
ALVAREZ, Rodrigo. *Aparecida: a biografia da santa que perdeu a cabeça, ficou negra, foi roubada, cobiçada pelos políticos e conquistou o Brasil*. 2ª reimpressão. São Paulo: Globo, 2014. 239 pp. ISBN 978-85-250-5758-2.

Rodrigo Alvarez é jornalista, durante anos correspondente da Globo no exterior. Este livro, como se fica sabendo pelos agradecimentos (239), é resultado de uma aposta. O livro sobre a Aparecida, apesar do título que por sua extensão rescende ao séc. XVIII, foi o maior sucesso, já tendo vendido mais de 150 mil exemplares, conforme informação do site da editora. E parece que o A. gostou de tratar do tema, tanto é que em 2015 publicou outro livro sobre a Mãe de Jesus, desta vez a própria e não sua imagem: *Maria: a biografia da mulher que gerou o homem mais importante da história, viveu um inferno, dividiu os cristãos, conquistou meio mundo e é chamada de Mãe de Deus*.

Escrito em estilo jornalístico, o leitor “devora” o livro com muito gosto. É rico em informações e, pelas notas localizadas no fim do livro, pode-se verificar que o A. pesquisou amplamente, em fontes primárias e secundárias. Percorre toda a história da imagem pescada no Rio Paraíba do Sul desde as origens do culto até a visita do Papa Francisco a Aparecida em 2013.

Evidentemente que um escritor não versado em teologia deixou escapar muitos senões que teriam sido evitados, se tivesse entregue previamente sua obra à leitura crítica de alguém entendido em questões eclesiais. O erro mais crasso diz respeito à interpretação do que significa a imaculada conceição. Ele esclarece duas vezes como ele entende esse dogma. À p. 81, escreve que a imaculada conceição consiste na “suposição de que a Mãe de Jesus teria sido concebida por um desejo divino, *sem que sua mãe tivesse relações sexuais com o seu pai*” (grifo meu). À p. 182 repetirá quase literalmente a mesma “explicação”. Confunde, portanto, imaculada conceição com concepção virginal. Já ao escrever a primeira passagem, se tivesse prestado mais atenção, ele poderia ter aprendido com D. João IV o que se entende com esse título, pois no parágrafo seguinte é citada uma palavra do rei em que se lê a interpretação exata do título “imaculada conceição”: “a Virgem Mãe de Deus foi concebida sem pecado original”. Qualquer apócrifo que fale da infância de Maria, como é o caso do Pseudoevangelho de Tiago, lhe informaria que Joaquim “conheceu” Ana e assim geraram a filha tão desejada.

Os títulos eclesiásticos encontram-se embaralhados. O Cônego Joaquim do Monte Carmelo, figura decisiva para a construção da Basílica velha, era monge beneditino do Mosteiro de Salvador, BA, que, pela narração do A., se conclui que terá obtido excomunhão e se transferido para São Paulo, onde se tornou cônego do cabido da catedral. No entanto, ele nunca é chamado de “monge” – seu título mais originário, pois depois de tudo, voltará a seu mosteiro e lá morrerá aos 91 anos. Ele é chamado de “dom”, o que bem corresponderia a um beneditino. Mas até mesmo o epíteto de “frei” lhe é atribuído, que, aliás, parece ser considerada a designação mais adequada para um eclesiástico, pois mesmo um redentorista recebe esse epíteto (167). Deixando de lado essa digressão, voltemos à bizarra figura de Dom Carmelo que leva adiante a obra de Aparecida, embora esteja suspenso de ordem. O leitor é informado que, por ocasião da inauguração da nova Igreja, pela qual lutara tenazmente, ele volta a ser admitido ao uso de ordem pelo mesmo bispo de São Paulo que o suspendera. Então – escreve Alvarez – “às seis da tarde daquele domingo [...] rezou, finalmente, uma missa. Uma missa inesquecível” (158). Só que no fim do séc. XIX missas vespertinas ainda não eram vespertinas. Elas só foram restauradas por Pio XII no início dos anos 50 do séc. XX! Naquela tarde, o Cônego Carmelo terá dado a bênção do Santíssimo ou realizado qualquer outro ato de piedade extralitérgica, mas não rezado uma missa.

