

**RAHNER, Karl: A Antropologia: Problema Teológico,** tradução de Belchior Cornélio da Silva, (Quaestiones Disputatae), 103 pp., cm 20x14, Herder, São Paulo, 1968.

Vivendo nós hoje em um ambiente que pensa dinâmico-evolucionisticamente e num tempo em que paleontólogos, biólogos e naturalistas se ocupam sèriamente com a origem da vida e do homem em perspectivas evolucionistas, a publicação em vernáculo das palavras autorizadas de um teólogo, como K. Rahner, sôbre a perspectiva teológica do problema da hominação só pode ser bem recebida.

A presente obra é tradução da parte teológica, escrita por Rahner, do livro de OVERHAGE, Paul — RAHNER, Karl: *Das Problem der Hominisation, Über den Biologischen Ursprung des Menschen* (Quaestiones Disputatae 12/13) Herder, Freiburg in Breisgau, 1961.

Lamentavelmente a tradução deixa muito a desejar. Já o título em português não corresponde ao dado por Rahner: "Die Hominisation als Theologische Frage". Hominização e Antropologia não são a mesma coisa. Não se explica a omissão das páginas 13-15 do original alemão, nas quais Rahner introduz pròpriamente as suas reflexões. Não há dúvida que traduzir do alemão é muito di-

ficil. Esta dificuldade, entretanto, não justifica que a tradução venha a mudar ou trincar o sentido do texto original, como acontece, para citar apenas dois exemplos, nas seguintes passagens:

"Eben darum aber ist Gott nicht Moment am Ganzen und im Ganzen der Wirklichkeit, sondern die transzendente Begründung des pluralen Ganzen. Darum aber kann für eine blosse Metaphysik Gott nicht unter dem anderen und dazwischen "vor-kommen", seine Tätigkeit ist nicht ein Moment an unserer Erfahrung, sondern ist als implizit mitbejahter Grund jeder angetroffenen und bejahten Wirklichkeit, als das Sein, das Grund des Seienden ist, immer nur durch das Endliche vermittelt anwesend" (p. 58).

A tradução portuguesa: "Nem por isso, porém, é Deus um momento num todo, no todo da realidade criada. Ele é, sim, o fundamento transcendental de um todo múltiplo. Segundo a metafísica, não pode Deus "vir-antes" de outro ser nem em meio a outros seres. Sua atividade não é um momento em nossa existência. Ela é o fundamento implícito e afirmativo de toda realidade

existente e positiva, sendo Deus o Ser, que é o fundamento de todos os seres, presente na criação mediante Sua participação no ser finito" (p. 61).

"Das endliche Erkennende, das der Mensch ist, ist jenes Seiende, das dadurch "bei sich ist", dass es bei einem einzelnen endlichen, ihm aposteriorisch begegnenden, sich von sich her zeigenden Seienden so und dadurch ist, dass es auf das Sein überhaupt vorgreift. Die Transzendenz auf das Sein überhaupt und darin auf das absolute Sein (wie immer man, was hier nicht thematisch gemacht werden kann, auch deren gegenseitiges Verhältnis näher bestimmen mag) ist die Bedingung der Möglichkeit der wissenden Rückkehr zu sich selbst und der gegenständlichen, unterscheidenden Vorstellung des erfahrenen Einzelgegenstandes und damit auch der Einheit dieser beiden Momente. Das Woraufhin dieser Transzendenz (und das wird für unsere Absicht entscheidend sein) darf nun nicht als ein Gegenstand der Erkenntnis unter anderen gedacht werden" (p. 71).

A tradução portuguesa: "O ser dotado de inteligência, que é o homem, é um ser "auto-consciente". Todas as outras realidades finitas posteriores a ele e existentes a partir dele se relacionam com o ser humano. A transcendência do ser em geral e, conseqüentemente, do Ser absoluto (digamo-lo assim, embora não possamos desenvolvê-lo tematicamente aqui) é a condição de possibilidade da auto-consciência do es-

pírito e da apreensão do objeto do conhecimento. Por isso, a transcendência realiza também a unidade de ambos estes momentos. A condição de superioridade desta transcendência — e isto é decisivo para o nosso ponto de vista — nos leva a não tratá-la apenas como um objeto entre outros do conhecimento" (p. 76).

