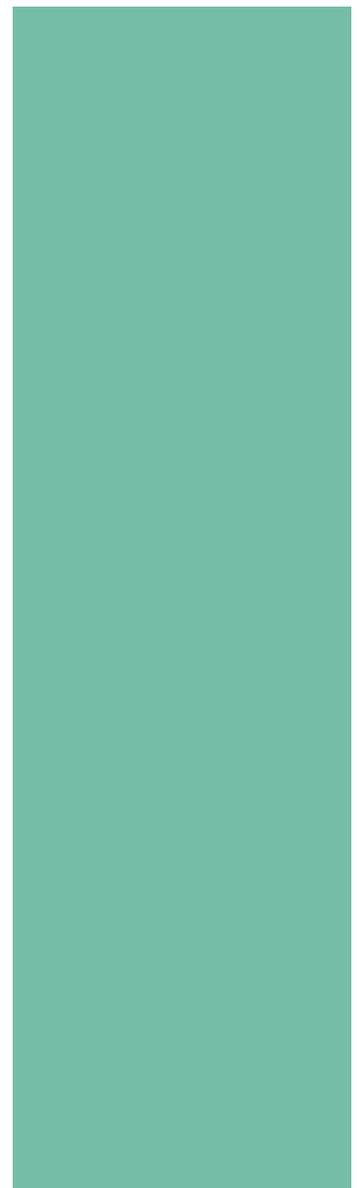
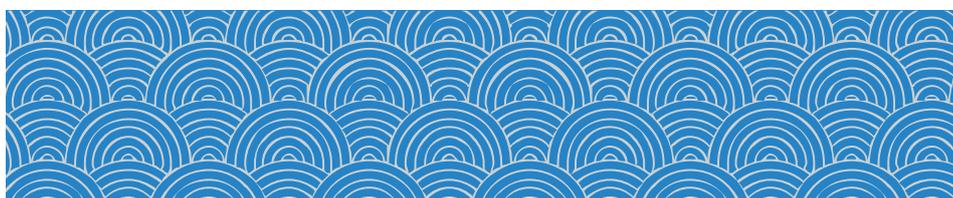
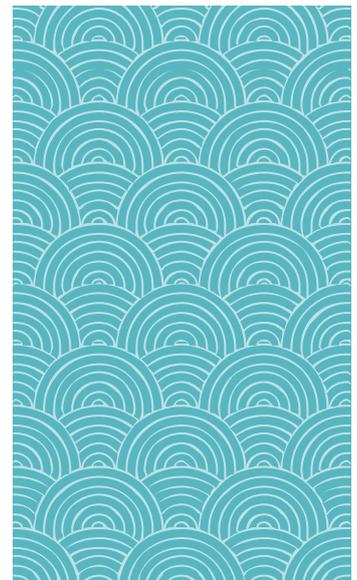


REVISTA CADERNOS DE SION

ANO 2021
VOLUME 2
NÚMERO 1

ISSN 2763-7859 (online)
ISSN 2763-7816 (impresso)

Centro Cristão de Estudos Judaicos



REVISTA CADERNOS DE SION

ÓRGÃO OFICIAL CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS

VOLUME 2, NÚMERO 1

EDITORES

Dr. Donizete Luiz Ribeiro

Dr. Jarbas Vargas Nascimento

CONSELHO EDITORIAL

Me Fernando Gross (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Joel Marcos Moreira (CCDEJ)

Me. Judson Vieira (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Marivan Soares Ramos (CCDEJ)

Dr. Ruben Sternschein (CIP)

Dr. Saul Kirschbaum (CCDEJ)

CONSELHO CIENTÍFICO

Dr. Boris A. Nef Ulloa (PUC-SP)

Dr. Donizete Luiz Ribeiro (CCDEJ)

Me. Elio Passeto (ISPS-Ratisbonne)

Me Manoel Ferreira de Miranda Neto (CCDEJ)

Dr. Marc Rastoin (Centre Sèvres-Paris)

Dr. Moshe Orfali (Universidade Bar Ilan)

Dr. Olivier Rota (Université Catholique de Lille)

Dr. Rudney Soares de Souza (CCDEJ)

Dr. Thierry Vernet (Faculté Notre-Dame de Paris)

Dr. Vlademir Lúcio Ramos (UniPaulistana/CCDEJ)

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| APRESENTAÇÃO <i>Os Editores</i> | 1 |
| PAULO, SUA TEOLOGIA E SEU EVANGELHO <i>Elio Passeto</i> | 4 |
| THE SOCIAL STATUS OF DIASPORA SYNAGOGUES IN THE GRAECO- ROMAN PERIOD <i>Joel Moreira</i> | 31 |
| O CRISTIANISMO DO PRIMEIRO SÉCULO: DIVERGÊNCIA E CONVERGÊNCIA COM O JUDAÍSMO <i>Victor Antonio Valdo</i> | 53 |
| O MÉTODO ALEGÓRICO DE JUSTINO MÁRTIR E SUA RELAÇÃO COM AS ESCRITURAS JUDAICAS <i>Vladimir Lucio Ramos</i> | 81 |
| DA POLARIZAÇÃO E DO DISTANCIAMENTO ÀS POSSIBILIDADES DO ENCONTRO <i>Fernando Gross & José Amarante</i> | 103 |
| PARA UMA APRESENTAÇÃO CONTEMPORÂNEA DO JUDAÍSMO NA CATEQUESE <i>Hugo Chagas Feitosa</i> | 121 |
| À ESCUTA DE ISRAEL, NA IGREJA. Porque de Sion sai a Torá e de Jerusalém a Palavra do Senhor (Isaías 2,3). <i>Marivan Soares Ramos</i> | 136 |
| ENTREVISTA COM O PADRE JENUÁRIO BÉO <i>Jarbas Vargas Nascimento</i> | 144 |

APRESENTAÇÃO

Caro Leitor/Leitora

Shalom

É com grande alegria que colocamos a público o volume II de **Cadernos de Sion**, revista semestral do Centro Cristão de Estudos Judaicos – CCDEJ –, mantido pelo Instituto Theodoro Ratisbonne. O CCDEJ apresenta como uma das finalidades o desenvolvimento de pesquisas na área de Teologia bíblica, privilegia o diálogo Cristão-Judaico, estabelecendo um vínculo com a herança judaica como transmissora e geradora dos textos do Novo Testamento.

Para esse segundo volume, primeiro de 2021, a Revista **Cadernos de Sion** traz artigos inéditos sobre Teologia, História e Cultura judaica em consonância com os textos bíblicos e o Cristianismo. Além disso, destaca uma resenha de duas obras de Pierre Lenhardt, Religioso da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion e de uma entrevista com um sacerdote engajado no carisma de Sion.

No primeiro artigo, *Paulo, sua teologia e seu evangelho*, **Elio Passeto** apresenta Paulo, Apóstolo dos gentios, como personagem central no cenário do período do Novo Testamento, seja pelos seus escritos, que inauguram a literatura do Novo Testamento, seja pela elaboração da Cristologia. Passeto postula que, sem levar em conta o contexto religioso judaico do tempo de Paulo, a perspectiva messiânica do judaísmo, a tradição oral que interpretou as aspirações religiosas judaicas, torna-se impossível uma visão profunda do Novo Testamento.

Joel Moreira, no segundo artigo de título *The social status of diaspora synagogues in the Graeco-Roman period*, discute a vida social dos “judeanos” da Diáspora e como eles reagiram ao mundo gentio ao seu redor. Além disso, questiona os paralelos entre as sinagogas da diáspora e os “grupos de Cristo” do cristianismo primitivo, a estrutura social as impressões dos gentios sobre as etnias judaicas.

Em seguida, em *O Cristianismo do Primeiro Século: Divergência e Convergência com o Judaísmo*, **Victor Antonio Valdo** apresenta uma síntese do “primeiro século”, ou seja, do momento histórico e político de surgimento do Cristianismo, considerando fatos, ideias e normas desse período. Valdo realça o Judaísmo como religião normativa e o

Cristianismo que surge e se forma e torna-se religião, depois de ser amplamente difundido pelos discípulos de Jesus.

No quinto artigo, de título *O método alegórico de Justino mártir e sua relação com as escrituras judaicas*, **Vlademir Lucio Ramos** realiza um exame preambular do *Diálogo com Trifon*, de Justino Mártir, cujo propósito é desvelar o seu método e a forma como as Escrituras judaicas foram instrumentalizadas para justificar a messianidade de Jesus. Destaca, ainda alguns pressupostos, que contextualizam o particionamento gradativo entre cristianismo e judaísmo e suas consequências, mormente aqueles que se referem aos grupos judeu-cristãos. Por fim, apresenta as intenções de Justino e a importância do método alegórico-tipológico como dispositivo justificador da messianidade de Jesus.

Na sequência, **Fernando Gross & José Amarante**, em *Da polarização e do distanciamento às possibilidades do encontro*, tratam da evolução histórica do diálogo entre Cristãos e Judeus, apontando a evolução do diálogo *dialético* para o *dialógico*, uma emergência atual, para vivermos como irmãos, para nos encontrarmos como sujeitos, dialogando sobre nós mesmos e não sobre nossas opiniões. Para o sacerdote e o rabino, a vida não é estática, e o futuro é imprevisível. Apenas o diálogo permitirá evoluir para uma sociedade humana mais fraterna e comprometida com a preservação do planeta.

No último artigo, *Para uma apresentação contemporânea do judaísmo na catequese*, **Hugo Chagas Feitosa** aborda a história do ensino catequético na Igreja Católica de maneira a extrair sua relação com os fundamentos judaicos na apresentação da história da salvação e de seu salvador. Destaca, ainda, a maneira de se apresentar na catequese contemporânea os elementos judaicos contidos tanto na palavra como na tradição.

Na seção *Resenha*, **Marivan Soares Ramos** resenha duas obras de Pierre Lenhardt, da Coleção Judaísmo e Cristianismo, do CCDEJ.

LENHARDT, Pierre. *À escuta de Israel, na Igreja. Porque de Sion sai a Torá e de Jerusalém a Palavra do Senhor (Is 2,3)*. Tomos I e II. São Paulo: CCDEJ: Fons Sapientiae, 2020.

As duas obras de Lenhardt, originalmente escritas em francês, apresentam sete capítulos cada uma e ambas foram prefaciadas por Donizete Luiz Ribeiro (edição brasileira) e pelo Arcebispo de Auch, Dom Maurice Gardês (edição francesa), que afirma que a obra de Lenhardt “não é uma lição para os ignorantes que nós somos, mas ela tende a melhor entrever em nós, cristãos, o quanto a judaicidade de Jesus se inscreve em uma longa história e rica Tradição”.

Por fim, na seção *Entrevista*, **Padre Jenuário Béo** narra alguns pontos de sua trajetória pessoal e religiosa, fala do carisma da Congregação dos Religiosos de Sion, do diálogo judeu-cristão e das atividades pastoral e educacional assumidas por ele, em sua Congregação.

Desejamos a todas e todos uma ótima leitura dos artigos desse volume II de **Cadernos de Sion**. Para os interessados em submeter artigos para o próximo volume, informações estão disponíveis no *site* da Revista.

Os Editores

PAULO, SUA TEOLOGIA E SEU EVANGELHO

Elio Passeto

Religioso de Nossa Senhora de Sion; recebeu sua formação em judaísmo pela Universidade Hebraica de Jerusalém. Diretor do Institut Saint-Pierre de Sion – Ratisbonne, Jerusalém - Israel. Publica artigos em diferentes revistas, especialmente, na revista *El Olivo*, em que é membro do Conselho de Redação. Dá cursos em diferentes países sobre a relação entre o Judaísmo e o Cristianismo. É diretor e ministra cursos em diferentes línguas sobre o estudo-experiência da Palavra de Deus, em contato como o povo da Bíblia, na Terra que a viu nascer. E-mail: eliop@netvision.net.il

RESUMO

Paulo representa o personagem central no cenário do período do Novo Testamento, seja pelos seus escritos que inauguram a literatura do Novo Testamento, bem como na elaboração da Cristologia. Para Paulo o povo Judeu e as Nações são dois polos distintos de uma única realidade. A salvação universal de que Israel é o depositário, tornou-se, através de Jesus como o Messias, acessível às Nações. Paulo, chamado a ser o Apóstolo dos gentios, se vê como protagonista deste momento da intervenção de Deus na história. Este trabalho quer mostrar que sem levar em conta o contexto religioso judaico do tempo de Paulo, a perspectiva messiânica do judaísmo, a tradição oral que interpretou as aspirações religiosas judaicas, ignorando o aspecto social das comunidades fundadas por Paulo, todos esses elementos ignorados, ou vistos com menos importância, tornam impossível entender Paulo, sua teologia e compromete uma visão justa do Novo Testamento.

Palavras-chave: Paulo, Judaísmo, Nações, Messias, Torá.

ABSTRACT

Paul represents the central personality in the New Testament period scenario, be it for his writings that inaugurate New Testament literature, as well as in the elaboration of Christology. For Paul, the Jewish people and the Nations are two distinct poles of a single reality. For Paul, the Jewish people and the Nations are two distinct poles of a single reality. The universal salvation of which Israel is the depositary, has become, through Jesus as the Messiah, accessible to the Nations. Paul, called to be the Apostle to the Gentiles, sees himself as the protagonist of this moment of God's intervention in history. This work wants to show that without taking into account the Jewish religious context of Paul's time, the messianic perspective of Judaism, the oral tradition that interpreted Jewish religious aspirations, ignoring the social aspect of the communities founded by Paul, all these elements ignored, or viewed with less importance, it makes impossible to understand Paul, his theology and so it eclipses a correct view of the New Testament.

Key-words: Paul, Judaism, Nations. Messiah, Torah.

Nova leitura de Paulo

O objetivo deste estudo é apresentar alguns aspectos de uma nova leitura sobre Paulo. Não se busca com isso explicá-lo completamente e, de forma alguma, queremos dizer que o compreendemos em sua totalidade. No entanto, parece-nos que a tentativa de entender Paulo é salutar, mesmo que parcialmente. Muito foi escrito sobre Paulo e sobre ele, certamente, se continuará escrevendo. De fato, Paulo pode oferecer material abundante para o estudo e a discussão, para concordar e discordar dele.

A atitude muito presente na consciência cristã, ao longo da história, tal como dar menos importância ao Antigo Testamento em relação ao Novo Testamento, a teologia da substituição, na qual a Igreja supostamente toma o lugar de Israel, bem como a ruptura com a Tradição de Israel que é fonte de entendimento das Sagradas Escrituras que põe em perigo o próprio entendimento do plano de salvação de Deus, essas posições se baseiam, fundamentalmente, na ignorância e no mal-entendido dos ensinamentos de Paulo e de sua teologia. A abundante literatura sobre o personagem Paulo e seus escritos mostra que não há outro autor no contexto do Novo Testamento que provoque reação positiva ou negativa, como é o caso de Paulo.

É fato que os grandes temas que a Igreja enfrentou e enfrenta na história, como os argumentos teológicos mais refinados, são apoiados pelos escritos e ensinamentos de Paulo. Numa rápida leitura dos escritos de Paulo, podemos afirmar de uma maneira ou o seu oposto. De fato, qualquer sistema de interpretação aplicado a Paulo se torna insuficiente em face de sua grandeza. Além disso, não há elaboração teológica, que contemple a realidade da fé em Jesus, o homem-judeu e Messias, como se encontra em Paulo.

Quando falamos de Paulo, às vezes, não levamos em conta um dado fundamental: Ele inaugura os textos do Novo Testamento, por suas cartas, no final da década de 40. O arranjo e a quantidade de seus escritos ou os de sua escola dominam a literatura canônica do Novo Testamento. Os Evangelhos ainda não existiam no período da vida de Paulo, pois foram compostos década ou décadas depois. Certamente, durante o período de Paulo começa a transmissão oral dos evangelhos, mas de maneira dispersa. Além de serem os primeiros textos, Paulo elabora a teologia sobre Jesus como o Messias, de

forma sistemática, dentro do contexto judaico. Diferentemente dos evangelhos, que procuram contar a história de Jesus e de seus ensinamentos, os escritos de Paulo refletem a experiência dele ou das comunidades, a partir da fé no Messias esperado. Ademais, Paulo inicia a formação de comunidades fora da Terra de Israel, que marca o movimento estruturado da expansão da fé em Jesus como o Messias esperado do povo judeu em direção às Nações. Não temos outros nomes de apóstolos ou discípulos dos apóstolos, que constituam sistematicamente atividades de anúncio da fé no Messias, na pessoa de Jesus. Paulo representa o personagem central no cenário do período do Novo Testamento, bem como na elaboração da cristologia. Vários trabalhos recentes apontam para a relação-dependência-influência dos escritos de Paulo nos Evangelhos e nos séculos posteriores. Esses estudos recentes nos alertam para o cuidado que devemos ter na compreensão do Novo Testamento.¹ A primazia de Paulo na compreensão do Novo Testamento não é somente uma questão de método mas, sobretudo, como fundamento na elaboração da Teologia.

É importante sublinhar que os escritos de Paulo representam os únicos escritos que refletem a teologia da fé em Jesus como o Messias esperado, contemporânea a existência do Templo. Paulo conviveu com o Templo e o mais importante, ele não conheceu o Templo destruído. Nesse sentido, seus escritos são os únicos que não foram influenciados pela vida religiosa sem o Templo. Paulo, na verdade, não esperava sua destruição e não pensou a realidade religiosa na ausência do Templo. Ao contrário, Paulo vai enfatizar a importância absoluta do Templo. Em várias ocasiões ele vai estender o aspecto sagrado do Templo às pessoas ou às comunidades: “Não sabeis que sois o Templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?”² Se alguém destrói o Templo

¹ Cito apenas alguns recentes trabalhos: Zetterholm, *Approaches To Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*; Willitts, J., and Bird, M., eds. *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts, and Convergences*; Pagels, E., *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation*; Nanos M.D. and Zetterholm, M., *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*; Fredriksen, P., *Paul the Pagans' Apostle*; Gager, J.G., *Who Made Early Christianity. The Jewish Lives of the Apostle Paul*.

² O Templo é o lugar por excelência da visibilidade da presença de Deus (*Shekhinah*). Paulo relaciona essa santidade absoluta do Templo (lugar da presença de Deus) aos seguidores de Jesus como pessoas ‘Santas’ ou fazendo parte dos ‘Santos’, família do povo de Israel, “à igreja de Deus que está em Corinto, aos santificados em Cristo Jesus e chamados para serem santos, com todos os que, em toda parte, invocam o nome de nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor deles e nosso” (1 Cor 1,2). “Entre vocês não deve haver nem sequer menção de imoralidade sexual como também de nenhuma espécie de impureza e de cobiça; pois essas coisas não são próprias para os santos” (Ef 5,3).

de Deus, Deus o destruirá. Pois o Templo de Deus é Santo, como sois vós” (1 Cor 3,16-17).³ Isso é significativo para compreender os escritos de Paulo.

Paulo estava seguro de viver no final dos tempos e que seria testemunho da manifestação gloriosa de Jesus, não somente ele, mas grande parte das pessoas, que convivia com ele viria o final da história.⁴

Por isso, uma projeção externa da realidade de Paulo, sem levar em conta, o contexto religioso judaico de seu tempo, a perspectiva messiânica do judaísmo, a tradição oral judaica, que interpretou essas aspirações, ignorando o aspecto social das comunidades fundadas por Paulo, todos esses elementos juntos ignorados, ou vistos com menos importância, tornam impossível entender Paulo, sua teologia e compromete uma visão justa do Novo Testamento.

Outro aspecto que deve ser evidenciado é a realidade binária que constitui o ambiente em que Paulo viveu e agiu: o Judaísmo e as Nações. Em seu período de espera messiânica, ele concebe a realização de Israel em detrimento das Nações; contudo, mais tarde, à luz de sua fé em Jesus como o Messias, ele incluirá as Nações como parte do mesmo status de Israel. Por um lado, Paulo o faz, sem destruir a vocação das Nações e, por outro, sem retirar de Israel seu lugar particular dentro do plano de Deus. Essa dupla realidade (Israel e Nações) é permanente na vida de Paulo, mas com perspectivas diferentes entre o período de sua espera no Messias e o momento de sua proclamação de que o Messias veio. Essa forma dupla (Israel e Nações) é o fio condutor da sua teologia.

³ Os textos bíblicos aqui citados são tirados da *Bíblia de Jerusalém*, quando há alterações, são traduções feitas por mim mesmo, a partir do original, hebraico ou grego.

⁴ “Eis o que temos a vos dizer, de acordo com a palavra do Senhor: nós, os vivos, os que ficarmos em vida até a vinda do Senhor, não passaremos à frente dos que tiverem morrido. Pois o Senhor mesmo, à voz do arcanjo e ao som da trombeta de Deus, descerá do céu. E então ressuscitarão, em primeiro lugar, os que morreram em Cristo; depois, nós, os vivos, que ainda estivermos em vida, seremos arrebatados, junto com eles, sobre as nuvens, ao encontro do Senhor, nos ares. E, assim, estaremos sempre com o Senhor. Reconfortai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras” (1 Tes 4,15-18). “O Deus da paz vos conceda santidade perfeita; e que o vosso ser inteiro, o espírito, a alma e o corpo sejam guardados de modo irrepreensível para o dia da Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Tes 5,23); “Estas coisas lhes aconteceram para servir de exemplo e foram escritas para a nossa instrução, nós que fomos atingidos pelos fins dos tempos” (1 Cor 10,11). “Tanto sabeis em que tempo estamos vivendo: já chegou a hora de acordar, pois a nossa salvação está mais próxima agora do que quando nos tornamos convencidos. A noite avançou e o dia se aproxima” (Rm 13,11).

Paulo, um chamado para as Nações

Para Paulo, o povo judeu permanece uma realidade estável, parte do plano de Deus, ou melhor, o plano de Deus depende da existência e permanência do povo judeu e esse elemento fixo está intrinsecamente relacionado à realidade das Nações, que também é perene. O povo judeu e as Nações são dois polos de uma única realidade. Mas cada um tem sua particularidade específica, mantendo, necessariamente, uma relação de dependência mútua. A relação entre os dois nunca pode significar a aniquilação ou desaparecimento do outro. Paulo sempre vive com essa realidade binária. E para ele uma parte não está em contradição com a outra, nem está em competição, de fato, as duas se complementam entre si.

Portanto, é necessário ter uma compreensão clara do universo religioso de Paulo, a fim de que se entenda seu lugar no cenário inicial de seguidor de Jesus como o Messias esperado por seu povo e por ele mesmo. Paulo não é cristão e ele não se torna cristão. Essa concepção é estranha para o período de Paulo.⁵ De fato, o povo judeu é o único povo que esperava a vinda do Messias e, com o evento de Jesus, um grupo de judeus afirma que Ele é o Messias esperado (Cristo, Ungido).⁶ Esta proclamação que emerge do judaísmo não é uma afirmação simples mas, acima de tudo, é a manifestação da experiência de Jesus ressuscitado. Jesus é o Messias (Cristo, Ungido). É por isso que seus seguidores são os chamados messiânicos, ou seja, os seguidores do Messias (Cristo, Ungido).⁷ Em consequência disso, não é apropriado usar a expressão conversão para Paulo, a menos que conversão signifique voltar-se para Deus, no sentido hebraico de fazer *Teshuvá*: retornar a Deus. O aspecto de fundar ou iniciar uma nova religião era completamente alheia ao mundo judaico, a Paulo e a Jesus. Paulo não deixa uma religião e muda para outra, mas permanece judeu até o fim de sua vida. Em sua busca para entender a Palavra de Deus com seu povo, ele espera a manifestação do Messias. Em

⁵ “É aí que todos devem começar a tentar entender o fenômeno paulino. Paulo não se considerava um convertido de uma religião para outra. Essa interpretação é anacrônica e estranha à percepção de Paulo” (STENDAHL, 1995, p. 2).

⁶ A espera messiânica é essencialmente judia. Somente o povo judeu esperava o Messias, e não o mundo pagão. Como também está claro que proclamar Jesus como o Messias é uma afirmação judaica. Como afirma Boyarin: "No período de Jesus, todos os que seguiram Jesus, e mesmo aqueles que criam que Ele era Deus, eram judeus" (BOYARIN, 2012, p. 14).

⁷ Portanto, os seguidores de Jesus são chamados messiânicos a partir do hebraico (Messias) ou cristãos a partir do grego (Cristo) que corresponde a Ungido em português.

um certo momento, Paulo faz a experiência de Jesus morto e ressuscitado, e isso o leva à fé de que esse Jesus é o Messias esperado.

Vejamos os textos que informam esse momento, interpretá-los também é importante para entender os ensinamentos de Paulo:

Estando em viagem, já perto de Damasco, de repente uma luz celeste o ofuscou. Caiu por terra e ouviu uma voz que lhe dizia⁸: ‘Saul, Saul, por que me persegues?’ respondeu: ‘Quem es, Senhor?’. Disse-lhe: ‘Eu sou Jesus, a quem tu persegues. Agora levanta-te, entra na cidade, e aí te dirão o que deves fazer’. Os acompanhantes se detiveram mudos, pois ouviam a voz e não viam ninguém. Saulo levantou-se do chão e, ao abrir os olhos, não enxergava. Tomando-o pela mão, fizeram-no entrar em Damasco, onde esteve três dias, cego, sem comer nem beber. Havia em Damasco um discípulo chamado Ananias. Numa visão o Senhor lhe disse: ‘Ananias!’ Respondeu: ‘estou aqui, Senhor!’. E o Senhor a ele: ‘dirige-te à rua Principal e procura em casa de Judas um certo Saulo de Tarso: o encontrarás orando’. Numa visão, Saulo contemplava certo Ananias que entrava e lhe impunha as mãos para que recuperasse a visão. Ananias respondeu: ‘Senhor, ouvi muitos falar desse homem e contar todo o mal que fez aos consagrados de Jerusalém. Agora está autorizado pelos sumos sacerdotes para prender os que invocam teu nome’. O senhor lhe respondeu: ‘vai, pois ele é meu instrumento escolhido para difundir meu nome entre pagãos, reis e israelitas’. (Atos 9,3-15)

Ele me disse: O Deus de nossos pais te destinou a conhecer seu desígnio, a ver o Justo e a escutar diariamente sua voz; pois serás, diante de todo o mundo, testemunha do que viste e ouviste ..., Ele me disse: ‘Vai, pois eu te envio a povos distantes’. (Atos 22,14-15.21)

Perguntei: ‘Quem é você, Senhor?’ E o Senhor respondeu: ‘Eu sou Jesus, a quem tu está persegues. Fica de pé, pois para isto te apareci, para nomear-te servidor e testemunha do que vistes e do que farei ver. Eu te defenderei do teu povo e dos pagãos aos quais eu te envio’. (Atos 26,15-17)

⁸ A mesma ideia é encontrada nas Escrituras. Ezequiel 1,28: “O brilho era semelhante ao do arco-íris quando aparece nas nuvens em um dia chuvoso. Esse era o aspecto da glória do Senhor. Nessa visão, caí com a face por terra e ouvi uma voz falar comigo”.

Lucas, no final do primeiro século, descreve esse evento a partir da perspectiva da Igreja em expansão que coexistia com o Império Romano e já estava, de fato, em Roma. Este relato que é repetido três vezes em Atos segue o mesmo cenário: Paulo descobre sua fé em Jesus como o Messias e será enviado aos gentios. Praticamente, todo o evento anterior é justificar o envio aos gentios. E a orientação para ir em missão às Nações não indica abandonar seu lugar, ao contrário, é sua realidade que o envia. No entanto, para enfatizar sua importância, Lucas dramatiza o relacionamento de Paulo com os gentios. De fato, a centralidade de Paulo são os gentios ou as nações.⁹ Lucas deixa claro que, a princípio, Paulo tinha os gentios como uma realidade perturbadora para a vida judaica e ele, como judeu, não podia aceitar essa prática na comunidade judaica. Segundo Paulo, os não judeus que viviam no contexto da sinagoga constituíam uma realidade diferente; portanto, essa diferença de identidade de fé com o povo judeu deveria ser mantida. Paulo é contra a assimilação. Mas, por uma questão de lógica, parece correto e metodologicamente necessário ler, antes de tudo, como ele mesmo descreve sua descoberta de Jesus como o Cristo (Messias). Os escritos de Lucas seguem uma lógica da história que evoluiu após Paulo, e o relato do texto reflete, conseqüentemente, uma interpretação feita de acordo com seu tempo. Paulo, por sua vez, quando relata sua experiência de fé, está consciente do que foi transmitido até então e este relatório de primeira mão nos ensina como ele entendeu sua experiência:

Pois eu não o recebi nem aprendi de um homem, mas Jesus Cristo o revelou a mim. Ouvistes falar de mim precedente conduta no judaísmo: eu perseguia violentamente a igreja de Deus, tentando destruí-la; no judaísmo eu superar todos os meus patrícios de minha geração, em meu fervoroso zelo pelas tradições de meus antepassados. Mas, quando Aquele que me separou ainda no ventre materno e me chamou por puro favor, teve por bem revelar-me seu Filho, para que eu o anunciasse aos (εθνεσιν) pagãos. (Gal 1,12-16)

Paulo conta sua história de maneira concisa, sem dramatização e também sem detalhes. Percebemos que, na maneira como Paulo descreve sua descoberta da fé no

⁹ Chamo a atenção para o fato de que em grego há somente uma expressão, ἔθνη (*Ethné*) para definir Pagãos e Gentios. Ver também nota 12.

Messias, se diferencia da descrição de Lucas, a estrada de Damasco não está presente. De fato, ele entende sua vocação em uma perspectiva bíblica, profética. Assim como a vocação de Israel é ser luz para as Nações assumida pelos profetas Isaías e Jeremias, da mesma forma Paulo se associa à mesma vocação:¹⁰ Ele foi chamado, como os profetas, à missão específica aos gentios: “Mas, quando Aquele que me separou ainda no ventre materno e me chamou por puro favor, teve por bem revelar-me seu Filho, para que eu o anunciasse aos (εθνεσιν) pagãos” (v. 15-16). Paulo define, dessa forma, sua missão como a missão de Israel ou dos Profetas, Isaías e Jeremias. A salvação universal de que Israel é o depositário, agora, através de Jesus como o Messias, tornou-se acessível às Nações. É, portanto, o momento da plenitude da vocação de Israel. Paulo se vê como protagonista deste momento da intervenção de Deus na história, através da encarnação, passando pelo povo de Israel, em vista do universal. A era messiânica começou. Jesus, o Messias esperado do povo de Israel, torna as promessas de Israel acessíveis a todas as nações.

Portanto, diferentemente da apresentação de Lucas sobre o chamado de Paulo, em Atos, Paulo se vê pessoalmente na perspectiva judaica e se associa aos grandes profetas. O chamado de Deus para ele não acontece de maneira espetacular: “Mas, quando Aquele que me separou ainda no ventre materno e me chamou por puro favor, teve por bem revelar-me seu Filho, para que eu o anunciasse aos (εθνεσιν) pagãos...” Paulo, portanto, entende sua fé no Messias como um envio pessoal e exclusivo às Nações. Esta é a vocação de Israel e esta é a sua vocação. Nisso está a fonte da elaboração da teologia de Paulo.

Como deveria ser o comportamento judaico com a vinda do Messias e qual seria o lugar das Nações com a presença dele? Como esses dois elementos funcionariam simultaneamente na história? Essas são as perguntas que orientam a teologia de Paulo

¹⁰ Paulo entende e descreve sua vocação como um chamado de Deus do ventre de sua mãe: “Mas quando Deus, que me separou do ventre de minha mãe e me chamou por sua graça, teve por bem revelar-me seu Filho, para que eu o anunciasse aos pagãos ...”. De fato, Paulo cita a mesma frase de Isaías e Jeremias para definir sua vocação: Isaías 49,1.5-6: “Ouça-me, todos os habitantes de terras distantes: O Senhor me chamou antes do meu nascimento, do ventre de minha mãe ele me chamou pelo meu nome ... O Senhor me formou no ventre de minha mãe para servi-lo, foi ele quem ordenou que eu restaurasse seu povo para ele Israel e aquele que me deu forças para realizar esta tarefa e me honrou por realizá-la. O Senhor me disse: “Chamei você para fazer um trabalho maior do que restaurar Israel e trazer de volta os sobreviventes do meu povo. Eu te farei uma luz para as nações do mundo, para que você também traga a minha salvação a elas!”. Jeremias 1,4-5: “O Senhor me disse: ‘Antes de você ser formado no ventre, eu te conheci, e antes de você sair do ventre, eu o separei, eu te constituí profeta para os gentios’”.

no contexto do início do movimento dos seguidores de Jesus. Ao mesmo tempo, Paulo se distingue no contexto dos seguidores de Jesus e em relação aos outros apóstolos. E segundo o que aprendemos sobre os seguidores imediatos de Jesus, Paulo se mostra o mais adequado para enfrentar essas questões cruciais na perspectiva judaica.¹¹ O judaísmo do seu tempo não tinha resposta para essas perguntas e, de fato, até hoje, não há resposta.

Paulo constrói sua teologia a partir dos dois polos: o povo de Israel e as Nações.¹² Por sua vez, Paulo não elimina nenhum deles, os dois estão completos no plano de Deus; os dois são necessários um para o outro. Paulo não diminui a importância de Israel, por outro lado, ele atribui uma equivalência de valores às Nações. Israel mantém sua primazia e as Nações recebem o mesmo status que Israel, mas cada um permanece em seu lugar.

Paulo no interior do Judaísmo

Nos últimos anos, grandes saltos foram dados no entendimento sobre Paulo.¹³ Os precursores desta escola são pessoas que primeiro procuraram conhecer o judaísmo religioso da época de Paulo e foram ajudados pela tradição viva de Israel até os dias de hoje para entender melhor a interpretação e a oralidade religiosa do período em que Paulo viveu.¹⁴ Eles partem do princípio muito evidente de que Paulo não é cristão, como

¹¹ Ninguém contesta a capacidade de Paulo de dominar sua tradição religiosa e, ao mesmo tempo, sua capacidade de viver com a complexidade do povo judeu de sua época: "Educado em Jerusalém e instruído aos pés de Gamaliel, exatamente observância da lei de nossos pais ..." (Atos 22,3).

¹² John G. Gager afirma que "Paulo conhece apenas duas categorias de seres humanos: judeus (ele também usa Israel) e gentios *ta ethné*, (ele também fala de grego). Importar a categoria cristã é violar sua palavra-pensamento e impor um conceito estranho" (GAGER, 2000, p. 24). Nesse contexto, cito um trabalho muito interessante realizado por dois professores da Universidade de Tel Aviv, na qual eles desenvolvem a tese de que Paulo unificou todas as nações sob a expressão *Goy* que, na tradição judaica até então, podia ser entendida como povos e, em alguns casos, até Israel era considerado *Goy*. No entanto, Paulo conceberá ambas as realidades como um método teológico: o povo de Israel e os *Goy*. Segundo os autores, a literatura rabínica usará essa concepção unificadora de *Goy*, criada por Paulo, para abordar os não-judeus (ROSEN; OPHIR, 2015, p. 1-41).

¹³ "Um número pequeno, mas crescente, de acadêmicos reconhece a viabilidade histórica da leitura de "Paulo dentro do judaísmo", e começamos a pesquisar e comunicar essa perspectiva, perspectivas realmente, sob esse apelido descritivo. Não sem relevância, muitos dos acadêmicos na vanguarda desse movimento são escandinavos" (NANOS, 2019, p. 274-275).

¹⁴ Menciono aqui apenas alguns autores e alguns de seus trabalhos que contribuíram muito e criaram uma real escola para uma nova leitura sobre Paulo: Schoeps, H. J., *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*; Stendhal, K., *Paul Among Jews and Gentiles*; Barret, C.K., *Essays on Paul*; Gaston, L., *Paul and the Torah*; Tomson, P.J., *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*; Segal, A.F., *Paul the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*; Stowers, S.K., *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*; Stendahl, K., *Final Account - Paul's Letter to the Romans*; Boyarin, E.P., *A Radical Jew, Paul and the Politics*

comumente podemos imaginar, mas que ele é judeu e permanece judeu.¹⁵ Em sua carta aos Gálatas, Paulo afirma sua mudança de comportamento no judaísmo. Ele fala do comportamento antigo em que ele superou seu grupo dentro do judaísmo em termos de extremismo na proteção da tradição dos ancestrais. E isso nos ensina que ele interrompe esse comportamento e começa a viver de maneira diferente dentro do judaísmo. Paulo não abandona o judaísmo, mas deixa um modo de viver o judaísmo (à moda antiga) e continua a viver seu judaísmo, mas de uma maneira diferente.¹⁶ De maneira muito leviana, a tradição cristã concluiu que Paulo abandonou o judaísmo. Nenhuma interpretação séria pode conduzir a essa conclusão; dados objetivos não autorizam tal conclusão, a menos que seja uma visão parcial ou errônea de Paulo.¹⁷ Nos últimos anos, a Igreja, em seus ensinamentos, adotou a posição de situar Paulo no seu contexto, por exemplo, quando disse: "Pessoalmente, Paulo não deixa de se orgulhar de sua origem judaica (Rm 11,1). Ainda assim, ele continua a pensar e raciocinar como um judeu" (PCB, 2001, nº 79). Ou seja, Paulo é um judeu que acredita que o Messias veio. É fato que, durante o período de Paulo, proclamar a fé no Messias só seria possível dentro do judaísmo. Por um lado, é uma questão que pertencia apenas ao judaísmo e, por outro lado, as diferenças internas não constituíam uma ameaça à unidade do judaísmo; pelo contrário, era também uma fonte de enriquecimento, assim como hoje.

of Identity; Dunn, J. D. G., The Theology of Paul the Apostle. Grand Rapids, Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology; Gager, J.G., Reinventing Paul; Dunn, J. D. G., (ed.) Paul and the Mosaic Law; Hays, R.B., The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture; Eisenbaum, P., Paul was not a Christian. The Original message of a misunderstood Apostle; Sanders, E. P., Jesus, Paul, and the Gospels. Grand Rapids; Paul: The Apostle's Life, Letters, and Thought; Wright, N.T., Paul and his recent interpreters; Thiessen, M., Paul and the Gentile Problem; Gager, J.G., Who Made Early Christianity. The Jewish Lives of the Apostle Paul; Fredricksen, P., Paul the Pagans' Apostle; Fredricksen, P., "How Jewish Is God? Divine Ethnicity in Paul's Theology"; Bensahel, J-F., Affronter le monde nouveau. Épître à Paul et à nos contemporains; Nanos, M.D., "Paul - Why Bother? A Jewish Perspective".

¹⁵ Como indica Pinchas Lapide: "Paulo não se tornou cristão, uma vez que não havia cristãos naquela época" (LAPIDE, 1984, p. 47). Paulo sempre afirma sua identidade judaica em seus escritos e se orgulha desse fato: "Eles são hebreus? Eu também. Eles são israelitas? Eu também. Eles são descendentes de Abraão? Eu também" (2 Cor 11,22); "Aliás, eu poderia até confiar na carne. Se algum outro pensa que pode confiar na carne, eu ainda mais; circuncidado ao oitavo dia; da raça de Israel; da tribo de Benjamim; Hebreu e filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça da Lei, irrepreensível" (Fl 3,4-6).

¹⁶ "Ouviste certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a igreja de Deus e como progredia no Judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas" (Gl 1,13-14). Sobre este tópico é esclarecedor o trabalho de Nanos, M.D., "A Torah-Observant Paul?: What Difference Could it Make for Christian/Jewish Relations Today?"

¹⁷ Nesse sentido, o ensinamento de Ratzinger segue na mesma direção quando afirma: "Uma concepção reducionista da lei como resultado de uma exegese reducionista da teologia paulina nos impede de ver a alegria de Israel, a alegria de conhecer a vontade de Deus. e, portanto, ser capaz de viver essa vontade" (RATZINGER, 2007, p. 293).

Certamente, Paulo, após sua experiência de fé em Jesus como o Messias, se junta a outro grupo dentro do judaísmo e se distancia do grupo que ele fez parte no passado. Boyarin (2012, p. 1-2) diz:

Jesus, quando veio, veio de uma maneira que muitos judeus estavam esperando: a segunda figura divina encarnada no humano. A questão, não é, o Messias divino está chegando? Mas apenas: este filho do carpinteiro de Nazaré é o que estamos esperando? Não é surpreendente que muitos judeus disseram que sim e muitos disseram não. Hoje chamamos o primeiro grupo de cristãos e o segundo de judeus, mas naquela época a realidade era completamente diferente

Em outras palavras, um judeu podia acreditar que o Messias não veio e outro judeu poderia acreditar que o Messias veio, e ambos seguem sendo judeus. É possível mesmo a divergência no modelo de Messias que se acredita ou que modelo se esperava.¹⁸ Essas divergências evidenciadas, e possivelmente outras, constituem a identidade judaica. Além disso, Paulo deve ser visto e compreendido no evento da vinda do Messias e como alguém que viveu em uma realidade rica e muito complexa do ponto de vista religioso. Por um lado, ele fundou comunidades compostas por gentios, como ele próprio define sua missão que é específica para gentios e lidou com os problemas concretos das comunidades, por outro lado, seu ensino é baseado na fé no Messias esperado e proclamado pelos os judeus e dentro desse contexto emerge a sua teologia.

A proclamação da vinda do Messias preenche a vocação de Israel e a luz chega às Nações que, conseqüentemente, têm acesso às promessas reservadas até então a Israel. Quando Paulo ensina que as diferenças acabaram, ele não nega ou elimina o estado atual das coisas.¹⁹ Paulo continuou a viver com a existência do grego, do escravo, do homem e da mulher. Essas realidades existenciais não desapareceram, da mesma

¹⁸ Um exemplo típico de divergência pode-se ver como Pedro reage quando Jesus apresenta seu modelo de Messias: "A partir dessa época, Jesus começou a mostrar aos seus discípulos que era necessário que fosse a Jerusalém e sofresse muito por parte dos anciãos, dos chefes dos sacerdotes e dos escribas, e que fosse morto e ressurgisse ao terceiro dia. Pedro, tomando-o à parte, começou a repreendê-lo, dizendo: Deus não o permita, Senhor! Isso jamais te acontecerá! Ele, porém, voltando-se para Pedro, disse: Afasta-te de mim, Satanás! Tu me serves de pedra, de tropeço, porque não pensas as coisas de Deus, mas as dos homens!" (Mt 16,21-23). O relato mostra que Jesus se apresenta com um modelo de Messias diferente do que Pedro entendia como deveria ser o Messias.

¹⁹ Por exemplo: "Não há mais judeu ou grego, escravo ou livre, homem ou mulher, mas todos são um em Cristo Jesus" (Gl 3,28).

maneira que o judeu continuou a existir. Portanto, não há supressão de um em relação ao outro. O que Paulo está ensinando é que a particularidade de Israel, através da vinda do Messias, Jesus-homem-judeu, estende-se ao universal. A cidadania dada a Israel pode ser adquirida por todos, através de Jesus. Israel não perde sua cidadania e as Nações a recebem.²⁰ É a mesma ideia quando ele diz que Cristo derrubou o muro que separava os dois, judeus e nações: "Porque Cristo é a nossa paz: dos dois povos ele criou um, derrubando na carne o muro de inimizade que nos separava" (Ef 2,14).

A literatura rabínica que transmite a tradição oral que remonta séculos lança luz sobre essa reflexão de Paulo. De acordo com o Talmud, quando Deus quis dar a Torá à humanidade, Ele se dirigiu às nações do mundo para oferecê-la, mas uma após a outra, conhecendo suas demandas, não aceitaram e, finalmente, Deus ofereceu a Israel que a aceitou.²¹ Isso nos ensina que o dom da Torá a Israel criou uma separação das nações do mundo. Com sua aceitação, Israel se diferenciara de outras nações. Será diferente de outros povos.

Outro comentário faz uma conexão entre o Monte Sinai (סיני), o lugar do dom da Torá a Israel e a palavra ódio (שנאה). Em hebraico há semelhança fonética. A interpretação significa que, quando Israel aceitou a Torá oferecida por Deus no Sinai (סיני), o ódio (שנאה) das Nações em relação a Israel foi estabelecido (cf. Sifrei Devarim, Piska, 343). Essa tradição rabínica ressoa fortemente na reflexão de Paulo. Jesus como a Palavra de Deus, que é revelada às Nações, rompe o muro de separação criado pela recusa das Nações em aceitar a Palavra de Deus e apaga o ódio contra Israel, porque todas as Nações são resgatadas pela morte e ressurreição de Cristo, tornando-as membros da família de Deus.

Portanto, de acordo com Paulo, Jesus como o Messias não fez desaparecer a particularidade de Israel, porque "a glória, as alianças, a lei, o culto (Templo), as promessas, aos quais pertencem os patriarcas, e dos quais descende o Cristo, segundo a carne, que é acima de tudo, Deus bendito pelos séculos" (Rm 9,4-5). Isso nos ensina

²⁰ É um tema importante a ser tratado a parte, mas somente para indicar que Paulo concebe às Nações o conceito da adoção através do *pneuma* (espírito) e a herança que vem de Abraão, não pela carne como Israel, mas pelo espírito. Ver Gl e sua relação de Abraão como Pai de muitos, sem a circuncisão.

²¹ "Então ele pegou o livro da Aliança e o leu perante o povo, e eles responderam: Faremos (בנעשה) tudo o que o Senhor disse, e nós (ouviremos) a ele (ונשמע), obedeceremos" (Êx 24, 7). Cf. Shabat 89 a-b.

que a humanidade foi incluída nas promessas de Israel. E essa inclusão corresponde à emancipação das Nações que têm direito à igualdade com Israel, que é a raiz que sustenta as Nações: “Não te vanglories contra os ramos; e se te vanglorias, saibas que não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz sustenta a ti” (Rm 11,18). Essa afirmação de Paulo é em si um tratado teológico fundamental sobre o relacionamento entre a Igreja e o povo judeu. Em sua carta aos romanos, Paulo elabora seus melhores ensinamentos sobre a realidade do povo judeu e dos gentios.²² Ao contrário de quase todas as outras cartas, aos romanos, Paulo não responde diretamente à pergunta ou problema levantado pela comunidade, nem comenta dados que conhecia pessoalmente.