Ainda neste âmbito da terminologia, a CNBB (*Conferência Nacional dos Bispos do Brasil*) se torna *Confederação Nacional dos Bispos do Brasil* (202). – No mesmo sentido de inexatidão terminológica, é dito que um dos redentoristas alemães encontrou tudo aos pedaços numa igreja pobre de Potim, “onde até a batina deixada na sacristia pelo último vigário a abandonar a paróquia estava rasgada” (169). Certamente não se tratava de batina, pois esta era a habitual veste clerical para andar na rua. Seria como dizer hoje que o padre deixou na sacristia uma calça ou uma camisa rasgada. Certamente se tratava de uma alva ou de uma casula.

Alguma coisa não está correta na informação sobre a dificuldade em se aceitar a vinda dos redentoristas alemães para o Brasil, porque o país estaria “ainda muito ressabiado com a roubalheira e o excesso de poder dos missionários jesuítas” (164). Primeiramente, “roubalheira” é a calúnia do Marquês de Pombal sobre os jesuítas; depois, quando os redentoristas chegaram, havia muitos anos encontram-se jesuítas (os verdadeiros e não os supostos) em diversos lugares do Brasil, inclusive no atual Estado de São Paulo. Em 1845 jesuítas, vindos da Argentina, abriram um colégio na Ilha de Santa Catarina que funcionou inicialmente, por três anos, no próprio edifício da Câmara Provincial (!) – portanto, num prédio governamental – e fechou em 1854 porque a febre amarela dizimou o corpo docente. Em 1865 voltou a estabelecer-se um Colégio dos Jesuítas no Desterro, sob a proteção do Partido Liberal que governava então. O colégio foi fechado em 1871 pela animosidade do Partido Conservador que assumira o poder.

Em Porto Alegre, o “Colégio dos Padres” (atual Colégio Anchieta) abriu suas portas em 1890. Já anteriormente, em 1869, os jesuítas alemães haviam iniciado em São Leopoldo, RS, o Colégio Conceição. Jesuítas franceses abriram o Colégio São Luís Gonzaga, em Itu, SP, em 1867, transferido no começo do séc. XX para São Paulo. Portanto, não parece verossímil que os redentoristas alemães tenham experimentado dificuldade para entrar no Brasil por causa da suposta má fama dos jesuítas já há tempos estabelecidos em diferentes latitudes do país.

Não só na área religiosa nosso A. traz informações menos exatas. Também com relação à história do Brasil. À p. 179, referindo-se à transição da monarquia à república, chama esta última de “República Federativa do Brasil”, quando a Constituição de 1891 tem o título de “Constituição dos Estados Unidos do Brasil” (cf. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm), designação que conservou até a Constituição decretada pelo Congresso Nacional em 1967, na vigência do regime militar (cf. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao67.htm). Ainda neste âmbito da história, Getúlio Vargas, antes da revolução de 30, é chamado de “governador dos gaúchos” (188). Ora, na República Velha não havia governadores, mas presidentes dos Estados. Getúlio era presidente do Rio Grande do Sul.

À p. 107 é dito que o mais antigo relato histórico sobre Aparecida é de dois jesuítas que passaram por lá entre 1748 e 1749, mas o texto não faz referência à pescaria nem a milagres. O A. continua, dizendo que o texto “só foi revelado duzentos anos depois, por um *padre brasileiro* que vasculhou os *arquivos do Vaticano*” (grifos meus). Na nota 40, p. 232, é informado que esse suposto brasileiro é o P. Serafim Leite SJ, que, na realidade, nasceu em Portugal, embora seja autor da monumental *História da Companhia de Jesus no Brasil* em 10 volumes. De resto, ele encontrou o documento citado não nos arquivos do Vaticano, mas nos da Cúria Generalícia da Companhia de Jesus, em Roma.

Essas minúcias que podem parecer excessivas, tem sua importância para confirmar a desconfiança que devem suscitar as informações dos jornalistas. Por melhores jornalistas que sejam, e por mais que tenha aparentemente pesquisado, não parecem se importar muito com a exatidão dos pormenores que reportam. Isso não tira o mérito da narrativa viva e sugestiva que estamos analisando e o leitor “devora” como um romance, inclusive pela originalidade de alguns títulos de capítulo, como o do capítulo 18: “A santinha dos ovos de ouro”. Pena que no título do capítulo 16 o latim tenha sofrido um ataque, pois *sancta*, como objeto direto de *habemus*, deveria estar no acusativo: *Habemus sanctam*. Não importa. Talvez seja mais importante proclamar: *habemus librum*.