Esta passagem, como também a anterior, é "decisiva para o ponto de vista", para a intenção de Rahner e, conseqüentemente, para a compreensão do seu pensamento. A tradução, falseando radicalmente o pensamento do autor, como nos mostra a comparação com o original, impossibilita ao leitor de captar o pensamento, já em si difícil, de Rahner.

Intencionalmente não são abordados na obra todos os assuntos relativos ao tema, como, por exemplo, o do monogenismo, nem em profundidade exaustiva todos os seus prismas, como o filosófico.

O trabalho divide-se em três partes.

I Parte. "A doutrina do Magistério Eclesiástico sobre a antropologia face aos dados científicos da Evolução".

Rahner inicia o seu escrito com a doutrina do Magistério por dois motivos. Um é teológico: a doutrina do Magistério é sempre para um teólogo católico a fonte e norma próxima de suas reflexões e exposições (cf. Ed. alemã p. 14). Outro é prático: ao cientista católico não interessam em primeiro lugar as explicações particulares

de um teólogo, mas o que ensina o Magistério da Igreja (cf. Ed. alemã p. 14).

De modo sucinto, claro e preciso é exposto num primeiro sub-ponto o que o Magistério ensina sobre a relação entre a doutrina revelada e o conhecimento científico profano, com suas implicações práticas para um e mesmo homem: o cientista cristão (p. 9-14).

A seguir Rahner apresenta aquela doutrina do Magistério sobre o homem que tem íntima conexão com a teoria científica da evolução. Neste sub-ponto encontram-se bem iluminados e postos em evidência, também em suas conseqüências nem sempre tomadas a sério, os aspectos essenciais da compreensão cristã do homem, assim como o ensina o Magistério da Igreja: a unidade do homem, em sua origem, existência e destino; a pluridimensionalidade do homem em sua constituição: espírito e matéria; a irredutibilidade do espírito, em sua origem e existência, à matéria; a relação do homem, em virtude de sua corporeidade, com a totalidade do mundo material.

Finalmente é exposta mais longamente a posição do Magistério face ao evolucionismo: dentro de certos limites, pode-se aceitar o evolucionismo.

II Parte. "Os ensinamentos das fontes da revelação sobre as origens do homem".

Nesta segunda parte Rahner procura ir até às fontes da Revelação para descobrir o que levou o Magistério a esta liberação e para perguntar-lhes o

que ensinam sobre o homem e sua origem.

O autor entra assim num campo que não lhe é próprio, o exegetico. Por isso mesmo causou repercussão negativa entre exegetas o ter denominado o gênero literário dos primeiros capítulos do Gênesis de "Etiologia histórica" cf. LOHFINK, N.: Gen 2 f. als "geschichtliche Äthiologie", em Scholastik 38 (1963) 321-334.

Cf. também ALONSO-SCHÖKEL, L.: *Motivos Sapienciales y de alianza en Gen 2-3*. Bibl 43 (1962) 295-316.

Mas os demais dados referentes à revelação imediata dos primeiros capítulos, à necessária distinção entre conteúdo revelado e forma de apresentar este conteúdo, e a conseqüente indicação dos dados essenciais da mensagem salvífica contida nos primeiros capítulos do Gênesis são comumente admitidos. Não pertence ao conteúdo da mensagem salvífica a descrição do modo concreto da origem do homem.

Estas conquistas fundamentais da exegese moderna são um passo decisivo não para um "concordismo" ou "harmonização forçada" entre revelação e ciência profana, mas uma autêntica aproximação de ambas.

III Parte. "Questões teológico-filosóficas".

Rahner procura nesta parte iluminar com reflexões teológico-filosóficas problemas intimamente conexos com o evolucionismo: "espírito e matéria", "a problemática filosófica da

idéia do devir”, “a criação da alma espiritual”.

A penetração, o aprofundamento e a iluminação esclarecedora dos mencionados problemas mostram como não há incompatibilidade em admitir o evolucionismo e permanecer fiel ao ensinamento do Magistério da Igreja sobre o homem e sua origem, exposto na primeira parte. A contribuição de Rahner nestes pontos, principalmente na elaboração de uma concepção correta do devir e, conseqüentemente, do agir divino, propicia ao leitor uma purificação da imagem que êle se faz de Deus e de Seu agir.

Finalmente, quase diria a modo de conclusão, Rahner reassume e amplia o conteúdo

da mensagem bíblica sobre a origem e o estado primitivo do homem relacionando-o com os dados das ciências naturais. E assim pode concluir que nem a partir de uma nem de outra fonte pode-se chegar a descrever como se realizou de fato a origem do homem, e que também as afirmações das ciências naturais e da Bíblia não se contradizem mutuamente.