Nova teologia de Paulo

Para o judaísmo até o período de Paulo, entendeu-se que o não-judeu poderia viver em relação ao judaísmo sem converter o judaísmo, como é o caso do estrangeiro, os temerários de Deus, mas eles não tinham o mesmo *status* que o judeu: era uma posição de tolerância ou aceitação do meio, porém não em termos iguais ou, então passando pela conversão, aos homens sendo circuncidados. Paulo propõe que o Messias veio oferecer às nações plena cidadania, com plenos direitos, associada à cidadania de Israel, sem ter que se converter a Israel, ou seja, participação nas promessas de Israel, como parte da vocação de Israel.²³ O ponto de referência da abordagem dos gentios é Israel. De fato, as Nações são participantes plenas das promessas feitas a Israel, mas elas permanecem como são. Os gentios não precisam e não devem viver a economia religiosa judaica.²⁴ E aqui está o ponto central da teologia de Paulo, quando, especialmente na Epístola aos Gálatas,²⁵ ele insiste que os gentios que receberam a fé

²² "Romanos é o relato de Paulo de como sua missão para os gentios se encaixa na missão total de Deus para com a palavra, o *Tikkun*, a reparação da criação (cf. Rm 8,18-25) e, portanto, particularmente a redenção de Israel" (STENDAHL, 1995, p. 9).

²³ Paulo diz que as nações viviam em uma situação sem Deus e sem cidadania, em contraparte Israel vive com Deus e tem sua cidadania e, agora, através de Cristo (Messias), todos recebem o direito de serem cidadãos do Reino de Deus: “lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluídos da cidadania em Israel e estranhos às alianças da Promessa, sem esperança e sem Deus no mundo. Mas agora em Cristo Jesus, vós que outrora estáveis longe, fostes trazidos para perto, pelo sangue de Cristo ... Portanto, já não sois estrangeiros e adventícios, mas concidadãos dos santos e membros da família de Deus” (Ef 2,12-13.19).

²⁴ “Um novo caminho foi aberto para os gentios por meio de Jesus Cristo. A maneira anterior de se tornar prosélitos e observar a lei foi encerrada” (GAGER, 2000, p. 116). Isto é, Paulo propõe o *status* da cidadania de Israel às Nações sem passar pela conversão ao judaísmo.

²⁵ “A Carta aos Gálatas não foi escrita a favor, contra ou mesmo incluindo os judeus; foi escrita para gentios, sobre os gentios e contra os apóstolos dentro do movimento de Jesus” (GAGER, 2000, p. 101). Por isso a discussão interna não

em Jesus Cristo não estão sujeitos aos mandamentos dos judeus, Paulo não está dizendo nada contra o Judaísmo ou contra a lei ou contra a Torá. Ele está afirmando a vocação das Nações e sua emancipação ao lado de Israel: “lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluídos da cidadania em Israel e estranhos às alianças da Promessa” (Ef 2,12). Os valores e obrigações de Israel permanecem válidos e normativos para Israel e, ao mesmo tempo, é estabelecida uma nova economia para as Nações, cuja realização, não estará em contradição com a prática de Israel, mas será baseada em Israel, adequada para as nações. A condição principal para ser seguidor de Jesus, segundo Paulo, é abandonar completamente o culto aos deuses. Isso é a máxima exigência, dado que no período antigo, cada povo, cidade (de onde se obtinha a cidadania),²⁶ tinha o seu deus e se vivia de acordo com costumes dos ancestrais fundados nos deuses. Romper com os deuses significava romper com sua própria história e mesmo com sua identidade;²⁷ sabemos que essa não era uma prática do judaísmo, no período de Paulo, exigir dos pagãos que frequentavam o universo religioso judaico.²⁸ Essa exigência de Paulo é o fundamento do judaísmo: o Deus Um e Único, somente a Ele prestar culto.

Por isso, quando Paulo ensina que os gentios não podem ou não devem se tornarem judeus, é, de fato, uma declaração clássica da tradição judaica que ele recebeu e está ensinando. A distinção entre povo judeu e Nações, deve ser mantida, mas Paulo, como judeu que acredita no Messias, acrescenta algo novo para entender essa dualidade: as Nações de agora em diante não precisam mudar de natureza, elas podem

pode ser entendida como relevante para a questão de Israel. As práticas para Israel são válidas para Israel e isso não está em discussão, mas a economia de Israel não deve ser aplicada às Nações.

²⁶ “Replicou-lhe Paulo: Eu sou judeu, de Tarso, da Cilícia, cidadão de uma cidade insigne” (Atos, 21,39).

²⁷ “A etnia, como a divindade, era uma categoria que abrangia o céu e a terra: deuses e seus humanos formavam grupos familiares, e os deuses costumavam fazer parte da etnia dos povos que os adoravam. Nesse aspecto, o Deus judeu não foi exceção. O que foi excepcional foram as reivindicações do Deus judeu à supremacia étnica-interligada: no final dos dias, os deuses das nações, bem como seus povos, reconheceriam apenas o Deus de Israel. O evangelho de Paulo τὰ ἔθνη (“para as nações”) é totalmente coerente com este paradigma escatológico judaico, e a identidade judaica do Deus de Paulo ilumina aspectos essenciais da linguagem de Paulo aos gentios ἀγιασμός (“separação, santificação”) e υιοθεσία (“adoção como filhos”).” (FREDRINK, 2018, p. 1-2).

²⁸ No espaço do Templo, no período de Jesus, havia uma ala que era reservada aos pagãos. Esses eram aí recebidos e continuavam a frequentar seus deuses, como é o caso de alguns *temerosos de Deus* que seguiam de perto a vida religiosa judaica: “Vivia em Cesárea um homem chamado Cornélio, centurião da corte itálica. Era piedoso e temente a Deus, com toda a sua casa; dava muitas esmolas ao povo judeu e orava a Deus constantemente” (Atos 10,1-2). Sendo um romano e funcionário romano, ele seguia os costumes e cultos pagãos e era aceito no convívio judaico. Ver também Lc 7,1-5.

ser associadas às promessas de Deus sem se converterem ao judaísmo, mas devem abandonar completamente a idolatria.

É por isso que a leitura de Paulo deve seguir sua lógica. Ele escreve para os gentios ou quando se refere aos judeus, é sempre em relação aos judeus que, como ele, receberam, por graça, a fé em Jesus como o Messias. Ao contrário de uma falsa interpretação sobre Paulo que supostamente negaria os valores do judaísmo, onde praticamente a vinda do Messias cancelaria toda a particularidade do judaísmo e da lei judaica, juntamente com a Torá, Paulo não está preocupado com essa realidade - para ele Israel já está confirmado por Deus. Sua preocupação não é o judaísmo do qual ele faz parte e do qual ele se sente parte, mas sua pergunta ou motivação é qual é o lugar das Nações neste novo momento? O ainda, o que muda nesse momento messiânico? O problema de Paulo não é o judaísmo como povo, pois esse é a base das promessas e revelações da Palavra de Deus e, acima de tudo, é o fundamento do plano de Deus para a humanidade.²⁹ Nada muda do ponto de vista da escolha de Deus e Sua Aliança com Israel,³⁰ porém tudo muda em relação às Nações. Como consequência da vocação de Israel de ser luz para as Nações, Paulo vê naquele momento a hora e o dever daqueles judeus a quem a fé no Messias foi revelada como portadores da Boa Nova para as Nações de forma inclusiva às promessas de Israel.

Paulo escreverá suas epístolas de acordo com as necessidades de cada comunidade, às vezes de acordo com os problemas existentes de cada uma. Como fundador dessas comunidades, ele lida com diferentes questões em diferentes situações e grupos. Geralmente são coisas práticas sobre a vida cotidiana e familiar: marido e mulher, filhos; às vezes são conflitos sociais ou a falta de coerência religiosa, como a idolatria, mas são coisas concretas de cada realidade. E ensinar para uma comunidade ou para um caso, não pretende ser uma resposta para outros temas ou lugares. O conhecimento do contexto de cada comunidade à qual Paulo dirige suas Epístolas é essencial para evitar tirar conclusões teológicas equivocadas. Não há um tema único que

²⁹ "Eles que são israelenses aos quais pertencem a adoção filial, a glória, as alianças, a Lei, o culto (Templo), as promessas, aos quais pertencem os Patriarcas e dos quais descende o Cristo, segundo a carne, que está acima de tudo, Deus bendito eternamente" (Rm 9,4-5). "Porque os dons e o chamado de Deus são sem arrependimento" (Rm 11,29).

³⁰ A Aliança é eterna e se renova a partir de seu interior (cf. Jr 31,31), por isso é sempre nova e é nova porque é eterna, não envelhece e não caduca.

se aplica a todos.³¹ Também é necessário levar em conta que são comunidades de gentios. É por isso que Paulo não está elaborando uma teologia ou mesmo se referindo a Israel, exceto quando ele precisa esclarecer algo sobre a nova realidade de seu público (Nações) para quem ele está escrevendo ou vivendo com eles. Seu esforço é, portanto, formar a consciência religiosa monoteísta e anunciar a filiação divina de todos os gentios através de Jesus Cristo como o Messias.

Segundo Paulo, a fé em Jesus como o Messias supõe o abandono absoluto da idolatria e o culto exclusivo ao Deus Único que se revela a Israel.

Paulo não inventa um ensino a partir do nada, ele se fundamenta nas Escrituras e na interpretação recebida para enfrentar a realidade das comunidades; no entanto, sua referência é sua tradição religiosa judaica (isto é, a tradição dos ancestrais). Por exemplo, quando ele instrui a comunidade de coríntio, ele apresenta os valores incondicionais de Israel: "Vós sabeis que quando éreis pagãos, éreis irresistivelmente arrastados para os ídolos mudos" (1 Cor 12,2);³² as duas referências permanecem na análise de Paulo: os pagãos representando o mundo da idolatria e Israel representando o Deus Um e Único.³³ Da mesma forma às comunidades de Tessalônica: "Eles mesmos

³¹ "A abordagem correta é ler a carta no contexto dos problemas práticos específicos apresentados pela sua situação. Deve-se priorizar à importância específica que tem os conceitos e regras recorrentes em qualquer contexto específico; deve-se evitar generalizações a priori de uma carta para outra" (TOMSON, 1990, p. 62).

³² Devemos ter presente que o universo antigo era povoado de deuses, cada povo com seu deus (es). Havia uma escala de valores entre o deus mais e menos importante, superior ou inferior. Como Paulo que se dirige exclusivamente aos pagãos, reconhece essa realidade existente de deuses: "Se bem que existam aqueles que são chamados deuses, quer no céu, quer na terra – e há, de fato, muitos deuses e muitos senhores -, para nós, contudo, existe um só Deus, o Pai, de quem tudo procede e para quem nós somos, e um só Senhor, Jesus Cristo, por quem tudo existe e por quem nós somos" (1 Cor 8,5-6). Como também: "para os incrédulos, dos quais o deus deste mundo, obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus" (2 Cor 4,4).

³³ Essa é a grande novidade judaica que Paulo elabora: as Nações se associam à cidadania de Israel, mas o preço é o abandono absoluto da idolatria. Que de forma lógica Paulo estabelece a maneira de viver judaica para os não judeus que permanecem não judeus, mas vivendo os princípios da tradição judaica e de acordo com as Escrituras judaicas. Na realidade Paulo está 'judaizando' as Nações. Como afirma Paula Fredriksen: "'Judaizar' normalmente indicava a assimilação total do costume ancestral judeu (isto é, o que chamamos de 'conversão') ou temor a Deus (adicionar o Deus de Israel ao panteão nativo de alguém). Paulo condena explicitamente essas duas opções. No entanto, a mensagem central de Paulo não era: 'Não circuncide!' Era, 'Não mais λατρεία (culto) aos deuses inferiores!' Ele insistiu que seus pagãos conformem seu novo comportamento precisamente aos mandamentos do culto judeu, a primeira tábua da lei: nenhum outro deus, nenhum ídolo. Além disso, ele exorta explicitamente a segunda tábua da lei sobre a comunidade de Roma (Rm 13,9-10): sem adultério, sem assassinato, sem roubo, sem cobiça: amar o próximo cumpre a segunda tábua da lei δικαιοσύνη (justiça). O evangelho de Paulo é um evangelho judaizante. Não é de se admirar: o Reino de Deus é uma mensagem judaica" (FREDRIKSEN, 2015, p. 649). Portanto, Paulo é claro, ele não promove a conversão, isto é, se tornar judeu, passando pela circuncisão, como também ele não aceita o *status* dos 'tementes a Deus' que eram aceitos no interior do judaísmo como simpatizantes ao judaísmo e não era exigido deles

contam qual acolhimento que da vossa parte tivemos, e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro" (1 Ts 1,9)³⁴ e, portanto, para todas as comunidades, Paulo transmite a tradição de Israel. O Deus que se revela a Israel e de Israel se revela às Nações, agora, através de Jesus Cristo, pela graça, emancipa a todos como seus filhos e filhas. A grandeza de Paulo está na elaboração de uma nova teologia, dentro do judaísmo, onde a chegada do Messias representa a plenitude da vocação de Israel de ser luz para as Nações, confirmado por sua missão e anúncio às Nações que estão vendo a luz.

Paulo nos permite entender a dificuldade enfrentada devido à sua elaboração teológica: Israel ainda é Israel e as Nações são Nações. Com a vinda do Messias, um é necessário para o outro e é a condição *sine qua non* para o cumprimento do plano de salvação de Deus. Essa nova visão teológica não foi compreendida por grupos de contemporâneos judeus que seguiram Jesus como o Messias,³⁵ os demais judeus que não seguiram Jesus, nunca foi a preocupação de Paulo. Seu objetivo principal foi como integrar as Nações às promessas feitas a Israel que são também em vista de toda a humanidade. Houve uma forte tendência por parte do movimento dos seguidores de Jesus de exigir que os pagãos se convertessem ao judaísmo ou de aceitá-los como prosélitos como eram até então vistos no judaísmo. Grupos judeus, no movimento dos seguidores de Jesus, não aceitaram a extensão da cidadania de Israel a todos os gentios que seguem Jesus como o Messias.

Paulo permanece judeu e fiel à sua Tradição

Aprendemos por meio dos escritos que movimentos internos acusaram Paulo de negar o judaísmo e seus valores. Algumas informações nos ensinam essa realidade interna de oposição a Paulo e, ao mesmo tempo, mostram que Paulo mantém sua

o abandono da tradição pagã, juntamente com o culto aos deuses. Paulo prega a permanência de condição, mas o abandono total da idolatria e um comportamento segundo os mandamentos de Deus.

³⁴ Como podemos ver há uma mudança radical de comportamento, deixam os deuses para seguir somente o Deus de Israel, porém eles permanecem Nações.

³⁵ O capítulo 15 de Atos informa sobre a questão, por parte de um grupo, da exigência da circuncisão para aqueles que quisessem fazer parte da comunidade. Paulo se posiciona do lado oposto. Parece que sua afirmação em Gl 2,3 ensina que seu argumento recebeu apoio entre judeus representantes da comunidade dos seguidores de Jesus: "Ora, nem Tito, que estava comigo, e que era grego, foi obrigado a circuncidar-se".

fidelidade ao judaísmo, contudo introduzindo o *hidush* (novo) à luz da fé no Messias. A Epístola aos Gálatas,³⁶ onde os judeus que seguiram Jesus ensinaram os gentios, membros da comunidade da Galácia, a se circuncidarem e observarem os mandamentos exigidos pelos judeus, destaca a oposição, mas outros fatos também ilustram isso. No livro de Atos, temos um relatório no qual Lucas³⁷ mostra a questão levantada:

Quando chegamos a Jerusalém, os irmãos nos receberam com alegria ... e foram informados que ensina todos os judeus entre os Gentios que se afastam de Moisés, dizendo-lhes para não circuncidar seus filhos ou observar as tradições ... Portanto, faça o que lhe dissermos: Temos quatro homens que fizeram um voto; tomá-los e purificar-se junto com eles, e paga suas despesas para raspar a cabeça; e todos saberão que não há verdade sobre o que foi dito sobre você, mas que você também vive de maneira ordeira, obedecendo à lei ... Então Paulo levou os homens com ele, e no dia seguinte, purificando-se com eles, Ele foi ao templo notificando o fim dos dias de purificação, até que o sacrifício foi oferecido para cada um deles. (Atos 21,15-25)³⁸

Na Epístola aos Romanos, Paulo apresenta um cenário conclusivo de sua ação e do relacionamento com suas comunidades fundadas:

Em virtude de sinais e prodígios, em virtude do Espírito de Deus, tanto é que, de Jerusalém e de todas as direções, até a Líria tenho anunciado o Evangelho de Cristo; portanto, tendo como ponto de honra, não anunciar o Evangelho, se não onde o nome

³⁶ A Epístola que Paulo endereça à região da Galácia será assunto para um estudo ulterior. O argumento de Paulo para os pagãos será sempre a prática dos valores judaicos, mas se mantendo incircuncisos, dado que a circuncisão é somente para os judeus e em Jesus as Nações são adotadas como filhos e filhas de Deus: “Com efeito, não recebestes um espírito de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual chamamos Abba!” (Rm 8,15). Os gentios (pagãos) adultos que se circuncidassem, estariam violando a Lei da circuncisão que ordenava que o rito deve-se passar no oitavo dia da criança (judia) do sexo masculino (cf. Gn 17,14). Paulo é claro sobre sua circuncisão e sobre o oitavo dia, ao se auto definir: “circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel” (Fl 3,5).

³⁷ Vale a pena levar em conta a coerência de Lucas em Atos. Paulo, praticamente, é o personagem principal do livro; Lucas tem o cuidado sempre de apresentar Paulo fiel ao seu povo e à sua tradição: “Meus irmãos, embora nada tenha feito contra nosso povo, nem contra os costumes dos nossos pais, desde Jerusalém vim preso e como tal fui entregue às mãos dos romanos... Eles disseram-lhe: Quanto a nós, não recebemos a teu respeito carta alguma da Judéia, e nenhum dos irmãos que aqui chegaram comunicou ou relatou algo de mal acerca de ti” (Atos 28,17.21).

³⁸ Entre muitos outros exemplos, também mencionamos o caso da circuncisão feita a Timóteo, que era judeu e, por essa razão, Paulo o circuncidou; por outro lado, Tito não foi circuncidado porque não é judeu. Paulo mantém as duas realidades: “Ele veio a Derbe e Listra e eis que havia um certo discípulo chamado Timóteo, filho de uma judia crente, mas de pai grego. Ele prestou um bom testemunho entre os irmãos de Listra e Icônio. Paulo queria que ele fosse com ele, e o circuncidou por causa dos judeus que estavam naqueles lugares, porque todos sabiam que seu pai era grego” (Atos 16,1-3); “Subi, comovido por uma revelação, e expus aos notáveis o principio do evangelho que proclamo entre os gentios para ver se corria ou se havia corrido em vão. Bem, nem Tito que estava comigo, sendo grego, não foi obrigado a ser circuncidado” (Gl 2,1-3).

de Cristo ainda não era conhecido, para não se anunciar em fundações já estabelecidas por outros. Mas agora, não tenho mais campo de ação nessas regiões e desejo há muitos anos sinceramente ir até vocês, quando me dirigir à Espanha. Então, assim que esse assunto estiver concluído, e o fruto da coleta for oficialmente entregue, irei para a Espanha, passando por vocês. (Rm 15,14-28. Seria melhor ler todo o contexto)

Parece que Paulo não quer mais estar nessa região e não vê mais espaço para seu trabalho. Por um lado, ele não possui um novo campo de trabalho e não quer trabalhar onde outros já começaram. É possível que Paulo não se sinta mais necessário em suas comunidades, mas também podemos entender que os pontos de divergência em sua teologia se tornaram mais pronunciados. Todavia, todos os escritos de Paulo, bem como sua obra, mostram que ele é um homem de ação, sua vocação e missão são avançar, criar comunidades e deixar que outros continuem. De qualquer forma, permanece a principal convicção de Paulo de que sua vocação é a vocação de Israel: ser luz para as Nações. O tempo messiânico urge e é o momento de ir para as Nações.³⁹ A salvação deve chegar a todos e a plenitude de Israel depende do reconhecimento das Nações de Deus que se revelara a Israel. Passar por Roma, que era o centro do mundo naquela época e ir para a Espanha, era uma maneira de conquistar o mundo inteiro, com isso Paulo poderia dizer que a salvação havia chegado ao fim do mundo onde ele seria o mensageiro.

É isso que aprendemos da primeira parte Rm 15,8-12. Podemos ver que Paulo baseia seu discurso nos textos das Escrituras e todos os textos estão relacionados às Nações: o Deus de Israel é reconhecido por todas as Nações e as Nações o celebram como o Deus Único. O foco está sempre nas Nações, mas a referência é Israel:

Digo a vós que Cristo se tornou servo dos judeus para demonstrar a fidelidade de Deus, para confirmar as promessas feitas aos patriarcas e para os gentios glorificarem a Deus por

³⁹ Paulo estava seguro de conhecer a hora de Deus, a momento da manifestação final de Deus estava muito próximo, ele já o presentia, era preciso avançar o anúncio: “No momento favorável, eu te ouvi, no dia da salvação, eu te socorri. É agora o momento favorável, é agora o dia da salvação” (2 Cor 6,2). “Sabeis em que momento estamos: já é hora de despertades do sono. Agora, a salvação está mais perto de nós do que quando nos tornamos convencidos. A noite está quase passando, o dia se aproxima. Portanto, abandonemos as obras das trevas e vistamos as armas da luz” (Rm 13,11-12).

sua compaixão, como está escrito: 'Por isso te louvarei entre as nações; Cantarei salmos em teu nome'. (Rm 15,8-9)

Em outra passagem, diz: "Alegrai-vos, nações, com o povo de Deus" (Dt 32,43). E em outro lugar: "Louvem o Senhor, todas as nações! Todos os povos, cantem louvores!" (Sl 117,1). Por sua vez, Isaías afirma: "A raiz de Jessé brotará, aquele que se levantará para governar as nações; nele os povos depositam a sua esperança" (Rm 15,12).⁴⁰ Paulo se vê pessoalmente na descrição dos textos que Israel está alcançando todas as nações. E ele está concretizando a vocação messiânica profética, anunciando às nações que o Messias de Israel veio. Mas isso ele faz como judeu e a partir de Israel. Como afirma Stowers: "Paulo é um judeu que realizou seu chamado aos gentios para ajudar seu próprio povo" (1994, p. 329).

Abraão como o paradigma da inclusão das nações

Paulo realmente lê toda a perspectiva da história da salvação e sua teologia tem raízes profundas no relato da figura de Abraão. Deus tem um relacionamento universal e um relacionamento particular com Abraão. Seu chamado aconteceu quando ele fazia parte das Nações e o povo escolhido nasceu dele. Primeiro, Abraão responde ao chamado de Deus na situação em que ele estava. Abraão creu na Palavra de Deus e respondeu positivamente, sem hesitar. Até então, ele era um idólatra como todos os outros povos e a palavra de Deus não havia sido revelada; portanto, não havia mandamentos a serem seguidos:

O Senhor disse a Abrão: Deixe tua terra, tua parentela e a casa de teu pai e vá para a terra que eu te mostrarei. 'Farei de ti uma grande nação e te abençoarei; eu farei teu nome famoso, e serás uma bênção. Abençoarei aqueles que te abençoarem e amaldiçoarei aqueles que te amaldiçoarem; Através de ti, todas as famílias da terra serão abençoadas! Abrão partiu, exatamente como o Senhor lhe ordenara, e deixou seu país, sua terra, sua família...⁴¹

⁴⁰ Para uma melhor visualização das fontes, introduzi as referências bíblicas usadas por Paulo.

⁴¹ Gn 12,1-4. Apenas alguns capítulos depois, a circuncisão de Abraão é descrita (cap. 17,24) e no próximo capítulo é anunciado que ele constituirá um povo de seu filho Isaac, que nascerá.

Essa atitude-resposta de Abraão ocorre antes de sua circuncisão. Assim, a fé de Abraão se manifesta antes da circuncisão e, é claro, antes dos mandamentos.

A partir da circuncisão, Abraão constituirá um povo, o povo de Israel a quem Deus se revela, faz uma aliança eterna com ele, revela sua Palavra e estabelece seus mandamentos. A constituição do povo de Israel com a Palavra revelada e a obrigação de guardar os mandamentos é uma realidade particular entre Deus e o povo de Israel, saído de Abraão. Essa realidade específica visa ser testemunho de Deus no mundo, de modo que, através da prática dos mandamentos, as nações reconheçam Deus que se revela a Israel, como o único Deus. Portanto, Deus constitui o particular em vista do universal: povo de Israel e Nações. Na escolha de Israel como seu povo particular (עם סגולה), Deus escolhe todas as Nações. Abraão representa a fé diante da Palavra revelada e a Palavra que gera salvação, toma forma no povo nascido de Abraão.

É por isso que o momento em que Abraão creu em Deus, antes da circuncisão, continua sendo o paradigma de Paulo como uma maneira de viver a fé antes da circuncisão. Desse modo, através de Jesus como o Messias, as nações, pela graça, recebem a fé de Abraão e os princípios para viver essa fé são baseados nos valores vividos pelo povo de Israel ao longo de sua história, observando a Palavra de Deus e seus mandamentos. O que é único em Israel permanece com ele, como “a glória, as alianças, a lei, o culto (Templo), as promessas, aos quais pertencem os patriarcas, e dos quais descende o Cristo, segundo a carne, que é acima de tudo, Deus bendito pelos séculos” (Rm 9,4-5). Para as nações está reservada a prática da Palavra de Deus, seguindo o exemplo da prática de Jesus-Homem-Judeu que se revela, Deus para as Nações.

Deus é também o Deus dos gentios

Os elementos que fazem de Israel um povo particular não são destinados às Nações. Ao mesmo tempo, Israel não se exime de sua responsabilidade de cumprir os mandamentos estabelecidos como condição para ser testemunha entre as Nações. As

duas realidades: o povo de Israel e as Nações, em Jesus como o Messias esperado, interagem e se completam. Abraão, que acreditou antes da circuncisão em vista da formação de um povo em Deus para viver sua Palavra, assume sua plenitude quando as Nações reconhecem em Jesus o Deus que se revelou a Israel. Paulo, portanto, elabora a teologia da inclusão, mantendo o princípio de que Deus é o Criador da *unidiversidade*. Os dois textos que seguem mostram a profunda relação entre o povo de Israel e as Nações na plenitude do plano de Deus e, ao mesmo tempo, segundo Paulo, os dois permanecem com suas peculiaridades identitárias:

Onde, então, está o motivo de glória? Está excluído. Por qual princípio? Pela observância da lei? Não, mas pela fé. Porque sustentamos que todos somos justificados pela fé, e não pelas obras da lei. Ou acaso Ele é Deus só dos judeus?⁴² Não é também para dos gentios? Sim, ele também é o Deus dos gentios, uma vez que existe apenas um único Deus. Ele justificará os circuncisos (*ἐχ πίστεως*) fora da fé e os incircuncisos (*διὰ της πίστεως*), pela da fé. Isso significa que anulamos a lei com a fé? De maneira nenhuma! Pelo contrario, a consolidamos. (Rm 3,28-31)⁴³

Paulo se dirige aos gentios estabelecendo a diferença prática de identidade diante dos judeus. Supõe que, por um lado, os judeus sejam justificados ao observar os mandamentos e, por outro lado, os mandamentos não foram dados aos gentios e, portanto, não estão sujeitos a eles.

De fato, Paulo afirma que, em princípio, Deus justifica os judeus através das obras que a lei exige. Seu discurso é lógico e conjugam os dois polos: se os gentios não estão sujeitos a prática estrita da Lei, como eles serão justificados diante de Deus? “Deus é unicamente o Deus dos judeus?” Isto é, para os judeus é seguro, mas agora, como deve

⁴² Paulo se dirige unicamente aos gentios e a resposta somente a eles concerne. Sua pergunta retórica informa a estabilidade de Israel em relação a Deus. Seu argumento é como introduzir os gentios que não seguem e não são chamados a seguir a economia do povo judeu.

⁴³ Paulo deixa claro que as obras da Lei estão diretamente vinculadas ao povo de Israel e a Deus, mas se as obras da Lei são somente para o povo Judeu e os pagãos não estão chamados a cumprirem as obras da Lei, o Deus que se revela a Israel seria um Deus exclusivo. Por isso Paulo introduz o modelo de Abraão, antes da circuncisão (antes da Lei) que creu em Deus, no único Deus, pois não há outro. O acontecimento Jesus dá vida a essa realidade não existente representada pelas Nações que é possível seguir o mesmo Deus à maneira de Abraão, antes da circuncisão. O Deus dos Judeus é uma realidade segura e as obras da Lei para os judeus também o são, no entanto, agora há uma nova realidade querida por Deus que é destinada às Nações, não passando pela prática exigida aos judeus, pois Deus é o Deus de todos.

ser para os gentios? A resposta é a afirmação absoluta do judaísmo: Deus é Um e Único, “Sim, Ele é também o Deus dos gentios”. Deus justifica o judeu à sua maneira e os gentios à sua maneira. Aos judeus pelas obras da lei, isto é, os mandamentos específicos para os judeus e aos gentios pela fé. A questão é, a que fé Paulo está se referindo? Aqui ele não entende a fé em Jesus Cristo, mas a fé de Abraão. Abraão creu antes das obras da Lei, isto é, antes de sua circuncisão. E Paulo conclui que os judeus não são justificados à maneira de Abraão, antes da circuncisão, enquanto os gentios estão associados à atitude de Abraão que creu sem passar pela circuncisão: “Ele justificará os circuncidados (*ἐχ πιστεως*) fora da fé⁴⁴ e os incircuncisos (*διὰ της πιστεως*), através da fé”. Isso não anula a Lei. “Isso significa que anulamos a lei com fé?” Segundo Paulo, se o propósito da lei é fazer as Nações reconhecerem o Deus que se revela a Israel e agora os gentios O reconhecem e O servem, a lei assume sua plenitude. “De maneira nenhuma! Pelo contrario, a consolidamos”!

Então, Paulo conclui seu ensinamento sobre o lugar do povo judeu na história da salvação e sua permanência na história após a vinda do Messias por outro lado promove a integração dos gentios nas promessas de Deus à humanidade às quais os judeus são os portadores. Praticamente Paulo fala de uma nova criação se referindo às Nações com a chegada do Messias.

A permanência das Nações depende da fidelidade na fé de Abraão: servir a Deus sem passar pela circuncisão e sem os mandamentos específicos reservados os judeus. Cada um em seu estado existencial depende do outro, porque a salvação é para todos. Concretamente, segundo Paulo, Deus retardou, momentaneamente, a salvação de Israel para esperar as Nações; os dois devem chegar juntos na linha de chegada. A suspensão do ritmo na caminhada de Israel,⁴⁵ querida por Deus, reverte em salvação para as Nações: “o endurecimento atingiu uma parte de Israel *το πλήρωνα των εθνών* – até que chegue a plenitude das Nações – e depois, com a chegada das Nações: *πας*

⁴⁴ Paulo usa duas expressões para fazer a diferença e, normalmente, as traduções não diferenciam entre *ἐχ* e *διὰ*. De acordo com o contexto e de acordo com a lógica de Paulo, essas expressões fazem a diferença entre os meios pelos quais o circunciso e o incircunciso são justificados. Cf. Gager, J.G., e a tradução proposta por Stendahl, 37.

⁴⁵ “Então, eu pergunto: teriam eles cambaleado para cair? De modo algum! Mas da sua tropicada resultou a salvação dos gentios, para lhes excitar o ciúme. E se a sua tropicada reverte em riqueza para o mundo e o seu esvaziamento em riqueza para os gentios, quanto maior fruto não dará a sua plenitude!” (Rm 11,11). Israel não cai, como normalmente e erroneamente se quer ensinar. Paulo é categórico em afirmar que Israel não cai. Ele cria uma imagem de movimento e que, provisoriamente, é retardado, mas de forma alguma está indicado alteração na finalidade do movimento. Apenas há necessidade de diminuir o ritmo para ajudar o outro, no caso, as Nações são beneficiadas.

Ἰσραήλ σωθησεται – “Todo Israel será salvo” (Rm 11,25-26). Essa plenitude (Nações e Israel) significa as 70 famílias ou povos originados de Noé (cf. Gn 10), somados às 12 tribos de Israel. Portanto, um salva o outro.⁴⁶ A realização dos dois está interconectada, eles se completam e se salvam juntos:

Por conseguinte a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só a descendência segundo a Lei,⁴⁷ mas também à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós, conforme está escrito: Eu te constituí pai de muitos povos – nosso pai em face de Deus em quem creu, o qual faz viver os mortos e chama à existência as coisas que não existem. (Rm 4,16-17).⁴⁸

As nações (os gentios) que estavam sem Deus, portanto, sem vida, passaram a existir junto com Israel, tornando-se filhos e filhas de Abraão unidos pela mesma fé.⁴⁹

O povo judeu e o povo cristão formam o povo de Deus

Paulo entende que, com a vinda do Messias, Deus introduziu algo novo na história. E isso continua sendo um mistério que não cabe ao ser humano explicar: “Oh, profundidade das riquezas e da sabedoria e conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis os seus caminhos!” (Rm 11,33). Antes havia uma realidade com Deus e outra sem Deus. Essa nova realidade criada não suprime a anterior que vivia com Deus, representada pela prática da Palavra e seus mandamentos e

⁴⁶ “Nesse ponto, vemos como Paulo vinculou sua própria missão gentílica ao destino divinamente garantido de Israel. Ao trabalhar para liberar os pagãos de seus deuses e vincula-los ao seu Deus, Paulo também trabalhou, sob a proteção de promessas bíblicas, pela redenção de seu próprio povo” (FREDRINKSEN, 2017, p. 166).

⁴⁷ Mais uma vez Paulo confirma que os segundo a Lei (judeus) que não estão em discussão no caso, eles estão assegurados. A questão é por qual via os que não estão sujeitos a Lei (Nações) são justificados? E podemos ver na sequência que a questão é segundo a fé de Abraão que se realiza, inaugurada por Jesus Cristo.

⁴⁸ A descendência segundo a Lei está assegurada por Deus, mas como Deus é Um, às Nações estão asseguradas à maneira da fé de Abraão, antes da circuncisão. São dois comportamentos identificados em Paulo: segundo a Lei (povo judeu) e segundo a fé de Abraão (Nações).

⁴⁹ Vale a pena a leitura de: Ishay Rosen-Zvi, “*Pauline Traditions and the Rabbis: Three Case Studies*”. O autor trabalha a originalidade de Paulo em criar esse modelo de tornar-se filho de Abraão e participar de sua herança, sem tornar-se judeu e sem seguir a economia judaica. Segundo o autor, sob esse aspecto, Paulo faz eco a tradições judaicas anteriores a ele, e verifica-se que posteriormente, encontra-se na literatura rabinica reações contrárias a seu sistema teológico.

assegurada por Deus pela Aliança eterna: “Porque os dons e o chamado de Deus são sem irrevocáveis” (Rm 11,29). O novo significa a redenção da humanidade que viveu sem Deus (chama à existência as coisas que não existem) e quem agora, através de Jesus Cristo-Messias, reconhece o Deus que se revelou a Israel para servi-Lo. Portanto, há uma inclusão total da humanidade baseada na Palavra de Deus revelada a Israel e onde Jesus é revelado ao mundo. Cada um serve a Deus em sua própria condição criada por Deus, filhos e filhas iguais: aos judeus de acordo com os mandamentos que são fontes de graça e as Nações, de acordo com a graça, são fundamentadas na fé de Abraão. Dirigindo-se aos gentios afirma Paulo: “Com efeito, não recebestes um espírito de filhos de escravos, para recair no temor, mas recebestes um espírito de filhos adotivos, pelo qual clamamos: Abba!” (Rm 8,15). Falando aos gentios, portanto, em grego, Paulo faz entender que os novos filhos chamam Deus sob o apelativo *Abba*, dirigindo-se ao Deus de Israel através de seu nome judaico.⁵⁰

Acredito que essa visão de Paulo, que marcou os primeiros passos dos seguidores de Jesus e que mais tarde estruturou as comunidades (*ecclesia-synagogæ*) nos primeiros séculos, foi progressivamente menos compreendida. Ao longo da história, Paulo foi reinterpretado no meio de uma cultura que não levou em conta seu contexto e a tradição religiosa judaica. Após o Concílio Vaticano II, através de seus ensinamentos, a Igreja lembra-se de sua história e faz um esforço para redescobrir suas raízes judaicas. É um trabalho e maneira de ser cristão que estão em marcha.

A reflexão apresentada quer contribuir para o avanço do ensino da Igreja que urge, em certos aspectos, uma mudança radical de seu fazer teologia. Cito aqui as palavras do Cardeal Kurt Koch, que hoje se tornaram normativas ao fazer teologia na Igreja e que confirmam esta nova leitura de Paulo:

Nas últimas décadas, o ‘diálogo *ad extra*’ como o ‘diálogo *ad intra*’ conduziram com clareza crescente a compreensão de que cristãos e judeus dependem um do outro e que o diálogo entre eles, para a teologia, não é uma questão de escolha, mas uma obrigação ... Só posso me associar ao cardeal Walter Kasper, na

⁵⁰ A origem da palavra é aramaica, mas passou a fazer parte do uso cotidiano em hebraico. Portanto, Paulo não está, com isso, criando algo novo que não era familiar no contexto judaico, como comumente se ensinou sobre essa expressão, ao contrário, ele está introduzindo um conceito familiar judaico de se relacionar com Deus, para os de fala grega. Para um melhor aprofundamento, ver Fredricksen, P., *Paul the Pagans’ Apostle*.

esperança de que eles reconheçam que ‘separar o judaísmo do cristianismo’ significa ‘privá-lo de sua universalidade’, prometido a Abraão. Mas com relação à igreja cristã, não há dúvida de que, sem o judaísmo, a Igreja corre o risco de perder seu lugar na história da salvação e, finalmente, perder-se em uma gnose contrária à história ... Judeus e cristãos, como o único povo de Deus, são testemunhas de paz e reconciliação no mundo de hoje não reconciliado e podem ser uma bênção, não apenas entre si, mas também para toda a humanidade. (KOCH, 2012)

REFERÊNCIAS

- BARRET, C.K., *Essays on Paul*, Westminster Press, 1982
- BENSAHEL, J-F., *Affronter le monde nouveau. Épître à Paul et à nos contemporains*, Odile Jacob, 2019.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, Edições Paulinas, nova edição, 1985.
- BOYARIN, D., *The Jewish Gospels - The Story of the Jewish Christ*, The New Press, 2012.
- _____, *A Radical Jew, Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, 1997.
- DUNN, J. D. G., *Paul and the Mosaic Law*, W.B. Eerdmans, 2001.
- _____, *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- EISENBAUM, P., *Paul was not a Christian. The Original message of a misunderstood Apostle*, Harpens Collins, 2009
- FREDRIKSEN, Paula, “Why Should a ‘Law-Free’ Mission Mean a ‘Law-Free’ Apostle?”, *JBL* 134, nº3 (2015), 649.
- _____, “How Jewish Is God? Divine Ethnicity in Paul’s Theology”, *JBL* 137, no. 1 (2018): 193–212.
- _____, *Paul the Pagans’ Apostle*, Yale University, Press, 2017
- GAGER, J.G., *Reinventing Paul*, Oxford University Press, 2000.
- _____, J.G., *Who Made Early Christianity. The Jewish Lives of the Apostle Paul*, Columbia University Press, 2017.
- GASTON, L., *Paul and the Torah*, Vancouver, 1987
- HAYS, R.B., *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, W.B. Eerdmans, 2005
- KOCH, Kurt, conferência na Universidade Pontifícia de Santo Tomás de Aquino, Roma, 16 de maio de 2012, em: <http://www.zenit.org/151> (26.10.12).
- LAPIDE, Pinchas; STUHKMACHER, Peter, *Paul: Rabbi and Apostle*, Minneapolis, 1984.
- NANOS M.D. and ZETTERHOLM, M., *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle*, Fortress Press, 2015
- NANOS, M.D., “Paul - Why Bother? A Jewish Perspective”, *STK*, 4, 2019, 271-87.
- _____, “A Torah-Observant Paul?: What Difference Could it Make for Christian/Jewish Relations Today?”, (Annual Presentation to the Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations, sponsored by the Center for Christian-Jewish

- Learning at Boston College, June 4-6, 2005). <https://marknanos.com/wp-content/uploads/2019/11/Boston-Torah-Obs-Nanos-5-9-05.pdf>.
- OPHIR, Edy; ROZEN-ZVI, Yshai, "Paul and the Invention of the Gentiles", in: *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 105, Nº 1, 2015, 1-41.
- PAGELS, E., *Revelations: Visions, Prophecy, and Politics in the Book of Revelation*, Viking Penguin Group, 2012.
- SANDERS, E.P., *Paul: The Apostle's Life, Letters, and Thought*, Fortress Press, 2015.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã*, 2001.
- RATZINGER, Joseph - Benoît XVI, *Jésus de Nazareth - 1. Du Baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Flammarion, 2007, 293.
- RIESNER, R., *Paul's Early Period. Chronology, Mission Strategy, Theology*, W.B. Eerdmans, 1998.
- ROSEN-ZVI, Ishay, "Pauline Traditions and the Rabbis: Three Case Studies", *Harvard Theological Review (HTR)* 110:2 (2017) 169–194.
- SANDERS, E. P., *Jesus, Paul, and the Gospels*. Grand Rapids, W.B. Eerdmans, 2011.
- SCHOEPS, H. J., *Paul. The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History*, Philadelphia, 1961.
- SEGAL, A.F., *Paul the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, Yale University Press, 1990.
- STENDAHL, K., *Final Account - Paul's Letter to the Romans*, Fortress Press, 1995.
- _____, *Paul Among Jews and Gentiles*, Fortress Press, 1976.
- STOWERS, S.K., *A Rereading of Romans. Justice, Jews, and Gentiles*, New Haven, 1994.
- THIESEN, M., *Paul and the Gentile Problem*, Oxford University Press, 2016.
- TOMSON, P.J., *Paul and the Jewish Law: Halakha in the Letters of the Apostle to the Gentiles*, Van Gorcum, Assen/Maastricht Fortress Press, 1990.
- WILLITTS, J., BIRD, M., eds. *Paul and the Gospels: Christologies, Conflicts, and Convergences (LNTS 411)*, T & T Clark, 2011.
- WRIGHT, N.T., *Paul and his recent interpreters*, Fortress Press, 2015.
- ZETTERHOLM, *Approaches To Paul: A Student's Guide to Recent Scholarship*, Fortress Press, 2009.

THE SOCIAL STATUS OF DIASPORA SYNAGOGUES IN THE GRAECO-ROMAN PERIOD

Joel Moreira

Religioso da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion e professor do CCDEJ - SP. Mestre em Teologia Bíblica pela Universidade de Toronto (Canadá), bacharel em Teologia pela Universidade Salesiana (Campus Jerusalém).

E-mail: joecands@icloud.com

RESUMO

O povo judeu passou por altos e baixos ao longo de sua história no mundo antigo. A tentativa de salvaguardar sua identidade, cultura e leis nem sempre foi uma tarefa fácil. Esta pesquisa pretende analisar a vida social dos “judeanos” da Diáspora e como eles reagiram ao mundo gentio ao seu redor. Quais são os paralelos entre as sinagogas da diáspora e os “grupos de Cristo” do cristianismo primitivo? A estrutura social deles compartilha da mesma natureza? Que impressões os gentios tiveram sobre as etnias judaicas? Essas são algumas das questões que este trabalho pretende investigar.

Palavras-chave: período greco-romano; associações; grupos de Cristo; diáspora; judaísmo do Segundo Templo.

ABSTRACT

The Jewish people went through ups and downs all over its history in the ancient world. The attempt to safeguard their identity, culture, and laws has not always been an easy task. This research intends to analyze the social life of the Diaspora Judaeans and how they reacted to the Gentile world around them. What are the parallels between Diaspora Synagogues and Christ groups during the Early Christianity? Does their social structure share the same nature? What impressions did the outsiders have about the Jewish *ethnos*? These are some of the questions that this work intends to investigate.

Key-words: Graeco-Roman period; associations; Christ groups; Diaspora; Second Temple Judaism.

Historical Overview

The Roman Empire signified an important factor in the formation of the Jewish history, both in Judaea and the Diaspora. Their way of living was admired by the surrounding pagan cultures, but it was also the cause of conflict and the origin of antisemitism. To adapt their lives among the Gentiles, Judaeans had to compromise their own lifestyle while keeping the most of their values and culture as they could.

In *The Jews under Roman Rule*, E. Mary Smallwood affirms that Jews were present in Asia Minor since the third century BCE (SMALLWOOD, 1976, p. 121-123). The Jewish community of Ephesus was initiated around 210/205 BCE. In the mid of the second century, substantial communities were appearing in Crete, Cyprus, Rhodes, etc. Over a relatively short time, Rome became one of the largest Jewish communities of the Empire and, later on, most of the big cities of the Mediterranean Basin would eventually have the presence of the Jews.¹ Because of Hellenism, Greek became the first language of the Diaspora. Consequently, the Scripture was translated into Greek language and the Septuagint became the main version read by the Alexandrian community.

By means of political agreement, Jews managed to create a diplomatic relationship with the Roman power, especially during the period of Julius Caesar. Their religious customs were tolerated and they received exemption from some specific Roman requirements, such as the obligation of the imperial cult, required from all other ethnic groups under the Roman rule (SMALLWOOD, 1976, p. 137). In 88 BCE, they were also allowed to send the temple tax, a financial aid to the services of the Temple in Jerusalem (SMALLWOOD, 1976, p. 125).

