

SCHILLEBEECKX, E.: **Deus e o homem**, tradução de G. D. Barreto (Revelação e Teologia — 5), 341 pp., 21 x 14,5 cm, Edições Paulinas, São Paulo, 1969.

O original da presente obra, reunindo diversos artigos publicados anteriormente, apareceu em 1964 na Holanda. Este fato não diminui seu valor e atualidade. O autor aborda e ilumina neste volume "os princípios fundamentais" (p. 7) que estão na base de um grave problema vital. Problema este que dá muito a pensar aos teólogos, que angustia não só a europeus mas também a nós brasileiros (embora as manifestações concretas sejam diversas) e em torno ao qual há muita confusão não só teórica mas também prática. Trata-se da relação entre a vida humana, em todas as suas dimensões, e a vida de fé, a vida da intersubjetividade entre o homem e o Deus vivo, o Deus Trino.

O autor reuniu neste volume artigos que, a seu ver, vão à raiz do mencionado problema: a relação entre Deus e o homem. Em dois volumes posteriores "examinará a relação entre a religiosidade geral e a religiosidade cristã" e os "princípios da secularidade cristã" (p. 7).

O fato de a obra ser composta de artigos escritos anteriormente e versando sobre o mesmo tema implica a presença de repetições inevitáveis. O que

num primeiro instante poderia parecer um inconveniente, torna-se uma vantagem, pois o tratamento, sob diversos prismas, de um problema central não só mostra a sua complexidade e a amplidão de suas consequências, mas permitirá ao leitor um lento aprofundamento da questão.

O homem de hoje, em sua vida prática e segundo a concepção que dele se faz em diversas correntes de pensamento, chegou à maturidade, isto é, livre e responsavelmente, individual e comunitariamente cria, orienta e determina a sua vida, a da comunidade e a do mundo material.

De acordo com concepções não teístas, a fidelidade ao homem, ser livre e criador, exige que este se liberte de todo e qualquer relacionamento a Deus e a vida eterna. Aceitar uma relação pessoal a Deus é trair o homem, é destruir sua responsabilidade, é covardia, é procurar explicação para o inexplicável, é não tomar a sério o homem: ou Deus ou o homem. Aceitar e colocar esperanças numa vida eterna é alienação, é desengajar-se das realidades presentes, é tirar ao homem a responsabilidade e seriedade no engajamento intramundano.

Ante esta concepção fechada intra-mundana-humana do homem, Schillebeeckx, a partir da experiência, de dados antropológicos e de dados da revelação, procura mostrar que a fidelidade ao próprio homem e à realidade que o circunda exigem, como fundamento indispensável, como condição de possibilidade, a existência de Deus (evidentemente apresentado corretamente) e de um Deus pessoal. Schillebeeckx leva o leitor a uma compreensão aberta do homem: o homem é um **ser aberto** para o encontro com Deus pessoal.

Mais. A partir da revelação, o autor mostra que o Deus vivo da revelação, o Deus Trino, chama real e **gratuitamente** o homem para o encontro efetivo, pessoal conSigo, em Cristo. Esta intersubjetividade real entre o homem e Deus Trino, possibilitada pela Encarnação do Verbo, é vivida, em virtude da Encarnação e da própria unidade corporal-espiritual do homem, na doação ao outro e na construção do mundo. Mais plenamente, entretanto, esta intersubjetividade é vivida pelo cristão, porque este, além de encontrar-se com Deus Trino, em Cristo, na doação ao próximo e na construção do mundo, também encontra-se com **Ele** de uma forma consciente, e portanto mais plena, no ato explícito da fé.

Desta forma a mensagem cristã, a vida cristã não aniquilam o homem, e sua responsabilidade, a sua liberdade, o seu engajamento no mundo, a sua doação total ao próximo, pelo contrário, exigem tudo is-

to, pois, de acôrdo com a mensagem cristã o homem é "um ser que se autodetermina neste mundo no seio do diálogo com Deus" (p. 237s).

A concepção cristã do homem não é uma concepção fechada, enclausurada: "o homem só se torna plenamente homem quando já não é simplesmente homem. Sua definição ultrapassa o puramente humano: Cristo é a definição própria do homem. Sòmente permanecendo unidos a **êle** pela graça nós chegamos à plenitude da nossa existência" (p. 258).

