

CORM, Georges: *La question religieuse au XXI^e siècle*. Géopolitique et crise de la postmodernité. Paris, La Découverte, 2006. 215 pp., 22 X 13, 5 cm. ISBN 2-7071-4716-8.

O A. é um libanês, economista, historiador, que fez doutorado na Sorbonne sobre a influência do pluralismo religioso nos sistemas políticos na bacia mediterrânea. Esse livro continua a pesquisa anterior e outros que ele tinha escrito. O tema do atual fenômeno religioso dispõe de vasta bibliografia sob o aspecto tanto da relevância política e social, como, naturalmente, pessoal dos indivíduos na dimensão espiritual. O livro na introdução aponta para os inúmeros sinais geográficos e culturais de tal surto. Até um insuspeito psicanalista, como J. Lacan, em conferência feita em Roma, em 1974, afirmava que a religião “trunfará não somente sobre a psicanálise, mas sobre muitas outras coisas ainda. Não se pode imaginar como a religião é poderosa”.

O A. levanta a questão de se estamos no fim do político ou, pelo contrário, nos encontramos diante de uma política que manipula o religioso para esconder-se, semear o terror. Seria, então, nova forma de ideologia mais perniciosa do que as que foram declaradas mortas. Ou talvez o renascimento religioso tenha a ver com a queda dos antigos sistemas totalitários, ditaduras de idéias nacionalistas e laicas. O neoconservadorismo ideológico americano seria o “novo humanismo” do século XXI, que restitui os valores perdidos da autoridade e da tradição. Contra ele se ergueria o mundo islâmico para solapá-lo.

A tese central do livro consiste em mostrar que o neoconservadorismo (americano) de moda, sob as diversas variantes anglo-saxônicas ou européias, solicita o retorno do religioso, não como dimensão humana, mas como religião, com intensidade forte para fundamentar sua autoridade intelectual e legitimar a nova ordem geopolítica progressivamente executada a partir da queda da bipolaridade Leste-Oeste que governara o mundo entre 1945 e 1990.

Com a mudança do cenário depois de 1980 (Reagan 1981, João Paulo II, 1978-2005), questiona-se o patrimônio revolucionário, componente essencial do humanismo universalista. Os valores laicos da filosofia política da Ilustração se dissolveram, deixando os regimes ditos democráticos sem fundamentação. Lançam então mão da religião, enquanto traduz valores morais, para legitimar a globalização econômica e o humanismo americano dominante. Fundem-se liberdade, entendam econômica, e os valores religiosos do monoteísmo judaico-cristão, entendam morais. O sucesso da obra de Leo Strauss, no além-atlântico, reflete, de modo radical, os questionamentos das aquisições filosóficas e políticas da modernidade em defesa da sociedade próspera e universal contra a filosofia política moderna, julgada ideologia.

Os saberes, os conceitos, os sistemas de pensar, as cosmovisões parecem hoje em crise ou em renovação, conforme uma leitura pessimista ou otimista. Três guerras – 1ª, 2ª Guerra Mundial e a Guerra fria – solaparam os fundamentos filosóficos do mundo moderno, abrindo vazio perigoso que o pensamento dos novos conservadores busca preencher. A desilusão com as idéias progressistas é explorada por correntes filosóficas e políticas que deram vida ao tradicionalismo exacerbado; ele repercute hoje no desenvolvimento da visão imperial americana que se alimenta da guerra contra o “terrorismo internacional” na defesa da democracia e globalização econômica dos mercados. O desempenho da potência militar, científica e econômica americana, que pretende sobrelevar-se sobre os sistemas imperiais da história da humanidade, fascina, e intelectuais põem-se ao serviço do “príncipe”, sendo seus legitimadores. O sucesso individual, profissional e financeiro no mundo novo, que emerge sob nossos olhos com cenários exóticos, é considerado prova adicional da natureza benfeitora da nova potência. O casamento do retorno do religioso com o mundo das proezas científicas e tecnológicas e o da globalização econômica, que os EUA encarnam, pode criar o “maravilhoso” no sentido weberiano, como nunca se viu. Os que não aceitam tal ordem são chamados: reacionários, espíritos mesquinhos, entulhos a serem varridos ou sepultados. Achaca-se-lhes a recusa da ordem nova como ajuda aos inimigos do exterior. Eis o debate a ser trabalhado no livro.

Para desenvolver a tese procura perceber os defeitos dos cenários antigos que entraram em crise e estão a desaparecer, abrindo espaço para os novos cenários. Investiga-os nas pretensões e fraquezas, deixando em aberto se eles se realizarão e serão duráveis.

A fim de estudar a evolução do atual cenário importa esclarecer as linguagens e concepções em torno das idéias de identidade, cultura e civilização na sua relação às concepções e percepções da religião, da história, da filosofia e da organização da cidade. Cabe conhecer a relação entre modernidade e pós-modernidade com a religião, a crise da ordem internacional para decifrar as tendências ou potenciais da evolução futura.

O A. conduz a reflexão em vários atos.

Num primeiro ato, o ponto fundamental é mostrar como a religião esteve presente na tradição política do Ocidente com efeitos terríveis de violência, manipulando o político ou sendo por ele manipulada. Dá importância especialmente a dois fatos: a inquisição com a violência do controle de pensar e as guerras das religiões que ensanguentaram a Europa no final do século XVI e inícios do século XVII.

Num segundo ato, descreve o caminho político de que a Revolução francesa foi prototípica, procurando superar a intromissão da religião e advogando espírito humanista secular, cosmopolitismo, cultura republicana.

Nos terceiro e quarto atos, o A. acompanha a crise de tal universo civilizacional e suas causas e o surgimento do religioso por exigência do político. É o núcleo principal do livro. Desfaz-se o patrimônio da revolução francesa e ele é substituído por *Weltanschauung* nutrida de convicções religiosas entre os anos 80 e 90. Acontece processo corrosivo das filosofias modernas, começando em Descartes, respeito às noções de tradição, autoridade, liberdade e verdade sobre as quais se fundou a civilização ocidental. Por isso, a volta do religioso não é fenômeno natural, nem reação contra a laicidade. Antes

se trata de fenômeno político maior. De religioso só tem o nome, ao invocar certa leitura literal do Antigo Testamento nos EUA. O literalismo cristão nos EUA serve de legitimação da febre imperial nova. Esta se fez urgente por causa da derrota do Vietnã e das dúvidas de geração de americanos quanto à legitimidade das ações de seu país na ordem internacional e à rigidez, ao autoritarismo dos valores tradicionais políticos e econômicos.

A criação de tal modelo mostra o jogo ideológico e o discurso perverso em curso. O A. descreve com agudeza o fascínio que tal ideologia tem provocado. É ela que explica o surto da religião. O essencialismo pós-moderno funde a liberdade (econômica como reação ao intervencionismo estatal) com a religião (como reação contra a falta de liberdade religiosa) numa síntese superior a tudo o que a humanidade conheceu até hoje. É o credo maior da doutrina americana que substitui a cultura cosmopolita da filosofia das Luzes. Põe a modernidade técnica e econômica em harmonia com o valor tradicional e eterno da religião no sentido literal e conservador. Ela se torna matriz primeira, se não de identidade de base do indivíduo e da sociedade, ao menos da moral social e política, do sistema de valores que estruturam as instituições de uma civilização.

