁰ MEDEIROS, J.I., Concilios. Breve história dos Concilios e Sinodos da Igreja, p. 32-34.

⁸¹ DH 150.

⁸² DH 125; BÖRRESEN, K. E., Maria na teologia católica, p. 78; GONZÁLEZ, C. I., Mariologia, p. 176-177.

⁸³ STANILOAE, D., The experience of God, p. 60-70.

⁸⁴ MEDEIROS, J.I., Concilios. Breve história dos Concilios e Sinodos da Igreja, p. 39.

⁸⁵ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 448-449.

⁸⁶ ALFEYEV, H., The Mystery of Faith, p. 109; GRUPO DE DOMBES., Maria no desígnio de Deus e a comunhão dos santos, p. 25.

Éfeso, fundamentada nas cartas de Cirilo de Alexandria,⁸⁷ evidenciou a legitimidade do título mariano, que passou a ser critério de ortodoxia.

Ainda que o *Símbolo Niceno* não mencionasse explicitamente o nome de Maria, a fórmula de Constantinopla preparou o caminho para Éfeso, onde a maternidade divina se tornou ponto central da fé cristã.⁸⁸ A negação do termo *Theotókos* equivaleria a comprometer a própria verdade da encarnação.⁸⁹ Ao afirmar Maria como *Mãe de Deus*, a Igreja preservava a compreensão da união *hipostática*⁹⁰ contra reducionismos como o *nestorianismo*, o *monofisismo* e o *docetismo*.⁹¹ A tradição patrística, especialmente em autores como Atanásio e,⁹² mais tarde, João Damasceno, reforçou que em Maria se exprime a plenitude da economia salvífica.⁹³ Dessa forma, o dogma de Éfeso transformou a maternidade divina em chave hermenêutica da teologia da encarnação e em fundamento da mariologia cristã, que se consolidou a partir da fé de Niceia.

3 MARIA, A *THEOTÓKOS*, E SUAS IMPLICAÇÕES NA ATUALIDADE

A compreensão de Maria como *Theotókos* possui forte impacto na eclesiologia contemporânea, especialmente no horizonte da proposta de uma “Igreja em saída”, tão enfatizada pelo Papa Francisco.⁹⁴ Inspirado no Concílio Vaticano II e nas Conferências Episcopais Latino-Americanas, Francisco⁹⁵ reconhecia em Maria o modelo de ternura, acolhimento e proximidade com os pobres. Nesse sentido, a maternidade divina se torna paradigma do modo como a Igreja deve se relacionar com o mundo: aberta, compassiva e solidária.⁹⁶ Ao refletir a identidade de Maria, a Igreja

⁸⁷ KESSLER, H., *Cristologia*, p. 314-315.

⁸⁸ GONZÁLEZ, C. I., *La cristología del Concilio de Nicea*, p. 44.

⁸⁹ GONZÁLEZ, C. I., *El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea*, p. 448-449.

⁹⁰ NISSIOTIS, N., *Maria nas Igrejas*, p. 48-49.

⁹¹ NISSIOTIS, N., *Maria nas Igrejas*, p. 49.

⁹² MÜLLER, A.; SATTLER, D., *Mariologia*, p. 155.

⁹³ João Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 12 (*apud* CECCHIN, S., *Maria, un dato fondamentale per il “pensare” Cristiano e francescano*, p. 8).

⁹⁴ EG 24.

⁹⁵ EG 114, 210, 287.

⁹⁶ MELLO, A. A., *Uma leiga chamada Maria: identidade e missão do leigo na Igreja e no mundo*, p. 56.

se reconhece chamada a testemunhar a misericórdia de Deus em meio às feridas da humanidade.⁹⁷

Leonardo Boff,⁹⁸ sublinha que entre Maria e a Igreja existe uma identificação mística, que permite compreender a Mãe de Jesus como a própria *Ecclesia contracta*, como se dissesse: “Maria é como (se fosse a Igreja)”, que nos permite dizer: “Maria é a Igreja”. Essa visão encontra ressonância nos documentos de Puebla,⁹⁹ que apontam Maria como “segredo íntimo” da Igreja. O que se afirma pessoalmente dela pode ser dito coletivamente da Igreja,¹⁰⁰ que nela encontra seu ícone mais profundo.¹⁰¹ Tal identidade mariológico-ecclesial sustenta a ideia de uma comunidade pobre, serva e libertadora, cuja missão é transformar a sociedade pela esperança.¹⁰² Assim, o título *Theotókos* continua a oferecer critérios para a práxis eclesial atual, ao unir inseparavelmente cristologia, mariologia e compromisso social.¹⁰³