A intersubjetividade entre Deus Trino e o homem é um dom gratuito de Deus ao homem. O homem, entretanto, por ser um ser-para-o-outro é um ser-aberto para O Outro. Em outras palavras, o chamado de Deus Trino ao homem para o encontro imediato com **Ele**, por um lado não se identifica simplesmente com a realidade humana; por outro lado não se sobrepõe à realidade humana, não é uma superestrutura. O chamado de Deus Trino se insere na realidade humana, e, caso o homem co-responder, **êle** se realizará em plenitude, mas gratuitamente, pois **êle** é ser-aberto-para-O-Outro.

O encontro pessoal do homem com Deus Trino, em Cristo, para um cristão, não pode reduzir-se à união com os outros e à ação. Exige momentos em que o cristão esteja a sós com Deus, na intimidade, sem fazer nada: "Ninguém negará que o amor incondicional do próximo seja, com efeito, uma

propriedade do cristianismo, mesmo naquele que está fora da Igreja e não reconhece Cristo. Mas, sem embargo, podemos perguntar-nos se também o cristão é chamado a amar a Deus somente desta maneira. Como se devesse voltar atrás, rumo ao estágio pré-cristão da sacramentalidade anônima da comunhão humana geral. Como se a sacramentalidade da comunhão humana pré ou extracristã não tirasse todo o seu significado do fato de remeter objetivamente e aspirar intrinsecamente ao homem-Jesus. Como se os séculos só houvessem aspirado a Cristo para lhe voltar as costas quando finalmente êle tivesse vindo. E foi justamente isto o que se verificou. Mas foi êste o ápice do pecado da humanidade. A comunhão humana geral não constitui, pois, a última palavra; constitui-a, sim, a comunhão consciente com a humanidade de Cristo e, por isto mesmo, a intersubjetividade com o Deus vivo" (p. 223).

"Orar através do contato com os outros, ser 'contemplativo na ação', é uma realidade profundamente cristã; mas, para ser sincero, devo dizer que esta atitude é uma pura ilusão se a ela não se acrescentarem momentos em que se está somente 'com Deus', sem nenhuma ocupação. Até mesmo aquele grande orante 'na ação' que foi Cristo julgava necessário que nós entrássemos regularmente no nosso quarto para orarmos, de portas e janelas fechadas. Se a tendência atual para um cristianismo 'horizontal' renuncia a esta exigência,

é isto sinal de que ela se afastou do cristianismo de Cristo (e eu não conheço outro) — e, em definitivo, a comunhão humana é que sofrerá as consequências disso. Porque só em Cristo é que se descobre o que significa propriamente ser 'homem-para-os outros' (mesmo se a experiência mundana e humana é indispensável para saber o que é que o serviço dos outros requer numa situação determinada)" (p. 225s).

Se esta realidade é importantíssima no campo operacional, não menos importante é a concepção correta do homem, à luz da revelação, apresentada por Schillebeeckx. O autor diante do homem concreto-histórico, que é o homem chamado, em Cristo, para o encontro com Deus Trino, não separa êste chamado do homem que encontramos, não separa o encontro com Deus Trino do homem concreto, que responsavelmente trabalha, cria e orienta o universo, que livre e generosamente se doa ao próximo e que em determinados momentos na fé, no encontro explícito com Deus Trino, assume toda esta realidade. Por outro lado o autor não reduz e muito menos identifica o encontro com Deus Trino, em Cristo, com o trabalho com o desenvolvimento do mundo, com a promoção do homem, com a doação ao próximo. O autor, a partir da revelação, da experiência, e da reflexão une o divino ao humano, inserindo aquele neste, sem separá-los, mas também sem reduzir ou identificar um com o outro.

Todos que quiserem uma orientação séria, firme e imparcial nos problemas da relação entre Deus e homem, vida humana e vida de fé encontrá-la-ão nos artigos de Schillebeeckx reunidos neste volume. Foder-se-á, talvez, discordar do autor

em alguns pormenores, explicações ou interpretações, mas as linhas mestras de seu pensamento não são outra coisa que a explicitação dos dados da revelação.

