

---

VORGRIMLER, Herbert: *Karl Rahner: Experiência de Deus em sua vida e em seu pensamento*. São Paulo: Paulinas, 2006. 415 pp., 20,8 X 14 cm. ISBN 85-356-1782-5.

---

Poucas pessoas encontram-se tão bem preparadas existencial e intelectual-mente para escrever sobre K. Rahner como H. Vorgrimler. Acompanha-o desde longa data. Escreveu com ele precioso dicionário de teologia que tem prestado, já desde o início da década de 60, excelente ajuda para captar importantes categorias teológicas na perspectiva rahneriana. Publicou juntamente com Ch. Muller breve e concisa obra em que trata da vida, personalidade e pensamento de K. Rahner. Transformara-se tal livro em interessante introdução ao pensamento do grande teólogo alemão. Por ocasião do seu centenário (2004) publicou, na edição alemã, o presente livro que as Edições Paulinas nos brindam na tradução portuguesa e que constitui agora outra excelente e mais completa iniciação a Rahner.

Obra prima para mergulhar fundo na vida e pensamento do gênio teológico do séc. XX. Abre o livro com maravilhosa confissão de fé de Rahner, escolhendo alguns pontos fundamentais: o mistério, a oração, a revelação, Deus e Jesus Cristo na história, a escatologia, a Igreja no jogo de fidelidade e liberdade, o valor e risco do magistério e o mundo com seus desafios. Já essas pérolas recolhidas dos escritos rahnerianos anunciam a riqueza do tesouro a ser escavado.

À guisa de introdução, chama a atenção para o fascínio que Rahner causava com a linguagem oral, conjugando diversos registros: busca, pesquisa, argumentação, confissão, testemunho, humor, destemor, manifestação de sentimentos. Há pesquisas só sobre a natureza de seu discurso oral e escrito. O A. recenseia algumas obras de introdução à vida, ao pensamento e à obra de Rahner. Alude também a trabalhos que tentam infeccionar-lhe o alcance e a memória. A Revista Trinta Dias, p. ex., atreve-se a chamá-lo “filho de Hegel e neto de Lutero”, ao acusá-lo de desconfiança fundamental em face da Sagrada Escritura. Aliás, nisso não seria neto de Lutero...

A primeira parte do livro percorre o itinerário existencial e intelectual de Rahner. Num primeiro lance (1904-1933), dedica-se ao tempo de formação:

família, juventude, entrada na Companhia de Jesus, a longa formação filosófica e teológica, e os inícios da vida pastoral e atividade científica. Fica a imagem do jovem católico, engajado no movimento juvenil, do bom aluno que supera o exame *Abitur* (corresponde mais ou menos ao nosso vestibular) com nota máxima, de quem vive intensamente a experiência dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio no início da vida religiosa, do estudante de filosofia que se encontra com a nova linha da Escolástica simbolizada por J. Marechal, de quem inicia já os primeiros escritos filosóficos e teológicos.

O A. detém-se num segundo momento, que denomina de “tempo de ruptura” (1934-1949). Então ele inicia o doutoramento em filosofia que não termina por desentendimento teórico com o orientador. Mais tarde publicou o texto sob o título: *Geist in Welt* (Espírito no mundo). Assistiu a aulas de M. Heidegger, de quem aprendeu que “a única coisa que nós, em todas e em cada uma das coisas, podemos e devemos buscar (é) aquele Mistério indizível, que dispõe de nós – mesmo quando nós quase não podemos nomeá-lo com palavras”. Ao mostrar também forte interesse pela teologia, os superiores mudam-lhe a destinação do campo da filosofia para a teologia. Defende o doutorado em Innsbruck sobre tema eclesiológico: “A origem da Igreja como segunda Eva, do costado de Cristo, o segundo Adão”. Começou então a docência de teologia e sofreu a interrupção imposta pelas vicissitudes ligadas à intervenção nazista, à guerra. Nesse período escreveu a clássica obra “Ouvinte da Palavra: fundamento de uma filosofia da Religião”.

Depois da guerra, na interpretação do A., Rahner entrou no “período de criatividade” (1950-1965). Professor de teologia dogmática em Innsbruck, Áustria, ampliou o campo de produção. Iniciou os “Escritos de Teologia” que contêm os artigos mais importantes, participou da coleção *Quaestiones disputatae*, assumiu o cargo de diretor-chefe da nova (segunda) edição da colossal obra: *Lexikon für Theologie und Kirche*.

Nesse período, como perito conciliar, desenvolveu impressionante atividade tanto na preparação como no desenrolar do Concílio. Assessorou de perto o Cardeal König de Viena, que lhe tinha enorme estima. A sua influência sobre os textos conciliares já foi objeto de pesquisa monográfica. Ao concluir o Concílio, Rahner experimentou tanto otimismo e esperança como também certa decepção por causa das fortes reações contra a sua implementação.

O último período da vida, “os anos da maturidade” (1965-1984), se dividiram no período de Munique, depois de Münster, para terminar os anos em Innsbruck. Produziu nesse período a obra-síntese “O Curso Fundamental da Fé”, que se tornou clássico na teologia contemporânea. Obra imprescindível para estudante de teologia esclarecido.

K. Rahner viveu intensamente momento histórico de imensa conflituosidade, de profundas transformações na sociedade, na cultura ocidental e dentro

da Igreja católica. Anos do nazismo, da 2ª Guerra Mundial, da reconstrução da Europa, do abalo sísmico intraeclesial provocado pelo Concílio Vaticano II e do período posterior com os avanços e oposições. Homem corajoso, livre, profundo.

Na 2ª parte do livro, o A. apresenta em cinco blocos os temas centrais da teologia rahneriana. Teologia é antropologia. Frase que resume o primeiro bloco. Rahner trabalhou em profundidade a relação entre o ser humano e Deus. E Deus para ele faz lembrar traços da teologia negativa. “Deus é totalidade”, “Fundamento fundante”, “Mistério absoluto e santo”, “Abismo insondável”, enfim aquele diante de quem o ser humano não passa de ouvinte aberto à Palavra.

No segundo bloco, o A. estende-se sobre outras teses centrais rahnerianas: a autocomunicação de Deus, a relação entre natureza e graça, entre transcendental e categorial e o existencial sobrenatural. Pontos nodais do pensamento do teólogo bávaro.

O grupo temático seguinte estuda a revelação, a Trindade de Deus, o jogo entre palavra e símbolo e a heurística expressão “cristão anônimo” que até hoje provoca discussão. Naturalmente nem sempre ela é entendida na real e lúcida percepção de Rahner.

Luminosos se tornaram os estudos de Rahner sobre a Igreja na sua relação com Cristo, com a salvação, com o mundo. Caracteriza-a como o sacramento primigênio e universal que se atualiza nos diversos sacramentos.

Fechando o ciclo temático, o A. expõe as posições rahnerianas sobre a existência do cristão na Igreja, no mundo com contribuição para a ética existencial. E termina o livro, com a escatologia em que a esperança merece relevo.

A exposição vem abundantemente regada com textos do próprio Rahner, cuja escolha merece relevo. De fato, o leitor saboreia a modo de aperitivo belíssimas citações que lhe despertam o gosto de ir mais longe. Abrem-lhe a inteligência para outros textos mais amplos e difíceis.

Este livro deveria fazer parte do *kit* intelectual de todo estudante de teologia. Desafia-o a ir mais longe e além dos manuais de aula. Recomendando para seminários de leitura ou grupos de discussão. Adentrar-se no pensamento de Rahner possibilita entender o riquíssimo contexto teológico que gestou o Concílio Vaticano II. Permite compreender o presente momento em que se vivem as tensões de continuidade com o Concílio, de avanço nas suas intuições precípuas, mas também de oposição, reserva e restrições. Bom termômetro para medir a febre do corpo eclesial.

*João Batista Libanio SJ*

---

LAUSTER, Jörg: *Dio e la Felicità*: La sorte della vita buona nel cristianesimo. Tradução do original alemão por Carlo Danna. Brescia: Queriniana, 2006. 217 pp., 22,8 X 16 cm. Col. Biblioteca di teologia contemporanea, 134. ISBN 88-399-0434-4.

---

Tema de alta atualidade, embora pouco trabalhado teologicamente. Existem lacunas no seu itinerário teórico. A Antiguidade e a Idade Média valorizaram-nos. Na modernidade, mergulhou no silêncio. E agora ressurgiu. O A. persegue com bom nível de informação e pesquisa tal percurso.

Jesus assinala a ambivalência da questão. Aponta a entrega da própria vida pelos outros como caminho de felicidade. Algo surpreendente! O A. busca no Antigo Testamento uma primeira compreensão de felicidade. Percebe três linhas fundamentais: a felicidade se liga sempre a Deus, como último fundamento da realidade e doador da felicidade; neste mundo, a felicidade se experimenta graças aos bens e acontecimentos que remetem à origem transcendente; e pela natureza de Deus livre e imperscrutável a felicidade, em última análise, participa desse mesmo mistério. É indisponível.

Na pregação, Jesus articula a felicidade com o Reino de Deus. Ele a faz aparecer na dimensão escatológica sob outra luz: certa reserva em face do real. Implica também conversão, mobiliza energias que orientam a conduta. A felicidade supera os esforços humanos pelo fato da sua indisponibilidade. Depende da benevolência de Deus. Ela faz transparecer o fundamento permanente que é Deus. Paulo identifica-a com o viver em Cristo de modo que morrer é ganho (Fl 1, 21).

Dedica boas páginas à felicidade conforme a mente dos santos Padres. Não se interessam pela felicidade sem relevância religiosa. Não se trata de vida boa nem de sucesso, mas de nova criação por Deus. Há dois caminhos que relacionam a felicidade cristã com a pagã antiga. Maneira positiva percebe a cultura cristã na linha de aperfeiçoar a pagã, ao mostrar a afinidade entre cristianismo e platonismo. Nesse contexto, nasceu a expressão “sementes do Verbo”. Outra corrente afirma a inconciliabilidade entre as culturas antiga pagã e cristã.

Gregório de Nissa atinge píncaros da especulação sobre a felicidade como ter Deus em si, fazer a experiência de Deus em si mesmo, conferindo à vida ulterior ordenamento. Satisfazer as necessidades não traz felicidade, porque são insaciáveis, mutáveis, restritivas da liberdade.

Na Idade Média, as luzes maiores vieram de Santo Tomás que sofreu influência de Aristóteles. Todos querem tornar-se felizes. Vivem para isso. Santo Tomás vai além de Aristóteles, ao assumir a dimensão evangélica da felicidade como aparece no Sermão da Montanha. Difere da satisfação de determinado desejo e posse de bens materiais. Realização da virtude. Ati-

vidade e não estado do ser humano. Nesta vida, é imperfeita. Perfeita, só na visão de Deus. Em Tomás, pesam muito a razão, o intelecto como fonte de felicidade, por ser atividade nobre do ser humano.

A tradição mística orienta-se na linha da experimentabilidade de Deus. Ele nasce na alma quando ela deixa todas as exterioridades. A figura ímpar é Mestre Eckhart. O esvaziamento de si prepara o encontro com Deus. “Deus te pede simplesmente sair de ti mesmo respeito a teu modo criatural de ser e deixar que Deus seja Deus em ti”.

