

REVISTA CADERNOS DE SION

ANO 2025

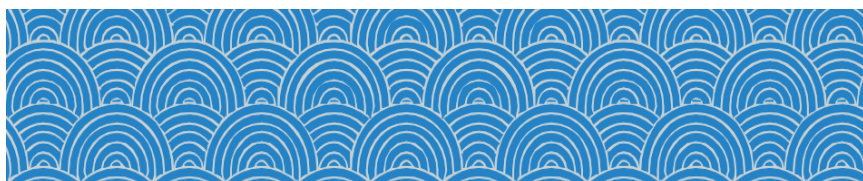
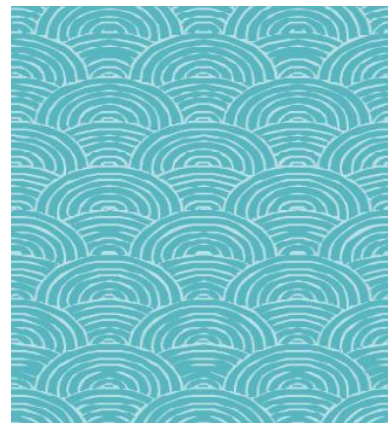
VOLUME 6

NÚMERO 2

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 6, NÚMERO 2

ORGANIZADORES

Prof. Dr. Saul Kirschbaum e Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento

EDITORES

Prof. Dr. Donizete Luiz Ribeiro

Prof. Dr. Marivan Soares Ramos

CONSELHO EDITORIAL

Me. Elio Passeto (ISPS Ratisbonne)

Dr. Fernando Gross (CCDEJ)

Me. Joel Marcos Moreira (CCDEJ)

Me. Judson Vieira (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Manoel Ferreira de Miranda Neto (CCDEJ)

Me. Paulo Antônio Alves (CCDEJ)

Dr. Ruben Sternschein (CIP)

Dr. Saul Kirschbaum (CCDEJ)

Esp. Emerson Cardoso Faustino Ribeiro (CCDEJ)

Esp. Izandro Pereira da Silva (CCDEJ)

CONSELHO CIENTÍFICO

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

Dr. Donizete Luiz Ribeiro (CCDEJ – PUC-RIO)

Dr. Jarbas Vargas Nascimento (PUC-SP/CCDEJ)

Dr. Marc Rastoin (Facultés Loyola- 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. Waldecir Gonzaga (PUC-RIO)

Dr. Vladimir Lúcio Ramos (UniPaulistana/CCDEJ)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	3
Donizete Luiz RIBEIRO & Marivan Soares RAMOS	
A PERMANÊNCIA DE ISRAEL COMO SUJEITO TEOLÓGICO À LUZ DE NOSTRA AETATE.....	6
Elio PASSETO	
ACENOS DE ESPERANÇA: CAMINHOS PARA SUPERAÇÃO DO ANTISSEMITISMO	27
Saul KIRSCHBAUM & Matheus Reich da SILVA	
TEOLOGIA DA ALIANÇA, NA PERSPECTIVA DA DECLARAÇÃO <i>NOSTRA AETATE</i>, nº 4	49
Marivan Soares RAMOS & Antônio Alves da CUNHA	
A EXPERIÊNCIA DE FÉ COMUM NA <i>NOSTRA AETATE</i>: CONVERGÊNCIAS ENTRE A TRADIÇÃO JUDAICA E CRISTÃ.....	66
Sílvio Costa OLIVEIRA & Danilo da Costa ALVES	
A IMPORTANCIA DA <i>NOSTRA AETATE</i> NA RELAÇÃO ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS	78
Luciano José DIAS & Cicero Gonsalves de MOURA	
OS 60 ANOS DA DECLARAÇÃO NOSTRA AETATE: FUNDAMENTOS E CAMINHOS	96
José Antônio BOARETO	
NOSTRA AETATE IN LIGHT OF THE OLD AND NEW COVENANT: THE IRREVOCABLE BLESSING (GENESIS 12:1-3).....	105
Francisca Cirlena Cunha Oliveira SUZUKI	
O CALENDÁRIO ANUAL DAS FESTAS BÍBLICO-JUDAICAS E SUA INFLUÊNCIA NA LITERATURA NEOTESTAMENTÁRIA E NA LITURGIA CRISTÃ	105
Waldecir GONZAGA & Manoel MIRANDA	
CERVÍDEOS NA BÍBLIA HEBRAICA	152
Matthias GRENZER	
AS RELAÇÕES ENTRE JUDAÍSMO E CRISTIANISMO RETRATADAS NA PINTURA DE CARL HEINRICH BLOCH.....	152
Donizete Luiz RIBEIRO & Daniela Caselle Catanzaro GUIMARÃES	
COMPTE-RENDU: COLLOQUE “ANNIVERSAIRE DES 60 ANS DE NOSTRA AETATE”	182
Roger TARDY	
SESSENTA ANOS DE <i>NOSTRA AETATE</i>: MEMÓRIA, CONVERSÃO E ESPERANÇA	188
Nayon Nigel da Silva Melo CEZAR	
RELATO DE EVENTO SOBRE A SEMANA BÍBLICA REALIZADA ENTRE 9 E 11 DE SETEMBRO DE 2025 ORGANIZADA EM CONJUNTO ENTRE A PUC-RIO, O CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS (SÃO PAULO) E O INSTITUTO UNIVERSITARIO ISAAC ABARBANEL (BUENOS AIRES)	194
Emerson Cardoso Faustino RIBEIRO	

LEÃO XIV: O AMOR GERA DIÁLOGO E PAZ; A IGREJA REJEITA O ANTISSEMITISMO 198

**“NOSTRA AETATE”: ABRIU UMA PORTA QUE FICOU FECHADA POR QUASE DOIS MIL ANOS
..... 200**

Abraham SKORKA

**CENTRO ISRAELITA DO PARÁ REALIZA EVENTO PARA CELEBRAR OS 60 ANOS DA
DECLARAÇÃO *NOSTRA AETATE*. 203**

ENTREVISTA COM O CÔNEGO JOSÉ BIZON (30/10/2025) 206

Marivan Soares RAMOS

CADERNOS DE SION**VOLUME 6, NÚMERO 2****ORGANIZADORES****Prof. Dr. Saul Kirschbaum e Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento****APRESENTAÇÃO**

É com imensa alegria e satisfação que trazemos a público a Revista Cadernos de Sion, Volume 6, Número 2, publicação semestral do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ), mantido pelo Instituto Theodoro Ratisbonne. Nesse número, o dossiê “**Sessenta Anos de Nostra Aetate: Memória, Diálogo e Renovação Teológica**”, surge em um momento de profunda relevância histórica e espiritual, de modo geral, para as mais diversas manifestações religiosas e de modo particular, para judeus e cristãos. Ao celebrarmos o 60º aniversário da Declaração *Nostra Aetate*, o presente número reúne pesquisadores, clérigos e acadêmicos em torno do legado de um documento que não apenas alterou o curso das relações católico-judaicas, mas que continua a desafiar o novo olhar da Igreja em sua própria autocompreensão e, em especial, na sua relação intrafamiliar com o povo judeu. Os artigos aqui publicados refletem o amadurecimento de um diálogo que passou da mera tolerância para uma profunda fraternidade teológica e pastoral. Desafio e bússola permanentes para uma convivência fraterna entre as diversas tradições religiosas.

O periódico científico traz a público dez (10) artigos em língua portuguesa e inglesa, sendo sete (07) temáticos e outros três (03) com temas livres, além de três (03) relatos de eventos em línguas portuguesa e francesa, três (03) notas explicativas sobre a temática e uma (01) entrevista.

Artigos Temáticos: Eixos Aliança e Esperança

O corpo temático desta edição inicia-se com a reflexão fundamental de Elio Passeto, que discute a *Permanência de Israel como Sujeito Teológico*. O autor nos recorda que a conversão institucional proposta pela *Nostra Aetate* exige uma "conversão teológica" profunda, que reconheça a irrevogabilidade da eleição de Israel e repense a Soteriologia e a Ecclesiologia a partir dessa relação dialógica e intrafamiliar.

Na sequência, Saul Kirschbaum e Matheus Reich da Silva apresentam *Acenos de Esperança*. Os autores enfrentam a chaga do antissemitismo, propondo que o diálogo inter-religioso, iluminado pelo Jubileu de 2025, é a ferramenta essencial para a construção de uma sociedade livre de discriminações religiosas.

No terceiro artigo, a centralidade das Escrituras é abordada por Marivan Soares Ramos e Antônia Alves da Cunha, que investigam a *Teologia da Aliança*. Através de uma pesquisa bibliográfica, o artigo demonstra como a Aliança serve de eixo unificador entre o Primeiro e o Segundo Testamentos, garantindo a continuidade das promessas divinas.

Na sequência, a dimensão da fé compartilhada é o foco de Sílvio Costa Oliveira e Danilo da Costa Alves, que em *A Experiência de Fé Comum* exploram as raízes judaicas do cristianismo como um caminho de retorno à identidade da própria Igreja. Complementando essa visão, o quinto artigo, de Luciano José Dias e Cicero Gonsalves de Moura analisam historicamente os motivos da cisão religiosa entre judeus e cristãos, destacando o papel da *Nostra Aetate* na superação de séculos de distanciamento em *A importância da Nostra Aetate na relação entre Judeus e Cristãos*.

Encerrando os artigos temáticos, José Antônio Boareto, no sexto artigo, traça os *Fundamentos e Caminhos* dos 60 anos do documento, trazendo a discussão para o contexto brasileiro ao abordar o racismo e a intolerância religiosa, enquanto, no sétimo artigo em língua inglesa, Francisca Cirlena Cunha Oliveira Suzuki oferece uma releitura teológica de Gênesis 12, reforçando o conceito de bênção irrevogável e a fidelidade divina.

Temas Livres: Interdisciplinaridade e Raízes

A seção de temas livres expande nosso horizonte. Waldecir Gonzaga e Manoel Miranda, no oitavo artigo, demonstram a influência profunda do *Calendário das Festas Bíblico-Judaicas* na liturgia cristã, provando que o conhecimento do judaísmo é condição *sine qua non* para a plena compreensão do cristianismo.

Em uma contribuição singular de "leitura verde" da Bíblia, Matthias Grenzer, no nono artigo, analisa a menção aos *Cervídeos na Bíblia Hebraica*, revelando conotações religiosas e éticas sobre o cuidado com a criação. Por fim, Já Donizete Luiz Ribeiro e Daniela Caselle Catanzaro Guimarães, no décimo artigo, utilizam a arte para refletir sobre o "encontro" e a ancestralidade comum que sustentam o abraço fraterno entre as duas tradições, em *As relações entre judaísmo e cristianismo retratadas na pintura de Carl Heinrich Bloch*.

