

---

---

## Recensões

KEHL, Medard: *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*. Freiburg i Br. / Basel / Wien: Herder, 1999. 173 pp., 21, 3 X 14 cm. ISBN 3-451-27015-3.

O A. é já conhecido do leitor brasileiro pelo seu livro sobre Igreja traduzido ao português. Escreveu também outro, sobre Escatologia (Würzburg: Echter, 1986), muito mais folhudo e acadêmico. No presente livro retorna ao mesmo assunto, agora de maneira muito mais pastoral, caráter que manifesta de várias maneiras. O A. leva em consideração mais diretamente o momento atual de fim de milênio com suas expectativas, a situação religiosa de seu país (Alemanha) no referente à fé na vida para além da morte. Há passagens em que analisa, sob a ótica da escatologia, várias cantos religiosos recentes do hinário alemão. A maneira como aborda a questão, sem perder a profundidade e seriedade, o faz leve e agradavelmente.

O A. estabelece como objeto principal de sua obra atingir, com texto mais simples, um público maior, fazendo-lhe inteligível a esperança cristã no que virá depois do fim e oferecendo-lhe uma esperança que seja força humanizante para a vida comum das pessoas, para a cultura moderna e para a conservação da criação.

Mesmo o primeiro capítulo, mais de índole epistemológica, foi escrito com tal clareza que se torna acessível a pessoas menos afeitas a temas filosófico-teológicos. Mostra a diferença entre saber e esperar. O pri-

meiro pertence ao mundo da ciência enquanto o segundo ao da escatologia.

De muita utilidade para o nosso contexto, embora pensado para o mundo alemão, há uma longa reflexão sobre a Reencarnação, distinguindo a versão oriental e a ocidental. Aponta as razões culturais pelas quais tal tema se tornou tão fascinante hoje no Ocidente. Propugna o diálogo entre a fé cristã e a reencarnação. Desenvolve, no entanto, os argumentos teológicos que aponta para uma incompatibilidade entre ambas, seja por causa da fé da criação, da compreensão da plenificação final como perdão e naturalmente por causa da fé na ressurreição do corpo.

Outros temas muito atuais merecem a atenção do A.: as pesquisas científicas sobre "a morte clínica" com suas inferências interpretativas, a "fé apocalíptica" de seitas cristãs e grupos marginais da Igreja. Estas questões ocuparam a primeira parte do livro.

A segunda parte percorre os temas da escatologia clássica. Uns afetam mais a totalidade — o fim do mundo, a parusia, a ressurreição dos mortos, o juízo final, a esperança para o conjunto do cosmos —; outros dizem mais respeito a cada um: imortalidade da alma, purgatório, céu, inferno. O A. não divide os temas nessa ordem nem os trata sob esta

perspectiva. Antes, pelo contrário, vê-os numa unidade profunda. Explicitamente o diz quando fala do juízo. Depois de explicar o juízo de cada um, visto sob a perspectiva do "amor que julga", acrescenta: "Nesta perspectiva se relativiza também a distinção tradicional entre juízo pessoal depois da morte e juízo universal no final da história" (p. 131). A maneira como entende a ressurreição pessoal faz aparecer claramente a unidade com a "ressurreição final".

O capítulo sobre a imortalidade da alma é extremamente ilustrativo. Distingue com muita clareza três níveis de compreensão de alma, para explicar o que significa realmente na teologia a imortalidade da alma. Na sua última radicalidade é a mesma realidade que ressurreição do corpo, só que ao falar da imortalidade da alma se acentua a abertura do ser humano para Deus e ao falar de ressurreição do corpo, por sua vez, resalta-se a permanente ligação do ser humano com a sua vida terrestre, com o seu corpo terrestre. Ambas

afirmações falam de uma vida do homem todo para além da morte pela força amorosa de Deus.

Excelente livro. Claro, preciso. Responde com pertinência, profundidade, de maneira acessível, questões levantadas pelo pensamento moderno nesse campo. Sabe guardar o respeito ao mistério que as últimas realidades sempre implicam, buscando responder dentro dos limites de nossas analogias humanas. Recorre muito às experiências intersubjetivas. Uma sensibilidade latino-americana sente falta somente de um pouco mais de dimensão social em toda este tratamento da questão. Com efeito, excluindo um livro do L. Boff, que ainda não refletia a perspectiva da libertação tão claramente, o A. desconhece totalmente nossa literatura teológica. Isso não tira, no entanto, o valor do livro naquilo a que ele se propôs.

João Batista Libanio SJ

PENNOCK, Robert T.: *Tower of Babel: The Evidence against the New Creationism*. Cambridge, Ma / Londres: Bradford / MIT Press, 1999. 429 pp., 23, 2 X 16 cm. ISBN 0-262-16180-X.