Francisco Taborda SJ

LOHFINK, Gerhard. *Jesus de Nazaré. O que ele queria? Quem ele era?* trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015. 487p. 15x22cm. ISBN 9788532651464.

Gerhard Lohfink (nasc. 1934), irmão do exegeta Norbert Lohfink, foi professor de Exegese Neotestamentária na Universidade de Tübingen (Al.). Tem forte presença na Comunidade Católica Integrada (Integrierte Gemeinde; cf. *A Igreja dos meus sonhos*. São Paulo: Paulinas, 1986) e aborda em suas publicações as primeiras comunidades e a interpretação da pessoa e mensagem de Jesus, bem como a figura da mãe de Jesus, entre outros temas. Entre nós conhecemos sua abordagem ao mesmo tempo científica e didática dos relatos evangélicos (*Agora entendo a Bíblia: para você entender a crítica das formas*. São Paulo: Paulinas, 1978).

Seu *background* existencial e eclesial transparece fortemente na obra que ora analisamos. Escrevendo a partir e para as comunidades de vida cristã consciente, surgidas depois do Concílio Vaticano II, o Autor (A.) não exige alta erudição. Porém, escreve para um público cristão alemão, com boa formação e sinceramente interessado no cristianismo. Isso não chega a tornar o livro inacessível para o nosso público – prova disso é que a Ed. Vozes o quis publicar –, mas faz que a leitura exige bastante concentração intelectual e espiritual. Através das análises exegéticas costuradas até formarem um conjunto coerente, transparece uma espiritualidade apaixonada: a do discípulo do Nazareno. Para que o eventual leitor se anime a se enriquecer com a leitura desta obra, tentarei mostrar o fio condutor (o domínio de Deus, cf. p. 451).

Reconhecendo, inicialmente, a impossibilidade de reconstruir o “Jesus histórico” (35), o A. não se esquia de uma abordagem historiográfica, ou seja, respeitando o que a ciência histórica pode dizer a respeito de Jesus e dos textos que o testemunham por intermédio das primeiras comunidades.

Depois, entrando a fundo na matéria, realça o conteúdo da pregação ou do anúncio de Jesus: o Reino de Deus, ou, mais claramente, o “domínio de Deus” (Gottes Herrschaft), entendido como “primordialmente o ‘domínio régio’ – e só em segundo lugar como o âmbito do domínio régio ou até um determinado território” (40). Trata-se da realidade dinâmica do domínio de Deus que vem ao mundo e realiza seu efeito. Este conceito vem do Antigo Testamento e nunca é “puramente interior ou puramente do além” (40). Deus é rei e, no seu agir, “torna-se rei”, ou seja, age como tal (41). Jesus não ensina uma doutrina a respeito desse reino, ele o anuncia a chegar (Mc 1,14-15), como atualidade, como “hoje” (Lc 4,21), como “já agora”. Pois não teria sentido que o domínio da vontade do Pai só se exercesse no além... E é festa, um tesouro encontrado, não “uma ética kantiana do dever” (53). Este caráter de festa aparece programaticamente na narrativa das bodas de

Caná (55), mas culmina na *kenosis* (a tradução fala em “abaixamento”, 54, e “rebaixamento”, 56) da cruz. “Não se deve imaginar que a proclamação da basileia e a cruz sejam duas coisas completamente distintas [...]. É só após a morte de que sua mensagem alcança sua verdadeira profundidade [...] demonstra precisamente o conteúdo real dessa proclamação [...] não vem sem a morte cotidiana” (56). “[...] o Reino de Deus vem precisamente ‘na hora’ em que o próprio Jesus [...] renuncia a si e se entrega à vontade de Deus” (57). “[...] já não se poderá mais falar de domínio de Deus sem falar igualmente da entrega de Jesus e obediência até a morte [...], sem obediência para com aquele que traz consigo esse domínio de Deus” (57). O A. polemiza aqui com o cristianismo aburguesado e superficial.