3.1 Maria (=Igreja) e a Humanidade

O conceito de Maria (=Igreja) e a humanidade na eclesiologia mariana é alargado na medida em que ela representa o “Mundo Novo”, liberto por Cristo.¹⁰⁴ Nesse contexto, Maria é vista como a Nova Eva, figura da nova humanidade, a personificação do mundo novo desejado por Deus, um reflexo da humanidade do novo Paraíso (Ap 22,1-2). Pela sua excepcional proximidade ao homem novo e perfeito, Jesus, Filho de Deus e seu Filho, Maria reflete em si, em sua feminilidade verdadeira e plena, a totalidade do humano em sua unidade originária e final. Nela o feminino não é alternativo ou contraposto ao masculino; ao contrário, é a revelação profunda dele precisamente em sua identidade de feminino e na reciprocidade da qual vive e para a qual remete. Em Cristo, não há nenhuma exclusão, mas a humanidade total, o Arquétipo do humano e

⁹⁷ KASPER, W., Papa Francisco: a revolução da misericórdia e do amor, p. 57; COMBLIN, J., Povo de Deus, p. 26.

⁹⁸ BOFF, C., Mariologia Social: o significado da Virgem para a Sociedade, p. 41-43

⁹⁹ CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla, n. 282-303.

¹⁰⁰ BOFF, C., Mariologia Social: o significado da Virgem para a Sociedade, p. 42.

¹⁰¹ LG 53, 63, 65; RM 47,2.

¹⁰² CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla, n. 282-303.

¹⁰³ BOFF, C., Mariologia Social: o significado da Virgem para a Sociedade, p. 43.

¹⁰⁴ FORTE, B., Maria, ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa, p. 153.

Maria, toda relativa a Cristo, vive essa totalidade, integrando sua feminilidade na plenitude da humanidade nova.¹⁰⁵

Segundo Forte,¹⁰⁶ assim como toda imagem encontra sua razão na totalidade, o ser humano adquire clareza através do ser da mulher. A totalidade, portanto, não significa apenas a revelação. Nesse contexto, Maria, no *mysterium charitatis*, representa essa reconstrução da totalidade que Deus deseja, pois, ao ser escolhida por Deus para ser a Mãe do Novo Adão, ela se torna o ponto de união entre o humano e o divino. A concretude de sua feminilidade, simples, verdadeira e repleta de significado, não nos aproxima apenas de um arquétipo do feminino, mas, através de sua identidade de Virgem-Mãe-Esposa, Maria nos conduz à compreensão do humano originário e final.¹⁰⁷ A reciprocidade entre os polos masculino e feminino, que se configura na perfeita comunhão de Maria com Cristo, revela a plenitude do ser humano, integrando sua feminilidade na totalidade da humanidade desejada por Deus.

O Papa Francisco,¹⁰⁸ ao refletir sobre a eclesiologia mariana na perspectiva de uma “Igreja em saída” à luz da *Lumen Gentium* das conferências latino-americanas, especialmente do Documento de Puebla,¹⁰⁹ propôs uma visão teológica do feminino que revela a imagem de Deus através de Maria, traduzindo-a para a vida dos fiéis. Ele afirmou que, para compreender o feminino de Deus, “ninguém como Maria” seria mais indicada, pois ela conheceu mais profundamente o mistério da misericórdia divina.¹¹⁰ Maria, com seu coração materno e sensibilidade única, é intermediária desse amor misericordioso, tocando de maneira especial os corações dos fiéis.¹¹¹ “A Igreja é Mãe”.¹¹² Ela, como participante da paternidade divina, revelou, assim, a “feminidade” do Eterno na história humana, testemunhando o amor de Deus em sua plenitude e nos convidando a integrar essa realidade na vivência da nossa própria humanidade.¹¹³

¹⁰⁵ FORTE, B., Maria, ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa, p. 153-154.

¹⁰⁶ FORTE, B., Maria, ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa, p. 154-155.