O livro situa-se no contexto polêmico entre o grupo criacionista e o evolucionista-científico dos EE. UU. Trata-se de um conflito que envolve não só posições científicas teóricas, mas atitudes existenciais de fé, de moral. Os argumentos criacionistas vão desde uma leitura fundamentalista da Bíblia até à acusação de naturalismo científico da posição oposta, como causa de um relativismo ético com as conseqüências na defesa do ateísmo, aborto, homossexualismo, etc. Vê-se, portan-

to, que é um contexto emocional, ideológico, político e religioso, mais do que estritamente científico.

No capítulo I, o A. detalha a polêmica político-religiosa nos EE. UU. entre criacionistas e evolucionistas, com suas repercussões em processos judiciais. Mostra também o desenvolvimento das posições criacionistas, as diversas facções criacionistas. Chama à atenção para o risco de entender equivocadamente as posições, já que, às vezes, as mesmas palavras têm sentidos diversos. Toca rapidamente

a questão do fundamentalismo e da inerrância bíblica com suas diferentes teorias. Depois aborda várias posições criacionistas: a da criação da terra, acontecida recentemente ( $\pm 6.000$  anos), ou acontecida de longa data (aceita Big Bang), a posição criacionista progressista e o evolucionismo teísta. Estas últimas estão no limite do evolucionismo e entre elas há forte polêmica. O A. depois analisa a natureza científica, religiosa, filosófica e política da controvérsia.

Depois desse capítulo propriamente introdutório, o A. expõe os argumentos que evidenciam a evolução. Evidência aqui é entendida no sentido científico, isto é, o resultado de um processo indutivo de provas. Equivale a dizer que uma hipótese científica ficou provada, confirmada. Há uma indução por enumeração e outra por uma hipótese ou método hipotético-dedutivo. Nessa linha o A. explica o sentido das provas científicas no campo do evolucionismo e expõe as que confirmam a hipótese evolucionista.

O capítulo III entra em outro campo controvertido: o início das diferentes linguagens, que também é um caso análogo à origem biológica. Os criacionistas recuam até a torre de Babel, quando Deus criou as línguas. A lingüística vai noutra direção mostrando que as línguas se desenvolveram naturalmente a partir de formas anteriores. O A. nesse capítulo explicita esta questão do choque entre ciência lingüística e criacionismo. O mecanismo da evolução lingüística assemelha-se ao da descendência humana. Faz-se por descendência, sofrendo modificações. O ataque dos criacionistas à evolução biológica estende-se também à lingüística.

Indo mais fundo filosoficamente, o A. pergunta-se, no capítulo IV pela ideologia naturalista atribuída aos

evolucionistas. Os adversários, como Ph. Johnson, com quem o A. discute ao longo do livro, acusam o evolucionismo de fundar-se, não na evidência empírica científica, mas em pressuposto filosófico altamente discutível, isto é, o naturalismo. O argumento contra a teoria evolucionista soa assim: esta teoria é naturalística porque nega arbitrariamente qualquer intervenção sobrenatural. A evidência científica da evolução é fraca, e além disso o pressuposto filosófico do naturalismo não admite dogmaticamente a explicação alternativa do criacionismo do mundo biológico. Portanto, se as intervenções divinas não fossem excluídas arbitrariamente, o criacionismo triunfaria sobre o evolucionismo. O termo 'naturalismo' tem, no decorrer da história da cultura, muitos sentidos. Com o desenvolvimento das ciências naturais o termo associou-se mais diretamente aos métodos e frutos do estudo científico da natureza. Não está necessariamente ligado a objetivos especificamente ontológicos; sua vinculação maior é com o método de pesquisa. Pode-se, portanto, distinguir naturalismo ontológico e metodológico. O livro discute esses temas em relação ao evolucionismo e criacionismo.

O sugestivo título do capítulo V, "as carruagens dos deuses" alude a concepção que o criacionismo deve estar numa corrida de carruagens com os opositores do evolucionismo. Eles se sentem cumprindo um ministério numa guerra santa. Em geral, o criacionismo impõe-se, desfazendo os argumentos dos adversários e menos propondo os próprios. Nesse capítulo o A. estuda os argumentos apresentados pelos criacionistas para provar sua posição. Uns advogam uma visão científica de que o mundo que hoje existe é recente e resultado do dilúvio universal. Fa-

zem homens e dinossauros convivem num mesmo período, baseados na alusão da Bíblia a monstros e em pretensos indícios de pegadas no leito do rio Paluxy (Texas). Com isso, mostram a falsidade das teses evolucionistas. As provas científicas não são, porém, convincentes. Os criacionistas alegam outras provas científicas como o crescimento habitacional da humanidade. Com 1.100 anos de existência, com a taxa de crescimento de 2% ano, teríamos chegado a 6 bilhões de habitantes, vindos de um casal. Seguem outros argumentos com respectivas críticas.

