HICK, John. *A Metáfora do Deus Encarnado*. Petrópolis: Vozes, 2000, 230 p.

Repensar o cerne teológico do cristianismo expresso no dogma da Encarnação é o objetivo principal deste livro de John Hick, teólogo e filósofo da religião conhecido no âmbito do diálogo inter-religioso e atualmente membro do Instituto de Pesquisa Avançada em Artes e Ciências Sociais na Universidade de Birmingham, Reino Unido. Tal repensamento constitui, na sua opinião, uma necessidade provocada pelo que ele chama de "nova estrutura do cristianismo em formação", cuja característica principal seria apresentar-se como uma resposta, entre tantas outras legítimas, à "realidade transcendente infinita que chamamos Deus" (p. 11). Hick constata que os desafios provenientes desta nova configuração religiosa acabaram provocando uma revisão da pressuposta superioridade do cristianismo enquanto única religião fundada pelo próprio Deus em pessoa. A intenção primária do A., portanto, é remover esta barreira interposta entre o cristianismo e as outras grandes tradições religiosas do planeta, recolocando "de maneira menos rígida e mais matizada" (p. 14) a questão central do polêmico *The Myth of God Incarnate*, volume de ensaios coletivos editado por ele próprio em 1977: "o profeta escatológico Jesus foi transformado, no contexto do pensamento cristão, no Deus Filho que desceu dos céus a fim de viver uma vida humana e salvar-nos por meio de sua morte reparadora" (p. 17).

A questão central, que acabou danto origem ao título do livro, é abordada de maneira sistemática no décimo capítulo. Na conclusão do livro, Hick explicita um pressuposto que, na nossa opinião, acompanhou a sua inteira reflexão, mas que até aquele momento tinha estado presente de modo implícito ou velado. Trata-se da constatação de que os textos do NT testemunham tanto imagens retrospectivas do Jesus histórico quanto antecipações do Cristo plenamente divino. Hick rejeita a tentativa de interpretar a pluralidade de testemunhos acerca de Jesus mediante a articulação entre "cristologia implícita" e "cristologia explícita". Prefere vê-los como resultados de duas compreensões diferentes e até opostas entre si. Por isso ele fala de "seleção de textos" em função do interesse prévio do intérprete, apontando como critério decisivo para tal escolha a "atitude que o intérprete tem diante da própria Igreja" (p. 202). Convém lembrar, em tal caso, que Hick postula uma realidade transcendente última, para além dos conceitos humanos e que não pode ser experimentada diretamente assim como é em si mesma. Esta realidade transcendental última – que Hick chama de "Real" – é experimentada de diferentes maneiras, recebendo, por sua vez, respostas diferentes dentro das diversas tradições religioso-culturais. As muitas divindades e absolutos próprios de cada tradição religiosa deveriam ser vistos então como manifestações diferentes do "Real". Exprimiriam, em outras palavras, diferentes receptividades humanas em conformidade com os diferentes modos históricos e com a consciência possível de cada

época ou cultura. As religiões seriam, em suma, aparições ou manifestações do "Real". A fé cristã passaria a assumir, no contexto deste novo quadro referencial, necessariamente uma nova configuração: "uma fé cristã que assume ser Jesus o nosso guia espiritual supremo (mas não necessariamente único), o nosso senhor, líder, guru, exemplar e mestre pessoal e comunitário – mas não o próprio Deus em termos literais –; e que considera o cristianismo como um contexto autêntico de salvação/libertação entre outros, que não se opõe, mas interage de formas mutuamente criativas com os outros grandes caminhos" (p. 219). Acreditamos ser esta a atitude que acabou condicionando Hick ao longo do inteiro processo reinterpretativo do mistério da encarnação.