A pequena brochura, tocando problemas candentes da atualidade, pode ser de grande utilidade para quem quiser uma informação ou mesmo orientação teológica precisa e segura sobre os mesmos.

*Claudio L. Bins, S. J.*

**COX, HARVEY: A Cidade do Homem (A Secularização e a Urbanização na Perspectiva teológica).** Trad. de Jovelino P. Ramos e Myra Ramos. Editôra Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1968, cm 14x21, 304 pp.

O subtítulo do livro indica claramente qual foi a intenção do autor ao escrever este ensaio. O inspirador, por outra parte, parece ter sido, como para tantos outros autores de temas afins, Dietrich Bonhoeffer com a sua idéia do "Cristianismo sem religião".

As diversas partes em que o livro se divide são muito desiguais. Talvez a de maior valor é a primeira, onde COX descreve o aparecimento da cidade secular. Mas, o que é secularização? Segundo o nosso autor, ela "implica um processo histórico, quase que certamente irreversível, no qual a sociedade e a cultura são libertadas da tutela e do contrôle religioso e das concepções metafísicas rígidas do mundo". Não fica, porém, nada claro, pelo menos para mim, o que entende COX por contrôle religioso e concepções metafísicas. Nem aparece, por nenhuma parte, a prova da irreversibilidade do processo de secularização. Tôda a sua argumentação está baseada num processo histórico, onde nem todos serão capazes de reconhecer êsses elementos secularizadores. A secularização — afirma COX — "surge, em larga medida, da influência formativa da fé bíblica sôbre o mundo". Três elementos teriam contribuído fundamentalmente para a secularização: A Criação como desencantamento da Natureza, o Êxodo como dessacralização da Política e o Pacto do Sinai como a desconsagração dos Valôres. Examinando pormenorizadamente o desenvolvimento que o nosso autor faz dêsses elementos, a impressão que se leva é que, para êle, libertação do religioso deveria significar libertação de uma concepção mágica, politeísta, materialista no fundo, da natureza. Mas, é só isso? Receio que não. A insistência com que êle fala da rejeição das concepções metafísicas, a incapacidade que manifesta para descrever o que entende por Deus (para COX, Deus não é, mas simplesmente se manifesta), a ausência total de referências a uma vida futura, o modo de descrever a ação da Igreja no mundo; tudo isso está indicando que êsse elemento religioso, do qual o homem deve ser libertado, inclui também o recurso conflante a Deus na oração, o reconhecimento do seu domínio sôbre o mundo, a esperança numa vida futura, o culto institucionalizado e qualquer tipo de sacerdócio hierárquico.

As características da cidade moderna (e, portanto, secular), segundo COX, são fundamentalmente o **anonimato** e a **mobili-  
dade**. De fato, na análise que faz destes dois pontos, o nosso autor se mostra penetrante e profundo conhecedor da sociedade atual. Porém, a valorização que faz desses elementos não pode ser aceita pura e simplesmente. Não resta dúvida que o anonimato e a mobilidade são processos liberatórios para um certo tipo de pessoas, fugitivas de um tipo já caduco de sociedade. Mas que esse anonimato e essa mobilidade representam sempre valores positivos é algo que deveria provar-se mais pormenorizadamente. As críticas de Rilke, de Ortega y Gasset ou de Kafka contra a urbanização não podem ser rejeitadas, sem mais, como fruto de um romantismo ou de um retrogradismo ultrapassados. Mas, por outra parte, é indubitável que esse anonimato e essa mobilidade existem e que nos apresentam sérios problemas na organização e realização do nosso apostolado.

Além dessas duas características, COX reconhece na cidade secular duas peculiaridades do seu estilo: o pragmatismo e a profanidade. "Por pragmatismo queremos dizer o interesse do homem secular pela questão "Vai funcionar?". "Por profanidade nos referimos ao horizonte completamente terrestre do homem secular, à desapareição de qualquer realidade supramundana a definir a sua vida". Neste sentido, o homem secular, segundo o nosso autor, não é um sacrílego, mas é um a-religioso. Ora, achar isto plenamente positivo e até pretender fundá-lo na tradição bíblica me parece uma prova, a mais, da rejeição pelo menos prática, que COX faz, da vida ultraterrena. Pretender, por outra parte, que todos os elementos metafísicos da concepção de Deus provêm da filosofia grega e que, na Bíblia, nada há que lembre os conceitos da ontologia, é negar a evidência. Esta atitude pode encontrar uma explicação no fato de COX ser protestante e, conseqüentemente, rejeitar a canonicidade do Livro da Sabedoria, que é, sem dúvida, o elo de união entre a Bíblia e a filosofia grega.