P. Cláudio L. Bins sj

SIEGMUND, Georg: **Buddhismus und Christentum.**
Vorbereitung eines Dialogs. Josef Knecht, Frankfurt
am Main 1968. 20,50 x 12,50 cm, 313 pp.

Este volume alentado e de excelente apresentação tipográfica quer aplainar o caminho ao diálogo entre as duas religiões mundiais do budismo e cristianismo, segundo a orientação do Concílio Vaticano II, especialmente na declaração sobre as religiões não-cristãs. O autor do livro, nascido em 1903, é professor de filosofia na Faculdade filosófico-teológica de Fulda e se notabilizou por sua atividade literária fecunda e múltipla, abordando sobretudo temas filosófico-religiosos e problemas-limites de teologia e ciências naturais. Numa viagem ao Extremo Oriente em 1966 teve ocasião de entrar em contato concreto com o budismo no Japão, Coréia, Hong-kong, Formosa e Filipinas.

Diga-se desde logo que o volume em apreço não é simples vulgarização científica, mas supõe no leitor uma boa soma de conhecimentos filosóficos, teológicos e religiosos e, por conseguinte, não é de leitura fácil. Dada a intenção do livro, ele se resume naturalmente num **confronto entre budismo e cristianismo** no tocante às suas doutrinas e orientações (ou vivências) essenciais. Portanto são propostos e discutidos sucessivamente: a vivência "nihilística" ou da vaidade do mundo budista e cristão, item a dou-

trina do sofrimento, libertação da dor e sofrimento e sua importância ou alcance, a "alma", o homem perfeito ou consumado, Deus ou Atman, a busca do absoluto.

Uma das preocupações fundamentais do autor é fazer compreender ao leitor a **mentalidade oriental**, sobretudo a indiana, pois esta compreensão é o requisito indispensável para um começo de diálogo do cristão com o budista. A simples pergunta dum jornalista europeu a um monje dum convento zen-budista no Japão, se ele acredita em Deus, põe o intérprete numa situação embaraçosa, pois não basta traduzir a pergunta ao pé da letra. O que então dizer de tantos outros problemas mais difíceis?

Justamente para nos ajudar a entrar melhor no mundo estranho das idéias e da mentalidade budistas, Siegmund se serve de **analogias ocidentais**. Assim, logo no princípio, ao tratar da vivência fundamental de Siddhattha Gotama, chamado Buddha (i.é "O Sublime"), confronta-o com o que o que Jean Paul Sartre conta da sua infância na obra "As palavras". A auto-redenção do budismo acha uma analogia na doutrina semelhante dos estoícos, embora por outro lado estôa e cristianismo se distingam do budismo, en-

quanto acreditam num mundo fundamentalmente bom e na divina Providência que dirige tudo, mesmo o sofrimento, para o nosso bem. **S. Agostinho**, com sua busca inquieta e prolongada do absoluto, expressa tão bem no seu famoso "Creasti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine", faz pensar o autor, em consonância com o Vaticano II, que a "inquietação do coração humano" é um ponto de partida, embora estreito, comum a todos os homens, crenças e incrédulos do Ocidente e sábios do Oriente, para uma reflexão sobre o sentido e a superação da dor e do sofrimento e para um novo encontro com Deus. Finalmente certo tipo de **quietismo medieval** místico, condenado por outros místicos, ilustra muito bem os desvios de não poucos "caminhos" budistas demasiadamente subjetivos e ensimesmados.

O Capítulo dedicado à "alma" na visão budista e cristã demonstra de maneira particular a dificuldade que temos em entender o que pensam os orientais; quando as mentalidades são tão diferentes, a simples tradução dos termos não basta. De resto, cada tradutor do Antigo Testamento encontra a mesma dificuldade e o próprio Siegmund talvez identifique um tanto apressadamente o homem, formado de barro por Deus, com o corpo, e o sôpro vital, insuflado por Deus neste "corpo" (Gên. 2, 7) com o que nós chamamos alma (p. 165). De resto o autor observa muito justamente que, se para o budismo o homem não tem

alma, esta negação contudo, difere muito da do materialismo ocidental.