No tocante à consciência que o Jesus histórico teria tido de si mesmo e da própria missão, Hick chega à conclusão de que "o Jesus histórico não reivindicou para si o atributo da divindade, atributo este reivindicado para ele pelo pensamento cristão posterior: ele não se compreendeu como Deus, ou o Deus Filho encarnado" (p. 43). Viveu e compreendeu a própria missão no âmbito da escatologia judaica. Entendeu-se, mais precisamente, como o último dos profetas, cuja missão era anunciar a vinda iminente do Senhor para instaurar de forma definitiva o seu Reinado. É incontestável a contribuição que a nova pesquisa histórica sobre Jesus oferece à reflexão cristológica. Todavia, não podemos deixar de manifestar a nossa perplexidade frente à intenção de querer circunstanciar demais Jesus dentro das coordenadas de espaço e tempo do primeiro século da nossa era sob o pressuposto de que a autêntica revelação coincidiria com aqueles poucos documentos arquelógicos comprovadamente pertencentes ao Jesus histórico. Significaria, paradoxalmente, estabelecer um enorme abismo entre nós e o Jesus histórico. O objetivo principal da fé não seria, ao contrário, possibilitar aquela experiência de contemporaneidade entre o ser humano de cada época e Jesus? Ao acentuar demasiadamente a descontinuidade entre o Jesus histórico e o que ele chama de "pensamento cristão posterior", Hick não acabaria sugerindo uma oposição praticamente irreconciliável entre os dois pólos da relação? Esta visível descontinuidade não traria em seu próprio bojo uma continuidade profunda e mais íntima entre o Jesus histórico e a experiência de fé vivida por pessoas que se sentiam particularmente unidas ao Senhor ressuscitado, o Vivente por excelência, presente e atuante em suas vidas e na história mediante o Espírito Santo? Desconhecer esta dimensão não significaria, no final das contas, ignorar o húmus no qual se originou a fé cristã e o princípio vital segundo o qual se deu aquele específico processo, lento mas progressivo, de compreensão da identidade de Jesus e da natureza da sua missão?

Causa-nos ainda perplexidade o fato de que Hick rejeite as várias tentativas de apresentar o mistério da encarnação segundo o modelo quenótico, à luz do hino cristológico de Fl 2,5-11. "Todavia, a falácia presente nesses apelos ao mistério enquanto substitutivo para a clareza conceitual está em que a cristologia quenótica não é uma verdade revelada e sim, como Davis corretamente a denomina, uma teoria. Ela é uma hipótese humanamente projetada; e nós não podemos salvar uma hipótese deficiente rotulando-a de mistério divino" (p. 99). O A. parece considerar verdade revelada somente aqueles dados comprovadamente pertencentes ao Jesus histórico, contrapondo-os às demais compreensões de Jesus igualmente legítimas presentes nos textos do

NT. Não pertencem também estas últimas ao *corpus* da revelação cristã? Isto não significa obviamente considerar a revelação neotestamentária como um bloco monolítico. Constata-se, na verdade, uma sadia pluralidade dos testemunhos acerca de Jesus Cristo, fato que por si só revela uma evolução na compreensão do Cristo no próprio interior da escritura do NT. Por esta razão, é compreensível que a tentativa de se aproximar o mais possível da consciência que o próprio Jesus teria tido de si mesmo e da missão que lhe fora confiada assuma um incontestável primado de importância na interpretação dos textos do NT. Contudo, querer separar o Jesus histórico do Cristo da fé constitui uma empresa reconhecidamente falida. Ademais, falar do mistério de modo tal que ele permaneça mistério, sem nutrir pretensões de explicá-lo em pormenores ou de esgotá-lo na sua essência seria falácia? Por último, ao tentar justificar a sua não aceitação do modelo quenótico, Hick parece ceder à tentação de querer compreender a encarnação a partir de conceitos prévios já bem delimitados do que seja Deus e do que seja homem quando, na verdade, os textos do NT testemunham o processo inverso: tentar entender quem seja Deus e quem seja o homem a partir da compreensão da singularidade da pessoa e da missão de Jesus.