Como prova de que o **secularismo é um fenômeno universal**, COX apresenta quatro exemplos, simbolizados em quatro cidades de países completamente diferentes: Nova Delhi, na Índia; Roma, na Europa Ocidental; Praga, na Europa Oriental; Boston, nos Estados Unidos. E aqui aparece de novo o que já temos assinalado: a apresentação dos fatos é fascinante; a sua interpretação é discutível. Será realmente um bem que "a fé cristã, ao invés de fornecer o **ethos** dominante, possa se apresentar como **uma das opções**, dentro de uma cultura genuinamente pluralista?"

A segunda parte do livro está dedicada à função da Igreja na Cidade secular. De novo, aparece aqui a idéia da imanência ao mundo de toda a realidade eclesial. Essa ação é definida por quatro funções: kerigmática, diaconal, koinoniaca e exorcizadora. O que significam elas para COX? Kerigma, anúncio da boa nova

da libertação, seria o anúncio do triunfo de Jesus sobre as potestades dêste mundo. Mas o nosso autor deixa bem claro que essas potestades não têm que ver nada com qualquer tipo de demonologia: são simplesmente as forças da natureza, às quais o homem secular não está mais escravizado, não as adora, como o homem tribal. Mas, será que a libertação que Cristo veio anunciar não é mais do que isso? Sobre a ressurreição dos mortos, é claro, COX não diz uma palavra.

A diaconia, que êle interpreta como cura e não como simples serviço, tem também uma dimensão exclusivamente terrena. A função da Igreja, neste sentido, seria apenas curar as fraturas urbanas, restaurar a integridade da cidade secular, preencher as valetas abertas entre os homens de diversa raça ou de diversa condição social. O ponto final não parece que seja uma irmandade em Cristo, uma caridade, tal como vinha sendo entendida até agora, mas, simplesmente, que as pessoas "têm de ser chamadas a assumir responsabilidades, não somente em favor de si mesmas, mas também em favor da metrópole de que são parte". Como se vê, algo que não ultrapassa, em nenhum momento, a dimensão dêste mundo.

A intramundandade do Reino de Deus, para COX, aparece de igual modo na descrição da função koinoniaca. De acordo com êle, a Igreja não é uma comunidade escatológica, no sentido de anunciar uma vida futura, eterna; mas só enquanto anuncia a cidade secular e a torna visível. Os sinais das funções da Igreja, como diz COX, seguindo a Ebeling, "são a abolição dos limites religiosos e de culto — e das concepções sobre o mundo que os acompanham". É claro que para um protestante radical, como o nosso autor, a permanência do sacrifício de Cristo, e do culto por Êle estabelecido, não tem importância.

A quarta função da Igreja na cidade secular seria o exorcismo. Mas, rejeitando, como rejeita expressamente, a existência de anjos e demônios. COX entende essa função num sentido puramente simbólico: "Os homens têm de ser chamados do fascínio por outros mundos — astrológicos, metafísicos ou religiosos — e conclamados a enfrentar questões concretas dêste em que vivemos, o qual é o único lugar em que o verdadeiro Deus pode ser encontrado".

Essa função de exorcizar é a mais importante para COX, e para ela convergiram tôdas as outras. Por isso, dedica a êste tema tôda a terceira parte do seu livro, onde desenvolve, de modo particular, os temas do trabalho e do lazer, do sexo, e da Universidade, sempre na perspectiva completamente intramundana, a que já temos advertido anteriormente. Porém, as análises sociológicas que faz dêstes três pontos são francamente interessantes, e muitos dos seus elementos aproveitáveis.

A última parte do livro está dedicada a Deus na cidade secular. Ninguém ignora as dificuldades que a palavra Deus

pode encontrar no mundo moderno, por causa da sua união com um conceito falso de religião, ou com representações excessivamente antropomórficas. Mas COX não pára aí. Neste capítulo, rejeita de novo, as concepções metafísicas, a idéia do Bem supremo, o culto, a oração. Ao fecharmos o livro, surge com fôrça a pergunta: Será mesmo que COX não acredita numa vida futura?

*Jesus Hortal, S. J.*