Relatos de Eventos, Notas e Entrevista: O diálogo em ação

A revista documenta ainda a vitalidade do diálogo judaico-católico através de relatos de eventos internacionais e nacionais, como o colóquio internacional organizado pelas três instituições católicas parisienses: Facultés Loyola, Institut Catholique de Paris e Collège des Bernardins (Pe. Roger Tardy, língua francesa e Nayon Nigel Cezar, língua portuguesa) e a Semana Bíblica (Emerson Cardoso Faustino Ribeiro), unindo também três instituições do Rio de Janeiro, São Paulo e Buenos Aires.

As Notas desta edição registram as catequeses do Papa Leão XIV, que reafirmam o antissemitismo como uma rejeição ao próprio coração do Evangelho, e as celebrações no Centro Israelita de Belém do Pará e com o Rabino Abraham Skorka, evidenciam que a porta aberta há 60 anos permanece, definitivamente, bem aberta, acolhendo toda pessoa humana disposta à caminhar nos novos trilhos dialogais.

Em entrevista José Bizon, foca na trajetória e nos frutos da Comissão Nacional do Diálogo Católico-Judaico e oferece uma visão sobre como essa colaboração tem se estruturado, destacando os eixos: Histórico e atuação da DCJ; celebração da *Nostra Aetate*; desafios e futuro. Bizon, projeta os desafios para o diálogo inter-religioso, sublinhando a necessidade de continuidade no enfrentamento da intolerância e na promoção da liberdade de crença.

Conclusão

Por fim, que este volume seja fonte de luz para pesquisadores e um sopro de esperança para todos os que buscam o *Shalom*, a paz através do conhecimento e do respeito mútuo. Que o diálogo se estabeleça como marca indelével em todas as mediações, constituindo-se não apenas como um método, mas como o caminho indispensável para forjar relações pacíficas, resilientes e duradouras entre as diversas tradições que, em sua alteridade, convergem na busca pelo mesmo fim transcendente e imanente do Deus Uno e Único. Nossos(as) leitores(as) são convidados a percorrerem estes textos com atenção e abertura, a fim de encontrar neles não apenas informação, mas também inspiração e animação ética como proposta para novos comportamentos e engajamentos.

Desejamos uma excelente leitura!

Prof. Dr. Donizete Luiz Ribeiro

Prof. Dr. Marivan Soares Ramos

Editores

A PERMANÊNCIA DE ISRAEL COMO SUJEITO TEOLÓGICO À LUZ DE *NOSTRA AETATE*

ISRAEL'S CONTINUED EXISTENCE AS A THEOLOGICAL SUBJECT IN LIGHT OF *NOSTRA AETATE*

Elio PASSETO, nds. Religioso da Congregação Nossa Senhora de Sion, Mestre em Teologia Institut Catholique de Paris. Diretor do Centro Cristiano de Estudos Judaicos, Ratisbonne, Jerusalém. Professor do Centro de Estudos Judeocristãos de Madrid e membro da equipe de edição da Revista El Olivo. Professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos–SP, e membro do Conselho Científico da Revista Cadernos de Sion.*

Resumo

A Declaração *Nostra Aetate*, em seu nº 4, é um divisor de águas na relação e reconhecimento do judaísmo e do povo judeu. Dá-se início uma nova forma de pensar a Igreja em relação ao judaísmo, exortando os católicos a adotarem uma nova atitude cristã em relação ao povo judeu e ao judaísmo. Ela rompe com a lógica teológica do supersessionismo — a ideia de que a Igreja teria substituído Israel como povo eleito —, ao afirmar que os judeus “permanecem amados por Deus”, cuja aliança é irrevogável (cf. Rm 11,28–29). A conversão institucional promovida por *Nostra Aetate* precisa ser acompanhada por uma conversão teológica mais profunda, capaz de reconfigurar (repensar) a soteriologia, a eclesiologia e a cristologia, a partir de uma relação mais dialogal, com o povo ao qual “pertencem a adoção filial, a glória (Kavod), as alianças, a legislação, o culto, as promessas, ao qual pertencem os patriarcas, e do qual descende o Cristo, segundo a carne (encarnação)...” (Rm 9, 4-5).

Palavras-chave: *Nostra Aetate*. Judaísmo. Cristianismo. Vaticano II.

Abstract

The Declaration *Nostra Aetate*, in its paragraph 4, is a watershed in the relationship and recognition of Judaism and the Jewish people by the Church. It initiates a new way of thinking about the Church in relation to Judaism, urging Catholics to adopt a new Christian attitude toward the Jewish people and Judaism. It breaks with the theological logic of supersessionism—the idea that the Church has replaced Israel as the chosen people—by affirming that the Jews “remain beloved by God,” whose covenant is irrevocable (cf. Rom 11:28–29). The institutional conversion promoted by *Nostra Aetate* needs to be accompanied by a deeper theological conversion, capable of reconfiguring (rethinking) soteriology, ecclesiology and Christology, based on a more dialogical relationship, with the people to whom “belong the filial adoption, the glory (Kavod), the covenants, the legislation, the worship, the promises, to whom belong the patriarchs, and from whom descended the Christ, according to the flesh (incarnation)...” (Rom 9, 4-5).

Keywords: *Nostra Aetate*. Judaism. Christianity. Vatican II.

Introdução

Para explorar bem a sua herança, os cristãos têm uma especial necessidade dos judeus, tanto mais que eles têm uma espécie de convivência carnal com as Escrituras, dado que contra todo o dualismo fulminante, eles dão testemunho da unidade viva do homem chamado por Deus e porque eles continuam a ser

* E-mail: director@ratisbonne.org.il

o povo que destrói os ídolos e denuncia as ideologias antigas e novas (ECHEGARAY, 1997, p. 13)

Este estudo propõe-se refletir sobre o caminho teológico traçado pela Declaração *Nostra Aetate* em seu nº 4, analisando a superação da teologia da substituição, o reconhecimento da permanência de Israel como sujeito teológico, os avanços do magistério católico e os desafios ainda em aberto para uma verdadeira renovação teológica. O encontro com os fundamentos da fé cristã passa necessariamente pelo diálogo direto e em profundidade com o povo judeu, com tudo o que compreende sua história, portanto, o estudo do judaísmo — de suas fontes, tradições e hermenêuticas — não é um anexo ao pensamento cristão, mas uma exigência constitutiva para uma teologia mais fiel ao mistério de Deus, que se revela na história e permanece fiel às suas promessas.¹

A leitura retrospectiva dos 60 anos da promulgação da Declaração *Nostra Aetate* pelo Concílio Vaticano II, outubro de 1965, confirma que ela representou uma inflexão profunda na forma como a Igreja Católica se relaciona com o povo judeu. *Nostra Aetate*, é, praticamente, o documento oficial da Igreja que permitiu ao mundo católico refletir sobre a sua relação com o povo judeu e o judaísmo, com a sua própria história e com a sua identidade. Em seu parágrafo 4, a Declaração rompe com a lógica teológica do supersessionismo — a ideia de que a Igreja teria substituído Israel como povo eleito — ao afirmar que os judeus “permanecem amados por Deus”, cuja aliança é irrevogável (cf. Rm 11,28-29). Essa afirmação introduziu uma mudança de paradigma: não se trata apenas de melhorar as relações com o judaísmo e com o povo judeu por motivos éticos ou históricos, mas de reconhecer a validade permanente da eleição de Israel e, portanto, sua relevância teológica contínua. Sendo assim, a declaração *Nostra Aetate* inaugurou uma nova forma de pensar a Igreja em relação ao judaísmo, exortando os católicos a adotarem uma nova atitude cristã em relação ao povo judeu e ao judaísmo.

Essa renovação não nasceu do nada, a partir do terreno vazio. O processo de abertura ao reconhecimento começou nos anos anteriores ao Concílio Vaticano II. Uma referência importante foi a Conferência de Seelisberg, na Suíça, de 30 de julho a 5 de agosto de 1947, que contou com a presença de 70 participantes, representantes protestantes, judeus e católicos. No final desta conferência, foi elaborado um documento com 10 pontos principais que serviriam de base para as discussões posteriores entre a Igreja e o povo judeu. A Conferência e os seus

¹. “Nas últimas décadas, o ‘diálogo ad extra’, como ‘ad intra’ tem conduzido com clareza crescente a percepção de que os cristãos e os judeus são dependentes um do outro e o diálogo entre eles, para a teologia, não é uma questão de escolha, mas uma obrigação” (KOCH, 2012).

debates subsequentes sobre as questões levantadas foram muito importantes para o desenvolvimento do parágrafo 4 da Declaração *Nostra Aetate*.

Assim sendo, no período que antecedeu o Concílio Vaticano II, muitas vozes, embora pouco percebidas, já afirmavam que o cristianismo não poderia mais pensar-se como "em vez de" Israel, mas sim "com" Israel — em escuta recíproca². Mais tarde, no espírito de *Nostra Aetate*, a Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo, no documento de 2015, Os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis, afirma que a presença contínua de Israel é um sinal da fidelidade de Deus, e não um obstáculo para a fé cristã.

Um segundo fator que contribuiu fortemente para a consciencialização da Igreja na sua abordagem sobre o povo judeu foi o contacto estabelecido entre o historiador judeu francês e sobrevivente do Holocausto Jules Isaac (1877-1963)³ e o Papa João XXIII. Foi Jules Isaac quem apresentou ao Papa, de forma esquemática, o aspecto negativo da relação da Igreja com o povo judeu, perpetuado ao longo dos séculos pela Igreja na sua catequese e pregação, precisamente com uma expressão que ele próprio cunhou: "o ensinamento do desprezo" (ISAAC, 1975), referindo-se às raízes cristãs do antissemitismo presentes na história da Igreja e que proporcionaram um terreno muito fértil para a Shoa⁴. Num dos seus encontros, Jules Isaac perguntou ao Papa se poderia ter alguma esperança de mudanças que a Igreja pudesse promover em relação ao povo judeu, e o Papa respondeu: "Você tem direito a mais do que esperança."

Na realidade, antes de convocar o Concílio Vaticano II, o Papa João XXIII sinalizou a direção que a Igreja iria seguir. As suas atividades passadas levaram-no a desenvolver uma extraordinária sensibilidade para com o judaísmo e o povo judeu.

Imediatamente após ter-se tornado Papa, João XXIII, em 1959, eliminou a expressão "judeus perversos" da liturgia da Sexta-feira Santa. Em outubro de 1960, o Papa saudou um grupo de judeus americanos com as palavras "Eu sou José, vosso irmão"⁵. O Cardeal Kasper comentou esta expressão, dizendo: "Tal expressão de fraternidade era um tom completamente novo depois de tantos séculos marcados pela 'linguagem do desprezo' (Júlio Isaac) (KASPER, 2022, p. 122).