¹⁰⁷ FORTE, B., Maria, ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa, p. 154-155.

¹⁰⁸ FRANCISCO, PP., Mensagem para a XXXIII Jornada Mundial da Juventude: “Maria, não temas, pois achaste graça diante de Deus (Lc 1, 30)”, p. 4.

¹⁰⁹ CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla, n. 282, 291.

¹¹⁰ FRANCISCO, PP., A Igreja, p. 19.

¹¹¹ EG 47-48.

¹¹² FRANCISCO, PP., A Igreja, p. 25.

¹¹³ EG 49.

Considerando a desigualdade de direitos e atuação da mulher, especialmente dentro da Comunidade Cristã, e as reflexões sobre a emergência do feminino no corpo eclesial, o Papa Francisco¹¹⁴ sempre incentivou a maior valorização da presença feminina na missão da Igreja. Em seus discursos, é possível observar, entre outros, três pontos-chave para a formulação de uma eclesiologia mariana alinhada com a proposta de renovação eclesial da “Igreja em saída”:¹¹⁵ O primeiro ponto enfatizou a conscientização sobre o valor da mulher, promovendo uma nova mentalidade de parceria e identidade do masculino-feminino, construindo uma vida de iguais, inspirada nos valores cristãos e no Reino de Deus.¹¹⁶ O segundo propôs integrar a visão feminina na reflexão teológica mariana e na evangelização inculturada.¹¹⁷ O terceiro defendeu uma mariologia libertadora, superando interpretações androcêntricas e refletindo na prática feminina nas esferas sociais e eclesiais.¹¹⁸

3.2 *Maria (=Igreja) e a nova sociedade*

Maria e a nova sociedade estreitam-se em relação ao aspecto anterior, pois a visão da humanidade, de forma geral, torna-se na particularidade da sociedade. A tradição da Igreja aplica a Maria textos bíblicos referentes ao povo de Israel, como os que falam sobre a “Filha de Sião” (Lc 1,28; Sf 3,14), que exulta na alegria do tempo messiânico, e a “mulher” que representa Israel-Jerusalém-Igreja, inserida na hora escatológica (Jo 2,1-11;19,25-27; Ap 12). Maria, mulher concreta escolhida por Deus para inaugurar o novo começo do mundo, não é um símbolo do universal, mas, ao contrário, é a “*Virgo singularis*”, a Virgem irrepitível em sua historicidade única. O feminino concreto de Maria, escolhida pelo Eterno para revelar o Mistério de Seu Filho, o “universal concreto”, norma e arquétipo do humano, faz dela, em sua singularidade, uma participante na universalidade do desígnio salvífico. Assim, pode-se afirmar que Maria é um ícone da realização plena do plano divino de salvação para a humanidade.¹¹⁹

¹¹⁴ EG 103, 287; GE 12; CV 42

¹¹⁵ EG 27-33.

¹¹⁶ AL 54; EG 103.

¹¹⁷ EG 104.

¹¹⁸ EG 212; AL 173, 312.

¹¹⁹ FORTE, B., *Maria, ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa*, p. 143-146.

Segundo Forte,¹²⁰ Maria, ícone do Mistério, representa um discurso de fé baseado no dado bíblico e patrístico, sendo o testemunho de “Maria-Israel-Igreja” narrativo e simbólico. A eclesiologia mariana deve, assim, buscar na mulher eleita por Deus o Mistério revelado nela, contemplando o ícone da “Mãe do Senhor”. Sob essa perspectiva, C. Boff¹²¹ argumenta que Maria aparece como ícone da figura religiosa associada a uma figura política, tal como se manifesta nas diferentes enculturações de sua figura, simbolizando a “Cidade de Deus”, a polis por excelência, a sociedade justa, símbolo da nova “cosmópolis”, da cidade-mundo. Nesse aspecto, Maria, além de ser o tipo da Igreja, aparece também como o modelo de uma cristandade particular, uma “chave antropológica” para se entender o coração de um povo, como é o caso de Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Guadalupe.