No Renascimento, a atenção se dirige para o humanismo. Vivia-se época conturbada pela peste negra (séc. XIV), carestias, queda da pretensão papal com os Papas de Avignon, sensação da caducidade da vida. Petrarca reflete visão pessimista da vida. Motivação para ser feliz significa armarse contra a infelicidade. Felicidade casual. O A. estuda também a Reforma, Descartes, Spinoza, o utilitarismo. E mostra como na modernidade se silenciou a temática da felicidade.

Na segunda parte do livro, mais breve, em três capítulos, elabora perfil teológico da felicidade. Parte da falsa intelecção de felicidade como satisfação da necessidade de conservação. Nisso não consiste a felicidade, mas se impõe como pressuposto e condições. Existe uma concepção moderna de felicidade que consiste em determinar plano de vida por si mesmo de maneira racional e livre. Modifica o conteúdo em relação à felicidade como mera satisfação dos desejos e necessidades. “Alguém é feliz quando os seus planos procedem bem, quando consegue realizar os seus fins importantes e quando está seguro que esta boa situação durará”. O A. segue de perto a reflexão do filósofo J. Rawls que estabelece critérios para a felicidade aquém dos quais não é racionalmente possível regredir.

No entanto, enfileiram-se argumentos no sentido contrário à concepção de felicidade identificada com o êxito de um plano racional de vida. Pois se duvida que se obtenha bom sucesso da vida com sua organização racional. No fundo, se questiona o eudemonismo por várias razões. O ser humano não domina o mundo que pode opor-se de maneira hostil à sua vontade; os desejos morais do ser humano não são necessariamente bons e podem estar infiltrados de egoísmo; e a razão desoculta ao ser humano uma instância preceptiva diversa dos próprios desejos e por ela pertence ao mundo superior.

Cabe fazer reabilitação teológica do eudemonismo. Os protestantes têm mais dificuldade nessa tarefa, observa o A. que é, ele mesmo, formado em teologia e filosofia protestantes e professor em Faculdade de teologia protestante. A dificuldade teológica nasce da confusão entre eudemonismo e hedonismo. O caminho não passa pela rejeição da busca antropológica da felicidade, mas de relacioná-la com a Transcendência. Nessa linha, o A. dedica um parágrafo à exigência superior do desejo da felicidade como

expressão da semelhança com Deus. Reflete sobre a condição humana de debilidade, e, portanto, de proximidade do desejo de felicidade com o pecado. Conclui esse capítulo, contrapondo, de um lado, a aspiração à felicidade que exerce a força de atração de dimensão transcendente da realidade, e, de outro, não existir um “automatismo da felicidade”. Apesar da fragilidade humana, a felicidade procurada lhe vem ao encontro, experimentada no amor pessoal de Deus. A idéia de redenção casa felicidade com fragilidade. Para a leitura cristã, trata-se de ver o nexo entre a aspiração à felicidade e os momentos em que ela é experimentada e como isso plasma a vida humana.

A felicidade revela o paradoxo de ser traço fundamental e inegável da vida humana, mas isso não garante já de per si a sua realização. Ela irrompe para além do esperado, mas limitada no tempo. É experimentada como momentânea, episódica ou situacional. O A. reflete sobre a “felicidade de instante”. Tem aspecto de satisfação de necessidades e realização dos desejos. Daí surge a condição temporal. A felicidade instantânea goza de caráter súbito, prazeroso, receptivo. Tem dimensão sensível e estética. A insistência sobre o seu caráter instantâneo caracteriza a idade moderna assim como a estetização do mundo da vida e a abertura dos sentidos para captá-lo. A estetização substitui os códigos maiores de interpretação do mundo, metafísicos e religiosos. Abre um visual da realidade orientado para a Transcendência. Substitui-se assim pela estética a metafísica relegada no nível do pensamento. Tal fenômeno sofre ambivalência. Não pode durar aquilo que seduz precisamente pelo instantâneo.

Não se consegue viver à caça da felicidade. Goza de grau de indisponibilidade, de surpresa. Encerra algo mais que chegar à meta almejada. Contém algo que escapa ao conjunto dos desejos, das planificações e das realizações. “Não é criada, mas concedida”. Tal incapacidade de dispor da conduta da vida não se percebe como impotência, ameaça, mas como alívio e libertação. É um encontrar-se não intencional e gratuito na realidade. Nela há algo que supera a mera satisfação dos sentidos e aponta para a percepção de um sentido. Põe exigência que livra o ser humano dos mecanismos obsessivos da autoconservação.

Depois o A. estuda a relação entre felicidade e religião. Algo de evidência palmar. No entanto, não vige unanimidade na sua intelecção e até há reticências. A ligação com a religião pode ser real como alienação. A felicidade instantânea apóia-se sobre a “autotranscendência da vida”, que supera o que o homem é capaz de fazer com sentido. Topos importante da tradição cristã vê na felicidade uma forma da experiência de Deus. Schleiermacher o retoma. Outra palavra teológica para exprimir a mesma interpretação seria graça. Felicidade como efeitos da graça. E se processa teologicamente uma condensação pessoal da graça na figura mediadora de Jesus Cristo.

Conclui com um capítulo sobre a felicidade como coragem e confiança. Atravessa o livro o paradoxo de que a busca, o desejo de felicidade do ser humano não significam sua realização. A teoria cristã quer oferecer precisamente os nexos causais entre a busca e a realização da felicidade. A felicidade buscada preexiste ao ser humano, como algo maior e mais elevado do que tudo o que ele consegue realizar como felicidade. Os humanos percebem tocados pela benevolência e alegria da dimensão infinita da vida. Isso não lhes tira o desejo da felicidade. Teologicamente pode-se assumir a tradição clássica do eudemonismo antigo: a felicidade é um ato de automodelação livre e serena em torno da própria vida. O ser humano sente-se acolhido pela dimensão divina da realidade. Livra-se então do peso de conceber a felicidade como produto de suas idéias e de suas tentativas práticas. Serena-o, dá-lhe segurança diferente que exige coragem e confiança.

Está aí um livro muito interessante sobre tema candente. Bem documentado. Permite ampliar e aprofundar a compreensão de felicidade, trazendo a contribuição da teologia, depois de passear pela história da cultura. A impostação positiva corrige as confusões entre o princípio eudemonístico, isto é, da felicidade e o hedonismo enquanto busca do prazer pelo prazer. Vê na religião realidade que aumenta a complexidade da felicidade. Segundo a concepção religiosa de felicidade, o ser humano encontra nela um excesso de realidade e uma mais-valia de vida, que lhe fazem prelibar que ela não é só deste mundo. A teologia refere-a a uma última realidade que supera o ser humano e lhe molda a vida.

João Batista Libanio SJ

---

SORGE, Bartolomeo: *Introduzione alla dottrina sociale della chiesa*. Brescia: Queriniana, 2006. 430 pp., 21 X 13,5 cm. ISBN 88-399-2855-3.

---

Este livro viveu três etapas. Num primeiro momento, o A. o trabalhou como aulas em curso sobre a doutrina social da Igreja (DSI) no Instituto de Formação Política Pedro Arrupe de Palermo, na Itália. Em 1996, publicou-o em forma de livro. E foi traduzido para o português com o título: *Por uma civilização do amor: A proposta social da Igreja*, São Paulo: Paulinas, 1998. Recebeu excelente aceitação pelos interessados nesse tema e foi usado como manual em Faculdades e Institutos para tal matéria.

Já esgotada a 3ª edição italiana, o A. resolveu retomá-lo, atualizando-o com toda uma parte nova, já que na última década aconteceram eventos extraordinários diante dos quais o magistério reagiu. Além disso, apareceu o substancioso Compêndio da Doutrina Social da Igreja, preparado pelo

Pontifício Conselho “Justiça e Paz” (trad. bras. São Paulo: Paulinas, 2005). Terminara então o longo e profícuo pontificado de João Paulo II que abordou amplamente temas sociais.

A nova edição manteve, em grande parte, a estrutura anterior. Para o leitor que a desconhece indicá-la-emos esquematicamente, apontando também as novidades à medida que apareçam. Acréscimo geral importante consistiu em apor ao longo de todo o livro, conforme o caso, amplas citações do *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* com dupla finalidade. Poupa o leitor de consultá-lo cada vez e serve de referencial crítico de leitura para o mesmo.

A primeira parte aborda a origem, natureza e rápido percurso do discurso social da Igreja. Num primeiro momento, o A. justifica-o. Ele o faz partir do evangelho que tem dimensão social. A dimensão religiosa principal da Igreja não exclui o social. O evangelho liberta o ser humano na totalidade. Da natureza da Igreja, como anunciadora do evangelho, lhe vem a legitimidade de elaborar discurso social. Em dado momento, se falou mais de doutrina social, depois de ensinamento social. Em todo caso, trata-se do discurso social. Nele se deve distinguir o que tem valor permanente (os grandes princípios morais, conforme o Evangelho e a reta razão) e o que tem valor contingente como são os juízos sobre a realidade social, política e econômica em constante evolução.

O A. periodizou os momentos da história da DSI. Entre 1891-1931, aconteceram o seu nascimento, o confronto com o marxismo e o liberalismo, a elaboração dos princípios da ideologia católica. Ensinamento que permanece aberto. No período seguinte (1931-1958), a DSI continua a enfrentar as ideologias reinantes do socialismo real e do neoliberalismo já presente. Aponta-se a civilização cristã como terceira via. Fala-se de nova cristandade de Pio XII. A contribuição de J. Maritain merece atenção. O discurso continua aberto. Entra-se na era do diálogo (1958-1978) por ocasião da crise das ideologias, do relacionamento entre Igreja e marxismo, do processo de mundialização e das aquisições do Concílio. Termina com o pontificado de João Paulo II (1978-2005), ampliando naturalmente o texto anterior que terminava em 1996. Denominou esse último tempo como: “A profecia” que se concretiza por meio do evangelho da vida, do trabalho, da caridade e pelo discurso ecumênico.

A segunda parte centra-se na proposta social da Igreja. Primeiro explicita porque ela tem uma proposta como colaboração para o momento de transição em que vivemos. Ela vai na linha da “civilização do amor, fundamentada em valores universais da paz, solidariedade, justiça e liberdade, que encontram em Cristo a sua plena atuação” (João Paulo II).

Apesar das dificuldades, a cultura cristã sente-se chamada a estabelecer um diálogo tanto intercultural como inter-religioso, além de fazer leitura

teológica da história. O A. aponta, desde a DSI, os aspectos paradoxais da passagem do milênio. Indica os pontos: neopaganismo, a Igreja como “pequena grei”, as tentações de ontem e de hoje, a religião civil – ponto, aliás, que ele não tratou na edição anterior –, sinais de esperança, a nova evangelização, nova inculturação da fé e princípios, critérios de julgamento e orientação.

O A. postula “gramática ética” comum para elaborar programa político com o fundamento de cultura política comum, que, por sua vez, implica senso moral comum, sustentado pela consciência religiosa. A Igreja apresenta sua proposta social sobre alguns princípios e valores fundamentais, ao oferecer também orientações operativas. O A. explicita os princípios personalista, de solidariedade, de subsidiariedade, do bem comum. E em capítulos seguintes, aborda a questão da economia e da democracia. Na nova edição acrescenta um capítulo sobre o desafio do relativismo. Depois de defini-lo, mostra-lhe as contradições e aduz a resposta da DSI.