O sistema de relações internacionais substitui o sistema de estado-nações soberanos pelo multiculturalismo. Torna-se fundamento do sistema da globalização com o retorno fundamental e definitivo do primado do religioso e do econômico. Ao implantar-se um novo modelo de relacionamento entre política e religião, põe-se a pique a visão humana e política, independente da religião.

O pensamento político atual tende a justificar e teorizar a potência domi-

nante, esquecendo a história. E não suporta nenhum pensamento crítico oposto, que, aliás, se faz escasso e combatido. Raramente a vida das idéias se emancipa das estruturas de poder, do conformismo intelectual repetitivo. Bons exemplos da exceção se deram no início do cristianismo, nas guerras de religião na Europa, no século das Luzes cujos últimos fogos vivemos no período do pós 2ª Guerra Mundial.

Hoje domina a volta ao conformismo intelectual de natureza autoritária, submetido às potências do momento, máxime econômicas, que impõem visão unilateral do mundo onde se exclui todo sentido crítico. Legitima-se filosoficamente a extensão da superpotência americana num mundo que tenta restabelecer valores perdidos, em particular a autoridade das religiões reveladas judeu-cristãs e também os da livre troca econômica que acompanham necessariamente o desenvolvimento mundial da potência americana.

O A., com certo temor, vê certo paralelismo entre a defesa da civilização judeu-cristã com desprezo da vida do outro ameaçador, a saber, o adepto islâmico da 4ª Guerra Mundial, com o nazismo. Trata-se, nos dois casos, do amor a uma moral em perigo que leva a libertar-se das leis e da moral convencional, e, ao mesmo tempo, a inclinar-se por uma ordem da violência, suprimindo os símbolos da situação julgada decadente. As políticas violentas são continuação de uma crise de fundação e de legitimidade da ordem internacional que vivemos desde séculos.

O retorno ao religioso é absurdo, se se admite que a necessidade de religião e de transcendência é uma característica permanente da natureza humana, expressa de modos diversos conforme tempo e espaço. Não volta o que sempre esteve e está presente. Mas outra

coisa são as religiões instituídas que reagem violentamente quanto mais ligadas estão ao poder político ou o poder político as manipula para recusar mudanças que não quer ou acelerar mudança julgada indispensável para evitar a degradação do corpo social.

Depois de 11 de setembro de 2001, o discurso político dominante retomou a estrutura da guerra fria, apesar das grandes mudanças do cenário internacional. Substitui o "império do mal" encarnado pela URSS, na expressão de R. Reagan, pelo "eixo do mal", identificado com o terrorismo de cor islâmica, reforçando a tese do "Choque de civilizações" de S. Huntington. Concebe a história como luta perpétua entre o Bem e o Mal.

O recurso ao religioso é instrumento central de uma visão de modelo civilizacional do séc XXI, forjado pelos EUA. É diferente da concepção do séc. XX, regido pela Europa, segundo o princípio das nacionalidades, a filosofia das Luzes, a liberação do homem/mulher de toda forma de escravidão e opressão, a autodeterminação dos povos, as lutas sociais para obter justa distribuição de renda. Aqui a religião não é matriz fundamental identitária e cultural. Põe-se a pergunta se vai durar o modelo civilizacional do séc XXI, defendido pelos EUA, que recorre ao religioso como núcleo duro, marcando todas as outras sociedades.

A mega-identidade do Ocidente torna-se exclusivamente judeu-cristã, abandonando o humanismo laico e cosmopolita. Tal visão insere-se na crise da modernidade e cultura europeias. O recurso ao religioso no espaço político agrava a crise especificamente religiosa dos três monoteísmos no início do séc. XXI. Traduz também crise de autoridade nas sociedades monoteístas. A crise do religioso leva o poder religioso a

recorrer ao poder político na esperança de deter sua própria crise e as crises que afetam a sociedade de tradição monoteísta. Portanto, a crise da modernidade política se traduz por recurso generalizado ao monoteísmo nas três vertentes, provocando no seu seio convulsões e mutações inquietantes a justificar a guerra das civilizações.

Como sair do círculo infernal em que crises políticas e religiosas estão doravante ligadas entre elas, sem que se veja saída?

Então vem o quinto ato. Acena-se para caminhos de saída na linha de ressuscitar os valores e fundamentos da concepção política da modernidade ilustrada europeia em resposta à presente dominação do pensamento único americano. O A. cita uma proposta do Primeiro ministro espanhol J. L. Zapatero de caráter extremamente humanista e cosmopolita a fim de superar o paradigma de conflito de civilizações por meio da "aliança das civilizações".

Trata-se do cosmopolitismo ilustrado da filosofia das Luzes, tocado pelos ensaios de Kant de pensar a paz universal, que, aliás, inspiraram a fundação do que mais tarde se chamou ONU, dando-lhe base sólida e aceitável para generalizar regras de moral internacional.

A paz no planeta depende de consenso sobre um sistema de valores políticos susceptíveis de organizar as relações entre sociedades e indivíduos, entre o coletivo e o individual, entre as formas diferentes com que se vestem o poder e a autoridade num mundo em busca de estabilidade até aqui não encontrada. Aí estão questões centrais na consciência europeia de hoje, estranhas para o resto do mundo, na opinião do A.

Na vaga da globalização, que produziu multiculturalismo complexo, espera-se preservar espaços de "respiração repu-

blicana”, de civismo, de moral política, arrancados das convulsões identitárias, religiosas e étnicas. O A. propõe mudança de paradigma político e geopolítico no sentido de resistir à instrumentalização da religião e à fabricação de nacionalismos civilizacionais. Sugere mudança de vocabulário, abandonando expressões como terrorismo internacional, que soa hoje como antes se falava de subversão comunista.

Propugna que o direito internacional seja direito republicano. Que ele seja o mesmo para todos enquanto protege ou pune. Que o respeito aos direitos humanos aconteça em escala mundial. Que eles vigorem na gestão dos negócios internacionais.

Advoga por um cosmopolitismo no sentido kantiano de conhecimento e compreensão da diversidade do mundo e pelo respeito dessa diversidade fora das fronteiras nacionais. Que todos sejam cidadãos do mundo com os mesmos direitos, com a capacidade dos mesmos progressos. As diferenças de raça e nações são sem importância. Mais

que um multiculturalismo do país com muitas culturas, como os EUA, importa um humanismo laico, revivificando o espírito humanista e universalista da ONU. De acordo com o Primeiro ministro Zapatero, são fundamentais a “aliança das civilizações”, o diálogo das culturas e religiões, um verdadeiro espaço de respiração republicana, reabilitando o Estado, como fonte de cidadania. Numa palavra, trata-se de refundação do mundo, de “substituir o paradigma do conhecimento dos objetos pelo do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir”, na expressão de J. Habermas.

Livro extremamente provocante. O A. deve muito ao lúcido pensamento de H. Arendt de que se apropria com inteligência e pertinência. Para os estudiosos da religião deixa grande alerta a defesas intempestivas da religião, como valor, quando, no fundo, acontece perigosa manipulação e provocação à violência.