² Menciono aqui o grande trabalho de ponta que os Religiosos de Nossa Senhora de Sion já desenvolviam a partir dos anos 50, do século passado, em Paris, em torno da Revista *Cahiers Sioniens*, nas pessoas de Paul Demann, Renée Block, Géza Vermés, Kurt Ruby, entre outros.

³ O diário da sua visita ao Papa João XXIII e os seus comentários encontram-se na revista SENS, Jules Isaac, 7 de agosto de 1977.

⁴ Há um trabalho muito sério que pode pecar pela forte atribuição da responsabilidade da Shoa sobre a teologia que a Igreja desenvolveu ao longo da história, porém ele não perde sua importância ao mostrar elementos concretos que puderam conduzir a grande tragédia da Shoa (cf. RUETHER, Stok, 1996).

⁵ Coincidentemente, o Papa João XXIII chamava-se Giuseppe Roncalli, mas o ele se referiu ao encontro de José no Egito com os seus irmãos (Gn 45,4).

Como resultado da determinação do Papa João XXIII de queurgia ao Concílio responder sobre o distanciamento da Igreja com o Judaísmo, o trabalho começou, mas os Padres do Concílio não sabiam como situar o Judaísmo dentro do contexto da Igreja. Uma vez mais, o processo foi impulsionado graças a algumas pessoas, principalmente o Papa, ele mesmo e o seu assistente, o Cardeal Bea.⁶

A Teologia da Substituição (supersessionismo)

Hoje, é de conhecimento geral que durante séculos, a teologia cristã foi marcada por uma concepção supersessionista, ou seja, a ideia de que a Igreja teria substituído Israel no plano salvífico de Deus, de onde, portanto, o comportamento do “ensinamento do desprezo”, definido por Jules Isaac. Essa visão se apoiava numa leitura linear e tipológica das Escrituras, segundo a qual as promessas feitas ao povo de Israel encontrariam seu cumprimento pleno e definitivo na Igreja, o “novo Israel”, tornando, assim, obsoleto o antigo. Israel era visto como preparação, figura ou sombra (cf. Hb 10,1) da realidade plena revelada em Cristo. A destruição do Templo em 70 d.C. e a posterior dispersão judaica foram frequentemente interpretadas como um sinal do juízo divino e da rejeição de Israel por não ter reconhecido o Messias.

Essa teologia foi sendo construída já a partir dos primeiros séculos da era cristã, quando pensadores expoentes do cristianismo, oriundos do paganismo, buscaram definir sua identidade religiosa distanciando-se totalmente das práticas e valores pagãos e ao mesmo tempo tentaram construir a independência identitária sem o judaísmo⁷. Na ausência de uma tradição religiosa e tendo como único livro religioso de referência as Sagradas Escrituras do povo judeu, foi preciso ou negar o seu conteúdo, como é o caso de Marcião e sua escola⁸ em que o Deus que se revela ao povo de Israel seria um deus inferior ao Deus de Jesus Cristo e por isso, as Escrituras do

⁶ Para um relato completo de todo o processo da elaboração da Declaração *Nostra Aetate*, suas várias fases e suas dificuldades, confira: DUJARDIN, 2003; OESTERREICHER, 1986; GILBERT, PORTO. Também está muito bem elencado detalhadamente, fase por fase e seus meandros, o artigo de HEBBELINCK, 2011.

⁷ A base inicial e a transmissão da fé em Jesus ressuscitado acontecem a partir dos elementos culturais e religiosos do judaísmo, porém, progressivamente os vindos do paganismo vão criando uma realidade diversificada. Para uma melhor compreensão dessa complexa realidade que viveram as comunidades dos seguidores de Jesus, ver, FREDRIKSEN, 2018.

⁸ “Marcião considerava o Deus do Antigo Testamento como inferior ao Deus amor revelado no Novo e havia substituído ‘a Lei e os profetas’ pelo ‘Evangelho e o Apóstolo’, isto é, por Lucas e as dez cartas de Paulo, estes textos expurgados das passagens que apresentavam o Deus da antiga Aliança como criador do mundo e Pai de Jesus Cristo” (cf. MINNERATH, 1997). Irineu de Lyon (130-202) confirma uma fala de seu mestre Policarpo, que conheceu Marcião pessoalmente: “... a heresia de Marcião foi o desvio mais chocante da verdade apostólica. Ele negou a inspiração do Antigo Testamento e a continuidade do Deus e Criador com Cristo. O Bispo Policarpo sabia como lidar com ele. Quando Policarpo conheceu Marcião, disse Irineu, ele o saudou como ‘o primogênito de Satanás’” (FOX, 2006, p. 492). Vale a pena sublinhar, entre vários escritos dos Padres da Igreja, a monumental obra de Irineu intitulada: *Contras as Heresias*, que representa o grande combate contra Marcião e sua escola.

povo Judeu perde a sua importância. Por outro lado, outra atitude, foi apossar-se das Escrituras do povo judeu, justificando-se que é somente em Jesus que se pode interpretar e entender corretamente as Escrituras. Figura como Justino Mártir⁹, que afirmou e ensinou que os cristãos se tornaram, doravante, o verdadeiro povo de Deus. Outro grande expoente: João Crisóstomo (349-407), cujas homilias (8 homilias nos anos 386-387) contra os judeus alimentaram séculos do antijudaísmo cristão¹⁰. Nesse mesmo espírito, Cirilo de Jerusalém (315-387) fala da rejeição de Israel e da substituição¹¹. Na Idade Média, esse modelo se institucionalizou ainda mais, chegando até a iconografia, como a famosa representação da "Sinagoga cega" e da "Igreja triunfante" em catedrais na Europa na Idade Média¹².

⁹ Justino Mártir (100-165 d.C.) praticamente foi o primeiro, depois do período apostólico, a elaborar uma reflexão teológica referindo-se à realidade judaica. Em seu trabalho intitulado "O Diálogo com Trifão", Justino relata seu encontro com um Judeu imaginário, nomeado Trifão (pode ser que tenha feito alusão a um mestre judeu, Rabi Tarfon). O diálogo é construído para provar a veracidade do cristianismo em relação ao judaísmo seja pela adoção filial, portanto, os cristãos filhos legítimos através de Jesus Cristo, como também por aceitar Jesus como Filho de Deus e Deus feito homem; assim sendo, os cristãos são os únicos capazes de interpretar corretamente as Palavras das Escrituras. Os Judeus são, portanto, substituídos pelos cristãos. Um pequeno exemplo do diálogo:

"Reconhece-os, Trifão? Elas estão depositadas nas vossas Escrituras, ou melhor, não nas vossas, mas nas nossas, pois deixamo-nos persuadir por elas, enquanto vós as ledes sem compreender o espírito que nelas está" (*Diálogo com Trifão*, nº 29). "É, pois, em Jacob, o Patriarca, e não em Cristo, que os gentios, e também vós, esperam? Assim como o Verbo nomeia a Cristo de Israel e Jacob, também nós, que fomos criados a partir de Cristo, somos a verdadeira raça israelita" (*Diálogo com Trifão*, nº 153).

¹⁰ As afirmações de Crisóstomo contra os judeus são violentas. Ele pretende curar sua comunidade de uma terrível enfermidade que está contagiando seus paroquianos, como resultado da proximidade desses paroquianos com vida da sinagoga, com sua liturgia e festas judaicas. As homilias são extensas, os adjetivos que ele atribui aos judeus são de difícil tradução para o português. Um rápido exemplo: "Muitos, eu sei, respeitam os judeus e pensam que seu modo de vida atual é venerável. É por isso que eu me apresso para arrancar e rasgar esta opinião mortal. Eu disse que a sinagoga não é melhor que um teatro e eu apresentei um profeta como minha testemunha – "Você tinha a testa de uma prostituta, você tornou-se sem vergonha diante de todos." Quando uma prostituta se estabelece, o lugar é um bordel. Mas a sinagoga não é apenas um bordel e um teatro, é também um antro de ladrões e o alojamento para animais selvagens". Para uma visão completa dessas imprecisões e sobre a substituição de Israel pela Igreja, é recomendável o livro de Marcel Simon que foi o pioneiro na matéria de forma sistemática no tratamento de todas as fontes disponíveis (SIMON, 1983²). Outro livro fundamental sobre o tema que sem contradizer o trabalho de Marcel Simon, é uma decisiva confirmação GAGER, 1983. Ver também, FREDRIKSEN e IRSHAI, 2006. É necessário, também, ressaltar que esses ataques violentos contra os judeus e suas práticas religiosas, por parte de pessoas expoentes do Cristianismo, indicam que na prática, no contexto social, entre judeus e cristãos, acontecia o contrário, havia uma interrelação e mesmo uma forte atração do judaísmo e da vida sinagoga sobre os cristãos vindo do paganismo, por isso, a necessidade de deslegitimar o judaísmo e o povo judeu (Cf. FREDRIKSEN, 2003, p. 35-63).

¹¹ "Desde o momento em que os judeus, por causa das armadilhas que levantaram contra o Senhor, foram rejeitados de seu favor, o Salvador instituiu, dentre os pagãos, uma segunda assembleia, a nossa Santa Igreja, para nós cristãos", *Catequese batismal*, 18/25.

¹² Vale a pena ver imagens da época medieval onde a Igreja é representada como triunfante, com a cabeça erguida, coroa sobre a cabeça, com o cajado na mão e de olhar altivo, em oposição à Sinagoga é representada com os olhos vedados, cabeça voltada para baixo, com seu cajado quebrado, isto é, completamente aniquilada e destruída. Conf.: <https://auferstehung.medium.com/the-synagogue-and-the-church-antisemitism-and-otherization-in-medieval-art-354e3374efe1>. Menciono aqui uma imagem da Sinagoga e da Igreja pintada pelo artista judeu: Joshua Koffman, exposta em St. Joseph's University, Philadelphia, USA, 2015. Ela reflete inteiramente a aproximação entre a Sinagoga e a Igreja, as duas se vestem de igual forma e uma volta o seu olhar para o livro da outra, como fruto do ensinamento do nº 4 da Declaração *Nostra Aetate*. Esta imagem está estampada na capa do livro de BLOCH, 2022.

Essa mentalidade teológica não apenas marginalizou o judaísmo como religião viva, mas também legitimou práticas discriminatórias, políticas de conversão forçada e, em última instância, preparou o terreno para o antissemitismo moderno, inclusive aquele que desaguou tragicamente na Shoá¹³.