Os criacionistas falam de uma mudança de paradigma. Trata-se de rejeitar o paradigma do princípio metodológico do naturalismo para reincorporar apelos a entidades e poderes sobrenaturais. Busca-se substituir o naturalismo pela ciência sobrenatural. Explicações sobrenaturais causam fascinação. O ser humano busca aí soluções, atraído por mistérios. O A. apresenta uma breve história das explicações sobrenaturais desde os antigos animismos até os cientistas e filósofos contemporâneos que também recorrem a elementos sobrenaturais em suas teorias. Em seguida, expõe o contraste entre as posições sobrenaturalistas e o "ateísmo metodológico". Os criacionistas reagem contra tal atitude científica, apostando na reintrodução de entidades e poderes divinos em suas teorias e teorizações. Há certa ambigüidade no uso do termo "explicação", conforme a natureza do fenômeno e a questão levantada. Há diferentes níveis de pergunta. Assim as respostas sobrenaturais são pobres no tocante à explicação científica. A ciência não é o campo para respostas sobrenaturais. Estas inibiriam as pesquisas científicas, poupando a ciência de qualquer esforço de investigação.

O capítulo VII estuda o risco da demonização na ciência. O criacionismo demoniza a posição oposta. Isso aparece na maneira como os criacionistas muitas vezes expõem suas posições. No início do livro o A. narra um fato, numa demonstração contra o evolucionismo, em que ele era acusado de favorecer o ateísmo, o aborto, o homossexualismo. O livro cita vários exemplos desse processo. O grande risco, que os criacionistas vêem, consiste em que a carência de uma narrativa da criação conduza à perda de sentido e valor para o conjunto da realidade. O A. sustenta, por sua vez, a posição de que evolucionismo não implica que Deus não existe. Naturalismo científico não se identifica com ateísmo. Outro momento, já mais discutível, é quando afirma que a possibilidade dos valores morais não depende da autoridade de Deus. A experiência humana, diz o A., mostra que há muitos que não crêem em Deus e nem por isso suas vidas carecem de sentido. Esta questão é mais complicada que o A. pensa. No fundo há uma questão grave, muito discutida, sobre a possibilidade de fundar uma ética sem transcendência. O A. se inclina para a posição de que isto é possível.

O livro termina com um capítulo sobre o ensino do criacionismo nas escolas dos EE. UU. De um lado, indica os objetivos dos criacionistas e, de outro, os valores educacionais e políticos em jogo. Analisa o caráter secular e não confessional da escola pública. Relembra também que a história do Cristianismo é de gigantesca fragmentação doutrinal. Um estudioso chegou a contar 23.000 denominações cristãs diferentes. O pluralismo religioso é, portanto, estonteante. As próprias divergências no referente ao criacionismo dentro dos seus defensores mostram tam-

bém essa pluralidade. A fé religiosa é campo da escolha livre e pessoal. Aí aparece a diferença da fé em relação à ciência.

O livro é uma prolongada discussão levada a cabo por um defensor do evolucionismo contra o criacionismo. São dadas as razões dos dois lados, argumentos são refutados; são tiradas as conseqüências das próprias posições. A tese central do livro é mostrar a insustentabilidade científica do criacionismo e os pressupostos ideológicos, epistemológicos, filosóficos e

religiosos que ele envolve. É um livro que conjuga um debate teórico com a realidade concreta dos fatos, exemplos, exagerações que tal polêmica tem suscitado nos EE. UU. Para uma pessoa ilustrada, parece tratar-se de tema antigo. No entanto, os fatos relatados são atuais. Causa espécie saber que ainda se debatem em termos, às vezes, primitivos essas questões num país extremamente desenvolvido.

João Batista Libanio SJ

TAVARD, George H.: *As múltiplas faces da Virgem Maria*. Tradução do inglês por Atílio Brunetta. São Paulo: Paulus, 1999. 374 pp., 20 X 13 cm. (Coleção Teologia hoje). ISBN 85-349-1429-X.

O A., professor emérito da *Methodist Theological School* de Ohio, é teólogo católico e foi perito do Concílio Vaticano II. A Faculdade de Teologia onde lecionou já pode alertar o leitor para a grande abertura ecumênica que imprimirá a sua obra. Não só no sentido do ecumenismo estritamente dito, entre as diversas Igrejas cristãs, mas também numa perspectiva macroecumênica, de diálogo inter-religioso.