A eclesiologia mariana do Papa Francisco, conforme Galli,¹²² apresenta Maria como ícone da Igreja e da sociedade, modelo de acolhimento, misericórdia e presença em um mundo “fechado”¹²³ e “ferido”.¹²⁴ Lúcia¹²⁵ destaca que esse “estilo mariano” articula “mística e profecia, oração e ação”, essenciais para a espiritualidade do evangelizador na “Igreja em saída”. Maria simboliza essa Igreja comprometida com a transformação do mundo e com uma sociedade justa.¹²⁶ Sua eclesiologia convida todos a seguir seu exemplo, vivendo uma missão de cuidado, serviço e compromisso com as “periferias existenciais e sociais”.¹²⁷

3.3 Maria (=Igreja) e os pobres

O conceito da Igreja como “Igreja dos pobres”, mencionado por João XXIII,¹²⁸ tornou-se um lugar-comum, reconhecendo que os pobres têm um lugar preferencial na Igreja, especialmente no serviço da caridade e evangelização. Eles representam, no seio da Igreja de Cristo, a *Ecclesia praedilectorum* (Hb 13,13). Mais ainda, como *pars pro toto*, são simbolicamente a própria Igreja de Cristo. Na origem dessa identificação

¹²⁰ FORTE, B., Maria, ícone do mistério: ensaio de mariologia simbólico-narrativa, p. 148.

¹²¹ BOFF, C., Mariologia Social: o significado da Virgem para a Sociedade, p. 44-45.

¹²² GALLI, C., Cristo, Maria, a Igreja e os povos: A Teologia do Papa Francisco, p. 93-94.

¹²³ FT 10-55.

¹²⁴ LS 17-61.

¹²⁵ PÁDUA, L. P., Uma Igreja Mariana no Magistério do Papa Francisco, p. 154-155.

¹²⁶ FT 108-197.

¹²⁷ EG 24; LS 17, 241.

¹²⁸ KLOPPENBURG, B., Concílio Vaticano II, p. 301.

Igreja=pobres, encontra-se outra mais originária: Cristo=pobres. Os pobres, efetivamente, são um “sacramento” particular de Jesus, como ensina a *Lumen Gentium*.¹²⁹ A base dessa identificação é a comunhão dos sofredores com a cruz do Senhor. Segundo Moltmann,¹³⁰ se é verdade que *ubi Christus, ibi Ecclesia* e Cristo se encontra onde estão os pobres (Mt 25), também podemos afirmar: *ubi pauperes, ibi Ecclesia*. Nessa perspectiva, Maria, depois de Cristo, é a representante dos pobres e da Igreja dos pobres.

Segundo Gebara e Bingemer,¹³¹ a eclesiologia de Maria (=Igreja) e os pobres fundamenta-se no princípio de que Cristo é o “arquetipo” da Igreja (dos pobres), como sacramento da salvação (da graça oferecida), enquanto Maria é o “protótipo” da Igreja (dos pobres) como comunidade de fé (graça acolhida). Maria, Mãe de Jesus e mulher profética, é destacada pelo Concílio Vaticano II como “tipo e modelo” da Igreja, sendo reveladora e paradigma da verdadeira “opção pelos pobres”, expressa no *Magnificat*.¹³² Assim, a expressão “Maria=Mulher=Pobres”, vai além de uma simples afirmação, refletindo o rosto materno e misericordioso de Deus, convidando-nos à comunhão com o Pai e Cristo.¹³³ Para Costa,¹³⁴ Maria é reveladora da imensa gratuidade divina, traduzida em misericórdia, benevolência e compromisso nas lutas pela dignidade humana, onde a eclesiologia mariana nasce da reflexão sobre o meio oprimido, entrelaçando ternura, vigor, paciência e coragem.

A eclesiologia mariana do Papa Francisco apresenta a Igreja com “a força e a ternura de Maria Mãe”¹³⁵ ou uma “Casa de portas abertas”,¹³⁶ com olhar preferencial para os pobres e excluídos,¹³⁷ diante das crises humanitárias,¹³⁸ seguindo o exemplo de Jesus¹³⁹ que “olha com o coração”.¹⁴⁰ Maria, como modelo de justiça, ternura e

¹²⁹ LG 3.

¹³⁰ MOLTSMANN, J., *La Iglesia, fuerza del Espiritu*, p. 157-161.

¹³¹ GEBARA, I.; BINGEMER, M. C., *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*, p. 29, 67, 200.

¹³² MC 37; RM 37.

¹³³ CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO, Puebla, n. 282.