A terceira parte espraia considerações sobre a presença social da Igreja. Não se reduz naturalmente ao aspecto institucional. Logo de início, trata do papel insubstituível do leigo. Distingue quatro modos diferentes de entender a presença e ação social e política dos católicos. Descreve o “movimento católico”, no singular, embrião dos outros movimentos católicos. Manifestou-se por volta do final do século XVIII. Em seguida, veio a fase do catolicismo social com os movimentos democrata-cristãos. E uma terceira é chamada de mundo católico que se organiza diante do perigo comunista no pós-guerra. Para completar esse primeiro esboço, o A. elucida dois conceitos de política no sentido amplo e de práxis dos partidos.

Elabora reflexões ulteriores sobre a participação política dos católicos: sua opção sociopolítica, a centralidade da política, a relação entre evangelização e promoção humana para terminar com a famosa frase de Pio XII de que a política é forma elevada de caridade. Os cristãos participam da política, laica por sua natureza, mas motivados por sua fé e respondendo a objetivos que correspondam a ela. Implica coerência com os valores tanto de caráter subjetivo como objetivo. As opções políticas guardam legítima autonomia de modo que o leigo não age a modo de executores passivos das disposições da hierarquia. O cristão articula a própria fé, a espiritualidade com o profissionalismo político em síntese sempre a ser criada.

O papel da Igreja, como instituição, na política circunscreve-se no interior de sua natureza religiosa. Os critérios que valem da participação política da Igreja institucional vale dos sacerdotes. João Paulo II apertou o cerco nesse campo. A reflexão desemboca no estudo da relação entre Igreja e Estado.

O bloco final dessa parte estuda as novas formas de presença social e política do católico em tempos de profundas transformações da sociedade, do fim das ideologias com a ajuda das orientações do Concílio Vaticano II.

Trabalho de discernimento. O católico situa-se em sociedade complexa de pluralismo político.

A última parte do livro é totalmente nova em relação à versão brasileira. Nela o A. aborda dez temas de alta e candente atualidade. A quarenta anos do Concílio Vaticano II, pergunta-se, ao usar a metáfora da água, pela fonte, pelas correntezas e pelo rio que dele promanaram. Verdadeira virada de que muitos não se deram conta. De tal fonte, surgiram as correntezas da eclesiologia de comunhão, da redescoberta da Palavra de Deus, da teologia das realidades terrestres. E o rio, para onde corre? Certamente no meio de muitos desafios e sinais de esperança.

A globalização impõe-se como fenômeno econômico, social, político, cultural e ético. O desafio vem do projeto de globalizar a solidariedade. A guerra está aí sob várias formas. E a Igreja tem algo a dizer, desde a guerra justa até as posições radicais de oposição a toda guerra de João Paulo II. Ele trata de três momentos da compreensão da guerra: a guerra justa, as intervenções humanitárias e a guerra preventiva. A última é moralmente inaceitável, juridicamente insustentável e politicamente equivocada. Discorre, em outro momento do livro, sobre o terrorismo que hoje está na origem de reações bélicas. E o caso particular do Islam mereceu referência própria.

Aborda o grave problema da biotecnologia com a conseqüente manipulação da vida. O seu setor mais revolucionário aplica ao ser humano a engenharia genética. Tal implica sérios problemas éticos diante dos quais a DSI não se cala. Outra questão de peso se refere à pena de morte, onde a DSI tem mudado de posição desde a tolerância até a rejeição. Reinterpreta as razões até então aduzidas para sua aceitação: legítima defesa, dissuasão do delinqüente e restabelecimento da ordem violada.

Em sintonia com a biotecnologia, o A. amplia as considerações para a dimensão ética da pesquisa científica e técnica. Sem negar-lhe a legítima autonomia, não se pode eludir a questão ética. Faz-se necessário o encontro entre ciência e ética.

Um capítulo foi dedicado à questão particular que o A. chama: o silêncio dos bispos da Itália sobre a grave situação do país. Termina o livro sobre outra situação relevante: os cristãos na nova Europa da unificação econômica com irradiações em outros setores políticos, culturais e religiosos.

O livro aborda amplos problemas. O A. possui excelente informação, clareza e didática. Apesar de já ter sido traduzido em português na sua primeira edição merece que as Edições Paulinas o republiquem nessa nova versão ampliada para utilidade de professores e alunos além de pessoas interessadas no ensinamento social da Igreja. No momento atual, a política brasileira sofre grave crise de credibilidade por causa da explosão de escândalos de corrupção em amplos setores do legislativo, executivo e judi-

ciário. O estudo da DSI oferece valiosos subsídios para exame crítico da situação e pautas de comportamento ético. Por esta e por muitas outras razões de conteúdo e de didática, o livro se torna altamente recomendável.

João Batista Libanio SJ

---

LÖNING, Karl / ZENGER, Erich, *In principio Dio creò: Teologie bibliche della creazione*. Tradução do original alemão por Carlo Dana. Brescia: Queriniana, 2006. 287 pp., 12,3 X 19, 4 cm. Col. Giornale di teologia, 321. ISBN 88-399-0821-8.

---

A publicação do original deste livro data de 1997, e seu título é *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien*, publicado pela Patmos de Düsseldorf. É necessário notar a diferença posta no título italiano. O original diz: “Como princípio Deus criou” e não “no princípio”. Os autores querem que o leitor entenda esta diferença, para levá-lo a uma interpretação de Gn 1,1 de um modo novo, correspondente a um período da literatura bíblica influenciada pela hermenêutica sapiencial e rabínica posterior, que atribui à Sabedoria e depois à Torah, a função de “princípio criador” pelo qual Deus criou o mundo. Logo os AA. sugerem ler nesta linha Gn 1,1: “Tendo como ‘princípio’ criador a Sabedoria = Torah, Deus criou o céu e a terra”.

Karl Löning é professor emérito de Novo Testamento da Universidade de Münster, e Erich Zenger também é emérito da mesma universidade na área do Antigo Testamento. O presente livro resultou de um curso dado por ambos em 1996. Como pensaram numa obra para um público vasto – alemão, digase de passagem – os AA. não se preocupam em dar razões pormenorizadas sobre cada uma de suas posições interpretativas da Sagrada Escritura.

Na Introdução (pp. 7-14) os AA. mostram a grande importância das teologias bíblicas da Criação para toda a Teologia. Infelizmente, afirmam, tais teologias não são levadas devidamente a sério pela teologia sistemática apesar de toda sua riqueza (p. 6). De modo geral entende-se como teologia da Criação somente os dados de Gn 1-3. Os AA. não vêem na Cristologia a chave interpretativa de toda a Criação, mas o Quérigma, do Deus Salvador do Cristo crucificado e ressuscitado, é que leva a entender o poder vivificador do Deus Criador (p. 7). Cinquenta anos de esquecimento das Teologias da Criação deixaram seqüelas na teologia do século XX, entre elas, a perda da dimensão universal da própria mensagem bíblica (p. 12). Hoje há uma nova visão sobre a teologia da Criação: o mundo é criado e amado por Deus, um mundo onde vivem todos os povos além de Israel e da Igreja, espaço onde Deus age salvificamente (p. 12).

O Capítulo I (pp. 15-83) trata das “apresentações do início da Criação”: §1. Caos e Cosmo se alternam. Criação aqui é vista ao mesmo tempo como princípio e fim (p. 14), isto é, não se entende o relato do início se não se espera por um fim da história (p. 16), e assim é tendo em vista o fim que se entende este início da Criação (p. 17). Esta origem da Criação é o amor de Deus por seu mundo (pp. 17-18); e não se pode supor que Gn 1 fale da *creatio ex nihilo*, a Criação a partir do nada, idéia estranha ao mundo oriental antigo; assim nem 2Mc 7,28 nem Sb 11,17 podem ser levados como afirmação categórica da *creatio ex nihilo*; no §2 são examinadas as descrições do caos nos mitos do Oriente, dos quais o mais interessante é o egípcio: das águas sem fim emerge o lótus que se eleva como um deus que cria todas as coisas (p. 20) no meio do caos, a ser dominado pelo deus sol (p. 22); este tempo da Criação não termina nunca, porque o caos nunca abandona o mundo criado (p. 22), e é combatido a cada nascer do sol; o mito mesopotâmico Adda praticamente diz o mesmo (pp. 24-25); a presença constante do caos se evidencia no alternar-se do dia e a noite, luz e trevas, as estações e os anos (p. 25). Em seguida Gn 1,1 – 2,3 são estudados em comparação com tais mitos. Os AA. concluem que também o texto de Gn 1,1 – 2,3 afirma o caos preexistente tal como tais mitos orientais, vendo o caos na expressão hebraica *tôhû wâbôhû* (p. 28): são caos as trevas e as águas, como se antecedessem a Criação em si, mas de tal forma desordenados que Deus deve ordená-lo dando início assim à Criação propriamente dita. Porém é preciso perguntar aos AA.: o que é tal Criação em si mesma? Não foi Deus quem criou trevas e águas antes de tudo? Trevas e águas não são ainda Criação? Pois Gn 1,1 não menciona nada antes da ação criadora inicial de Deus dada pelo verbo criar, *bârâ* '. E por que trevas e águas deveriam ser, necessariamente, expressão de um caos? Os AA. reconhecem a dificuldade em determinar os elementos deste “caos” em Gn 1,1 – 2,3 (p. 29), mas dizem que são a terra hostil à vida, as trevas, o mar e as águas. São caos porque não ordenados nem aptos para a Criação da vida (p. 30). Para atingirem seu propósito, os AA. começam a estudar os mitos do antigo Oriente; seu objetivo é concluir que os redatores sacerdotais de Gn 1,1 – 2,3 queriam afirmar um caos preexistente tal como as mitologias orientais (p. 31). Mas os AA. precisam responder: como ter certeza que os autores sacerdotais pensaram precisamente desta maneira? Gn 1,2 não é um texto exíguo demais para chegar a esta posição? Se de fato a intenção dos redatores sacerdotais de Gn 1,1 – 2,3 fosse esta, por qual motivo não insistem no caos no resto do relato da Criação até afirmar, depois, a vitória de Deus sobre ele? Um equívoco que imediatamente salta à vista é a única realidade de fato preexistente à Criação: a Palavra poderosa e criadora de Deus, ou seja, somente Deus mesmo existia antes que tudo comesse a ser criado. A vida que será criada depois supõe a Criação da luz (p. 33), do céu-firmamento, do mar e da terra. Por qual motivo entender estes elementos como expressões de caos? Os AA. entendem a realidade caótica como algo que ‘parece’ existir antes e depois da Criação (p. 32). Mas, pergunta-se, não seria a existência de algo caótico, no mundo