João Batista Libanio SJ

DUQUESNE, Jacques / HOUZIAUX, Alain: *La Vierge Marie: Histoire et ambiguïté d'un culte*. Paris: Les Éditions de l'Atelier / Les Éditions Ouvrières, 2006. 139 pp., 20 X 14 cm. ISBN 2-7082-3870-1

O livro teve origem num debate no *Temple de l'Étoile*, a que Alain Houziaux (= AH), pastor da Igreja Reformada da França, convidou o jornalista Jacques Duquesne (= JD), autor de dois livros que suscitaram muito debate na França, um intitulado *Jésus* (Flammarion, 2005), outro *Marie* (J'ai lu, 2005). Nosso livro contém o que devem ter sido as palestras iniciais e, depois, a transcrição do debate, conduzido por Bernard Stéphan, diretor das “Éditions de l'Atelier” (109-137).

A tese de JD em seu artigo “Maria, fonte da encarnação” (9-42) é que a encarnação é “a originalidade absoluta” da fé cristã (9) e a fidelidade a ela é a medida da validade dos dogmas mariais. Para ele, a evolução da mariologia (concebida sem pecado, sempre virgem, elevada aos céus...), tornando Maria uma figura quase-divina, é incompatível com a verdade da encarnação. Ele escreve, finalizando seu artigo: “Crendo na encarnação, crendo que ela é o coração mesmo da fé cristã,

prefiro representar esta mulher [Maria], no pequeno lugarejo de Nazaré, graciosa, bela certamente, dois cachos de cabelos pretos em torno de um sorriso, cercada de uma meninada, dialogando com suas vizinhas, mulheres de camponeses pobres e endividados, como se vê bastante nas parábolas de Jesus, Maria tecendo lã e linho, remendando as roupas, moendo o grão na mó para fazer o pão, as mãos calejadas, as unhas quebradas pelos trabalhos domésticos, e educando, criando com José esse personagem, Jesus, que mudará a história do mundo e revelará, em si mesmo e por sua palavra, a verdadeira natureza de Deus" (41-42). No final do debate, ele dirá claramente que suas ressalvas contra a teologia marial católica "não tira[m] nada da devoção e da admiração que eu tenho por Maria" (137).

JD se mostra um bom conhecedor da história e do sentido da teologia marial, embora nem sempre seja muito exato. Assim, baseando-se na definição de dogma do Catecismo da Igreja Católica, ele nega que a afirmação de Maria como *theotokos* no Concílio de Éfeso seja uma definição dogmática, aduzindo que o título foi simplesmente "aclamado e aprovado" (cf. 25-26).

O renomado teólogo jesuíta Bernard Sesboüé, em seu livro *Maria, ce que dit la foi* (Paris: Bayard, 2004), acrescenta à introdução um postscriptum sobre o livro do A., *Marie*, que, a partir da crítica de Sesboüé, sofre dos mesmos problemas do artigo contido no livro agora recensado.

AH pergunta em seu artigo (43-108) pela razão do culto a Maria e de seu sucesso. Para tanto se propõe primeiramente esboçar a evolução histórica da teologia marial. Para ele a doutrina "ortodoxa" da encarnação – e, quando diz isso, escreve "ortodoxa" entre aspas – é "um caminho um pouco com-

plicado e mesmo contraditório entre duas correntes consideradas heréticas" (50), a saber: a que via em Jesus um ser divino e que, portanto, não nascera de um parto natural, e a que considerava Jesus tão verdadeiramente homem que fora engendrado pela relação sexual de seus pais, como qualquer outro ser humano. O compromisso entre as duas posições foi admitir que Jesus nasceu do seio de uma Virgem: seu nascimento é real, mas extraordinário. Com isso, AH julga que a ortodoxia atenuou a afirmação joanina de que o Verbo se fez carne. Com a solução ortodoxa, "... ele deixou de ser Deus (pois nasceu do ventre de sua mãe) e não é de fato verdadeiro homem (pois não nasceu da relação sexual de seus progenitores)" (51). Ao mesmo tempo, a posição ortodoxa opera uma mudança radical de enfoque com relação ao Novo Testamento: enquanto Mateus e Lucas falam da virgindade de Maria para mostrar aos judeus que Jesus é o Messias que eles esperam, a ortodoxia vê nela a prova da divindade de Jesus. O centro da atenção ao afirmar-se a virgindade de Maria que era inicialmente Jesus, passou a ser sua Mãe.

Segundo AH também com a assunção e a imaculada concepção se põe em perigo a verdade da encarnação, pois Maria se torna um ser quase-divino e, com isso, no final das contas "o húmus da encarnação deixa de ser o da carne e da natureza humana comum" (60).

Mas a grande crítica de AH à mariologia católica é a partir da compreensão protestante do *sola gratia* (cf. especialmente 85-93). Inclusive o dogma da imaculada concepção, que poderia ser considerado a expressão máxima do *sola gratia* católico, é visto por ele como o contrário: "Maria, pelo fato de sua imaculada concepção, coopera na obra de Cristo" (61). Essa afirmação mostra que ele não compreendeu a expressão

latina *ante previsa merita* (em previsão dos méritos [de Cristo]). Comentando o texto da definição dogmática, ele declara explicitamente que “a imaculada conceição de Maria não foi definida como um efeito retroativo da salvação em Cristo, mas como uma predisposição pessoal de Maria «em vista dos méritos de Cristo»” (ib.). Exatamente o contrário do sentido da definição, o que leva a crer que AH não usou o texto original latino, mas se baseou em sua compreensão da tradução francesa que de fato é discutível em sua exatidão. É interessante que, reconhecendo que no catolicismo Maria é honrada por causa de seu Filho (cf. 82), percebe que isso não concorda com a interpretação que dera da imaculada conceição (cf. n. 47), mas não tem condições de ver que o problema é a falha de sua hermenêutica da tradução francesa da definição dogmática.

AH critica também o título *theotokos* como “não só surpreendente, mas também inexato” (52). Para ele há um “curto circuito” “entre duas afirmações distintas: «Maria é a mãe de Jesus» e «Jesus é Deus» (ou mais exatamente Filho de Deus)” (ib.), o que mostra que não entendeu a *communicatio idiomatum* (comunicação de propriedades) que é a base teológica para o título *theotokos*.

Numa segunda parte do artigo, AH se pergunta pelas “razões do sucesso da figura de Maria” (69). E encontra cinco: 1) por Maria ser “imagem da Virgem-Mãe” (cf. 69-70), uma espécie de arquétipo com profunda ressonância no ser humano; 2) por Maria ser “imagem da mãe sofredora e misericordiosa” (70-72), o que compensa a imagem do Cristo-Juiz; 3) por Maria ser “imagem da Igreja ideal” (72-74), que AH vê como expressão da Igreja que “coopera na salvação ao lado do Redentor” (73), constituindo com ele uma espécie de “«casal» sinérgico”: “A Igreja faz nascer e crescer Cristo que salva a Igreja”

(ib.). É uma das tantas expressões da crítica fundamental de AH à mariologia católica. 4) por Maria ser “a vertente feminina de Jesus” (74-75) e 5) mesmo de Deus (75-79), uma figura mais ou menos divina.