Novo pensar teológico

A Igreja ‘perscrutando o seu próprio mistério’, encontra-se com o judaísmo de sempre: de Abraão a nossos dias. Portanto, um olhar para dentro de si mesma; o judaísmo se revela a partir de seu próprio interior. Desse ‘reencontro’ ela afirma a permanência de Israel como povo da ‘aliança nunca revogada’, continuando assim sendo sinal da fidelidade de Deus ao seu povo. Assim sendo, em seu mistério a Igreja é chamada a testemunhar essa fidelidade e a renunciar a qualquer forma de proselitismo junto ao povo judeu¹⁴

Ao abandonar o proselitismo em relação aos judeus e afirmar a validade permanente da aliança, consolida definitivamente a superação formal da teologia da substituição no magistério católico contemporâneo. Esse foi o passo mais importante e consequentemente normativo para os católicos. Essa decisão é a bússola para o pensar teológico que deve ser traduzido em linguagem acessível no estudo, na catequese, na pregação...

Este avanço (ou volta às suas origens) promovido por *Nostra Aetate* também se manifestou de forma significativa no magistério pontifício¹⁵. Em 1980, durante seu discurso em Mainz, o Papa João Paulo II declarou: “o povo da Antiga Aliança, nunca revogada por Deus, não foi rejeitado”. Em 1986, tornou-se o primeiro papa a visitar uma sinagoga em Roma, onde saudou os judeus como “nossos irmãos mais velhos na fé de Abraão”¹⁶. Bento XVI, insistiu na

¹³. “Nós devemos nos lembrar a célebre trilogia pseudo-teologia, então comumente aceita no meio cristão: infidelidade, rejeição, substituição. Com uma tal argumentação, a herança pertence na sua totalidade e sem contestação possível à Igreja, reconhecida como o novo Israel. Ninguém se interrogava em profundidade sobre um outro sentido possível da expressão ausente no Novo Testamento. O povo judeu era infiel e os cristãos fiéis não teria como missão senão convertê-lo” (DUJARDIN, 2003, p. 337).

¹⁴. “Na prática, isso significa que a Igreja Católica não realiza nem promove nenhuma ação missionária institucional específica em relação aos judeus”, in “Os Dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (Rm 11,29) (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2015, nº 40).

¹⁵. Ver PASSETO, 2014, p. 79-80; 2017, p. 27-48.

¹⁶. Na verdade João Paulo II foi um incansável combatente na formação de uma nova consciência em relação ao judaísmo e ao povo judeu, seja em pregações, nos encontros, nos escritos, como incentivando toda iniciativa que concorresse para isso. Entre um oceano de frases destaco uma em que situa Jesus no seio do povo judeu: “privar Cristo de sua relação com o Antigo Testamento é como cortá-lo de suas raízes e esvaziar seu mistério de todo significado... a encarnação teve necessidade de criar raízes em séculos de preparação. Caso contrário, Cristo teria sido como um meteorito caído acidentalmente na Terra” (JOÃO PAULO II, 1997, p. 232).

necessidade de dar continuidade aos avanços realizados por seu predecessor¹⁷. O Papa Francisco reforçou a amizade com o povo judeu, reconhecendo que “Deus nunca rompeu a aliança com Israel”, destacando o valor do diálogo como forma de escuta do mesmo Deus¹⁸.

Tais avanços não se restringem ao plano doutrinal. Verificam-se também em iniciativas concretas como a inclusão do judaísmo nos currículos teológicos, a revisão de materiais catequéticos e litúrgicos, a realização de encontros teológicos judeu-cristãos, e o fomento de espaços de escuta mútua. Em todas essas frentes, percebe-se uma sólida, embora lenta, conversão teológica da Igreja que passa a ver Israel não mais como adversário ou figura ultrapassada, mas como um interlocutor legítimo e necessário.

Israel como parte do desígnio salvífico de Deus

A superação da teologia da substituição não implica, portanto, apenas uma revisão histórica, ética, ou da linguagem, mas exige uma reconfiguração profunda da própria teologia cristã. Reconhecer a permanência de Israel como sujeito teológico significa afirmar que o povo judeu continua a ter um papel ativo e insubstituível no desígnio salvífico de Deus¹⁹, não apenas como testemunha do passado, mas como interlocutor vivo no presente da fé.

Nesse sentido, a teologia cristã é interpelada a desenvolver uma hermenêutica que reconheça o caráter irrevogável da eleição de Israel (cf. Rm 11,29), não como um problema teológico a ser resolvido, mas como um mistério a ser contemplado. O desafio reside em manter a integridade da fé cristã — centrada na revelação de Deus em Jesus Cristo — sem reduzir o

17. “Nesse sentido, desde os primeiros dias do meu pontificado, e em particular durante a minha recente visita à Sinagoga de Colônia, expressei minha firme determinação de seguir os passos do meu predecessor, o Papa João Paulo II. O diálogo judaico-cristão deve continuar a enriquecer e aprofundar os laços de amizade que se desenvolveram, e a pregação e a catequese devem se empenhar em garantir que nossas relações mútuas sejam apresentadas à luz dos princípios estabelecidos pelo Concílio” (BENTO XVI, 2005). E, como seu predecessor, Bento XVI insiste sobre a centralidade do povo judeu como a chave para a compreensão de Jesus para a fé cristã: “Sua vinda significa que os gentios não podem descobrir Jesus e adorá-lo como o Filho de Deus e Salvador do mundo, exceto voltando-se para os judeus e recebendo deles a promessa messiânica contida no Antigo Testamento. A Epifania manifesta que “a multidão dos gentios entra na família dos patriarcas” e adquire a “israelítica dignitas”, a dignidade de Israel” (BENTO XVI, 2007, p. 20).

18. “Uma consideração muito especial é dirigida ao povo judeu, cuja aliança com Deus jamais foi revogada, porque “os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento” (Rm 11,29). A Igreja, que compartilha com o judaísmo uma parte importante das Sagradas Escrituras, considera o povo da aliança e sua fé como uma raiz sagrada de sua própria identidade cristã (cf. Rm 11,16-18). Como cristãos, não podemos considerar o judaísmo como uma religião estrangeira, nem classificar os judeus entre aqueles chamados a abandonar os ídolos e se converter ao Deus verdadeiro (cf. 1Ts 1,9). Cremos juntos no Deus único que atua na história e acolhemos com eles a Palavra comum revelada” (FRANCISCO, 2013, nº 247-249).

19. Michel Remaud, teólogo católico, grande especialista do judaísmo, resume perfeitamente esse princípio que parte da formação da fé cristã, ao comentar Paulo na carta aos Romanos 9-11: “É porque Israel persevera no judaísmo que as nações podem ter acesso à Salvação” (2000, p. 153).

judaísmo a uma realidade ultrapassada ou meramente preparatória. Trata-se de afirmar simultaneamente a novidade do Cristo e a continuidade da aliança com Israel.

Ademais, considerar Israel como sujeito teológico ativo, implica reconhecer a validade de sua tradição religiosa, seu culto, sua ética e sua interpretação contínua das Escrituras. A escuta mútua entre judeus e cristãos não se dá, portanto, apenas no plano sociocultural ou diplomático, mas no coração da própria experiência de fé. Como ensina a Igreja: "Este interesse pelo judaísmo no ensino católico não se baseia apenas em fundamentos históricos ou arqueológicos, mas deve também levar em conta a fé e a vida religiosa do povo judeu, tal como é praticada hoje..." (Notas para uma apresentação correta dos judeus e do judaísmo na pregação e catequese da Igreja Católica, 1985).

A presença viva de Israel no horizonte teológico da Igreja, ensinado em seus inúmeros documentos ao longo dos 60 anos depois da Declaração *Nostra Aetate*, desafia-a a pensar-se não como herdeira exclusiva das promessas, mas como co-testemunha do Deus da aliança concluída com Israel à qual a Igreja se associa²⁰. Este reconhecimento enriquece a auto-compreensão cristã e abre espaço para uma espiritualidade do encontro, em que a alteridade do outro não é ameaça, mas revelação e complementariedade no plano salvífico de Deus.

Assim sendo, a permanência de Israel como sujeito teológico não é um detalhe periférico, mas a chave para uma teologia cristã mais fiel às suas origens, às suas raízes bíblicas, mais sensível aos apelos do nosso tempo e mais aberta ao mistério de Deus que age na história de formas que ultrapassam nossas categorias²¹. O que Paulo depois de discorrer sobre a relação estabelecida entre Deus e Israel dirá: "Ó abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos!" (Rm 11, 33).

O descompasso entre o magistério e a teologia sistemática

Constata-se, no entanto, que apesar dos avanços significativos no magistério da Igreja em relação ao judaísmo — especialmente desde *Nostra Aetate* — persiste, no interior da

²⁰. "Israel continua em um relacionamento de aliança com Deus, porque a aliança-promessa é definitiva e não pode ser abolida" (PONTÍFICA COMISSÃO BÍBLICA, 2002, n° 42).

²¹. O Catecismo da Igreja ensina a permanência de Israel com seus valores, suas promessas ..., fundamentando no que o Apóstolo Paulo disse: "A Igreja, povo de Deus na nova Aliança, ao perscrutar o seu próprio mistério, descobre o vínculo que a une ao povo judaico, 'a quem Deus falou primeiro'. Ao invés das outras religiões não cristãs, a fé judaica é já uma resposta à revelação de Deus na antiga Aliança. É ao povo judaico que 'pertencem a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas [...] e os patriarcas; desse povo Cristo nasceu segundo a carne' (Rm 9, 4-5); porque 'os dons e o chamamento de Deus são irrevogáveis' (Rm 11,29)", (Catecismo da Igreja Católica, 2022, n° 839).

teologia sistemática e da formação eclesial, uma defasagem entre a nova postura oficial e as categorias teológicas tradicionais que continuam a ser ensinadas e utilizadas²².

Muitos currículos de teologia, manuais dogmáticos e abordagens catequéticos ainda operam com estruturas herdadas de um modelo substitucionista, mesmo que de forma implícita. A persistência de expressões como “o verdadeiro Israel”, “plenitude do Antigo Testamento” ou a leitura tipológica unilateral — na qual todas as realidades do Primeiro Testamento são vistas exclusivamente como prefiguração de Cristo — revela que, embora a Igreja tenha repudiado formalmente a teologia da substituição, através de seus ensinamentos normativos, suas raízes continuam presentes nas formas de pensar, ensinar, anunciar e transmitir a fé.

Os teólogos que debruçaram sobre esse tema, à luz de *Nostra Aetate*²³, apontam para o fato de que o supersessionismo não é apenas uma doutrina entre outras, mas uma estrutura subjacente que moldou profundamente a narrativa cristã da história da salvação. Para superá-la efetivamente, não basta renunciar a certas formulações: é necessário reconstruir os alicerces da teologia cristã à luz da permanência de Israel e do reconhecimento de sua aliança irrevogável com Deus. O pensar teológico deve partir dessa premissa.