Generally speaking, at that time Diaspora Jews kept their religious customs comprehensively. They observed the Sabbath, circumcision, the study of the Torah, feasts, and ritual washing. Diaspora Synagogues were classified as *collegia*, but they did not only hold meetings for their members. They administered all aspects of the community life. They had the right to assembly for the Sabbath, provide educational

¹ A later evidence of the widespread Jewish population in the Diaspora can be found in the New Testament: "Now there were devout Jews from every nation under heaven staying in Jerusalem. [...] We are Parthians, Medes, and Elamites, inhabitants of Mesopotamia, Judea and Cappadocia, Pontus and Asia, Phrygia and Pamphylia, Egypt and the districts of Libya near Cyrene, as well as travelers from Rome, both Jews and converts to Judaism, Cretans and Arabs, yet we hear them speaking in our own tongues of the mighty acts of God" (Acts 2,5.9-11, NABRE).

formation, have a common fund of maintenance, and collect the temple tax (SMALLWOOD, 1976, p. 133).²

During the time of Julius Caesar's control, the Diaspora Jews had their civil and religious rights protected. The theft of the temple tax or the Torah rolls was punished and counted as sacrilege (SMALLWOOD, 1976, p. 135). Indeed, Philo of Alexandria gives some evidence of the Jewish privilege dispensed by the Roman authority. He mentions the consideration towards the Jews to have the Roman monthly distribution of food and money postponed because of the Sabbath:

Yet more, in the monthly doles in his own city when all the people each in turn receive money or corn, he never put the Jews at a disadvantage in sharing the bounty, but even if the distributions happened to come during the sabbath when no one is permitted to receive or give anything or to transact any part of the business of ordinary life, particularly of a lucrative kind, he ordered the dispensers to reserve for the Jews till the morrow the charity which fell to all. (PHILO, 1962, p. 158)

According to Smallwood, the harmonious relationship between Jews and the Roman power remained unchanged until 66 CE. The Jerusalem uprising that culminated in the destruction of the Temple in the year 70 CE was strongly punished by the Roman Empire. The Romans, however, distinguished the Jewish insubordinate nationalists of Judaea from the Diaspora Judaeans, who refused to participate in the conflict, and they did not impose any restrictions on the latter during the war (SMALLWOOD, 1976, p. 357).

In the Diaspora, the Jews could also establish their own separate and autonomous political body, the so-called *politeuma*.³ This concept suggests that the Jews had a self-contained and constitutionally-defined unit that granted them an independent sphere within the cities. Josephus affirms that some Jews could eventually have double-citizenship: Greek and Jew, because of the jurisdictional status of the *politeuma* (SMALLWOOD, 1976, p. 359).⁴

² About the Diaspora Synagogue's activities, confer too (RAJAK, 1985, p. 254).

³ "As well as meaning 'government' and 'form or constitution of a state', *politeuma* denoted, particularly in the Seleucid kingdom and Ptolemaic Egypt, affiliations among compatriots, e.g. the minority populations of Macedonians, Greeks, Persians and Jews, who had some degree of self-government and independent jurisdiction. After the disappearance of the ethnic components, *politeuma* still denoted an elite of the privileged classes" (THÜR, 2006, p. 580)

⁴ More about the Jewish *politeuma* (RAJAK, 1985, p. 248).

While the *politeuma* functioned as a substitute *polis* for the Jews who wanted to keep their own customs and laws, it is also true that they kept continuous contact with the Gentile world for economic, social, and political affairs. Although they did not participate in pagan sacrifices or sacrificial meals, they were very much involved in public events, dignitary ceremonies, and contests. Epigraphic evidence from Miletus shows the following inscription on the seat of a theatre: “place of the Jews and of the God-fearers” (RAJAK, 1985, p. 252-258).

After the revolt of Bar Kochba (135 CE), Jewish nationalism considerably lost its force. The Jewish representatives turned their attention away from local affairs to wider horizons. The Jewish sages engaged in rabbinical interpretation of the *Halakha*, and, in Rome, they even established a rabbinic academy. Indeed, vast literary evidence has shown that the Roman Jewish community was rich and influential (SMALLWOOD, 1976, p. 512).

In the second and third centuries, the Jews were still very much attractive not only to pagans, but to Christians too. Evidence shows that until the 4th century, Christians were strongly attracted to Judaism in Asia Minor. In some communities, Easter was celebrated on the day of Passover, Jewish feasts were observed, and Maccabean martyrs were included in the calendar among Christian saints. John Chrysostomos even felt the need to issue a sermon “Against the Jews” (CHRYSOSTOM, 1979).

Jewish influence on the spread of Christianity

In his article *Christianizing the Urban Empire*, Rodney Stark suggests that the Jewish Diaspora influenced the rise of Early Christianity. His method consisted in collecting sources such as atlases that indicate information about ancient cities, their population, geographical settings, and cultural profile. Following the Wayne Meeks’ proposition that says that Christianity was originally a primarily urban movement, Stark’s survey focused on the 22 largest Graeco-Roman cities and their social situation during the first three centuries CE. He separated these cities in three levels: those that

had a first church 1) until 100 CE, 2) until 200 CE, and 3) until 300 CE (STARK; RABINOWITZ, 1991, p. 78).⁵

Stark concluded that the more urban the place, more the level of unconventionality, namely, the chance to develop a deviant subculture, which indicates an appropriate field for the emergence of Christians. Having in mind that Christianity was born in Judaea, Starks also measured the distance of those cities from Jerusalem. He assumed that the closer they were to Jerusalem, the more presence of Jews and less Romans. Consequently, the Christian mission was expected to be more successful in these areas. Judaeans of different cities kept continuous communication and relationship networks (kinship, commerce, friendship). They would naturally be more willing to join a new “religion” to the extent that it retains a continuity with their previous cultural and religious background, which in this case was Judaism. Besides, Christian missionaries were supposed to have previous contact to access these areas, which suggests that most of these cities had Jewish presence. Therefore, Stark assumed without hesitation that there is a meaningful correlation between Diaspora Synagogues and the process of Christianization outside Judaea (STARK; RABINOWITZ, 1991, p. 80-83).

Responding to Stark’s theory, Jack T. Sanders does not see any reason to believe that the presence of Judaism was relevant for the spread of Christianity. He affirms that Stark’s research raises an interesting topic, but it must be corrected for some specific reasons. According to him, Stark makes use of doubtful statistics that do not give accurate evidence of such an audacious research. It is very difficult to rely upon old atlases that claim to have detailed information about cities’ population of the first centuries of common era. These atlases are mainly based on information found in the Acts of Apostles, which is not a reliable source of historical evidence (SANDERS, 1992, p. 434-435).

Besides the deficient statistics, Sanders affirms that Christianity spread to towns and cities of all sizes, not only to big cities, as Stark suggests. Writings from Josephus and Philo of Alexandria suggest that also Jews were everywhere. Their presence seems, therefore, irrelevant for the spread of Christian missions. Moreover, just because a

⁵ For the reference of Meeks’s work (MEEKS, 1983).

specific city was closer to Jerusalem (and farther from Rome) does not mean that they were more connected to Judaism and less affected by the Roman Empire. Sanders reminds that both Jerusalem and Rome, as much as any other polis of the empire, were equally subordinated to Roman rule. Only this could explain the destruction of the Jewish capital in 70 CE and its renaming as Aelia Capitolina, becoming a Roman city (SANDERS, 1992, p. 436-439).⁶

Sanders affirms that Christian missionaries went where there were people, regardless if they were Jews or Gentiles. Indeed, literature of that time has several indications suggesting that Christ groups were very often located in societies with the strong presence of Gentiles. Many of Paul's letters indicate that the congregation was mainly Gentile-based.⁷ Additionally, Ignatius opposes Judaizing in the community of Antioch. Being bishop of this city in 110 CE, Ignatius presumably was himself a Gentile, which suggests that the majority of the city was Gentile as well (IGNATIUS, 2003).

Another good example of a chiefly Gentile community is found in the letter of Pliny the Younger to Trajan. The governor sent a letter to the emperor Trajan giving details about the converts who left a Christ group to continue their old customs:

It is certainly quite clear that the temples, which had been almost deserted, have begun to be frequented, that the established religious rites, long neglected, are being resumed, and that from everywhere sacrificial animals are coming, for which until now very few purchasers could be found. Hence it is easy to imagine what a multitude of people can be reformed if an opportunity for repentance is afforded. (THE YOUNGER, 1969, nº 10: 96)

The growth of Christianity had greatly reduced the frequency to the temple and the performance of pagan sacrifices. The content of the Pliny's letter suggests that these people were Gentiles. A Jew would not get involved in pagan sacrifices after leaving Christ groups.

⁶ Indeed, John Kloppenborg warns about the scholarly tendency to "protect" Early Christianity from the "contamination" of the pagan world. Some tend to see Christ groups as incomparable societies that were only influenced by Judaism and had no similarities to social structures of other associations of the Graeco-Roman world (KLOPPENBORG, 2017, p. 27).

⁷ With the exception, maybe, of the Letter to the Romans, that might have been addressed to a primarily Judaeo-Christian community.

Jewish Ethnicity

Many scholars have compared the social character of Christ groups and Synagogues. Some have eventually suggested categories that do not always reflect historical accuracy. Most of the time, they are charged with ideological prejudice or reductionism. In his article *Judaeans and Christ-Follower Identities: Grounds for a Distinction*, Steve Mason argues against the idea that Christ groups were as much *ethnos* as the Judaeans were. For him, it is quite evident that the Judaeans were an ethnic association. He affirms that *ethnos* language was everywhere applied to the Judaeans, while Early Christianity had no such status. This does not mean, however, that Christ groups were necessarily more spiritualized or universalized as some supersessionist approaches have claimed (MASON; ESLER, 2017, p. 493-495).⁸

In fact, in the Graeco-Roman world, a variety of associations assumed different social aspects and were formed to give voice and identity for specific social strata. Some of them had voluntary character, and others were recognized by their ethnic nature, such as the synagogues. The *ethnos* were associated with a homeland, and Judaeans were known for being closely connected to their mother-*polis* Jerusalem. Indeed, Mason investigated what makes a group an *ethnos*. Ethnic groups shared some similarities. The members are identified by their origin and background. They usually have 1) a common proper name for the group, 2) a myth of common ancestry, 3) shared history and memories, 4) a common culture, 5) a link with a homeland, and 6) they involve in communal solidarity among their members (MASON; ESLER, 2017, p. 496).

There is vast literary evidence that indicates the recognition of the ethnic character of Diaspora synagogues. Mason affirms that the word *ioudaioi* is associated with *ethnos* at least 1091 times in the Jewish and Christian literature during the Roman Empire period. Only in Eusebius' works there are 623 occurrences, and in Origen, 164. The same phenomenon is found in writings of Philo and Josephus (MASON; ESLER, 2017, p. 500).

As said before, recognizing that Judaeans were an *ethnos* group and not a voluntary association does not diminish their social impact and influence. Mason warns

⁸ Mason's article is a response to D. G. Horrell, who suggests that the letters of Paul and the First Letter of Peter indicate the presence of a process of ethnicization of Christ groups, what makes them similar to the Judaeans (HORRELL, 2016, p. 439-460).

against the dualistic and anachronic approach that tends to see synagogues and Christ groups as two religions: a mother and a daughter, a legal and an illegal, a legalist and a spiritual. The difference of their nature does not necessarily suggest that one was more exclusivist and the other one more interactive in social terms. The Judaeans had a particular status, but they were not particularists. They were very often recognized by outsiders for their distinctive laws, for being open to the world, and for their elites being usually versed in the common language (Greek).

In the Letter of Aristeas, the record of an attempt to free Judaeans shows that their laws were highly appreciated by outsiders and considered to be of great philosophical value (THACKERAY, 1904, p. 28). Besides, the request to translate the Bible into Greek language is also an expression of the pagan interest for Judaeans legislation. Indeed, both Philo and Josephus interpret the Mosaic laws as a paradigm for the laws of nature, showing an attempt to give a universal value to the Torah's principles. The ethnic nature of the Judaeans does not prevent them from welcoming foreigners interested in adopting their way of life (MASON; ESLER, 2017, p. 498-502).

While Mason insists that Christ groups were not *ethnic associations*, he also affirms that they were not totally universal or inclusive either. Some of Paul's letters suggest that despite being ridiculed by their own folks, Christ followers were supposed to persevere in trust, be sexually pure, and bear witness of a blameless life (cf. 1 Thess 1,4-10). A sense of distrust of the outside world led them to strongly oppose ethnos-polis life. Christian missionaries had eschatological expectations. They announced the "new creation in Christ", where ethnic distinctions had no importance (MASON; ESLER, 2017, p. 504-505).

The Pliny's Letter to Trajan mentioned above also gives hints to the non-ethnic character of Christ groups. The text suggests that they had no ethnic distinction. Many of them were voluntary members and local citizens. If they abandoned the group and went back to their customs, they could not be identified as having an ethnic profile, where people do not simply come and go (MASON; ESLER, 2017, p. 507-508).

Later evidence of the ethnic nature of the Diaspora synagogues is found in the end of the second century CE, in the writings of Clement of Alexandria, Tertullian, and Minucius Felix. Clement mocked the Judaeans for their ethnic character. He found their claim for orthodoxy based on ethnicity ridicule (MASON; ESLER, 2017, p. 508). Tertullian

gives a clear demonstration of his preference for the Christian profile, especially for not being an ethnos as the Judaeans were:

How badly they [Judaeans] failed [...] their final state nowadays would prove [...] Scattered, wanderers, exiles from their own sun and sky, they roam the earth without a king either human or divine. They are not permitted to greet their ancestral homeland even by a provision for visitors – not a single footprint [...] God would choose for himself much more faithful worshippers, from every gens, people, and place, to whom he would transfer his favor. (TERTULLIAN, 1931, nº 21:4-6)

In other passages, Tertullian also denounces the institutions of the polis (TERTULLIAN, 1931, 1:28), showing his contempt for the civic sphere, in which the Judaeans seemed to be much more involved. Mason suggests that, in this period, Christians would naturally demonstrate their refusal for political institutions and regarded themselves as unattached from social reality. “They gathered to worship an executed criminal who was supposed to deliver their group alone from the *cosmos*. For this absurd belief they were willing to abandon their proper obligations to ancestral and *polis* customs” (MASON; ESLER, 2017, p. 511).

The term “Jew”

Many scholars have investigated whether it is appropriate or not to call “Jews” those synagogue members of the Diaspora during the period of Early Christianity. The fear is related to a possible anachronism regarding the religious weight that the modern concept involves.

Wayne Meeks made a detailed research on the usage of the Greek word *ioudaioi* in the New Testament texts. He realized that in the Gospel of John, it is quite intriguing the way the author applies the term. He seems to use it arbitrarily either to refer to the Jews, as opposed to the Gentiles, or to refer to Jewish authorities that opposed the Christ groups. Meeks suggests that, in most of the cases, the evangelist is referring to the Judaeans, that is, those residents of Judaea. However, the term may also indicate a territorial religious group, as much as the Galileans or the Samaritans. The Judaeans could represent the group that had the most critical view regarding John’s community.

Indeed, the world of John's Gospel is a place where groups identified as Judaeans, Samaritans, or Galileans interact and compete with each other (MEEKS, 1985, p. 95-99).

While for John "Israel" has the positive meaning of all the people of God together, including the Gentiles and without the ethnic barrier of the Judaeans, the *ioudaioi* has always a negative connotation in this Gospel. Regardless of who were the John's *ioudaioi*, it is a fact that they exercised relevant power in the local society, to the point to expel people from the synagogues (cf. Jo 16,2).

According to Meeks, the famous Jewish blessing against the heretics (*Birkat HaMinim*) might be connected to the expulsion of Christ followers from the synagogues as mentioned in the John's Gospel. The Johannine Christians formed their lives in a society dominated by Jews. The heterodox doctrine they were teaching was received as a threat to the Jewish local community, and the hostility they suffered would naturally lead to the harsh and divisive language found in the gospel (1985, p. 102).

In the case of Paul's letter, the approach to the Jews follows a totally different dynamic. Paul almost never mentions the relations between Jews and Christians. The Acts of the Apostles suggests that the Paul's mission begins in the synagogue (cf. Acts 17,1-2), but Paul himself confesses that he is an apostle to the Gentiles (cf. Gal 1,16). He does not reveal much interest in the direct debate against the Judaeans, since his focus is related to the proclamation of a "novelty". In fact, the only conflicts he points out are those found within the Christ groups. Indeed, for Paul, the only Jewish influence over Christians is the theological one. In terms of politics and society, he does not present any interdependence.

Like the fourth evangelist, Paul wants to claim the name and hopes of Israel for the followers of Messiah Jesus. Theologically it is correct to say that the scriptures and traditions of Judaism are a central and ineffable part of the Pauline Christians' identity. Socially, however, the Pauline groups were never a sect of Judaism. They organized their lives independently from the Jewish associations of the cities where they were founded, and apparently, so far as the evidence reveals, they had little or no interaction with the Jews. (MEEKS, 1985, p. 106)

Meeks adds that, beyond the evidence of John's community, until the fifth century CE., there are very few occasions of physical interactions between Jews and Christians. The massive confrontation between the two groups never really happened.

Most of the controversies involving both sides happened in the sphere of literary apologetical works (MEEKS, 1985, p. 114).

The debate regarding the religious conflicts between ancient Jewish sects leads to a reflection that goes beyond the subject already analyzed here. At this point, we may ask if “religion” would be an appropriate term to describe what Judaeans had in common at that early period.

In his article *Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History*, Steve Mason investigates the Greek term *Iudaismos* and the possible meanings this word assumes in different contexts and periods. To begin with, he suggests that the word “religion” represents a contextualized worldview that, in modern days, might signify something very different from its ancient correlate.⁹ He says that *Iudaismos* was used four times until 160 BCE and more other times some years later in 2 Maccabees. The term never appeared in Philo or Josephus, and generally speaking, Greek and Latin authors regularly use the word *ioudaioi*, but almost never *Iudaismos* (MASON, 2007, p. 459-461).

Modern understanding of the suffix *-ism* in English words can express different things. It can refer to 1) an action or its result (plagiarism, exorcism), 2) a system or ideology (Anglicanism, communism), 3) a peculiar idiom (Americanism, Latinism), 4) a disease or disorder (rheumatism, autism), or 5) prejudicial discrimination (racism, sexism). In ancient Greek, this suffix is only applied to the cases number 1 and 3. In the context of the book of 2 Maccabees, for instance, the word *Iudaismos* could only correspond to an action, an attitude, rather than a system of beliefs, such as the modern understanding of the word “Judaism” presupposes. A closer and contextualized investigation of the reading might help us to identify the meaning that the word intends to convey (MASON, 2007, p. 461).

In 2 Maccabees, *Iudaismos* seems to be a response to the threat of the Hellenistic influence over the Jewish people. In this case, *Iudaismos* would function as an antidote to Hellenism. The same way that Hellenism does not refer to a religion, but

⁹ Jonatham Klawans, however, affirms that anachronism in the usage of the word “religion” is insurmountable. Besides, he understands that the critical view of this concept has its origin in the Protestant spiritual approach to religion, dissociated from other spheres of life. But, actually, this category is hardly found in history. “That kind of religion – an idealized Protestantism, largely faith-based and easily dissociated from webs of political power and other social constructs like ethnicity and race – exists almost nowhere, and whether Judaism (ancient or medieval) ever fit fully into such a pattern is certainly an open question” (KLAWANS, 2018, p. 2).

a phenomenon associated with postures, actions, and adoption of Greek customs and culture, *Iudaismos* would likewise work as a countermeasure that involves the action of assuming Jewish culture, laws, and customs. For this reason, Mason preferred translating *Ioudaismos* as "Judaizing" as much as Hellenism conveyed the idea of *Hellenizing*.

Following the same reasoning, Paul warns about the risk of Judaizing, that is, assuming the customs and legislations of the Jews (Gal 2,14). Likewise, Ignatius of Antioch considers "bizarre" those Christians who talk about Jesus Christ, but Judaize, through circumcision, for instance (IGNATIUS, 2003, p. 10). Thus, while 2 Maccabees suggests Judaizing as a measure against Hellenizing, Christian writers such as Paul and Ignatius believed that Christianizing would be the right response for the risk of Judaizing.

Mason affirms that the first two centuries of the common era did not see Judaism as a systematic way of life. The New Testament, Justin, Irenaeus, Clement of Alexandria, and many other authors did not have the same understanding of Judaism as we modern readers have. Things changed only in the third century, with Tertullian's interpretation of Marcion. For Tertullian, John the Baptist marked the end of *Ioudaismos* and the beginning of *Christianismos*. *Iudaismos* assumes the form of a belief system that opposes the new and better faith called *Christianismos* (MASON, 2007, p. 471-472).

If *Ioudaismos* in the first centuries did not mean the modern concept of a religion, how can we identify ancient religions? J. Z. Smith suggests that the term "religion" before 1500 CE was irrelevant for contemporary usage (1998, p. 269). As for Judaism, the reference to a religion is even more debatable, because of the very constitution of Jewish identity. Josephus does not mention the concept of *Ioudaismos*, but he talks about laws and customs of this ethnic group (MASON, 2007, p. 480). In fact, both insiders and outsiders refer to *Ioudaioi* as an *ethno* group, that had a social expression as much as the Egyptians, Syrians, Romans, etc: "Each ethnos had its distinctive nature or character, expressed in unique ancestral traditions, which typically reflected a shared (if fictive) ancestry; each had its charter stories, customs, norms, conventions, mores, laws, and political arrangements or constitution" (MASON, 2007, p. 484).

An ethnos, however, cannot be considered a religion. Some of the *Ioudaioi* had no visible cultic expression, but were mentioned by Philo and Josephus because of their

relationship with Jerusalem, their ancestral land. For Mason, this is another evidence that proves the inappropriateness of using the modern term “Jew” for both modern Jews and ancient Judaeans, because today’s Jewish people are not linked, or at least are not necessarily identifiable as such by a connection with that land (MASON, 2007, p. 486-489).

In the Graeco-Roman world, it was Philosophy that had the role to discuss the nature of the divine and human responsibility and ethics. The philosophical discussion encouraged people to ponder life’s meaning. This is why Philo, Josephus, and other contemporaneous writers refer to Essenes, Therapeutae, Pharisees, Sadducees as “philosophers” (MASON, 2007, p. 486).

Therefore, the ancient usage of the word *Judaismos* was not necessarily referring to a religious category. The rare occasions that the term was used, it always referred to the Jewish life in a broader sense, sometimes in contrast to other cultural movements. As a belief system or an abstract concept dissociated from Judaea, Jerusalem, the Temple, etc., it appears only with the construction of *Christianismos* from the third to fifth century. “*Christianismos* was itself a new and hybrid kind of group, which drew elements from *ethne*, cults, philosophies, *collegia*, and magical systems: it was also based initially in households” (MASON, 2007, p. 512).

Social Relationship Between Jews and Gentiles

Since its beginning, early Christianity was a movement that ideally claimed a dissociation from earthly concerns and sought for a spiritual and detached life. On the other hand, Judaeans did not hide their interest in political and social affairs with the Gentile world. Egyptian ancient literature gives evidence of how Judaeans were praised by Gentiles for their laws and ethics. They were well-regarded for rejecting astrology, superstition, for practicing social justice, for avoiding idolatry, and condemning homosexuality (COLLINS, 1985, p. 165).

In the article *Respect for Judaism by Gentiles According to Josephus*, Shaye J. Cohen investigates the writings of Josephus regarding the disposition of Gentiles towards the Judaeans. Cohen affirms that there were two main ways that well-disposed Gentiles used to participate in the Jewish life. There was conversion, when the proselyte replaced his or her old culture and gods to the new Jewish faith. There were also the

adherents. These are people who did not leave their old life, but added the Jewish God as their own God as well. Cohen affirms that this adherence does not necessarily presuppose a religious experience, a rejection of pagan gods, or an exclusive dedication to the Jewish God (1987, p. 411).

Josephus mentions cases of Gentile kings who used to honor the temple in Jerusalem. He affirms that Titus had even greater regard for Jerusalem than the Jewish revolutionaries. Most of these Gentile monarchs had a good impression of the Jewish concept of the unity of God. They did not compromise their pagan customs, but worshiped the God of Israel as another manifestation of the supreme deity. It is also possible that the Jewish God was seen as part of their pantheon, as Greek mythology did not claim exclusivist piety (COHEN, 1987, p. 412-414). Gentile monarchs would worship the Jewish God not only for simple personal piety. They wanted to show they were good governors who seek to rule justly and impartially. They were not necessarily “Judaized” or circumcised.

Thus, among Gentile sympathizers, there were 1) those who were Judaized through a process of conversion, that is, a significant change in their lives, 2) those monarchs that showed a sort of religious piety towards the temple, more out of respect or honor than devotion, 3) and the adherents, that showed great consideration for the Jewish faith and culture but did not leave their previous life, for various reasons. There are cases, for instance, of Gentile married women who participated in Jewish gatherings and cultic services, but did not leave their previous life since they were married with pagan husbands. In this case, they would naturally be separated from the Jewish community, keeping only a sense of common belief and honor (COHEN, 1987, p. 415-417).

Although Judaeans had no apparent distinction, they were known for the practice of circumcision, that was perceived as a symbol of otherness in the first century CE. In fact, the insistence of the Apostle Paul not to circumcise the Gentiles was widely considered as the breaking away of Jews and Christians, since the circumcision was the sign that accompanied not only the ethnic Jews, but also the proselytes that joined their group.¹⁰

¹⁰ For the proselytes, circumcision may not be an entry requirement, but an obligation consequent of admission (COLLINS, 1985, p. 177).

John Collins investigated some ancient writings both from the Ptolemaic and Roman periods to see the Jewish expectations regarding outsiders, either a proselyte or a simple sympathizer. In the Sibylline oracles, there is a tendency to make things easier for those who want to join the Jewish *ethnos*. Surprisingly, they do not need to be circumcised. The only request is to worship God in Jerusalem. The Letter of Aristeas makes no appeal to conversion. The Jewish writer is interested in winning sympathy rather than making converts. Besides, the author presents the Jewish culture and laws as a non-violent philosophy that could be understood and assimilated by outsiders. In this literature, Judaeans only asked Gentiles to worship the one and true God, with no reference to proselytism (COLLINS, 1985, p. 164-169).

The Talmud, however, prescribes three steps that proselytes have to observe: 1) circumcision, 2) baptism, and 3) a sacrifice.¹¹ The literal observance of circumcision is important also for Philo. He even persuades his readers about the hygienic reasons of being circumcised. Philo also defends the proselytes because of their social status. He believes they deserve an especial treatment among the group fellows because they have left their country, friends, kinfolk, and, sometimes citizenship (COLLINS, 1985, p. 175).

There were also some unknown figures that might be associated with Gentiles sympathizers of Judaism. The *God-fearers* used to go to service in the synagogue, were considered monotheist, responded for the ceremonial requirements of the Law, but did not circumcise. They were called *sebomenoi* or *pheboumenoi*. According to Collins, together with the *theosebeis*, they were Gentiles generally associated with Judaism, but it is difficult to put them in a specific category of a Gentile religious group, because each passage that mentions them has its own context and, therefore, they can be interpreted differently in each of these cases (COLLINS, 1985, p. 179-183).

As seen above, literary evidence from Egypt and elsewhere shows that full incorporation into the Jewish people was not generally considered essential for Gentiles who wanted to worship the Jewish God. Moreover, proselytism was not much common among them. However, no Hellenistic Jew would discourage circumcision for those who demonstrated interest. In this sense, Paul represented an exception among those Judaeans entrusted to present Israel's expectations towards the Gentiles. He did not

¹¹ The request for baptism only appears in the end of the first century (COLLINS, 1985, p. 171).

only avoid to preach circumcision for Gentiles. He also demonstrates disappointment for those Christ followers that pursuit circumcision: "For freedom Christ set us free; so stand firm and do not submit again to the yoke of slavery. It is I, Paul, who am telling you that if you have yourselves circumcised, Christ will be of no benefit to you. [...] For in Christ Jesus, neither circumcision nor uncircumcision counts for anything, but only faith working through love." (Gal 5,1-2.6) In fact, Paul was concerned with the otherness of the new creation in Christ, and this is why circumcision for him had no relevance (COLLINS, 1985, p. 186).

Jewish self-affirmation

Another possible way to analyze the relationship between Jews and Gentiles is by investigating the rabbinic sources. In the article *Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism in the First Three Centuries: Theory and Practice*, Ephraim E. Urbach argues that the historical Jewish attempt to keep their identity has often been misunderstood as a self-isolation. He affirms that the idea of self-affirmation is a desire to give expression to one's tradition and faith. Ethnic or religious groups can eventually self-isolate, but this is not the necessary outcome from the attempt of self-affirmation (URBACH, 1981, p. 272).

Israel has a theological reason to foment its self-affirmation. They believe to be the addresses of a divine call to be a chosen people and to proclaim God's sovereignty to all nations. This proclamation is primarily executed through their witnessing, by having a particular behavior, by obeying the commandments of the Torah, and by separating themselves from the pagan customs. This does not necessarily mean, however, that they are supposed to be socially inaccessible to the outside world.

The Talmud is known for presenting different and, sometimes, opposite opinions of rabbis regarding various spheres of common life and the correct way to behave in different circumstances, what it is called *Halakha*. Urbach affirms that one Talmudic opinion about circumcision suggests that, in the case of no availability of a Jew to perform the ritual, it is better a Gentile than a Samaritan does it. The argument explains that, instead of worshipping God in Jerusalem, the Samaritans go to Mount Gerizim. Another rabbinic tradition demonstrates the Jewish ethics regarding the Gentile. Some

rabbis teach that stealing from Gentiles is more serious than from a Jew (URBACH, 1981, p. 281-283).

Urbach also mentions the openness of Diaspora Judaeans regarding the teaching of Greek language. While there is a ban against it in the Talmud, it was never actually applied. The House of R. Gamaliel had their children taught Greek, since they were quite connected with the government authorities. In a different case, however, R. Joshua does not forbid, but advises that it is better to engage in the study of the Torah than to study the Greek language. When asked about if its permissible or not for a father to teach his son the pagan language, R. Joshua says: "Let him teach him Greek at a time when it is neither day or night, for it is written 'Thou shalt meditate therein day and night'" (URBACH, 1981, p. 286). In fact, R. Joshua's advice does not represent a ban on the teaching of Greek, but it warns about the difficulty to both learn Greek and keep the commandment of studying the Torah "day and night."

A positive attitude towards teaching and learning the Greek language is more frequently found in the second century CE. Urbach affirms that with the destruction of the Temple in 70 CE, unifying bonds such as the Temple, the Sanhedrin, and the festival pilgrimages to Jerusalem were lost. Consequently, the demand for allegiance to a single normative set of doctrine became rare, which ensured more freedom of different halakhic opinions and broader access to the Gentile world (URBACH, 1981, p. 287-289).

This openness, however, did not always mean a harmonious relationship with the outsiders. Social conflict between Jews and Greeks, for instance, is abundantly found in Alexandria during the Seleucid Period. According to Christopher Stanley, evidence of such ancient conflicts might indicate that Jews and Greeks shared a history of ethnic conflicts. In the article *Neither Jew nor Greek: Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society*, Stanley argues that there is a social and rhetorical significance in the reference of "Jews and Greek" in the letters of Paul (cf. Gal 3,28), among other Christian writers. There is no reason to believe that the "Greeks" that Paul mentioned were simply a generalized term for non-Jews. He suggests that Paul referred rather to the actual ethnic group of the Greeks.¹²

¹² The Seleucids founded numerous Greek colonies, in a largely barbarian world. Jews also lived in these places (STANLEY, 1996, p. 101-124). See also (SMALLWOOD, 1976, p. 517).

To begin with, Stanley argues that the Gentile world is commonly misunderstood as a unified corpus of thought and cultural trend. Actually, the term “Gentile” represents a social construction developed by a particular people (the Jews) in a concrete historical situation. Those called Gentiles would rather define themselves as Greeks, Romans, Galatians, etc. “To speak of Jewish-Gentile conflicts in antiquity is to confuse social analysis with ideology” (STANLEY, 1997, p. 106).

Stanley’s research is mainly based on Josephus’ account about the conflicts that took place in the first century BCE. Although Josephus had apologetic interests in showing the good relationship between Jews and Greeks, he could not help mentioning conflicting situations involving Greeks in the book 16 of the *Jewish Antiquities*. That is, he would not label the Jews’ opponent as “Greeks” unless the facts supported it. Stanley affirms that no educated person would confuse Greek as referring to the general non-Jewish population (STANLEY, 1997, p. 107-109).¹³

The tensions between Jews and Greek in the first century BCE might have been occasioned because of ethnic factors. There are some boundary markers that distinguish ethnic insiders from outsiders: 1) a belief in a shared history, 2) a common culture, and 3) some form of physical difference (STANLEY, 1997, p. 111). Stanley affirms that there is ample evidence that Jews and Greeks regarded themselves as distinctive ethnic groups within a broader Graeco-Roman world. On the one hand, Jews many times used the word “Gentile” as a negative term. On the other hand, most of the people identified as “Greeks” in the cities of the East could still trace their family-trees back to Greece in this period. Jews would not compromise their right of Jewish practice (Sabbath, dietary laws, etc.), and Greeks would not admit “barbarian” influence (Jews included) on their prestigious culture (STANLEY, 1997, p. 113-116).

A sociological approach indicates that ethnic conflict happens when groups that exercise similar socio-economic activities compete for economic or territorial resources. Discrepancies in political power also leads to conflict. It is known that in 60 BCE there was a shortage of local currency. Cities in Asia Minor were forced to contribute with massive resources to solve the crisis. Conflicts would arise over the Judaeans because of their practice of sending funds to Judaea. Exporting money only increased the economic

¹³ For Josephus’ work (JOSEPHUS, 1965).

hardship of the local population. Moreover, the Roman intervention in the affairs of the polis was deeply resented by the majority of the Greek citizens. Private clubs and associations became the forum of anti-Roman sentiment (STANLEY, 1997, p. 119-120).¹⁴

The Romans had developed a policy of protecting the religious rights of Jews in the cities of western Asia Minor as part of their strategy to limit the expansion of Seleucid power. The popular impression must have been that the Jews (under Roman protection) had been granted a favored status within the cities, superior even to the citizens. To the average 'Greek', this was a blatant violation of all that the city stood for, and a constant reminder of his city's subjection to Rome. (STANLEY, 1997, p. 121)

That being said, Paul's reference to "Jews and Greeks" can naturally be understood as an attempt to loosen the historical tension between two ethnic groups. Paul, being a Jew raised in a prominent Greek city of Asia Minor was aware of the anti-Jewish sentiments of many Greeks. He knew the struggle he had to face in the effort to unite Jews and Greeks into a new social institution, the Christ group (STANLEY, 1997, p. 123).

Conclusion

This research aimed at investigating the social aspects of the Diaspora Judaeans of the Graeco-Roman world, especially during the first two centuries of the common era. The parallel between Diaspora Synagogues and Christ groups was also investigated, as much as the possible influence that the two groups exercised over each other.

In fact, one of the first topics of this paper was related to Rodney Stark's theory regarding Jewish influence in the rise of early Christianity. By analyzing old atlases and statistics from ancient writings, he tried to prove that Diaspora Synagogues contributed to the spread of the first Christian missions. The Christian novelty would more likely be accepted in places where their ancestral correlate was already present. His arguments were confronted with Jack Sanders' response, who demonstrated that Stark's arguments did not give clear evidence of his claim. The presence of Judeans in the big

¹⁴ Smallwood also comments on the conflicts with Greeks. After Agrippa's death, Jewish delegations went to Augustus to complain about Greek attacks on their civic rights. Communities from Sardis and Ephesus sent letters regarding the issue involving the temple tax (1976, p. 142).

cities of the Roman Empire apparently remains irrelevant for the success of Christ groups.

Besides, Judaeans associations did not have the same character as the one of Christ groups. The Diaspora Synagogue was an *ethnos*. Their sense of belonging to the group was associated with a myth of common ancestry, a link with a homeland, and a shared history and culture. A vast literature shows evidence of Judaeans being widely recognized as an ethnic group, both by insiders and outsiders, while Christ groups did not have such a feature.

The difference between them does not mean, however, that Christ groups developed a more sophisticated and universal spirituality. A supersessionist approach must be avoided because it lacks social and historical accuracy. Judaeans and Christ-followers had several similarities regarding their social formation and political structure. Both were influenced by external factors and present many parallels with other contemporary associations.

The ethnic nature of Diaspora Judaeans requires a critical approach on the usage of terms such as “Jew” or “Judaism.” The modern meaning of these words does not necessarily correspond to ancient concepts that they are traditionally associated with. Judaism as a religion is rather a modern concept that is not identifiable in the ancient world. Judaeans were recognized not by an organized belief system, but by their belonging to an ethnic group. Literature of that period usually used the word *ioudaioi* to refer to those somehow ethnically related to the land of Judaea. For this reason, the term “Judaeans” seems to be more appropriate in this context.

ioudaismos was almost never used before the second century CE. In some cases, like the 2 Maccabees, for instance, the word suggests a countermeasure for the risk of cultural influence of Hellenism over the Jewish people. Therefore, instead of translating this word as “Judaism”, some authors suggest “Judaizing,” as a positive attempt to promote Jewish customs, culture and legislation. This suggestion seems to fit the occurrences both in 2 Maccabees and the early Christian literature.

Another relevant topic analyzed in this work was the impression that Judaeans and Gentiles had about each other. Ancient epigraphic evidence from Egypt shows that local Gentiles admired Jewish culture because of the sophistication of their laws, their sense of social justice and morality. Some outsiders would eventually become proselytes

and join the Judaeans through circumcision. Others would partially adhere to the group by worshipping the Jewish God in the Temple. Some monarchs also manifested respect and honor for the temple of Jerusalem.

Finally, it is quite intriguing all the struggle the Jewish people had to face to safeguard their identity and values. Urbach affirms that the Jewish self-affirmation is, first of all, an attempt to persevere in the theological conviction that they were a people chosen by God. This conviction, however, should not be understood as a self-isolation, although in some occasions this idea is reinforced. In fact, most of the time, the Judaeans were open and very influential in the social life of the polis. They were often involved in the political and cultural sphere, and did not hesitate to participate in honorary ceremonies, to attend theaters, or to teach their children the Greek language.

BIBLIOGRAPHY

- CHRYSOSTOM, John. "Discourses against Judaizing Christians," translated by Paul W. Harkins in *The Fathers of the Church*, v. 68. Washington: Catholic University of America Press, 1979.
- COHEN, Shaye J. D. "Respect for Judaism by Gentiles According to Josephus." *Harvard Theological Review* 80, no. 4, Oct 1, 1987.
- COLLINS, John J. "A Symbol of Otherness: Circumcision and Salvation in the First Century," in *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*. Edited by Jacob Neusner. Chico, Calif: Scholars Press, 1985.
- HORRELL, D. G, "Ethnicization, Marriage and Early Christian Identity: Critical Reflections on 1 Corinthians 7, 1 Peter 3 and Modern New Testament Scholarship," *NTS* 62, 2016.
- IGNATIUS. "Letters to the Philadelphians," in *The Apostolic Fathers, Volume I: I Clement. II Clement. Ignatius. Polycarp. Didache*. Edited and translated by Bart D. Ehrman. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- JOSEPHUS, Flavius. *Jewish Antiquities, Vol VII*. Translated by Louis H. Feldman and Ralph Marcus. Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- KLAWANS, Jonathan. "Judaism was a Civilization: Toward a Reconstruction of Ancient Jewish Peoplehood." *Religion Compass* 12, no. 10, Oct, 2018.
- KLOPPENBORG, John S. "Associations, Christ Groups, and their Place in the Polis." *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft* 108, no. 1, Feb 8, 2017.
- MASON, Steve. "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History." *Journal for the Study of Judaism* 38, no. 4-5, 2007.
- _____, and Philip Esler. "Judaeans and Christ-Follower Identities: Grounds for a Distinction." *New Testament Studies* 63, no. 4, Oct, 2017.
- MEEKS, Wayne. *The First Urban Christians*. 3. print. ed. New Haven, Conn: Yale Univ. Press, 1983.

- _____. "Breaking away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities," in *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*. Edited by Jacob Neusner. Chico, Calif: Scholars Press, 1985.
- NEUSNER, Jacob. *To See Ourselves as Others See Us*. Chico, Calif: Scholars Press, 1985.
- PHILO, Alexandrinus. *On the Embassy to Gaius*. General Indexes. Translated by F. H. Colson. Index by J. W. Earp. Loeb Classical Library 379. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- THE YOUNGER, Pliny. *Letters, Volume I: Books 1-7*. Translated by Betty Radice. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- RAJAK, Tessa. "Jews and Christians as Groups in a Pagan World," in *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, 'Others' in Late Antiquity*, ed. Jacob Neusner. Chico, Calif: Scholars Press, 1985.
- SANDERS, Jack T. "Christians and Jews in the Roman Empire: A Conversation with Rodney Stark." *Sociological Analysis* 53, no. 4, Dec 1, 1992.
- SENIOR, Donald, ed. *New American Bible Revised Edition*. New York: Oxford University Press, 2010.
- SMALLWOOD, Edith Mary. *The Jews Under Roman Rule*. Studies in Judaism in Late Antiquity. Vol. 20. Leiden: Brill, 1976.
- SMITH, Jonathan Z. "Religion, Religions, Religious," in *Critical Terms for Religious Studies*. Edited by Mark C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- STANLEY, Christopher D. "'Neither Jew nor Greek': Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society." *Journal for the Study of the New Testament* 19, no. 64, Apr, 1997.
- STARK, Rodney and Jonathan Rabinowitz. "Christianizing the Urban Empire." *Sociological Analysis*, 1991.
- TERTULLIAN. "Apology," in *Apology, des Spectacles, Octavius*. Translated by T. R. Glover. Cambridge: Harvard University Press, 1931.
- THACKERAY, H. St. J, trans. *The Letter of Aristeeas*. London: Macmillan, 1904.
- THÜR, Gerhard. "Politeuma", in *Brill's New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*. Leiden: Brill, 2006.
- URBACH, Ephraim E. "Self-Isolation or Self-Affirmation in Judaism in the First Three Centuries: Theory and Practice," in *Jewish and Christian Self-Definition*. Edited by E. P. Sanders. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

O CRISTIANISMO DO PRIMEIRO SÉCULO: DIVERGÊNCIA E CONVERGÊNCIA COM O JUDAÍSMO

Victor Antonio Valdo

Professor em História e Teologia Judaica; e Ensino Religioso Pós-Graduação *Lato Sensu*, pelo Centro Universitário Assunção (UNIFAI-SP) em parceria com o Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ-SP). Estudante do Hebraico Moderno pelo Rosen School of Hebrew, e The Hebrew University of Jerusalem.

E-mail: victor55valdo@gmail.com

RESUMO

Este artigo pretende apresentar um pequeno quadro do que convencionalmente se refere, em toda a literatura, como "o primeiro século", do momento histórico e político em que o movimento do Cristianismo aparecerá. O ambiente particular em que surge e se desenvolve, apresentando ao leitor, fatos e ideias próprias e normais do período estudado. Do Judaísmo como religião normativa; e do Cristianismo que surge e se forma, que depois de ser amplamente difundido pelos discípulos de Jesus se torna religião; para apresentar convergências de ideias, mesmo que pareçam divergências.

Palavras-chave: Cristianismo, Judaísmo, Religião.

ABSTRACT

This article intends to present a small picture of what is conventionally referred to, in all literature, as "the first century", of the historical and political moment in which the movement of Christianity will appear. The particular environment in which it arises and develops itself, presenting to the reader, its own and normal facts and ideas from the period studied. From Judaism as a normative religion, and from Christianity that arise and forms itself, which after being widely spread by Jesus' disciples becomes religion; to present convergences of ideas, even if they seem to be divergences.

Keywords: Christianity, Judaism, Religion.

O Contexto Histórico e Político de Israel antes de Jesus

O judaísmo vivido no período do primeiro século sincretiza filosofias e ideais, traz intrínseca a herança de uma história de séculos anteriores repleta de alternâncias de acontecimentos experimentados e de ideologias dos diferentes períodos da dominação grega, somadas às reminiscências da dominação babilônica, persa e romana. A história nos relata e revela que povos dominadores ora agem com benevolência, ora com extrema violência, e os efeitos de toda essa influência tornam-se duradouros sobre a história vivida do povo dominado.

Entender a história da Terra onde Jesus e seus seguidores viveram, exige visitar, ainda que brevemente, a história das dominações de séculos anteriores, para tanto, pesquisaremos os três períodos históricos mais próximos; a saber: a) Período Sírio e Macabeu; b) Período dos Hasmoneus e; c) Período Romano.

O Domínio Sírio e Macabeu (198 a 164 a.C.)

O rei sírio Antíoco III tentou anteriormente conquistar e dominar a região de Israel, e ao final do terceiro século a.C. sucedeu em tirar das mãos dos egípcios o território de Israel. Percebendo a supremacia dos sírios os judeus colocam-se ao lado destes durante a luta, por isso os sírios dispensam favores aos judeus e lhes oferecem compensações pelos danos causados na guerra; a esta compensação, no entanto somaram-se outros privilégios: as necessidades e gastos com o culto no Templo passam a serem cobertos pelos cofres do novo Estado, ao Sinédrio, aos sacerdotes, aos anciãos, aos escribas concede-se isenção de impostos.

Situação que não se sustentou por muito tempo, após a morte de Alexandre, Selêuco assumiu o governo da Síria, os selêucidas também buscavam a unificação de seu reino pela helenização. Aqueles de Jerusalém partidários da helenização tomam novo impulso, o Sinédrio se divide, Joshua heleniza seu nome para Jasão, oferece aos sírios considerável quantia em dinheiro que seria arrecadado com aumento de impostos; Jasão consegue ainda destituir seu irmão Onias do cargo de sumo sacerdote ao mesmo tempo em que promove sua auto nomeação. Onias anos mais tarde é assassinado em Antioquia, local de seu refúgio.

Jasão ordena a continuação do culto no Templo de Jerusalém, mas promove energicamente a helenização. Pouco tempo após ter assumido o cargo de Sumo Sacerdote,

Jasão é deposto por Menelau, que utilizando se do mesmo artifício que Jasão, é levado ao cargo de Sumo Sacerdote, diminuindo a resistência à helenização.