Por tudo o que foi dito, entende-se a dificuldade de Hick em aceitar a formulação dogmática do Concílio de Calcedônica que, segundo ele, produziu a "metafisização" da revelação e, por conseguinte, a "objetivização" e "universalização" do anúncio cristão. "O problema não se encontra numa linguagem e conceptualidade antiquadas, mas no fato de que, na verdade, o concílio apenas afirmou que Jesus foi 'verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem'; sem tentar dizer como um tal paradoxo é possível. A tarefa ortodoxa consiste em explicar pormenorizadamente, e de uma maneira inteligível, a idéia de uma pessoa que possui uma natureza plenamente divina, ou seja, que possui todos os atributos divinos essenciais, e ao mesmo tempo uma natureza plenamente humana, ou seja, que possui todos os atributos humanos essenciais. Declarar simplesmente que duas naturezas diferentes coexistiram em Jesus 'sem confusão, sem modificação, sem divisão e sem separação' é pronunciar uma forma de palavreado que até agora não possui um sentido especificado. A fórmula coloca diante de nós um 'mistério', e não uma 'idéia clara e distinta'. Além disso, este não é um mistério divino, e sim um mistério criado por um grupo de seres humanos que se encontraram em Calcedônia, numa região que hoje pertence à Turquia, em meados do século V" (p. 69-70).

Somos da opinião que os Padres da Igreja não tinham a intenção de resolver o paradoxo cristão. Conscientes da insuficiência das imagens humanas e da própria linguagem, eram particularmente atentos a não assumir um palavreado irreverente e sem respeito para com a profundidade do Mistério de Deus. Não eram ingênuos no sentido de usarem as categorias da filosofia e da cultura grega sem nenhum espírito crítico. Exprimir-se daquela maneira era, antes de mais nada, a condição de possibilidade de testemunharem a própria fé e, conseqüentemente, *conditio sine qua non* de tornarem compreensível o anúncio do evangelho, entabulando assim um diálogo com seus interlocutores. Não tinham a pretensão, todavia, de esgotar as profundezas do Mistério. Falavam de modo a salvaguardar a natureza mais íntima do Mistério expressa na consciência da sua inefabilidade. O falar deles, por isso, era mais indicativo do que descri-

tivo, mais simbólico do que explicativo. A impressão que se tem é que Hick deixa transparecer aqui e acolá traços reconduzíveis à clássica tese da "helenização do cristianismo" formulada por A. Harnack. O pensamento dos Padres em geral e mais especificamente as formulações dos concílios revelariam uma verdadeira traição do autêntico *kérygma* cristão. Contrapondo *kérygma* a dogma, Harnack definia este último como resultado de uma teologia concebida como produto do espírito do tempo devido à infiltração do pensamento helênico na fé cristã. A este respeito, os estudos mais críticos têm mostrado que, na tentativa de compreender melhor o complexo diálogo instaurado entre *kérygma* e cultura helênica, imprescindível se faz dialetizar os processos de "helenização do cristianismo" e "cristianização do helenismo".