conhecido dos homens, que assim criaram o mito do caos e o projetaram para antes das origens? É mais lógico imaginar isto do que pensar que os autores sacerdotais quisessem afirmar um suposto caos preexistente. Estritamente falando, a idéia de caos interessa mais diretamente à antropologia e à soteriologia – bíblicas ou extra-bíblicas – do que à cosmologia do autor sacerdotal: dado que o caos não é bem e sim mal, o mal constatado no próprio homem o faz ver caos na natureza, no cosmo que ele mesmo desordena. Deus mesmo não fica envolvido nisto no momento em que cria o mundo. E a natureza, por si mesma, não é a origem do mal. Não havia uma natureza caótica anterior à obra criativa de Deus na mente dos autores de Gn 1,1 – 2,3. Se precisassem afirmar algo preexistente, só podiam dizer que era o próprio Deus. Um dado de estilo literário em Gn 1,1 – 2,4 ajuda a entender melhor o pensamento do redator sacerdotal: o merismo (cf. J. KRAŠOVEC, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Northwestsemitischen* = *Biblica et Orientalia*, 33. Roma: PIB, 1977), expressão de totalidade de diversos tipos e aspectos é a figura de estilo presente em quase todos os versículos desta perícopa: “céu e terra” afirma a totalidade espacial cósmica criada; “luz e trevas” dizem a condição de total visibilidade de todos os seres criados; se não houvesse trevas, como se saberia o que é a luz? Logo trevas não dizem necessariamente o caos. Deus separa as águas superiores das inferiores (Gn 1,6s). Por qual motivo uma destas duas posições da água deveria ser considerada expressão de caos? “Tarde e manhã” exprimem a totalidade de um dia, que nós medimos em 24 horas. “Terra e mar” dizem a totalidade da superfície onde vivem as demais criaturas num espaço assim distinto. E assim todos os outros merismos. Não há necessidade em ver nas “trevas” de Gn 1,2 a afirmação de um caos, e muito menos da “terra” ou das “águas”, somente porque nelas a vida ainda não existia. Portanto é desnecessário supor que na mente do autor sacerdotal de Gn 1,1 – 2,3 havia a intenção de afirmar um caos preexistente para negar a tese da Criação *ex nihilo*. Para isto basta saber que a única realidade existente antes da Criação era o próprio Deus, que não pode ser considerado *nihil*, nada, e, muito menos, origem do caos. O próprio livro mostrará, adiante, que a Sabedoria e a Torah, expressões do próprio Deus criador, eram as únicas realidades que as teologias bíblicas da Criação podem admitir. E mesmo assim as únicas realidades preexistentes, a Sabedoria e a Torah, têm função totalmente oposta a uma suposta realidade caótica anterior à Criação. Aqui se vê como se complica o raciocínio que joga com tais dados, e como o risco de contradições é grande. O livro volta a esta questão quando trata de Gn 6-9, afirmando que o caos se apresenta igualmente depois da obra criativa de Deus; mas aí se trata dos erros que os homens cometem. Não é uma contradição teológica? Por qual motivo Deus criaria o caos? Mais: por que permitiria que o caos persistisse depois da Criação? Ora, o que os AA. chamam de caos em Gn 6-9 não pode ser um elemento ‘natural’ da Criação, mas uma projeção dos homens, sobre a natureza, da desordem que constata em si mesmos. Ao que parece os AA. evitam a questão salvífica que implica necessariamente

o conceito de transgressão da ordem dada por Deus na Criação, ensinada na Sabedoria e na Torah. O conceito de Pecado não aparece em Gn 1,1 – 2,3, mas não pode ser dissociado das teologias da Criação por toda a Bíblia. Afinal, Gn 1,1 – 2,3 não é outra coisa do que a abertura solene da Torah de Israel, isto é, a Lei. Para quê uma Lei, se o Pecado não existisse nem estivesse no horizonte teológico dos autores sacerdotais de Gn 1,1 – 2,3? Aliás, o termo *cháos* aparece na Bíblia grega apenas em Miquéias (1,6), onde pode significar o abismo, o vale (no Texto hebraico o substantivo feminino חַיָּה – na forma חַיִּי – *laggay*, e em Zac 14,4 acontece o mesmo. Outros termos equivalentes aparecem em Jó 10,22 (trevas), em Is 24,10 e 34,11 (limbo), todos termos posteriores à redação sacerdotal de Gn 1-11 (cf. Th. GASTER, “Chaos”, in *Interpreter's Dictionary of the Bible*). Podemos concluir que a Bíblia entenda a mesma coisa pelo que dizemos por meio de “caos”? Afinal, esta complicação se explica pelo fato de os AA. do livro interpretarem as teologias bíblicas da Criação esquecendo-se que todas elas têm um preciso e claro pressuposto antropológico em vista desta soteriologia a ser constatada num pressuposto fim, fim que justifica o começo, o princípio da Criação, como os AA. disseram antes (pp. 14-17). Em outras palavras: qual sentido teriam as teologias bíblicas da Criação se o destinatário delas, o homem, o gênero humano, fosse desconsiderado e esquecido? A quem interessam os relatos da Criação, e para quem foram escritos? Os mesmos autores dirão: para o homem, e para que fosse instruído pela Sabedoria e pela Torah (pp. 84-96). Se o homem não gerasse o caos-pecado, que necessidade Deus teria de lhe mandar a Sabedoria e a Torah? Os AA. não mencionam outro pressuposto teológico do relato sacerdotal da Criação em Gn 1,1 – 2,3: este relato tem a função de combater a idolatria no tempo do cativo da Babilônia. Para isto os autores sacerdotais não devem, nem precisam, igualar sua teologia da Criação com a das mitologias contemporâneas. Pelo contrário, devem combatê-las. E a idéia do caos destas mitologias é um dos elementos que os autores sacerdotais precisam negar para evidenciar o poder total de Deus e a perfeição de sua Criação desde o primeiro instante, mesmo que aí a terra, as trevas, o abismo e as águas possam parecer Criação desordenada. São um primeiro estágio, não uma imperfeição, muito menos caos. Um §3, neste Capítulo do livro, mostra o efeito do princípio da Criação na vida dos homens, quando Deus faz sentir sua solicitude amorosa, cantada pelo Sl 93 (pp. 50-54), agora em plena história de Israel, no culto do Templo. O Capítulo I termina com um §4: “a instauração escatológica do reino de Deus como salvação da Criação”, entrando agora nas teologias da Criação do NT (pp. 68-73) e de modo especial no Evangelho de Marcos (pp. 73-83). E aqui novamente se constata o seguinte: a única desordem que tais textos mencionam não é outra coisa senão as transgressões dos homens às disposições divinas para manter a ordem cósmica, para que a vida, especialmente a humana, não desapareça mergulhada neste “caos”. “Caos”, na verdade, somente os homens produzem, e isto, logicamente, depois de criados. Logo, imaginar um caos preexistente, é um equívoco. Em Mc 1,12s os AA. vêem

expressões do caos em Satanás e nas feras do deserto onde Jesus foi tentado (pp. 78-80); aparentemente Jesus é vencido por este caos em sua morte (p. 81), quando as trevas cobrem a terra, e dizem os AA., “tal como cobriam o princípio do mundo” em Gn 1,2. A contradição é evidente: as trevas que cobrem a terra no momento em que Jesus morre na cruz, são expressões de um poder contrário a Deus, trevas que aparentemente vencem. Que sentido faz projetar isto para Gn 1,1, quando nem havia homens, capazes de provocar tal caos? De novo nota-se aqui, por parte dos AA., o esquecimento do pressuposto antropológico dos teólogos sacerdotais de Gn 1,1 – 2,3. Porém o capítulo termina bem, afirmando que Jesus na Ressurreição (Mt 28,18) recebe todo poder “no céu e na terra”, expressão trazida de Gn 1,1, para governar os homens segundo as diretivas da Torah (p. 83). A fé cristã vê, portanto, em Jesus, o Messias de Israel com o mesmo poder do Deus Criador de Gn 1. Este é o fim ao qual tendia, desde o início, a Criação.

O Capítulo II (pp. 84-145) trata das personificações bíblicas do princípio criador. Segundo Pr 8,1-39 o princípio criador é a Sabedoria (pp. 84-94), como também no Targum e apócrifos do AT (pp. 112-118), e no livro de Sira 24 é a Torah (pp. 94-96); no prólogo de João é o Logos (pp. 96-112) continuando em Jo 1,19-2,11 e Jo 20,30s (pp. 118-129); Jo 5 (pp. 129-145) é um estudo especial desta teologia da Criação que foge um pouco à harmonia com o todo temático do livro, além de ser extenso demais. Interessante neste capítulo é a afirmação de que no século IV a.C. a Criação passa a ser tratada na Bíblia de um modo diferente daquele conhecido no livro de Gênesis. Em Pr 1-9 e 31,10-31 (p. 84): a Sabedoria que se revela aos homens para instruí-los (Pr 8,1-3) é criada por Javé (Pr 8,22-26) e está presente à Criação por Deus (Pr 8,27-31). Como tal, originada na própria vida de Javé, é “princípio” de Criação (p. 29), descrita em termos de cunho jurídico (p. 94), o que vai preparar a reflexão posterior da teologia judaica na direção de uma identificação da Sabedoria com a Torah (p. 94). Enquanto Sabedoria, a Torah fornece a Javé o plano arquitetônico da Criação, como está dito em Sira 24,23-34 (p. 94). A Torah fora criada por Deus antes da Criação do mundo (Sr 24,9) e foi o projeto pelo qual o próprio Deus se guiou para sua obra criadora (p. 95). Logo, quem entende a Torah entende a Criação e a justa interpretação da Torah contribui para manter a Criação; viver conforme a Torah é viver em harmonia com a Criação. Assim a Sabedoria e a Torah deram os rumos da Criação do mundo, isto é, são “princípios” que Deus adotou quando criou o céu e a terra. Tal exegese aparece no Targum Neofiti e no Targum Fragmentário de Gn 1 (p. 95), como também no Midraxê Gênesis Rabbâ (p. 96).

O Logos é o centro do prólogo do Evangelho de João (Jo 1,1-18); por ele tudo foi criado (pp. 96-112). O Logos é uma luz entendido como tal por seu contraste com as trevas (Jo 1,4-5); porém aqui as trevas não se identificam com o caos (p. 103), mas sim com os inimigos de Jesus, que coexistem com o Logos mas não para sempre (p. 105). Neste prólogo o “cosmo” não é outra coisa senão o gênero humano, em oposição ao Logos (p. 106). O

Logos criador de Jo 1 não se contrapõe à Torah dada por Moisés (Jo 1,17a) porque é dado por Jesus em forma de Graça e Verdade (Jo 1,17b) (p. 112). Torah e Logos são duas revelações de Deus aos homens e por isso não se excluem. Porém o Logos, Jesus, o filho de Deus, viu Deus face a face, coisa que não fora concedido a Moisés (Ex 33,12-33) e por isso Jesus pode revelar plenamente aos homens o Deus que vê face a face (Jo 1,18) (p. 112). O resto do Capítulo II se prolonga em estudos que fornecem elementos menos importantes.