Antíoco IV Epífanês, desfere em 169 a.C., duro golpe no Templo, saqueia instrumentos do culto transporta os para Antioquia; dois anos após desfere novo e ainda mais duro golpe, desta vez contra o judaísmo, pois em Jerusalém sobre o altar dos holocaustos ordena que se erga um altar pagão para adoração e ‘sacrifícios ao deus supremo Zeus Olímpico’ (1Mc 1,54), oferece ali o sacrifício de porcos, obriga por ameaças de morte ao povo judeu consumir da carne dos porcos sacrificados. A circuncisão, a marca da Aliança estava proibida, ‘mãe e filho (circuncidado) eram mortos por força de decreto’ (1Mc 1,60), muitos morreram por conservar a fé. Tantos incidentes e agressões acarretaram perigosa crise para o judaísmo, chega-se a pensar que seu fim era iminente, pois foram muitos os judeus que preferiam sofrer e morrer a abjurar obediência à Aliança.

Período Hasmoneu (164 a 37 a.C.)

É do meio rural, onde se preservava a fé dos antepassados que nasce um forte movimento de reação à helenização, da pequena aldeia de Lidda, da família dos hasmoneus inicia-se o levante de Matatias e seus filhos; após a morte de Matatias, Judas o macabeu (de *makkaba* = martelo) cresce na insurgência e dirige vários ataques aos selêucidas.

Acredita se que é neste período da história de Israel que surge o movimento dos *hassidim*. Também ao tempo de Jônatas (140) o sumo sacerdote e seus partidários entram em conflito com a realeza e se retiram para o deserto, formando a seita dos essênios.

Ao final Simão, o terceiro dos irmãos macabeus vence em luta a guarnição estacionada na fortaleza de Jerusalém, expulsando-a. Jerusalém agora está livre da dominação e em paz sob a regência de Simão, compreendida pelo povo como cumprimento da profecia de Miquéias 4,4: “cada qual se sentará debaixo de sua vinha e debaixo de sua figueira, e ninguém o inquietará”; deve se isto também ao fato de que Simão conseguira a isenção de impostos, cunhou moedas judaicas próprias, multiplicou os utensílios do Templo e o encheu de riquezas (1Mc 14, 15). Lhose, afirma “o sábio governo de Simão, sua preocupação e seu zelo pela Torá

e pelo Templo são descritos com traços iguais àqueles atribuídos ao Messias na expectativa do final dos tempos”; imagem não convence a todos os judeus (LOHSE, 2004, p. 24).

Ptolomeu, o genro de Simão, desejoso do cargo, assassina o sogro, porém não assume o cargo de rei e tão pouco o de sumo sacerdote, cargo este entregue a João Hircano.

Livre dos sírios e de sua influência, João Hircano então governa toda a Palestina, mas demonstra sério interesse em estender seu domínio, com mercenários bem pagos, empreendeu campanhas militares nas regiões vizinhas da Judéia. Em 128 a.C., destrói o templo do Monte Garizim, ataca a Iduméia, converte sua população à força ao judaísmo e, em 107 a.C. conquista o território da Samaria. Grande guerreiro, mas não gozava de boa aceitação pelo povo, especialmente entre os piedosos. Situação pouco aceita e instável, favorece o surgimento de grupos de judeus fiéis à Aliança, antes representantes do levante macabeu, os fariseus. A mútua simpatia de antes começa a se desgastar e os grupos se distanciam, conseqüentemente já em seu tempo Hircano não mais procura apoio junto aos fariseus, mas, junto àqueles mais propensos à uma política realista e que não desejavam se fechar ao helenismo.

O fato é que Hircano que antes seguia a interpretação farisaica da Aliança desta se distancia e aproxima-se dos saduceus, que se mostraram mais propensos a apoiar suas pretensões. A separação entre Hircano e os fariseus pode ser explicada por uma tradição que narra uma desavença de Hircano com um fariseu de nome Eleazar, considerado um homem mau. Este exigia de Hircano sua abdicação à dignidade de sumo sacerdote; “Eleazar afirmara que a mãe de Hircano teria sido presa ao tempo de Antíoco Epífanes, e haveria a possibilidade de estupro de uma mulher na prisão, por isso o filho dessa senhora não deveria exercer um cargo para o qual se exigia o máximo grau de pureza sacerdotal” (LOHSE, 2004, p. 26), Hircano então influenciado por Jônatas seu amigo, do partido dos saduceus e que tenta tirar proveito contra os fariseus, considera esta advertência representativa de todos os fariseus e enfurecido deles se separa.

Hircano desejava que após sua morte, seu cargo fosse ocupado por sua mulher; porém um de seus filhos, Aristóbulo usurpa a regência, coloca prisioneiros sua mãe Salomé Alexandra e seus três irmãos; e torna Antígono partícipe em seu governo, mas quando os outros dele suspeitam manda matá-lo. O reinado de Aristóbulo pouco durou, e após a sua morte em 103

a.C, Salomé Alexandra liberta os irmãos do rei morto e entrega o cargo ao mais velho dos irmãos, Jônatas, deste tornando se sua esposa.

O novo rei Jônatas adota um nome grego – Alexandre Janeu – promove um governo marcado por guerras contra revoltosos, e não tinha escrúpulos em impor sua vontade de maneira cruel e brutal oprimindo especialmente os fariseus e seus aliados. Conta a tradição, que após conflito armado, Janeu prende oitocentos revoltosos e levando-os a Jerusalém os crucificou, enquanto celebrava um banquete com suas mulheres e diante mesmo das cruzes ordena a matança destas e de suas crianças. Nunca antes em Israel havia se aplicado a crucifixão (LOHSE, 2004, p. 27), tal fato provoca grande medo e horror a todo o povo. Mas em seu leito de morte, Alexandre Janeu teria instruído sua mulher Salomé Alexandra a reconciliar-se com os fariseus.

Após a morte do rei, Salomé Alexandra assumiu o governo, entre 76 e 67 a.C., o dirigia com cautela e sabedoria, era-lhe permitido ser rainha, mas não ocupar o cargo de “Sumo Sacerdote”, por ser mulher; este ‘encargo’ é delegado a seu filho Hircano II, um homem fraco e de pouca iniciativa. Salomé traça um acordo com os “fariseus, que a partir de então conseguem influenciar o curso político do país e alguns de seus escribas tornam-se membros do Sinédrio e lá podiam eles externar suas opiniões” (LOHSE, 2004, p. 27-28). Sobretudo Salomé conduz um governo que buscava antes o fortalecimento da paz.

Com a morte de Salomé em 67 a.C., Hircano II seria seu substituto direto, mas Aristóbulo disputa com este a dignidade real por conflito armado, e, Aristóbulo com a superioridade de seu exército vence o irmão, que abandonado por seu exército entrega ao vencedor a dignidade de rei e sacerdote. Antípatro coloca-se ao lado de Hircano II, com ajuda de Aretas, rei nabateu, inicia um cerco à cidade.

Um poder superior, Roma, se interpõe e determina a partir daí o destino do Oriente Próximo e de Israel. Roma com suas legiões, dissolve-se o já enfraquecido governo dos selêucidas. Antípatro e Hircano buscam o apoio de Pompeu, o povo interfere pede a abolição da monarquia, e a restauração da teocracia sacerdotal, Roma não apoia os pretendentes e a dinastia dos hasmoneus termina, havia já perdido o poder externo, e não contava mais com partidários entre o povo.

O Domínio Romano (63 a.C. a 4 d.C.)

Antípatro e Hircano buscam conseguir favores de Pompeu, pois havia a perspectiva de que Aristóbulo tivesse êxito em se manter no poder por força militar, por isto Pompeu marcha até Jerusalém, Aristóbulo se entrincheira na cidade até que Pompeu após um cerco de três meses invade Jerusalém, pisa no Templo e penetra no Santo dos Santos. Do Templo Pompeu nada tira e ordena a retomada do culto o quanto antes. A entrada sacrílega de um pagão no Santíssimo, no entanto, pareceu aos piedosos uma terrível profanação só compreendida como julgamento de Deus contra seu próprio povo.

Pompeu, após a conquista reorganiza Israel, traça novas fronteiras; as cidades da costa marítima se tornam independentes, as cidades helenísticas na Transjordânia, então dominadas pelos asmoneus unem-se em aliança livre que se estende desde Damasco na região norte, até a cidade de Filadélfia (Amã) ao sul; esta região passou a ser então denominada como a Decápolis (citadas em Marcos 5,20; 7,31; e Mateus 4,25). A Samaria também se torna independente e quando Hircano retorna como o Sumo Sacerdote tem sob seu poder administrativo só a comunidade cultural próxima a Jerusalém – a Judéia, o interior da Galileia e Peréia.

Neste período cujo quadro político e econômico é conturbado, Israel passa a ser governada pela dinastia herodiana, dominada, porém, por Roma; vivia um quadro não muito simples, a região onde se situa estava subdividida em outras regiões menores com formas de governo e administração distintas. Por volta de 57 a.C., Gabínio, governador romano divide a região em cinco outras províncias que se reportavam diretamente ao governador: a Judéia se torna Jerusalém, Gazara e Jericó, e, a Galileia se torna Séforis e Peréia. Tal divisão permitiria desenvolvimento pacífico, mas a agitação no interior não esmorece, e ataques exteriores produzem novos abalos. Aristóbulo, que antes havia sido enviado como prisioneiro a Roma, liberta-se do cativeiro e retorna para Israel, onde com seus filhos novamente trama contra o poderio romano; a eles se juntam muitos descontentes com a administração de Hircano.

Em Roma ocorriam conflitos pelo poder, César sai vitorioso de um destes conflitos; Pompeu é assassinado no Egito em 48 a.C., e Hircano e Antípatro se aliam a Roma, enviam a César tropas auxiliares e deste recebem favores. Destes talvez os mais importantes fossem, a garantia do exercício irrestrito do culto, quer para a comunidade do Templo quer para as

comunidades sinagogais – estava o judaísmo agora sob a proteção do estado romano. Antípatro obtém sólida posição; partilha seu poder com seus dois filhos – entrega a Judéia a Fasael e a Galileia a Herodes. Este último administra a Galileia com mão forte e não se intimida em aplicar penas de morte; não se importando com a jurisdição suprema do Sinédrio de Jerusalém. Em 44 a.C., César é assassinado e novas convulsões sacodem o Império; Hircano e Antípatro se unem aos aliados dos assassinos de César, mas seu poder em Israel dura pouco – Antípatro é assassinado; Hircano, como Sumo Sacerdote, e os dois filhos de Antípatro, Herodes e Fasael que governavam o país – são confirmados em seus cargos.

Herodes Magno conquista para si a simpatia do povo valorizando o culto e reconstruindo o Templo. Construindo fortalezas, controla possíveis revoltas. Apoiando a cultura helenística, aparece diante do mundo. Servindo fielmente a Roma, conserva-se no poder. Herodes não tem legitimidade judaica, é descendente de idumeus e de mãe árabe. Por ser estrangeiro, não pode ter relação de reciprocidade com os judeus e sua legitimidade se funda na própria estrutura do poder que exerce que é sobretudo independente da tradição judaica. Assim agindo Herodes:

1. Nomeia o Sumo Sacerdote.
2. Exige por juramento que seus súditos se obriguem à obediência de suas ordens em oposição às normas da tradição; a recusa era tratada com perseguição, e morte.
3. Interfere diretamente na justiça do Sinédrio.
4. Assaltantes e principalmente revolucionários políticos capturados, são vendidos sem direito a resgate, como escravos no exterior.
5. Esta prática, venda à escravidão e morte por execução se tornam as normas comuns do arrendamento estatal.

A estrutura de poder que Herodes impõe ao Estado é bem diferente da estrutura da época dos Macabeus. Definida da seguinte forma:

1. Legitima-se o rei como pessoa, não mais por descendência.
2. O poderio não mais se orienta pela tradição, ao contrário, pela aplicação do direito do Senhor.
3. O direito à propriedade da terra é feito por '*assignatio*', a transferência de direito deste a outrem.

4. O poder se legitima pela base filosófica helenística, ao se dizer que o Rei é 'Lei viva', que se opõe à lei codificada, o rei passa a ser a fonte da lei porque regido pelo '*nous*'¹ tem a função salvadora e por isso dá a seus súditos uma ordem racional por meio de normas de Estado. "O Rei em sua pessoa é a continuação do seu reino e o salvador de seus súditos" (KIPPENBERG, 1997, p. 114). Herodes sustenta seu poder militar por mercenários estrangeiros contratados, sediados em fortalezas ou em terras a eles doadas (*cleruquias*,² no vale de Jezrael).

Ainda hoje se podem visitar em Israel testemunhos arqueológicos das construções comandadas por Herodes Magno, obras grandiosas, as fortalezas garantiam o domínio; templos, ginásios, termas, teatros garantiam o prestígio e exibiam sua magnanimidade, especialmente para Roma. Com uma história conturbada e repleta de confrontos, internos e externos, Roma conquista e domina Israel, e, aproveitando-se das crises e da fragilidade da dinastia dos Asmoneus, promove Herodes ao poder; indicado pelo senado romano acaba ele mesmo por fundar uma nova dinastia. Esta nova dinastia governou a região que compreendia os territórios da Judéia, Samaria, Iduméia, Galileia e Peréia até por volta do ano 4. Apesar de tantas obras, os judeus o ignoravam; os fariseus influenciavam poderosamente o pensamento e a ação do povo, que alimentava a esperança de uma grande mudança produzida por Deus.

Ao final do reinado de Herodes Magno, surgem João Batista e Jesus de Nazaré conforme narrativas dos evangelhos (cf. Mt 2,1; Lc 1,5). Mas se avizinhava a questão da herança do

¹ *Nous*, termo filosófico grego que não possui uma transcrição direta para a língua portuguesa, e que significa atividade do intelecto ou da razão em oposição aos sentidos materiais. Muitos autores atribuem como sinônimo a "*nous*" os termos "Inteligência" ou "Pensamento". O significado ambíguo do termo é resultado de sua constante apropriação por diversos filósofos, para denominar diferentes conceitos e ideias. "*Nous*" refere-se, dependendo do filósofo e do contexto, às vezes a uma faculdade mental ou característica, outras vezes a uma correspondente qualidade do universo ou de Deus. Homero usou o termo *nous* significando atividade mental em termos gerais, mas no período pré-Socrático o termo foi gradualmente atribuído ao saber e a razão, em contraste aos sentidos sensoriais. Anaxágoras descreveu "*nous*" como a força motriz que formou o mundo a partir do caos original, iniciando o desenvolvimento do cosmo. Platão definiu "*nous*" como a parte racional e imortal da alma. É o divino e atemporal pensamento no qual as grandes verdades e conclusões emergem imediatamente, sem necessidade de linguagem ou premissas preliminares. Aristóteles associou "*nous*" ao intelecto, distinto de nossa percepção sensorial. Ele ainda o dividiu entre *nous* ativo e passivo. O passivo é afetado pelo conhecimento. O ativo é a eterna primeira causa de todas as subseqüentes causas no mundo. Platinus descreveu "*nous*" como sendo umas das emanações do ser divino.

² O nome "*cleruquia*" vem da forma como a terra é entregue aos veteranos: por "*cléros*" isto é, por "sorteio". É importante lembrar que, no Egito, o soldado que recebe um pedaço de terra deve ficar em disponibilidade, pois pode ser convocado pelo rei. Em geral, eles arrendam a sua terra, o seu "*cléros*" a um camponês egípcio, que assim sustenta o soldado com uma parte de seu trabalho. O tamanho de uma "*cleruquia*" pode variar de cerca de 6 a 25 hectares, chegando alguns casos a 1.000 hectares de terra. Depende da patente do militar que a recebe (PRÉAUX, 1987, p. 311-312).

reino, Herodes havia mandado matar a três de seus filhos, reparte seu reino entre seus três outros filhos: Arquelau seria rei da Judéia, e da Samaria e Iduméia; Herodes Antipas seria rei da Galileia e da Peréia na Transjordânia; e Filipe a Transjordânia ao Norte do Reino, esta divisão, no entanto necessitava a ratificação de Roma para se tornar válida. Por este motivo, Arquelau, Herodes Antipas e Filipe vão a Roma a capital do Império. Lucas em seu evangelho alude em 19,12-14, a estes acontecimentos em uma parábola, e Roma interfere no sentido de confirmar as nomeações, embora com pequenas variações de títulos que para a população em geral nada significavam, assim Herodes Antipas e Filipe foram nomeados tetrarcas e Arquelau nomeado etnarca pelos romanos; eram tidos como reis pelo povo judeu como vemos em Mt 2,22; 14, 9 e Mc 6,14-26. Enquanto permaneciam em Roma, em toda a região destinada a estes reis irrompem sérios conflitos e agitações só debelados por ações duras e brutais das tropas romanas de Quintílio Varo, que governava a Síria; acontecimentos que provocaram o crescimento dos sentimentos anti romanos na população.

Neste período entre 26 a 36 d.C. Pilatos era o “*praefectus*” romano em Jerusalém. Além do se sabe sobre seu relacionamento com os fatos da história que relacionam Pilatos a Jesus, Josefo faz um relato de atos acintosos de Pilatos contra os judeus:

Certa feita, Pilatos mandou levar, de noite, para Jerusalém, certo número de imagens veladas do César, que os romanos chamavam de ‘estandartes’. Mal o dia clareou, uma grande agitação tomou conta da cidade. Todos quantos chegavam perto se enchiam de indignação com o espetáculo, que eles tomaram como uma zombaria grave à lei que proibia colocar qualquer imagem que fosse, no interior da cidade. Pouco a pouco a exacerbação dos habitantes da cidade atraiu grandes multidões de pessoas que moravam no campo. E todos se dirigiram a Cesaréia, para falar com Pilatos. Suplicavam-lhe que mandasse tirar as imagens de Jerusalém e desistisse de agir contra as normas da religião judaica. Pilatos recusou-se a atender ao pedido deles. Então os judeus se lançaram por terra e ficaram imóveis, no lugar, durante cinco dias e cinco noites. No sexto dia Pilatos sentou-se numa tribuna, no grande hipódromo da cidade, e convocou o povo, como se quisesse comunicar-lhe uma notícia. Em seguida, porém, fez aos soldados o sinal antes combinado, para cercarem os judeus, de armas na mão. Envolvidos por três fileiras de homens armados, os judeus foram tomados de violenta comoção diante do fato inesperado. Pilatos mandou massacrá-los, caso não admitissem a presença de imagens do Imperador em seu meio. Fez então novo sinal aos soldados para

desembainharem as espadas. Os judeus, a uma só vez, se jogaram por terra, como se tivessem combinado entre si, e ofereceram o pescoço desnudo, declarando em alta voz que preferiam deixar-se matar a transgredir a Lei. Esta atitude heroica do povo em defesa de sua religião causou grande espanto em Pilatos. Ele ordenou, então, que as insígnias do Imperador fossem retiradas de Jerusalém. (JOSEFO, 1989, p. 169-174)

É em meio a este cenário que por volta de 30 deste “primeiro século”, desponta Jesus, com uma nova visão da Torá, cuja pregação atrai a atenção de muitos. Forma-se a sua volta um grupo, que conforme nos relatam os Evangelhos compõe-se de pessoas de diversas classes da população. Este grupo, por sua nova forma de entender e viver a Torá, também chama a atenção da sociedade da época, sobretudo das classes dirigentes, a realeza, Sinédrio e sacerdotes, como aliados dos romanos. E que pressentem nestes uma ameaça à ordem vigente.

A Origem do Movimento Messiânico

Israel esteve submetida a dominações de diferentes povos por pouco mais de setecentos anos, e mesmo quando governado por dinastias oriundas e descendentes de judeus o povo era submetido e explorado. Surge desta situação um crescente e complexo quadro de esperanças de restauração política e religiosa, mais precisamente após a Guerra dos Macabeus a espera da restauração passa e se embasa por critérios que hoje os estudiosos identificam como o “Rei Messias, filho de Davi”, o “Messias filho de José” e o “Profeta Redentor”. Tal era a intensidade ideológica do messianismo que um significativo número de líderes populares emerge e desaparece em um conturbado cenário. A população se revolta, convulsões sociais ganham força e forma, e, finalmente desembocam em confronto direto em duas grandes batalhas nos anos 66 a 70 d.C., e em 132 a 135 d.C., conhecida como a “Revolta de Bar Kokba”, esta última provocando o desaparecimento de Jerusalém, pouco depois reconstruída por Adriano, como *Aelia Capitolina*.

A doutrina messiânica tem sua gênese dentro do judaísmo do segundo Templo, e como crença judaica calcada em conhecidas tradições bíblicas, em sua essência deve ser tratada.

Diferente é a expectativa messiânica judaica na antiguidade, quando o principal enfoque estava centrado em uma “era messiânica”. Ao final do período do judaísmo do Segundo Templo surge e se desenvolve, depois de interpretações bíblicas, a figura do messias escatológico agora esculpido e associado a uma figura humana, que seria o redentor político e econômico de Israel. A palavra messias durante os tempos antigos era indistintamente aplicada a qualquer pessoa que fosse “ungida com óleo”. Devido a esta consagração, o ato de ungir colocava tanto o “sacerdote”, como o “rei” e o “profeta” no mesmo nível de “ungido”. Noções dessa tríplice função foram registradas por Flávio Josefo como sendo os “três maiores privilégios” com os quais um verdadeiro e honrado governador era investido de autoridade, quais sejam: “governo da nação, ofício de sumo sacerdote e o dom da profecia” (SCARDELAI, 1988, p. 21). Parece muito evidente que no tempo de Josefo as tradições do sacerdócio eram formuladas a fim de identificar características pessoais num indivíduo ao qual aquelas funções eram atribuídas. Deve ter existido forte influência desse costume que levou a moldar a crença messiânica. É principalmente entre os sequazes da seita do Mar Morto (Qumran) que a prova parece assinalar essas funções combinadas, em que o messias era esperado vir como ‘mestre da retidão *redivivus* (ressuscitado)’, sendo também profeta e sacerdote.

A implicação imediata deste conceito está no reconhecimento da existência destes movimentos com significado da restauração político-religiosa de Israel. Existem perspectivas dessa esperança, amplamente aceitas que caracterizavam as exigências populares, tais como, entre as mais conhecidas de âmbito geral, a residência permanente numa nação politicamente livre, a reconstrução do templo e a vinda de um rei para governar Israel. Todos esses aspectos aparecem emergentes com significados messiânicos. Baseados nestas noções fragmentárias, cumpre salientar que o aparecimento dos messias proclamados, ou falsos-messias, ocorreu na fase imediatamente anterior à destruição do Templo pelos romanos no ano 70 (SCARDELAI, 1988, p. 18-22).

A Esperança Messiânica

Podemos encontrar diversos estudos que nos apresentam que a perspectiva e a ideia do messias se cristalizam, entre os judeus exatamente no período inter e neotestamentário. A ascensão de grupos judeus contemporâneos a Jesus, a exemplo dos sicários e zelotes, não são

resultados do acaso nem alienados da história do período. Vários grupos populares encontraram nos movimentos de libertação nacional sua principal forma de estratégia na luta pela autonomia política de Israel. Nacionalistas zelotes buscavam alicerçar sua plataforma ideológica em pontos cruciais da história política passada de Israel, a exemplo do que a revolta dos macabeus passou a significar no meio popular.

Originários provavelmente da Galileia agrícola, os sicários e zelotes passaram a simbolizar os grupos mais típicos e radicais dessas lutas militares em Israel até a Grande Guerra em 70 d.C. É muito provável também que suas lideranças estivessem envolvidas em alguns movimentos de orientação messiânica, formadas no norte do país. Era a Galileia a região que mais favorecia o crescimento de grupos radicais anti romanos, dado o fato de estar localizada ao norte a classe camponesa, vítima de altas taxas e impostos. Esse fator influenciou a erupção de constantes levantes, distúrbios e protestos sociais com graves consequências para toda a nação. O primeiro século da era cristã testemunha um quadro caótico nesse sentido. Sem querer reduzir todo o fenômeno a simples movimentos populares de camponeses galileus, é importante observar que existiam estreitos laços entre os movimentos de libertação messiânica e os agricultores judeus na Galileia, vítimas da política injusta de cobrança de impostos (SCARDELAI, 1988, p. 25).

As Seitas Messiânicas

Os grupos religiosos tardios do judaísmo, mais influentes à época de Jesus e seus seguidores; os fariseus, os saduceus, os zelotes e os essênios são documentados em períodos próximos ao segundo século a.C. As fontes externas aos textos sagrados em que se encontram mais citações sobre estes grupos são os relatos de Flávio Josefo, em seguida encontram-se citações nos textos de Qumran, e citações nos textos do Talmud e do Midrash.

Os Saduceus

Os saduceus formam um partido que provém da nobre classe dos sumo sacerdotes; oriundos de famílias da mais alta condição, ricas e nobres. Mas o grupo em si não tinha muita influência sobre o povo, que era mais simpático ao grupo dos fariseus. Sadoc, um sacerdote

teria servido sob Davi e Salomão (1Rs 2,1-35), posteriormente para legitimamente exercer o cargo de sacerdote era indispensável descender da estirpe de Sadoc (cf Ez 40,46; 44,15), portanto caberia sempre a um sadoquita a função, que era primariamente função cultual, mas também com poder político. Eram aparentemente abertos à colaboração política, que podia significar também sincretismo cultual.

Os saduceus surgem no cenário judaico por volta de 135 a.C. no período dos hasmoneus, conforme indicações de Flávio Josefo, mais especificamente nos anos do governo de João Hircano, que era ambicioso e queria desenvolver uma política expansionista, tal política teria por seu êxito despertado a inveja de outro grupo de judeus, os fariseus. Provavelmente o grupo dos saduceus já estava em atividade desde os anos 160 a.C., surgidos efetivamente de uma ruptura interna do judaísmo, como grupo os saduceus são observantes da Torá, e, com a evolução da teologia deste grupo a divisão entre os grupos ficou mais clara e o distanciamento se dá em função da negação por parte deste grupo da ideia de ressurreição. Os livros de Macabeus relatam a história dos irmãos Macabeus e sua luta pelo zelo com a Torá; o primeiro livro, mais histórico, revela grandeza nas manobras políticas e não menciona a ressurreição. Já o segundo livro, contado sob a perspectiva farisaica, mostra um desenvolvimento teológico notadamente escatológico em que a vida melhor acontece após a morte. Os dois livros são escritos no final do Século II, e é neste período que a disputa entre saduceus e fariseus está mais acirrada e confirma a dissensão entre os dois grupos.

O grupo dos saduceus também não se relaciona muito bem com Jesus e seu grupo de seguidores, pois estes últimos têm uma clara atitude de confrontação com a política conduzida no Templo pelos saduceus, que gera muito mais tensão que aproximação. Talvez o principal fator que gerou tensões entre estes dois grupos, notadamente após a morte de Jesus, foi que os seguidores de Jesus pregavam, no Templo, a ressurreição. A 'seita' dos seguidores de Jesus rejeita e é rejeitada quando sustenta suas opiniões em suas pregações.

Os Essênios

Estudiosos ligam a palavra 'ossioi' ao aramaico *hsy*, o equivalente em hebraico a *hsyd*; a palavra formada por três consoantes significa no aramaico 'piedoso'; e para estes estudiosos os essênios são os fiéis, os puros, os santos, os piedosos que em hebraico são os *hassidim*.

Eram homens que dedicavam quase todo seu tempo à meditação. Estudavam profundamente a Tora, onde esperavam encontrar o papel que lhes fora atribuído neste mundo, com isso compuseram obras exegéticas e fundam a primeira comunidade monástica cujo objetivo era a santificação.

As referências encontradas colocam os *hassidim* lutando contra as influências pagãs ao lado de Judas Macabeu no período de Antíoco Epífanes, que lutavam, sobretudo, pela libertação do Templo, mas não se deixaram influenciar pela política dos hasmoneus. Esta recusa faz que os *hassidim* sejam vistos como sectários, e que teriam surgido de uma cisão do movimento dos *hassidim*. A comunidade dos *hassidim* se organiza por um sistema de propriedade coletiva, e seu isolamento se fundamenta na ideia da eleição. O senso de propriedade coletiva, a comunhão de bens, é considerado um fenômeno único que teve sucesso principalmente pela ideia da pureza ritual e pela unidade ideológica do grupo.

Os essênios desenvolveram também uma forte ideologia messiânica, ligada ao fim dos dias quando acontecerá a redenção definitiva. Era crença corrente dos essênios a vinda de vários messias, sobretudo os essênios insistiam na vinda de dois messias, buscando a fundamentação deste ideal em Zacarias (Zc 4,12-14) que fala de dois ungidos; um da casa de Davi e outro da casa de Levi, que presidirá o fim dos dias. Insistiam na importância dos dois messias, o que explica esta crença é o absoluto respeito que têm pelo mestre de Justiça, o Messias de Aarão foi com o passar do tempo substituindo o messias davídico e entre eles havia os que esperavam que o Mestre de Justiça voltasse sob a forma de um Messias, aqui os essênios se diferenciam de outros movimentos judaicos, que focalizam como figura messiânica o 'Messias filho de Davi'. Esta ideologia é mais tarde totalmente aceita e partilhada entre os cristãos, e em todos os evangelhos o nascimento de Jesus se dá em Belém de Judá para mostrar a origem davídica de Jesus.

Os Fariseus

De maneira geral e com marcante naturalidade e aviltamento, os fariseus são vistos como os principais inimigos de Jesus e seus seguidores, pois é com frequência e veemência que vemos várias vezes a frase "escribas e fariseus hipócritas" narrada nos Evangelhos; é sem dúvida uma frase áspera usada quase sempre com o fim de resumir tudo o que se pode dizer

dos fariseus. O movimento farisaico, no entanto, é muito diverso e muito mais rico e importante do que se pode pensar e deduzir a partir desta ou de outras frases que se lê em materiais de cursos de formação, ou se ouve nas homilias dominicais.

O surgimento do movimento farisaico se confunde com o retorno do exílio da Babilônia e com a reforma religiosa de Esdras e Neemias cuja característica se pode ver em Esdras 7,10; 'Esdras tinha aplicado o seu coração a perscrutar a Torá do Senhor, a praticar e a ensinar em Israel, os estatutos e as normas'. Ao praticar esta abordagem Esdras logra separar o mundo judeu do mundo pagão e a proclamar a Torá como o guia de vida dos judeus. Mas havia a necessidade de pessoas capazes de ler e dar adequado sentido ao texto da Torá. Surgem nesse ínterim os soferim, escribas que liam e interpretavam a Torá para o povo, com passar do tempo os soferim perdem sua função para os fariseus quando desaparecem de cena no final da dominação persa. Schubert (1979, p. 25) afirma que os fariseus são mencionados como grupo autônomo, pela primeira vez no tempo do asmoneu Jônatas entre 160 a 143 a.C.. Flávio Josefo cita os fariseus juntamente com os saduceus e os essênios em Antiguidades 3,5,9. Outro fato relevante é a chegada de Roma no cenário político de Israel pouco após a morte de Salomé Alexandra, este acontecimento favorece uma nova situação na qual o poder dos asmoneus foi gradativamente sendo retirado o que para os fariseus se torna uma situação muito favorável, pois a atual existência à sombra de Roma aumentou consideravelmente a importância do Sinédrio como autoridade de administração autônoma de Israel, e devemos tomar em conta que neste estágio da história os fariseus já gozavam de certa importância no Sinédrio. Com a evolução daí decorrente o farisaísmo se torna o 'judaísmo normativo', os secessionistas eram agora os defensores e conservadores do judaísmo.

Como vimos no início deste tópico, há uma forte tendência de se enxergar o movimento farisaico e seus integrantes de forma negativa e fortemente 'inimiga' de Jesus e seus seguidores; principalmente ao se levar em conta as narrações e afirmações presentes na literatura neotestamentária. Mas é necessário ter em conta o período e o contexto no qual foram gerados os textos da Nova Aliança. Para isto se faz necessário visitar outro ponto da história do judaísmo e estudar mesmo que brevemente a figura de Yohanan Ben Zakkai. Yohanan Ben Zakkai, após a destruição do Templo em 70 d.C., logra refugiar-se em Yavneh e lá pôde com a anuência dos romanos fundar uma casa de estudos. Zakkai acreditava que a Torá escrita e a Torá oral podem e devem ser o novo ponto de referência de Israel. O judaísmo

construído em Yavneh é puramente farisaico, pois os outros grupos teriam também sido dizimados com a destruição do Templo, provavelmente poucos sobreviveram na diáspora, os grupos mais radicais, como os zelotes e os sicários não teriam melhor sorte, pois se opunham abertamente a Roma.

Gamaliel II, que substituiu Zakkai, é intolerante e seu objetivo é o de unificar todas as comunidades judaicas sob a autoridade da escola de Yavneh tornando o judaísmo totalmente farisaico, e neste aspecto os judeus cristãos que têm outro referencial quanto ao judaísmo confrontam-se abertamente com o modelo de Gamaliel II. A literatura anti farisaica neotestamentária surge neste contexto, e seu objetivo é o de viver o judaísmo de uma nova maneira e de combater a intolerância do judaísmo proposto por Gamaliel II, assim podemos entender por que os evangelhos trazem críticas aos fariseus e sua doutrina, que de outro viés é restrita por que não contesta a doutrina farisaica em sua totalidade e mesmo em alguns aspectos a assume como verdadeira, embora de maneira geral a leitura que se faz dos evangelhos é a de anulação da religiosidade dos fariseus.

Mas discordar, discutir e enfrentar ideias opostas é um valor espiritual na tradição judaica, apesar dos possíveis desvios e equívocos ocorridos ao longo da história... O judaísmo, em geral, sempre foi avesso à ideia de dar origem a um sistema explicativo, a uma escola filosófica ou religiosa particular. Os textos sistematizados pelos fariseus, bem como o próprio Tanach, ilustram sempre a preocupação de gerações de sábios. Eles buscaram dar respostas às perguntas relevantes para a vida espiritual e intelectual do povo e de diversas escolas: Deus e seus atributos; a criação do homem e sua finalidade; as relações entre Deus e os homens; os antagonismos entre bem e mal; o papel da Israel na humanidade; o sofrimento do povo e a esperança dos dias messiânicos a justiça divina, prêmio e castigo; leis e justiça humana, a Torah e seu estudo... Nesse contexto – de liberdade de pensamento e discussão – deve-se entender, ou pelo menos situar, em primeiro lugar, as críticas de Jesus (e seus seguidores), dos essênios e dos próprios fariseus a determinados comportamentos de certos fariseus ou membros de outros partidos religiosos de seu tempo. O questionamento era uma forma de diálogo. Eram homens livres e cientes de sua autonomia e de sua liberdade, questionavam-se entre si e dialogavam. Sua experiência religiosa lhes dava, até, a liberdade de questionar sua fé e seu próprio Deus. (MIRANDA, 2001, p. 34)

Jesus e os seus criticam e são criticados, questionam e são questionados, enfim confrontam-se entre si e com os demais, quer sejam de grupos ou partidos religiosos quer sejam pessoas comuns dos lugares por onde passam. Ora o que podemos aprender através das narrativas que os evangelhos nos apresentam, é que Jesus e fariseus demonstravam amor à Torah; a compreensão que tinham das Escrituras os aproximavam, é um equívoco portanto generalizar hostilidades. Isto não deve nos impedir de considerar as muitas afinidades e as muitas polêmicas que existem entre cristianismo e farisaísmo. Por que não pensar então que não só os ensinamentos do ‘mestre’; mas também as crenças e tradições que discípulos e seguidores partilhavam não estão também narradas e eternizadas nos evangelhos, escritos tantos anos após a morte do mestre? O que nos impede pensar que havia só o sentido ‘mestre discípulo’ na comunicação; não partilhavam eles suas ideias, experiências e anseios? A relação entre mestre e discípulo, só se estabelece em via de mão dupla.

Farisaísmo e cristianismo dividiram o mesmo espaço e a mesma ideologia por bom tempo, algumas teorias e tradições são comuns e não se podem separar. Um ótimo exemplo deste ponto em que cristianismo e judaísmo se aproximam é a oração conhecida por todo cristão como a oração do ‘Pai Nosso’. Segundo Di Sante, a oração do Pai Nosso “sofre grande influência da liturgia da sinagoga” (2004, p. 30). Hoje já não restam dúvidas da sequência das frases, e, qual dessas faz referência a um ato ou parte de uma oração ou benção litúrgica judaica, vejamos;

“Pai Nosso que estás no Céu” - é proferida geralmente na segunda ou quinta-feira antes de se colocar a Torá no tabernáculo (DI SANTE, 2004, p. 31).

“Santificado seja o Teu Nome, venha a nós o Teu Reino” expressão encontrada do Kadish, uma das mais antigas orações dos fariseus: “Que seu grande Nome seja exaltado e santificado no mundo que ele criou e que ele faça chegar seu reino” (o dia do Messias) (DI SANTE, 2004, p. 32).

“Seja feita a Tua vontade” discípulo de Rabi Eliezer pergunta o que é uma curta oração; então, ele responde: seja feita a Tua vontade, que é nosso Senhor dar a cada um segundo suas necessidades e assegurar a cada corpo o necessário para a subsistência (DI SANTE, 2004, p. 33).

“Perdoa nossas ofensas” é a sexta bênção do *Shemone Esereh* – Perdoa-nos ó Pai porque pecamos! Queira nos absolver porque falhamos. Tu perdoas e absolves (DI SANTE, 2004, p. 34).

“Não nos deixeis cair em tentação” uma familiar expressão do livro judaico de oração: não nos deixe cometer um só pecado, uma iniquidade. Não nos induza à tentação (DI SANTE, 2004, p. 34).

A forma de Jesus orar, seus gestos, as ações de graças têm inspiração na tradição e na liturgia farisaica. Em nossa liturgia dominical se mantém a estrutura básica das leituras que também é seguida na sinagoga, só os textos são de diferentes cânones.

Do farisaísmo conhecemos nomes importantes, como Hillel e Shammai; homens sábios que deixaram marcas na história do judaísmo e que influenciaram sobremaneira a pregação de Jesus, fato confirmado por citações destes grandes homens recordadas nas comunidades dos discípulos e mais tarde ensinamentos e atitudes sociais são transcritas nos evangelhos, por vezes as mesmas ideias e os mesmos valores, ora as citações são da boca de Jesus nos evangelhos ora da boca de Hillel nos escritos judaicos. De Hillel conhecemos este ensinamento: “Sê dos discípulos de Aarão, ama a paz e busca a paz, ama as criaturas e aproxima-as da Torah” (Miranda, 2001, p. 119) com palavras um pouco diferentes Jesus envia os seus a proclamar a boa nova do Reino de Deus a ‘toda’ criatura! Hadas-Lebel citando Graetz, afirma: “Hillel e Jesus, possuíam ambos a ‘nobreza de coração, a pureza moral e a santidade religiosa’; eles consideravam ‘o amor pela paz e a doçura de caráter como as belas das virtudes’” e completa em uma palavra; eles representam a “religiosidade superior” (1999, p. 85-106). Shammai por outro lado era mais rigoroso com relação à Torá, reconhece e defende os direitos da mulher, sua independência econômica e afirma a credibilidade a seu testemunho nos processos legais (Miranda, 2001, p. 120), é também Shammai mais rígido no tocante ao divórcio, que só o aceitava ante grave motivo para o repúdio, o casamento é uma união desejada por Deus cujo ideal está em Gênesis 2,24, tem caráter duradouro, e cabe ao homem fazer de tudo para atingir este ideal; Jesus assume o mesmo ideal de Shammai, ao mesmo tempo em que não faz apologia ao casamento.

Embora haja exemplos como estes em que há convergência de ideias e de ensino entre os fariseus e entre Jesus, não podemos deixar de verificar, que há também exemplos de divergências. Os fariseus tentam afastar o judaísmo do perigo da extinção e para preservar a tradição judaica pregam a Torá Oral como forma de atualização da Torá escrita. Para os discípulos de Jesus, no entanto, o ponto de referência para a interpretação e atualização da Torá escrita já não é mais a Torá oral senão o próprio Jesus, daí percebermos que os Evangelhos desejam mostrar a superioridade do ensino de Jesus ao ensino dos fariseus.

Jesus de Nazaré

O Jesus histórico, natural, nasce de família judia, poucos anos antes do nascimento do Cristo da fé em Belém, - alguns estudiosos colocam seu nascimento entre os anos 6 a 4 a.C. e o próprio texto bíblico assim o indica, pois segundo Mateus o nascimento teria ocorrido durante o final do reinado de Herodes Magno entre 37 a 4 a.C.. Lucas em sua narrativa, vincula o nascimento ao censo (Lc 2,1-5) realizado quando a Samaria e a Judéia foram anexadas como províncias de Roma. Em ambos os casos, uma construção teológica posterior que quer colocar Jesus na casa de Davi.

Voltemos nossa atenção à narrativa de Mateus 1,1-16: o verso 1 relata com ênfase - Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão. Os versos 2 a 16 descrevem as gerações, desde Abraão até Jacob, o pai de José, pai de Jesus. Em Mateus, José era da estirpe de Davi, assim afirma o anjo de Senhor: “José, filho de Davi, não temas...” (1,20). É imperativo na mente de Mateus, que José, descendente de Davi, aceite Jesus como seu filho. (BROWN, 1993, p. 67).

A narrativa de Lucas é mais complexa, pois comporta duas narrativas: a do nascimento de João Batista no capítulo 1, e a de Jesus no capítulo 2; em que Lucas afirma que José, por ser da casa e da família de Davi; para atender ao censo devia se inscrever na cidade de Davi, Belém. Brown observa; desde que Lucas tenha de alguma forma sido afetado por procedimentos de historiadores clássicos, é digno de nota que há precedente para a composição da narrativa da infância como parte da biografia de um homem cuja carreira pública já era bem conhecida (1993, p. 240).

Isto posto, voltemos à afirmação de uma construção teológica posterior; não podemos afirmar de forma diferente que toda a experiência narrada pelos discípulos de Jesus é pós Pascal.

Este homem, Jesus, nasce na Galileia, região ao Norte da Samaria; que circundada pelas cidades gregas da Decápolis, era bilíngue e tida pela Judéia quase como país pagão, pois daí se afirmar que de lá nada de bom pode sair! Deste ponto então o que temos é um espaço de tempo vazio, não há nenhuma informação preservada direta e de primeira mão sobre a história real de Jesus; as fontes externas ao cristianismo são também nulas, resta-nos o trabalho editorial dos escritos dos evangelistas que apresentam do início um curto período, a infância, que vai desde o nascimento até a apresentação no Templo; para logo depois tornar a apresentá-lo no *Bar Mitzvah* que Lucas teatraliza como feito grandioso em “meio aos doutores na Sinagoga” (Lc 2,46); segue-se então outro longo período de tempo do qual nada se sabe e as fontes também nada revelam, quando então surge na mesma Galileia, pouco após o batismo de conversão pregado por João, e uma “passagem” de quarenta dias no deserto, um Jesus já adulto pregando o Reino de Deus na Terra e arrebanhando muitos seguidores. Com poucos detalhes isto é o que se pode ver nos relatos dos evangelhos sinóticos. Também de forma lendária as narrativas dos evangelhos nos apresentam um ainda ‘suposto líder’ que simplesmente se avizinha de alguns pescadores e de alguns outros judeus, que a uma simples palavra ou com um simples convite “segue-me!” (Lc 5,27) abandonam seu trabalho e renda; pensemos – o que significa abandonar o trabalho quando o necessário para sustentar a vida é caro e escasso e a carga de impostos é tão alta, que a própria sobrevivência se torna o mais pesado fardo?

João é ainda mais místico ao apresentar Jesus; um pequeno gesto e a frase “Eis o Cordeiro de Deus” (Jo 1,36) bastou para que alguns o seguissem de pronto, e outros tantos que no decorrer do caminho durante o dia a ele se juntassem incondicionalmente. Com que consequências? O seguidor de Jesus deve sim estar preparado para sofrer, até com risco de vida (cf. Mc 8,34-35) e renunciar à própria segurança (Lc 9,62; 14,26), mas deve sim manter um comportamento inteligente e prudente. Koester afirma que: “desde o primeiro momento, o único interesse do processo de formação das tradições nas comunidades dos seguidores de Jesus foi aplicar o que era lembrado às necessidades dessas comunidades” e continua mais adiante: “o que Jesus possa ter sido e o que possa ter dito e feito deve ter sido parte natural

da trajetória que começa com o ambiente judeu do meio de Jesus e de João Batista, continua na formação da tradição das primeiras comunidades de seus seguidores e termina nas imagens de Jesus apresentadas na literatura evangélica subsistente” (2005, p. 85).

Existem vários estudos que evidenciam paralelos entre os ensinamentos de Jesus e dos fariseus e rabinos, e que foram assimilados por essas comunidades; vejamos, por exemplo, a sabedoria de *Pirkei Abot* e algumas citações dos evangelhos:

Pirkei Abot II, 5

“Não julgues a teu próximo antes de estar no seu lugar”

Mateus 7,1; Lc 6,37

“Não julgueis e não sereis julgados”

Lv Raba I, 5 sobre Lv 1,1

“Hillel dizia: *‘minha humilhação é minha exaltação e minha exaltação é minha humilhação’*”

Mateus 23,12; Lc 14,11

“Pois todo aquele que se exalta será humilhado, e todo aquele que se humilha será exaltado”

Não obstante esses seguidores que em princípio eram um só grupo e formavam uma só comunidade, dividiram-se posteriormente em grupos menores e formaram então novas comunidades com características próprias e em locais distintos, e acima de tudo instados a seguir o ensinamento de Jesus que se calcava principalmente em recomendações de praticar as tradições judaicas no exercício do amor e da misericórdia e não tomar o próprio Jesus como modelo de comportamento.

Jesus Messias

A questão do messianismo de Jesus nos parece uma questão polêmica, pois a visão dos discípulos e que nos é apresentada nos Evangelhos é clara e definitiva, Jesus é o ‘Messias’ esperado e que se torna depois o ‘Cristo’ dos pagãos, porém se visto por aqueles que não o teriam como Mestre aqueles que não o seguiram, Jesus não pode ser considerado o Messias porque Jesus não teria cumprido com a esperança messiânica; Jesus não libertou Israel da mão dos romanos, fato essencial para aqueles que esperavam um Messias como um príncipe temporal, que se deduz do apoio posterior dado a Rabi Akiva e Bar Kokba na Grande Guerra

de 135; também não podiam aceitá-lo como tal porque Jesus não recebeu a investidura oficial, a unção com óleo santo, costume que se cumpria publicamente com os reis e os sacerdotes, Jesus fora ungido por uma mulher – uma afronta aos costumes – seus próprios discípulos o admoestam por sua permissividade. Por fim, para aqueles que em Jesus não acreditavam ele não teria sido nada mais que uma simples personagem de algum momento da história de seus dias e que foi crucificado por causa de seus ensinamentos pouco ortodoxos; para estes um fracassado.