Numa *primeira parte*, o A. aborda a figura de Maria nas Escrituras. Um primeiro capítulo (pp. 11-30) repassa cada um dos Evangelhos, perguntando como apresentam a figura de Maria. Não há maior novidade para quem conhece a exegese crítica atual. O cap. II (pp. 31-49) percorre os diversos tipos de escritos apócrifos (judeu-cristãos, gentio-cristãos, gnósticos, apócrifos assuncionistas...), buscando também como eles vêem a Mãe de Jesus. O A. crê que as imagens de Maria nesses escritos "não são essen-

cialmente diferentes de alguns aspectos da sua representação nos escritos canônicos" (p. 31). Ao escrever essa frase, pensa nos Evangelhos da Infância em Mateus e Lucas. Nota, no entanto, a diferença com relação aos Evangelhos canônicos, pois nestes Maria só aparece em função de seu Filho, enquanto nos escritos apócrifos ela pode estar em primeiro plano, como é o caso do Proto-evangelho de Tiago e dos apócrifos assuncionistas.

Novidade, com relação às obras habituais de mariologia, é o cap. III (pp. 50-67), sobre Maria (ou mais exatamente: Mariyam) no Alcorão. O A. insiste na importância de conhecer-se esse veio da tradição ou essa "face da Virgem Maria", dada a crescente importância do islamismo e sua presença cada vez maior nos países do Primeiro Mundo. A imagem de Maria do Alcorão se enquadra no que nos é conhecido dos apócrifos neotestamentários. O cristianismo

que se reflete no Alcorão, provinha das correntes nestorianas e monofisistas, a que pertenciam as tribos cristãs da Arábia na época de Maomé. Isso explica muita coisa na compreensão que ele tem de Jesus e de sua Mãe. Maria aparece no livro sagrado do islamismo ao lado de duas outras mulheres: Fátima, a filha de Maomé, e Ayesha, sua esposa mais moça. Na piedade xiita Fátima virá a ocupar um papel análogo ao de Maria em algumas formas de piedade cristã, levantando a questão da necessidade "das imagens femininas da graça e da ação de Deus" (67).

A *segunda parte* quer apresentar Maria a partir da tradição cristã. O cap. IV (pp. 71-91) tem o título pouco adequado de "Maria no período conciliar". Pouco adequado porque, em primeiro lugar, "período conciliar" é um termo vago que leva a perguntar: de que concílio? Modernamente estamos acostumados a entender sob este termo vago o Vaticano II. Não é o caso aqui, onde o adjetivo "conciliar" se refere possivelmente ao Concílio de Éfeso. Entretanto, também sob este ponto de vista o título é pouco próprio, pois o capítulo trata mormente da necessidade humana de procurar uma versão cristã da feminidade de Deus, o que é em si uma tendência universal, como o A. já observara com relação ao islamismo. Só na segunda parte do capítulo o A. aborda os primórdios da mariologia até Éfeso.

Antes de tratar da evolução da mariologia no Ocidente, o A. apresenta seu desenvolvimento no Oriente e na Ortodoxia (cap. V: pp. 92-113), porque há uma continuidade mais clara, entre as abordagens patrística e bizantina, do que entre a patrística e a concepção medieval

latina. Saliente-se no capítulo o tratamento das formas devocionais mais popularizadas na Ortodoxia, em contraste com as próprias do Catolicismo. Aí entra especialmente a questão da teologia dos ícones. A vitória contra os iconoclastas foi uma vitória de Calcedônia, a afirmação da verdadeira humanidade do Logos. Os ícones de Maria, em fidelidade à tradição, põe-na sempre em relação a Cristo. Mas para a Ortodoxia o que é devoção não precisa tornar-se doutrina/dogma, como aconteceu no catolicismo. O A. menciona também a rica hinologia oriental, e explica brevemente o papel de Maria no "sofianismo" da teologia russa do séc. XIX-XX, muito ousado e contestado, mesmo no interior da Igreja Russa.

Apresentando "Maria no Ocidente" (cap. VI: pp. 114-137), o A. pretende apenas desenvolver o necessário para explicar o que, no pensamento católico sobre Maria, levou à reação antimariana da Reforma. Detém-se na diferença entre a concepção oriental de ícone e a ocidental. Enquanto para os orientais, o ícone tem um caráter quase sacramental, significando a presença da pessoa representada, os ocidentais entendem as imagens e gravuras como formas pedagógicas que tornam acessíveis aos iletrados a história sagrada. Por isso, a luta antiiconoclástica não foi compreendida em profundidade no Ocidente. O A. aborda ainda o surgimento de mariologias minimalistas e maximalistas (que o A. chama de mariologia alta e baixa), as festas litúrgicas marianas do Ocidente e a falsa compreensão do axioma *Lex orandi, lex credendi* (A lei da oração é a lei da fé). Ele precisa a questão, escrevendo: "A fonte da doutrina é a tradição da qual a liturgia é um canal particular. *Lex*