¹³⁴ COSTA, E. M. P., *Maria, arquetipo do feminino na Igreja: uma leitura do Capítulo VIII da Lumen Gentium*, p. 94-95.

¹³⁵ QA 101.

¹³⁶ FT 276.

¹³⁷ LS 158.

¹³⁸ LS 75.

¹³⁹ EG 200.

¹⁴⁰ FT 281.

misericórdia,¹⁴¹ reflete o *Magnificat* (Lc 1,46-55) e acolhe os sofredores.¹⁴² Segundo o Papa Francisco,¹⁴³ ao adotar o “estilo mariano”, a Igreja compromete-se a transformar as estruturas opressoras e a agir ao lado dos empobrecidos. Para Suess,¹⁴⁴ a eclesiologia mariana proposta pelo Papa Francisco convida a Igreja a “colocar os dedos nas chagas de Jesus que se revelam na carne sofredora dos outros”, abraçando a dor dos sofredores e promovendo a transformação social com coragem e solidariedade. Esse gesto materno é a expressão de uma Igreja que caminha com os pobres, cumprindo sua missão profética.¹⁴⁵

4 CONCLUSÃO

A análise do título *Theotókos* no horizonte teológico do Concílio de Niceia permite constatar que a maternidade divina de Maria não se reduz a um dado devocional, mas constitui elemento intrinsecamente vinculado à cristologia e à soteriologia.¹⁴⁶ Ainda que o concílio de 325 d.C. não a tenha mencionado de forma explícita, a defesa da consubstancialidade do Filho com o Pai (*homoousios*) implicava, de modo implícito, a aceitação de sua maternidade divina. Confessar Maria como *Mãe de Deus* significava, assim, afirmar a realidade da encarnação do Verbo eterno.¹⁴⁷

A tradição patrística, desde Inácio de Antioquia até Atanásio, preparou a recepção eclesial desse título no contexto da controvérsia ariana.¹⁴⁸ Como sublinha González,¹⁴⁹ negar a plena divindade do Filho equivaleria a esvaziar o fundamento mariológico, reduzindo-o a mera designação biológica. Nesse sentido, a proclamação de Maria como *Theotókos* esteve, desde suas origens, vinculada à preservação da ortodoxia cristológica. A mariologia nascente, portanto, consolidou-se inseparavelmente da afirmação da encarnação.

¹⁴¹ LS 220, 241.

¹⁴² PÁDUA, L. P., Uma Igreja Mariana no Magistério do Papa Francisco, p. 155.

¹⁴³ FRANCISCO, PP. A Igreja, p. 31.

¹⁴⁴ SUESS, P., Dicionário da *Evangelii Gaudium*, p. 158.

¹⁴⁵ BOFF, L., Maria no movimento do Espírito Santo: em perspectiva evangelizadora pastoral, p. 37.

¹⁴⁶ DH 125; BÖRRESEN, K. E., Maria na teologia católica, p. 78; GONZÁLEZ, C. I., Mariologia, p. 176-177.

¹⁴⁷ NISSIOTIS, N., Maria nas Igrejas, p. 48-49.

¹⁴⁸ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 448-449.

¹⁴⁹ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 448-449.

O desenvolvimento histórico evidencia que o uso do título, já presente em orações como o *Sub tuum praesidium* e em escritos de Pedro de Alexandria,¹⁵⁰ foi sendo progressivamente assimilado pela Igreja. No Concílio de Niceia, ainda que não enunciado formalmente, seu conteúdo teológico encontrava ressonância na afirmação da unidade hipostática, posteriormente aprofundada em Constantinopla (381 d.C.) e definida em Éfeso (431 d.C.). A maternidade divina, assim, tornou-se critério de ortodoxia frente a heresias como o *arianismo*, o *nestorianismo* e o *monofisismo*.¹⁵¹

Na contemporaneidade, o título *Theotókos* conserva pertinência teológica e eclesial, sobretudo à luz do Concílio Vaticano II e do magistério do Papa Francisco. Conforme observa C. Boff,¹⁵² Maria e a Igreja encontram-se intimamente relacionadas, de modo que a maternidade divina ilumina a missão eclesial de acolhimento, serviço e compromisso com os pobres. Dessa forma, o reconhecimento de Maria como *Mãe de Deus* permanece chave hermenêutica fundamental para a cristologia, fundamento para a mariologia e inspiração para uma “Igreja em saída”, comprometida com a dignidade humana e com a transformação da sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

ALMEIDA, Antônio José. **Lumen gentium**. A transição necessária. São Paulo: Paulus, 2005, p. 18

AMATO, Angelo. **Gesú il Signore**. Saggio di cristologia. Bologna, 1999.