Esse descompasso pode ser observado também nas dificuldades práticas de muitos ambientes eclesiais em acolher o diálogo judeu-cristão como um elemento constitutivo da vida da Igreja, e não como um apêndice diplomático ou ecumênico, ou, mais grave, quando se faz por concessão. A resistência em atualizar a linguagem litúrgica, as dificuldades em integrar o judaísmo vivo na teologia bíblica e a hesitação diante de uma teologia da aliança não substitucionista revelam que a recepção de *Nostra Aetate* e todo o ensinamento da Igreja decorrente dessa Declaração, como afirmado antes, permanece parcial. Em muitos lugares e muitas vezes, malgrado a insistência dos ensinamentos da Igreja à luz de *Nostra Aetate*, somos testemunhas da permanência da mesma chave de leitura e linguagem na teologia, nos meios eclesiais e na elaboração e transmissão do pensar teológico.

Ademais, a ausência de uma hermenêutica bíblica pós-substitucionista amplamente difundida torna difícil aos pregadores, catequistas e estudiosos cristãos, que não receberam uma formação adequada, interpretarem o Antigo Testamento como Escritura viva também para os

²². Como afirma o grande teólogo da relação da Igreja com o Judaísmo: “A reviravolta teológica feita pelo Vaticano II em relação aos judeus constitui um dos principais avanços teológicos do Concílio. Infelizmente, seu pleno significado ainda não é reconhecido” (PAWLIKOWSKI, 2003, p. 492).

²³. Cito, como exemplo, alguns nomes entre tantos teólogos que trabalharam incansavelmente através de suas reflexões teológicas, de seus escritos e de seus ensinamentos na difusão e implementação dos ensinamentos segundo o nº4 da Declaração *Nostra Aetate*: Michel Remaud, R. Kendall Soulen, Eugene Ficher, John T. Pawlikowski, Jean Dujardin, Bernard Dupuy, Peter Von der Ostem-Sacken, Fadiy Lovsky, Peter Tomson, John Oesterreicher.

judeus de hoje, e não apenas como recurso tipológico da fé cristã. A consequência disso é a perpetuação, mesmo que inconsciente, de leituras que reforçam a ideia de que a vinda de Cristo esvaziou o sentido teológico do judaísmo. E, tal prática, está em contradição com o ensinamento da Igreja pós-conciliar, dado que as decisões conciliares são normativas para todos os católicos²⁴.

Por fim, a teologia cristã continua sendo desafiada a integrar, em seu núcleo doutrinal, a presença contínua e teologicamente significativa de Israel. A conversão institucional promovida por *Nostra Aetate* precisa ser acompanhada por uma conversão teológica mais profunda, capaz de reconfigurar (repensar) a soteriologia, a eclesiologia e a cristologia, a partir de uma relação não hierárquica, mas dialogal, com o povo ao qual “pertencem a adoção filial, a glória (Kavod), as alianças, a legislação, o culto, as promessas, ao qual pertencem os patriarcas, e do qual descende o Cristo, segundo a carne (encarnação)...” (Rm 9, 4-5).

Desafios teológicos

À luz de *Nostra Aetate* e dos documentos que a seguiram, a teologia cristã é hoje interpelada a enfrentar um desafio fundamental: repensar-se a partir do reconhecimento da origem judaica do cristianismo e da permanência da aliança de Deus com Israel. Para que esse reconhecimento não permaneça apenas retórico ou pastoral, mas se torne fermento vivo no pensamento teológico, é necessário um comprometimento efetivo com o estudo do judaísmo em sua riqueza textual, litúrgica, ética e espiritual. Não há outra via²⁵.

O Novo Testamento não pode ser adequadamente compreendido sem referência ao universo judaico do Segundo Templo. Jesus de Nazaré, seus discípulos e os primeiros cristãos viveram e pensaram como judeus. Ignorar esse contexto leva a distorções exegéticas e teológicas que comprometem a fidelidade às próprias fontes cristãs. João Paulo II afirmou de forma decisiva:

Por isso, aqueles que consideram como meros fatos culturais contingentes que Jesus fora judeu e que seu ambiente fora o mundo judaico – fatos que a seu juízo poderiam ser substituídos por outra tradição religiosa sem que a pessoa do Senhor perca sua identidade – não somente desconhecem o significado da história da salvação, como também, mais radicalmente, atacam a verdade mesma da Encarnação...” (1997)

²⁴. Como afirmou o Papa João Paulo II, incluindo todos, sem exceção: “Desejo confirmar, com absoluta convicção, que o ensinamento do Concílio Vaticano II, na Declaração *Nostra Aetate*... permanece para nós, para a Igreja Católica, para o Episcopado... e para o Papa, um ensinamento que deve ser seguido. Um ensinamento que deve ser aceito, não apenas como algo apropriado, mas muito mais, como uma expressão de fé, uma inspiração do Espírito Santo, uma palavra de sabedoria divina” (1985).

²⁵. Ver a profunda reflexão que propõe, neste sentido (LENHARDT, 2003, p. 99-113).

Isso implica, entre outras coisas, uma abertura real ao estudo do Talmud, da literatura rabínica, das festas judaicas, da ética e da espiritualidade que animam o povo judeu ao longo dos séculos. Essa escuta não deve ser motivada por mera curiosidade intelectual, mas por uma disposição teologicamente fundamentada de reconhecer que Deus continua a falar por meio de Israel²⁶.

Além disso, o diálogo com o judaísmo oferece ao cristianismo a possibilidade de reencontrar suas raízes e purificar-se de leituras triunfalista e excludentes. O desafio que se apresenta à teologia cristã contemporânea é integrar essa dimensão como parte constitutiva de sua reflexão, e não como um suplemento marginal²⁷.

Nesse sentido, o estudo do judaísmo, de Abraão até nossos dias, deve ser promovido nos seminários, nas faculdades de teologia e na formação permanente dos ministros ordenados e agentes de pastoral²⁸. Só assim será possível desenvolver uma teologia cristã verdadeiramente enraizada nas Escrituras, aberta ao outro e fiel ao espírito do Concílio Vaticano II.

A fidelidade a *Nostra Aetate* não se esgota em gestos de amizade, mas exige uma renovação profunda da inteligência da fé. Essa fidelidade passa pela conversão dos corações e das estruturas mentais que ainda resistem à presença viva de Israel como parceiro teológico legítimo. O caminho está lançado, mas sua travessia exige coragem, humildade e perseverança. Nesse sentido o Cardeal Koch faz uma afirmação e que é mesmo uma advertência: “... mas, no que diz respeito à Igreja cristã, não há dúvida de que, sem o judaísmo, a Igreja corre o risco de perder o seu lugar na história da salvação e, em última análise, de se perder numa gnose contrária à história” (KOCH, 2012).

Desse modo, a superação da teologia da substituição não representa apenas uma correção histórica ou doutrinal, mas inaugura um novo horizonte para o pensar teológico cristão. A Igreja é hoje desafiada a repensar a sua própria auto-compreensão à luz de um reconhecimento efetivo da permanência de Israel como sujeito da aliança, o que exige uma

²⁶. Como afirma Pierre Lenhardt: “Os cristãos como um todo, e entre eles os católicos desde o Concílio Vaticano II, não podem ignorar que sua história está ligada à do povo judeu, que sua fé e esperança estão enraizadas naquelas do povo judeu... É o Talmud Torá, ouvido e estudado pelos cristãos, ouvido em sua própria realidade judaica, mas também e inseparavelmente em sua ressonância com Jesus Cristo, que deve e pode iluminar a fé, a esperança e a prática dos cristãos” (2006, p. 13).

²⁷. “Nosso diálogo com o povo judeu não é apenas um compromisso externo, mas tem a ver com nossa própria identidade cristã; portanto, para nós não se trata de uma questão de uma opção possível, mas de uma obrigação e dever interior” (KOCH, 2022).

²⁸. “Em virtude destas relações únicas entre o cristianismo e o judaísmo, ‘ligadas no próprio nível da sua identidade’ (JOÃO PAULO II, 1982), as relações ‘fundadas no desígnio do Deus da Aliança’, os judeus e o judaísmo não devem ocupar apenas um lugar marginal e ocasional na catequese e na pregação. A sua presença indispensável deve ser organicamente integrada a elas” (1985).

teologia que leve a sério o contexto judaico do Novo Testamento e da figura de Jesus²⁹. Como indica *Nostra Aetate* (n. 4), o vínculo espiritual entre cristianismo e judaísmo é profundo e irrevogável. Nesse sentido, o estudo do judaísmo do Segundo Templo, das fontes rabínicas e da tradição interpretativa judaica contemporânea não é um apêndice opcional, mas uma via necessária para uma teologia cristã que pretenda ser fiel às suas raízes e aberta ao diálogo. O desafio, portanto, é construir uma teologia pós-substitutiva que reconheça Israel como parceiro e interlocutor³⁰, e que insira a cristologia e a eclesiologia em sua matriz originária, promovendo assim uma hermenêutica mais rica, inclusiva e fiel ao testemunho bíblico.

Dessa forma, superar a teologia da substituição implica não apenas uma revisão de categorias doutrinárias ultrapassadas, mas a abertura a novos caminhos para o pensamento teológico no interior da própria Igreja. O reconhecimento de Israel como sujeito permanente da Aliança, conforme afirmado por *Nostra Aetate* nº4 e aprofundado em documentos posteriores exige uma teologia capaz de situar o Novo Testamento no contexto judaico do Segundo Templo. Isso demanda, portanto, um engajamento sério com as fontes do judaísmo — tanto antigas quanto contemporâneas — como condição para uma hermenêutica cristã que seja fiel às suas origens e respeitosa para com o Outro. Estudar a tradição judaica, sua exegese e sua teologia não é um exercício meramente acadêmico, mas um imperativo para o desenvolvimento de uma teologia cristã renovada, pós-substitutiva e verdadeiramente católica, no sentido de aberta, dialogal e histórica. A fidelidade ao próprio Cristo — judeu da Galileia, inserido no seu povo e em sua tradição — conduz inevitavelmente a essa redescoberta das raízes judaicas da fé cristã, e com ela, à exigência de um novo paradigma teológico, no qual Israel e a Igreja sejam compreendidos não em oposição, mas em relação.

***Nostra Aetate*, nova linguagem**

Ao afirmar em sua declaração: “De fato, a Igreja de Cristo reconhece que, segundo o mistério salvífico de Deus, os inícios da sua fé e da sua eleição já se encontram nos patriarcas, em Moisés e nos profetas. [...] Segundo o testemunho do Apóstolo Paulo, ‘os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis’ (Rm 11,29)” (*NA*, 4), a Igreja restabelece seu vínculo esquecido nas relações com o judaísmo e com o povo judeu. Essa nova concepção em relação ao judaísmo e

²⁹. “O cristianismo está profundamente enraizado no judaísmo em suas origens. É por isso que não pode ser compreendido sem uma abertura sincera ao mundo judaico e uma experiência direta com ele. Jesus era totalmente judeu, os apóstolos eram judeus, e não há dúvida sobre seus apegos às tradições de seus pais” (MARTINI, 1990, p. 19).