*credendi é lex orandi*, e não o inverso" (p. 126). Assim o axioma funcionou com relação às verdades próximas ao núcleo cristológico da fé. O A. considera discutível o uso posterior da fórmula, justificando, a partir da piedade, novos dogmas marianos, sobre os quais ele se detém brevemente. O final do capítulo trata de formas da piedade marial no Ocidente (ladainhas, rosário, hinos). Principalmente a linguagem lírica da poesia contribuiu para uma imagem ambígua de Maria, no fim da Idade Média, como se coubesse a ela — e não seu Filho Jesus — o papel de mediação perante Deus. Diante dos ataques da Reforma, julgou-se que uma mariologia alta seria o antídoto correto e a mariologia baixa caiu no olvido.

A terceira parte do livro é dedicada às "faces da Virgem Maria" na Reforma. O A. divide-a em três capítulos: no protestantismo, no anglicanismo e — estranhamente — na poesia. Parece até que a divisão tripartida se dá por amor à simetria: todas as partes se compõem de três capítulos.

O cap. VII (pp. 141-179) apresenta a mariologia dos três grandes reformadores. Zwingli, "com a preocupação de um pastor que estava a par da piedade mariana tradicional do povo [...], desejava preservar esta forma de devoção, e ao mesmo tempo eliminar e controlar os excessos doutrinários e devocionais" (p. 174). Foi "a figura mais mariana da Reforma" (p. 143). Já bem outra era a preocupação de Lutero, que não era um pastor, "mas um frade e um erudito treinado em teologia escolástica, professor de estudos bíblicos na universidade" (p. 150). Pregou em muitas festas tradicionais de Maria, e em seu comentário ao *Magnificat* mostra

conservar uma piedade fervente para com a Virgem Maria. Sua preocupação era "trazer todas as afirmações e devoções a respeito da mãe de Cristo sob o julgamento do cerne do Evangelho, a justificação pela fé" (p. 174). Quanto a Calvino, muitas vezes se diz que não teria mariologia, mas, na realidade, em seus comentários bíblicos e em sua pregação, não evita refletir sobre a Virgem Maria e sua posição em relação a Cristo e à Igreja. Como Lutero, quer que toda doutrina sobre Maria seja compatível com a justificação pela fé. Sua atitude com relação às práticas devocionais do povo é especialmente polêmica. Procurou, "com mais ardor do que os demais Reformadores, eliminar as expressões papistas da piedade mariana" (p. 175). O A. conclui o capítulo, observando certa renovação mariana nos meios protestantes, embora não compartilhada por todos.

O cap. VIII (pp. 180-202) procura dar conta do caminho específico do anglicanismo entre as Igrejas da Reforma, mostrando a evolução histórica de sua atitude com relação a Maria. As convicções e práticas romanas com relação a Maria "nunca foram totalmente erradicadas [do anglicanismo] e com o tempo voltaram a florescer. Na realidade, referências marianas dispersas embora significativas já são encontradas nos documentos básicos da Reforma inglesa" (p. 181). Como exemplo: O santuário mariano de Walsingham, do séc. XI, ainda foi visitado por Henrique VIII já rompido com o papa, e em 1922 a peregrinação anglicana voltou a ser reativada. Hoje o problema do anglicanismo com relação à Igreja romana não é tanto a doutrina sobre Maria quanto o uso "da infalibilidade para erigir tradições piedosas de origem histórica

duvidosa ao *status* de verdades reveladas" (p. 201).

O cap. IX, "Maria na poesia [deveria acrescentar-se: inglesa]" (pp. 203-221), é estranho no contexto desta parte do livro e o próprio A. o reconhece. É uma espécie de apêndice ao capítulo anterior, pois a poesia religiosa inglesa é significativa do lugar de Maria na piedade anglicana. No final o A. sugere que se procedam a "pesquisas paralelas em outras línguas e culturas da Europa profundamente marcadas pela Reforma" e se teriam "presumivelmente resultados semelhantes" (p. 220). O A. conclui que "o lugar tradicional de Maria na fé e na piedade, em grande parte negado ou esquecido na teologia formal e ignorado no culto, não obstante se manteve no recesso da consciência protestante, onde foi detectado pela sensibilidade mais aguda e pela visão dos poetas" (pp. 220-221, tradução retocada pelo revisor).

A *quarta parte* leva o título de "Análises a partir dos nossos tempos", título discutível, se consideramos o conteúdo dos três capítulos.