BALBONI, D. **Anécdota Litúrgica I**. Ciudad del Vaticano: ed. Vaticana. 1984.

BOFF, Clodovis. **Mariologia Social: o significado da Virgem para a Sociedade**. São Paulo: Paulus, 2006.

BOFF, Lina. **Maria no movimento do Espírito Santo: em perspectiva evangelizadora pastoral**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2020.

BÖRRESEN, Kari Elisabeth. Maria na teologia católica. **Revista Concilium**, v. 188, n. 8, p. 78-89, 1983.

CECCHIN, Stefano. Maria, un dato fondamentale per il “pensare” Cristiano e francescano. **Revista Antonianum**, v. 74, p. 501-526, 1999. Disponível em: <https://www.antonianum.eu/docenti/stefano-cecchin/>. Acesso em: 20 abr. 2024.

¹⁵⁰ GONZÁLEZ, C. I., El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea, p. 350.

¹⁵¹ NISSIOTIS, N., Maria nas Igrejas, p. 49.

¹⁵² BOFF, C., Mariologia Social: o significado da Virgem para a Sociedade, p. 41-43.

COMBLIN, José. **Povo de Deus**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Puebla**. A evangelização no presente e no futuro da América Latina. 3ª Conferência. Petrópolis: Vozes, 1979.

COSTA, Etel Maria Pereira. Maria, arquétipo do feminino na Igreja: uma leitura do Capítulo VIII da *Lumen Gentium*. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo: PUCSP. Ano XXI, n. 82, jul./dez. 2013.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2007.

DE FIORES, Stefano; MEO, Salvatore. Mãe de Deus. **Dicionário de Mariologia**. São Paulo: Paulus, 1995, p.776-795.

ESCRIBANO, Maria Victoria Paño. **Historia del Cristianismo**. El mundo Antiguo. El Cristianismo marginado. Madrid: Editorial Trotta Universidad de Granada, 2003.

FANTINATO, João Marcos Castello Branco. A HERESIA ARIANA. **Direito em Movimento**, [S. l.], v. 18, n. 1, p. 111–128, 2019. Disponível em: <https://ojs.emerj.com.br/index.php/direitoemmovimento/article/view/147>. Acesso em: 25 jun. 2025.

FORTE, Bruno. **Maria, ícone do mistério**: ensaio de mariologia simbólico-narrativa, São Paulo: Paulinas, 1991.

FRANCISCO, PP. **A Igreja**. São Paulo: Paulus, 2019.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Amoris Laetitia***. São Paulo: Paulinas, 2016.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium***: sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato Si'***: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica *Gaudete et Exsultate***: sobre a chamada à santidade no mundo atual. São Paulo: Paulus, 2018.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal do Papa Francisco *Christus Vivit para os jovens e para Todo o povo de Deus***. Brasília: Edições CNBB, 2019.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Querida Amazônia ao povo de Deus e a todas as pessoas de boa vontade***. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO, PP. **Mensagem para a XXXIII Jornada Mundial da Juventude**: “Maria, não temas, pois achaste graça diante de Deus (Lc 1, 30)”. Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana. Vaticano, 2018 Disponível em: www.vatican.va/content/francesco/es/messages/youth/documents/papafrancesco_20180211_messaggio-giovani_2018.pdf. Acesso em: 15 fev. 2025.

FRANCISCO, PP. **Carta do Papa Francisco ao cardeal Marc Quillet, presidente da pontifícia comissão para a américa latina**. Dicastero per la Comunicazione – Libreria Editrice Vaticana. Vaticano, 2016. Disponível em: www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2016/documents/papa-francesco_20160319_pont-comm-america-latina.html. Acesso em: 15 fev. 2025.

GALLI, Carlos María. **Cristo, Maria, a Igreja e os povos: A Teologia do Papa Francisco**. Brasília: Edições CNBB, 2018.