Saber exatamente, como fato histórico, o que significou este Jesus para um grupo de pessoas de seu tempo, deve ter como ponto de partida os evangelhos, os documentos escritos tempos depois nas comunidades de seus seguidores.

Em termos da fé lembrada em Jesus e através do modo das observâncias judaicas, existiam diferenças entre os judeus que vieram a acreditar em Jesus; e cada tipo diferente de percepção judaica de Jesus ganhou adeptos entre os gentios convertidos ao ‘cristianismo’. Por este motivo devemos nos abster de falar de cristianismo judaico e cristianismo gentio, mas de formas variadas de cristianismo judeu gentio. Assim, o período neo testamentário mostra-nos no mínimo quatro grupos distintos. Destes nos deteremos em mais detalhes com o grupo de Jerusalém e o grupo de Antioquia. Segundo Meier (1984), destes grupos identificam-se quatro principais grupos daqueles que acreditaram em Jesus e se agruparam em comunidades, nos deteremos com os grupos de Jerusalém e de Antioquia.

A Comunidade de Jerusalém

Formado por cristãos judeus e pagãos convertidos, cuja característica principal é a total observância à Lei Mosaica, inclusive a circuncisão para aqueles que acreditavam em Jesus. Um grupo ultraconservador que insistia na conversão dos pagãos ao judaísmo para que se tornassem aptos a receber as bênçãos messiânicas trazidas por Jesus. Esta demanda era advogada pelos cristãos judeus de Jerusalém, que em Atos 11,2 são chamados de ‘os da circuncisão’ em 15,5 são designados como ‘provindos da seita dos fariseus’; e a quem Paulo, menos diplomático que Lucas, chama em Gálatas 2,4 de ‘falsos irmãos que se infiltraram para espionar a liberdade que temos’. Presume-se que este grupo que está em Jerusalém não é tão entusiástico quanto à conversão de pagãos. Esta propaganda não se restringiu só a Jerusalém

e a Galácia, pois encontramos no capítulo 3 de Filipenses similar receio entre os pagãos convertidos na Grécia, porquanto a mesma carta em 1,15-17 sugere tal pregação onde Paulo fora aprisionado; portanto se pode falar de uma 'missão' aos pagãos que era antagônica a Paulo, mas de certa forma atrativa, o que resultou na existência de cristãos 'judeu gentios' de estreita observância à Torá não somente na Palestina, mas também nas cidades da Ásia Menor e Grécia a exemplo daqueles de Jerusalém.

A história vivida da comunidade de Jerusalém não é pacífica, pouco tempo após a morte de Jesus vários episódios causaram agitação entre seus membros, pois por intermédio do Sinédrio se iniciaram perseguições e repressões prisões. Um personagem importante deste período é sem dúvida alguma Saulo de Tarso, que depois se passaria a chamar Paulo e ser admirado como o apóstolo dos gentios; Atos 8,3, indica que "Saulo devastava a [Igreja] e entrando pelas casas arrastava homens e mulheres, e metia-os na prisão"; além desta referência também encontramos outros momentos semelhantes quando Herodes, por volta de 40 a.C. prende alguns outros membros desta comunidade, manda matar Tiago irmão de João e prende Pedro; por trás destas e outras atitudes repressivas está o sinédrio.

O Sinédrio de Jerusalém não diminui seus esforços em fazer desaparecer o movimento iniciado por Jesus, Eusébio (Livro II, XXIII, 22) relata que o sumo sacerdote Ananias o Junior, sucede em 62 d.C. eliminar Tiago 'o irmão do Senhor'.

É interessante notar que no período da guerra de 70 não se registram personagens da comunidade de Jerusalém como participantes deste evento; nem mesmo os locais por eles habitados são citados como zonas de guerra. Mais uma vez citando Eusébio (Livro III, V, 3) "Os [cristãos] da comunidade de Jerusalém haviam recebido por meio de um vaticínio revelado a pessoas [desta Igreja], a advertência de lá emigrarem quando rompesse a guerra, e de se transferirem a uma aldeia da Peréia, chamada Pela. Com efeito, abandonando Jerusalém".

Finalmente em 135 da era comum, findou-se a Segunda Guerra judaica, conhecida como a Revolta de Bar Kokba, e, desta revolta pouco foi deixado intacto de Jerusalém, todos os habitantes judeus foram de lá expulsos por Adriano, e sobre as ruínas da antiga cidade foi erguida nova cidade denominada *Aelia Capitolina*; agora habitada por pagãos. Eusébio (Livro V, XII, 1;2) retoma sua narrativa relatando que a comunidade de Jerusalém, antes formada por [judeus] circuncisos, veio a constituir-se de gentio-cristãos, e seu primeiro 'bispo'

escolhido foi Marcos, tomado dentre os gentios. E mais adiante faz uma lista dos ‘bispos da circuncisão’ colocando nesta, como o primeiro Tiago o ‘irmão do Senhor’.

A Comunidade de Antioquia

Formado por cristãos judeus e pagãos convertidos, mas que não insistem na observância da circuncisão, um grupo mais moderadamente conservativo, mas exigem algumas observâncias judaicas a seus convertidos, particularmente as referentes às normas alimentares (*kasher*), conforme Atos 15 e Gálatas 2, Tiago o irmão de Jesus e líder em Jerusalém, e Pedro, embora menosprezado por Paulo como ‘os assim chamados pilares’; concordam entre si que a circuncisão não deve ser imposta aos pagãos convertidos. Ao contrário fazem-se então exigências quanto a algumas normas alimentares tais como: abster-se de alimentos dedicados aos ídolos, não manter relações sexuais ou casamentos entre parentes, abster-se de carne de animais estrangulados com seu sangue ainda no corpo e de sangue de animais. Gálatas 2,12 relata que “alguns vindos da parte de Tiago” criaram certo constrangimento quanto à questão de judeus cristãos sentarem-se à mesa com pagãos e assim presumivelmente não mantendo as normas alimentares. Esta isenção dos rituais das normas judaicas, importantes para a identidade judaica, se torna uma séria causa de dissensão entre judeus convertidos, entre pagãos convertidos, e separou ‘cristãos’ e judeus já no primeiro século. Meier sugere mais adiante que estes fatos podem indicar uma “força missionária” que produziu outro estilo de cristãos judeu gentios menos rigorosos que aqueles de Jerusalém no que se refere à circuncisão, mas preservando algo da riqueza da Torá como parte da herança cristã. O evangelho de Mateus que fala de “uma Igreja fundada sobre Pedro”, dá aos ‘Onze Apóstolos uma missão a todas as nações’.³

Sabemos assim que foi primeiramente em Antioquia que os seguidores deste novo movimento messiânico iniciado por Jesus, foram chamados ‘cristãos’, estes assistiam às sinagogas locais, porém diferenciavam-se de outras comunidades judaicas tanto mais por nomenclatura que por estrutura; por um tempo os integrantes desta nova comunidade se

³ Mt 28,16-20 – especialmente 19 – ‘Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

autodenominavam “O Caminho”.⁴ Antioquia era uma das mais importantes cidades do Império Romano, situava-se próximo ao rio Orontes e era a capital da Síria; foi sem dúvida o mais importante centro urbano para o movimento de Jesus fora de Jerusalém. Desde Inácio de Antioquia, no início do segundo século a João Crisóstomo sacerdote daquela, agora já igreja, no final do quarto século; Antioquia foi ‘a casa’ de grandes teólogos e bispos poderosos (mais tarde conhecidos como os ‘patriarcas’), foi também a cadeira de celebradas escolas de exegese, bem como o nascedouro de tendências heréticas.

Meier (1984) acredita que a comunidade de Antioquia foi formada por volta do ano 40 a.C., e que rapidamente se tornou o campo de batalha dos mais importantes apóstolos por nós conhecidos: Paulo, Pedro e Tiago. Já pelo início do segundo século, sabe-se que Antioquia é a primeira ‘igreja’ a ter articulado uma estrutura racional e autoritária, centrada em um bispo cercado por um grupo de presbíteros e diáconos, e denomina esta formação por “episcopado monárquico”. Este ‘formato centralizador’ é de vital importância para o entendimento da transição entre o período neotestamentário e o período patrístico.

Não são muitos os relatos confiáveis referentes ao início da comunidade de Antioquia nos Evangelhos.⁵ A carta aos Gálatas, escrita em meados de 50 a.C. nos fornece em 2,11-14 o testemunho ocular de Paulo escrito poucos anos após o incidente ali narrado; também se pode tomar como fonte confiável o relato dos capítulos 11 a 15 de Atos dos Apóstolos, sendo o primeiro relato preferível pois representa um testemunho de primeira mão, embora o fato de que seja a única vez em que aparece a menção a Antioquia na Síria nos escritos de Paulo. Ainda assim é uma citação muito importante sobre a primeira geração ‘cristã’ de Antioquia, pois é a única fonte literária ‘autobiográfica’ proveniente de uma personagem que efetivamente tomou parte no incidente relatado. Quanto ao texto de Atos deve-se ter em consideração que sua redação é mais tardia, e que o mesmo tem uma tendência a suavizar as ferozes batalhas da ‘igreja primitiva’. Atos 11,19-20 assim relata o início da ‘igreja de Antioquia’:

⁴ Atos 9,2; 19:9.23; 22,4; 24,14 – Esta última referência é particularmente interessante pois Paulo confessa que “é seguindo o ‘Caminho’, a que chama de seita, sirvo ao “Deus de meus pais, conforme a Lei e os Profetas”.

⁵ Para o escopo deste artigo, assumimos que a primeira geração cobre o período de tempo dos mais conhecidos apóstolos ou companheiros de Jesus, e desde que Pedro, Paulo e Tiago (o irmão de Jesus) morreram por volta de 60, esta primeira geração, portanto, compreende os anos 30 a 60 a.C.. Já a segunda geração, compreende o período em que predominam os discípulos imediatos dos apóstolos, por volta do último terço do primeiro século.

Aqueles que haviam sido dispersos desde a tribulação que sobreviera por causa de Estêvão, espalharam-se até a Fenícia, Chipre e Antioquia, não anunciando a ninguém a Palavra, senão somente a judeus. Havia entre eles, porém, alguns cipriotas e Cireneus. Estes, chegando a Antioquia, falaram também aos gregos, anunciando-lhes a Boa Nova do Senhor Jesus.

Marguerat, no entanto, sustenta que entre os anos 30 a 60 d.C., no plano da história contada por Atos:

O judaísmo e o cristianismo não eram entidades separadas, quer teológica quer sociologicamente; os 'cristãos' eram, quanto muito, uma variante do judaísmo, reconhecida como uma "seita" no seio da diversidade judaica, tal qual o partido dos saduceus ou mesmo o círculo dos fariseus. (2003, p. 154)

Os capítulos 1 a 5 de Atos dão a perceber que os discípulos viviam ao redor do Templo, como parte de Israel, exatamente como Paulo que não para de afirmar sua obediência escrupulosa à Torá, diz que sua pregação é fiel à tradição judaica, e que em suas cartas afirma "Sou judeu, nascido em Tarso" (At 22,3).

Os Judeus de Antioquia

Sabe-se hoje que já havia judeus habitando a Antioquia desde sua fundação por volta de 300 a.C., e também que em meados do segundo século a.C. estes judeus gozavam o direito de observar seus próprios costumes como um grupo distinto dentro da Antioquia, embora as medidas rígidas de Antíoco Epífanes (175 a.C.) significasse para esses judeus difícil sobrevivência. Com exceção à perseguição de Epífanes, os judeus de Antioquia lá viveram pacífica e prosperamente sob os monarcas Selêucidas, que pode ter sido a maior comunidade judaica da Síria e conjectura-se que podem ter chegado a cerca de 30.000 habitantes. Esta comunidade era sem dúvida, formada por várias classes e compunha-se de ricos líderes, lojistas e artesãos, pobres e mesmo alguns escravos.

Josefo (Guerra 7.3.3) identifica um ‘regente’ nesta comunidade, outros historiadores por seu lado preferem a ideia de um conselho de anciãos, que seriam representantes das várias sinagogas da cidade além de ser este conselho o ‘corpo governante’ de todos os judeus de Antioquia. Outros ainda aceitam uma junção dos dois ambientes, a saber, o regente que dirige o conselho de anciãos, formando um corpo governando todos os judeus de Antioquia. Aqui se pode imaginar que esta estrutura de um regente que comanda o conselho de anciãos ter fornecido um modelo para o bispo presidindo o corpo de presbíteros na Antioquia “cristã” ao tempo de Inácio (MEIER, 1984, p. 31), o que torna ainda mais perceptível a influência judaica sobre a comunidade de judeus cristãos de Antioquia.

Considerações Finais

Jesus é efetivamente uma personagem histórica importante, do ponto de vista religioso, sociológico, reformador ou carismático. Para Klausner (1989, p. 412) o Jesus Galileu foi sem dúvida um judeu nacionalista por instinto, imbuído do mais alto patriotismo judaico. Como já mostrado acima seus ensinamentos se assemelhavam em muito aos de Hillel ou de Rabi Akiva, e espelho das tradições de seu povo; os ataques colocados como palavras de Jesus; aos homens que como ele; cultivam o mesmo credo judaico, não passam senão de transcrições tardias dos anos 80 a 90 a.C. em que os judeus cristãos estavam excluídos da sinagoga pelos sábios.

Jesus não disse nem ensinou nada que um fariseu teria subscrito, nem fez nada que este teria denominado uma falta, todo judeu estava habituado a expressões como “nosso Pai, nosso Rei” (אבינו מלכנו), ou “nosso Pai celestial” (אבינו שבשמים), e, “vós sois filhos do Senhor vosso Deus” (בנים אתם להויה אלהיכם) expressão esta que aparece na Torá, e outro fragmento com “filhos de Deus” (בנים למקום) empregada no Talmud. (KLAUSNER, 1989, p. 115-116).

Como observamos aqui, o que Jesus faz em suas críticas é senão chamar a atenção aos judeus de seu tempo (e a cada um de nós em nosso tempo) que pregam a prática ritual sobre a prática moral sem em nenhum momento revogar a primeira em honra da segunda, Jesus não aboliu a Torá e não tinha pretensão alguma em fazê-lo.

Jesus não demonstrou, em momento algum de sua vida, quer por palavras, quer por ações a intenção de fundar uma nova religião, viveu plenamente o judaísmo em que nasceu e foi educado, o judaísmo é interior a Jesus, e, lhe significava a vida, e por extensão a de seus próximos. Paulo na sua Carta aos Romanos 11,18, nos dá a chave de leitura desta relação: “Saibas que não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz sustenta a ti”.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM, São Paulo, Paulus, 2002.
- BROWN, R. E., *A Comunidade do Discípulo Amado* – São Paulo, Paulus, 1999a.
- _____, *The Birth of the Messiah, A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*: New York, Doubleday, 1999b.
- BROWN, R. E. & MEIER, J. P., *Antioch & Rome – New Testament Cradles of Catholic Christianity*, New York: Paulist Press/Ramsey, 1984.
- DI SANTE, C., *Liturgia Judaica. Fontes, estrutura, orações e festas*. São Paulo: Paulus, 2004.
- EUSÉBIO, de Cesaréia, *História Eclesiástica*, Compêndio, São Paulo: Fonte, 2005.
- JOSEFO, Flávio, *Antiguidades XVIII*, CPAD, 1969.
- HADAS-LEBEL, M., *Hillel - Un sage au Temps de Jésus*, Paris: Albin Michel, 1999.
- KLAUSNER, J. *Jesús de Nazaret*, España: Paidós, 1989.
- KIPPENBERG, H. G., *Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia*, São Paulo: Paulus, 1997.
- KOESTER, H., *Introdução ao Novo Testamento, História e Literatura do Cristianismo Primitivo*, São Paulo: Paulus, 2005.
- LOHSE, E., *Contexto e Ambiente do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 2004.
- MARGUERAT, D., *A Primeira História do Cristianismo – os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 2003.
- MIRANDA, E. E. e MALCA SCHOR, J. M.; *Sábios Fariseus, Reparar uma Injustiça*; São Paulo, 2001.
- PRÉAUX, C., *Le Monde Hellénistique I*, Paris, Nouvelle Clío, 1997.
- SCARDELAI, D., *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus – Jesus e outros messias*, São Paulo, Paulus, 1998.
- SCHUBERT, K., *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*, São Paulo, Paulinas 1979.

O MÉTODO ALEGÓRICO DE JUSTINO MÁRTIR E SUA RELAÇÃO COM AS ESCRITURAS JUDAICAS

Vlademir Lucio Ramos

Possui graduação em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Santo André, Graduação em filosofia e Teologia pelo Instituto de Teologia da Diocese de Santo André, Mestre e Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo e, atualmente, professor do Centro Universitário Paulistano - Unipaulistana.

E-mail: vla_ramos@yahoo.com.br

RESUMO

Este artigo realiza um exame preambular do *Diálogo com Trifon*, de Justino Mártir, cujo propósito é desvelar o seu método e de que forma as Escrituras judaicas foram instrumentalizadas para justificar a messianidade de Jesus. Destaca-se ainda alguns pressupostos importantes que contextualizam o *Diálogo*. Entre eles o particionamento gradativo entre cristianismo e judaísmo e suas consequências, mormente aqueles que se referem aos grupos judeu-cristãos. Por fim, são apresentadas as características e as intenções objetivas de Justino, bem como a importância do método alegórico-tipológico como dispositivo justificador da messianidade de Jesus.

Palavras-chave: Diálogo com Trifão. Alegoria. Justino. Judaísmo. Escrituras judaicas

RESUMEN

Este artículo examina en el preámbulo el Diálogo de Justino Mártir con Trifon, cuyo propósito es revelar su método y cómo se instrumentalizaron las Escrituras judías para justificar la mesianicidad de Jesús. También destaca algunos supuestos importantes que contextualizan el Diálogo. Entre ellos la paulatina partición entre cristianismo y judaísmo y sus consecuencias, especialmente las que se refieren a grupos judeocristianos. Finalmente, se presentan las características e intenciones objetivas de Justin, así como la importancia del método alegórico-tipológico como recurso justificativo de la mesianicidad de Jesús.

Palabras Clave: Diálogo con Trypho. Nazareo. Justin. Judaísmo. Escrituras judías

Introdução

As partições entre judaísmo e cristianismo primitivo surgiram e se desenvolveram gradativamente após a destruição do Templo de Jerusalém, em 70 D.C. e que, ao final da Antiguidade, determinaram o distanciamento entre as duas tradições religiosas. Entre 30 e 70 d.C. observa-se tanto no protocristianismo quanto do lado judaico, um movimento dinâmico sem fronteiras hermeticamente delimitadas, um *continuum* dialógico determinado, em decorrência da inexistência de uma institucionalização ou um *corpus* doutrinário aparelhado. Neste contexto histórico, o judaísmo rabínico – em reconstrução –, e o cristianismo – em ascensão –, nota-se identidades menos instáveis e fronteiras mais permeáveis. A partir do último terço do primeiro século, o cristianismo primitivo – mormente aquele consolidado na Ásia Menor e em outras regiões do Império Romano –, gradualmente se autonomiza refreando o rosto carismático do movimento de Jesus iniciado no primeiro século.

Na diáspora, tanto os judeus como os cristãos viviam em grupos minoritários dentro do marco das cidades greco-romanas. A distinção temporal entre os "períodos" anteriores e posteriores ao ano 70 d.C. deriva, por um lado, do fato de que na terra de Israel, durante o período pós anos 70 d.C., a reformulação do judaísmo superou a pluralidade de grupos até então existentes (saduceus, zelotas etc). No curso da sua autodefinição, o judaísmo rabínico desenvolveu influências delimitadoras frente às comunidades judaico-cristãs. Soma-se o fato de que na diáspora, durante o período anterior ao ano 70 os conflitos entre judeus e cristãos foram, em primeiro lugar, experiências singulares cujas intrigas políticas tiveram importância secundária. No período pós 70, os conflitos se caracterizaram entre grupos (Sinagoga ou *Ekklesia*), nos quais as mudanças nas "condições políticas" desempenharam um papel importante.

O particionamento entre cristãos e judeus no século I

As relações entre cristãos e judeus na Antiguidade tem a ver com um complicado processo histórico-religioso e histórico-social. Do ponto de vista heurístico podemos distinguir duas áreas: de um lado, as controvérsias sobre conteúdos e convicções religiosas e, de outro, as manifestações sociais ou as consequências sociais destas controvérsias. Neste sentido, as controvérsias teológicas do cristianismo com os judeus e gnósticos no início do segundo

século, se acirraram, mas também já encontravam ecos dessas controvérsias nos textos neotestamentários. Estes, praticamente, em todas as suas páginas, afloram controvérsias entre seus autores e o judaísmo pós 70, sobre os mais diversos aspectos do "sistema simbólico religioso" ou da Torá. Conforme Stegemann & Stegemann (2001) o antigo conflito entre cristãos e judeus pode, portanto, ser entendido como uma discussão de "sistemas simbólicos" divergentes sobre um fundamento tradicional comum, a Torá. As dissensões entre o judaísmo e cristianismo se iniciaram muitos antes da queda do segundo Templo. Questões como a *halakhá* (lei judaica) influenciaram a abordagem dos primeiros rabinos (*tanaïm*)¹ em relação à nova dissidência em curso no interior da seara judaica: os judeus-cristãos (SCHIFFMAN, 2003). A conclusão final dos *tanaïm* definindo os cristãos como não judeus foi influenciada pelas leis e tradições judaicas e teve como desfecho a separação dos cristãos das comunidades judaicas. Embora os primeiros cristãos aderissem à lei e a prática judaica, os desvios dos padrões estabelecidos pelos *tanaïm* certamente tenha ocorrido desde o início. As palavras atribuídas a Jesus pelos evangelistas indicam que a sua interpretação da *halakhá* poderia ter sido diferente daquela dos fariseus.

Acostumados a tolerar diferenças de opiniões e desvios de certas normas e práticas religiosas, os *tanaïm* não teriam excluído os primeiros cristãos da comunidade judaica por sua crença na divindade ou na messianidade de Jesus. Observando desta perspectiva e sob os padrões da *halakhá* os primeiros rabinos não consideravam os primeiros cristãos como uma comunidade religiosa separada (JEFFÉ, 2009, p.21).

Há também de considerar que, nos dias do segundo Templo, todos os tipos de partidos hebraicos e líderes religiosos conviviam neste ambiente plural. A ideia de diversidade sectária, portanto, teve poucos oponentes. Cada partido hebraico, cada grupo pleiteava em favor de sua primazia e de sua superioridade em termos de prática religiosa e interpretação da Torá. É neste contexto que o cristianismo surgiu e os *tanaïm* não o percebia como

¹ *Tanaïm* é o nome dos rabinos do primeiro e segundo séculos, a partir do tempo de Hillel na elaboração do Mishná.

O principal trabalho dos *tanaïm* consistia em compilar regras éticas e leis rituais, unidas em um compêndio escrito da lei oral, denominado Mishná. Duas datas importantes marcam o período dos *tanaïm*: o ano 70, data da queda de Jerusalém e o ano 135, data da revolta de Bar Kokhba e da queda de Betar. A primeira marca o fim do período do Segundo Templo e a transferência do centro de educação rabínica para Yavne, por Johanan ben Zakkai. A segunda marcou a repressão à revolta de Bar Kokhba e o fim da escola em Yavne, bem como o deslocamento do centro intelectual do Judaísmo na Galileia (Tiberíades). As personalidades que se destacaram neste segundo período foram o Rabi Aqiba, Rabi Simeon bar Johai, Rabi Meir e o Rabi Judah (MOR, 2016).

ameaçador. A situação se alterou com a destruição do Templo. Impossibilitado de dar continuidade frente a guerra contra Roma e a defesa de Jerusalém, o pluralismo judaico tão proeminente no período antes da destruição do Templo, não se sustentou. Somente mantendo a unidade que o povo e o país puderam ser reconstruídos. Restava saber qual grupo dissidente se empenhasse na unificação. Os fariseus foram os únicos que sobreviveram a destruição enquanto grupos menores ou se dispersaram ou foram extintos (JAFFÉ, 2009).

A prática farisaica e sua capacidade de atualização da Torá a novas circunstâncias estava bem mais organizada para lidar com esta mudança. De que forma os cristãos iriam se integrar nessa comunidade judaica recém-formada? A *Ekklesia* ainda incipiente, realizava novos convertidos e, entre o grande número de greco-romanos não judeus atraídos pelo cristianismo, apenas um pequeno número se tornou prosélito do judaísmo. O novo cristianismo que se expandiu consideravelmente, não exigia que seus novos convertidos praticassem a circuncisão, se convertessem ao judaísmo e cumprissem a lei judaica.

Após a derrota contra Roma, os dirigentes fariseus remanescentes se reuniram em Yavne, fecharam suas fileiras no intuito de enfrentar um futuro considerando uma comunidade unida. Decidiram também que os judeus-cristãos fossem proibidos de servir como oficiantes nas sinagogas a fim de desestimulá-los à participação. Os dissidentes foram chamados de *minim*. Este termo é aplicado de forma geral para classificar a diferentes grupos que destoam no aspecto doutrinário do judaísmo que, gradualmente se tornava mais formal. Além disso, os rabinos pós 70 d.C. construíram o *birkat-ha-minim*, a bênção contra os hereges, que se referia principalmente aos judeus cristãos.² A exclusão dos cristãos das sinagogas encontra eco também no Evangelho de Mateus 23. As investidas de Mateus contra os fariseus devem ser interpretadas como consequência do afastamento dos judeus-cristãos da liturgia da sinagoga. O discurso de Mateus 23 provavelmente, expressaria a dissonância entre os membros da comunidade mateana e os sábios de Yavne. Certamente, o *birkat-ha-minim*

² A exclusão dos cristãos pela comunidade rabínica reunida em Yavne possui algumas razões conjunturais. A primeira hipótese é a de que os cristãos identificaram Jesus como o Messias. No entanto, para os judeus mais nacionalistas isso era inaceitável sobretudo após a queda do Templo, uma situação nada messiânica. A segunda hipótese passa pela divindade de Jesus, algo inconcebível para os judeus. Possivelmente este conflito está sublinhado pelo evangelho de João, particularmente no capítulo 5, verso 18: “Por isso, pois, os judeus ainda mais procuravam matá-lo, porque não só quebrantava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus”. Também há alusões sobre a expulsão de cristãos em João 9,22 e João 12,42.

conseguiu fazer com que os cristãos judeus se sentissem mal-recebidos, levando-os a rezar separadamente (JAFFÉ, 2009, p.22).

Os nazoreanos

Justino, em meados do segundo século, faz várias referências em seu *Diálogo* à maldição dos cristãos na sinagoga. Ele o faz dizer as seguintes palavras em *Diál.* 16. Reproduz-se aqui parte dele:

[...] Essas coisas aconteceram a vós com razão e justiça, porque matastes o Justo e, antes dele, os seus profetas. E agora rejeitais os que esperam nele e em Deus onipotente e criador de todas as coisas, que o enviou e, no que depende de vós, o desonrais, maldizendo em vossas sinagogas aqueles que creem em Cristo. [...].³

Em *Dial.* 47 ele escreve:

[...] Da mesma forma, afirmo que não se salvarão, por mais que sejam descendência de Abraão, os que vivem segundo a lei, mas não creem em Cristo antes de morrer, e principalmente aqueles que nas sinagogas anatematizaram e anatematizam os que creem nesse mesmo Cristo para alcançar a salvação e livrar-se do castigo do fogo.”⁴

Em *Dial.* 93, Justino primeiro acusa os judeus do assassinato de Jesus, e então anatematiza aqueles que provaram que aquele a quem eles crucificaram era Cristo: “ἐπιβαλεῖν ὑμᾶς καὶ μέχρι νῦν ἐπιμένειν κακία ὑμῶν, **καταρωμένους** (*amaldiçoado*) καὶ τῶν τοῦτον τὸν **ἐσταυρωμένον** (*crucificado*) ὑφ ὑμῶν ἀποδεικνύντων εἶναι τὸν Χριστόν” (grifo nosso). No *Dial.* 108 Justino acusa novamente os judeus de terem amaldiçoado Jesus e aqueles que acreditam nele, classificando-os como impostores: [...] vós logo que soubestes

³ No original: Καὶ ὑμῖν οὖν ταῦτα καλῶς καὶ δικαίως γέγονεν. 4 Ἀπεκτείνετε γὰρ τὸν δίκαιον καὶ πρὸ αὐτοῦ τοὺς προφήτας αὐτοῦ· καὶ νῦν τοὺς ἐλπίζοντας ἐπ’ αὐτὸν καὶ τὸν πέμψαντα αὐτὸν παντοκράτορα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων θεὸν ἀθετεῖτε καί, ὅσον ἐφ’ ὑμῖν, ἀτιμάζετε, καταρώμενοι ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ τὸν Χριστόν. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>. Acesso em: 03 de mar. 2021

⁴ No original: Καὶ τοὺς ἀπὸ τοῦ σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ ζῶντας κατὰ τὸν νόμον καὶ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστόν μὴ πιστεύοντας πρὶν τελευτῆς τοῦ βίου οὐ σωθήσεσθαι ὁμοίως ἀποφαίνομαι, καὶ μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς συναγωγαῖς καταθεματίσαντας καὶ καταθεματίζοντας τοὺς ἐπ’ αὐτὸν τοῦτον τὸν Χριστόν πιστεύοντας ὅπως τύχῃσι τῆς σωτηρίας καὶ τῆς τιμωρίας τῆς ἐν τῷ πυρὶ ἀπαλλαγῶσιν. <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>. Acesso em: 03 de mar. 2021

que ele havia ressuscitado dos mortos não só não fizestes penitência, mas, como eu disse antes, escolheste homens especializados e os enviastes por toda a terra para que repetissem, como arautos, que uma **seita (αἵρεσίς)** sem Deus e **sem lei (ἄνομος)** se tinha levantado em nome de um Jesus da Galileia, que fora **impostor (πλάνο)**".⁵ Justino se apoia no texto de Mt 25, 12-15, que lhe subsidia na argumentação contra Trifão: "Quando os chefes dos sacerdotes se reuniram com os líderes religiosos, elaboraram um plano. Deram aos soldados grande soma de dinheiro, dizendo-lhes: "Vocês devem declarar o seguinte: Os discípulos dele vieram durante a noite e furtaram o corpo, enquanto estávamos dormindo. Se isso chegar aos ouvidos do governador, nós lhe daremos explicações e livraremos vocês de qualquer problema. Assim, os soldados receberam o dinheiro e fizeram como tinham sido instruídos. E esta versão se divulgou entre os judeus até o dia de hoje". Em *Dial.* 137, Justino solicita aos judeus (na figura de Trifão) que estanquem os insultos contra Jesus após a oração proferida pelo "presidente das sinagogas" (**ἀρχισυνάγωγος**):

Irmãos (ἀδελφοί), não faleis mal daquele Jesus que foi crucificado, nem zombeis de suas feridas, pelas quais todos podem ser curados, como também nós o fomos. Seria bom que, persuadido pelas palavras [da Escritura], **circuncidásseis (περιτμηθῆτε)** a vossa **dureza de coração (σκληροκαρδίαν)**, circuncisão que não tendes por uma resolução interior. Com efeito, a circuncisão foi dada como sinal, não como obra de justiça, como as Escrituras nos forçam a admitir. Portanto, não para injuriar o Filho de Deus, nem jamais caçoeis do rei de Israel, seguindo os vossos mestres fariseus. Assim os presidentes de vossas sinagogas vos ensinam depois da oração.⁶

É difícil não concluir que essas passagens são um reflexo controverso e confuso da recitação do *birkat-ha-minim* nas sinagogas da Palestina (Justino é de Samaria). As passagens provam que certas versões da bênção, recitadas já em meados do segundo século da era

⁵ No original: καὶ οὐ μόνον οὐ μετενοήσατε, μαθόντες αὐτὸν ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀλλ', ὡς προεῖπον, ἄνδρας χειροτονήσαντες ἐκλεκτοὺς εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἐπέμψατε, κηρύσσοντας ὅτι αἵρεσίς τις ἄθεος καὶ ἄνομος ἐγγήγερται ἀπὸ Ἰησοῦ τίνος Γαλιλαίου πλάνο. <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>. Acesso em: 03 de mar. 2021

⁶ No original: Μὴ δὴ, ὦ ἀδελφοί, κακόν τι εἶπητε εἰς ἐκεῖνον τὸν ἐσταυρωμένον, μηδὲ χλευάσητε αὐτοῦ τοὺς μύλωπας, οἷς ἰαθῆναι πᾶσι δυνατόν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἰάθημεν. Καλὸν γάρ, ἦν πεισθέντες τοῖς λόγοις **περιτμηθῆτε** τὴν **σκληροκαρδίαν**, ἣν οὐχὶ δι' ὑμῶν. ἐγγινομένην γνώμην ἔχετε, ἐπειδὴ εἰς σημεῖον ἦν δεδομένη, ἀλλ' οὐκ εἰς δικαιοπραξίας ἔργον, ὡς οἱ λόγοι ἀναγκάζουσι. Συμφάμενοι οὖν μὴ λοιδορῆτε ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μηδὲ Φαρισαίοις πειθόμενοι διδασκάλοις τὸν βασιλέα τοῦ Ἰσραὴλ ἐπισκώψητέ ποτε, ὅποια διδάσκουσιν οἱ **ἀρχισυνάγωγοι** ὑμῶν, μετὰ τὴν προσευχὴν. Εἰ γὰρ ὁ ἀπτόμενος τῶν μὴ εὐαρέστων τῷ θεῷ ὡς ὁ ἀπτόμενος κόρης τοῦ θεοῦ. <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>. Acesso em: 03 de mar. 2021

cristã, faziam referência explícita aos cristãos. Justino utiliza o termo de endereçamento **ἀδελφοί** (irmãos da mesma estirpe) aludindo aos “companheiros de fé”, da “mesma família”. Claramente, a linguagem **ἀδελφοί** vem da esfera familiar. A família era a unidade fundamental da sociedade antiga e o principal grupo ao qual as pessoas pertenciam. Foi a partir dela que as pessoas ganharam seu senso de identidade (TREBILCO, 2012). Estaria Justino, ao utilizar o termo de tratamento e autodesignação comuns no âmbito das primeiras comunidades cristãs já helenizadas, dar importância e proximidade à ouvintes da tradição judaica que estavam na base das sinagogas e que se diferenciavam dos “mestres fariseus” (lê-se: mestres rabínicos)?

A descrição de Justino supracitada não menciona explicitamente a maldição dos cristãos ou o papel que tal maldição desempenhou na liturgia judaica. No entanto, uma referência explícita vem de Epifânio e Jerônimo. Epifânio (315 - 403 d.C.) disse sobre os nazoreanos, a seita cristã judaizante (que tem sua raiz no período do primeiro século):

[...] No entanto, para os judeus, são muitos inimigos. Não apenas o povo judeu nutre ódio contra eles; eles [os judeus] até se levantam de madrugada, ao meio-dia e ao anoitecer, três vezes por dia, quando recitam suas orações nas sinagogas, e os amaldiçoam e anatematizam - dizendo três vezes por dia: "Deus amaldiçoe os nazoreanos"⁷ (EPIPHANIUS, 2009, p.130, tradução nossa).⁸

⁷ Existe uma variação desta oração redigida da seguinte forma na 12ª benção: “Para os apóstatas não haja esperança, e que a regra da maldade seja extirpada rapidamente em nossos dias, e que os **notzrim** (נצרים, cristãos) e **sectários** (מינים) pereçam em um instante”. **Minim** refere-se a dissidentes em geral, não excluindo cristãos, enquanto **notzrim** visa “nazarenos”, isto é, cristãos (ou cristãos judeus). Esta sentença religiosa é encontrada em grande maioria nos manuscritos (MSS.) litúrgicos do Cairo Genizah. Os manuscritos foram descobertos em 1896 em uma sinagoga localizada em Esra, Fustat (Antigo Cairo, Egito). O Cairo desempenhou um papel importante, como um dos centros econômicos, políticos e culturais mais proeminentes do Oriente Médio. Conseqüentemente, os judeus do Cairo ocuparam uma posição de liderança entre as comunidades judaicas da região. Em 882, os judeus de Fostat compraram e renovaram a destruída igreja copta de São Miguel, transformando-a na Sinagoga Ezra. A descoberta dos documentos no Cairo Genizah foi comparada à descoberta do século 20 dos Manuscritos do Mar Morto. Além de valiosos documentos bíblicos e talmúdicos, fornecia um quadro detalhado da vida econômica e cultural da região do Oriente Médio e do Mediterrâneo ao longo de muitos séculos. O termo *Genizah*, grosso modo, significa “casa (depósito) de armazenamento”. O costume judaico de armazenar livros e manuscritos antigos parece ter crescido a partir da regra rabínica de que os velhos manuscritos da Torá deveriam ser enterrados. Visto que não podem ser jogados fora porque contêm o nome de Deus, esses documentos, frequentemente chamados de *shemot* ou nomes, são colocados em uma *Genizah*. Genizot (plural) são geralmente encontrados no sótão ou no porão de uma sinagoga, mas também podem estar sob paredes ou enterrado no subsolo.

⁸ No original: “[...] Yet to the Jews they are very much enemies. Not only do Jewish people bear hatred against them; they even stand up at dawn, at midday, and toward evening, three times a day when they recite their prayers in the synagogues, and curse and anathematize them—saying three times a day, “God curse the Nazoraeans [...]”

Os estudos de Epifânio apresentam uma particularidade em relação aos nazoreanos, intitulado-os “hereges” (dissidentes). Trata-se de uma dissidência cristã da qual nenhum autor cristão havia falado antes dele. Ele é, portanto, o primeiro a relatá-los. Se para Epifânio, a oração em questão se referia à seita cristã judaizante dos nazoreanos, Jerônimo (342-420 d.C.) entendeu que se referiam aos cristãos em geral (chamados de nazarenos). Comentando sobre o texto de Isaias Jerônimo relata que a palavra de Deus:

[...] É dirigida aos príncipes dos judeus, repreendidos acima por sua avariza e sua luxúria porque, provocados à penitência pelo Senhor, e depois pelos Apóstolos, eles agora perseveram ainda na blasfêmia, e três vezes ao dia, em todas as sinagogas, eles anatematizam o nome cristão sob o nome de Nazarenos. [...] (JÉROME, 1878, p.77).

A etimologia do termo nazarenos tem sido muito debatida mas a explicação mais óbvia, apoiada por Atos (24: 5: “Temos achado que este homem [Paulo] é uma peste, e promotor de sedições entre todos os judeus, por todo o mundo; e o principal defensor da seita dos nazarenos), bem como Epifânio e Jerônimo é provavelmente o melhor: Jesus recebeu o nome de Nazareno depois de sua cidade natal, e esse também se tornou o nome de seus seguidores, primeiro na Palestina, entre a população judaica de língua aramaica, e depois mais amplamente no Oriente. No Ocidente cristão se tornou o nome padrão, começando em Antioquia (Atos 11:26). Trezentos anos depois, Epifânio de Salamina dedicou um capítulo inteiro à “heresia” dos nazarenos em seu *Panarion* (*Pan.* 29). Em ambos os casos, os nazarenos são retratados como um grupo sectário. Em Atos é relacionado a uma seita judaica, e em *Panarion*, como um cristão. Jerônimo, por sua vez, afirmou ter recebido o texto hebraico original do Evangelho de Mateus (2,23) de alguns nazarenos. Jerônimo interpreta nazareno como santo.

Disto fica claro que a palavra para Jerônimo não se refere a um habitante da aldeia de Nazaré, mas sim ao caráter moral de uma pessoa.⁹ Jerônimo entende que os profetas previram uma pessoa moral. Além disso, revisitando a palavra Nazaré em hebraico, Jerônimo a associa com a raiz נָצַר (*netser*), significa “rebento”. A palavra hebraica para Nazaré (נִצְרַת, *natsarat*). Jerônimo associa *natsarat* com Is 11,1: “Um ramo (נִצְרָה) surgirá do tronco de Jessé, e das suas raízes brotará um renovo”. Isaias 11: 1 foi, e ainda é interpretado

⁹ Ao preparar a Vulgata, Jerônimo não se pautou simplesmente pelo texto em grego. Procurou verificar onde ocorre a citação “nazareno” no texto hebraico e na Septuaginta.

messianicamente pelos judeus. Neste sentido, esta passagem é uma evidência indireta de que os primeiros cristãos se referiam a Jesus como a flor que cresceu das raízes do rebento de Jessé. Para Jerônimo, Nazaré é uma flor, separada e protegida. Este parece ser o significado mais importante para ele. Ao introduzir a ideia de “separado”, Jerônimo busca uma grafia semelhante à de “flor”, e com um significado semelhante ao modo como um nazireu se separou das pessoas comuns. Jerônimo procura um epíteto que segue em duas direções: a) um significado pautado na ideia de que Jesus seria profetizado como um nazireu para se conectar com as Escrituras e b) Um outro significado relacionando Nazaré com a Boa Nova anunciada no Evangelho. Aqui se percebe uma sequência proposta por Jerônimo: “Jesus, o nazireu, é bom e belo. Uma flor é boa e bonita. Nazaré significa flor. Estar separado dos outros pela observância da lei é bom e belo. Portanto, Jesus e Nazaré têm uma conexão essencial baseada na bondade (MORAN, 2006, p.365).¹⁰

Como havia muitos cristãos judaizantes naquela época (século II), os nazarenos não podiam ser claramente distinguidos das outras dissidências. O próprio Jerônimo encontra esta dificuldade quando da distinção entre nazarenos e ebionitas.¹¹ Jerônimo dá algumas informações definitivas sobre as práticas religiosas dos nazarenos. Segundo Jerônimo, além de os ebionitas fingirem ser cristão, os *Minæans* ou nazarenos “acreditam que Cristo, o filho de Deus, nasceu da Virgem Maria, e consideram que ele foi aquele que sofreu sob Pôncio Pilatos e ascendeu ao céu”. Para Jerônimo, os nazarenos, diferentemente daqueles do I século, mesclavam então a lei judaica com a prática do Evangelho e, segundo ele, “não são nem judeus, nem cristãos”.¹² O termo "*Minæans*", que Jerônimo aplica aos nazarenos, lembra a palavra "min", frequentemente usada na literatura rabínica para designar dissidentes, principalmente os cristãos que ainda seguem os costumes judaicos. Por sua vez, os rabinos conheciam apenas judeus-cristãos, que eram ebionitas ou nazarenos.

¹⁰ No original: Jesus the Nazirite is good and beautiful. A flower is good and beautiful. Nazareth means flower. Being separated from others by observance of law is good and beautiful. Therefore, Jesus and Nazareth have an essential connection based upon goodness.

¹¹ Termo que deriva do hebraico *ebion* ("pobre") e que designa os membros de uma seita judaico-cristã resultante da primeira comunidade cristã de Jerusalém, refugiada na Transjordânia em 66-67. Os ebionitas eram caracterizados principalmente por sua fé em Jesus considerado como o Cristo e não como o Filho de Deus (Jesus realiza, segundo eles, como Profeta escolhido por Deus por causa de sua piedade, a expectativa messiânica de Israel) e pela prática da Lei Mosaica, que consideravam essencial para a Salvação (SCHÜLER, 2002)

¹² Conferir site: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/augustin3.htm>. Acesso em 03 de mar. 2021. Ver particularmente o § 13.

Os estudiosos têm debatido se os nazarenos conhecidos pelos escritores patrísticos posteriores estavam de alguma forma relacionados aos nazarenos do século I d.C. Mencionados nos Atos dos Apóstolos, o termo deve ser entendido como um título para todos os seguidores de Cristo, ou como uma categoria que se refere a um grupo dissidente menor. Os textos neotestamentários identificam e diferenciam alguns partidos hebraicos e “judeus” – caracterizados especialmente no evangelho de João. Além disso esclarecem a experiência que os discípulos de Jesus têm deles. A categoria *nazoreano* (*notzri*) caracterizou Jesus e seus discípulos no mundo judaico, em Jerusalém. Enquanto em Antioquia, em ambiente pagão, este termo permaneceu ignorado e os discípulos serão identificados com cristãos. Segundo Dupuy (2001) outro problema que surgiu foi interpretar *nazoreano* por *nazareno* como se fosse uma denominação de origem geográfica. O principal termo usado pelos judeus para qualificar Jesus segundo os evangelhos foi *nazorita* (Lc 18,38; 24,19; Jo 8,5; At 2, 22, 3, 6; 6, 14; 10, 38; 22, 8; 26, 9). Ser um *notzer*, ou seja, literalmente guardião, (zelar pela Torá) é antes de tudo um atributo divino e está relacionado com a palavra *hessed* (Ex 34, 7): “aquele que guarda a sua graça até à milésima geração”: *notzer hessed laalaphim*

נִצְרִי¹³ חֶסֶד לְאַלְפִים נִשָּׂא עֵוֹן וְפָשַׁע וְחַחָאָה | וְנִקְהָלָא יְנִקְהָה
 פִּקְדַּד עֵוֹן אֲבוֹת עַל בְּנִים וְעַל בְּנֵי בְנֵים עַל שְׂכֵשִׁים וְעַל רַבְעִים
 milhares amor manter [fazer crescer]

Os nazoreanos são os "guardiães do caminho", observadores da Torá, independente de jogos de influência, partidos. No final do século I, o termo *notzri* parece desaparecer no segundo século da era cristã. Ele se diluiu tanto no ambiente judaico quanto no cristão. O cristianismo do segundo século enfrentou um contexto tenso e problemático. Por um lado, respondeu às objeções da filosofia pagã, da autoridade imperial, das crenças populares e, por outro lado confrontou-se com o judaísmo. Esse contexto histórico gerou diversos tratados em defesa da doutrina, fé e moral cristãs. Embora os primeiros escritores cristãos explorassem predominantemente argumentos filosóficos e racionais para responder às objeções pagãs, uma referência direta à Torá foi necessária em sua discussão com o judaísmo. Esta discussão

¹³ Tradução Almeida Revista e Atualizada: “Que guarda a misericórdia em mil gerações, que perdoa a iniquidade, a transgressão e o pecado, ainda que não inocenta o culpado, e visita a iniquidade dos pais nos filhos e nos filhos dos filhos, até à terceira e quarta geração!”. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/bhs>. Acesso em: 10 de mar. 2021

precedeu a filosófica porque o cristianismo nascente se gestou no interior do judaísmo e seus primeiros membros são de origem judaica. Além da dificuldade de resolução das fronteiras simbólicas entre judeus e cristãos, o campo da autoridade bíblica resultou na discussão sobre o valor e a interpretação da Torá.