Pelo que eu, como exegeta, posso julgar, o capítulo mais bem sucedido e verdadeiro apogeu do livro é o **paralelo entre Buda e Cristo** (p. 259-288): no final das contas as semelhanças são muito poucas em comparação com as diferenças e estas deveras fundamentais e irredutíveis, p. ex. a morte de Cristo, prevista e predita, e de Buda (este morre com 80 anos, de velhice, cercado pelos discípulos), a missão salvadora universal de Cristo, abrangendo também os pecadores, os enfermos etc., a sua consciência soberana de Filho de Deus, os seus milagres. Neste confronto o autor cita fartamente e com propriedade a um exegeta tão competente e sério como Joachim Jeremias. Para um cristão este confronto entre Cristo e Buda é confortador e convincente, mas sê-lo-á também para o budista? — Num último capítulo ou seção, que é mais um apêndice, o autor trata do culto do imperador ou mikado no Japão, o qual é a alma do xintoísmo, embora mesclado de certo tipo de budismo.

Eis em grandes linhas uma apresentação do livro e de suas idéias gerais. A impressão geral que tenho, é que Siegmund, apesar de toda a benevolência e boa vontade de auscultar o budismo nas suas diversas formas, contudo lhe descobre com muita franqueza as muitas debilidades, incongruências e insuficiências. Por outro lado reconhece com H. M. Enomiya-

Lassalles, S. J. o valor positivo do Zazen ou exercícios de meditação do budismo tipo Zen (p. 24. 200-201. 215; cf. também a apreciação do filósofo alemão E. Herrigel p. 213-14). Além disto há sempre, por um lado, o problema do Buda histórico com sua vivência, método e doutrina, e por outro lado o muito que as lendas posteriores lhe acrescentaram e o que os diversos sistemas e seitas do budismo, nos diversos países orientais e épocas sucessivas, lhe juntaram ou sobrepuaram. O autor procura sempre separar os dois campos e assim, p. ex., nos pode informar que estudos atuais sugerem que Buda não pensava em negar uma realidade última, incondicional para além do fluxo ininterrupto das ocorrências do mundo e dos fenômenos psíquicos, mas só se guardava de falar nisto (p. 219).

Na medida em que, como não-especialista, posso julgar, o livro representa um dos primeiros passos para um diálogo inicial entre budismo e cristianismo: ele certamente põe as cartas na mesa...

A modo de conclusão permita-se-me a exposição de dois disideratos: 1) Num apêndice se dê uma **bibliografia** fundamental, sistemática e ordenada, sobre o budismo e suas relações com o cristianismo; para tanto já serviriam as numerosas obras e artigos citados nas notas. 2) Acrescente-se uma espécie de **índice alfabético** ou vocabulário de **têrmos técnicos** budísticos e congêneres e de títulos de obras indianos, etc., juntamente com breve explicação ou definição; pois o leitor não especializado continuamente topa com têrmos como Satori, Karma, Nirvana, Brahman e Atman (boas definições à p. 229), Bhakti, Kami, Arjuna, Dharma, Gita, Ksatria, Yoga, Kaivahya, Mahayana, Maya, Samkhya, Upanischaden etc. — Na p. 63 há um pequeno lapso: as palavras do patriarca Jacó, citadas segundo Gên 47, 9, não foram proferidas no leito de morte, mas sim, quando do encontro com faraó (vv. 7-9).

P. J. Balduino Kipper, S. J.

BOUZON, Emmanuel: Die Prophetenkorporationen in Israel und im alten Orient. Ein Beitrag zur Geschichte der nebiistischen Bewegung (Auszug), Münster, 1969, 19,5x14 cm; 43 pp.

Neste opúsculo mimeografado o Pe. Bouzon publica a introdução, o índice sintético e os resultados da sua tese de láurea, aceita pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma no semestre de inverno de 1968/69. A tese completa conta mais de 350 pp. No vasto campo da literatura profética do AT o autor escolheu a questão das corporações ou associações de profetas em Israel e no antigo Oriente Próximo, para lhes estudar a natureza, as funções, modo de recepção da mensagem divina, relação ao culto etc. A exposição dos resultados começa pelos dados interessantes, fornecidos nos últimos decênios, pelos textos de Mari no médio Eufrates, acerca do muhhûm; a seguir se propõem,