³⁰. Como afirma Michel Rémard sobre essa temática: “desinteressar-se por Israel é rejeitar a unidade selada na morte de Cristo. A comunhão com Israel está inscrita na própria identidade cristã” (1996, p. 139).

ao povo judeu, desloca a teologia cristã para além do paradigma substitucionista, abrindo espaço para uma teologia relacional, que vê a fidelidade de Deus a Israel como revelação da própria essência divina — Deus não volta atrás à sua Palavra e não rompe a sua Aliança³¹.

Esse reconhecimento, embora formulado de modo sucinto, resulta em uma clara ruptura com a teologia da substituição. A aliança de Deus com Israel não foi revogada; ela permanece válida, como já visto acima, ensinado pela Igreja baseando-se nas Escrituras. Isto implica que a fé cristã está associada a esta aliança eterna que se renova a partir do seu interior, tendo como fundamento perene a Aliança de Deus com Israel. Jesus, Deus encarnado, morto e ressuscitado, é o acontecimento histórico, no interior de Israel que incluiu as Nações nas promessas de Deus a Israel em vista de toda a humanidade. A história do povo judeu continua a ter sentido no desígnio salvífico divino. Israel não é um vestígio de um tempo superado, objeto de estudos arqueológicos, mas o povo da aliança perene com Deus.

Israel participa do plano salvífico

Reconhecer Israel como sujeito teológico implica mais do que admitir sua existência histórica ou religiosa. Trata-se de afirmar que Israel participa ativamente do plano salvífico de Deus, mantendo um papel irreduzível mesmo após a vinda de Cristo. Como afirma o celebre teólogo alemão e grande conhecedor do Judaísmo, P. Von der Ostem-Sacken: “Uma proposição fundamental deve tornar-se teologicamente consciente e praticada: a certeza de que Deus mantém a eleição de Israel e sua predileção por seu povo, mesmo quando seu povo diz não a Jesus Cristo. Essa certeza pertence fundamentalmente seja ao Credo como ao Catecismo cristão” (1984, p. 16).

A teologia da aliança, revisitada à luz de *Nostra Aetate*, convida a uma nova compreensão da história da salvação como uma relação simultânea e não excludente entre Israel e a Igreja. Como ensina o documento da Igreja fundando-se, por sua vez, nos ensinamentos de Paulo: “Longe de substituir Israel, a Igreja mantém-se em solidariedade com ele. Para os cristãos vindo das nações, o apóstolo Paulo os declara terem sido enxertados na seiva da boa oliveira que é Israel (Rm 11,16-17)” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2001, N° 65)³². A Igreja não é, portanto, o “Novo Israel” ou o “Verus Israel”, mas o povo das nações que participa,

³¹. Ver o trabalho de ROTA, 2008, p. 673-682.

³². Da mesma forma Paulo fala da inclusão das Nações nas promessas e cidadania de Israel: “Vós, gentios, estivesdes outrora longe de Cristo, separados da cidadania de Israel e estranhos às alianças da promessa, sem esperança e sem Deus no mundo. Mas agora, em Cristo Jesus, vós, que antes estáveis longe, fostes aproximados pelo sangue de Cristo” (Ef 2,11-13).

por adoção e graça, através de Jesus Cristo, da aliança estabelecida com Israel. Essa compreensão da Igreja se fundamenta na própria história bíblica, estabelecendo o princípio de um novo pensar teológico que somente é possível em relação a Israel. Na verdade, como cristãos, associar-se a Israel, como ensina a Igreja, é dar testemunho da materialização da profecia que contempla as Nações (segundo o tempo de Deus), abandonando os deuses e voltando-se ao Deus que se revelou a Israel: “Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra” (Is 49,6). “As nações caminharão na tua luz, e os reis, no clarão do teu sol nascente ...” (Is 60,3). Essa perspectiva evita tanto o sincretismo quanto o exclusivismo eclesiocêntrico, favorecendo uma visão mais bíblica e dialogal da identidade cristã.

Esse olhar da Igreja que recupera suas origens³³ no mundo religioso judaico no qual Jesus é parte e de onde os seus seguidores, também como parte, se fundamentaram³⁴ para anunciar sua mensagem ao mundo, conduz a uma revisão de conceitos fundamentais na teologia cristã:

- a) **Revelação:** O judaísmo pós-bíblico continua a mediar uma relação viva com Deus. A Torá, os profetas, o Talmud, a tradição rabínica — tudo isso permanece como *locus* de escuta e resposta à Palavra de Deus³⁵.
- b) **Eleição:** A eleição de Israel não foi anulada, mas permanece em vigor. A Igreja não a substitui, mas, através de Jesus Cristo, está incluída nela.
- c) **Salvação:** A salvação de Israel não depende da adesão formal a Cristo, mas da fidelidade de Deus às promessas feitas aos patriarcas. Como aprendemos na Carta de Paulo aos Romanos (11, 25-26): “... até que chegue a plenitude das Nações, e assim todo Israel será salvo”. Esta realidade binária: Israel e Nações concorre para a Redenção final. Deus faz com que Israel (desacelere) aguarde as Nações e os dois chegarão juntos na reta final da corrida, segundo o seu desígnio.

Como afirma Ratzinger: “Judeus e cristãos devem acolher-se mutuamente na verdadeira reconciliação, sem tirar nada da sua fé ou renunciar a ela, mas sim das profundezas

³³. “O respeito de que falamos se fundamenta num misterioso laço espiritual (NA, 4), que nos une em Abraão e, por meio de Abraão, em Deus, que escolheu Israel e de Israel fez surgir a Igreja” (João Paulo II, 1984).

³⁴. “Desde então (Apóstolos e seguidores de Jesus), circuncidavam seus filhos, observavam as prescrições alimentares, celebravam as festas judaicas, o Shabat particularmente, eles participavam do culto da Sinagoga ou do templo. Aliás, eles se reuniam para testemunhar a fé e celebrar o fato que Jesus é o Messias prometido. Por esses motivos, essas comunidades eram Igrejas ‘judaicas’. A fé judaica em Jesus (por seus discípulos) foi o fundamento do conjunto do cristianismo posterior” (TOMSON, 2003, p. 113).

³⁵. Como afirma Pierre Lenhardt: “O mais importante para a integridade cristã é de valorizar a oralidade da Tradição, a relação com o povo judeu e aos seus mestres vivos. A integridade da Palavra de Deus é respeitada quando se sabe que essa Palavra não compreende somente a Escritura do Primeiro e do Segundo Testamento, mas está nela incluído a Tradição de Israel e da Igreja. O estudo e o ensinamento desta Palavra faz-se então, em realidade, na prática de um *lectio divina* expandido em *auditio divina*” (LENHARDT, 2006, p. 26-27).

dessa mesma fé” (BENTO XVI, 2007, p. 39). A permanência de Israel condiciona a Igreja a pensar-se não como sua substituta, mas como sua “irmã mais nova”, filha (por adoção) do mesmo Pai. A Igreja não nasceu do Espírito, através da graça, para ser única, mas por sua própria natureza de filha adotiva, foi incluída nas promessas feitas a Israel. Paulo dirigindo-se aos vindo das Nações, afirma: ‘Pois vocês não receberam um espírito que os escravize para novamente temerem, mas receberam o Espírito que os torna filhos por adoção, por meio do qual clamamos: ‘Aba, Pai’” (Rm 7, 15). Por Jesus Cristo passamos a ser filhos e filhas do Deus que se revela a Israel.

Assim sendo, a afirmação da permanência de Israel, como ‘a boa Oliveira onde a Igreja está enxertada’ (cf Rm 11, 21), e por consequência a superação absoluta da teologia da substituição, não resulta apenas em um ajuste doutrinal ou um gesto ecumênico. Trata-se de uma transformação profunda na maneira como a Igreja redescobre a si mesma, sua relação com o Deus da Aliança e com o povo de Israel. A fidelidade de Deus à sua promessa é o fundamento de toda teologia cristã — e essa promessa permanece viva em Israel³⁶.

A Igreja, ao reencontrar Israel (perscrutando seu próprio mistério) como interlocutor teológico, é convidada a uma conversão contínua de seu olhar e de sua linguagem. A teologia cristã do século XXI (cf. PASSETO, 2022, p. 62-70) só poderá ser fiel à sua raiz e ao seu ‘mistério’ se for capaz de escutar, com humildade e reverência, o mistério de Israel — não como figura, mas como presença viva do Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó e de Jesus Cristo.

A judaicidade de Jesus

E, por fim, o pensar e o fazer teológico devem ter como ponto de partida e de chegada que Jesus não foi um *outsider* religioso, mas um judeu profundamente inserido na vida, cultura e religião de seu povo³⁷. Ele nasceu, viveu e morreu como judeu, em um ambiente marcado pela diversidade interna do judaísmo do Segundo Templo. Ele é concebido no contexto religioso judaico, através do Deus que se revela a Israel: “Ele será grande, será chamado o Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de seu Pai; Ele reinará na casa de Jacó para

³⁶. Essa afirmação está realçada no próprio Catecismo da Igreja: “O Antigo Testamento é uma parte inalienável da Escritura Santa. Seus livros são divinamente inspirados e conservam um valor permanente pois a Antiga Aliança nunca foi revogada” (nº 121).

³⁷. “Jesus era judeu e nunca deixou de sê-lo... Jesus era plenamente um homem de seu tempo e ambiente, o ambiente judaico em Terra de Israel do primeiro século d.C., cujas angústias e esperanças Ele compartilhava.” Esta afirmação nada mais é do que uma acentuação da realidade da Encarnação e do próprio significado da história da salvação, tal como nos foi revelado na Bíblia (cf. Rm 1,3-4; Gl 4,4-5)” (Notas para uma apresentação correta dos judeus e do judaísmo na pregação e catequese da Igreja Católica, 1985. Ver nesse contexto a afirmação do Papa João Paulo II na nota 18).

sempre, e o seu Reino não terá fim” (Lc 1, 32-33); Ele é circuncidado ao oitavo dia, segundo as Escrituras (Lc 2, 21), é apresentado ao Templo conforme reza a Tora (Lc 2, 22), e é proclamado glória de Israel: “... luz para iluminar as nações, e glória de teu povo Israel” (Lc 32). Jesus guardou o sábado (cf. Lc 4,16); celebrou a Páscoa (Mc 14,12-26). A ceia que institui a Eucaristia se insere na tradição pascal judaica e é inseparável dela (Lc 22,19). Jesus frequentava regularmente a sinagoga, como mostra Lucas 4,16: “Foi a Nazaré, onde fora criado, e, segundo seu costume, entrou na sinagoga no dia de sábado”. Esse “costume” não é apenas um detalhe narrativo, mas indica uma prática religiosa regular, enraizada no judaísmo vivido. Ele subiu a Jerusalém nas festas de peregrinação (Jo 2,13; Lc 2,41-42), frequentou o Templo (Mc 11,15-17), respeitou as normas da Torá (Mt 5,17-19) e foi reconhecido como mestre por seus contemporâneos (Jo 3,2)³⁸.