O Capítulo III (pp. 146-194) trata da composição teológica que se encontra em Gn 1-9. Segundo uma tese de N. Baumgart, Gn 9,29 deve ser considerado a conclusão da história das origens, contra o comumente aceito Gn 12,9, segundo G. von Rad (p. 147). Gn 9,1 – 9,29 se divide em três partes, Gn 1,1 – 2,3; Gn 2,4 – 4,26; Gn 5,1 – 9,29, que são variações sobre um mesmo tema (p. 153), em que Deus aparece em perspectiva antropológica. Em Gn 1,1 – 2,3 o mundo é criado como a casa da vida (pp. 155-158), a serviço da vida (pp. 159-169), na esperança da utopia da paz cósmica (pp. 169-175). Em Gn 5,1 – 9,29 o mundo é a casa do Deus misericordioso (pp. 175-191), onde o homem, imagem de Deus, habita no campo tenso entre caos e cosmo. Neste cosmo entra a figura de Israel como revelação do Deus misericordioso (pp. 192-194), tema que fecha brilhantemente este terceiro Capítulo do livro, ligando Gn 1-9 com Gn 10 a Dt 34, entendidos como outros dois relatos da Criação (p. 192). É na aliança com Noé (Gn 9), onde Deus abençoa todos os seres vivos, que se apóia a aliança com Abraão (Gn 17). A partir de Abraão até Moisés origina-se Israel, no qual Deus fará sua casa e em cuja história exercerá sua misericórdia (p. 193); a entrega da Torah é o cume da história das origens (p. 194). É assim que se evidencia a relação Criação – Torah; isto é, já em Gn 1,1 a Torah tem seu início e a entrega da Torah a Moisés dá a chave interpretativa de toda a Criação e de toda a História. É dentro desta chave interpretativa (p. 194) que o livro passa a apresentar o Capítulo IV.

O Capítulo IV (pp. 195-277) trata da Torah e o Reino de Deus. Longa, rica e ampla reflexão sobre o relacionamento mútuo entre os temas da Criação, a Torah e o Reino de Deus em Is 11,1-10 (pp. 255-260), no ensino de Jesus sobre o Reino (Lc 12-13; Mt 5,43-48; 6,7-15) (pp. 209-240), no ensino de Paulo em Rm 8,18-23 (pp. 240-255) e no livro dos Atos dos Apóstolos (pp. 268-277). Embora à primeira vista não pareça evidente o inter-relacionamento entre tais textos, é o estudo dado nos Capítulos I a III deste livro que o permite. Retomando a mitologia assíria dos séculos XIV-XIII a.C. (pp. 265s), e persa do século V a.C. (p. 264), e de um selo em forma de cilindro de 1800 a.C., os AA. retomam a figura do homem imagem de Deus, posto no mundo para ordenar o cosmo contra o caos. Esta figura, estreitamente ligada à Criação e à vontade de Deus em manter a ordem cósmica por meio da Torah é a que Is 11, 1-10 faz antever como realizada no Reino de Deus e que o Novo Testamento e a Igreja mostram como função de Cristo e da Igreja. Assim neste Capítulo IV é dada a chave cristã para a interpre-

tação da Criação, da História de Israel e da Torah, para culminar no estabelecimento do Reino de Cristo que é a perfeita imagem de Deus.

Um texto denominado “Uma visão do futuro” funciona como Epílogo do livro. Os AA. fazem sugestões para uma cultura da Criação inspirada na Bíblia. Aqui é que se vê qual foi a verdadeira motivação dos AA. para escreverem este livro, porque todo o livro converge para este final. Terminado este estudo, fica claro, para os AA., como é completo absurdo continuar entendendo os relatos bíblicos da Criação como ingênuos ou marcados por um otimismo apenas infantil. Faz-se inteligível agora a insistência dos AA. sobre o caos preexistente e pós-Criação: é porque o mundo em que vivemos é repleto de experiências caóticas, de miséria, angústia, incertezas e morte (p. 279). Contra tudo isto a visão bíblica é realista, expressão firme da confiança na soberania de Deus como criador e aperfeiçoador do mundo. Aí Jesus e a Igreja assumem papéis insubstituíveis (p. 279). Isto nos impele a adotar um novo modelo de comportamento perante a Criação: o mundo não está apenas em função do progresso humano, mas sim em função da vida, o grande centro de toda a temática da Criação e Soteriologia bíblicas. A vida e sua defesa devem se tornar o princípio fundamental de nossa cultura, porque é aí que o Deus Criador e Salvador quer nos encontrar. Na liturgia cristã não há uma data específica para a celebração da vida, mas sua existência é que motiva as celebrações do Natal, Páscoa e Pentecostes.

Para os especialistas na teologia bíblica da Criação este livro é altamente provocador e instrutivo. Mostra como os textos bíblicos da Criação, tão complexos e intrincados, precisam ser estudados com grande cautela.

Valdir Marques SJ

---

MURPHY-O’CONNOR, Jerome: *Paul: His Story*, Oxford / New York: Oxford University Press, 2004, 1 vol. enc. xv + 259 pp., 13,8 X 21,6 cm. ISBN 01-99-926653-0.

---

O A. é um dos exegetas paulinos mais competentes e reconhecidos entre os especialistas em teologia paulina.

Em 2000 as Edições Loyola publicaram seu livro *Paulo: biografia crítica*, cujo gênero literário é o da biografia científica; foi uma tentativa de reconstruir a cronologia paulina tendo as cartas paulinas como fonte primeira e os Atos dos Apóstolos como fonte segunda.

Em 2004 o A. publicou *Paul: His Story*, em que os dados do livro dos Atos são mais utilizados do que na obra precedente. O leitor atento perceberá que este título, *His Story*, de relance quase leva a ler apenas *His+ story* =

*History*; mas a obra é uma *Story*. Ao que parece, o A. tem em mente uma definição dada pelo *Oxford English Dictionary*, publicado pela Philological Society em Oxford, 1933, § I.1: “*Story* é uma narrativa, verdadeira ou supostamente verdadeira, de acontecimentos importantes ou sobre pessoas célebres de um passado mais ou menos remoto... antigamente o emprego mais freqüente de *Story* aplicava-se a passagens de história bíblica e lendas sobre os santos”. E ainda no § I.2: “Uma obra histórica, um livro de história; e no § I.3: em sentido generalizado: escritos ou documentos históricos; história como um ramo de conhecimentos oposto à ficção”. Logo o inglês pode entender *Story* também como sinônimo de *History*. Dada a grande proximidade entre os dois significados, entendemos que o livro é ao mesmo tempo *Story*, mas com base segura, na maior parte dos casos, em dados históricos reconhecidos pela maioria dos exegetas como *History*.

Como *Story* este livro quer descrever Paulo em sua personalidade vívida, algumas vezes sem autocontrole diante de contrariedades de suas Igrejas e adversários que lhe negavam o status de apóstolo. Um contador de histórias seleciona o que deve dizer, para cativar seus ouvintes, mas não para esgotar o assunto. O ouvinte usa de sua própria imaginação e vai além. Esta *Story* de Paulo, portanto, não quer solucionar questões que a exegese não resolve, nem confirmar tudo o que conta como *Story* através da *History*.

Um Prefácio e um Epílogo emolduram doze capítulos. No primeiro capítulo o A. imagina a família de Paulo vendida pelos romanos como escrava, e levada para Tarso. Liberta, teria recebido de seus patronos, por direito, a cidadania romana, e depois, já abastada, teria enviado Paulo a Jerusalém, para ser formado por Gamaliel, pagando por seus estudos. Paulo ter-se-ia feito fariseu somente em Jerusalém, para dedicar sua vida à mais perfeita observância da Lei de Moisés.

O capítulo segundo surpreende pelas informações sobre a conversão de Paulo e suas conseqüências. Segundo o A., Paulo não pede cartas ao sinédrio para ir a Damasco prender os dissidentes do judaísmo (At 9,1); estaria indo visitar Tarso, quando na estrada foi surpreendido pela visão de Cristo. O Messias que Paulo reconhece em Jesus coincide com o Messias que Paulo teria conhecido através dos Salmos 17 e 18 de Salomão, obra farisaica de meados do século I a.C. É evidente que Paulo conhecia o Messias de Israel melhor ainda através dos Salmos canônicos, dos profetas e de outros escritos do AT, do Targum e demais tradições judaicas. Mas o que A. quer acentuar, referindo-se aos Salmos de Salomão, é que para Paulo o aspecto mais importante era o confronto entre o Messias e a Lei de Moisés. Os Salmos de Salomão diziam que o advento do Messias significaria o fim da época da Lei de Moisés, pois o Messias, santo, sem pecado, imortal, justo e juiz, estava acima de toda Lei. Não podiam coexistir o Messias e a Lei. Chegado o Messias, a salvação de Israel dependia apenas do Messias e não mais da observância da Lei de Moisés, pois o Messias daria sua própria

Lei. Ora, este tipo de coisas os cristãos sequer imaginavam porque julgavam que as duas épocas salvíficas estariam coexistindo. Como o Messias fariseu não poderia morrer, Paulo terá concluído que a aceitação da morte de Jesus foi um gesto supremo de auto-sacrifício para a salvação de toda a humanidade (pp. 34-37). A morte e ressurreição do Messias serão os únicos eventos da vida do Jesus histórico que contarão para Paulo. E será sobre esta compreensão do Messias que Paulo terá construído sua teologia desvinculada da Lei de Moisés. E tudo o mais em sua vida decorrerá desta visão teológica. Paulo será o apóstolo dos gentios, anunciando-lhes um Evangelho desvinculado da Lei de Moisés. Ao A. terá escapado a reflexão sobre a consideração certamente segura, por parte de Paulo, da Ressurreição de Jesus como confirmação de que o Messias era imortal, não com mera vida terrena do Jesus histórico como pensava o Paulo fariseu, mas o Jesus Cristo com vida eterna do ressuscitado. A Ressurreição de Jesus foi o centro do quérigma paulino (cf. 1Cor 15,3ss), pois ele não anuncia o Cristo “conhecido na carne” (2Cor 5,16).

O capítulo 3 mostra o Paulo na comunidade de Antioquia do Orontes. A primeira viagem missionária não teria sido como a descrita pelo livro dos Atos; Paulo nada teria que fazer em Chipre, uma vez que preferia anunciar o Evangelho somente em território onde ainda era desconhecido. Assim o A. afirma que com Barnabé Paulo saiu para as regiões da Licaônia e Pisídia, mas nada teria a ver com Perge da Panfília (pp. 44-45). O livro deixa obscura esta parceria de Barnabé e Paulo nesta viagem, porque parece que somente Paulo age como missionário. O A. descreve dramaticamente os perigos da viagem com base em documentos históricos contemporâneos. Aliás, o livro todo é uma grande sucessão de viagens, suas rotas, distâncias em dias e quilômetros, servindo-se do magistral *Barrington Atlas of the Greek and Roman World* (Princeton: Princeton University Press, 2000); aos leitores impossibilitados de consultar este atlas a Internet possibilita algo semelhante e de algum modo suficiente: o programa Google Earth. Uma hipótese aventada neste capítulo e que poucos aceitam, é a de que o conceito de Pecado que Paulo mostra em seus escritos (pp. 52-53) teria sua origem na reflexão sobre a maldade do ser humano conhecido nestas viagens. Ora, nisto o AT, e mesmo o farisaísmo, lhe deram muito mais elementos.