As discussões sobre a Torá

Nos primórdios do século II as discussões sobre a Torá e sua ligação com o evento *Jesus Cristo* tomam formas diferentes evidenciando inclusive as distintas hermenêuticas assumidas pelos seus autores tanto do lado judaico como do cristão. Toma-se como exemplo o *Diálogo (Dial.)*, de Justino, que se estrutura na discussão religiosa com um rabino (Trifão), embora, existem dúvidas sobre sua existência histórica – pode ter sido ou não o Rabi Trifo, do Talmud, contemporâneo de Justino. Obviamente os conflitos entre os dois sistemas religiosos existiram e as fontes cristãs entre os séculos II e IV fazem alusão a esta relação tensa. Mas, o que se sabe sobre as relações cotidianas entre judeus e cristãos na Diáspora a partir do segundo século? Os textos religiosos do segundo século transmitem uma falsa impressão dos conflitos?

Tomando por referência o *Diál.* 38, diz que os judeus nem sequer poderiam se dirigir aos cristãos. Do ponto de vista histórico, antes da destruição do Templo em 70d.C. é praticamente impossível que a dissidência cristã constituísse um perigo para o Judaísmo. O *Diál.* 38, por sua vez, generaliza a relação de conflito entre judeus e cristãos desde o surgimento do Cristianismo. Justino parte do pressuposto de que seus leitores cristãos poderiam imaginar-se numa situação de diálogo com os judeus nestes termos.

A releitura cristocêntrica da Torá empreendida por parte de cristãos mais helenizados provocou dúvidas sobre a observância ou não de alguns costumes e regras judaicas. Esta releitura partia frequentemente de um princípio soteriológico: a salvação é um dom de Deus à humanidade ativado pela vinda de seu Messias-Cristo e não o efeito da observância da lei. Dando primazia as chamadas “profecias messiânicas” os primeiros debatedores cristãos – também chamados de apologistas (grego *apologhía* = **defesa**), não acentuaram com vigor em seus textos a importância dos costumes e leis judaicas. Ao reduzirem a *halakhá* a uma espécie

de costume, minava o próprio fundamento e a identidade do Judaísmo. Este embate foi inevitável tanto que seus vestígios já se encontravam nos textos neotestamentários.

Um dos escritores mais proeminentes desse período é Justino, o Mártir. O exegeta e teólogo cristão reelaborará os conceitos e ideias que se tornarão subsídios para a reflexão cristã ulterior. A síntese dessas discussões se encontra nas suas duas *Apologias* e no *Diálogo com Trifão*. Neste texto, Justino aborda o problema do valor e da correta hermenêutica dos textos veterotestamentários oferecendo uma dimensão doutrinária à discussão com os judeus. No *Dial.* Ambos, Justino e Trifão, mantêm uma forma de encontrar argumentos racionais, imparciais e objetivos. Para Justino é importante reconhecer a autoridade, que deve ser alcançada por meio do diálogo.

Justino viveu em circunstâncias sociais e teológicas delicadas tanto em relação aos cristãos helenizados quanto aos cristãos-judeus. Os cristãos de origem pagã comumente assumiam uma postura de rejeição da Revelação antiga. A presença de judeus-cristãos na *Ekklesia* estimulava um pensamento de que era de fundamental importância a observação das normas mosaicas. O contexto histórico do embate entre cristãos e judeus foi alimentado pela última guerra da Judeia, Bar Kochba, findando na derrota dos rebelados. Segundo o registro de Justino na *Apologia* 31, 5-6:

[...] Depois disso, os livros permaneceram entre os egípcios até o presente e os judeus os usam no mundo inteiro. Estes, porém, ao lê-los, não entendem o que está escrito, mas considerando-nos inimigos e adversários, matam-nos, como vós o fazeis, e atormentam-nos sempre que podem fazê-lo, como podeis facilmente verificar. Com efeito, na guerra dos judeus agora terminada, Bar Kókeba, o cabeça da rebelião, mandava submeter a terríveis torturas somente os cristãos, caso estes não negassem e blasfemassem Jesus Cristo (ROMA, 2006)

As declarações de Justino sobre a repressão sofrida pelos cristãos e perpetrada por Bar Kochba não estão completamente destituídas de fundamentos históricos. Por duas razões: a) Os cristãos não apoiaram esta guerra b) Segundo os judeus-cristãos, a revolta possuía um caráter messiânico mas foram forçados a negar a messianidade de Jesus. Em termos de orientação geral dos estudos sobre a origem do cristianismo foi considerado apenas pela sua helenização. As influências do pensamento grego foram estudadas detalhadamente (PEPIN, 1983; JAEGER, 1994; ESTRADA, 2004; GILSON & BOEHNER, 1998). Um dos textos

utilizados para a fundamentação do cristianismo primitivo e sua interface com o helenismo foram as *Apologias* de Justino. Nela Justino dialoga claramente com a filosofia grega.

O interesse pelas *Apologias* eclipsou outros textos de Justino principalmente aquele que discorre sobre o judaísmo. Sob o impulso de novos estudos histórico-bíblicos e hermenêuticos necessitou reavaliar a formação judaica dos textos neotestamentários proporcionando também o interesse pelos estudos dos apologistas do II século e os padres da Igreja. Há de se enfatizar alguns pontos. Os textos neotestamentários possuem seus próprios desenvolvimentos e peculiaridades. Não é uma continuidade dos trajetos e construtos teológicos do primeiro testamento. Ocorreria também um equívoco se o *Tanakh* fosse considerado essencialmente histórico convergindo para o novo testamento através de leis inexoráveis. O Novo Testamento tem seu próprio contexto histórico independente (CHILDS, 2011). Neste sentido, os Evangelhos e demais escritos neotestamentários não são, *ipsi literis*, um *midrash* do *Tanakh* ou a finalização de um longo relato factual. De fato, existe uma continuidade, mas não tem uma pretensão de sequência histórica empírica.

Quanto ao uso que os cristãos fizeram do *Tanakh*,¹⁴ o principal ponto a enfatizar é que as técnicas exegéticas, herdadas em grande parte dos judeus, eram mantidas sob controle e limitadas pelo conteúdo do testemunho do *Tanakh*. Os cristãos entenderam que o texto bíblico aponta para além de si mesmo e não deve ser considerado uma letra morta. A controvérsia que logo se aflorou entre cristãos, judeus-cristãos e judeus revolveu em torno das diferentes maneiras e olhares de entender a realidade para as quais as Escrituras apontavam. Para os cristãos, o *Tanakh* não é um texto vazio, sem vicissitudes, que poderia ser instrumentalizado e manipulado casualmente. Ao contrário, representava o desígnio de Deus revelado na história de Israel e que os cristãos perceberam sua continuidade (teológica) na vida, morte e ressurreição de Cristo.

Desde o começo da sua existência a *Ekklesia* possuía em “mãos” a Escritura judaica. Mas, as comunidades cristãs não liam os textos sagrados da mesma maneira que os judeus. Os cristãos os leem à luz da pessoa de Jesus Cristo. Neste sentido, as Escrituras passaram a exercer uma autoridade secundária se comparada a Torá para os judeus. Cristo passou a ser

¹⁴ A Bíblia dos cristãos dos primeiros dois séculos era a Escritura hebraica, com a tradução grega feita pelos *Setenta*. Aos poucos, a tradição escrita sobre Jesus, as cartas do Apóstolo Pedro e outros textos apostólicos serão acrescentados. Serão, entre outros fatores, o ensino e a liturgia da *Ekklesia* das primeiras comunidades cristãs que contribuirão para que esses escritos integrem o que se chamou de Novo Testamento.

a autoridade máxima para os cristãos. No *Tratado 35, 9* do seus *Comentários do Evangelho de João* (± 418 d.C) Agostinho de Hipona disserta:

[...] Quando, então, nosso Senhor Jesus Cristo chegar ..., então, na presença daquele dia, não haverá necessidade de lâmpadas, nem os profetas serão lidos para nós, nem as epístolas do apóstolo serão abertas, nem iremos em busca do testemunho de João, nem mesmo precisaremos do próprio Evangelho. Portanto, desaparecerão todas as Escrituras que, como lâmpadas, foram acesas na noite desta era para não nos deixar nas trevas. (AGOSTINHO, 1955, tradução nossa)

Os cristãos dos dois primeiros séculos sintetizam o problema que as Escrituras lhes trouxeram: em que medida a recente Ekklesia considera as Escrituras a Palavra de Deus? O apóstolo Paulo já advertia as comunidades cristãs sobre o legalismo praticado pelos judeus, sobre o chamado “exclusivismo judeu frente à aliança com Deus” e coloca Cristo como o “fim da lei” (Rm 10,4). Paulo combate a “tendência humana de fazer mal uso da lei para estabelecer a própria justiça” (SCHREINER, 1993, p.124, tradução nossa). Três enfoques se abriram aos cristãos em relação à Escritura judaica. O primeiro diz respeito ao alcance da Lei; o segundo é encarar as Escrituras como profecias que desembocaram em Jesus, o Cristo; e o terceiro pregava a ideia de que, uma vez consumado a vinda do messias, as Escrituras ficariam secundarizadas ou irrelevantes. A carta aos Hebreus lida com esta provisoriedade da Lei de que a Nova aliança consumada em Cristo fez com que a antiga ficasse na obsolescência (Hb 8,13).

Os evangelhos de João e Mateus entenderam que as Escrituras se caracterizavam como uma profecia. Assim pensava também Justino na *Primeira Apologia*. A terceira possibilidade é o fato de a Torá se tornar irrelevante para o cristianismo, que se firmava gradativamente como religião. No final do primeiro século e no início do segundo, a atitude dos cristãos em relação às Escrituras se modifica. Os primeiros cristãos, judeus convertidos, aceitam a Torá e nela confirmaram sua fé em Cristo. Por outro lado, os cristãos posteriores, convertidos do paganismo, primeiro aceitaram a fé em Cristo e depois se confrontaram com as Escrituras, cujos textos consideraram emblemáticos e desconcertantes. Este encontro com as Escrituras advindo dos convertidos desembocaria em crise senão crise de interpretação. Houve iniciativas de minimizar as crises hermenêuticas que se afloraram em torno da concepção de Deus e validade das Escrituras. Por exemplo, Marcião, teólogo

considerado herege para a Igreja do II século, considerava o Deus da Torá, dos profetas e demais escritos um Deus criador, justo, mas dotado de ira implacável que destoava do Deus de Jesus, de Paulo e dos evangelhos que pregavam um Deus de amor, liberdade e perdão (IONIȚĂ, 2013). A Igreja, rejeitou e expulsou Marcião, e decidiu manter as Escrituras como sua, entendendo-a, com dupla interpretação. A escritura era literalmente verdade: Deus mostrou seu rosto aos Patriarcas e falou por meio dos profetas. Deus estabeleceu sua aliança com Israel. Mas Cristo ofereceu aos cristãos uma nova chave para a compreensão da Torá, visto que a interpretação literal não era a única válida. A leitura das Escrituras à luz de Cristo, revelou ser uma verdade mais profunda (CAMPENHAUSEN, 1974).

O teólogo e exegeta deste período, Justino Mártir (100 – 165 d.C.) veio de Nablus, Samaria. Certamente era incircunciso e foi criado de uma maneira pagã. Seus pais eram pagãos e quando jovem se dedicou ao estudo da filosofia grega, especialmente a obra de Platão e a dos filósofos ligados ao estoicismo. Depois de estudar a Bíblia, converteu-se ao cristianismo e, a partir daí, se dedicou a divulgar, por meio de seus ensinamentos e escritos, tudo o que havia descoberto na Sagrada Escritura (CAMPENHAUSEN, 1974, p.17-19). Apesar de sua formação filosófica, Justino está profundamente enraizado na fé e nas ideias religiosas de sua comunidade. Também reconhece a Bíblia como uma autoridade incondicional. Como se caracterizam os escritos de Justino? Grosso modo, se caracteriza por uma tríade: simplicidade literária, linguagem simples e uma nobre vibração em relação à religião e comunidade cristãs. Além disso, observa-se algumas digressões, desmembramentos e repetições que interrompem o progresso do pensamento.

Justino e sua proximidade com a filosofia grega

Movido pelo contexto socio cultural, Justino reelaborará conceitos e ideias que se tornarão a base de uma reflexão cristã subsequente. Ele dialogou *vis-à-vis* com a filosofia, o mundo cristão e com o judaísmo. Em *Dial.* 8,1-2 Justino afirma sua afinidade com a filosofia porque esta está linkada com a dos profetas bíblicos. Ele mesmo afirma que há também entre os escritores gregos “germes da verdade” (*II Apol.* 44, 9-10). Portanto, a filosofia grega com suas sementes da verdade não só antecedeu, mas preparou o caminho para a religião cristã. Uma das características das *Apologias* é que se apresentam como escritos de convicção e

propaganda dirigidos ao mundo pagão/judaico circundante. Independente das circunstâncias específicas de sua recepção no meio social e cultural, deve-se afirmar que alcançaram visibilidade em decorrência de que os apologistas eram homens convertidos à nova fé e que afirmavam que o cristianismo não está no mundo para destruí-lo senão para realizá-lo (NOCK, 1933, p.250). Sustentavam que os princípios cristãos coadunavam com os da humanidade, que sempre sustentou e procurou. Para os apologistas, o cristianismo era um axioma que servia como ponto de partida para inferir outras verdades. Justino se preocupou mormente no *Diálogo* em mostrar que o Cristianismo era, sobretudo, uma ética e intelectualmente respeitável alinhando-se ao pensamento pagão de sua época. A conversão de Justino é apresentada por ele através do diálogo (*Apol. 1-2*) com um Ancião (personagem fictícia representando a filosofia seminal ante a filosofia grega, que se tornou corrompida, mas não necessariamente descartada; ele pode representar também a sabedoria redescoberta no cristianismo). Justino, embora abdicando da filosofia grega e abraçando a “filosofia primeira”, não abdica totalmente do platonismo (*Dial. 3,7*), que lhe serve como suporte metodológico para entender o *Logos* (Jesus Cristo) e sua relação com o Pai Criador (*Dial. 56,11*). Justino recorre ao termo *Logos* para elucidar que Cristo é o primogênito de Deus. Todos os que vivem em consonância com o *Logos* são cristãos, mesmo quando são considerados ateus (*II Apol. 7*). A catolicidade ou universalidade do cristianismo proposto por Justino é evidente quando ele afirma a ideia de “Semente de Deus”, noção colhida dos estoicos. Esta tendência à universalidade incluindo judeus, dissidentes e pagãos é explicada pelo fato que esta nova religião é definitiva. A verdade não é mais buscada ou mantida longe de conflitos. Ao contrário, ela se concretiza em Cristo que vive numa determinada comunidade, num ensinamento. Esta Verdade é acessível a todos indistintamente. Ser filósofo nestas circunstâncias é ter uma missão e servi-la.

Justino absorveu do estoicismo¹⁵ que o *Logos* é a razão imanente do mundo, de forma a normatizá-lo e animá-lo. O *Logos* Justiniano é o **λόγος σπερματικός** (*Logós Spermatikos*) do estoicismo (*II Apol. 8,1*), é a Razão presente no mundo e em cada ser humano

¹⁵ Justino está claramente familiarizado com a filosofia estoica do *Logos* e com o ensino adicional do Apóstolo João de que o *Logos* era pessoalmente identificável com o próprio Deus, mas também objetivado em um ser humano particular. Justino recorre frequentemente à doutrina do *Logos* para questionar como Cristo, o *Logos*, por excelência, poderia ser Deus e, ainda assim, distinto do Pai de alguma forma. Ele também usa o conceito para argumentar contra os filósofos gregos de que o cristianismo, em vez de representar apenas a religião dos pobres e ignorantes, é na verdade a mais elevada e a maior de todas as filosofias.

em particular. Esta é também chamada de *Verbo Seminal*. O cristão, por sua vez, participa totalmente do Lógos, na sua “inteireza”. Há em cada homem um germe, resultando da ação do Verbo inteiro, o *Logós-Cristo*, que proporciona a sua semente. Este *Logos-Sabedoria* estava presente quando da criação do mundo, mas o Pai é “inefável” - “Ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετόν, isto é, sua onipresença substancial no mundo é negada (*II Apol. 6; Dial. 127*). Aqui se torna bem claro a hipótese de que a apologética de Justino está sob influência do platonismo porque ele enfatiza a transcendência e a imutabilidade de Deus.

O Cristianismo primitivo reivindicou as escrituras judaicas como suas. Ao fazer isso, afirmavam que a mensagem trazida por Jesus cumpria o que os profetas proclamaram. Assim, a tarefa dos cristãos em reivindicar as escrituras judaicas como suas estava no fato delas discorrerem de Cristo e convencer os judeus de que a interpretação cristã das escrituras hebraicas era a verdadeira e adequada.

A exegese alegórica de Justino

Justino foi um dos primeiros exegetas cristãos. Sua exegese está situada, de fato, no contexto dos primeiros diálogos pós-neotestamentários entre um judeu e um cristão. Certamente, o *Diálogo* de Justin com Trifão não aparece como um modelo de diálogo interreligioso para a contemporaneidade. Justino manifesta seu carisma de intérprete das Escrituras, o cuidado que tem em colher os frutos da exegese judaico-cristã, assim como, a abertura que mantém com o helenismo greco-romano. Neste sentido, há de se perguntar: Como é possível que duas interpretações diferentes (Trifão e Justino) possam surgir da mesma passagem bíblica? A interpretação das Escrituras no Diálogo com Trifão levam em muitas direções. Justino utiliza principalmente o método alegórico-tipológico,¹⁶ reprodução do método dos rabinos (CAMPENHAUSEN, 1974, p.23). Justino continua o legado paulino fazendo

¹⁶ Alegoria é o método de interpretação de textos literários que considera o sentido literal como veículo para um segundo sentido, mais espiritual e mais profundo. Neste método, o valor histórico é negado ou ignorado, e a ênfase se põe sobre um sentido secundário, de modo que as palavras ou eventos originais tenham pouco sirvam de suporte para o evento, pessoa, fato principal. De acordo com esse método, cada fato ou evento se torna uma alegoria de algum *τύπος* (**tipo**). É utilizado ou para escapar das discussões teológicas ou para defender certos conceitos, ideias, figuras religiosas peculiares como o fez Justino. Historicamente, a alegoria remonta a Grécia do século IV e foi utilizada para preservar os mitos homéricos. O uso da alegoria permanece linkado ao nome de Filon de Alexandria (20 a.C – 45 d.C). Nele, o método alegórico expandiu o significado de um texto e ajudou a identificar um significado “mais profundo”. Sem negar o sentido literal das Escrituras Filon dava primazia em descobrir o significado profundo e oculto das Escrituras (MANCUSO, 2003, p.11-12; DANIELOU, 1966).

da fé em Jesus como Cristo a categoria que tudo inclui. No *Dial.* 27,4 e *Dial.* 123, 3 Justino indica que a fé é algo que os judeus não possuem e somente através da fé cristã que se compreende as Escrituras. *Dial.* 91, 4 a proposição indiscutível é A salvação se realiza somente pela fé em Cristo (CHILDES, 2011).

Justino coleta as palavras-chave entre as quais podem existir algumas relações ocultas. A "árvore da vida" (*Dial.* 81, 86) em que Justino menciona Is 65, 17-25; figuras apresentadas e agrupadas por Justino: Jacó, Abraão, Davi, Jessé, Eliseu Judá, Tamar (*Dial.* 86). Neste mesmo *Dial.* Justino associa a cruz de Cristo com a árvore da vida, com o lenho, o madeiro, a vara, o bastão, a escada de Jacó, o carvalho. Cristo é associado com a pedra, óleo, rei, ungido, sacerdote, rebento, Sumo-Sacerdote, mensageiro, a palmeira, água que purifica. É importante mencionar que o autor do *Dial.* utiliza a figura do lenho e o associa à água, que traduz a ligação que cristãos viam entre a cruz e o batismo. Todos os textos referidos no *Dial.* 86 profetizam o Cristo. Todas são indicações claras para Justino, prefigurações, tipos (**τύπος**), da cruz de Cristo e, portanto, profetizam o próprio Cristo.

Outra associação realizada por Justino se dá entre Eva e Maria (*Dial.* 100, 5). Assim como Eva ouviu a serpente e induziu Adão a pecar, Maria, por acreditar no anjo, deu o primeiro passo para a salvação da humanidade. Justino afirma a maternidade divina de Maria, mesmo sem usar o termo *Theotokos* que aparecerá somente no final do s. IV pelo Magistério do Concílio de Éfeso (431). Justino nota que Eva e Maria eram virgens. Eva concebeu a "palavra da serpente", enquanto Maria concebeu a Palavra de Deus. Pela providência divina, conclui Santo Justino, a obediência de Maria tornou-se o meio de desfazer a desobediência de Eva e seus efeitos. Provavelmente ao falar da Virgem, a nova-Eva, Justino sempre se refere ao caráter virginal de sua maternidade. Como prova da veracidade do cristianismo, ele destaca o cumprimento das profecias das Escrituras. Justino insiste na verdade da natureza humana de Cristo e, conseqüentemente, na veracidade da maternidade de Maria com respeito a Jesus.

A discussão sobre a circuncisão física e a circuncisão psicomoral também é tema de debate entre Trifão e Justino. Justino é quem especificará a leitura bíblica endereçada ao cristão que rompe com a **σκληροκαρδίαν** e se põe a estudar porque "somente os circuncisos de coração entendem as Escrituras":

Algumas vezes, o Espírito Santo realizava ações que eram **τύπος [tipos - figuras]** do futuro; outras vezes, pronunciava (**λόγους**) **palavras** sobre o que iria acontecer, falando como se os fatos estivessem acontecendo ou já tivessem acontecido. Se os leitores não perceberem esse procedimento, não poderão entender devidamente o que os profetas falaram.¹⁷

Nas palavras de Justino, as figuras são constituídas por fatos e pessoas que marcam a história, desde a criação e o dilúvio até a aliança, com Adão, Noé, Abraão, Moisés, Josué, o Êxodo e a Páscoa. Por outro lado, as palavras fazem alusão às leis, as instituições, os profetas etc. Justino apresenta aqui alguns elementos para uma correta hermenêutica das Escrituras: figuras e palavras.

Considerações

Em *Diálogo com Trifão*, obra de considerável extensão, Justino expõe a disputa que teve com o Rabino Trifão. Na introdução, ele nos conta como conheceu a verdadeira religião por meio do conhecimento dos profetas. Foi levado a esse conhecimento por um velho (Ancião), que por acaso conheceu quando, em um lugar solitário, estava meditando sobre a filosofia platônica, cujos ensinamentos sobre o incorpóreo e sobre a contemplação de ideias o cativaram. Como nesta obra ele dialoga com um público que reconhece as Escrituras - daí faz uso contínuo delas - as exortações de Justino que se encontram em o *Diálogo* não se referem tanto à existência e à natureza das Escrituras senão ensinamentos sobre pontos relacionados tais como: a interpretação alegórico-tipológico da Escritura, a continuidade da palavra profética realizada nos textos neotestamentários, o cumprimento das profecias em Cristo, a pertença dos livros sagrados à *Ekklesia*. Ele também nos dá no *Diálogo* seu conceito de filosofia para depois mostrar a doutrina do Cristianismo como a única filosofia verdadeira. É certo que os aspectos apologéticos da discussão de Justino com Trifão necessitam de certa

¹⁷ No original: "Ἐσθ' ὅτε γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἐναργῶς πράττεσθαί τι, ὃ **τύπος** τοῦ μέλλοντος γίνεσθαι ἦν, ἐποίει, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ **λόγους** ἐφθέγγετο περὶ τῶν ἀποβαίνειν μελλόντων, φθεγγόμενον αὐτοὺς ὡς τότε γινόμενων ἢ καὶ γεγενημένων· ἦν τέχνην ἐὰν μὴ εἰδῶσιν οἱ ἐντυγχάνοντες, οὐδὲ παρακολουθήσαι τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις, ὡς δεῖ, δυνήσονται. Παραδείγματος δὲ χάριν λόγους τινὰς προφητικούς εἶποιμ' ἄν, ὅπως παρακολουθήσητε τῷ λεγομένῳ. <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/justin/tryphon.htm>. Acesso em: 10 de mar. 2021

explicação histórica, de pressuposições exegéticas utilizadas no século II, as polêmicas que estavam em voga apresentadas no *Diálogo* etc.

A exegese justiniana é de natureza funcional. Uma compreensão funcional da interpretação das escrituras realizada por Justino objetivadas no *Diálogo* dará uma imagem clara das razões pelas quais Justino empregou certos argumentos. O *Diálogo* está voltado eminentemente para o público judeu. É essa base contextual expressa no *Diálogo* que norteará o uso que Justino faz das Escrituras. Ele lida com questões que são de particular interesse aos judeus da sua rede de relações. Também é possível inferir que o *Diálogo* é uma ferramenta proselitista importante oferecida aos judeus mais helenizados que compreendem inclusive as personagens colocadas por Justino: Sócrates (citado dez vezes), Platão, estoicos etc. Os textos escritos por Platão, exceto a *Apologia*, possuem a forma de diálogo, tendo Sócrates como o principal interlocutor. no *Diálogo*, de Justino, o principal interlocutor é Trifão. Provavelmente Justino se apropriou dos diálogos gregos priorizando a apologética em detrimento da dialética porque esta não necessariamente precisa resultar na *maiêutica*. Parece evidente que Justino manteve suas crenças e foi martirizado em decorrência delas. Seria uma explicação plausível reconhecer que Justino possui afinidades e uma razoável erudição na seara filosófica e dela não se afastou totalmente. Daí a valorização da conexão entre fé e razão, mesmo que esta conexão ainda seja seminal e tímida.

O principal fator que determinou os resultados da exegese de Justino em relação às Escrituras foi o *corpus* da tradição legado dos seus predecessores cristãos e que manteve praticamente sem alteração. Qual seria? A preocupação cristológica que, por sua vez, teve um papel essencial à Justino. A alegoria de Justino entende que a Torá manifesta a presença do messias em seus vários tipos (**τύπος**). Preservando o paralelismo construído por Paulo mormente na carta aos Romanos 5 em que o apóstolo associa Adão a Cristo. Adão era uma figura semelhante, mas imperfeita de Cristo. Justin vê uma figura de Cristo na Árvore da Vida. A tentação de Adão pela Serpente representa a tentação de Cristo por Satanás. O filósofo mártir é o primeiro a enfatizar o paralelismo entre Eva e Maria. Justino vê uma figura de Cristo na “Árvore da Vida”. A tentação de Adão pela Serpente representa a tentação de Cristo por Satanás. Para Justino, o dilúvio é simultaneamente uma figura do Julgamento escatológico e do novo dilúvio, que vem com Cristo, o novo Noé. Portanto, o *Diálogo* é apenas um artifício literário que Justino utilizou para expor seu argumento de que Jesus de Nazaré

cumpriu o messianismo anunciado pelos profetas. Há uma outra observação a ser feita. O *Diálogo* foi construindo mantendo a polidez dos interlocutores, mas o tom educado e gentil de Justino é apenas uma parte da história. A outra parte é um antijudaísmo teológico sustentado, nutrido pela necessidade de refutar Marcião. A lei mosaica não é mais válida (*Dial.* 11); os profetas falaram abertamente da falta de fé de Israel (*Dial.* 12); os judeus leem suas escrituras em um nível literal e, portanto, não conseguem compreender seu verdadeiro significado (*Dial.* 14); e o sofrimento dos judeus na época de Justino deve ser considerado uma punição divina pelo assassinato de Cristo e perseguição aos cristãos (*Dial.* 16). Toda a lei é simplesmente o esforço de Deus para manter a pecaminosidade judaica sob controle (*Dial.* 19-23).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, SANTO. *Obras de San Agustín. Tratado sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*. Tomo XIII. Madri: Editorial Catolica, 1955 (MCMLV),
- CHILDS, Bravard S. *Teología bíblica del antiguo y del nuevo testamento*. Espanha: Sígueme, 2011.
- CAMPENHAUSEN, Hans V. *Los padres de la Iglesia: padres griegos*. Espanha: Cristiandad, 1974.
- DANIELOU, Jean. *Tipologia bíblica: sus origenes*. Buenos Aires: Paulinas, 1966.
- ESTRADA, A. J. *Deus nas Tradições Filosóficas: Aporia e Problemas da Teologia Natural*. São Paulo: Paulos, 2004.
- DUPUY, Barnard. Aux origines du judéo-christianisme: “Nazoréen”, le signifiant occulté. In *Magazines Pardès* [online], 2001/1, n° 30, pp. 41-59. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-pardes-2001-1-page-41.htm>. Acesso e, 02 de mar. 2021.
- GILSON. E.; BOEHNER, P. *História da Filosofia Cristã: Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes. 1998.
- JAFFÉ, Dan. *El talmud y los orígenes judíos del cristianismo*. Espanha: Desclée de Brouwer, S.A., 2009.
- MOR, Menahem. *The second Jewish revolt: the Bar Kokhba War, 132–136 CE*. vol.50. Boston: Brill, 2016.
- TREBILCO, Paul. *Self-designations and group identity in the New Testament*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- EPIPHANIUS, Saint. *The panarion of Epiphanius of Salamis*. Book I (Sects 1-46) / traduzido Frank Williams. V.79. Boston: Brill, 2009.
- IONIȚĂ, Alexandru. Israel in Marcion’s Theology and the Challenge of Contemporary Marcionism for the Orthodox Church. In *Revista Teologica*, jul-set, 2013, Vol. 23, p. 67-84.
- JAEGER, W. W. *Paidéia: A Formação do Homem grego*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 1994.
- JÉROME, Saint. *Oeuvres Complètes*. Tradução: L’abbé Bareille. Tomo 50. Paris: Louis Vivès, 1878.

- MANCUSO, V.; PACOMIO, L. (Orgs.). *Lexicon – Dicionário teológico enciclopédico*. Tradução: João Paixão Neto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Loyola, 2003, 823 p.
- MORAN, Michael L. Nazirites and Nazarenes: The Meaning of Nazaraeus in Saint Jerome. In *Journal of Ancient Christianity* [online]. 2006, vol.9, nº2, pp. 320-366. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/ZACH.2005.005/html>. Acesso em 02 mar. 2021.
- PEPIN, Jean, «Helenismo e cristianismo», in A Filosofia Medieval, do séc. I ao século XV, vol. 2 de CHÂTELET, François (dir.), *História da filosofia, ideias, doutrinas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.
- ROMA, Justino de. *Patrística: I e II apologias e diálogo com Trifão*. v.3. São Paulo: Paulus, 2006.
- SCHIFFMAN, Lawrence H. La réponse de la halakha à l'ascension du christianisme. In *Magazines Pardès* [online], 2003/2, nº 35, pp 13-30. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-pardès-2001-1-page-41.htm>. Acesso e, 02 de mar. 2021.
- SCHREINER, Thomas R. Paul's View of the Law in Romans 10:4-5. In *Westminster Theological Journal* **55** (1993), 113-135. Disponível em: <https://students.wts.edu/resources/wtj.html>. Acesso em: 03 de mar. 2021.
- SCHÜLER, Arnaldo. *Dicionário enciclopédico de teologia*. Canoas: Ulbra, 2002.
- STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN Wolfgang. *Historia social del cristianismo primitivo*. Espanha: Verbo Divino, 2001.
- NOCK, Arthur D. *Conversion: the old and the new in religion from alexander the great to augustine of hippo*. EUA: Oxford University Press, 1933.

DA POLARIZAÇÃO E DO DISTANCIAMENTO ÀS POSSIBILIDADES DO ENCONTRO

Fernando Gross

Sacerdote Católico. Mestre em Teologia pela PUC-SP; Doutorando em Teologia pela PUC-SP, professor no CCDEJ. Membro da Comissão Nacional do Diálogo Católico Judaico – DCJ.

E-mail: grossfernando@gmail.com

José Amarante

Rabino pelo AOP–Alliance for a Jewish Renewal; Engenheiro Civil pela UFRJ e Mestre em Administração de Empresas pela FGV-EAESP. Membro da Comissão Nacional do Diálogo Católico Judaico – DCJ. Líder da *chavurah* HALELU de São Paulo, SP.

E-mail: zeh.halelu@gmail.com

RESUMO

Polarização e distanciamento podem ser revertidos. Quando o esforço comum de dialogar supera o ensino de dois mil anos de desprezo, isso pode servir de incentivo à aproximação. A evolução histórica do diálogo entre Cristãos e Judeus, aponta sua formalização no Século XX com a atribuição, primeiramente à comunidade Cristã, de dar passos relevantes para mitigar a polarização, e em um segundo momento de estabelecer compromissos de ambas as partes e com a inclusão potencial de outras tradições. Finalmente aponta a evolução do diálogo *dialético* para o *dialógico*, uma emergência atual para vivermos como irmãos, para nos encontrarmos como sujeitos, dialogando sobre nós próprios, e não sobre nossas opiniões. A vida não é estática e o futuro é imprevisível, e apenas o diálogo permitirá evoluir para uma sociedade humana mais fraterna, comprometida com a preservação do planeta, o que é cada vez menos opcional, e sim obrigatório.

Palavras-chaves: Judaísmo; Cristianismo; Diálogo Inter-religioso.

ABSTRACT:

Polarization and distancing can be reverted. When a common effort to dialogue outweighs the teaching of two thousand years of contempt, this may encourage to get closer. The historical evolution of the Christian-Jewish dialogue, points out to its formalization in the XXth Century first addressing the Christian Community to take some relevant steps to mitigate polarization, followed by the establishment of commitments of both religions and religious communities, also with the potential inclusion of other traditions. Finally, it points out to the evolution from a *dialectical dialogue* to a *dialogical dialogue*, a current emergency for us to live as brothers, to meet as subjects, dialoguing about ourselves, rather than opinions we may have. Life is not steady, and the future is unpredictable, and only the dialogue will support evolution into a more fraternal human society, committed with the planetary preservation, something that is progressively less optional, and even mandatory.

Keywords: Judaism; Christianity; Interreligious Dialogue.

O cisma Judaico-Cristão

O aparecimento do Cristianismo na época do Segundo Templo marcou e influenciou definitivamente a história da civilização ocidental. A nova fé religiosa surgiu a partir de uma série de eventos e seus desdobramentos, divergindo radicalmente da religião da qual se originou, em um processo em que as comunidades Judaica e Cristã se separaram (SCHIFFMAN, 1991, p. 139).

À medida em que os governadores ou procuradores Romanos impuseram aos Judeus restrições ou proibições, demonstraram sua incapacidade de entender a centralidade para os Judeus de sua prática religiosa e de suas leis ancestrais. Com exceção de alguns grupos extremistas e nacionalistas, motivados por tendências apocalípticas, os Judeus desejavam apenas ter liberdade religiosa. Este parece ter sido um ambiente propício ao surgimento de dissensões dentro do Judaísmo. Havia também uma expectativa pela restauração do Reino— e ansiedade para que isso acontecesse de forma rápida—, ainda ecoando o trauma da destruição do Primeiro Templo e o exílio na Babilônia. A frustração gerada por esta expectativa não consumada ensejou, com o passar do tempo, a proliferação dos grupos sectários e é neste contexto que nasce o movimento de um grupo de Judeus que enxergava o messias na pessoa de Jesus, que pregava a mensagem social dos Fariseus num ambiente onde a opressão Romana levou muitos à miséria e à degradação (SCHIFFMAN, 1998, p. 370).

Seu discurso estava, em grande medida, alinhado às denúncias indignadas dos Profetas que acusavam os sacerdotes e os poderosos, de se alienarem de suas atribuições, e eventualmente oprimirem e explorarem os menos favorecidos e nada fazerem para corrigir as desigualdades, (HESCHEL, 1962, p. 4-31). Neste sentido, Jesus, mesmo disposto ao sacrifício máximo por amor, demonstra em alguns momentos grande indignação, que se manifesta através até da raiva, como em Marcos 3:5, “Irado, olhou para os que estavam à sua volta e, profundamente entristecido por causa do coração endurecido deles, disse ao homem: ‘Estenda a mão’. Ele a estendeu, e ela foi restaurada” e em João 2:14-16:

¹⁴No pátio do templo viu alguns vendendo bois, ovelhas e pombas, e outros assentados diante de mesas, trocando dinheiro. ¹⁵Então ele fez um chicote de cordas e expulsou todos do templo, bem como as ovelhas e os bois; espalhou as moedas dos cambistas e virou as suas

mesas. ¹⁶Aos que vendiam pombas disse: “Tirem estas coisas daqui! Parem de fazer da casa de meu Pai um mercado!”

As circunstâncias rapidamente levaram ao aumento da tensão entre os Judeus e o grupo de seguidores de Jesus, que logo começou a se desenvolver como uma comunidade religiosa independente.

Os Rabinos consideraram os movimentos sectários como uma forma de heresia e chegaram a incluir uma bênção na *Amidah*—a parte central da reza—contra os grupos separatistas, incluindo os primeiros Cristãos, grupos esses que, a seu ver, eram uma ameaça à religião dos Judeus, por conta do proselitismo exacerbado com que buscavam divulgar suas ideias e angariar novos seguidores. Em Yavneh foi introduzida o que seria a última bênção cronologicamente a ser incluída na *Amidah* (SCHIFFMAN, 1998, p. 414), conhecida como *birkat haminim* (bênção dos hereges) que se trata, na verdade, de uma maldição e não de uma bênção.¹ A introdução desta *brakhah* (bênção) nos dá a dimensão da eletricidade e da tensão no ambiente polarizado. Na estrutura da *Amidah*, ela vem logo depois da bênção sobre a Restauração da Justiça, e antes das bênçãos dos Justos, da Reconstrução de Jerusalém, e da Reinstalação do Reino de David, que aludem à volta do poder de Jerusalém, à reinstalação do Reino, e à vinda do Messias. Certamente a ansiedade era de tal forma elevada, que seria impensável à época que a restauração do Reino não aconteceria pelo menos pelos próximos vinte séculos, até o estabelecimento do Estado de Israel, a melhor *proxi* até hoje do que poderia ser a reinstalação do Reino de David.

Os Cristãos permaneceram suscetíveis à influência Judaica de fato por curto período de tempo. O apelo da nova fé propagou-se rapidamente entre os Judeus da diáspora sob influência da cultura grega, e depois largamente nos domínios do Império Romano, escapando completamente dos costumes e da autoridade Judaica. (CHAZAN, 2000, p. 9)

Não obstante, o antagonismo foi continuamente alimentado, talvez até como reação ao trauma coletivo na origem, e serviu durante muito tempo para a afirmação do próprio Cristianismo, com a figura do Judeu povoando a literatura ao longo da história como “figura

¹ A *Amidah* é também conhecida como ‘*shmona esre*’, ou ‘dezoito’ por conter dezoito bênçãos; com a inclusão da *birkat haminim*, o número de bênçãos passou a dezenove; no entanto, até hoje prevalece o nome ‘*shmona esre*’.

antagônica necessária”, sendo o “testemunho ocular” do destino e crescimento da Igreja e seus percalços:

Nestes textos, o judeu emerge como sujeito coletivo e figura antagônica necessária. Na dinâmica discursiva, é testemunho ocular não apenas do destino e crescimento da Igreja, como também de sua própria ruína e desvio. (SANCOVSKY, 2012, p. 15)

Ecossistema dessa figura antagônica necessária povoam inclusive o teatro brasileiro. (Cf. de TOLEDO BERGERMAN, 2013)

Evolução para o diálogo

Wolfgang Gruen relembra a contextualização de dois milênios de “ensinamento do desprezo”, frase de autoria de Jules Isaac, mas igualmente de tempos mais pacíficos:

Houve períodos de convivência quase normal de Cristãos e Judeus, mas sempre sob a espada de Dâmocles. Vários papas proibiram violência contra os Judeus: Gregório Magno (590-604), Calisto II (1120), Inocêncio II (1198–1216), Clemente VI (1342), Júlio II (1503–1513), Leão X (1513–1521), Clemente VII (1523–1534), Paulo III (1534–1549). No Século XVII, contam-se 12 editos papais que proibiram molestar os judeus durante o carnaval, sinal de que o abuso continuava apesar das proibições. [...] Uma coisa é certa: grande parte das formas de repressão anti-judaica, inclusive a *Shoah*, buscaram legitimação ideológica na religião Cristã. (BIZON, 2005, p. 140-141)

Passado este tempo povoado por períodos de trevas, de profunda radicalização, mas finalmente com movimentos de aproximação, de lado a lado, desenvolvem-se iniciativas de diálogo, quando um número significativo de Cristãos e Judeus—não sectários—, consultando seus próprios valores éticos percebem que há muito em comum nas duas religiões.

O Século XX marca o surgimento de movimentos de aproximação ao Diálogo entre Cristãos e Judeus, catalisado pela “Conferência Emergencial Internacional sobre o Anti-Semitismo”. Realizada em Seelisberg, Suíça, em 1947, a Conferência notabilizou-se pelo documento “Os Dez Pontos de Seelisberg”, considerado um marco decisivo na evolução das condições para o diálogo, apesar de elencar pontos objetivos a serem observados, atualizados ou corrigidos na interação de Católicos com Judeus, dirigindo-se, como agentes, unicamente aos Cristãos, e aos Judeus apenas como testemunhas. Os movimentos precursores,

anteriores à Conferência de Seelisberg foram sintetizados por Rutishauser:

Desde o início do século XX, pensadores Judeus e Cristãos tentaram individualmente formular positivamente uma nova percepção dessa relação que incluía as diferenças, bem como o autoconhecimento complementar das duas comunidades religiosas. Entre eles destacamos o trabalho do filósofo Judeu, Franz Rosenzweig, em sua *A Estrela da Redenção* (1921), as contribuições de Martin Buber, e o livro de Leo Baeck *Das Evangelium als Urkunde der Jüdischen Glaubensgeschichte*² (1938). Em suas notas autobiográficas, Gerhart Riegner, que foi associado ao Conselho Mundial Judaico por mais de sessenta anos, identifica Cristãos como o anglicano James Parkes, o alemão Karl Theime, Paul Déman na França, e o teólogo católico Malcolm Hay como precursores dos princípios expressos em Seelisberg.

No nível sociopolítico, uma base primária para a renovação dessa relação dentro da população em geral foi a formação de várias associações Judaico-Cristãs. A primeira delas, o Conselho Nacional de Cristãos e Judeus, foi fundado nos Estados Unidos em 1927, seguido pouco tempo depois por uma fundação semelhante na África do Sul. O esforço foi para, em ambos os países, combater grupos hostis a minorias por razões raciais ou religiosas [...] que ameaçavam Católicos e Judeus. (RUTISHAUSER, 2008, p. 35-36)

Na mesma época e, pode-se dizer, fruto da mesma evolução da consciência, foi criado o **International Council of Christians and Jews³—ICCJ**, em 1946. **O ICCJ, organização guarda-chuva de associações nacionais dedicadas a encorajar o diálogo Judaico-Cristão, participou ativamente da Conferência, apresentando “Um Discurso para as Igrejas”. Em 1995 foi ampliado o Diálogo no âmbito do ICCJ, com a inauguração do Conselho do Fórum Abraâmico do ICCJ. O ICCJ influenciou a evolução do Diálogo no Brasil.**

“Jules Isaac,⁴ historiador francês de descendência judaica, foi um protagonista relevante na Conferência” (RUTISHAUSER, 2008, p. 37). Dois anos depois, em 1949, entregou ao Papa Pio XII uma lista com dezoito pontos que ele considerava necessário incluir na educação dos Cristãos sobre o Judaísmo. Anos mais tarde, quando João XXIII anunciou o Concílio Vaticano

² *O Evangelho como documento da história da fé Judaica.*

³ Conselho Internacional de Cristãos e Judeus.

⁴ Fundador do grupo *Amitié Judeo-Chretienne* (Amizade Judaico-Cristã).

II, Jules Isaac solicitou uma audiência com o Papa, com quem manteve alguns encontros. Segundo notas posteriores de Jules Isaac, no encontro em 1960, João XXIII teria dito a ele, “Eu já pensava a respeito desses temas quando começamos a conversar” e como resposta à sua questão se ele poderia sair do encontro com alguma esperança de evolução, o Papa teria assegurado a Jules Isaac: “ ‘Eu já tinha pensado nisso no início da nossa conversa’, e disse-lhe que ele poderia ir embora com ‘mais do que apenas esperança’” (ALLEN, 2020).

Também o Cardeal Bea, uma voz que se destacou no Concílio, expressou o seu empenho no diálogo em uma conferência, em Janeiro de 1964:

Aqui, talvez, devemos confessar muitas culpas, inclusive da própria Igreja. Vocês sabem o que disse o Santo Padre Paulo VI sobre a separação dos Cristãos: ‘Se entre as causas dessa separação, uma culpa possa nos ser imputada, dela peçamos humildemente perdão a Deus, e peçamos também o perdão aos irmãos que se sentiram ofendidos por nós’. Essas palavras muito impressionaram aos protestantes. E o mesmo se diga quanto aos Judeus. A Igreja, e principalmente os filhos da Igreja, os Cristãos, cometeram injustiças contra o Povo Judeu. Pode-se confessá-lo sem faltar com a verdade. (ACCATTOLI, 1997, p. 121)

Finalmente, a declaração *Nostra Aetate* aprovada pelo Concílio do Vaticano II sob a inspiração do Papa João XXIII, e promulgada por Paulo VI em 28 de outubro de 1965, transformou as relações entre a Igreja Católica e o Judaísmo, na medida em que contextualizou a condenação de Jesus, e decretou o fim da ideologia do ‘deicídio’, que alimentou o ódio e as perseguições por séculos. A *Nostra Aetate* também mudou a abordagem do Catolicismo e relação a religiões não-Cristãs.