No terceiro capítulo apresenta a compreensão do povo de Deus em relação com o domínio de Deus. O *kairós* (por exemplo, a expulsão de demônios como sinal da presença do Reino, Lc 11,20) tem *topos*: um povo concreto, povo de Israel, povo de Deus. “Ele não é uma u-topia” (59). O que Jesus anuncia presente não se dirige sem mais ao ser humano em geral. Em muitos autores tem-se a impressão “de que a pregação de Jesus não se dirigia a Israel” (60). Por isso, G.L. explica amplamente a visão do Filho do Homem em Dn7 (60-64) e o “princípio Abraão” (64-66): em Gn 12, Deus começa de novo com um indivíduo, Abraão, mas em vista de uma nova sociedade. E no final da Bíblia encontramos a nova cidade, a Jerusalém celeste. “O povo de Deus jamais devera transformar-se numa pura coletividade [...], mas deve ser por assim dizer sempre ‘Abraão’, isto é, um povo no qual cada indivíduo é constantemente chamado a cumprir sua própria missão” (66). A eleição de Abraão e do pequeno povo de Deus é por causa dos povos, “para que os outros povos possam ver que no mundo pode haver de fato justiça e paz” (66). E quando esse povo em vez de bênção se torna desgraça, “não se torna apenas em escárnio, mas também em desgraça para os demais povos” (67). Este é o sentido da escolha de Israel. Mas será que o Novo Testamento abandonou esse princípio, dando lugar a um universalismo vago e a-tópico? Será que o nascimento de Jesus no meio desse povo é apenas um acidente? Pelo contrário, Jesus se solidariza com esse povo e, como João Batista, questiona-lhe a fidelidade à sua vocação. Pressupõe a função histórico-salvífica de Israel (67). Nada do individualismo e subjetivismo da teologia liberal do século XIX (contra Harnack, 69-71), o “puramente religioso” (75-79). Não se deve interpretar Lc 17,21 como o reino interior “dentro de nós”, mas como o Reino presente em nosso âmbito (71-73). Decerto, a Igreja não é idêntica com o Domínio de Deus, mas tem uma correlação vital com ele. O Concílio Vaticano II “compreendeu a Igreja como um sacramento fundamental que precede a todos os sacramentos particulares” (79). “O ‘sinal visível’ para isso que é inapreensível no reino de Deus é então o povo de Deus ou a Igreja” (80). Mas um sacramento não é apenas um sinal para se ver, mas é também efetivo: ele presentifica. Portanto, na Igreja o Domínio de Deus anunciado por Jesus deve ter realidade (80).

No cap. 4, o A. descreve como Jesus, na esteira de João Batista, assumiu a causa (de Ezequiel e outros) da reunião/unificação de Israel. Este aspecto, insuficientemente reconhecido na literatura, merece a atenção. Apontam-se a emblemática escolha dos Doze, o pedido pelo Reino de Deus no Pai-nosso, a atividade de Jesus na fronteira da Terra Prometida. G.L. realça, ainda, o texto de Mt 8,11-12//Lc 13,28: a peregrinação dos povos, sob ameaça de os presumidos justos de Israel ficarem excluídos (96s.). É para essa reunião escatológica de Israel que serve a vocação ao seguimento (cap. 5). O A. explica o seguimento de Jesus como algo bem concreto em confronto com os costumes do rabinismo, apontando para a questão do “pão de cada dia” e das bagagens leves. Compara com os zelotes (mostra a posição não zelote) em relação ao imposto do Cesar e da violência (p. 109s.). “O modelo real para o seguimento de Jesus [...] é encontrado na própria Bíblia, e quiçá no chamado do Profeta Elias a Eliseu” (111s.). O chamado tem múltiplas formas (cap. 6). O A. parte do uso de “discípulos” em Atos e em Mt 28,19, significando os membros da comunidade, mas esse sentido não vale sem mais dentro dos evangelhos: Jesus não chama ao seguimento a todos os que são beneficiados pelo encontro com ele. Chama para segui-lo aqueles que deverão participar na reunião de Israel. “[...] Jamais transforma o ser-discípulo em condição para participar do domínio de Deus” (118). Assim temos, nos evangelhos, o círculo dos discípulos: uma multiplicidade de discípulos entre os quais ele escolheu os Doze. Esses discípulos têm diversas formas de proximidade de Jesus, mas o importante é que todos aprendem da convivência com ele o que significa o domínio de Deus (121). Há discípulos *en passant*, há discípulos de residência fixa, ilustrando “as mais diversas formas de participação na causa de Jesus” (129). Ao lado do *ethos* do seguimento radical há o *ethos* do Sermão da Montanha (131). Não existe, porém, um *ethos* de segundo nível, diferente para o discípulo comum e aquele que quer ser perfeito, como Jesus sugere ao “jovem rico” (Mt 19,21), pois este texto não formula uma estrutura geral do discipulado e sim a chance existencial daquela pessoa (133).