O capítulo 4 é sobre as fundações na Europa com Silas a partir de Antioquia (At 15,36 – 18,22), e depois com Timóteo a partir de Listra, até o retorno a Antioquia depois de passar rapidamente por Éfeso. Depois de visitarem as cidades onde Paulo tinha fundado comunidades na viagem precedente, rumam para o nordeste, para a Galácia, porque Paulo fica doente. O A. dá por encerrada a questão do campo missionário de Paulo na Galácia: era a Galácia étnica, a parte norte da Província Romana da Galácia (p. 57). A descrição dos gálatas é muito atraente. Tendo evangelizado precariamente a Galácia, Paulo segue para Troas (p. 62). O A. neste momento se esquece

que Paulo vai acompanhado de Silas e Timóteo. A fundação em Filipos é facilitada pelos recursos econômicos de Lídia de Tiatira (At 16,14.40), uma das tantas mulheres influentes nas comunidades paulinas que o A. faz questão de lembrar (pp. 68s). A expulsão de Paulo de Filipos não é vinculada pelo A. ao exorcismo da jovem escrava (At 16,16-40) e sim a suposta desordem pública que uma comunidade cristã pudesse provocar, aos olhos das autoridades romanas (pp. 69s). Depois inicia a comunidade de Tessalônica. Também aqui o A. nada diz sobre os que estavam com ele, Silas e Timóteo. Paulo teria convertido muitos trabalhadores de Tessalônica porque o Cristo que lhes apresentou se assemelharia muito com o deus macedônio, Cabirus (pp. 74s), jovem seqüestrado e morto por seu irmão, e adotado pela classe operária como protetor. Porém quando os romanos chegaram, ter-se-iam apropriado dessa divindade, deixando os pobres sem proteção, proteção que Cristo, então, teria suprido. A fuga de Paulo para Beréia teria sido motivada pela perseguição dos romanos e não de judeus (At 17,1-15), porque temiam uma espécie de revolução proletária por parte de Paulo e sua comunidade. É outra hipótese discutível.

A fundação da Igreja de Corinto é o tema do capítulo 5. O A. descreve a fuga para Atenas, onde não teria fundado uma comunidade, porque Corinto era muito mais prometedora. Como cidade reconstruída pelos romanos, Corinto passava por uma fase de pujança econômica e cultural; tinha portos para o oriente e para o ocidente, e estradas terrestres para o norte e para o sul. Dali o Evangelho poderia se expandir rapidamente em todas as direções. Teria sido em Atenas que Paulo iniciou uma parte de 1Ts, a "Carta A", em 1Ts 2,13 – 4,2 (p. 78). O resto seria a "Carta B" (p. 90). Em Corinto Paulo encontrou patrões no casal Prisca e Áquila, expulsos de Roma pelo imperador Cláudio. Para Paulo esta possibilidade lhe dava a liberdade de ação evangelizadora que perderia se aceitasse ficar na dependência de um patrono conforme o regime social romano (pp. 93s). Muito ocupado com os coríntios, Paulo não teria tempo para pensar nos tessalonicenses; a segunda carta que lhes escreve deixaria entrever algum atrito com eles (p. 91). Porém o A. não duvida em atribuir a Paulo a autoria de 2Ts, que muitos consideram não da mão de Paulo. O fim de sua atividade em Corinto acontece com a convocação por Gállo (At 18,12). Paulo parte para Éfeso, onde deixa Prisca e Áquila, para que lhe preparem o trabalho que fará futuramente. Vai para Antioquia do Orontes, para dar o relatório de suas fundações na Galácia, Macedônia e Acaia. Em todas as comunidades anunciara um Evangelho completamente desvinculado da Lei de Moisés.

O assunto do capítulo 6 é o problema da desvinculação dos gentios em relação à Lei de Moisés. Em Antioquia do Orontes os cristãos das comunidades gentílicas não a observavam completamente por causa de suas normas alimentares e circuncisão (p. 98). O problema das comunidades mistas em Antioquia do Orontes não existia nas comunidades paulinas.

Mas se o lado judaico resolvesse impor a Lei aos gentios, a sobrevivência das fundações paulinas estaria em xeque.

Paulo e Barnabé foram escolhidos pela comunidade de Antioquia para discutir o problema com Tiago, Pedro e João no “Concílio” de Jerusalém. Tiago tinha assumido a liderança e era mais influente que Pedro. Paulo levava consigo Tito (Gl 2,1), gentio não circunciso (pp. 100s). Os três apóstolos de Jerusalém reconhecem o trabalho de Paulo e não exigem dos gentios a circuncisão porque o sucesso das missões paulinas era inegável (p. 106). Paulo aceita o pedido de fazer a coleta pelos pobres de Jerusalém. Paulo e Barnabé retornam a Antioquia. Pouco depois chega ali Pedro, e evita refeições com os gentios. Paulo o censura abertamente, e o conflito está armado (Gl 2,13-14). Barnabé decide ficar do lado de Pedro. Paulo não aceita os argumentos contrários, nem imagina que os outros possam ter razões compreensíveis (p. 110). O A. insiste neste traço intransigente da personalidade de Paulo, mostrando-o como intratável e incorrigível. A consequência é que Paulo se vê obrigado a desligar-se da comunidade que o delegara como apóstolo no início de sua missão. Vendo-se sozinho, Paulo deve refletir sobre o fundamento de seu mandato apostólico. Ele o encontra com segurança na vontade de Deus e o anuncia em suas cartas (menos para os tessalonicenses e filipenses) (p. 112). Este atrito vai perdurar até o fim de sua vida. Ele será sempre um evangelizador suspeito por onde passar. Ele, por sua vez, jamais concederá o mínimo espaço para a Lei de Moisés em suas comunidades, onde os judeus deverão abandoná-la uma vez por todas: ou é Cristo que salva ou a Lei. Ora, o tempo da Lei passou, logo somente o Messias, Jesus, é quem salva, pois ele vive, enquanto a Lei é letra morta (cf. Gl 2,31; 3,21). Isto é, o judaísmo não era mais fonte de justificação nem salvação. Modelo de comportamento é o próprio Cristo, cujo modelo Paulo imita e propõe (cf. 1Cor 8,13; 11,1, p. 119).

O capítulo 7 é dedicado ao primeiro ano de Paulo em Éfeso. Nesta etapa da vida de Paulo dificuldades extremas quase o levam à morte. Os antioquenos teriam enviado uma delegação à Galácia para desautorizar Paulo e reivindicar autoridade sobre aquelas comunidades. Portanto será em Éfeso que Paulo escreve aos Gálatas (pp. 121s). Porém o refinado estilo literário e argumentação teológica inteligível somente para judeus, levam a entender que Paulo não escreveu aos gálatas pouco instruídos, mas para os delegados de Antioquia (pp. 132-134). O resto do capítulo 7 trata da expansão das comunidades paulinas nos arredores de Éfeso e por toda a Ásia Menor.

O capítulo 8 narra o segundo ano de Paulo em Éfeso. Surpreende com uma hipótese: a comunidade de Éfeso não teria sido fundada por Paulo e sim por Prisca e Áquila (p. 139). Quando Paulo retorna a Éfeso com Tito, os efesinos terão resistido a sua autoridade, deixando Prisca e Áquila em condição embaraçosa. Aliás, os efesinos jamais teriam reconhecido Paulo

como seu fundador e líder. Esta é uma outra hipótese surpreendente e discutível. Porém o A. insiste nesta possibilidade para levar adiante sua tese de que no fim de sua vida Paulo ficou muito mal visto tanto pelos judeu-cristãos e por outros membros de suas comunidades, devido a suas várias falhas e caráter. A prisão de Paulo em Éfeso não se deveria a conflito com adoradores de Diana, mas sim a riscos à ordem pública que um líder como Paulo poderia provocar na cidade (pp. 140s). As autoridades romanas o prenderam para ver em que daria aquele movimento. Enquanto está preso é que Paulo teria escrito aos Colossenses – que o A. considera autêntica de Paulo –, a Filêmon e aos Filipenses (pp. 140s). A comunidade de Colossos estaria correndo o risco de cair num pseudomisticismo, e precisou ser corrigida por Paulo. O hino de Cl 1,15-20 em sua origem distanciaria para a contemplação celeste de Cristo glorificado os colossenses que assim se sentiriam descomprometidos com o Cristo da cruz (pp. 150, 152-155). Seria por este motivo que Paulo acrescentaria no hino as palavras: “por meio de seu sangue na cruz” (v. 20c) Cristo reconciliou céu e terra (v. 20ab), dando origem à Igreja, da qual é a cabeça (v. 18a).

O capítulo 9 é sobre as tratativas com Corinto: seus dolorosos problemas e a origem da chamada carta Primeira aos Coríntios. Por meio de muitas pessoas Paulo foi informado de que na comunidade alguns tinham retrocedido a hábitos pagãos; havia divisões, e um grupo especial, que se considerava superior aos outros; o A. o chama de *Spirit People* (pp. 163s). Paulo vai tentar resolver estes problemas escrevendo 1Coríntios auxiliado por Sóstenes (1Cor 1,1), que teria levado Paulo a fazer críticas exageradas (p. 166). A linguagem de Paulo é especialmente agressiva em 1Cor 2,6-16 (p. 166). Lida publicamente em Corinto, a carta teria desmoralizado o *Spirit People*, desde então inimigo de Paulo. Timóteo, que estaria presente à aquele momento, terá ficado horrorizado com a falta de caridade de Paulo; indo a Éfeso narrou a Paulo o desastre. Pior ainda: em Corinto os judaizantes que tinham passado pela Galácia, ter-se-iam aproveitado da crise para atacar Paulo. Com medo de perder Corinto para sempre, Paulo viaja apressadamente a Corinto, onde tem áspera discussão com o líder dos judaizantes de Antioquia, mas não consegue reverter o quadro a seu favor (pp. 168-169). Parte então para a Macedônia, imaginando que por lá os mesmos judaizantes tivessem feito o mesmo mal. Porém, para sua surpresa, nem Tessalônica nem Filipos teriam dado ouvidos aos judaizantes. De volta a Éfeso Paulo tenta reconciliação com os coríntios escrevendo a carta, hoje perdida, chamada “das lágrimas” (cf. 2Cor 2,4, pp. 170-172), que Tito levará a Corinto.

O capítulo 10 tem como tema a ida de Paulo à Macedônia e Ilíria, após os resultados desastrosos de 1Coríntios. O A. pinta a cena dolorosa de Paulo à espera do retorno de Tito em Troas e Tessalônica, para lhe dar um completo relato do que se passava em Corinto: a comunidade repelira os judaizantes; os coríntios voltaram a aceitar a liderança de Paulo; mas o *Spirit People* continuava agressivo. Mais importante: os coríntios tinham

aderido à coleta para os pobres de Jerusalém. Consolado, Paulo escreve 2Cor 1-9 (pp. 179s), desta vez sem interferência de Sóstenes. Tito leva a carta a Corinto, enquanto Paulo segue para a Ilíria, os confins do oriente. Terá sido lá que Tito ou alguém (p. 189), voltando de Corinto, traz notícias ruins: alguns duvidam da honestidade de Paulo quanto ao dinheiro para a coleta. A resposta de Paulo, enérgica, é a carta que conhecemos como 2Cor 10-13 (p. 190). O “espinho na carne” (2Cor 12,7) não seria nenhuma doença física, mas a contínua preocupação com as comunidades (pp. 190-192). Sem dúvida o A. sobrecarrega as tintas ao pintar o relacionamento difícil de Paulo com os coríntios. Quem está habituado a ler esta correspondência verá que o lado positivo deste relacionamento faltou aqui; Paulo não fez só inimigos em Corinto, mas grandes amigos, como Crispo, Gaio, Estéfanos e sua família, batizados por ele (1Cor 1,14.16). Gaio lhe dará hospedagem mais tarde (Rm 16,23).