O cap. X (pp. 225-248), que se detém na questão atual das visões e aparições de Nossa Senhora, é o que mais corresponde ao título da quarta parte. O A. apresenta bons elementos críticos para que se reflita sobre essa questão sumamente atual, partindo da tradição bíblica e percorrendo, num sobrevôo, a história até nossos dias. É digna de nota a exegese da parábola de Lázaro e do rico (cf. Lc 19,31). Nela o evangelista atribui a Jesus a afirmação "de que nenhuma personagem da outra vida será enviada à terra com uma mensagem divina, porque o testemunho de 'Moisés e dos profetas', que considero representarem as Escrituras, é

suficiente para a fé" (p. 227). O capítulo é muito rico e muito atual. Fornece uma série de elementos para um discernimento cristão das visões e aparições, tanto a partir da psicologia, baseando-se na obra de Michael P. Carroll, como a partir da tradição espiritual da Igreja, evocando principalmente a autoridade incontestada de São João da Cruz. Retenha-se a advertência final: as visitas papais e episcopais a lugares de peregrinação oriundos de aparições pode expressar uma profunda piedade pessoal, mas estimulam uma confiança nas "visões e revelações particulares, que está em contradição com as Escrituras e que nunca foi mais do que marginal na tradição teológica da Igreja" (p. 248).

"Maria nos dogmas" é o tema e o título do cap. XI (pp. 249-263) que trata dos dois dogmas modernos: imaculada conceição e assunção. Depois de uma observação crítica de ordem geral "contra definições ulteriores" (pp. 249ss), trata do dogma da imaculada conceição, fazendo uma análise crítica da bula *Ineffabilis Deus* e comparando depois a definição de Pio IX com a do Concílio de Basiléia em sua fase não reconhecida por Roma. No final, em apêndice (pp. 349-353), o A. voltará ao tema da imaculada conceição, procurando dar uma interpretação do pecado original e, a partir dela, dar "um sentido muito preciso" à doutrina da imaculada conceição (p. 353). A segunda parte do capítulo aborda o dogma da assunção. Sua conclusão é que "as duas definições modernas sobre Maria feitas pela Igreja católica precisam ser redefinidas" (p. 263). (É talvez o que ele tentou fazer no apêndice com relação à imaculada conceição). Essa revisão, que levasse em consideração o discernimento das outras tradições cristãs sem precisar



renunciar à própria tradição, seria "o último teste do compromisso ecumênico" de nossa Igreja (ib.).

O cap. XII (pp. 264-285) analisa as posições mariológicas do Concílio Vaticano II, de Paulo VI e de João Paulo II. Compara a discrição do primeiro papa com os posicionamentos do segundo, muito diferentes, embora o uso de termos semelhantes dê a sensação de continuidade. A teologia de ambos é, de fato, diversa, aquele procurando um equilíbrio entre a maioria e a minoria conciliar, este posicionando-se na linha da minoria maximalista. Analisa, além disso, o gênero literário das encíclicas do último papa, entre as quais sobressai neste contexto a *Redemptoris Mater*. Têm antes o caráter de meditações teológicas com reflexões e declarações pessoais do que de ensinamento de uma doutrina. São do mesmo gênero literário dos escritos de Karol Wojtyła: "Como declarações pessoais, são geralmente bastante subjetivas e, por isso, abertas a uma revisão crítica. Incluem igualmente hipóteses exegéticas, hermenêuticas e teológicas que, pela sua própria natureza, saem da esfera do magistério ordinário da Igreja" (p. 284). Destinam-se antes a um estudo do que à mera aceitação.

A quinta parte contém "análises a partir das religiões mundiais". A intenção desta parte está expressa no início do cap. XIII: "Em muitas partes do mundo, muitos dos que acreditam em Deus desejaram retratar o Divino com a ajuda de imagens femininas. [...] As imagens populares de Maria, a pesquisa teológica, as decisões magisteriais seriam em parte o resultado da necessidade fundamental de uma visão do Divino à luz da experiência humana total, que inclui naturalmente a experiência da

feminidade" (p. 289, tradução retocada pelo recenseur).

O cap. XIII (pp. 289-306) se inicia com uma intervenção polêmica em relação às feministas anglo-saxãs. O A., que já escreveu um livro e artigos sobre o tema do feminismo, defende que, do ponto de vista lingüístico, o gênero gramatical feminino não tem nada a ver com o sexo, contrariando a luta das feministas anglo-saxãs que julgam ser o gênero gramatical masculino usado para Deus prova de sexismo. O A. rejeita essa posição como mal fundamentada. Também critica a aplicação da teoria de Jung do *animus* — *anima* e o uso, antropologicamente inexacto, dos termos "patriarcado" e "matriarcado", bem como a hipótese não fundamentada de que a cultura mais originária seria matriarcal no (antropologicamente incorreto) sentido de predomínio da mulher sobre o varão. Só no final do capítulo se justifica seu título *Magna Mater*, pois então o A. dá algumas informações sobre as deusas nas religiões mediterrâneas que pudessem influenciar no ambiente bíblico.