mais brevemente, as informações fornecidas pelos textos babilônicos e assírios a partir da primeira metade do 1.º milênio. Os numerosos textos de Ugarit e Tell el-Amarna não forneceram exemplos seguros de profetismo extático e tampouco a religião egípcia conheceu o profeta extático. No ambiente cananeu temos um caso em Biblos, mencionado pela relação de viagem de Wen-Amon (pelo séc. 11 a. C.). Em Israel temos as notícias de cor-

porações proféticas no tempo de Samuel (1 Sam. 9, 1-10, 16), de Eliseu (cf. 1 Sam. 19, 18-24; 2 Rs 4, 38ss 6, 1ss etc.), do rei Acab (2 Rs 22); as polémicas dos profetas-escretores atestam a existência de tais grupos de nebi'im também no reino do Sul; eles devem ter existido ainda muito tempo depois, no período pós-exílico. O autor analisa a sua organização sucessiva, suas características extáticas, tendências doutrinárias, falhas. É a estes grupos que até o tempo de Jeremias e Ezequiel se aplica o termo nabi' que só no fim da monarquia e tempo do exílio parece ter tomado sentido mais amplo, abrangendo também os profetas-escretores. Nesta luz estes nebi'im israelitas apresentam uma série de semelhanças ou analogias com os muhhûm/mahhû de Mari,

Babilônia e Assíria (e Canaan); mas fica a grande diferença de os nebi'im de Israel estarem a serviço do manojavismo, serem porta-vozes de Javé, Deus único de Israel, cuja vontade era inquestionável. Logo não se pode sem mais identificar o muhhûm/mahhû com o nabi de Israel. Por tudo isto se vê que a diferença entre os profetas-escretores de Israel e os personagens "proféticos" do an-

ligo Oriente Próximo é ainda maior que entre êstes últimos e os nebi'im extático-cúlticos de Israel.

Felo que se pode julgar desta apresentação dos resultados da pesquisa, o trabalho é conduzido com tôda a acribia e sentido crítico e constante recurso aos originais. Resta almejar que o autor consiga publicar a tese na íntegra.

Por fim algumas observações: Na p. 25, linha 10, não se-

ria melhor dizer *Abfassung* em lugar de *Verfassung*? Na nota 142 (p. 36), no fim da 1.^a linha, deve ser 2 Chr 8, 14. Será que de Os 6, 5 (9, 8) e 12, 11 não se pode concluir que Oséias mesmo se considerava um nabi'? Finalmente o espaço de 7 séculos que medeia entre Mari e o nabiismo israelita, não tornará o confronto um tanto precário?

P. J. Balduino Kipper, S. J.

O autor quer acentuar a revelação como contínua comunicação de Deus com o homem. A revelação não é algo estático ou mero objeto; mas sim, algo que ocorre num encontro entre pessoas, e dessa forma existe somente como uma realidade pessoal. Além dos 10 capítulos, o livro contém, como apêndice, a Constituição sobre a Divina Revelação, 8 páginas de Bibliografia em geral, uma página de bibliografia suplementar em português e um índice remissivo.

Preocupação do autor é o teólogo a serviço da comunidade. Para ele, uma das tarefas urgentes para a pastoral do momento é o de prover os cristãos de uma melhor compreensão da revelação. Ajuda, para isso, o fato de Moran, além de teólogo, ser também filósofo.

Na introdução, o autor chama a atenção para a data de 20-11-1961, dia em que os bispos, na primeira sessão do Vaticano II, rejeitavam o esquema sobre a Revelação. Era um documento pouco ecumênico e muito inspirado por um catolicismo anti-protestante. O interesse do autor vai para a essência da revelação.

Sendo discutido o sentido da revelação é claro que a teologia católica se defronta com uma crise em seus fundamentos. Não bastam mais as "Summae". O mérito delas está na convicção de que a verdade é mais bela do que tudo que se tem dito dela... Vigorou, até há pouco tempo, a tendência de mostrar a racionalidade do cristianismo. A revelação, no entanto, não consiste numa coleção de verdades. Como pode ela estar "concluída?".