Com relação à pretensão de universalização do cristianismo cuja origem se encontra, no dizer de Hick, na interpretação literal da encarnação, escreve: "E a metáfora do filho de Deus faz parte do dialeto familiar privado e idiossincrático desta comunidade. Mas ela não deve ser transformada num dogma metafísico que supostamente possuiria verdade objetiva e universal" (p. 110). A tal propósito, o A. defende que operar a reconversão do dogma da divindade de Cristo, entendido como tese literal com implicações universais, transformando-o em discurso metafórico interno ao cristianismo, implicaria na remoção de uma barreira que foi interposta entre a parcela cristã e as outras parcelas da humanidade. Ao defender uma interpretação metafórica da encarnação, Hick prepara o terreno para a proposição da "teoria das múltiplas encarnações". Se a encarnação de Jesus não foi a única, então não há mais motivos legítimos para a afirmação da singularidade e, portanto, da superioridade do cristianismo face às demais religiões da humanidade. A "universalização" produzida pela leitura literal do dogma seria, na opinião de Hick, de tipo "exclusivista". A teoria das múltiplas encarnações, ao contrário, justificaria o modelo do autêntico "pluralismo" cuja característica principal seria reconhecer todas as grandes religiões do mundo quais autênticos espaços de salvação/libertação. Neste sentido, pode-se dizer que todos os grandes personagens religiosos "encarnaram", cada qual a seu modo em função do contexto próprio de cada um, "o ideal de vida humana vivida em resposta à Realidade divina" (p. 135). Todavia, o A. parece ignorar que a "universalização" do anúncio cristão mediante o recurso às categorias da filosofia grega criou as condições para que o evangelho pudesse ser acolhido pelos seres humanos de todos os tempos e das mais diversas culturas. Deixou de ser um discurso regional apenas e circunscrito aos estreitos limites do Judaísmo para se tornar uma proposta alternativa relativa ao *humanum*, vale dizer, àquela dimensão própria de cada ser humano e de todo ser humano.

Finalmente, no décimo capítulo, Hick se detém com maior atenção sobre a temática central do livro, que consiste na consideração da "encarnação divina como metáfora". Tratar-se-ia, na verdade, de uma metáfora incomum, pois seu início ter-se-ia dado mediante uma linguagem com pretensões de literalidade. Para todos os efeitos, todavia, constitui uma metáfora familiar e interna ao cristianismo. Hick é da opinião de que a metáfora da encarnação divina pode ser entendida de três modos diferentes: "No caso da metáfora da encarnação divina, é possível indicar aquilo que viveu, tornou-se carne e encarnou-se na vida de Jesus no mínimo de três modos, cada um dos

quais é um aspecto do fato de que Jesus era um ser humano excepcionalmente aberto e sensível à presença divina: 1) à medida que Jesus cumpria a vontade de Deus, Deus estava agindo através dele na terra, e estava, neste sentido, 'encarnado' na vida de Jesus; 2) à medida que Jesus cumpria a vontade de Deus, ele 'encarnava' o ideal de uma vida humana vivida em abertura e em resposta a Deus; 3) à medida que Jesus vivia uma vida de amor autodoador ou *agape*, ele 'encarnava' um amor que é uma reflexão finita do amor divino infinito. A verdade ou propriedade da metáfora depende da condição de ser literalmente verdadeiro que Jesus viveu em resposta obediente à presença divina, e de que viveu uma vida não-egoísta" (p. 144).

No tocante à doutrina da morte de Jesus como causa da nossa reconciliação, o A. se refere a um duplo significado da experiência de salvação. O primeiro seria aquele desenvolvido pela teologia de corte oriental, formulada pelos Padres gregos, e expresso mediante a teologia da divinização do ser humano. O segundo, ao contrário, típico da teologia ocidental-latina, se concentra mais na idéia da remissão/justificação do pecado e da culpa. Para Hick, este último significado, que ele chama de "sentido estrito" da salvação, constitui nada mais que um engano enquanto que o primeiro e mais amplo significado assume, em contrapartida, um papel de vital importância na concepção cristã da salvação humana. Colocando-se na esteira dos Padres gregos, Hick oferece uma leitura existencial, de corte moral-exemplar, do sacrifício de Cristo, interpretando-o na direção de uma salvação concebida mais como transformação humana. Em seguida, amplia esta concepção de "salvação qual transformação humana" em escala mundial entendendo-a como "salvação/libertação", vale dizer, como mudança progressiva dos seres humanos, mais especificamente, qual passagem do autocentramento humano à busca de centrar-se sempre mais na Realidade divina última. Neste sentido, insiste Hick, todas as grandes religiões constituir-se-iam em verdadeiros caminhos de salvação na medida em que a salvação constitui a reivindicação central de cada uma e de todas as tradições religiosas do planeta.