O cap. XIV (pp. 307-321) traz à baila a feminidade do Divino ou a divinização do feminino no hinduísmo e no budismo. Por mais que se possa apreciar a tentativa de diálogo inter-religioso nesta área mariológica, o recenseur julga inútil todo esse capítulo que tenta apresentar visões para nós tão estranhas e complexas, dificilmente inteligíveis num resumo de poucas páginas. No final do capítulo o A. explicita a lição a ser tirada: "a experiência humana bilateral da feminidade marcou as formas em que o Divino ou o Absoluto foi concebido e descrito em algumas formas heterodoxas do cristianismo e nas grandes religiões da

Ásia" (p. 320). Mesmo assim, o recenseador não considera justificado o capítulo.

O cap. XV (pp. 322-348) parece querer ser uma espécie de conclusão, mesmo que "inacabada" (p. 346). O A. considera "particularmente relevantes" para a reflexão mariológica quatro aspectos: "o ecumenismo, a admissão das mulheres à ordenação sacerdotal, o feminismo e a ansiedade de cada vez mais intensa em relação a *Gaia*" (p. 324; explicitados às pp. 324-337). O recenseador está de acordo com relação ao primeiro e ao terceiro; o quarto é uma novidade digna de consideração que o A. introduz nesta altura e mereceria ser mais desenvolvida. Quanto ao segundo, a ordenação das mulheres, só uma concepção sacerdotista do ministério eclesial poderia levar a relacionar a questão com a mariologia. Como o recenseador considera errônea essa concepção, não crê que seja por aí o caminho para discutir a ordenação das mulheres. É uma confusão que só prejudica a causa em questão. O A. faz ainda neste capítulo uma crítica à hipótese de Leonardo Boff da união hipostática de Maria com o Espírito Santo, rejeitando-a pertinentemente. Mas deste capítulo o recenseador gostaria que se retivesse especialmente a relação entre Maria e Gaia (personificação da terra, valorizada, a partir de preocupações ecológicas, como fonte de vida indispensável a ser preservada e defendida). Para o A. uma imagem correta de Maria levaria as Igrejas a "promover um estilo de vida mais simples do que a civilização moderna tem criado" (p. 337), o que corresponderia a uma maior proteção para Gaia. O A. propõe que à relação medieval entre *Ecclesia*, *Maria* e *Anima* se acrescente agora um quarto membro: *Gaia*. "*Gaia* e *Ecclesia* estão juntas como

irmãs na maternidade, mães verdadeiras dos mesmos filhos, a primeira por natureza, e a segunda pela graça. *Anima* e *Maria*, ambas filhas de *Gaia* e da *Ecclesia*, estão unidas, sendo *Maria* a *Anima* cujas potencialidades inatas foram totalmente preenchidas com a graça divina" (ib.). O recenseador só não entende a conclusão desta página: "*Gaia* é o novo nome da Virgem *Maria*" (ib.). Além disso, julga infeliz e sensacionalista a hipótese de "versículos satânicos" na Bíblia (cf. pp. 338-339), embora na realidade pareça tratar-se apenas de uma expressão de efeito.

A edição brasileira merece, como sempre, alguns reparos. Em primeiro lugar, o leitor não se engane com a capa. A reprodução de uma das tantas imaculadas de Murillo sugere a quem o toma em mãos uma obra piedosa sobre a Mãe de Deus. Puro engano. Trata-se, como se pôde ver pela apresentação, de uma obra muito crítica que poderia escandalizar o leitor que fosse levado pela capa. Por outro lado, a capa afasta o leitor que o apreciaria e tiraria proveito dele. É lamentável essa esquizofrenia entre a capa da tradução brasileira e o conteúdo do livro. Certamente quem fez a capa não leu o livro.

Em segundo lugar, é também lamentável o costume que se introduz em algumas editoras, de pôr as notas (que deveriam ser de rodapé), todas juntas no final da obra (aqui: pp. 355-374). É bastante usual em livros editados nos Estados Unidos, mas por que precisamos copiar também isso? Um livro de caráter científico, em que as notas de rodapé não são supérfluas, deveriam tê-las sempre no lugar que o nome lhes indica: no rodapé.