Daí se seguem, na terceira parte do artigo, “os problemas teológicos” – que AH reconhece como – “postos pela evolução da teologia marial”. Os dois primeiros dizem respeito à diferença entre católicos e protestantes: a questão da Escritura como fonte da revelação e a questão da cooperação humana na salvação. O terceiro problema também já apareceu mais acima: é o da verdade da encarnação dentro da ortodoxia, palavra que AH escreveria aqui entre aspas. O quarto problema é mais da piedade que da teologia e aparece em forma de pergunta: “Pode a Virgem Maria substituir Jesus Cristo?” (102). E: “A piedade popular tem a ganhar com essa forma de substituição?” (103). E a esta última pergunta AH responde surpreendentemente sim e o faz com ênfase: “Incontestavelmente, sim” (ib.). E explica: “É uma imagem feminina, protetora e maternal que ocupa o lugar de um homem sacrificado (não se sabe bem porquê) em nome de um Deus cruel” (ib.). No debate ele explicará que o protestantismo tem uma imagem de Deus “muitas vezes demasiado racionalista” (127), enquanto “o catolicismo soube até o presente assumir e conter em seu seio as tendências religiosas mais espontâneas da alma humana (credulidade, superstição, animismo, oração aos santos que substituem os «espíritos»». Não se pode mais que louvá-lo e encorajá-lo a perseverar neste caminho” (ib.). Afirmação espantosa na boca de um protestante reformado. Aliás, ele escrevera, na conclusão de seu artigo: “O Deus dos protestantes é muitas vezes mais transcendente e mais «totalmente outro» que o dos católicos. Os católicos

insistem na humanidade de Deus, mas fazem de Cristo e de Maria figuras celestes. Os protestantes insistem na transcendência de Deus e consideram Jesus e Maria como simples mortais. Assim o equilíbrio é conservado em ambas as confissões" (105-106).

Por sua simpatia para com essa imagem de Deus que se explicita no culto marial, AH julga mesmo necessário declarar, no final de seu artigo: "Assim, em vista do espírito que anima essas últimas observações, alguns poderão considerar que defendemos a mariologia católica! Mas de fato buscamos apenas compreender o que a anima e sustenta" (108).

Além dos problemas já mencionados na própria apresentação do artigo de AH, ele apresenta também inexatidões de maior ou menor importância. Assim a Constituição *Lumen gentium* é classificada como encíclica (cf. 62). Nas bodas de Caná as palavras que a Mãe de Jesus dirige aos serventes, são identificadas como palavras aos discí-

pulos (cf. 68, n. 30; 72). A tradução da *Salve Regina* é bastante livre (a não ser que o problema seja da tradução usada na França!) (70-71). Mais importante é o erro em que se baseia uma reflexão sobre a "masculinização" de Deus na Trindade cristã: "A partir da pregação de Jesus, Deus é chamado de Pai, Jesus Cristo foi designado como o Filho e o Espírito, na língua grega, se tornou masculino" (77, grifo meu). Ora, Espírito em grego (*pneuma*) é neutro!...

Em suma, trata-se de um livro crítico da doutrina católica, seja essa crítica feita por um católico (JD), seja por um reformado que faz uma análise em geral muito simpática à figura católica de Maria (AH). Mas ambos padecem de uma falta de exatidão na compreensão do dogma católico.

Francisco Taborda SJ

ALMEIDA, Edson Fernando de: *Do viver apático ao viver simpático*. Sofrimento e morte. São Paulo: Loyola, 2006. 188 pp., 23 X 16 cm. Col. Theologica, 17. ISBN 978-85-15-03419-2.

Na base do livro, está uma tese doutoral. Imagina-se logo um texto pesado, carregado de academicismo. Nada disso. O impulso veio da pastoral. O destinatário é a pastoral. O pastor Edson, embora jovem, trabalha o sofrimento e a morte de maneira madura e profunda. Desenvolve atividade missionária junto a enfermos e tem enfrentado a dificuldade de encontrar palavras de alento e esperança tanto para quem se encontra na fragilidade da doença como para os parentes e pessoas que cuidam dos enfermos. De tal interesse pastoral, brotou-lhe a idéia de pesquisar o teó-

logo alemão J. Moltmann que trabalhou a temática do sofrimento, da morte, a fim de iluminá-la intelectualmente e oferecer subsídios para o agir. O fruto da preocupação e pesquisa é a obra presente que servirá muito para todos nós. Uns porque já se encontram enfermos e sofridos, outros porque cuidam deles, e todos porque somos candidatos a uma ou outra situação.

Tanto mais importante o estudo quanto a cultura atual pretende afastar do cotidiano o sofrimento e a morte. O sofrimento físico vem sendo vencido

pelos avanços dos analgésicos e o sofrimento psíquico tem encontrado nos psicotrópicos alívio e corretivo. A morte esconde-se cada vez mais nos hospitais e lá dentro nas tristes UTIs. Longe dos olhos, longe do coração. No entanto, sofrimento e morte são realidades humanas inelutáveis e que mais cedo ou mais tarde esbarram em todos os humanos. O pastor Edson mune-se de elementos teológicos e especialmente cristológicos no referente à cruz de Cristo, elaborados por J. Moltmann, para defrontar-se com tal problemática.

O teólogo alemão viveu a proximidade da morte de maneira extremamente dramática quando tinha 17 anos. Na última semana de julho de 1943, a RAF britânica executou violento bombardeio sobre a cidade de Hamburgo, na Alemanha, produzindo dezenas de milhares de mortos. E o adolescente Jürgen viu a seu lado muitos deles e ele vivo. Do terrível deste inferno humano, clamou aos céus: "Meu Deus, onde estás? Por que eu estou vivo e não morto como tantos outros?" Certamente alguém que passou por semelhante trágica situação tem motivação suficiente para mais tarde, como teólogo, buscar palavras que iluminem o drama humano do sofrer e morrer.

Para localizar o núcleo da tese, que é o confronto da compreensão da cultura moderna a respeito da morte e da dor com a teologia de J. Moltmann, o A. constrói, no primeiro capítulo, quadro cristológico amplo. Em rápido percurso histórico, inicia mostrando a passagem do Cristo do querigma para o Cristo do dogma no referente à mudança da linguagem histórico-narrativa para a conceitual-metafísica atingindo em Calcedônia (451) ponto alto. Acena para as controvérsias cristológicas dos primeiros séculos que se viam provocadas pelas tendências opostas de afirmar a divindade de Jesus com

descuido da humanidade e de reforçar a humanidade com risco de encurtar a divindade. O livro dá o salto para a cristologia moderna onde aparece a originalidade de Moltmann. Ele se afasta da perspectiva antropocêntrica com acento na auto-experiência existencial do indivíduo para atender às circunstâncias exteriores da sociedade e à dimensão escatológica. Acrescentem-se-lhe o caráter processual-dialógico e a *theologia crucis* de corte luterano. Sua reflexão, observa o A., é menos uma teoria sobre o ser divino do que uma *teopatia* do divino amor. Ai vai haurir elementos para trabalhar teologicamente a dor e a morte no mundo contemporâneo.