O cap. 7 fala da linguagem de Jesus: as parábolas. Linguagem que vem da memória de Israel e da observação atenta do dia a dia, com todo o realismo que transparece, por exemplo, nas parábolas escandalosas como a do administrador corrupto. O cap. 8 apresenta “Jesus e o mundo dos símbolos”: Jesus não agiu apenas por palavras, mas também por gestos, símbolos e sinais (163). Jesus fala pela corporeidade (abraça as crianças, lava os pés dos discípulos etc.), valorizando a criaturalidade humana. As curas exprimem sua autoridade e seu posicionamento em relação à Torá. Constitui nova família e novo povo (simbolismo dos Doze), uma nova realidade (170). Nesta linha descrevem-se os milagres de Jesus (cap. 9) “ações de poder” (na linguagem sinóptica) ou “sinais” (em João). Todos, inclusive os adversários, os testemunham, ainda que de má vontade. Depois de mostrar os limites da *Aufklärung* (179s.), e também da *Formgeschichte* (183-185.), que ele mesmo tem divulgado didaticamente, o A.

ajusta o conceito de milagre: não rompimento com as leis da natureza, mas “graça” d’Aquele que não age como *causa secunda* no mundo, mas como *causa prima* em aliança com o ser humano: “Deus tem de fazer tudo – e o homem tem de fazer tudo” (187). Por isso, “sem a fé não acontece absolutamente nada” (189). “A graça pressupõe a natureza e aperfeiçoa-a” (191). A possessão demoníaca é um “constructo social” (191). Jesus levou a sério essa linguagem (193), para objetivá-la e realizar a cura (193). Jesus faz milagres como resposta à fé, e nunca para si, mas sempre para a pessoa do outro (194). Sua recusa em fazer milagres de autolegitimação se explica por aí. Nele, Deus visita o seu povo (199). Seus milagres são sinais de que o Reino de Deus chegou até o povo (Lc 11,20).

Diante disso surge a pergunta a respeito do juízo que Jesus parece ameaçar (cap. 10). O mundo não é idílico. O anúncio do juízo, desde o início (e não apenas depois da suposta “primavera galileia”), evidencia isso, desmascarando o engano de nosso pseudomundo. A ameaça do juízo e o anúncio da crise são a contrapartida da chegada da salvação – caso ela não for acolhida. E isso se dirige antes de tudo aos primeiros destinatários, Israel, enquanto a mensagem vai ser aberta aos gentios. O juízo traduz a presença da crise na história, desde já. Não significa que Deus quer penalizar, mas sim, passar a limpo a História, conosco (215s.).

O cap. 11 trata da questão do “Antigo Testamento”. Esta não é uma nomeação depreciativa. Significa a aliança originária, cujas palavras devem estar no coração (= memória) do fiel (Dt 6,6-7). É a memória do próprio Jesus. É daí que ele haure a linguagem do domínio de Deus e do anúncio alegre do evangelho (Is 52,7-9). Neste contexto, o A. desenvolve diversos outros temas, em torno do Pai-nosso, do Reino de Deus, da história e do messianismo (o messias humilde e servo sofredor). E não há razão para substituir o termo “antigo” por “primeiro” (testamento). Tudo depende de como valorizamos o antigo... (246s.). O cap. 12 fala então especificamente de Jesus e a Torá: o duplo mandamento, o amor ao inimigo, a reinterpretação do “não matarás” e da lei do divórcio, o respeito aos pais e ao sábado, as leis da pureza. Será que Jesus propõe uma nova Lei, como sugere Justino Mártir? Mt 5,17 sugere o contrário. Jesus se mostra como o intérprete definitivo da Torá (278), num patamar superior, escatológico, sem que ela perca seu permanente valor intrínseco.

Se os capítulos anteriores descreveram “quem é Jesus”, o cap. 13 evidencia sua incondicionalidade (282). Usa imagens fortes. Os violentos que conquistam o Reino (Mt 11,13; Lc 16,16). Perder sua vida para a salvar. Desinstalação de uma existência burguesa segura (285). Oferecer tudo, como a viúva pobre. A vontade do Pai. É nesta perspectiva que o A. comenta as tentações de Jesus, bem como seu “não matrimônio” (295). É o fascínio do domínio de Deus (cap. 14), buscado como felicidade (parábola da pérola, 299ss.). O domínio de Deus como plenitude, festa, banquete. A justiça de Deus que não calcula, mas “superabunda” (315ss.).