Finalizando, gostaríamos de dizer uma palavra sobre o objetivo almejado por Hick com a publicação deste livro. Trata-se, indubitavelmente, de uma proposta arrojada de releitura do mistério da encarnação do Filho Unigênito de Deus, considerado o cerne teológico do cristianismo. Pano de fundo desta empresa de Hick é a instauração de um diálogo entre as várias tradições religiosas em torno de uma experiência primordial comum. O A. parece convencido do fato de que, sem estabelecer previamente esta experiência comum e anterior às diversas expressões religiosas, seria praticamente inviável qualquer tentativa de diálogo. Daí a necessidade cristianismo de des-universalizar a profissão de fé na pessoa de Jesus ou ainda de reconverter a dogmática cristã a um dialeto regionalizado. Tal processo é por ele postulado qual passo imprescindível na realização de um diálogo sereno e fecundo entre as grandes religiões da humanidade. Isto posto, perguntamos: é possível falar em diálogo sem que as partes envolvidas tenham a consciência da própria identidade e a explicitem num clima de abertura e de respeito mútuos? Renunciar à própria identidade religiosa e cultural para colocar-se numa hipotética situação comum seria expressão de honestidade para consigo mesmo e para com os interlocutores participantes de tal diálogo? Pressupor o consenso como

condição ou requisito prévio ao diálogo não acabaria, paradoxalmente, traindo a verdadeira natureza do mesmo? A busca desta experiência religiosa primordial, comum e anterior às tradições religiosas, seria pré-condição ou, na verdade, o resultado de um diálogo aberto e honesto entre as partes envolvidas?

Sinivaldo S. Tavares, OFM
Instituto Teológico Franciscano
Petrópolis, RJ

PEREIRA, Ney Brasil . *Livro da Sabedoria. Aos governantes, sobre a Justiça.* Comentário Bíblico – AT. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999, 236 p.

O autor volta a surpreender-nos com um comentário profundo e ao mesmo tempo pastoral, que não evita os problemas técnicos, mas os apresenta em linguagem acessível. A obra se apresenta como uma ferramenta para a tarefa de estudar e difundir as Escrituras com seriedade nas comunidades cristãs da América Latina, e em todo lugar onde exista sensibilidade ante as desigualdades e a hipocrisia dos governantes. Dizemos que volta a surpreender-nos, porque esta obra repete as virtudes de seu anterior comentário ao *Sirácida ou Eclesiástico*, publicado na mesma coleção em 1992. É de esperar que possamos dispor logo de uma tradução castelhana deste novo trabalho (embora esteja ainda pendente a tradução do anterior), e isto não só por seus méritos mas também pela quase ausência de comentários sobre Sabedoria em língua castelhana. De nosso conhecimento, contamos com o trabalho de Luís Alonso-Schoekel, de 1974, o grande comentário de José Vílchez, de 1990, e o mais recente (1992), de J. Busto-Saiz, como únicos materiais disponíveis.

Pereira organiza sua exposição do seguinte modo: na Introdução apresentam-se os temas que situam o leitor na obra a estudar. Ali se analisam o autor, a data, o ambiente social e cultural em que o livro se gestou. Também a unidade literária e sua estrutura de superfície, suas dependências literárias e seu conteúdo teológico. É importante destacar a secção sobre uma possível leitura feminista, devido ao fato da habitual apresentação da sabedoria como uma entidade feminina, e também a breve referência a interpretações do passado que nos recordam que não somos os primeiros em descobrir a riqueza de um texto bíblico em particular. Comenta-se também sua relação com o Novo Testamento, com as escrituras judaicas bíblicas e extrabíblicas, e com textos gregos em geral. Até aqui as primeiras 49 páginas. Logo passa ao comentário propriamente dito, onde se exploram os sentidos do texto, procurando ouvir "o que o Sábio nos tem a dizer".