Em seus ensinamentos Jesus se apresenta em consonância com os métodos dos Mestres judeus de sua época: como as parábolas, o uso de perguntas retóricas, o método de interpretação da Torá, e mesmo os debates com fariseus e escribas, depois de afirmar sua fidelidade absoluta ao cumprimento da Torah (Mt 22,34-40). A centralidade do duplo mandamento do amor (Dt 6,5 e Lv 19,18), citado por Jesus em Mc 12,28-34, está longe de ser uma inovação cristã: trata-se de uma síntese da espiritualidade judaica, já presente entre os mestres da tradição farisaica. O mistério de Deus que se encarna, Jesus-Judeu, Homem-Deus, somente pode ser contemplado e fonte de fé, através da Palavra de Deus revelada, vivida, interpretada e transmitida ao longo da história pelo povo Judeu no qual Jesus se encarnou (BOYARIN, 2012). Jesus, é, portanto, um expoente de seu povo, que dialoga criticamente a partir de seu interior e visando o seu interior.³⁹

Portanto, não há outra via para a teologia senão em relação com Israel. O Novo Testamento fala a partir do interior do Judaísmo, cujo lugar Jesus pertence. Lugar esse que se impõe como fundamento do pensar teológico, fora dele é desfocar o fazer teológico. A experiência de Jesus ressuscitado e sua proclamação acontecem em contexto judaico, dentro da realidade judaica e a partir da esperança judaica e esse fato é o fundamento do nascimento da

³⁸. “O judaísmo não é anterior a Jesus: é interno a Ele” (REMAUD, 1996, p. 81).

³⁹. Fadiev Lovsky define brilhantemente a judaicidade de Jesus e o desvio da teologia: “Por seu nascimento judaico, Jesus vem ao nosso encontro naquilo que se tornou o povo mais difamado da raça humana. Não podemos separar a encarnação de sua realidade judaica. O Deus Verdadeiro tornou-se homem verdadeiro, pensando, falando e vivendo como um judeu da Galileia. Ele amava a culinária judaica de seu tempo (talvez pudéssemos demonstrar mais respeito pela comida judaica que Jesus comia). Ele praticava costumes judaicos, alguns dos quais sobreviveram até hoje apenas entre os judeus. Apesar das montanhas de trabalhos acadêmicos sobre a relação entre a Páscoa judaica e a Ceia do Senhor, nossa fé dedica apenas atenção distraída a essa relação. Espiritualizamos o Evangelho como se fosse necessário desjudaizá-lo” (cf. LOVSKY, 2022, p. 207).

Igreja⁴⁰ que é sustentada pela raiz que é Israel. Como ensina *Nostra Aetate*, seu próprio mistério também está ligado a Israel. Esta relação intrínseca e de dependência, onde Jesus e o judaísmo são inseparáveis, foi muito bem definida pelos bispos da Alemanha e que o Papa João Paulo II a fez sua também de forma incisiva: “Se os cristãos consideram todos os homens como irmãos e devem se comportar dessa maneira, quanto mais esse sagrado dever é quando se encontram com aqueles que pertencem ao povo judeu. Na “Declaração sobre as Relações da Igreja com o Judaísmo”, os bispos da República Federal da Alemanha acrescentaram esta frase como título: ‘Quem encontra Jesus Cristo encontra o Judaísmo’. Eu também quero fazer minha esta expressão. A fé da Igreja em Jesus Cristo, filho de Davi e filho de Abraão (cf. Mt 1,1), contém de fato o que os bispos chamam nesta Declaração de patrimônio espiritual de Israel para a Igreja, um patrimônio vivo que deve ser confiado e preservado por nós, cristãos católicos, em toda a sua profundidade e riqueza” (1980).

Jesus, o judaísmo do seu tempo e a continuidade

A Igreja, ao ensinar, segundo o espírito de *Nostra Aetate*, sobre a judaicidade de Jesus, a sua pertença ao povo judeu como condição *sine qua non* da encarnação e da própria fé crista, ela está convidando a uma reinterpretação da figura de Jesus à luz de sua identidade plenamente judaica⁴¹. Ao contrário de algumas estruturas superadas de leituras cristãs que viam Jesus como antítese do judaísmo, os ensinamentos da igreja oficial revelam um retrato mais fiel: Jesus foi um judeu do século I, profundamente inserido na vida religiosa e cultural de seu povo. Aprendemos que ao ensinar: “Não penseis que vim revogar a Torah e os Profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno comprimento” (Mt 5,17), Jesus afirma que não veio abolir o judaísmo, mas viver como um judeu radicalmente fiel às Escrituras e à tradição de Israel.

A proclamação dos seguidores de Jesus como o Messias esperado de Israel, é fundada na experiência da morte e ressurreição de Jesus como o cumprimento das profecias anunciadas a Israel. Essa afirmação de fé joga luz sobre toda a vida de Jesus de acordo com as Escrituras como a plenificação das profecias:

- a) “Portanto, o Senhor mesmo vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel” (Is 7, 14). Mateus afirma que essa profecia se cumpre com o nascimento de Jesus como Emanuel (Mt 1, 22-23).

⁴⁰. “A comunidade que nasceu da mensagem, da vida, da Paixão e da Cruz de Jesus de Nazaré caminhou primeiro no interior de Israel” (BENTO XVI, 2023, p. 75).

⁴¹. Segundo o Papa João Paulo II, ignorar os elementos constitutivos da vida de Jesus seria se opor ao próprio princípio da Encarnação: “Ignorar os elementos concretos da vida de Jesus — seu local de nascimento, sua cultura religiosa, seu povo — é se opor à própria encarnação”, simpósio, 29 outubro-2 novembro, Roma, 1997.

- b) “E tu, Belém Efrata, embora seja pequena entre os milhares de Judá, de ti sairá para mim aquele que será o governante de Israel, cujas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade” (Mq 5,2). Mateus faz uma relação direta com o nascimento de Jesus em Belém, cidade de Davi (Mt 2,5-6)
- c) “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; o governo está sobre os seus ombros. E o seu nome será: Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz” (Is 9,6-7). Lucas apresenta Jesus como o cumprimento dessa profecia. Jesus como aquele cujo reino não terá fim (Lc 1,32-33).
- d) “O Espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu para pregar boas novas aos pobres; enviou-me a curar os quebrantados de coração, a proclamar liberdade aos cativos...” (Is 61,1-2). Em Lucas Jesus lê essa profecia na Sinagoga, dentro da liturgia sabática e declare que Ele é o cumprimento dessa palavra anunciada (Lc 4,18-21).
- e) Depois da ressurreição, Jesus se revela aos discípulos no caminho de Emaús e, “começando por Moisés e todos os profetas, interpretou lhes em todas as Escrituras o que a Ele dizia respeito” (Lc 24,27). Isso indica que para os primeiros seguidores de Jesus, Ele representa a concretização das profecias messiânicas profetizadas e esperadas por Israel. A proclamação do cumprimento dessas profecias abre a vocação de Israel para as Nações que será o espaço das realizações das promessas de Deus a Israel, através de Jesus Cristo.

Fundada nas Sagradas Escrituras, à luz do nº 4 de *Nostra Aetate*, a Igreja afirma que a Aliança de Deus com Israel é perene pois Deus não revoga sua Palavra e Israel continua sendo amado por Deus. Desta forma a Igreja reafirma o que Paulo ensinou que “aos israelitas pertencem a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas, aos quais pertencem os patriarcas, e dos quais descende o Cristo, segundo a carne” (Rm 9,4-5). Esses valores pertencem a Israel e eles são perenes e é dentro deles que Deus se encarna, fazendo-se Homem-judeu, amplificando-os a toda a humanidade.

Israel permanece, portanto, a boa Oliveira onde as Nações, através de Jesus Cristo, recebem a sua seiva. Como consequência, a permanência de Israel é a condição para a vida da Igreja, dado que a fé cristã não tem sentido se desarraigada de Israel. A Igreja não substitui Israel, mas caminha com ele na história da salvação. Reconhecer a plena inserção de Jesus no contexto de seu povo Israel que permanece na Aliança com Deus e “continua amado por Deus”, é, portanto, a chave teológica indispensável. Sem esse reconhecimento, a cristologia corre o risco de tornar-se abstrata, descontextualizada e, sobretudo, infiel à própria identidade de Jesus. Como já vimos acima o que afirma o Cardeal Kurt Koch: “mas, no que diz respeito à Igreja cristã, não há dúvida de que, sem o judaísmo, a Igreja corre o risco de perder o seu lugar na

história da salvação e, em última análise, de se perder numa gnose contrária à história” (ROTA, 2008, p. 673-682).

Referências Bibliográficas

BENTO XVI. **Ce qu'est le Christianisme**. Paris: Du Rocher, 2023.

BENTO XVI. **La Iglesia, Israel y las demás religiones**. Ciudad Nueva, 2007.

BLOCH, Renée. **Escritura e Tradição**. Ensaios sobre o Midrash. Coleção Judaísmo e Cristianismo. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae, 2022.

BOYARIN, Daniel. **The Jewish Gospels**. The Story of the Jewish Christ. The New Press, 2012.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Brasília: CNBB, 2022.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Declaração Nostra Aetate**. Sobre as relações da Igreja com as Religiões não-cristãs p. 339-346. São Paulo: Paulus, 1997.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. **Uma reflexão teológica sobre as relações católico-judaicas por ocasião do 50º aniversário da Nostra Aetate** (n. 4). Brasília: CNBB, 2016.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. **Notas para uma apresentação correta dos judeus e do judaísmo na pregação e catequese da Igreja Católica**, 1985.

DUJARDIN, Jean. **L'Église catholique et le peuple juif**. Un autre regard. Calmann-Lévy, 2003.

ECHEGARAY, Roger. **Est-ce le Christianisme a besoin du Judaïsme?**. In: *Cahiers Ratisbonne*, nº 3, 1997, p. 13.

FOX, Robin Lane. **Pagan and Christians in the Mediterranean world from the second century AD to the conversion of Constantine**. Penguin, 2006.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2013.