É isso que leva Jesus a Jerusalém (cap. 15), com a plena consciência de que lá tudo ia se decidir (322). Oferece-se uma meditação sobre os últimos dias de Jesus. Em coerência com sua abordagem inicial, o A. descreve a morte de Jesus em primeiro lugar como um morrer por Israel (cap. 16). Neste contexto o A. pergunta como de repente aparece no evangelho (Mc 14,24), sem menção anterior, a combinação de expiação, morte vicária e aliança (336). Há quem queira livrar Jesus desse “constructo teológico” da expiação, do evangelho da morte, do Jesus que veio para sofrer e “morrer em meu lugar”, que contradiz a “boa-nova” anunciada aos pobres e sofridos. Decerto, a mensagem de Jesus é uma mensagem de alegria, “mas Ele guarda em si, desde o começo, um radical ‘para os outros’, ‘para Israel’, ‘para o mundo’. Esse para está inseparavelmente ligado com a própria mensagem” (339). A mensagem de Jesus não pode ser reduzida a uma mensagem atemporal sobre um ser atemporal de Deus (339). A mensagem tem seu tempo e lugar: Israel. Jesus não chora sobre o mundo, mas sobre Jerusalém (320). “A culpa de Israel, que se intensifica na morte de Jesus, tem como resposta de Deus o fato de que ele não tira a eleição de seu povo, mas antes lhe concede vida [...]. É precisamente isso que a Bíblia considera como ‘expiação’” (341). Jesus conhece os textos da nova aliança renovada depois da ruptura e do servo que assume a culpa dos muitos. Assumindo tudo isso no seu “ser para os outros”, Jesus “mostra toda a radicalidade da misericórdia de Deus” (342). “A verdadeira vicaria não incapacita, mas, ao contrário, nada mais quer a não ser que o outro seja livre para agir por conta própria. [...] uma pessoa toma o lugar de uma outra – não para ‘substituí-la’, mas para capacitá-la para assumir seu lugar” (343). E quanto ao conceito de expiação: podemos continuar usar em nossa linguagem um termo que na Bíblia tem um sentido totalmente distinto? (345). Segundo A., a expiação no sentido bíblico não é outra coisa que a vicária que, se preciso, se entrega para o outro até a morte (345). No sentido comum, a expiação muitas vezes é concebida como um esforço penoso que fazemos para aplacar Deus. No sentido da Bíblia, a expiação “parte de Deus. É iniciativa dele [...] é vida nova, possibilidade apresentada por Deus” (346). A expiação é nossa participação na iniciativa de Deus, ao assumirmos que nossa culpa tem consequência na humanidade, criando um nexos de desgraça, que devemos nos esforçar de desfazer (347). Citando Dag Hammarskjöld: “o preço por tua própria libertação, feita pelo sacrifício de um outro, é que tu mesmo te disponhas a libertar [...]” (348). “O domínio de Deus vem ao mundo precisamente ali onde Jesus já nada pode fazer, mas se expõe e se entrega pela verdade de Deus” (350). E como Jesus realizou isso, é o assunto do cap. 17, “seu último dia”: um comentário da paixão e morte de Jesus. O A. considera que Mc 14–15 se baseia num relato bem antigo (cf. R. Pesch). Explica amplamente a pergunta de Caifás se Jesus é Messias e Filho de Deus.

O cap. 18 trata dos eventos pascais, o começo das aparições, a estrutura da experiência pascal, ressuscitações e ressurreição, o túmulo vazio (as fo-

focas judaicas acusando roubo do cadáver supõem precisamente o túmulo vazio), a espera de uma parusia e mudança próxima. O cap. 19 volta ao início do livro, iluminando a reivindicação da soberania de Jesus. Surge uma cristologia. Jesus não se apresenta como profeta ou messias, sim como Filho do Homem, título que recebe explicação mais ampla. Considera-se também a plenitude do tempo, tempo da decisão. O cap. 20 mostra como a Igreja respondeu à reivindicação da soberania manifestada por Jesus. A fórmula “verdadeiro homem e verdadeiro Deus” contém muito mais do que parece. Ultrapassa o pensamento helenista de divinizar Jesus. Para expressar que Deus falou de maneira irrevogável e plena em Jesus, pode-se partir do fim: a escatologia; ou do começo: a protologia. Desta última maneira, o Prólogo joanino é o exemplo por excelência, e o A. mostra que é um modo judaico de pensar, e nada mais (444ss.).