O capítulo 11 trata do adeus de Paulo ao oriente. Sua mente se volta para o ocidente, onde estão os confins da terra. Planeja ir a Roma e Espanha, depois de levar a Jerusalém a coleta. A este ponto o A. faz muitas conjecturas. Roma o aceitaria como seu delegado para a Espanha (p. 196)? Prisca e Áquila teriam sugerido que Paulo se apresentasse aos romanos por meio de uma carta bem composta como sua auto-apresentação e motivação para a missão na Espanha. Assim teria nascido a carta chamada aos Romanos, escrita em Corinto. Quanto a Rm 16, o A. o considera parte integrante da carta, julgando encerrada esta questão (p. 204; p. 248 nota 7). Diz aos romanos que antes terá que ir a Jerusalém levar a coleta (Rm 16,25). E de fato o fará, ajudado por uma grande equipe de delegados das comunidades, pelas quais passará: Macedônia, Troas e Éfeso (pp. 208-212); mas não pela Galácia. A recepção em Jerusalém terá sido fria, por parte dos judaizantes. Acusado por judeus de ter introduzido um gentio no Templo, Paulo é preso por soldados da fortaleza Antonia; apela a César por ser cidadão romano (At 22,25); por isso é levado a Cesaréia Marítima de onde Festo, o procurador, o envia para Roma (At 27-28) (p. 217).

Os anos finais desta *Story* de Paulo são descritos no capítulo 12. Lucas não diz nada sobre a prisão de Paulo em Roma nos Atos. Mas o A. imagina o seguinte: depois de algum tempo Paulo foi libertado, talvez por alguma anistia ou por causa da superlotação das prisões (p. 218). O A. não supõe, mas pode ter acontecido que para os magistrados de Roma a acusação dos judeus contra Paulo seria totalmente destituída de sentido, motivo pelo qual Paulo teria insistido em apelar para César e ser julgado em Roma. Mas por que a comunidade de Roma não o acolheu? O A. imagina que terá sido por terem-se esquecido de quem era aquele Paulo que anos antes lhes enviara uma carta; os anos de prisão em Cesaréia Marítima tê-lo iam relegado ao esquecimento. Assim que chegou a Roma Paulo terá parecido um forasteiro inconveniente. Recusaram-se a dar-lhe o mandato apostólico como missionário à Espanha (pp. 219-220). Mas Paulo terá ido assim mesmo.

Porém logo ao desembarcar teria entendido que aquela missão fracassaria como a primeira, entre os nabateus: não falava nenhuma das línguas da Espanha, e, pior ainda, lá não havia comunidades judias por onde começar. Terá voltado a Roma humilhado (p. 220), sem chegar aos confins da terra (p. 195, do capítulo 11). Sem mais alternativas, Paulo terá voltado à Ilíria, e a suas comunidades do Mar Egeu (pp. 222s). Em Éfeso ter-se-ia surpreendido com a incompetência de Timóteo na liderança da comunidade e disfarçadamente o teria enviado para ver como estavam as comunidades do Vale do Rio Lico (p. 224). Porém Paulo mesmo ter-se-ia convencido de que a comunidade de Éfeso jamais o aceitaria como líder. Teria então ido para Mileto com um grupo seleto de amigos (p. 225). Mas nesta ocasião surgiu um imprevisto: Nero culpou os cristãos do incêndio que ele mesmo provocara em Roma. Muitos apostatavam com medo do martírio. Paulo terá julgado seu dever voltar a Roma para dar seu apoio (pp. 226s). Não terá sido bem recebido pelos cristãos romanos, pois diz que, sendo preso, ninguém compareceu perante o tribuno em sua defesa (2Tm 4,16; p. 229). Nestas circunstâncias extremamente dolorosas é que Paulo escreve 2 Timóteo, que o A. considera autêntica (p. 231), contra o parecer de muitos exegetas. Levado pela última vez perante o tribuno, Paulo recebeu a sentença de morte.

Estarrecedor é o começo do Epílogo: “Muitos se alegraram quando a notícia da morte de Paulo chegou ao extremo leste do Mediterrâneo” (pp. 235s). Estes “muitos” eram os judaizantes de Jerusalém e Antioquia, que jamais admitiram o Evangelho de Paulo desvinculado da Lei de Moisés, isto é, do judaísmo. Assim estes “muitos” terão feito uma acirrada campanha contra Paulo nos dois primeiros séculos, para desacreditá-lo. Ele jamais deveria ser considerado apóstolo de Jesus Cristo (pp. 235s). Somente com Ireneu (*circa* 130 – 200) sua imagem é recuperada; Paulo passa então a ser reconhecido como o grande apóstolo que Deus o fizera, identificado com o próprio Cristo no sofrimento e na glória. Porém a insistência do livro nesta rejeição de Paulo por parte da Igreja primitiva parece exagerada. A dificuldade das Igrejas paulinas em aceitar Paulo não se deveu apenas a sua personalidade. O próprio Evangelho que anunciava era exigente demais para pessoas de mente pagã ou muito apegadas ao Judaísmo. Do mesmo modo Jesus foi rejeitado pelos judeus, porque seu Evangelho punha exigências que não queriam aceitar. Além do mais, a teologia de Paulo era de tal modo avançada para seu tempo que mesmo os outros apóstolos precisaram de muito tempo para compreendê-la.

O livro, portanto, rico de reconstruções imaginosas, de hipóteses históricas, exegéticas e teológicas, é simultaneamente *Story* e *History*. À *Story* se concede a liberdade de aventar conjecturas surpreendentes e provocantes. À *History* o A. considera devedora sua *Story*, garantindo fidelidade aos documentos históricos contemporâneos de Paulo e outros dados, mencionados em notas no fim dos capítulos. Outros autores têm escrito obras que também combinam *Story* e *History* (cf. BEN WITHERINGTON III, *The*

*Paul Quest: the Renewed Search for the Jew of Tarsus*, Downers Grove: InterVarsity, 1998; BRUCE CHILTON, *Rabbi Paul: An Intellectual Biography*, New York: Doubleday, 2004, muito mais provocante e cheio de hipóteses inverossímeis; JOHN DOMINIC CROSSAN / JONATHAN L. REED, *In Search of Paul: How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, New York: Harper Collins, 2004). Sem pretensão de ser exaustiva, nem exclusiva ou definitiva, esta *Story* de Paulo é uma entre tantas que poderiam ser escritas.

Sobre a recepção deste livro: houve quem o desaconselhasse para leitores menos preparados, porque seria estranho, frustrante, um quebra-cabeça, embora agradável em certos aspectos (cf. recensão de Stephen Fowl, *The Journal of Theological Studies* 57/2 (2006) 673-675). Esta observação é muito válida para leitores brasileiros com pouco conhecimento da teologia paulina, pois podem entender o conjetural com o real. Há quem dê a entender que o A. não distinguiu suficientemente *Story* e *History*, e o acuse de exagerar em conjeturas (cf. Maria Pascuzzi, cf. <http://www.h-net.org/reviews/showrev.cgi?path=211471133976233>, consultado em 7/7/2007); sem dúvida o Paulo que conhecemos através de suas cartas não é somente o impaciente, mas homem muito atencioso e sacrificado, como mostram 2Cor 6,3-13 e outros trechos. Há também quem não aceite o tratamento que o A. dá à personalidade de Paulo, ao acentuar excessivamente seu caráter irascível, voluntarioso, ciumento e depressivo (Timothy Gombis, *Review of Biblical Literature* 05 (2005), no site consultado em 7/7/2007, <http://www.bookreviews.org/bookdetail.asp?TitleId=4382>).

Como *Story* dentro do projeto do A. a obra atingiu seu objetivo. O personagem central é o próprio Paulo, e os personagens com os quais ele interage entram em cena somente em vista do próprio Paulo. Porém para Paulo mesmo o centro de sua mensagem, o centro de sua vida, que antes era a Lei, foi o Cristo ressuscitado. Paulo convertido viveu o resto de sua existência com o Cristo da cruz (Gl 6,17: “trago em meu corpo as marcas de Cristo”) e com o Cristo ressuscitado (1Ts 5,10: “... quer vigiemos quer durmamos, vivamos juntamente com ele”; Gl 2,20: “Já estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim...”; Rm 6,9: “Cristo já não morre mais”; Rm 8,35: “quem nos separará do amor de Cristo?”). Cristo, portanto, é para Paulo o personagem principal de sua *Story* espiritual, o centro de sua vida no lugar da Lei, seu Messias, seu Senhor, seu Salvador, Cabeça da Igreja sem a qual a história de Paulo não teria sentido. Porém esta *Story* ainda está para ser escrita. Quem o fará?

Este livro ajudará grandemente professores e estudantes de Escritos Paulinos, pelas associações que faz entre cronologia, história, geografia, viagens, cultura e teologia de Paulo. Uma obra importante como esta, especialmente pelo desafio que representa, pela ebulição que pode provocar nos estudos paulinos, não poderia ficar sem sua tradução brasileira. As

Edições Loyola o publicaram em junho de 2008 com o título “*Paulo de Tarso: história de um apóstolo*”. A edição brasileira inclui um apêndice com as coordenadas geográficas das localidades paulinas, para conteúdo dos apreciadores do site “Google Earth”. Porém algumas correções devem ser feitas: a de Colossos é 29°15’37.11”L e 37°47’11.91”N; de Derbe 37°20’59.82”N e 33°16’14.91”E; de Lystra 37°34’34.69”N e 32°27’11.16”L, de Mileto 37°31’52.04”N e 27°16’37.34”L; de Trales 37°51’35.75”N e 27°50’9.19”L.

Valdir Marques SJ

---

ATTALI, Jacques: *Une brève histoire de l'avenir*. Paris: Fayard, 2006. 427 pp., 21,5 X 13,5 cm. ISBN 978-2-213-63130-1.

---

Livro realmente fascinante. Economista, professor, escritor de renome com participação política na França, como Conselheiro honorário de Estado, e em instituições internacionais. A intuição central parte da metáfora do coração. O sistema capitalista, desde os albores, teve um coração. O atual coração, residindo na Califórnia americana, sofre de cardiopatia grave, com anúnico de morte. Então, qual será o novo coração do sistema no futuro? Para não perder-se em futurologias, analisa a história do capitalismo para dela aprender o movimento e assim pensar o futuro com realismo e consistência.

Constata ao longo da história que quando um coração esgotava sua função, outro o substituíu. Para alguma cidade ou região ou país ser o coração, isto é, o centro do capitalismo, necessitava cumprir várias condições. Antes de tudo, possuía vasta retaguarda agrícola e um grande porto de exportação. Respondia a uma carência do momento, usava estratégias voluntaristas para sobrepor-se aos outros por meio de rigor, força, dirigismo, protecionismo e controle das mudanças. Contava com classe dirigente criativa que reunia os meios de transformar um novo serviço em produto industrial. Dominava o capital, fixava os preços, acumulava lucros, controlava salários, organizava um exército, financiava exploradores, elaborava uma ideologia que lhe assegurasse o poder. Controlava os recursos energéticos eficazes e meios rápidos de comunicação. Os banqueiros, os artistas, os intelectuais, os inovadores investiam aí. Em volta do coração, desenvolvia-se um mundo circundante (*milieu*), feito de antigos e futuros rivais em declínio ou em expansão. O resto do mundo formava-lhe a periferia. O coração tinha riquezas para dominar o mundo circundante e a periferia.