Sobre a passividade dos Cristãos diante da perseguição nazista e extermínio de milhões de Judeus, a manifestação de João Paulo II talvez seja a mais explícita. Ao final de uma celebração ecumênica realizada em Roma, na basílica do Vaticano em 7 de dezembro de 1991 ele rezou:

SENHOR, nosso libertador, nas comunidades cristãs da Europa nem sempre levamos a efeito o vosso mandamento, mas confiando apenas nas forças humanas, fomos atrás de lógicas do mundo com guerras de religião, com lutas de cristãos contra cristãos, com a passividade diante das perseguições e diante do Holocausto dos Judeus, com a

crudelidade contra tantos justos. Perdoai-nos e tende piedade de nós.
(ACCATTOLI, 1997, p. 120)

O Papa Bento XVI também continuou a ação em favor do diálogo dos papas anteriores, com um constante contato com os representantes da comunidade Judaica. Uma sua notável contribuição para o diálogo ocorreu em seu livro publicado em 2011 “Jesus de Nazaré”, quando isentou os Judeus da responsabilidade pela morte de Jesus ao mencionar no livro que “a aristocracia do Templo em Jerusalém e as massas—e não o povo judeu como um todo— foram os responsáveis pela crucificação de Cristo” (GROSS, 2014, p. 24).

A conferência de 2009 do **International Council of Christians and Jews**—ICCJ, aconteceu em Berlim, com o tema “O Momento de Renovar o Compromisso: Diálogo Judaico Cristão 70 Anos depois do Início da IIª Guerra e o Holocausto”. Como uma revisão atualizada dos Dez Pontos de Seelisberg, o ICCJ emitiu uma declaração de princípios e compromissos com as bases do Diálogo: “Os Doze Pontos de Berlim: O Momento de Renovar o Compromisso.” (ICCJ, 2009)

Os ‘Doze Pontos de Berlim’ explicitam com linguagem direta e franca e detalham alguns dos ‘Dez Pontos de Seelisberg’, acrescentam outros e, acima de tudo, expandem as responsabilidades também aos Judeus e a outros grupos, enquanto nos ‘Dez Pontos’ a convocação para mudanças de postura na direção do diálogo era dirigida apenas aos Cristãos.

Os primeiros quatro pontos constituem uma convocação aos Cristãos e às Comunidades Cristãs e explicitam o combate ao antissemitismo de qualquer modalidade, trazem a necessidade de reconhecer a identidade profunda de Jesus como um Judeu de seu tempo e interpretar seus ensinamentos no contexto do Judaísmo do primeiro século, uma linguagem mais assertiva e direta que a dos ‘Dez Pontos’ onde os Cristãos tinham sido conclamados a apenas lembrar que Jesus nasceu de uma mãe Judia, da semente de David e do povo de Israel.

Os quatro pontos seguintes são uma convocação aos Judeus e às Comunidades Judaicas, para reconhecer os esforços realizados por numerosas comunidades Cristãs no final do Século XX para mudar a sua atitude em relação aos Judeus, reexaminar os textos e as liturgias judaicas à luz destas reformas Cristãs entre outros pontos. Já os quatro pontos finais fazem a convocação a ambos, Judeus e Cristãos, e às Comunidades Judaicas e Cristãs.

Os ‘Doze Pontos de Berlim’ em certa medida representam um avanço fundamental para o diálogo, uma vez que, diferentemente dos ‘Dez Pontos de Seelisberg’ e mesmo da *Nostra Aetate*, conclamam Cristãos e Judeus (além de outras tradições), e não se dirigem apenas aos Cristãos e ao Cristianismo. Inequivocamente, os ‘Doze Pontos de Berlim’ se valem dos avanços da *Nostra Aetate* e expandem seu apelo para o Diálogo, em que ambas as tradições são conclamadas a assumirem compromissos fundamentais, isoladamente e em conjunto, e ainda com abertura para outras tradições.

Em relação a movimentos realizados por Judeus no sentido da aproximação, alguns passos também foram dados ao longo do tempo. Por exemplo, em relação a um dos ‘Doze Pontos’—sobre textos ‘problemáticos’—pode-se citar a *birkat haminim*, comentada em outro ponto deste documento. Não obstante a conclamação dos ‘Doze Pontos’ poder dar a impressão de que nada havia sido feito até então, esta *brakhah* (benção), entre outros textos litúrgicos, tem sido objeto de revisões e atualizações ao longo dos séculos:

Bênção 12: **ברכת המינים**, “A Benção Contra os Sectários” [...] Nenhuma bênção sofreu tantas variações textuais como esta, algumas através do efeito natural da mudança dos tempos, e outros através da censura. É muito duvidoso que algum dia estaremos em posição de recuperar seu texto original. Ao longo da Idade Média, durante o tempo da disputa Reuchlin-Pfefferkorn, seu início é sempre citado como **ולמשומדים** “E sobre os Apóstatas.” Esta palavra foi preservada em apenas um livro de orações ainda em uso, o do Iêmen; também é encontrada na edição muito rara do rito Ashkenazi, Salonika, 1580 [...]. Nos livros de oração modernos, o texto foi submetido a muitas alterações, mas a mudança mais delicada seria eliminá-la completamente como foi feito no livro de orações de Berlim. (ELBOGEN, 1993, pp. 45-46)

Os ‘Doze Pontos de Berlim’ têm, portanto, a virtude de estabelecer compromissos e propor ações às duas correntes individualmente e em conjunto, e de não se limitar a elas.

O impulso para a intensificação do diálogo e aproximação pode ser intensamente observado nas ações do Papa Francisco. Já no início de seu pontificado, dirigiu-se à comunidade Católica por meio de uma Exortação Apostólica⁵ *Evangelii Gaudium* com intuito

⁵ A Exortação Apostólica é um dos documentos pontifícios utilizados pelo Papa para tratar de assuntos diversos, além de Bula, Motu Próprio, Encíclica e Constituição. Por meio delas o sumo pontífice trata sobre assuntos doutrinários, disciplinares, governamentais entre outros.

de promover a percepção da complementaridade das duas tradições, o diálogo e, especialmente, a substituição da preconizada ruptura, pelo sentido de herança Judaica para a tradição Cristã. Nesse documento, o Papa Francisco ousou ir frontalmente de encontro a ideologias largamente utilizadas para promover o dissenso, como a famigerada ‘revogação’ do pacto com Deus, um dos pilares da tradição Judaica, e a ‘necessidade’ de conversão como a única saída para os Judeus:

Um olhar muito especial é dirigido ao povo Judeu, cuja Aliança com Deus nunca foi revogada, porque «os dons e o chamamento de Deus são irrevogáveis» (Rm 11, 29). A Igreja, que partilha com o Judaísmo uma parte importante das Escrituras Sagradas, considera o povo da Aliança e a sua fé como uma raiz sagrada da própria identidade Cristã (cf. Rm 11, 16-18). Como Cristãos, não podemos considerar o Judaísmo como uma religião alheia, nem incluímos os Judeus entre quantos são chamados a deixar os ídolos para se converter ao verdadeiro Deus (cf. 1Ts 1,9). Juntamente com eles, acreditamos no único Deus que atua na história, e acolhemos, com eles, a Palavra revelada comum.

O diálogo e a amizade com os filhos de Israel fazem parte da vida dos discípulos de Jesus. O afeto que se desenvolveu leva-nos a lamentar, sincera e amargamente, as terríveis perseguições de que foram e são objeto, particularmente aquelas que envolvem ou envolveram Cristãos.

Deus continua a operar no povo da Primeira Aliança e faz nascer tesouros de sabedoria que brotam do seu encontro com a Palavra divina. Por isso, a Igreja também se enriquece quando recolhe os valores do Judaísmo. [...] Há uma rica complementaridade que nos permite ler juntos os textos da Bíblia hebraica e ajudar-nos mutuamente a desentranhar as riquezas da Palavra, bem como compartilhar muitas convicções éticas e a preocupação comum pela justiça e o desenvolvimento dos povos. (FRANCISCO, 2013)

Em 2015, celebrando os cinquenta anos da Declaração *Nostra Aetate*, o Papa Francisco publicou o documento “Porque o chamado e os dons de Deus são irrevogáveis”, que em sua conclusão confirma o compromisso com o Diálogo Judaico Católico do presente com vistas ao futuro, com três objetivos:

aprofundar o conhecimento recíproco entre Hebreus e Cristãos; comprometer-se juntos a favor da justiça, da paz, da salvaguarda da Criação e da reconciliação mundial; reagir contra toda discriminação racial referente aos hebreus, bem como qualquer forma de

antisemitismo que, por certo, não foi ainda plenamente erradicado e aflora com expressões diferentes, em contextos diferentes. (DCI Parte VII, n. 44-47) (*apud.* MAÇANEIRO, 2020, p. 710).

Em 17 de janeiro de 2016 o Papa Francisco visitou, junto com o Rabino Ricardo de Segni, a Grande Sinagoga de Roma. Ele foi o terceiro Papa a visitar a Sinagoga de Roma, seguindo o exemplo do Papa João Paulo II em 1986 e do Papa Bento XVI, em 2010. Na ocasião, o Papa Francisco reforçou a expressão usada na visita à Sinagoga de Roma pelo Papa João Paulo II de que os Judeus são os ‘irmãos mais velhos na fé’ dos Cristãos. Lembrou que todos pertencem a uma única família humana, a de Deus: “Judeus e Católicos que têm laços tão especiais, inseparáveis, por causa das raízes Judaicas do Cristianismo, devem se sentir irmãos, unidos pelo mesmo Deus, dotados de uma rica herança espiritual comum.” (FRANCISCO, 2016)

Nessa visita, ele também reafirmou as raízes judaicas do Cristianismo e sua condenação de todas as formas de antisemitismo.

Durante seu pontificado, o Papa Francisco frequentemente observou que um Cristão por natureza não pode ser antisemita porque o Cristianismo tem raízes judaicas. Se um Cristão fosse antisemita, ele cortaria o galho em que está sentado, renunciaria à sua identidade original, se desenraizaria e flutuaria em um espaço indefinido. (FRANCISCO, 2021)

O Papa Francisco lembrou ainda, na visita à Sinagoga de Roma, que merece ser sempre aprofundada a dimensão teológica do diálogo Judaico-Católico. A *Shoah* (literalmente ‘catástrofe’) deve nos ensinar à vigilância. As seis milhões de vítimas mortas durante a perseguição nazista foi uma ‘barbárie desumana’. O passado deve, sem dúvida, nos ajudar a servir de aprendizado para o presente e o futuro.

A *Shoah* ensina que devemos estar sempre extremamente vigilantes para poder intervir tempestivamente em defesa da dignidade humana e da paz. Em todas as partes do mundo é preciso colocar em prática uma lógica de paz, reconciliação, perdão e vida. (FRANCISCO, 2021)

As mudanças recentes podem ser ilustradas por um movimento iniciado em 1989. A abertura da Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, que acontece na Itália, Polônia,

Áustria e Holanda, é precedida desde 1989, pelo ‘Dia para o Aprofundamento e Desenvolvimento do Diálogo entre Católicos e Judeus’, que passou a se integrar à ‘Semana de Oração’ como o evento de abertura (FRANCISCO, 2021). No Dia para o Aprofundamento ocorrido em 17 de janeiro de 2021, Dom Ambrogio Spreafico, presidente da Comissão Episcopal Italiana para o Ecumenismo e o Diálogo com o Judaísmo, sintetizou o caminho comum percorrido entre Judeus e Cristãos. Para ele, nos últimos anos houve avanços e sobretudo o diálogo foi enriquecido, porque, além das comunidades judaicas e dos rabinos italianos, de Toaff a Di Segni e muitos outros, um relacionamento muito bom foi estabelecido com os grandes rabinos, não só europeus, mas também americanos e principalmente israelenses. Se estreitam as relações com os Rabinos Chefes de Israel e isso ajuda a compreendermos melhor uns aos outros, e a continuar o trabalho que a Igreja Católica faz justamente “para intensificar a relação com o Judaísmo, com as raízes da nossa fé que são justamente as raízes judaicas. São raízes que encontramos na Sagrada Escritura, que é também para nós o fundamento da vida Cristã” (SPREAFICO, 2021). Infelizmente diante do aumento gradual de atos de antissemitismo na Itália e ao redor do mundo o Bispo Dom Ambrogio também constata que:

É algo ‘vergonhoso e dramático’ pois nos leva a perguntar se dentro de nossas próprias comunidades, ainda não existem sementes de antissemitismo e mal-entendidos decorrentes de uma certa leitura da Bíblia? Tudo isso deve nos questionar e nos ajudar a redescobrir essa raiz que está na origem da nossa fé. Pode parecer banal, mas muitas pessoas esquecem que Jesus, Maria, José e os apóstolos eram Judeus. Talvez às vezes nos esqueçamos e, portanto, deixemos de explorar essa riqueza que faz parte de nossa herança de fé e cultura. (...) Sem dúvida esse processo de compreensão e diálogo deve ser acolhido e transformado em cultura, ou seja, uma forma de pensar, falar, escrever e viver. (SPREAFICO, 2021)

O Diálogo Judaico-Cristão no Brasil

A história do Diálogo no Brasil remonta a 1962, quando foi criado o Conselho da Fraternidade Cristão Judaico—CFJ, filiado ao ICCJ, “Fruto do idealismo de um punhado de pessoas esclarecidas e generosas ele partiu da ideia de que o homem, imagem viva de Deus, é detentor de direitos inalienáveis e merecedor de todo respeito, independentemente de sua raça, crença e condição social”. (LAUFER, 1979, p. 258)

O CFCJ foi fundado por Hugo Schlesinger, da Comunidade Judaica, Humberto Porto, Padre da Igreja Católica e Izabel Wilken, Irmã da Comunidade de Sion. (SCHLESINGER, 1987, p. 35)

LAUFER detalha diversas publicações do CFCJ, e focaliza as produzidas em conjunto ou individualmente pelo Padre Humberto Porto e por Hugo Schlesinger, pioneiros do Diálogo no Brasil. Entre outros trabalho, o CFCJ publicou em Português ‘Os Doze Pontos de Berlim e A História da Transformação de um Relacionamento’, elaborado pelo ICCJ em 2009 (FONSECA, 2011, p. 14-24). O CFCJ ainda é atuante e tem sua sede no Colégio Sion, em São Paulo.

A Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico – DCJ foi criada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB em 1981. É uma comissão permanente que tem a missão de articular em nível nacional o diálogo religioso entre Católicos e Judeus (DCJ, 2021). A Confederação Israelita do Brasil – CONIB é principal entidade da Comunidade Judaica participante do DCJ.

O DCJ promove anualmente dois encontros nacionais. Um com a perspectiva do intercâmbio de exegeses bíblicas e outro de discussões de temas emergentes na sociedade do nosso tempo, à luz das duas tradições.

O diálogo judaico-Cristão pós triunfalista

Por terem as duas religiões a mesma origem, uma vez entendidas, as diferenças podem ser respeitadas e o aprendizado pode acontecer nas duas direções, superando-se a raiva e a desconfiança que caracterizaram muitas das conversações ao longo do tempo.

Enquanto os ‘Doze Pontos de Berlin’ especificam atribuições aos que se dedicam ao Diálogo, David Novak nos alerta, porém, que há que se prestar atenção em certos limites e diretrizes no relacionamento interpessoal, que favorecerão o diálogo saudável. Ele descreve o que se deve buscar, e o que se deve evitar. Revendo as ações descritas neste documento, pode-se perceber que as que foram efetivas na aproximação e no diálogo, respeitam as proposições de Novak.

O que se deve buscar: enxergar o outro lado à luz de sua própria tradição e cuidar para que tal visão não distorça o que cada uma das tradições ensina como verdade.

O que se deve evitar: disputa, proselitismo, sincretismo, relativismo e triunfalismo.

Estas cinco condições negativas ao diálogo saudável não se constituem em definições estanques e apresentam áreas de superposição.

A disputa acontece quando alguém, ou um grupo, assume que tudo o que a outra tradição afirma é negado por sua própria tradição. É quando os candidatos ao diálogo se posicionam como adversários. Para um diálogo saudável e prolífico é preciso que os participantes ajam no melhor de suas capacidades para não tentar de qualquer forma constranger os membros da outra tradição, ou em qualquer nível, por mais sutil que seja, buscar alguma supremacia.

Quanto ao proselitismo, o diálogo deve ser um fim em si mesmo, e não deve ser usado como um meio para qualquer outra agenda. A disposição para o diálogo não pode ser confundida com uma tentativa de ‘negociar’ diferenças entre as tradições para abrir mão algumas práticas, conceitos ou princípios de sua própria tradição, e incorporar outras da outra tradição de modo a estabelecer um pacto novo e compartilhado. O diálogo rejeita o sincretismo.

No outro lado da moeda do sincretismo, encontra-se o relativismo, que pode apresentar alguma superposição com o proselitismo. Não é possível viver como Judeu e Cristão ao mesmo tempo, o que é demonstrado pela aceitação da conversão por ambas as tradições. Para o relativista não há diferenças essenciais entre as tradições.

Com superposições óbvias com a disputa, o triunfalismo pode enxergar o Cristianismo simplesmente como uma divergência do Judaísmo e o Judaísmo simplesmente como o precursor do Cristianismo ou que, no dia do ‘juízo final’ a outra tradição passará a não existir isoladamente pois terá se amalgamado àquela que finalmente triunfará.

Qualquer das cinco condições minam a possibilidade de sucesso do diálogo, em que se busca aprender e evoluir, cada um em sua própria tradição. (NOVAK, 2000, p. 1-6)

Raimon Panikkar propõe um aprofundamento do Encontro, que pode ajudar a entender os desafios e apreender algumas inovações. Segundo ele, há que se entender mais profundamente as características do diálogo. O diálogo dialético pressupõe que os seres humanos são racionais, e que nosso conhecimento é baseado na não-contradição. Se em uma discussão, um dos participantes é confrontado com uma aparente contradição, não lhe resta

outra alternativa senão desistir de seu ponto de vista ou posição, ou tentar de algum modo ultrapassar a contradição, sempre usando a *razão*. O diálogo *dialético* se dá em relação a ‘objetos de discussão’, enquanto o diálogo *dialógico* é sobre ‘sujeitos’; não sobre opiniões, mas sobre quem tem as opiniões. “Eles não dialogam sobre alguma coisa, mas sobre eles próprios [...]. Nós não temos um encontro entre ideias, puramente. Temos um encontro entre pessoas.” (PANIKKAR, 1999 p. 29-30). Ele salienta ainda que o diálogo dialógico considera o dinamismo radical da realidade, que está continuamente se criando e não apenas se desenvolvendo a partir de premissas pré-existentes. Ainda segundo Pannikar:

O encontro de religiões é um fato inescapável, hoje. Eu gostaria de formular um princípio que deve reger o encontro das religiões e extrair dele algumas implicações corolárias. O princípio é este: *o encontro religioso deve ser verdadeiramente religioso*. Qualquer coisa menor do que isso simplesmente não vai funcionar. (PANIKKAR, 1999 p. 61)

Para ele, este princípio tem implicações e demanda certas condições para funcionar. O Encontro deve ser isento de qualquer apologia específica ou geral, evitando-se ‘provar’ a verdade. O desafio da conversão deve ser encarado, uma vez que uma pessoa religiosa não é um fanático ou alguém que tem todas as respostas. Deve-se considerar que as religiões têm forte conexão com a humanidade, suas tradições e sua história, e não são apenas links ‘verticais’ com o Absoluto.

O Encontro não é apenas um Congresso de Filosofia, um Simpósio Teológico, ou meramente um empreendimento eclesiástico, devendo acontecer em vários níveis, e em cada nível com suas peculiaridades. Representantes do mundo religioso organizado tem o compromisso de preservar tradições, levando em conta os seus seguidores por quem são responsáveis. “O Encontro Religioso que temos em mente certamente irá pavimentar o caminho para Encontros Eclesiásticos e vice-versa, mas devem ser diferenciados e separados deles.” (PANIKKAR, 1999 p. 62-69)

O Diálogo é um encontro religioso, em Fé, Esperança e Amor, que não coloca ‘crenças’ como objeto da discussão, mas nós que acreditamos, cada um de nós, e os outros, cada um dos outros, o que pode nos levar a descobrir neles o que falta em nós. “O amor verdadeiro não visa a ‘vitória’ no encontro. Vai em busca do reconhecimento comum da verdade, sem apagar as diferenças ou silenciar as várias melodias da extraordinária e singular sinfonia

polifônica.” (PANIKKAR, 1999 p. 70)

A evolução do diálogo *dialético* para o diálogo *dialógico*, configura-se como uma emergência para a atual situação em que nos encontramos como sociedade humana, e para podermos viver como irmãos e como humanos, é fundamental nos encontrarmos como sujeitos, dialogando sobre nós próprios, mais do que sobre as opiniões ou pontos de vista que temos. A vida não é estática e o futuro é imprevisível, e apenas o diálogo permitirá evoluir para uma sociedade humana mais fraterna, o que talvez seja cada vez menos opcional, e cada vez mais uma *mitzvah*—mandamento—do nosso tempo.

O Rabino Zalman Schachter-Shalomi z"l, um dos fundadores do movimento Jewish Renewal, e um dos mais influentes rabinos do Judaísmo liberal do final do século XX e início do século XXI, costumava dizer “*The only way to get it together, is together*”, “*A única maneira de conseguir, é juntos*”. A tradução perde a força do jogo de palavras do texto original em inglês, que é uma exortação ao caminhar juntos para construir o futuro comum para toda a humanidade. O Rabino Zalman vai além e amplia a noção do diálogo, para envolver e se responsabilizar também pelo planeta, como manifestação divina, sem perder de vista os desafios que cada tradição tem em seu próprio campo:

Precisamos renovar o antigo à luz do radicalmente diferente. Precisamos escalar essa montanha juntos. Nunca antes vacilamos tão próximo a um precipício tão grande, empurrados por erros e pecados do passado na direção da destruição global. (SCHACHTER-SHALOMI, 1993, p. 7)

Tudo isso traz aos guardiões da religião grande ansiedade e preocupação. Isso significa que o que antes era considerado essencial não é mais válido? A sinagoga/igreja/mesquita estava errada em manter nossas diferenças o tempo todo? Será que o esforço para nos fazer dialogar não é nada além de outra manobra para homogeneizar toda a religião em alguma *mélange* sincretista em que cada um pode encontrar alguma maneira de lidar com o compromisso real? Essas ansiedades não podem ser evitadas retornando-se a uma posição estritamente fundamentalista. Sempre que a tradição é desafiada a se renovar, ela deve enfrentar essas crises. Sempre que uma religião se recusa a se renovar, ela se encontra sem adeptos. Como orientamos a direção entre a remoção de todas as tensões superficiais entre as religiões—perdendo assim o que é especial em cada uma—e a construção de paredes de concreto entre nós? Talvez precisemos explorar isso novamente e, depois de explorar, reformular nossos ensinamentos sobre as diferenças de nossas religiões. Vamos cada um

olhar para os ensinamentos sobre o *status* dos adeptos de nossas crenças-irmãs. (SCHACHTER-SHALOMI, 1993, p. 17)

Esse novo paradigma diz que tudo acontece dentro de um sistema. Cristianismo e o Judaísmo estão ambos dentro do mesmo sistema; um sistema que é Gaia, este planeta que está vivo. No momento em que você começa a fazer essa mudança e dizer: “O planeta está vivo e eu sou uma célula do planeta vivo”, então a fórmula da bênção, ‘*Baruch atah ha-shem*, que é soberano sobre este mundo’, significa algo diferente e mais imediato. Dirige-se a Gaia e *melech ha-olam* não é o Deus solar ou galáctico, mas o Deus desta Terra, da consciência deste planeta vivo. (SCHACHTER-SHALOMI, 2004, p. 20)

Quando a luz de ambas as tradições ilumina a realidade é possível enxergar melhor os caminhos a percorrer. Algumas intersecções se apresentam em que cremos juntos nos mesmos valores e na experiência de fraternidade possível num mundo dilacerado por divisões.

Otimismo, ingenuidade, realismo, esperança e sonhos? Debbie Weissman que há mais de quarenta anos dedica-se na defesa da liberdade religiosa em Israel nos apresenta uma bela reflexão: “Por que eu me chamo de uma ‘esperançosa’ pessimista? Porque eu já vivi tempo suficiente para saber que as coisas mudam, às vezes inesperadamente; e que as situações raramente permanecem estáticas, para melhor ou para pior.” (WEISSMAN, 2017, p. 184). É preciso sim ser otimista quanto às múltiplas possibilidades de vivermos juntos, de professarmos cada qual a sua fé, e de vivermos sim valores éticos e projetos humanitários juntos. Talvez essa seja sim, em nossas jornadas de fé, judaica ou Cristã, ou de qualquer outra manifestação religiosa, uma oportunidade de nos encontrarmos com Deus, presente igualmente naqueles que foram criados à Sua imagem e semelhança (Gn 1, 27), numa única família e humanidade.

REFERÊNCIAS

ACCATTOLO, Luigi. *Quando o Papa pede perdão. Todos os mea culpa de João Paulo II*. São Paulo: Paulinas, 1997.

- ALLEN Jr., John L. *60 years ago, a Pope met a Jewish icon and the world changed*; in: <https://cruxnow.com/news-analysis/2020/06/60-years-ago-a-pope-met-a-jewish-icon-and-the-world-changed/>; acesso em 25/1/2021.
- BIZON, José (org.). *Diálogo Católico-Judaico no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.
- CHAZAN, Robert. *Christian-Jewish Interactions over the Ages* in FRYMER-KENSKY, Tikva (editor). *Christianity in Jewish Terms*. Boulder, CO. Westview Press, 2000, p. 7-24.
- DCJ. *Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico—Diretrizes*; em <http://casadareconciliacao.com.br/organismos-ecumenicos/dcj/>; acesso em 21/1/2021.
- ELBOGEN, Ismar. *Jewish Liturgy: a comprehensive history*. Jewish Publ. Soc., 1993.
- FONSECA, Gisa. *Os doze pontos de Berlim e a história da transformação de um relacionamento*. São Leopoldo: Oikos, 2011.
- FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, 2013*. http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html; acesso em 19/1/2021.
- _____. *Discurso do Papa Francisco na Sinagoga de Roma, em 17/1/2016*. In: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/january/documents/papa-francesco_20160117_sinagoga.html; acesso em 20/1/2021.
- _____. <https://www.vaticannews.va/fr/pape/news/2021-01/pape-francois-angelus-juifs-chretiens-interreligieux-dialogue.html>; acesso em 20/1/2021.
- GROSS, Fernando. *O Ciclo de Leituras da Torah na Sinagoga*. Distribuidora Loyola: São Paulo, 2014.
- HADDAD, Philippe. *Pour expliquer le Judaïsme à mes amis. Son histoire, ses rites, ses défis*. Paris: Éditions In Press, 2013.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *The prophets*. New York: Harper & Row, 1962.
- ICCJ. *A Time for Recommitment: Jewish Christian Dialogue 70 Years after War and Shoah*. Berlin, 2009. *white paper* disponível no site do ICCJ, em <http://www.iccj.org/A-Time-for-Recommitment-The-Twelve-Points-of-Berlin.184.0.html>; acesso em 25/1/2021.
- LAUFER, P. Frederico. *Diálogo Cristão-Judaico no Brasil*. *Perspectiva Teológica*, v.11, n.25, 1979, p. 257-276.
- MAÇANEIRO, Marcial; SOUSA, Cirlene Cristina. *A Igreja Católica e o Povo Judeu: do Ressentimento ao Reconhecimento*. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v.12, n.3, set/dez 2020, p. 695-713.
- MORSELLI, Cassuto Marco; MICHELINI, Giulio (Orgs.). *La Bibbia dell'Amicizia. Brani della Torah/Pentateuco commentati da ebrei e cristiani*. Milano: Edizioni San Paolo, 2019.
- NOVAK, David. *What to Seek and What to Avoid in Jewish-Christian Dialogue*. in FRYMER-KENSKY, Tikva (editor). *Christianity in Jewish Terms*. Boulder, CO. Westview Press, 2000, p. 1-6.
- PANIKKAR, Raimon. *The intrareligious dialogue*. Paulist Press, New York, N.Y. 1999.
- RUTISHAUSER, Christian M. *The 1947 Seelisberg conference: The foundation of the Jewish-Christian dialogue*. *Studies in Christian-Jewish Relations*, v.2, n.2, 2007, p. 34-53.
- SANCOVSKY, Renata Rozental. *Interações Judaico-Cristãs e Cultura Literária Polêmica no Mediterrâneo Tardo-Antigo*. *WebMosaica – Rev. Inst. Cult. Jud. Marc Chagall*, Porto Alegre, v.4, n.1 (jan-jun), 2012, p. 10-19.
- SCHACHTER-SHALOMI, Zalman. *Paradigm Shift: From the Jewish Renewal Teachings of Reb Zalman Schachter-Shalomi*. Jason Aronson Incorporated, 1993.

- _____. *Renewal is Judaism now: To see the power of heart in our time*. ALEPH: Alliance for Jewish Renewal. Bryn Mawr, PA. 2004.
- SCHIFFMAN, Lawrence H. *From text to tradition: A history of second temple and Rabbinic Judaism*. New York: KTAV Publishing House, Inc., 1991.
- _____. *Texts and traditions: A source reader for the study of second temple and Rabbinic Judaism*. New York: KTAV Publishing House, Inc., 1998.
- SCHLESINGER, Hugo. *Um diálogo sem preconceitos*. Conselho de Fraternidade Cristão-Judaica, 1987.
- SPREAFICO, Ambrogio. *Jornada de Diálogo com os Judeus: “Nós somos espiritualmente semitas”*. In: https://www.vaticannews.va/fr/eglise/news/2021-01/journeenationale-dialogue-juifs-italie.html?fbclid=IwAR3Oxo3iMZbiC52VwWBbsFRK7_SI-XmcpY7rMP5pOBpKIFavDBqMe3rURL0; acesso em 18/1/2021.
- de TOLEDO BERGERMAN, Maria Augusta. *Máscara e personagem: o Judeu no teatro brasileiro*. São Paulo. Perspectiva, 2013.
- WEISSMAN, Debbie. *Memoirs of a hopeful pessimist. A life of activism through dialogue*. Jerusalem: Urim Publications, 2017.

PARA UMA APRESENTAÇÃO CONTEMPORÂNEA DO JUDAÍSMO NA CATEQUESE

Hugo Chagas Feitosa

Graduado em Teologia - Claretiano Centro Universitário, Especialista em Cultura Judaica-Cristã História e Teologia pela Faculdade Nossa Senhora da Assunção, Mestrando na área de Teologia Bíblica pela PUC-SP. Professor do CCDEJ.

RESUMO

A catequese é uma das etapas da chamada iniciação a vida cristã, onde oferece de forma institucionalizada e sistematizada o conhecimento do mistério de Cristo e da Igreja. Fundamentando-se em dois pilares, a sagrada escritura e a tradição, o catequismo busca transmitir ao novo membro da *ecclesia* o conhecimento da palavra de Deus e dos atos dos seus apóstolos e das suas comunidades. Para que tais conhecimentos tenham uma absorção plena, profunda acerca do conhecimento de Jesus em todos os seus aspectos, tanto para crianças, jovens e adultos, é necessário saber a base da religião na qual ele vive e professa sua fé. Este artigo aborda a história do ensino catequético na Igreja Católica de maneira a extrair sua relação com os fundamentos judaicos na apresentação da história da salvação e de seu salvador. Destacamos, ainda, a maneira de se apresentar na catequese contemporânea os elementos judaicos contidos tanto na palavra como na tradição.

PALAVRAS-CHAVE

Catequese, Judaísmo, Igreja Católica, Espiritualidade Judaico-Cristã.

ABSTRACT

Catechesis is one of the sacraments of the so-called initiation into the Christian life, where it seeks in an institutionalized and systematic way to make known the mystery of Christ and the Church. Based on two pillars of sacred Scripture and Tradition, it wants to impart to the new member of the ecclesia the knowledge of the word of God and the deeds of his apostles and their communities, so that such knowledge may be more properly absorbed, profound and capable of making Jesus known to children, youth and adults alike, the foundation of the religion from which he lived and professed his faith is necessary. This article seeks to address the history of catechetical teaching in the Catholic Church in order to draw its relationship with the Jewish foundations in the presentation of the history of salvation and its savior, and in the way in which contemporary Jewish catechesis is contained in both the word and the Bible.

KEYWORDS

Catechesis, Judaism, Catholic Church, Jewish-Christian Spirituality.

INTRODUÇÃO

Com início no seio de Jerusalém após a morte de Jesus e o evento de *Pentecostes*, o cristianismo naturalmente se apresentava como um ramo judaico de espiritualidade em que o messianismo havia se cumprido. Por isso, organizar as bases deste messianismo foi a primeira forma de catequese do movimento: Jesus é o messias esperado que, em vida, habitou entre os homens, foi crucificado, ressuscitou no terceiro dia após sua morte, e há de voltar para julgar os homens e completar o tempo messiânico estabelecendo o reino de Deus e sua justiça.

Estas premissas são a base de ensino de um cristianismo que sai muito rapidamente da Palestina e é acolhido em terras pagãs. Com o número cada vez maior de *gentios* que aderem ao novo modelo judaico e ao surgimento crescente de comunidades cristãs, a necessidade de uma base doutrinária para evitar a dispersão do movimento e a conservação das instruções originais de Jesus e dos apóstolos fazia-se necessária. Contudo, qual era o ensino correto nas diversas questões que foram surgindo naquele choque cultural de costumes e religiosidade?

Questões como circuncisão, alimentação, liturgia, hierarquia desafiavam o novo movimento que, para se manter coeso, não bastava anunciar, era preciso instruir seus direcionamentos. Dentre estes ensinamentos, duas fontes históricas são de grande importância para se entender melhor este quebra cabeça: a primeira é o chamado concílio de Jerusalém relatado no livro de Atos dos Apóstolos (At 15,1-30), em que uma das primeiras disputas teológicas do cristianismo questionava a comunidade de Antioquia sobre a questão de a circuncisão ser necessária para a condição de o crente em Cristo participar de seu reino.

A contenda vai parar em Jerusalém e é discutida por dois grupos farisaicos que se converteram ao movimento cristão: o primeiro, a favor do cumprimento da lei mosaica, o segundo tendo como líder um famoso mestre farisaico, Paulo de Tarso. Sabemos que o grupo paulino sai vencedor da disputa que libera de pagãos e gentios a necessidade da circuncisão, mas deixa o alerta em questões alimentícias: é necessário cumprir o que proíbe a Torá neste assunto sobre a carne sacrificada a deuses. Todavia o que mais chama a atenção na disputa é o fruto desta discussão, que é o documento emitido deste debate. Uma carta em que a igreja de Jerusalém através de sua liderança

atestava que o correto ensino a se anunciar a partir deste momento seria este, o cristianismo seria uma religião sem circuncisão. Isto pode simbolizar o primeiro documento oficial produzido pela igreja. (Segunda fonte histórica que ilumina o entendimento sobre a catequese primitiva é a *didaqué* (Διδαχή que significa instrução), um escrito do primeiro século que traz uma série de ensinamentos para comunidades cristãs que se espalhavam rapidamente pelo Império Romano. Assim, o cristianismo se desenvolveria pelos séculos com a característica missionária de anunciar o evangelho, fazer discípulos e transmitir a fé, que, em resumo, implica uma transmissão sistematizada de sua doutrina, a catequese.

A DIDAQUÉ

Podemos afirmar que este texto do primeiro século depois de Cristo seja o primeiro no cristianismo que reunia ensinamentos evangélicos, práticas e normas de vida doutrinais para comunidades cristãs. Nele, encontramos instruções sobre batismo, celebração eucarística, práticas de oração e jejum, hierarquia eclesial. Não é nenhum exagero dizer que a *didaqué* é o primeiro manual de catequese judaico-cristã. Esta primeira transmissão da fé contempla o que seria futuramente chamado de história da salvação, fundamentada nas tradições de fé já percorridas por Israel por um novo viés de um messianismo realizado, construindo assim suas primeiras linhas dogmáticas. Nela, podemos identificar facilmente tanto instruções dogmáticas - os sacramentos do batismo (Did VII), e eucaristia (Did IX-X), como os cuidados a serem tomados contra os falsos profetas e mestres (Did XI-XII) -, comportamentos morais - proibição do aborto (Did II,2) -, tratados teológicos - eucaristia vista como alimento espiritual para o cristão (Did X,3), trindade (Did VII,1.3) -, o batismo ministrado por imersão (Did VII,1) ou infusão (Did VII,3), confissão dos pecados (Did IV,14; XIV,1) -, e instruções litúrgicas - a existência de bispos e diáconos substituindo ou com a mesma dignidade dos profetas e mestres (Did XV,1-2), a celebração eucarística realizada aos domingos (Did XIV,1) Em geral estas linhas nos mostram como uma catequese encorpada de elementos alimentava a transmissão para os novos e os existentes membros das comunidades. Todavia, o grande destaque de todo este corpo é como ele está profundamente entrelaçado e

respaldado da tradição judaica. Um exemplo disto está no primeiro capítulo da *didaque* e no capítulo 30 do Deuteronômio:

Existem dois caminhos: um é o caminho da vida, e o outro o da morte. A diferença entre os dois é grande. O caminho da vida é este: Em primeiro lugar, ame a Deus que criou você. Em segundo lugar, ame a seu próximo como a si mesmo. Não faça a outro nada daquilo que você não quer que façam a você. O ensinamento que deriva dessas palavras é o seguinte: Bendigam aqueles que os amaldiçoam e rezem por seus inimigos, e ainda jejuem por aqueles que os perseguem. Com efeito, se vocês amam aqueles que os amam, que graça vocês merecem? Os pagãos não fazem o mesmo? Quanto a vocês, amem aqueles que os odeiam, e vocês não terão nenhum inimigo (Did I,1-3).¹

Eis que hoje estou colocando diante de ti a vida e a felicidade, a morte e a infelicidade. Se ouvires os mandamentos do senhor teu Deus, que hoje te ordeno – amando ao senhor teu Deus, andando em seus caminhos e observando seus mandamentos, seus estatutos e suas normas, viverás e te multiplicarás. O senhor teu Deus te abençoará na terra em que estás entrando a fim de tomares posse dela. Contudo, se o teu coração se desviar e não ouvires, e te deixares seduzir e te prostrares diante de outros deuses, e os servires, eu hoje vos declaro: é certo que perecereis (Dt, 30,15-17).²

Podemos verificar também a citação da doutrina dos dois caminhos na epístola de *Barnabé* no capítulo 18, confirmando que a patrística tinha profunda relação doutrinária com os elementos judaicos. Entretanto, o primeiro concílio da Igreja irá soprar outros ventos para esta relação.

¹ DIDAQUE, Tradução de Pe. Ivo Storniolo e Euclides Balancin.. São Paulo: Paulus, 1989.

² Bíblia de Jerusalém

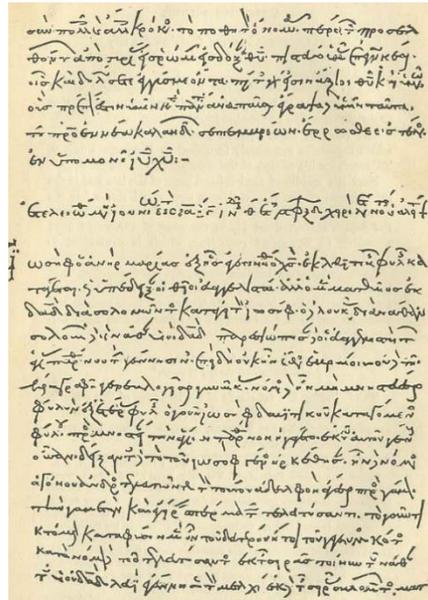


FIGURA 1 - DIDAQUÉ. FONTE: WIKIPEDIA.ORG

OS CONCÍLIOS E OS TRATADOS CATEQUÉTICOS

O objetivo deste artigo não é o de tratar diretamente da história dos concílios da Igreja e de suas deliberações, não obstante pretendamos extrair os elementos dos debates e decisões teológicas resultantes destes, e sobretudo, como estes podem dar luz na relação da instrução catequética com os elementos judaicos próprios da gênese intrínseca da fé. Dos 21 concílios reconhecidos pela Igreja, os estudiosos costumam subdividi-los em 4 grandes períodos, 7 concílios da antiguidade, 8 concílios da cristandade medieval, 4 concílios reformistas, e outros 2 da era moderna. Em face disto, questionamos: o que eles podem nos dizer sobre o ensino catequético e o judaísmo?

Dos 7 concílios da antiguidade pode-se destacar seguramente que a preponderância dos 4 primeiros de Nicéia (325), a Calcedônia (451) e o contexto conciliar dos 4 primeiros séculos da Igreja tem muito a nos dizer. A diversidade das comunidades cristãs dos primeiros séculos trouxe consigo a pluralidade hermenêutica dogmática. Apesar da figura papal central, a força das lideranças locais através de seus bispos eram mais fortes e preponderantes. Tal força traduzia-se também em tradição e

catequese, uma vez que os concílios que determinavam a catequese a se seguir eram de certa maneira locais e as disputas dogmáticas entre comunidades era inevitável. Este momento eclesial determinará quase que em sua totalidade os dogmas da Igreja, sobretudo em sua sistemática, questões como a trindade, a profissão de fé, o cânon e os cânones, a cristologia, e a celebração da Páscoa foram amplamente discutidas nestes séculos. A força das comunidades locais era uma pedra no sapato para um cristianismo mais coeso, todavia isto mudará influenciado diretamente pelas circunstâncias históricas, mais precisamente na alcunha de um nome: Constantino, e uma das mudanças promovidas é uma nova instância sinodal:

Sob Constantino, passa-se da condição de perseguição para a condição de tolerância do cristianismo, e, depois de preparação cada vez mais determinada de um regime de cristandade. A realidade eclesial passa a ser objeto do imperador, que vê a igreja como um elemento fundamental do seu projeto de governo, então o concílio, de estrutura interna da Igreja – expressão de sua comunhão de fé e disciplina – , passa a um instrumento para a realização do novo papel público que a igreja investiu e (...) embora a ação do imperador em favor do cristianismo tenha se estendido a muitos setores, nenhum sentiu tão profundamente a sua intervenção como a vida conciliar (...) que obtém um preciso reconhecimento jurídico e suas decisões passam a ter efeitos no âmbito das leis imperiais. O caráter público das assembleias eclesíásticas é, em particular, enfatizado pelo fato de que o imperador se atribui também a tarefa de convocar os concílios – ao menos de interesse geral – , e de definir os modos de participação e do seu desenvolvimento, além de dar sanção legal as suas decisões. (ALBERIGO, 2005, p.16).

A concepção de um cristianismo império estado (?) e a dogmática estabelecida em Nicéia, como por exemplo, o credo, suscitará diretamente no modelo catequético em voga. Deixará para trás, nesse sentido, os elementos da base judaica, para uma concepção documental e uma teologia doutrinal marcada quase que em sua totalidade pelos elementos ocidentais. Os próximos 3 concílios, Constantinopla 381, Éfeso 431, Calcedônia 451, se seguirão neste modelo, criando toda a musculatura do que se estenderá como o corpo doutrinal da Igreja. Podemos afirmar que é neste contexto que

se dá a ruptura de um modelo judaico-cristão para um unitarismo exclusivista cristão. Deve-se destacar também que é neste contexto que surge o axioma³ *extra ecclesiam nulla salus*⁴, e seu apoio na teologia desenvolvida por Santo Agostinho e seus discípulos como Fulgêncio de Ruspe:

Nos primeiros Padres da Igreja, antes de Agostinho, este axioma era particularmente aplicado a heréticos e cismáticos, ou seja, as pessoas que corriam o risco de separar-se da Igreja ou que dela haviam se afastado (...) a partir de Agostinho é que passa a vigorar uma interpretação mais exclusivista (...) um de seus discípulos, Fulgêncio de Ruspe, evidenciará de forma rígida de aplicação aos Judeus, e sua tese será usada e acolhida no Decreto para os Coptas no Concílio de Florença (TEIXEIRA, 2012, p. 22).

Essa concepção Agostiniana permeará a cristandade até a plenitude deste pensamento com São Tomás de Aquino, referendada em todos os oito concílios medievais, desde do primeiro Latrão em 1123 até o quinto Latrão em 1512 no alto medievo. São Tomás de Aquino, através da sua obra maior, *a Suma Teológica*, cria o modelo que será usado nas catequeses futuras, separando em cinco partes o símbolo dos apóstolos: o pai nosso, a saudação angélica, o decálogo e os sacramentos. Nesta altura, a ruptura com o Judaísmo é total e não se aborda os temas judaicos no pensamento cristão. Os Judeus, em sua grande maioria, perdem seus direitos religiosos e civis e são alvos da Inquisição. A chamada Teologia da Substituição⁵ é o grande marco desta relação.

Os séculos seguintes ao padrão Agostiniano-Tomista foram efervescentes para a dinâmica catequética. Diversos movimentos que culminaram com a reforma protestante iriam produzir uma nova maneira de se catequisar os cristãos, apresentando pela primeira vez com o título oficial de catecismo. O protestante André Althamer desenvolveu a primeira obra utilizando o nome catecismo, seguido pelo catecismo menor de Lutero, que era muito parecido com os catecismos modernos que

³Sentença ou proposição que não é provada ou demonstrada como óbvio, mas que é um consenso inicial para a construção de uma teoria.

⁴Fora da igreja não há salvação

⁵Doutrina pela qual a aliança do povo de Deus com os judeus no antigo testamento é substituída pela nova aliança do novo testamento

temos hoje, em forma de perguntas e respostas. Este cenário fez com que a Igreja mudasse a forma de abordar a catequese e lançar seu primeiro catecismo intitulado, o Catecismo Romano ou Catecismo de Trento, por ser apresentado no Concílio de Trento. Este novo catecismo da Igreja foi uma das medidas adotadas pela Contrarreforma,⁶ e aproveita o modo de fazer perguntas e respostas como modelo didático pedagógico de ensino. A teologia da substituição continua em voga e o concílio está virado para a grande questão que é a razão a criação do seu primeiro catecismo. A reforma protestante, por sua vez, quer se tornar um referencial da vida Cristã oficial contra o maior cisma já visto pela Igreja

As obras anteriores que tratavam de catequese antes de Trento, sem exaurir o assunto, evidenciam largamente a prioridade do catecismo católico. Podemos dizer, sem nenhum favor, que a catequese católica retemperou a religiosidade do século XVI. Nessas tentativas de edições anteriores, porém, faltava certa unidade de plano. Não se fixara ainda uma terminologia, mormente nos catecismos Alemães, e as variantes comprometiam as vezes exatidão da doutrina. Nisso havia o perigo de se tornarem menos eficientes para combater as lábias dos inovadores, que de sua parte distribuía ao povo pequenos tratados de religião (Catecismo Romano, 1951, p. 29).