Caminhando para o núcleo da tese, dedica belo capítulo ao drama pascal. A morte e sofrimento de Jesus são interpretados como consequência da paixão radical de Jesus pela vida, pelo outro, por Deus. As circunstâncias externas da morte de Jesus não explicam o sentido profundo da paixão e morte de Jesus. Ele experimenta a morte do Filho de Deus. "Deus sofre o abandono de si mesmo quando abandona Jesus crucificado. Porque, na cruz, Deus luta com Deus, Deus clama a Deus, Deus morre em Deus!" Afirmações fortes com que o A. resume o pensamento de Moltmann. Daí segue a consequência carregada de significado pastoral. "Assim, não há sofrimento que nessa história não seja convertido em sofrimento de Deus. Não há morte na história que não se converta em morte de Deus. E também não há felicidade nem alegria que não se integrem à eterna alegria e felicidade de Deus".

O A. haure para esclarecer as noites de sofrimento e morte humanos luz que se irradia do mistério pascal do Senhor. Em última análise, somente o referencial fundamental da morte e ressurreição de Jesus dá sentido ao sofrer e morrer humanos em qualquer cultura que seja.

A atualidade de tal mensagem aumenta especialmente por vivermos na cultura do prazer e do consumo em que a dor e o sofrimento nos escandalizam e chocam. O A. mergulha nessa sociedade para fazer-lhe a radiografia sob a perspectiva do interdito do sofrimento e da morte. Predomina verdadeira repulsa pela morte em cultura marcada pelo individualismo e materialismo. Duas atitudes se mesclam. Esconder a morte e fazer dela tabu, objeto de proibição e vergonha. Ao mesmo tempo, processam-se a naturalização e a medicalização da morte, deslocando-lhe a dimensão de mistério para a de problema a ser resolvido pela técnica. Rouba-se a morte da família, do universo das relações afetivas. É transferida para as câmaras artificiais de controle – UTI – em que o doente entubado, sedado é monitorado até o último instante nos sinais vitais como os de máquina em funcionamento, mas presenças a sofrer pane fatal.

O sofrimento cai sob a mesma lógica. A sociedade impõe compulsivamente o imperativo de ser feliz, que significa viver prazerosamente. Processa-se duplo anestesiamiento. Físico para as dores do corpo, psicossocial diante de qualquer dissabor humano. As mudanças se transferem do exterior para o interior de cada indivíduo. As realidades externas permanecem na mesma objetividade, mas interfere-se no sujeito para que não as sinta ou não se aflija com elas pela via química das medicações anestésicas e psicotrópicas.

O último capítulo articula os dois quadros traçados nos anteriores: a teologia de J. Moltmann e a realidade moderna em relação à dor e à morte. Deus é afetado pelo sofrimento e pela morte. Existe *pathos* – dor e morte – em Deus. Revolucionaria o conceito de um Deus impassível diante da tragédia humana. Sem repensar o conceito de Deus não

se encontra resposta ao mistério dos sofrimentos e morte humanos, a começar pelos do Filho de Deus. Recorre-se para isso à imagem judaico-cristã de Deus, sujeito ao sofrimento, diferente da tradição filosófica que lhe acentuava a impossibilidade de sofrer.

Só a partir de Deus se alcança alguma luz sobre o mistério último da dor e da morte. E ele se torna transparente, ao ser entendido a partir do amor. Alarga-se assim a mais bela afirmação do Novo Testamento: Deus é amor. Fora da perspectiva do amor de Deus, não se entendem a paixão e a morte do Filho e de Deus. Se morrer e sofrer fazem parte do destino de tudo o que vive, cabe elaborar novo conceito de viver saudável. Consiste na possibilidade que tem o ser humano de manifestar a força para realizar sua existência, quer na dor e na morte, quer na alegria e no amor

A leitura do livro se faz importante, não tanto pela sofisticação teológica, mas especialmente pelo alcance existencial e pastoral. Todos necessitamos de parar e refletir sobre a dor e a morte, realidades que nos acompanham de diversas maneiras. Em vez de recorrer à superficialidade da linguagem formal de consolo para si e para os outros, vale a pena mergulhar fundo no mistério último e iluminador: a paixão de Deus pela humanidade. E aqui a palavra paixão assume o duplo sentido numa única realidade: Deus ama imensamente (paixão-amor) os seres humanos, sofrendo com eles a dor e a morte (paixão-sofrimento). Mas porque é Deus, não pára no simples amar e sofrer, deixando os humanos entregues aos limites de seu existir. Arranca-os definitivamente do horizonte do sofrimento e da mortalidade, ressuscitando-os para dentro de sua própria eternidade. O amor alcança então a última realidade: o amor de Deus faz eterni-

dade, quer eternidade e é eternidade. Depois de ler o livro, estaremos mais preparados para tratar pastoralmente as situações difíceis e dolorosas do sofrimento e da morte das pessoas. O mistério pascal de Jesus, refletido no coração do próprio Deus, lança luzes sobre a obscuridade de tais experiênci-

as. Penetremos nele pelo caminho que o Pastor Edson nos abre com este estudo sobre J. Moltmann. Boa leitura!

João Batista Libanio SJ

DUNN, James Douglas Grant: *A Teologia do apóstolo Paulo*. Tradução (do inglês) Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003. 907 pp., 21 X 14,5 cm. ISBN 85-34-91872-4.

James D.G. Dunn, nascido em Glasgow, Escócia, é professor emérito de Teologia da Universidade de Durham (cf. <http://www.dur.ac.uk/> e <http://www.dur.ac.uk/map/>, acessados em 20/7/2004), autor de uma ampla obra especializada em Teologia Paulina (cf. <http://www.textbookland.com/author/James+D.+G.+Dunn>, acessado em 20/7/2004), além de diretor de coleções de estudos bíblicos e membro do comitê editor do periódico *New Testament Studies*. É pastor da Igreja Metodista da Escócia. Entre suas obras mais importantes estão: *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians As Reflected in the New Testament*; *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry Into the Character of Earliest Christianity*; *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*.

O Título original desta obra é *The Theology of Paul the Apostle*. Publicada em 1998, em Grand Rapids, pela Editora Eerdmans, com XXXVI + 808p. ISBN 0567085988. Foi alvo de várias recensões em revistas bíblicas e na Internet (cf. como as de J. MURPHY-O'CONNOR, in *Revue Biblique* 105 (1998) 582-589; V. KOPERSKI, in *Louvain Studies* 24 (1999) 377-379; S. LÉGASSE, in *Bíblica* 79/3

(1999) 436-438; J. TOPEL, in *Theological Studies* 60/2 (1999) 350-355; A. DE SILVA, in *Scripta Theologica* 31 (1999) 226-228; R. SCROGGS, in *Journal of Biblical Literature* 118/3 (1999) 561-571; L.T. JOHNSON, in *Interpretation* 53/1 (1999) 75-79; J. VERHEYDEN, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* LXXV/4 (2000) 482-486; M. McNAMARA, in *The Heythrop Journal* 44/3 (2003) 364-367; R. B. MATLOCK, da Universidade de Sheffield, <http://www.stone-campbelljournal.com/archive/12/dunn.html>, de M. STALLARD em http://www.bbc.edu/journal/volume2_2/paul-bookreview.pdf, de M. MANASSE http://www.restorationquarterly.org/Volume_042/rq04201bookreviews.htm, de C.L. BIRD em <http://www.ctsfw.edu/library/files/pb/1154>, C.B. COUSAR in *Theology Today* 56/3 (1999) em <http://theologytoday.ptsem.edu/tt-archives/tt-v56-3-contents.htm>, acessados em 1/5/2005). O interesse por esta obra tem sido muito grande fora do Brasil. Agora nos é acessível pela em português por mérito da Paulus Editora.