O A. estuda, sucessivamente, os corações do capitalismo na Europa e depois nos EUA, indicando-lhe o tempo de domínio e a característica principal: Bruges: 1200-1350: primícias da Ordem mercantil; Veneza: 1350-1500:

a conquista do Oriente; Anvers (Antuérpia): 1500-1560: a hora da imprensa; Gênova: 1560-1620: a arte de especular; Amsterdam: 1620-1788: a arte da flauta; Londres: 1788-1890: a força do vapor; Boston: 1890-1919: a explosão das máquinas; Nova Iorque: 1929-1980: a vitória elétrica; Los Angeles: 1980-?: o nomadismo californiano. O livro constata já a decadência do último coração californiano. E então o A. se pergunta: qual será o décimo? Pouco provável que o futuro seja californiano. Percorre outros possíveis – União Européia, países escandinavos, Tokyo, Shangai e Bombay, Austrália, Rússia, Canadá – e descarta-os um depois do outro por não realizarem as condições necessárias de um coração do capitalismo. Mas antes de responder à pergunta pelo futuro novo coração, descreve a decomposição da atual situação.

Depois da crise do poderio californiano e não existência de nenhum possível novo coração, suceder-se-ão, no futuro próximo, três vagas que se entremesclam. Ele as nomeia: hiper-império, hiperconflito e hiperdemocracia. Esta última parece a priori impossível, mas é o único futuro viável para a humanidade, se ela não quiser autodestruir-se. O A. passa a descrever cada nova onda do futuro.

Anuncia-se o hiperconflito que se segue ao fim do império americano californiano (o nono coração) para antes de 2035, talvez pelos anos 2025. Brotam dificuldades globais. Os EUA serão vencidos pela mundialização dos mercados econômicos, no seio de grave crise ecológica e pela perda de poder das empresas. Esgotadas financeira e politicamente já não gerirão o mundo. Entra-se em mundo policêntrico com dezenas de poderes regionais.

O mercado desterritoriza, aumentam o crescimento mundial e a comercialização do tempo. Este será utilizado para atividades comerciais que substituirão serviços gratuitos, voluntários ou forçados. A agricultura se torna industrializada, surge violenta urbanização dos ex-rurais, aceleram-se as inovações. Torna-se difícil distinguir entre trabalho, consumo, transporte, distração, formação. Os cidadãos viverão longe dos centros. A vida urbana se torna solitária. O transporte ocupa mais tempo. Estatui-se o novo direito de propriedade que vai da compra para o acesso. O salário se gasta predominantemente em compra de serviços: educação, saúde, segurança. Acontece ubiqüidade nômade.

Antes de 2030, todos se conectam a todas as redes de informação por infra-estruturas de alta fluidez, móveis e fixas do tipo *Google*. Acessa-se a Internet sem fio e de alta fluidez. A nanotecnologia produz computadores cada vez menores e portáteis. Multiplicam-se os *robots* domésticos. Etariamente o mundo envelhece. As cidades crescem. Se, de um lado, escasseiam bens insubstituíveis, de outro, produzem-se tecnologias que superam as raridades insubstituíveis pela via da redução do consumo de energia, do tratamento do lixo, do repensamento das cidades e dos transportes.

Ameaça a perda de fôlego tecnológico. O tempo se torna a única verdadeira raridade. Gasta-se menos tempo para produzir e mais para consumir. Assim o tempo que um computador requer para ser confeccionado não se compara com aquele que o usuário consumirá, usando-o horas e horas. Os produtos postos no mercado são “cronófagos”, isto é, devoram o tempo das pessoas. Basta observar como se usa o telefone celular.

No hiper-império, a primeira onda do futuro, impõe-se a generalização da democracia do mercado em mundo policêntrico. A supervigilância e a autovigilância substituem o Estado em desconstrução. Impõe-se a transparência. Nos vôos internacionais já se obriga a levar objetos de asseio em plásticos transparentes. E as pessoas passam por controles que as vêem até por dentro. A vigilância visa a manter a segurança. A autovigilância cuida da saúde, da educação, da cultura por meios sofisticadíssimos de *softwares*. Acontece a mercantilização absoluta do tempo. Criam-se empresas nômades, que não se vinculam a nenhum país como tal. Os donos de tal império são também hipernômades, nômades virtuais. Eles dirigirão o império fora do solo, sem centro. As vítimas são os infranômades. Impõe-se tal governança no hiper-império que para defender a liberdade paradoxalmente a suprime. É a última expressão do individualismo. Soa a marcha triunfal do dinheiro que explica o essencial dos recentes sobressaltos da história: para acelerá-la, recusá-la ou dominá-la.

Levado ao extremo, o dinheiro destruirá tudo que lhe faz mal, inclusive os Estados. E o liquidará lentamente. O mercado se erige em lei única do mundo: incontrolável, sem fronteiras, planetário, criador de riquezas comerciais, fator das novas alienações, das fortunas e das misérias extremas. Sobrepe-se à democracia. Tudo será privado: inclusive o exército, a polícia, a justiça. Os últimos serviços coletivos – saúde, educação, segurança, soberania – se privatizam.

As empresas não se reconhecem nacionais. Os pobres se constituem mercado. As leis serão substituídas por contratos, a justiça pela arbitragem, a polícia por mercenários. Os espetáculos, esportes crescem para distrair os sedentários. Imensas massas de nômades da miséria, os infranômades, batem-se contra as fronteiras ricas para buscar de que viver. As companhias de seguro regulam o mundo, fixam normas a que os Estados, empresas e particulares se submetem. Organismos privados de governança velam pela conta dos asseguradores, pelo respeito dessas normas.

As pessoas se tornam objeto de contínua auto-reparação, de próteses de si, de clonagem. É o ser humano feito artefato consumidor de artefatos. A poliordem, a supervigilância engendram o superconflito. Segunda onda do futuro.

O superconflito nasce de ambições regionais, de exércitos piratas, de exércitos de corsários. Os piratas são as máfias, as gangues, os movimentos terroristas. Os corsários são as empresas de mercenários com antigos mi-

litares, contratadas pela polícia e exército. Surge a cólera dos leigos e dos crentes. Os leigos são os críticos e os crentes as expressões fundamentalistas religiosas.

As armas do hiperconflito se fundam na vigilância, no uso de recursos químicos, biológicos, bacteriológicos, eletrônicos, nanotecnológicos. Novas teorias de guerra defendem armamentismo, alianças, negociações, ajudas militares, dissuasão bélica dos regimes agressivos, ataques preventivos. Novos tipos de guerras: pelas raridades do petróleo e da água, pelas fronteiras do Oriente Médio à África, por aumentar a influência, e as travadas entre piratas e sedentários.

Ditaduras militares, ao confundir exército com polícia, tomarão o poder. O hiperconflito cristaliza todos os outros conflitos e explode ameaçando a sobrevivência da humanidade. Sucederão barbáries regressivas e batalhas devastadoras. Usar-se-ão armas hoje ainda não vislumbradas. Opor-se-ão Estados, grupos religiosos, entidades terroristas, piratas privados.

Tal situação se torna insuportável. A salvação virá de uma hiperdemocracia. Hoje impensável, até mesmo impossível. O A. lista males que ou nos destruirão ou exigirão solução de hiperdemocracia. Ei-los alguns: aquecimento global, distância crescente entre ricos e pobres, aumento da obesidade, crescimento do uso de drogas, domínio da violência na vida cotidiana, atos terroristas cada vez mais terríficos, impossível bunkerização dos ricos, mediocridade dos espetáculos, ditadura das Companhias de seguro, invasão do tempo pelas mercadorias, falta de água e petróleo, crescimento da delinquência urbana, crises financeiras cada vez mais frequentes, ondas de imigração desembarcando nas nossas praias com mão estendida e depois de punho levantado, tecnologias cada vez mais assassinas e seletivas, guerras cada vez mais loucas, miséria moral dos mais ricos, vertigem da autovigilância e da clonagem.

Abrindo réstia de esperança, indica as vanguardas já existentes da hiperdemocracia. Chama de transumanos as pessoas que acentuarão a dimensão de relação. Surgem já empresas relacionais. Repensam-se instituições, o lugar do mercado como resultado coletivo da busca de bem comum e o exercício da inteligência universal. Propugnam-se os bens essenciais, a qualidade do tempo.

Novas forças altruístas, universalistas já em ação tomam o poder mundial sob o império da necessidade ecológica, da ética econômica, cultural e política. Elas revoltam-se contra as exigências da vigilância, contra o narcisismo, contra as normas. Buscam novo equilíbrio planetário, entre mercado e democracia. Gestam instituições mundiais e continentais que, graças às novas tecnologias, organizam a vida coletiva. Instalam governo democrático universal. Fixam limites ao artefato mercado, à modificação da vida, à valorização da natureza.

Favorecem a gratuidade, a responsabilidade, o acesso ao saber. Possibilitam o nascimento de inteligência universal que põe em comum capacidades criativas de todos. Nova economia relacional produz serviços sem tirar proveito deles. Contém-se a mundialização, sem recusá-la. Circunscreve-se o mercado, sem negá-lo. Institui-se democracia planetária, concreta, ao cessar o domínio de um império. Abre-se novo infinito de liberdade, responsabilidade, dignidade, superação, respeito do outro. Fazem-se nascer novos modos de viver e criar a partir de todas as sabedorias do mundo.

E as sugestões se multiplicam. Vale a pena o leitor conferi-las e deixar-se iluminar por elas. Feixe luminoso de esperança ilumina o pesado quadro do hiper-império e hiperconflito. O fundamento último da esperança reside em que a história se anima pela força maior da liberdade, capaz de recarregar de ânimo um presente obscurecido pelas crises. O A. resume, em alguns pontos, as leis da história do futuro: criar um ambiente relacional, suscitar o desejo de destino comum, favorecer a criação mais livre, construir grande porto e grande praça econômica, formar os cidadãos eqüitativamente nos saberes novos, dominar as novas tecnologias que estão a surgir, elaborar uma geopolítica, construir alianças necessárias. O futuro de uma nação passa pela criatividade, eqüidade, lealdade, mobilidade, trabalho e justiça. Implica criar sociedade eqüitativa e igualitária, mobilidade eqüitativa do trabalho, estatuto remunerável de quem procura trabalho, reformar serviços públicos em vista dos mais desprotegidos, promover discriminação positiva para grupos segregados, reforçar a eficácia do mercado, gerar gosto do trabalho, da concorrência, do esforço, da curiosidade, da liberdade, da aspiração à mudança, ao novo. Cabe criar, atrair e reter a classe criativa, aumentar gastos por estudante, reagrupar universidades, dar-lhes autonomia de gestão, incentivar sua relação com o setor privado, promover a estética urbana, industrial, social. Enfim, importa fazer nascer a hiperdemocracia.

O livro oferece espaço para excelente seminário de estudos e discussão. O nível de informação é gigantesco. A competência do A. impressiona. A riqueza de sugestões revela imaginação criadora e utópica. Valeria a pena confrontar as teses e proposições do livro com a realidade concreta do Brasil e tirar daí consequências sociais. Os políticos aprenderiam muito da sua leitura e alargariam horizontes de pensar e planejar. Eis, portanto, livro que merece atenção e cuidadoso estudo.

*João Batista Libanio SJ*