O autor distribuiu o livro em quatro partes:

I. Cap. 1,1–6,21: Justiça e Sabedoria;

II. Cap. 6,22–9,18: A Sabedoria em si mesma;

III. Cap. 10: Sabedoria e Justiça na história primordial;

IV. Cap. 11–19: Sabedoria e Justiça no Êxodo.

Seguindo um critério já bastante difundido na América Latina – e em forma crescente em outras latitudes – o texto é analisado por perícopes e não versículo por versículo, como ainda continuam fazendo um número importante de especialistas. É claro que esta opção não é por mero comodismo nem para economia de palavras. É conseqüência de compreender que desta maneira se respeita mais o texto recebido, ao mesmo tempo que se consegue uma melhor compreensão de sua mensagem. Uma análise de qualquer texto demonstra que não se escrevem frases soltas, apenas vinculadas por vírgulas e pontos, mas que a unidade *kerigmática* costuma ser o período, e mesmo a perícope completa. De modo que, se a intenção do comentário é abrir a mensagem do livro ao leitor, a opção de analisar perícopes e não versículos isolados supõe um avanço metodológico, que mostra frutos imediatos.

Vamos destacar dois pontos nesta rica obra, tão-só para ressaltar sua importância e a necessidade de incluí-la entre nossos textos de referência para o estudo deste importante livro sapiencial. Em primeiro lugar, o autor assinala que o título sofreu mudanças: nos Setenta, seu título é *Sabedoria de Salomão*, enquanto que a Vetus Latina e a Vulgata o chamam de *Livro da Sabedoria.* Ambos os títulos, e provavelmente sem desejá-lo, ocultam o tema central da obra, que é a Justiça. De fato, a primeira linha do livro diz: "Amai a Justiça, vós que governais a terra..."

Com isto, ajuda-se o leitor a situar-se em duas coisas. A primeira, que o tema da Justiça percorrerá todo o livro. A segunda, que o livro está dirigido aos governantes, aos que detêm o poder e podem decidir sobre a vida dos outros. É certo que esta interpelação aos governantes pode ser retórica, como quando os profetas imprecam aos "reis das nações", mesmo sabendo que suas palavras não serão levadas em conta por esses funcionários. Contudo, mais além da possibilidade de que os verdadeiros governantes escutem e levem em conta as palavras do autor, vale um seu reconhecimento semiótico. Isto situa o discurso no nível das decisões políticas e no jogo do poder social, onde se decidem as questões que determinam a justiça e a injustiça. Nosso autor assinala que o destinatário destas palavras não são apenas os governantes de altos cargos, mas também todos aqueles que exercem autoridade nos vários níveis. E ao exprimir-se assim não exclui nenhum aspecto secular, nem tampouco o eclesial. Pergunta-se, enfim, se, ao escrever um livro identificado pela tradição como "da Sabedoria" ou "Sabedoria de Salomão", não seria de esperar que começasse: *Amai a Sabedoria...*? Entretanto, nota que no cap. 6,21 se diz: *Honrai a Sabedoria...* numa espécie de inclusão que estabelece a relação entre Justiça e Sabedoria: "Esta, apresentada como celestial, divina, vinda do alto; aquela, sendo seu efeito humano, especialmente a justiça no governo sendo seu fruto excelente" (p. 54).

O autor reconhece que uma peça central do livro é a oração do cap. 9. Obra magnífica que, de algum modo, encerra o elogio da Sabedoria e abre para um novo capítulo. O tratamento que Pereira dá a esta unidade é por demais interessante e sem dúvida fará o leitor meditar. Assume-se que nesta oração se cristaliza o que já se havia apresentado de forma dispersa: que a Sabedoria é Dom de Deus e que, em conseqüência, não pode ser alcançada apenas pelo esforço pessoal, mas há de ser recebida como Dom