No Prefácio afirma que seus estudos passaram por significativa evolução nos anos 70 e 80. Foi levado a repensar sua visão sobre S. Paulo e sua obra a partir dos estudos de Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, de 1977, o que

o introduziu na fase por ele chamada de "Nova Perspectiva sobre Paulo". Resultados destas inovações apareceram em seus comentários a Romanos (1988), Gálatas (1993) e a Colossenses e Filemon (1996). Quem consulta a Internet e faz a busca a partir de "James D.G. Dunn", verá como o A. tenha ultrapassado estas fronteiras, porque nos últimos anos tem estudado os Evangelhos e a figura histórica de Jesus. No Prefácio afirma ainda que seu mestre, renomado professor em Cambridge, Charles Moule, leu cada página deste livro, dando sugestões e fazendo correções preciosas.

O Capítulo 1 contém um longo prólogo, sobre os "prolegômenos para uma teologia de Paulo". Por que uma teologia de Paulo? Em que consiste? É possível escrever tal teologia? Como escrevê-la? Conclui que é necessária, indispensável e possível dentro de um método próprio: o diálogo com o Saulo antes da conversão e com o Paulo cristão e pastor. O pensamento de Paulo era de tal forma vasto que suas epístolas não o podiam conter totalmente. Para obter um roteiro da Teologia Paulina é necessário perguntar a Paulo como ele mesmo ordenaria a temática de sua Teologia. Ora, para A. não há dúvida: Paulo ordenou suas idéias mestras na carta aos Romanos; não há outra alternativa. Assim, portanto, distribui nos capítulos seguintes a temática básica de Romanos, não, porém, sem dar-se conta das limitações de tal método. Este método será criticado pela maioria dos recenseadores deste livro.

O Capítulo 2 trata de Deus como axioma da fé judaico-cristã de Paulo, como o Deus de Israel, criador e conhecido pela experiência de fé concreta. Para o Judaísmo e o Cristianismo, o Homem que se relaciona com este Deus único, é visto através de uma antropologia cujos termos, os estudados por Dunn,

são: "Soma" (corpo), "Sárx" (carne), "Nous e Kardía" (mente e coração), "Psyche e pneuma" ("alma" e espírito). A estes termos o A. dedica muita atenção, com grande competência. Trata-se de raro estudo nesta área da Antropologia Paulina, tão complexa e árdua que chega a ser evitada pelos exegetas. Evidentemente a Antropologia Paulina não pode ser obtida de um estudo reduzido a seis termos. O A. sabe disso, mas impõe a si mesmo este limite. Ainda assim, poderia apresentar um resultado mais reduzido e completo de seus conhecimentos sobre esta área. Seja como for, estas páginas (80-112) são hoje leitura obrigatória para quem quiser conhecer tais termos dentro da Teologia Paulina.

No Capítulo 3 é tratada a "Humanidade sob acusação": Adão e sua descendência, o lado obscuro da humanidade (somente em Romanos). Segue-se a apresentação do Pecado e de sua consequência, a Morte. Imediatamente depois o A. trata da Lei, em seu relacionamento com o Pecado e a Morte. A questão é complexa, mas o A. a domina muito bem. Porém, não chega a ver que como o tema da Vida pode ser considerado o fio condutor de toda a teologia da Sagrada Escritura, do Antigo e do Novo Testamento. A Vida Eterna, dada por Cristo, é o princípio e o fim da história da salvação no pensamento Paulino. Se o A. visse como Adão perdeu a imortalidade por sua desobediência, entenderia como Cristo, por sua obediência (Fl 2,7-8), trouxe aos filhos de Adão uma Vida própria de Deus, a Vida Eterna, na qual o projeto salvífico tem seu término. Paulo entende sua missão como a de levar todos os gentios à obediência (Rm 1,5; 16,26), obediência de que Cristo foi o exemplo (Fl 2,7-8). Os pressupostos teológicos de Dunn o prenderam em sua estreiteza, impedindo-o de se abrir a maiores horizontes.

No Capítulo 4 é o Evangelho de Jesus Cristo o centro da atenção. Não se trata dos Evangelhos, mas do Evangelho de Paulo, anúncio de Jesus Cristo segundo as Escrituras, segundo a tradição da Igreja primitiva, da qual Paulo herdou fórmulas querigmáticas e confessionais. Surge a questão: até a que ponto Paulo conhecia o homem Jesus? Quais são os ecos do ensino de Jesus nos Escritos Paulinos? Jesus era o Filho de Deus encarnado? Para alguns Dunn não encontra nos Escritos Paulinos a afirmação da Encarnação do Filho de Deus, nem mesmo da Pré-existência de Cristo. Este é um dos pontos de discussão acalorada até hoje, bastando para isto breve consulta a este A. na Internet. A seguir o A. trata do Cristo crucificado, o Cristo da cruz, expressão cara a Lutero e à teologia protestante do A. A morte de Jesus foi para expiar os pecados. Mas é obscuro o modo como Dunn apresenta a expiação e a reconciliação. O Ressuscitado é o Último Adão, o Filho de Deus com poder, o Senhor ao lado do Pai. Porém, pergunta Dunn, pode-se concluir que para Paulo Jesus era Deus (§10.5)? Sobre esta questão chovem críticas às conclusões do A., que sob vários pontos de vista tem razão. A rigor, com base nos textos considerados autênticos de Paulo, não se encontra a expressão "Jesus é Deus", a não ser na passagem controversa de Rm 9,5, que Dunn examina para concluir que aí Paulo não afirma que Jesus é Deus. A crítica o reprova pelo estudo sumário de Fl 2,10-11 e contexto. Seguem-se estudos sobre a Preexistência de Cristo, concentrada na comparação de Cristo com a Sabedoria e no Adão preexistente. Conclui: "Paulo tem uma concepção do Cristo preexistente. Mas é a preexistência da Sabedoria agora identificada com Cristo e como Cristo. É a existência pré-histórica de Adão como um modelo de acordo com o qual começa a ser traçada a viva cristologia adâmica". Porém o trata-

mento que o A. dá ao tema da Sabedoria no Antigo Testamento conhecido por Paulo não satisfaz, pois a questão é bem mais complexa.

A soteriologia é o tema do Capítulo 5. O A. a trata de modo magistral, devido a sua competência, concentrando-se em três modos em que a salvação se efetiva, segundo o pensamento de Paulo: a) a justificação pela fé; b) a participação em Cristo; c) o dom do Espírito. Com o capítulo seguinte, aqui está o melhor de todo o livro.