GALOT, Jean. **Maria, la donna nell'opera dela salvezza**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005.

GEBARA, Ivonne; BINGEMER, Maria Clara. **Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres**. Petrópolis, Vozes, 1987.

GIAMBERARDINI, Gabriele. **Il culto mariano in Egitto** [El culto mariano en Egipto] (Vol. 1: sec. 1-6, 2.a ed.). Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1975.

GIBBON, Edward. **The decline and fall of the Roman Empire**. The work is composed of six volumes. Londres: The Modern Library, 1788.

GONZAGA, Waldecir. "Nascido de Mulher" (Gl 4,4), *Horizonte*, Belo Horizonte, MG, v. 17, n. 53, maio/ago. 2019, p. 1194-1216. Doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2019v17n53p1194>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Wellington Cristiano. A protomariologia paulina: "Nascido de mulher" (Gl 4,4-5). *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 1-13, jan.-dez. 2024. Doi: <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2024.1.46103>

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea. **Theologica Xaveriana**, [S. I.], n. 92, p. 335-352, 1989a. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22125>. Acesso em: 16 jun. 2025.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. El título Theotokos en torno al Concilio de Nicea. **Theologica Xaveriana**, [S. I.], n. 93, p. 443-471, 1989b. Disponível em: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22083>. Acesso em: 16 jun. 2025.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. La cristología del Concilio de Nicea. **Medellín**. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y El Caribe, [S. I.], v. 17, n. 65, p. 5-54, 1991a. Disponível em: <https://revistas.celam.org/index.php/medellin/article/view/1091>. Acesso em: 25 jun. 2025.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. **María**. Evangelizada y Evangelizadora. Mariologia. Bogotá: CELAM, 1988.

GONZÁLEZ, Carlos Ignacio. **Mariologia**: Maria, Madre e Discepola. Roma: Edizioni Piemme, 1988.

GOTTFRIED, Maron. Maria na teologia protestante. **Revista Concilium**, v. 188, n.8, p. 67-77, 1983.

GRILLMEIR, Alois. **Gesú il Cristo nella fede della Chiesa**. Olivieri; Brescia: Paideia Editrice, 1982.

GRUPO DE DOMBES. **Maria no desígnio de Deus e a comunhão dos santos**. Aparecida-SP: Editora Santuário, 2021.

HANSON, R. P. C. **The search for the Christian doctrine of God: the Arian controversy**. Originally published. London: T&T Clark, 1988.

HAUKE, Manfred. **Introdução à mariologia**. São Paulo: Ecclesia, 2021.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica Redemptoris Mater**: sobre a Bem-aventurada Virgem Maria na vida da Igreja que está a caminho. Brasília: CNBB, 2016.

KASPER, Walter. **Papa Francisco: a revolução da misericórdia e do amor**. Prior Velho: Paulinas, 2015.

KESSLER, Hans. Cristologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de dogmática**. 5. ed. Petrópolis-RJ: Vozes. p. 219-400. v. I.

KLOPPENBURG, Boaventura. **Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1962.

LACOSTE, Jean-Yves. Maria. In: LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Loyola; Paulinas, 2004. p. 1087-1099.

MELLO, Alexandre Awi. Uma leiga chamada Maria: identidade e missão do leigo na Igreja e no mundo. In: ALMEIDA, João Carlos (org.). **Uma leiga chamada Maria**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019, p. 13-39.

MOLTMANN, Jurgen. **La Iglesia, fuerza del Espiritu**. Salamanca: Sígueme, 1978.

MÜLLER, Alois; SATTLER, Dorothea. Mariologia. In: SCHNEIDER, Theodor (Org.). **Manual de dogmática**. 5. ed. Petrópolis-RJ: Vozes. p. 143-170. v. II.

NISSIOTIS, Nikos. Maria nas Igrejas: perspectivas de uma mariologia ecumênica. **Revista Concilium**, v. 188, n. 8, p. 46-66, 1983.

PÁDUA, Lúcia Pedrosa. Uma Igreja Mariana no Magistério do Papa Francisco. In: ALMEIDA, João Carlos (org.). **Uma leiga chamada Maria**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2019. p. 139-171.

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

SUESS, Paulo. **Dicionário da Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulus, 2015.

WILLIAMS, Rowan. **Arrio**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010.