Como influências atuais na revitalização está o movimento escriturístico, a filosofia, o ecumenismo e o movimento catequético. A tarefa da teologia tornou-se óbvia: retornar às mais profundas fontes do poder da teologia, enriquecer a teologia com o melhor da reflexão humana, e levar a teologia a uma unidade dinâmica que tome em consideração o elemento pessoal, histórico e social.

Há poucos pontos tão enfatizados, nos escritos teológicos, como o caráter histórico da revelação. Chega-se a dizer que a história é a própria revelação.

O que é certo é que a revelação não consiste em verdades proposicionais mas sim em históricos atos redentores de Deus. A própria história é sempre mais compreendida como a própria vida do homem no seu esforço de autocompreensão.

O gênio nacional judeu não foi o fundamento da revelação no A. T. Este baseava-se numa suposição de que Deus escolhera entrar em relacionamento pessoal com o homem e que ele se comunicara, portanto, com um determinado grupo de pessoas, num determinado lugar, numa determinada época.

A atividade de Deus com o homem não pode ser concebida como uma série de eventos isolados. Há um processo orgânico e contínuo. A chave para uma revelação pessoal no século XX está na tomada de uma consciência humana inteiramente aberta ao Deus que revela e que permanece entre os homens, para continuar essa revelação.

O papel de Cristo, nisso, é que ele não trouxe a revelação, mas é a revelação. Para uma comunhão verdadeiramente pessoal com o homem, Deus tinha que ser Deus para o homem de uma maneira humana.

O segrêdo de Deus se torna o segrêdo do homem, porque êste homem, Jesus Cristo, é Deus. Cristo, assim, engloba tôda a história do diálogo de Deus com Israel e, também, encerra a história universal das relações entre Deus e o homem.

Quantos livros, no entanto, continuam dizendo que Cristo está revelando Deus agora? Por que não? A Igreja deve tomar muito a sério a sua vida contínua na história universal para poder entender o que Deus está lhe pedindo a cada momento.

Outro capítulo é dedicado à participação apostólica na consciência de Cristo. A tarefa dos apóstolos não foi somente pregar a Palavra. Se a Palavra fôsse uma locução verbal, o homem poderia controlar tal Palavra e passá-la adiante, simplesmente pronunciando-a. A missão apostólica, como efeito da missão do Filho, não era primariamente uma transmissão de palavras mas uma presença de pessoa. Tinham que objetivar, aos poucos, a sua vivência.

A objetivação literária, — a Bíblia —, não é apenas uma objetivação dos ensinamentos dos apóstolos. É algo que emergiu da vida e da atividade da comunidade. Nesse sentido, a revelação não pode ser colocada num livro. A finalidade dos escritos do N. T. era a de expressar, refletir e aprofundar a vida comunitária no Espírito. Se surgiu um "Canon", a finalidade des-

te foi a de garantir a continuidade dessa realidade que não era para ficar meramente no escrito.

No caso complexo da Escritura e da Tradição, a tradição da Igreja ainda seria o contexto implícito para o crente compreender a Sagrada Escritura. A Escritura deve ser lida com a mesma atitude com que ela foi escrita: com a expressão de uma pessoa que crê dentro da Igreja.

A revelação de Deus alcançou seu ponto culminante e a sua plenitude na consciência do Senhor glorificado. Ora, Cristo continua a viver num modo nôvo de tempo e numa maneira mais elevada de vida. Logo, a revelação continua a ocorrer na Igreja. A Igreja é o sinal presente da revelação. O vértice dessa revelação está na Liturgia, porque a Liturgia em ato é a Igreja realizada no espaço e no tempo. Nesse sentido, os sacramentos são a revelação. Também o amor cristão, no seu sentido mais profundo, é revelador.

O capítulo sétimo é dedicado ao aspecto "doutrinal" da revelação, através da reflexão do povo cristão e especialmente dos teólogos, como através do ensinamento oficial e de autoridade na Igreja.

Enfim, os três últimos capítulos referem-se à participação individual na revelação, à revelação feita para tôda a terra (revelação e o não-evangelizado) e à revelação no céu.

Quem estudou Revelação conforme R. Latourelle ou qualquer outro autor não deixa de ler com proveito e com satisfação essa obra de Gabriel Moran. Além da linha que toma, acompanha-o um estilo bastante agradável.

Hilário H. Dick