A soteriologia continua no Capítulo 6: O processo da salvação. Aí o A. lembra como para Paulo a salvação acontece dentro de uma tensão escatológica, isto é, na contínua espera do fim, no "já e ainda não", em que "Carne e Espírito" estão em contínuo conflito e em que é necessário participar dos sofrimentos de Cristo. Grande problema soteriológico para Paulo foi a resistência dos judeus à salvação trazida por Jesus. E a esta questão Dunn dá grande espaço, em seu estudo sobre Rm 9-11, que, para ele, é o pináculo da teologia de Romanos. Sua argumentação convence pela fundamentação segura. Outros autores vêem o auge da teologia de Romanos no capítulo 8 desta carta. Como esta temática é extremamente atrativa hoje em dia, o que Dunn afirma neste Capítulo 6 põe muitos pontos nos is. Por exemplo, o tema da Eleição de Israel, e com ele, a integração dos gentios a este Israel. Porém Dunn não afirma diretamente que o "Israel total", na linguagem de Paulo, seja constituído somente dos cristãos. Ele conclui que o Israel não convertido, no pensamento de Paulo, continua sendo o Povo de Deus, dentro de uma situação que com Cristo se tornou nova para Israel: eles vivem na tensão entre aceitar ou não aceitar Jesus como o Messias. E no dia em que o aceitarem, "todo Israel será salvo" (Rm 11,25-36). A leitura deste

capítulo é fascinante, o que, no entanto, não quer dizer que aí está a última palavra neste assunto. O leitor perguntará: Israel que não aceitou Jesus Cristo como seu Messias, o Salvador ressuscitado do Evangelho de Paulo (2Cor 3,14-16), encontra-se em condição de igualdade com os que foram batizados como cristãos? A questão é muito mais espinhosa do que se imagina e repele respostas apressadas, seja do ponto de vista da hermenêutica do próprio Paulo e sobre Paulo pelos cristãos, seja pelas implicações no diálogo atual com os judeus. Para se ter uma idéia desta problemática, basta conhecer a relativamente recente discussão entre A. Vanhoye e V. Fernandez sobre a validade da Antiga Aliança nos tempos de hoje (Albert VANHOYE, "Salut universel par le Christ et validité de l'Ancienne Alliance", *NRTh* 116 (1994) 815-835 e Victor M. FERNANDEZ, "Le meilleur de la *Lettre aux Romains* procede du judaïsme de Paul", *NRTh* 124 (2002) 403-414).

O A. trata da Igreja em Romanos de um modo um tanto artificioso, pois esta carta não traz dados parcos sobre a Eclesiologia. Dunn no Capítulo 7 é obrigado a trazer passagens de outras cartas paulinas. Concentra-se no tema do "Corpo de Cristo" (que em Rm ocorre somente uma vez, Rm 7,4), próprio de 1Cor (10,16; 12,27; cf. 11,27; 12,12), mas Rm 12 recebe muita importância do A. Fundamental na Igreja é a participação em Cristo e a comum experiência do Espírito. Dentro do tema da Autoridade e Ministério na Igreja, o A. inclui a questão delicada da presença da mulher nas comunidades paulinas. Sua apresentação foi considerada "irênica" pelos críticos de Dunn, uma vez que este prefere evitar as interpretações radicais sobre a mulher na teologia paulina. Neste capítulo ainda há um longo tratamento da "Ceia do Senhor", que, para o A., nada tem a ver

com os ritos místicos de outras religiões; porém, segundo a interpretação de Dunn, a Ceia não é participação na vida da Divindade de Cristo, uma vez que Paulo não a afirma explicitamente, mas é participação no único corpo, a Igreja, e, como tal, importa o fato de a Ceia ser ato comunitário. Evidentemente tal conclusão sobre a Eucaristia nos Escritos Paulinos repugna à visão católica.

A Ética Paulina aparece no Capítulo 8. "Indicativo e Imperativo" são seus dois pólos. O "Indicativo" se dá em dois momentos-chave: o primeiro é o Evento Cristo e o segundo é o começo da salvação, dois momentos bem captados por Rm 6,4a (p. 708), em que Deus santifica, dá carismas e sacramento. O "Imperativo" enfatiza a responsabilidade humana perante tudo o que Deus deu à humanidade. O que Cristo fez é base para tudo o que o cristão deve fazer (p.709). É neste ponto que o A. retoma o tema da Lei de Israel (pp. 711-741; antes fora tratada nas pp. 166-202, Capítulo 3), e passa a esclarecer o que Paulo fala de "lei da fé" (Rm 3,27, pp. 714-723), "lei do Espírito" (Rm 8,2, pp. 723-731) e "lei de Cristo" (1Cor 9,21 e Gl 6,2, pp. 731-741). O Capítulo 8 termina com o parágrafo "Ética na prática", em que Paulo ensina como viver num contexto social, num mundo pagão hostil, no meio de desavenças mesmo dentro da comunidade cristã, e também em pontos precisos: ética sexual, casamento e divórcio (1Cor 7), escravidão (1Cor 7,20-23), nas relações sociais de 1Cor 8-10 e a coleta para as comunidades cristãs da Judéia (Rm 15,25-32). Sem dúvida o tratamento dado pelo A. é muito rico, mas a ética dos Escritos Paulinos vai muito além disto. O Espírito Santo, como agente moral sobre os convertidos, é considerado pelo A., mas também o que Paulo afirma sobre o Espírito Santo vai muito além.

O Capítulo 9 contém o "Pós-legômenos a uma teologia de Paulo". Aqui o A. colhe os resultados da obra, fazendo espelho ao Capítulo 1, isto é, consideração da tarefa de depreender uma teologia paulina através do diálogo com Paulo, a confirmação de um fundamento estável da teologia paulina na fé que Paulo recebeu do Judaísmo (monoteísmo e Torá) e do Cristianismo, com Cristo como seu fulcro.

Esta obra toda é fruto do método usado pelo A. Tal método, isto é, o diálogo com Paulo e o recurso à estrutura teológica dada por Romanos tem suas vantagens e limitações. O A. é consciente disto, quando afirma que ele mesmo não fica satisfeito com seu trabalho: "... tudo o que escrevemos até aqui é apenas uma parte do desafio de escrever uma teologia de Paulo" (p. 803). Pelo contrário, depreender uma teologia paulina dos Escritos Paulinos não é tarefa para um só pesquisador, mas para equipes de especialistas: "Uma teologia de Paulo que seja adequada para o século XXI terá que incluir no seu diálogo todos os paulinistas (e antipaulinistas) da história cristã, desde os pós-paulinos dentro do próprio NT, passando pelos primeiros Padres da Igreja (não ignorando Marcião), Agostinho, até Lutero, Calvino e assim por diante... estou perfeitamente consciente que até mesmo o diálogo limitado que pude sustentar com os comentadores dos séculos XIX e XX está muito longe de ser completo" (p. 804). Com estas afirmações o A. se livra de críticas mais duras a seu trabalho; ele mesmo reconhece que o objetivo pretendido no Prefácio não foi satisfatoriamente conseguido.