As questões 229 e 268 do primeiro Catecismo nos mostra como a Teologia da Substituição está veemente:

229. Em que consiste, mais em particular, o poder da Ordem? Resposta: O poder da Ordem, que perfaz a natureza do Sacramento, encerra em si não só o poder de consagrar a Eucaristia, mas também de preparar os corações, para a receberem digna e frutuosamente. Esse poder é superior ao sacerdócio natural, e ao sacerdócio hierárquico dos judeus. - 11 VII ,.s (CATECISMO ROMANO, 1541, p. 627).

268. O que significa o "Nome" de Deus? Resposta: Não se refere materialmente às letras ou às sílabas, como erroneamente julgavam muitos Judeus, mas à essência e majestade de Deus Uno e Trino. A todos os "Nomes" de Deus, que constam da Bíblia,

⁶ Também conhecida como reforma católica foi o movimento em resposta a reforma protestante iniciada com Martin Lutero em 1517.

devemos o mesmo culto e adoração (CATECISMO ROMANO, 1541, p. 631).

VATICANO II E A *NOSTRA AETAE*

A distância de mais de três séculos separam o Concílio de Trento do Vaticano I. Este foi o período mais longo da igreja sem concílios. O Vaticano é o primeiro concílio da era moderna e não chega ao seu final, uma vez que é encerrado prematuramente devido a tensão de Roma ser anexada pelo estado Italiano em formação, fato que viria a acontecer.

Em 1959, surpreendendo a todos, o Papa João XXIII eleito a menos de 3 meses ao cargo, convoca um novo concílio, o Vaticano II, que seria conhecido como a primavera da Igreja. Convocado para renovações e não para condenações doutrinárias, o evento foi um fato inédito na história conciliar. A palavra *aggiornamento*⁷ era o lema do concílio que se inicia em 1962, e segundo o próprio Papa era um concílio para “olhar de frente aos desvios, as exigências e às oportunidades da idade moderna” ler os sinais dos novos tempos era o mote e o espírito. Assim, dentro de nossa perspectiva do anúncio catequético, dois documentos revolucionam a relação da Igreja com o judaísmo e a catequese: *Lumen Gentium*⁸ e *Nostra Aetate*.⁹

A *Lumen Gentium* é a Constituição dogmática do Vaticano II sobre a *eclesiologia*. Embora possamos encontrar diversas reflexões entorno do mistério da Igreja, para a delimitação deste artigo o que nos interessa é a questão soteriológica e a superação do axioma de “fora da igreja não há salvação”, a nova constituição de salvação proposta pela *Lumen Gentium*: Deus quer a salvação de toda a humanidade, um princípio universal para a salvação:

Aqueles que [...] procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna. (LG, 16)

⁷ De origem italiana que significa “atualização”

⁸ Palavra latina que significa “Luz dos povos”

⁹ Palavra latina que significa “Nosso tempo”

A nova perspectiva desembocará na abertura da Igreja para o diálogo ecumênico e uma declaração será a responsável diretamente por isso a *Nostra Aetate*. Ainda, focando-se apenas nos aspectos constitutivos, podemos dizer, por um lado, que a declaração *Nostra Aetate* foi uma surpresa. Todavia, como elemento do *aggiornamento* dos sinais dos tempos e do contexto histórico das últimas décadas precedentes ao concílio, era possível essa releitura eclesiológica relacional da Igreja com outras tradições. Podemos citar aqui alguns fatos históricos considerados de maior relevância que estiveram neste horizonte, como as duas guerras mundiais, o forte contexto antissemita europeu e sua consequência na *shoah*,¹⁰ a criação da ONU após a segunda guerra e as intensificações de algumas instituições a favor do diálogo religioso como o Parlamento Mundial das Religiões que cunhou nas suas primeiras deliberações o início do chamado “macro ecumenismo” moderno. Também cita-se o surgimento do Conselho Mundial de Igrejas. Isto posto, é essencial citar aqui outros três fatores que formam este espectro da análise da *Nostra Aetate*:

O primeiro abrange as colaborações entre acadêmicos que contribuíram para um intercâmbio intelectual e um melhor entendimento da tradição do outro. O segundo, vale a pena lançar um olhar à área de Teologia e da Filosofia em que tanto cristãos quanto judeus se articularam diante da questão da relação ou distinção entre o Judaísmo e o Cristianismo. O terceiro, é o das instituições ou organizações criadas com o objetivo de defesa do judaísmo (enquanto religião moralmente digna, historicamente autossuficiente e espiritualmente funcional para seus seguidores) ou com o intuito de oferecer uma estrutura sólida para o intercâmbio bilateral. (FRANK, 2018, P.50)

Destaca-se também no final do século 19 a fundação da congregação de Nossa Senhora de Sion na França pelos irmãos Ratisbonne, Theodoro e Afonso, judeus que se converteram ao cristianismo e foram sacerdotes. A congregação passa a estreitar a partir do mundo católico o diálogo com os judeus, em 1928 um padre da ordem Théomir Devaux (1885-1967) fundou o jornal *La question d'Israel* que se aprofundava nesta relação. Ele foi proibido e confiscado pela Gestapo¹¹ em 1940. Do lado judaico, os

¹⁰ Palavra Hebraica para designar o Holocausto, que significa destruição ou massacre.

¹¹ Abreviação de *Geheime Staatspolizei*, a polícia secreta do estado nazista.

trabalhos exegéticos e de tradução dos filósofos Franz Rosenzweig e Martin Buber muito apreciados pelo mundo acadêmico cristão, contribuíram para esta retomada de relação. O ponto final para se destacar nos elementos que precederam a *Nostra Aetate* foi em 1959 o Papa João XXIII retirar a expressão “pérfidos” Judeus da oração da sexta-feira santa que existia no rito litúrgico pascal desde o século VII inserido no *Sacramentarium Gelasianum*. Portanto, todos estes elementos podem situar bem que a *Nostra Aetate* apesar de sua surpresa não “caiu do céu” mas foi fruto de um verdadeiro avanço histórico.

Com um forte laço antropológico, a *Nostra Aetate* cita a inquietação religiosa do Homem e a origem comum de toda a humanidade em um só Deus. Apesar de ser o documento mais curto do concílio, sabemos que Deus guarda os melhores perfumes nos menores frascos. Assim, os elementos teológicos implicados da *Nostra Aetate* são profundos. Suscitados por este documento, o mundo católico mergulhará no diálogo cristão-judaico nas décadas seguintes a sua publicação:

Sondando o mistério da Igreja, este sagrado Concílio recorda o vínculo com que o povo do Novo Testamento está espiritualmente ligado à descendência de Abraão [...] Sendo assim tão grande o património espiritual comum aos cristãos e aos judeus, este sagrado Concílio quer fomentar e recomendar entre eles o mútuo conhecimento e estima, os quais se alcançarão sobretudo por meio dos estudos bíblicos e teológicos e com os diálogos fraternos [...] além disso, a Igreja, que reprovava quaisquer perseguições contra quaisquer homens, lembrada do seu comum património com os judeus, e levada não por razões políticas mas pela religiosa caridade evangélica, deplora todos os ódios, perseguições e manifestações de antissemitismo, seja qual for o tempo em que isso sucedeu e seja quem for a pessoa que isso promoveu contra os judeus. (NA, 4, apud JUBILEU DE OURO DO DIALOGO CATOLICO JUDAICO: Primeiros frutos e novos desafios., 2019).

O CRISTOCENTRISMO DE UM JUDEU

25 anos após o Vaticano II, sob o pontificado de João Paulo II, a igreja elaborou um novo catecismo. As concepções teológicas trazidas pela *Nostra Aetate* podem ser diretamente percebidas, como por exemplo o fim da questão do Deicídio:

597: Levando em conta a complexidade histórica do processo de Jesus manifestada nos relatos evangélicos, e qualquer que possa ser o pecado pessoal dos atores do processo (Judas, o Sinédrio, Pilatos), conhecido só de Deus, não se pode atribuir a responsabilidade ao conjunto dos judeus de Jerusalém, a despeito dos gritos de uma multidão manipulada e das censuras globais contidas nos apelos à conversão depois de Pentecostes. O próprio Jesus, ao perdoar na cruz, e Pedro, depois dele, apelaram para a "ignorância" dos judeus de Jerusalém e até dos chefes deles. Menos ainda se pode, a partir do grito do povo: "Seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos" (Mt 27,25), que significa uma fórmula de ratificação, estender a responsabilidade aos outros judeus no espaço e no tempo. (Parágrafo Relacionado 1735) Por isso a Igreja declarou muito oportunamente no Concílio Vaticano II: "Aquilo que se perpetrou em sua Paixão não pode indistintamente ser imputado a todos os judeus que viviam então, nem aos de hoje... Os judeus não devem ser apresentados nem como condenados por Deus nem como amaldiçoados, como se isto decorresse das Sagradas Escrituras" (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1992, p. 66).

No Brasil, a constituição do documento da CNBB, de 1983, chamado Catequese Renovada, deu o norte para a nova metodologia do ensino catequético, englobando todos os conceitos teológicos do Vaticano II, e da *Catechesi Tradendae*.¹² A consequência disto será um rápido desenvolvimento de materiais catequéticos como manuais e sobretudo livros de ensino formatados na pedagogia de ensino da tradição e da palavra de Deus. O ensino do Antigo Testamento e do judaísmo é realizado sob o olhar cristocêntrico, ou seja, prefigurando Jesus nos acontecimentos históricos do passado, e colocando sua existência anterior a toda história humana. Deste modo, com a figura já existente de Jesus são lidos os textos do Antigo Testamento e realizada sua

¹² Documento sobre catequese de João Paulo II

hermenêutica a partir dos elementos do Novo Testamento. A história da salvação é contada de trás para frente, mas não se pode esquecer que ela vem dos Judeus (Jo 4,22), e que conhecer Jesus é conhecer sua religião, seus conceitos e sobretudo como os debatia. Em resumo, isto é fundamental para conhecer os textos bíblicos do novo testamento:

A família de Nazaré foi de fato uma ótima família e viveu bem ao estilo judaico. (...) Jesus foi apresentado no templo como bebê, foi circuncidado como mandava a lei, com sua família oferecendo os sacrifícios determinados pela tradição judaica (Lc 4,18-21). Jesus foi plenamente judeu. O evangelho de João no capítulo 4 nos mostra Jesus dizendo a mulher samaritana, que a “salvação vem dos judeus” e também afirmou que não vinha para destruir a lei, mas sim para cumpri-la (Jesus Judeu, CNBB, p. 10).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história da catequese se confunde com a própria história da Igreja, já que o querigma é uma de suas principais funções. Esta, que em seu nascimento reunia uma espiritualidade judaico-cristã, que por diversos motivos e fatores históricos já citados aqui neste artigo foram se perdendo, encontra-se em um processo de reversão desta separação nos últimos 50 anos. Apoiado pela força da *Nostra Aetate*, que trouxe um novo frescor no diálogo religioso e uma reaproximação destes elementos na catequese, o modelo pedagógico atual do ensino bíblico com a leitura orante e o cristocentrismo enriquece o ensino catequético do Antigo Testamento. No entanto, nem tudo pode ser explanado pelo modelo cristocêntrico e não se pode abdicar de que as próprias narrativas bíblicas do Antigo Testamento, podem ser explicadas de forma mais cognitiva. Assim, para que este modelo também enriqueça e favoreça o entendimento dos textos bíblicos tanto do Antigo como do Novo Testamento, destaca-se a necessidade de um conhecimento de catequistas e de todo corpo de ensino catequético da espiritualidade e dogmática do judaísmo, não para um novo modelo judaizante dentro

da Igreja, mas para que estes elementos tragam luz para nosso entendimento. Dessa maneira, acentua-se no vocabulário da catequese que a primeira aliança não se faça parecer como algo velho e superado em face de outra que é nova e substitutiva é também de suma importância.

Formações de catequistas com essa hermenêutica e contextualização histórica são necessárias para um avanço maior. Aprofundar o conhecimento do corpo catequético e até eclesial da *Nostra Aetate* que em 2015 completou seu jubileu de ouro é sem dúvida fundamental neste interim. Neste mesmo ano, o Cardeal Kurt Koch, presidente do Pontifício Conselho para a unidade dos Cristãos, apresentou duas conferências em São Paulo¹³ na PUC onde aprofundou a reflexão sobre a *Nostra Aetate* e a implicação de seu conhecimento no *querigma* Cristão, ajudando a superar preconceitos e problemas históricos da Igreja com a comunidade judaica. “Caminhante não há caminho, se faz caminho ao caminhar”,¹⁴ e por isto este é o caminho para uma apresentação contemporânea do judaísmo na catequese: trazer ao seio do corpo catequético o que os documentos da Igreja já instruem, bem como semear este conhecimento na catequese. Isto posto, não se pode negar o avanço da unidade de leitura bíblica e o diálogo maior com nossos irmãos mais velhos na fé.

REFERÊNCIAS

- A CATEQUESE HOJE. Exortação Apostólica *Catechesi Tradendae*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- ALBERIGO, G. (org.) História dos Concílios Ecumênicos. Trad. José Maria de Almeida. 4a. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo. Paulus, 2012.
- COELHO, A. S. *Diálogo Ecumênico e Inter-Religioso. (Caderno de referência de conteúdo)* Batatais: Centro Universitário Claretiano, 2014.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999.
- CATEQUESE RENOVADA. Documentos da CNBB 26. Brasília, 1983
- CATECISMO ROMANO. Rio de Janeiro: Vozes, 1951.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Conhecer nossas raízes, Jesus Judeu*. Brasília: Edições CNBB, 2010.

¹³ As conferências do Cardeal e a tradução da *Nostra Aetate* podem ser encontradas na obra: *JUBILEU DE OURO DO DIÁLOGO CATÓLICO JUDAICO: Primeiros frutos e novos desafios*. São Paulo: Fons Sapientiae/CCDEJ, 2019, que também apresenta uma série de artigos que ajudam a elucidar o tema a partir da *Nostra Aetate*.

¹⁴ Trecho da poesia de Antonio Machado em sua obra *Proverbios y cantares*.

- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Catequese Renovada*. São Paulo: Paulinas, 1984 (Série: Estudos da CNBB)
- DIAS, H. D. *Novo Testamento, Tradução do grego para o português*: Brasília. Federação Espírita Brasileira, 2013.
- DIÁLOGO DA IGREJA CATÓLICA COM O JUDAÍSMO. Congregação das Religiosas de Nossa Senhora de Sion: São Paulo: 2010.
- DIDAQUE. Tradução de Pe. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. 1º ed. São Paulo: Paulus, 1989.
- DUPUIS, J. *O Cristianismo e as religiões, do desencontro ao encontro*. São Paulo: Loyola, 2004.
- FRANK, Usarki. *A Construção do diálogo: O concílio Vaticano II e as religiões*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- JESUS JUDEU. Brasília: Edições da CNBB, 2000.
- MAYER, Judite Paulina. *O conhecimento do Judaísmo na atual catequese do Brasil*. Dissertação (Mestrado em Teologia)- Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 1983.
- MIRUS, Thomas V. *Church Fathers: The Didache and the Epistle of Barnabas*. Disponível em: <<https://www.catholicculture.org/commentary/articles.cfm?id=628>> . Acesso em 14 de outubro de 2019
- NOSTRA AETATE. Disponível em :<http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html> . Acesso em 29 de setembro de 2019.
- RIBEIRO, D.L, e SOARES RAMOS, M. (orgs.). *Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico: primeiros frutos e novos desafios*. São Paulo: Fons Sapientiae/CCDEJ, 2019.
- TEIXEIRA, T. *Teologia e Pluralismo Religioso*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

**À ESCUTA DE ISRAEL, NA IGREJA.
Porque de Sion sai a Torá e de Jerusalém a Palavra do Senhor (Isaías 2,3).**

Marivan Soares Ramos

Leigo, casado. Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Mestre em Teologia pela PUC-SP. Graduado em Teologia, História e Pedagogia. Coordenador Acadêmico e professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos – SP.

E-mail: marivanramos26@gmail.com

LENHARDT, Pierre. *À escuta de Israel, na Igreja. Porque de Sion sai a Torá e de Jerusalém a Palavra do Senhor (Is 2,3)*. Tomos I e II. São Paulo: CCDEJ, Fons Sapientiae, 2020. Tomo I 16X14X23,5 cm, 260 p. – ISBN 978-65-86085-02-0. Tomo II 16X23X23,5 cm, 224 p. – ISBN 978-65-86085-05-1.

Esta resenha tem como objetivo apresentar duas obras de Pierre Lenhardt, de saudosa memória, Religioso da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, que viveu seus últimos dias em Paris, França. As obras fazem parte da Coleção Judaísmo e Cristianismo do Instituto Superior de Pesquisas e Ensino Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ), mantido pela Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion (NDS) de São Paulo-SP, publicado em coedição pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos e Edições *Fons Sapientiae* da Distribuidora Loyola.

O principal objetivo da Coleção Judaísmo e Cristianismo é de “publicar textos originais e traduções, a fim de cultivar o conhecimento mútuo entre judeus e cristãos, valorizando-se o enraizamento das Sagradas Escrituras e o diálogo entre eles, a partir de seu ‘patrimônio espiritual comum’” (p. 5).

As duas obras de Frei Lenhardt, originalmente francesas, apresentam sete capítulos cada uma e ambas foram prefaciadas pelo Pe. Dr. Donizete Luiz Ribeiro, NDS (edição brasileira) e pelo Arcebispo de Auch, França, Dom Maurice Gardês (edição francesa) e Fr. Matthieu Collin escreveu a introdução no Tomo I. Pe Donizete lembra-nos que “esta escuta conduz à uma *práxis* eclesial e alimenta a vida de toda pessoa que crê e busca viver da Palavra de Deus, como

Torá Viva e Palavra encarnada” (Tomos I e II, p. 9). Por sua vez, Dom Maurice, em tom provocativo, afirma que “esta obra não é uma lição para os ignorantes que nós somos, mas ela tende a melhor entrever em nós, cristãos, o quanto a judaicidade de Jesus se inscreve em uma longa história e rica Tradição” (Tomo I, p. 10).

Os muitos artigos de Frei Lenhardt, compilados agora nestas duas obras, resultam de um laborioso período de trinta anos pesquisando, estudando e publicando sobre as fontes judaicas (Tomo I, p. 12). Formado na Universidade Hebraica de Jerusalém, recebeu o ensinamento de renomados professores da Tradição de Israel, entre eles Efraim Urbach e Joseph Heinemann (Tomo I, p. 12). Em 1973 já lecionava na Escola Bíblica de Jerusalém sobre literatura rabínica, é chamado pelo Fr. Collin de “discípulo dos sábios” (Tomo I, p. 12).

Os ensinamentos de Lenhardt, em seus dois tomos, insistem sobre dois importantes pontos. O primeiro trata-se da grande importância que a Igreja imputa ao “grande patrimônio espiritual, comum aos cristãos e aos judeus” (Tomo I, p. 15). Outro ponto que se destaca é sobre as ‘fontes judaicas’ que, segundo sua hipótese, “a fé cristã é coerente com a palavra de Deus que vem das fontes judaicas como vem, também, das fontes especificamente cristãs” (Tomo II, p. 14).

Em seu primeiro Tomo, no primeiro capítulo, Lenhardt apresenta a Declaração *Nostra Aetate*, nº 4, como ponto de partida para suas reflexões teológicas. Encontra-se, na Declaração, que existe “um grande patrimônio espiritual, comum aos cristãos e aos judeus” (p. 15). Neste sentido, os esforços da Igreja Católica visam a uma aproximação para “conhecer melhor os componentes fundamentais da Tradição religiosa do Judaísmo” (p. 15). Dessa forma, em resposta à convocação da Igreja, surge a “criação de centros ou de seções de estudos judaicos” (p. 15). De modo especial, apresenta-se aqui à “vocaçãõ específica dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion” (p. 15), como principal referência para esse novo modo de estudar as Escrituras. Lenhardt é enfático ao afirmar que “os cristãos [...], depois do Concílio Vaticano II, não podem ignorar que a sua história está ligada à do povo judeu, que a sua fé e a sua esperança têm a sua raiz nas raízes do povo judeu” (p. 16).

Nos três seguintes capítulos, a reflexão essencial se dá em torno da Tradição de Israel em sua perspectiva da oralidade. No capítulo II, Vias da continuidade judaica (p. 31-57), abordará a importante relação mestre-discípulo. Essa relação é o modo “pedagógico da

Mishná” para fortalecer a transmissão da Palavra de Deus que “só é conhecida, porque os homens que a receberam, a transmitiram e a transmitem ainda através da relação mestre-discípulo” (p. 34). Todavia, para Lenhardt, essa relação mestre-discípulo para exercer sua autêntica “função de continuidade deve submeter-se a uma dupla exigência”: Fidelidade ao mestre e à comunidade de Israel (p. 41). No capítulo III, Na origem do movimento farisaico: tradição oral e ressurreição (p. 59-107), discorrerá através da fé na ressurreição dos mortos, que é essencial a fé cristã, como uma herança recebida pela tradição farisaica que, segundo sua crença, “vive da Palavra de Deus segundo uma tradição que recebe e transmite, interpreta e atualiza a Palavra que veio a ser Escritura” (p. 60), e entendida não como uma “recompensa”, mas sim como “consequência de um abandono a Deus, de um engajamento na vida com Deus, na fé e na esperança” (p. 65). Se, por um lado, para tal ensinamento apresentará textos das Escrituras, como o segundo livro de Macabeus (p. 64-66), Sinóticos (p. 71), Atos (p. 71), a carta de São Paulo aos Coríntios (p. 72), Flávio Josefo (p. 73), e a literatura rabínica (p. 73). Por outro lado, apresentará que “a ressurreição tem por origem a Palavra criadora que é e permanece antes de tudo Torá oral” (p. 74). Cita então a *Mishná* e a liturgia sinagoga, de modo especial a segunda bênção da oração comunitária, chamada dezoito bênçãos (p. 84-85). No capítulo IV, Exegese (*Midrash*) da tradição de Israel, sua grandeza e seus limites (p. 109-140), nos ensinará que “o Midrash é, antes de tudo, uma atividade: a ação de buscar o sentido da Escritura” (p. 110). A grandeza dessa atividade encontra-se na “busca de Deus” (p. 112). O desdobramento dessa busca se dá sob dois modos: *Midrash halakhá* e *Haggadá*. Enquanto o primeiro modo se ocupa com a prática dos mandamentos, o segundo se ocupa com o ensinamento das histórias dos antepassados. Arremata Lenhardt, que o “Midrash pode ‘cumprir’ a Escritura, ou seja, encontrar na Escritura um sentido que sustente a prática de Israel, sua fé ou sua esperança” (p. 125).

Nos capítulos V, A liturgia de Israel na origem da Liturgia Cristã (p. 141-177) e VI, A oração judaica de outrora e de hoje como serviço prestado à *Shekhiná* (presença divina) (p. 179-211), apontará a oração como lugar privilegiado para expressar a fé de Israel, do mesmo modo como também o é para a Igreja Católica. No capítulo V, discorrerá sob a liturgia em dois aspectos. O primeiro, sinalizando que a “oração judaica e, especialmente, a oração litúrgica [...], faz parte da Torá Oral” (p. 142), e o segundo, sob o tripé litúrgico: Bênção, santificação e unificação. Segundo Lenhardt, “a liturgia de Israel é a oração instituída e obrigatória,

organizada pelos mestres fariseus” em vistas das “necessidades do povo” (p. 142). Citando um texto da *Mishná Abot* 1,2, onde diz que “O mundo repousa sobre três coisas: sobre a Torá, sobre o culto (serviço, *abodah*) e sobre ações recíprocas inspiradas pelo amor” (p. 143), vincula a liturgia com a Tradição Oral. Desse modo, afirma Lenhardt, “a liturgia faz parte da Torá oral que é anterior à Escritura, ontológica e cronologicamente” (p. 146). Ainda mais: “A liturgia não se contenta em usar as orações bíblicas. Ela compõe e introduz uma grande quantidade de orações para as quais ela usa a Escritura para apoiar suas afirmações...” (p. 147). Para Lenhardt, a liturgia constitui-se como “elemento fundamental do patrimônio comum ao Judaísmo e ao Cristianismo, do qual fala a Igreja Católica desde o Concílio Vaticano II e do qual ela convida para fazer seu inventário” (p. 148). E, de forma perspicaz, sentencia que a liturgia Torá oral “tem o poder de ensinar com autoridade as doutrinas e práticas que têm pouco apoio ou até mesmo não tenham nenhum apoio nas Escrituras” (p. 148). No capítulo VI, argumentará que a oração é verdadeiramente o sustento da vida do povo de Israel. “Oração como ‘serviço de Deus’, como serviço prestado à sua Shekhiná, à sua Presença no mundo” (p. 179). A oração pode ser dirigida de múltiplas maneiras: Louvor, súplica/pedido e, segundo as festas, denominadas “tempos de encontro” (p. 195). Tendo em vista que “estas festas são o tempo de uma visão”, pois é possível, afirma Lenhardt, citando o texto de *Sifre* sobre Dt 16,16: “Assim como ele (todo homem) veio para ser visto, do mesmo modo ele verá” (p. 196).

No capítulo VII, A terra de Israel, Jerusalém, o Templo, o seu valor para os Judeus e para os Cristãos (p. 213-239). Apresentará com maestria a importância sobre o *Locus theologicum* da Terra de Israel, de Jerusalém e do Templo para as Sagradas Escrituras. Reafirma mais uma vez sobre o vínculo existente entre a fé de Israel e a fé da Igreja. Lembra-nos que será nessa Terra, logo após a destruição do segundo Templo (70 d.C.), que acontecerá de modo exuberante duas facetas da mesma história, isto é, “o Judaísmo confirma e renova, sobre o fundo de continuidade, sua prática, sua fé e sua esperança, à época em que os cristãos, de seu lado, organizam os documentos escritos e as tradições orais que constituirão mais tarde a coleção chamada Novo Testamento” (p. 214). Apresentando um itinerário, no mínimo intrigante, de como Jesus de Nazaré percorrerá o caminho natural dos profetas, isto é, nascendo na Terra de Israel, vivendo e morrendo em Jerusalém, mas, como ainda não visto, ele ressuscitou dos mortos para nunca mais morrer.

Em sua introdução do segundo Tomo, Lenhardt apresenta aos ouvintes/leitores a legitimação de seus ensinamentos. Ela encontra-se no “grande patrimônio espiritual comum aos cristãos e aos judeus” (p. 11). Por isso mesmo em sua introdução demonstra uma preocupação clara em “explicitar o que é este patrimônio e do que, no essencial, ele se ocupa” (p. 11). De saída, Frei Pierre diz que a “Antiga Aliança jamais foi revogada” e que a Igreja “recusa o que se denominou teologia da substituição e as inumeráveis formulações que ela inspirou ao longo dos séculos” (p. 12). Diz, ainda, que a Igreja assume o ensinamento dos sábios de Israel. Esses, por sua vez, acolheram a transmissão da Torá em sua oralidade e escrita como palavra de Deus. Será exatamente “esta Torá, que vem dos judeus, é o que constitui o patrimônio comum” (p. 12). Para o autor, deve-se estudar o “patrimônio comum”, a partir de sua própria experiência religiosa, isto é, do cristianismo. Dessa forma, tornar-se-á mais claro “que a fé cristã é coerente com a palavra de Deus que vem das fontes judaicas como vem, também, das fontes cristãs” (p. 14). Esse caminho de estudos que vai do Cristianismo ao Judaísmo é chamado de “analítico”. Todavia, encontra-se outro caminho que vai do Judaísmo ao Cristianismo chamado de “sintético”.

Nos três primeiros capítulos, “A misericórdia divina na tradição de Israel” (p. 21-22); “A escatologia na liturgia de Israel” (p. 39-51) e “O valor dos sacrifícios no Judaísmo de outrora e de hoje” (p. 61-76). Nestes capítulos, Lenhardt apresentará suas pesquisas, a partir do caminho “sintético”, isto é, partirá do Judaísmo, pois proporcionará “ouvir ressonâncias com a fé cristã” (p. 16). No primeiro capítulo, o autor apresentará um profundo ensinamento sobre a misericórdia divina, a partir de duas importantes orações sinagogais, “Shemá Israel” e “Shabbat”. A primeira realizada de forma cotidiana, a segunda aos sábados. Estas orações nos permitem conhecer o desdobramento das “três grandes obras” de Deus, “criação, revelação e redenção” (p. 22). O segundo capítulo tratará da dimensão escatológica dentro da liturgia de Israel, que apresentam as orações sobre os tempos futuros, apoiadas na Escritura. Elas ensinam sobre a ressurreição dos mortos. Estas orações corroboram com a fé cristã na ressurreição de Jesus. Para isso, serão apresentadas as bênçãos do Shabbat, de modo especial as “Amidot”. “Estas orações são em número de quatro: Amidá da tarde, da manhã, adicional e de após meio dia” (p. 41). As orações dos dias comuns, “Shemá e Amidá” (p. 44), também são apresentadas como bênçãos escatológicas e messiânicas. Por fim, a liturgia das festas de Israel, Páscoa, Pentecostes, *Rosh ha-Shaná*, *Kipur*, *Sucot* e o *Shabbat*, que “não precisa o

quando e o como da redenção e da ressurreição. Ela sugere e alimenta uma busca em aberto da relação que as etapas da história da salvação têm entre si” (p. 59). Já no terceiro capítulo, será apresentado o valor dos sacrifícios para o Judaísmo. Com a destruição do Templo em 70 d.C., cessou o oferecimento de sacrifícios. Todavia, permanece na memória litúrgica como sinal da presença de Deus (*Shekhiná*). Aqui nos é apresentada a relação direta da Eucaristia com o oferecimento dos sacrifícios no Templo de Jerusalém. A reflexão se dará em torno da cidade Yavne, que assumirá de modo simbólico, a reconstrução da “vida judaica sobre a Palavra de Deus, sobre a Torá” (p.62).

No capítulo IV, “A Tradição de Israel sobre a Presença Divina (*Shekhiná*) no Templo e no mundo esclarece a fé cristã na Encarnação” (p. 83-102). Para Lenhardt, Deus criador, revela sua presença em sua criação. Dessa forma, Ele pode escolher alguns lugares particulares, em especial o Templo de Jerusalém, para manifestar sua Presença (*Shekhiná*). Todavia, encontra-se “igualmente presente em outros lugares, em Israel e no mundo” (p. 84). Com isso, os ensinamentos judaicos sobre a *Shekhiná* de Deus legitimam Jesus Cristo como a “*Shekhiná* por excelência”. Ao tratar da narrativa bíblica de Jo 2,19-22, Lenhardt diz que alguns comentadores cristãos, ao interpretar essa perícopes ainda sentem-se desconfortáveis e pensam “novidade e continuidade”, trazida por Jesus, “através de uma teologia da substituição” (p. 95). Assevera Lenhardt, que “a *Shekhiná* em Jesus é a mesma *Shekhiná* que estava no Templo, na casa de seu Pai. Jesus não é maior que esta *Shekhiná* do Templo; ele era esta *Shekhiná* e é por isso que ele fala da destruição do seu corpo como a destruição do Templo” (p. 97).

O capítulo V, “A renovação (*hiddush*) da aliança no Judaísmo rabínico” (p. 103-147), mostra-nos que a Tradição de Israel é viva e se renova todos os dias “graças à relação mestre-discípulo” que se desenvolve “na história produzindo o novo a partir do antigo”. Sendo assim, “a novidade aparece sobre um fundo de continuidade” (p. 104). O caminho aqui adotado é o “sintético”, isto é, do Judaísmo ao Cristianismo. Frei Pierre acredita que “as ressonâncias cristãs” são capazes de lançar “luz sobre as fontes judaicas” (p. 105). Mais ainda, para Lenhardt, “o Novo Testamento é uma coletânea de tradições judaicas que falam, conscientemente ou não, a língua da Torá oral dos fariseus” (p. 105). Como sustentação argumentativa, o autor divide o capítulo em duas partes e busca destacar nelas os seguintes pontos: a) Noções preliminares e; b) Nova Aliança.

Para o capítulo VI: “Três caminhos: Emaús, Gaza e Damasco” (p. 149-188), seguirá o caminho “analítico”, ou seja, do Cristianismo ao Judaísmo. Para esse capítulo Frei Pierre contou com a colaboração da Irmã religiosa da Congregação Nossa Senhora de Sion, Anne-Catherine Avril. Enquanto Frei Pierre se ocupou com os escritos dos caminhos de Emaús e Damasco, Irmã Avril escreveu o caminho de Gaza. O destaque neste capítulo é conferido à exegese praticada pela tradição “fariseano-rabínica”. Que tem como método interpretativo a *harizá*, isto é, colar. O método *harizá*, compreende juntar passagens de todas as coleções dos livros sagrados, Torá, Profetas e Salmos. O autor nos lembra que antes de iniciar a “busca ou procura do sentido da Escritura”, processo de interpretação bíblica “denominada midrash”, é necessário “abrir”. A ação de “abrir” compete ao intérprete, que prepara seus ouvintes para a “compreender as Escrituras” (p. 152). Foi esse mesmo método que Jesus ressuscitado, segundo a tradição lucana, utilizou para “abrir” a inteligência de seus discípulos, após sua morte e ressurreição. Com isso, afirma Lenhardt, “Jesus ensina, abrindo as Escrituras, que ele não é simplesmente um mestre entre outros” (p. 153). Assim se dará a exposição desse importante método interpretativo da Palavra de Deus ao longo dos três caminhos nos textos neotestamentários.

Finalizando a obra com o capítulo VII, “A importância das fontes judaicas para um cristão” (p. 189-211), Lenhardt, apressa-se em dizer que seu ensino é a partir de sua própria experiência. Com isso ganha destaque a dinâmica do “vai e vem entre o Cristianismo e o Judaísmo”. As fontes judaicas, para o autor, “são aquelas que os mestres fariseus e seus sucessores reconhecem como Palavra de Deus, como Torá” (p. 190), isto é, “Torá oral e escrita” (p. 191). A Igreja, segundo Lenhardt, convida-nos no processo de encontro com o Judaísmo praticar a “escuta, que deve respeitar os judeus tais como são e como querem permanecer” (p. 195). À medida que formos capazes de escutar as fontes judaicas, aproximarmos-nos do grande “patrimônio comum ao Judaísmo e ao Cristianismo” (p. 196), com todos seus desafios, mas também com todas suas riquezas que aguardam por cristãos e judeus suas descobertas.

Lenhardt dedicou sua vida à escuta da Palavra de Deus em Israel e na Igreja. Com suas obras diminuiu distâncias, construiu pontes e apresenta sólidos argumentos sobre uma necessária aproximação entre Cristianismo e Judaísmo, a fim de juntos buscarem, cada um à sua maneira, “o patrimônio comum” a ambos. Nesta busca não poderá faltar o exercício da

escuta. Em tempos que se escutam somente pretensas convicções. Lenhardt nos ensina que só seremos capazes de nos conhecer em profundidade, na medida em que acolhermos e escutarmos o outro, pois esse, antes de ser um adversário, possibilita-nos conhecer mais sobre nós mesmos.

Que esse grande legado de Pierre Lenhardt desperte em nós o desejo de uma busca sincera e amorosa pela presença de Deus.

ENTREVISTA COM O PADRE JENUÁRIO BÉO

Realizada pelo Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento, para a *Revista Cadernos de Sion*.

Padre Jenuário Béo narra, na entrevista, pontos de sua trajetória pessoal e religiosa, fala do carisma da Congregação dos Religiosos de Sion, do diálogo judeu-cristão e das atividades pastoral e educacional assumidas por ele, em sua Congregação.

1. O senhor poderia contar um pouco sobre sua trajetória religiosa, desde sua entrada na Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, em 1959, e as contribuições que ofereceu como Superior Geral, Mestre de Noviços, formador de postulantes e juniores?

Creio que essas páginas da *Revista Cadernos de Sion* deveriam ser escritas por um jovem padre do que por um velho como eu. Isso porque, há 80 anos, o ambiente religioso era bem diferente, talvez menos vazio, e a igreja-povo menos secularizada.

O documento do Concílio Vaticano II sobre as Escrituras diz que Deus nos fala também pelas circunstâncias. Foi assim que eu fui chamado ou me chamei para entrar na vida religiosa.

Meu pai me levava, andando, todos os domingos, às 05h30m, para participar da eucaristia com os padres Estigmatinos, pois eu tinha a “honra” de ser coroinha. Assim, fui iniciado na catequese e percorri todos os caminhos “espirituais” da época: cruzados, congregação mariana menor e maior, até que um dia, com a idade de 11 ou 12 anos, achei extraordinária a atitude de um padre, que pregava em praça pública.

O psicólogo diria que, nesse momento, despertou a auto afirmação de um adolescente. O teólogo diria que foi aí que a graça de Deus se manifestou: e eu disse “quero ser padre como ele”.

Um ano depois, falei do meu desejo com um padre, que ficou todo entusiasmado, pois me conhecia, há vários anos. Falei com meu pai, um italiano alto e

forte. Ele simplesmente me disse não e não me explicou o porquê. Anos mais tarde, entendi o que ele quis dizer: “você é muito criança e, ainda, não sabe o que quer”.

Passaram-se vários anos; trabalhei em algumas firmas e já com quase 17 anos, trabalhando em um escritório como auxiliar do advogado, senti-me enjoado da repetitividade do serviço e disse para mim mesmo: - vou ser padre! Falei com meu pai, esperando que ele dissesse *não*, para eu jogar a culpa nele, mas ele disse: - faça o que você achar melhor. Desmoronei... Agora tinha que manter a palavra.

Fiquei uma semana desempregado. Meu irmão (um dos 10) era guarda civil e estava na chuva, esperando uma carona, quando passou um padre de Sion, num jeep antigo e ofereceu-lhe a esperada condução. No trajeto, disse meu irmão: - lá em casa tem um moleque que quer ser padre!

Foi assim que entrei para Sion.

2. Quais as influências do Concílio Vaticano II que movimentaram a Igreja à época de sua ordenação sacerdotal em 1968?

Três anos após o encerramento do Concilio Vaticano II, fui ordenado padre em Cristo, segundo a ordem de Melquisedeque. Foi uma época difícil para tomar essa decisão. O Concilio Vaticano, com ainda o é hoje, era muito mal entendido. Junte-se isso o florescimento da Teologia da Libertação na América Latina.

Senti a necessidade não só de mudar o hábito (batina etc) mas, principalmente, a espiritualidade. A *oração pura, teoria, contemplação, mística etc* parece que ficou sem sentido naqueles dias. Sair da espiritualidade solitária para uma espiritualidade solidária era quase impossível. Deixar o estilo de vida disciplinar para o estilo de vida comunitária me deixava desnorteado. Nessa época, as teorias de Freud entraram com força total no ambiente clerical.

Foi nesse ambiente que comecei e fiquei por mais de 40 anos de minha vida como ecônomo, formador e um tempinho como pároco. O Concilio, na época, era justificativa ou desculpa para toda e qualquer atitude dos formandos, professores e religiosos padres ou não e, geralmente, para agir como melhor lhes aprouvesse!

3. Por que sua escolha pela Congregação de Sion para o seu ministério sacerdotal? Em que medida a missão dos fundadores da Congregação se adapta a esses novos tempos da Igreja?

Com essa revolução, que durou muitos anos, eu sempre pensei: não escolhi Sion. Como acredito na presença de Deus, sei que foi Ele que me escolheu para ficar nesse setor da Igreja. A princípio, só fiquei conhecendo e praticando as orações próprias, que a Congregação fazia, inspiradas em nosso Carisma. Eu apenas, livremente, disse: sim!

Do objetivo específico da Congregação, eu praticava as orações com uma vaga mentalidade dos fundadores e do judaísmo, muito mais dos judeus do que do judaísmo.

Na Faculdade, hoje PUC-SP, creio que fui o primeiro estudante de Sion a fazer um trabalho sobre o judaísmo e cristianismo com o tema da Encíclica: Corpo Místico de Cristo. Felizmente, tal trabalho se perdeu e recebi a nota mínima para ser aprovado, pois até hoje a Igreja-povo e parte da hierarquia, aprova este distanciamento.

Com o tempo, muitas coisas mudaram para mim. Hoje, vejo muitas possibilidades para Sion: aprofundamento de nossa fé cristã alicerçada no judaísmo, visão bíblica muito mais ampla, em que vejo que Deus não faz acepção de pessoas, embora a Igreja o faça, às vezes, de modo escancarado. A espiritualidade cristã, a meu ver, ganhará muito ao conhecer e desejar praticar a espiritualidade judaica, ampliada em Jesus Cristo. Muitas coisas do Segundo Testamento se perdem, porque ignoramos o Primeiro. Isso eu constato na piedade popular e nas esferas de alguns teólogos e membros da hierarquia católica, como já disse.

Acredito que seja possível na educação brasileira eliminar, ou ao menos diminuir, o sentido de: judiar, judeus, deicidas e tantas outras interpretações errôneas das Escrituras. É, ainda, possível fazer com que formandos de teologia e padres comecem a ver Jesus Cristo como Ele é: judeu, com suas tradições, com sua mística própria, sua realidade social e religiosa, sem ser fundamentalista ou, como digo, fanáticos por uma perspectiva que nem sempre deve ser a de Deus.

As crianças poderiam ter uma formação, ao menos ecumênica, pois quem tem elementos de ecumenismo melhor do que as verdades do cristianismo? A Congregação de Sion pode ser, no mínimo, uma referência e já iniciou sua caminhada com alguns religiosos

bastante capazes no Brasil, na Europa e também com várias publicações nas linhas bíblicas e teológicas.

4. O senhor assumiu vários cargos na Congregação de Nossa Senhora de Sion, em meio às dificuldades do mundo em diferentes épocas, especificamente, sobre o diálogo judeu-cristão. Embora o documento *Nostra Aetate* seja bem realista, mas aprovado em lá em 1965, o senhor acha que ele é ainda atual? A *Nostra Aetate* renova a perspectiva da Igreja Católica sobre a religião judaica?

O número 4 do documento Conciliar *Nostra Aetate*, não tenho dúvida, hoje é um dos documentos mais comentados na Igreja e em alguns círculos cristãos e judaicos. Eu disse acima que, até hoje, o Concílio Vaticano II não foi totalmente, ou quase nada, entendido. O documento Conciliar *Nostra Aetate* é um deles. A atualidade dele, para mim, brota do seu significado próprio. Caso alguém goste ou não goste é um número que propõe a unidade, respeitando as diferenças, que além das diferenças institucionais ele mostra uma continuação entre o velho e o novo. Se a religião (instituição) não conseguir esse casamento, ao menos, ela poderá servir com os princípios desse documento, para fazer uma aproximação pela tecnologia que, certamente, acontecerá entre os povos. Acredito nesse início de inspiração divina para um melhor entendimento entre os povos

5. Gostaria que o senhor comentasse sobre o papel do carisma de sua Congregação para a educação brasileira.

Todavia, fazer normas para o mundo é praticamente impossível. Limito-me à importante missão de que minha Congregação tem na área da educação e pastoral paroquial brasileira bem como algum relacionamento cristão-judaico já bastante sólido.

Como dizia Bossuet: a natureza não dá saltos. A Congregação de Nossa Senhora de Sion, na Europa, iniciou, bem antes, várias reflexões sobre nosso carisma. No Brasil, ainda no início, como a primeira preocupação de Sion era estabelecer-se e conseguir vocações, para que o carisma, ainda desconhecido, sobrevivesse, pouco ou quase nada se fez.

Nesses últimos 20 anos a Congregação se voltou, lenta mas firmemente, para a pesquisa do carisma.

6. Que conselhos o senhor daria aos jovens que se sentem vocacionados à vida religiosa em Sion?

Assim um jovem ou adulto que queira ser de Sion deve em primeiro lugar conhecer o melhor possível o que Deus quer desse grupo com essa finalidade. Em segundo lugar que ele tenha gosto pelo estudo e oração, tendo como alimento principal a Palavra de Deus, escrita, falada ou testemunhada, conforme o ambiente em que ele for viver. É claro, antes de tudo, que ele seja religioso com todas as suas possibilidades humanas.

--

7. Em que medida o carisma e a missão de Sion, iniciados por Theodoro e Afonso Ratisbonne podem ser considerados atuais? O senhor poderia relacionar o carisma de Sion às atividades pastorais e educacionais que hoje são realizadas pelos sacerdotes e religiosos de Sion.

Se você, jovem ou adulto aderir a esse estilo de vida pode estar certo de que você estará participando de uma missão profética iniciada pelos irmãos Ratisbonne. Afonso e Teodoro foram instrumentos da profecia de Deus, que se concretiza cada vez mais depois do Concílio Vaticano II.

Nossa Congregação de religiosos, repito, hoje é visível em Jerusalém e também em Paris.

No Brasil, no âmbito educacional, temos duas escolas de bom nível e que levam o nome de Sion. Nossas Casas de formação em São Paulo, no Paraná e Rio de Janeiro, hoje são mais vistas como sendo dos padres ou religiosos de Sion.

Nossas paróquias: Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Minas Gerais tem religiosos e padres que anunciam de modo claro o Carisma de Sion.

Quando digo que temos visibilidade nesses lugares deixo longe a ideia de que são estáticos. Ao contrário, há bastante dinamismo, muitas vezes enfrentando teologias, sociologias e espiritualidades bem opostas a nosso Carisma.

A única coisa que muitos opositores sabem, com segurança, é que desconhecem inteiramente esse Carisma da Igreja, maior do que a Congregação de Sion.

Desejo, para terminar, que caso você não esteja de fato, tão seguro de conhecer esse Carisma que procure conhecê-lo.