Reatando com o começo, o cap. 21 encerra a obra com a pergunta se o domínio de Deus é uma utopia. O mundo tornou-se melhor com a mensagem e a práxis de Jesus? As utopias não têm lugar, por definição (452s.). O que Jesus faz, tem lugar para o pequeno rebanho do seu Israel. E tem um futuro que já está se realizando, um “hoje”. As utopias mostram o que não está certo e as muitas maneiras de imaginar algo melhor. Jesus não tem nada de tal planejamento. A única imagem que cheira a utopia, a mesa messiânica, Jesus a realizou no auge de sua obra. “Jesus não narra nenhum ‘reino utópico da liberdade’, mas conduz os que o seguem para a liberdade” (457). As utopias exprimem a fé no progresso e o sonho do aperfeiçoamento do ser humano. Jesus não sonha com o aperfeiçoamento do ser humano; o ser “perfeito” para ele é a entrega integral à vontade de Deus (461). Não a otimização do ser humano, mas a constante reconciliação com Deus. O zelotismo revolucionário ou as utopias exigem um regime fechado, que determina tudo. Jesus deixa espaço para a tensão entre o já do Reino e seu ainda não, entre a graça e a liberdade. Jesus não realizou uma utopia, mas logo depois de sua condenação à morte surgiram comunidades que viviam sua mensagem (462); aqui, o A. revela seu *Sitz im Leben*, a Comunidade Católica Integrada (cf. p. 459, a alusão às pequenas comunidade que crescem). “O que se iniciou nessas comunidades é vital até os dias da Igreja para que a Igreja modifique o mundo, apesar de toda a fraqueza [...]. Isso deve estar em conexão direta com o fato de o Ressuscitado estar presente na Igreja – todos os dias, até que se complete o tempo do mundo [...]. Deve depender do fato também de que o anúncio do Reino de Deus de Jesus e a práxis do Reino de Deus de Jesus ser mais radical do que todas utopias” (citação da p. 462, inclusive do erro sintático da tradução).

Estendemos bastante este resumo, para mostrar a diversidade e o interesse dos temas tratados. Abstemo-nos de uma apreciação crítica pormenorizada. As opções exegéticas e hermenêuticas do A. não são sempre evidentes, nem aceitas por todos os estudiosos do Novo Testamento, mas normalmente

bastante bem fundamentadas. O importante é que surge uma imagem coerente de como Jesus entendeu sua missão: anunciar o domínio de Deus, começando com o aqui e agora da reunião e conversão de Israel, para implantar a comunidade da nova aliança anunciada pelos profetas. E a presença da escatologia já inaugurada nas comunidades que vivenciam a fé no Ressuscitado.

A tradução, infelizmente, não está à altura da obra. Mencionamos aqui alguns exemplos para avisar o leitor a não se confiar cegamente à tradução. Irritante é o recente modismo de traduzir *Hintergrund* (ingl. *background*) por “plano de fundo” em vez de “pano de fundo” (p. 68, 78, 88, 92, 102 etc.). Percebe-se também o desconhecimento do mundo do texto e da cultura implicada no assunto. Nem transpõe para o português a abreviatura *äthHen* (411). Aliás, falta uma lista de abreviações. *Kirchlich* é traduzido por “eclesiástico” em vez de “eclesial” (34, li. 3). Também a interpretação certa das partículas *nur* e *aber* deixa a desejar. As transliterações seguem o padrão alemão em vez do português (p. 88, par. 4: *qidduschhaschem*). Na p. 400, li. 12, aparece um “Jocyhanan b. Zakkai” (em vez de Jochanan ou, melhor, Joanan). A tradução bíblica a que o A. se refere, a *Einheitsübersetzung*, é intitulada de diversas maneiras capengas, em vez de referenciá-la pelo nome alemão internacionalmente conhecido (assim como se referenciam a *KingJames*, a *Revised Standard Version* etc.). Aparecem termos inusitados: “albergar-se” (p. 243 li. 7), “recolha” (de Israel) (p. 82, li. 6)... E o índice de passagens bíblicas é tudo menos econômico: 22 páginas em coluna única e letra normal, lá onde bastariam 5 ou 6 páginas com 3 colunas e letra reduzida... A lista completa de observações será enviado diretamente à Editora.

Johan Konings SJ