Aspectos positivos apontados pelos re-
censeadores: é o maior esforço de releitura da Teologia Paulina nos últimos trinta anos, e resulta do fim de uma época em que a Teologia Paulina

era lida em chave anti-semítica; é o começo de um diálogo com o judaísmo atual (L.T. Johnson). Todos os críticos reconhecerão que esta obra tem grandes méritos (S. Légasse); trata-se de uma boa síntese dos estudos mais recentes das três últimas décadas (Á. de Silva); Dunn é o especialista melhor preparado hoje em dia para fazer uma Teologia Paulina, além de seu predecessor em Durham, C.K. Barrett (J. Murphy-O'Connor); mesmo que Dunn não pretendesse fazer uma obra magistral, acabou fazendo uma, pois o livro pode ser entendido assim (V. Koperski).

Aspectos negativos apontados por J. Murphy-O'Connor: a obra não satisfaz quando distingue três expressões de Lei: Lei da Fé, Lei de Cristo e Lei do Espírito; é insuficiente o tratamento dos ministérios e autoridade na Igreja, porque Dunn não menciona Fl 2,14-26; 1Ts 1,6-8; 1Cor 11,1, 2Cor 4,7-11; não satisfaz o tratamento que Dunn dá à questão da mulher na Teologia Paulina; Dunn considera autêntico o texto de 2Cor 14,34s, que não seria paulino; Dunn é favorável a uma visão positiva de S. Paulo sobre a Lei. Mas S. Paulo ficou com muitas reservas à Lei depois do conflito com Pedro em Antioquia. Pontos negativos apontados por J. Verheyden: Dunn vê facilmente coerência no todo do pensamento de S. Paulo. Ora, isto não é tão simples assim, especialmente se se leva em conta as diferentes circunstâncias da vida de S. Paulo. A simples afirmação de uma suposta coerência do pensamento de S. Paulo bastaria para dizer que daí se pode construir uma Teologia Paulina? É preciso consultar os demais Escritos Paulinos além de Rm, pois esta epístola não suprime o que S. Paulo disse nas precedentes. Sobre a Preexistência de Cristo: Dunn a considera um tema importante, e conclui que S. Paulo não a afirma. J. Verheyden acha duvidosa a

presença deste tema em Rm 10,6-8, chave da argumentação do A.

Quanto ao diálogo posterior de Dunn com os especialistas atuais, S. Légasse afirma que Dunn tenta polir as arestas de muitos problemas difíceis do pensamento de S. Paulo.

Com J. Murphy-O'Connor é preciso afirmar que este livro não pode ser desconhecido por ninguém que leve a sério a Teologia Paulina. É obra de um especialista maduro, uma síntese poderosa e bela, fornece novos dados para a continuação dos estudos da Teologia Paulina e serve como critério de julgamento das novas Teologias Paulinas que aparecerão.

Creio, porém, que num ponto específico de grande incidência sobre a Cristologia Paulina, Dunn deixa a desejar: não estuda a clara distinção entre os títulos de Cristo, o significado particular de cada um e sua mútua relação e em relação com a Ressurreição. Disto decorrem falhas sérias na Cristologia que o A. afirma ser a de Paulo. Uma coisa é Paulo afirmar que Jesus, "autenticado" como *Filho* de Deus (Rm 1,4), deve ser considerado em sua condição de *Filho* preexistente à criação em Cl 1,13-15, onde a preexistência do *Filho* é irrefutável. Dunn certamente observou como em Cl 1,15 Paulo se refere ao *Filho* de Cl 1,13, mas não o levou em consideração, movido por seus pressupostos teológicos. Em Cl 1,13 Paulo se refere ao *Filho*, não ao *Cristo* nem ao *Jesus* unicamente da "carne" de Davi (Rm 1,3), afirmado, porém, como *Cristo* em Fl 2,5-11. A exegese combinada destas passagens é complicada, o que não justifica abandonar a busca de uma solução. Outra coisa é considerar o *Jesus* de Nazaré, o "*Jesus Histórico*", que, somente depois de ressuscitado e confirmado como filho de Davi, portanto Messias, *Cristo*, e,

mais que tudo, autenticado por Deus como *Filho*. Tudo isto está claro em Rm 1,4: *Jesus* ressuscitado foi declarado por Deus *Seu Filho*. Mas não se tornou Filho de Deus somente após ressuscitar, mas em sua divindade, de sua preexistente condição de Filho, manifestou-se em sua Ressurreição, a partir da qual Paulo passa a chamá-lo de *Filho*, *Senhor* e *Cristo*.

Um método alternativo a este de Dunn, para depreender uma Teologia Paulina dos Escritos Paulinos, consiste em estudar cada um entre os considerados autênticos, discernir sua temática teológica exclusiva a partir de sua problemática ocasional, em função da atividade evangelizadora de Paulo, atendendo ao *Sitz im Leben* de cada escrito e demais informações de todos os tipos para fazer teologia. Somente num último momento, com rigoroso procedimento científico, é que se formularia em hipóteses a evolução do pensamento teológico de Paulo e se obteria uma estrutura teológica própria do conjunto dos Escritos Paulinos. Não se pode imaginar que Dunn não tenha considerado este método. No entanto preferiu apoiar-se em Romanos, o que a maioria dos críticos considerou uma falha, mesmo conhecendo as razões de Dunn (pp. 39s), pois ele, querendo esquivar-se das dificuldades do conjunto das cartas, acaba caindo em outras. A alternativa aqui proposta é, até certo ponto, indicada por Alain Gignac (em "Comment élaborer une 'Théologie paulinienne' aujourd'hui?", *Science et Esprit* XLVIII/3 (1996) 307-326). Sua limitação consiste na hipotética datação dos Escritos Paulinos. Porém, sem partir de hipóteses não se chega a nenhuma tese; desta limitação especialista algum escapa. Os riscos deste método podem ser vários, inclusive o da tentativa de dar à Teologia Paulina a estruturação da Teologia Sistemática de nossos dias, falha séria, mas sempre

sedutora, na qual caiu até mesmo L. Cerfaux em meados do século passado.

Das qualidades e limitações desta obra séria de um autor de grande competência, pode-se colher uma importante lição: os métodos de abordagem da Teologia Paulina são vários, mas nunca chegaremos a uma visão completa, clara e satisfatória do que chamamos de "Teologia Paulina". Não podemos esperar uma "Teologia Paulina" em forma simplificada e segura como a dos manuais de antigamente. Cada autor que empreender esta tarefa dará sua contribuição, que sempre será limitada, mas sempre válida neste tema inesgotável.

Para o público brasileiro é preciso dizer: o conhecimento de uma obra como esta é altamente estimulante, tendo-se em mente nosso limitado e tão anacrônico conhecimento geral da Teologia Paulina. Esta obra é recomendada em

primeiro lugar aos professores, aos mestrandos e doutorandos, aos estudantes de teologia de modo geral. Não se trata de uma obra para iniciantes. A consulta ao livro é facilitada pelos índices finais: de assuntos, de citações bíblicas, qumranicas, rabinicas, cristã antiga, clássica grega e latina e de autores modernos. Uma bibliografia especializada e vastíssima se distribui pela extensão de toda a obra.

A tradução portuguesa é a segunda de que se tem notícia. A primeira foi a italiana, pela editora Paideia, de Brescia, em 1999. O tradutor brasileiro merece os cumprimentos pelo bom trabalho em que poucas falhas foram notadas; pelo contrário, a aderência ao texto inglês não é servil; é equilibrada.

Valdir Marques SJ