Infelizmente encontram-se algumas inexatidões de conteúdo. Às vezes é difícil ou impossível saber se do A. ou do tradutor/revisor: p. 356, n. 17 (deveria ser n. 18): Matias não substituiu a Tiago no colégio apostólico, mas a Judas. — P. 119: a doutrina de Tomás de Aquino no texto citado não corresponde ao que é explicado nesta página. A tradução de STh III q. 25, a. 3 está certamente inexata. De resto, a frase parece truncada, pois se atribui maternidade a Cristo! — P. 126: A Bula *Munificentissimus Deus* não data de 23 de dezembro, mas de 1º de novembro de 1950, como se diz corretamente à p. 260. — P. 130 e 251: A Bula *Ineffabilis Deus* não é de 9, mas de 8 de dezembro de 1854. — P. 131: o consenso em torno da assunção no séc. VIII existia no Oriente, não no Ocidente. — P. 176: O contexto exige que se leia “séc. XX”, onde está “séc. XVIII”.

São certamente do tradutor as muitas passagens que deixam o leitor estranhado ou são incompreensíveis (ex.: pp. 13, 45, 92, 95, 110, 114, 117, 119, 185, 187, 195, 231s, 261). Também a ele se deve atribuir os seguintes cochilos: p. 79: a falta de gênero gramatical em “the Beloved” levou à tradução no masculino, quando o contexto exigiria feminino. — P. 142: onde está “concílio” leia-se “conselho”, como o indica o latim citado logo a seguir: “*consilium*”. — P. 149: O latim está mal traduzido. — P. 184: Traduzir *homoousios* como “de uma única substância com” é um erro teológico palmar; deveria ser: “da mesma substância de”. — P. 201: Certamente não se trata de “dogmas vinculados à Igreja”, mas “vinculantes para a Igreja”. — P. 228: Onde está Atos dos Apóstolos seguro que se deve ler “Atas dos Mártires”, como se deduz do contexto e do título da obra citada na n. 1, p. 367. — Na

mesma p. 228, São Gregório, o Operador de Milagres, é ninguém mais que São Gregório Taumaturgo. — P. 236: a expressão inglesa “Society of Jesus” se traduz em português por “Companhia de Jesus”, não por “Sociedade”. — P. 318: Quando se escreve “Santa Teresa de Lisieux”, talvez o leitor mais distraído não se dê conta que se trata da popular Santa Teresinha.

Distrações do tradutor e/ou revisor: p. 46: “agnóstico” leia-se “gnóstico” (mas nas mesmas páginas encontra-se corretamente “gnós-tico”). — P. 104, 2ª linha: a inexatidão da tradução põe Maria sentada no colo do Menino Jesus! — P. 119, linha 13: “casualidade” leia-se “causalidade”. — P. 136: “ascensão” leia-se “assunção”. — P. 183: A rainha da Inglaterra, até então chamada de Isabel, de repente se torna Elizabeth. — P. 230: essa “Brigite da Suécia” é a mesma Santa Brígida citada três linhas depois. Será que o tradutor ou o revisor o sabiam? — P. 240: Onde está “quando se trata de *crenças*” leia-se “de *crianças*”, como o contexto o exige.

Enfim, outros tantos cochilos poderiam ser enumerados, já que a lista não pretende ser exaustiva. Diante desses problemas com o português, não estranha que também em outras línguas se encontrem palavras mal grafadas (ex.: na p. 146, “Gebot”/mandamento leia-se “Gebbet”/oração; p. 294: “Sohne”/filho, se não tivesse o “e” final, leia-se “Sonne”/sol). Mais grave é o problema com as notas: no cap. II, pularam a nota 15, de forma que a partir daí não há mais correspondência entre o número da nota e seu conteúdo (cf. pp. 355s); na p. 47 falta a indicação da nota 20 que deve ser acrescentada depois do nome dos arcanjos e

aparece como nota 19 na p. 356; conseqüentemente, a nota 20 da p. 48 deveria ser numerada 21. — Um absurdo é que se traduzam os títulos dos artigos! E, em compensação, cite-se em inglês o livro de mariologia de Leonardo Boff (p. 337, n. 23). Diante disso não estranha que não haja preocupação em informar o leitor sobre obras traduzidas ao português, a não ser que tenham sido publicadas pela Paulus. Assim, à p. 373, na n. 17, é citado em português um livro traduzido e publicado pela Paulus, enquanto na mesma página, na nota 10, não é indicado que a obra de E.

Johnson está em português publicada pela Vozes. Medo da concorrência? Mas afinal o que interessa? A venda de livros ou a informação objetiva do leitor?

Abstraindo das costumeiras (e infelizmente necessárias) lamentações com relação à tradução brasileira, o balanço do livro é positivo. Vale a pena ser lido, mas não pelo leitor piedoso que se sinta atraído pela bela capa...

*Francisco Taborda SJ*