FREDRIKSEN, P., Irshai, O. **Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies**. Cambridge History of Judaism, 2006.

FREDRIKSEN, Paula. **What 'Parting of the Ways?' Jews and Gentiles in the Ancient Mediterranean City**. The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Tübingen: Mohr: A.H. Becker, and A. Yoshiko Reed, 2003.

FREDRIKSEN, Paula. **When Christians Were Jews: The First Generation**. Yale University Press, 2018.

GAGER, John. **The Origins of Anti-Semitism**. Oxford University Press, 1983.

GILBERT, Arthur. **The Vatican Council and the Jews**. Cleveland/New York, The World Publishing Company, 1968.

HEBBELINCK, Thérèse, **La déclaration Nostra Aetate (nº 4) du concile Vatican II**. Contribution des Belges et des Français à son élaboration”. In: *Les Cahiers de la Mémoire Contemporaine*, nº 10, 2011, 353-392.

ISAAC, Jules. **Las raíces cristianas del antisemitismo**. La enseñanza del desprecio. Paidós: Buenos Aires, 1975.

JOÃO PAULO II, **Discurso aos dirigentes da Liga Antidifamação "B'nai B'rith"**, 22 de março de 1984.

JOÃO PAULO II. **Discurso aos líderes do Comitê Judaico Americano**, 15 de fevereiro de 1985.

JOÃO PAULO II. **Discurso de pronunciado ante os participantes do simpósio sobre “as raízes do antijudaísmo nos ambientes cristãos** (Roma 31 de outubro à 2 de novembro de 1997).

JOÃO PAULO II. **Discurso do Santo Padre à comunidade judaica alemã**, Mainz, 17 de novembro de 1980

JOÃO PAULO II. **Rapports entre Nouveau et Ancien Testaments, entre Chrétiens et Juifs**. In : *SENS* 5, 1997, n° 3, 232.

JOÃO PAULO II. **Simpósio**, 29 outubro a 2 novembro, Roma, 1997.

JUSTINO. **Diálogo com Trifão**. São Paulo: Paulus, 2014.

KASPER, Walter. **Judíos y Cristianos: el único pueblo de Dios**. Sal Terrae, 2022.

KOCH, Kurt. **Discurso** 16 de maio de 2012, Angelicum, Roma.

KOCH, Kurt. **Discurso na Reunião do Comitê Executivo do Congresso Judaico Mundial**. Roma, 22 de novembro de 2022.

LENHARDT, Pierre. **À l'Écoute d'Israël en Église**. Parole et Silence, 2006. (Obra traduzida para o português: **À escuta de Israel na Igreja**. 2 tomos. Coleção Judaísmo e Cristianismo. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae, 2020).

LENHARDT, Pierre. **Talmud Torah des juifs et études juives des chrétiens**. In: *SENS*, n° 3, 2003, 99-113.

LOVSKY, Fadiey. **Le destin d'Israël et notre compréhension du Mystère d'Iraël**. In: *SENS*, n° 442 (mai-juin 2022), 207.

MARTINI, Carlo M. **Le Christianisme et le judaïsme – survol historique et théologique**. In: J.H. Charlesworth, *Jews and Christians: Exploring the Past, Present and Future*. Crossroad, 1990.

MINNERATH, Roland. **História do Cânon cristão**. In: *Connaissance des Pères de l'Eglise*. Les Canons des Ecritures, n° 66, éditions Nouvelle Cité, 1997.

OESTERREICHER, John M. **The New Encounter Between Christians and Jews**. Philosophical Library, 1986.

OSTEM-SACKEN, P. Von der. **Katechismus und Siddur**. Institut Kirche und Judentum, Berlin, 1984.

PASSETO, Elio. **La relación entre la Iglesia y el pueblo judío: de la Declaración Nostra Aetate hasta hoy**. In: *El Olivo* XXXVII, 79-80 (2014), 111-138

PASSETO, Elio. **Le défi du dialogue judéo-chrétien au siècle XXI**. In : *SENS* n° 440 (janvier-février 2022), p. 62-70.

PASSETO, Elio. **Los avances teológicos de la enseñanza de la Iglesia sobre el pueblo judío después del Concilio Vaticano II**. In: *El Olivo* XLI, 85-86 (2017), 27-48.

PAWLIKOWSKI, John T. **La volte-face théologique de Vatican II sur les Juifs n'est pas encore totalement assumée.** In: *Sens*, 11, 2003, 492.

PONTÍFICA COMISSÃO BÍBLICA. **O povo judeu e suas sagradas Escrituras na Bíblia cristã.** São Paulo: Paulinas, 2002.

PORTO, Humberto. **Os Protocolos do Concílio Vaticano II sobre os Judeus.** Germape, 2005.

REMAUD, Michel. **Chrétiens et Juifs entre le passé et l'avenir.** Lessius, 2000.

REMAUD, Michel. **Israël Serviteur de Dieu.** Editions CCEJ, Ratisbonne, 1996.

ROTA, Olivier. **Jules Isaac, Paul Démann, Charles de Provençères.** Le redressement de l'enseignement catéchétique concernant Israël dans les années cinquante. In : *SENS*, December 2008, 673-682.

RUETHER, Rosemary. **Faith and Fratricide.** The Theological Roots of Anti-Semitism. Wipf and Stok, 1996.

SIMON, Marcel. **Verus Israel.** Ed. E. de Boccard, Paris, 1983².

TOMSON, Peter. **L'Affaire Jésus et les Juifs.** Cerf, 2003.

ACENOS DE ESPERANÇA: CAMINHOS PARA SUPERAÇÃO DO ANTISSEMITISMO

SIGNS OF HOPE: WAYS TO OVERCOME ANTISEMITISM

Saul KIRSCHBAUM, Doutor em Letras pela FFLCH/USP, PPG Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas; Pós-doutor pela UNICAMP; professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos; pesquisador do LABO – Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo.*

Matheus Reich da SILVA, licenciado em História pela FMU, com especialização em Ciência da Religião pela PUC-SP.**

Resumo

O artigo Acenos de Esperança: Caminhos para superação do antissemitismo foi desenvolvido para conclusão do curso de especialização em Cultura Judaico-Cristã, mas além dessa finalidade, o texto propõe uma reflexão sobre a necessidade e a importância do diálogo interreligioso para construção de um mundo mais fraterno, pacífico e acolhedor em que todos sejamos tratados com respeito e igualdade, sem nenhuma forma de discriminação, principalmente segregações que tenham como argumento questões religiosas. Assim, o texto abordará inicialmente o papel que a religião exerce no cotidiano da nossa sociedade em diferentes esferas, depois se debruçará sobre casos de intolerância religiosa, especialmente envolvendo cristianismo e judaísmo, sequencialmente abordará textos bíblicos e documentos da Igreja Católica Apostólica Romana que exortem esse diálogo fixando-se na questão dos sexagésimo aniversário da Declaração Nostra Aetate e o Jubileu da Esperança proclamado pelo Papa Francisco para o ano de 2025.

Palavras-chave: Diálogo. Cristianismo. Judaísmo. Nostra Aetate.

Abstract

The article “Beckons of Hope: Paths to Overcoming Antisemitism” was developed to complete the specialization course in Judeo-Christian Culture. Beyond this purpose, the text proposes a reflection on the need for and importance of interreligious dialogue to build a more fraternal, peaceful, and welcoming world in which all are treated with respect and equality, without any form of discrimination, especially segregation based on religious issues. Thus, the text will initially address the role that religion plays in our daily society at various levels. It will then delve into cases of religious intolerance, especially involving Christianity and Judaism. It will then address biblical texts and documents of the Roman Catholic Church that encourage this dialogue, focusing on the sixtieth anniversary of the Declaration Nostra Aetate and the Jubilee of Hope proclaimed by Pope Francis for the year 2025.

Keywords: Dialogue. Christianity. Judaism. Nostra Aetate.

* E-mail: saul.kirschbaum@gmail.com

** E-mail: matheusreich1@hotmail.com

Introdução

Na Carta de Paulo aos Colossenses 3,14, é dito que: “acima de tudo, tenham amor, pois o amor une perfeitamente todas as coisas”. Com base nessa passagem bíblica desenvolve-se o referido trabalho buscando apresentar algumas convergências e divergências entre católicos e judeus com enfoque principal na análise da construção do diálogo interreligioso entre as referidas matrizes religiosas.

Amparado por esse objeto de estudo as reflexões aqui expostas visam responder ao seguinte questionamento: Qual a importância do diálogo inter-religioso para a superação do segregacionismo e da intolerância religiosa?

No caminho pela busca da resposta a questão motivadora essa análise permeará inicialmente uma perspectiva geral sobre o papel da religião e da religiosidade no cotidiano da vida e da sociedade humana.

Em seguida será abordado um breve ensaio com a temática de intolerância religiosa, em especial o caso do judaísmo. Num terceiro momento discutiremos uma breve exortação ao diálogo inter-religioso tendo por base o texto bíblico do Salmo 148 e a Carta Encíclica do Papa Francisco, *Laudato Si* (2015). Dando continuidade as reflexões não podemos deixar de elucidar brevemente sobre a celebração dos 60 anos da publicação da Declaração *Nostra Aetate* que norteia o diálogo entre judeus e católicos unindo-a ao Jubileu da Esperança proposto pelo Papa Francisco para o ano de 2025. Por fim, encerraremos essa análise, que não busca colocar fim às discussões, ou trazer respostas prontas e inquestionáveis, mas fomentar a reflexão e a discussão do assunto, o papel que os três últimos Sumos Pontífices da Igreja Católica Apostólica Romana tiveram na promoção do diálogo e na aproximação entre judeus e católicos.

Assim, através de revisões bibliográficas e estudos de casos tem-se buscado, como dito anteriormente, fomentar a reflexão e a discussão sobre a importância do diálogo inter-religioso em todas as esferas, aqui especialmente entre judeus e católicos. Essa ação possibilita formas de construirmos uma sociedade mais justa e fraterna, renegando inúmeras vias de violências e atentados contra a vida e a existência humana que por diversas vezes colocam questões religiosas como justificativas para serem realizadas distorcendo por completo a real mensagem que a fé e a Palavra buscam trazer aos seres humanos.

O papel da religião no cotidiano

“Calada vigiarei meus dias. Quanto mais vigiados, mais curtos! Com que mágoa o horizonte avisto... aproximado e sem recurso. Que pena a vida ser só isso”. (Autor desconhecido).

Com essa proposta de autoria desconhecida, mas rica em significado, podemos refletir acerca da amplitude da vida e construir a consciência de que é muito reducionista pensarmos e crermos que ela consiste somente no tênue fio da existência terrestre, perdurando apenas algumas décadas, ou para alguns poucos, um século.

Nesse sentido, entra em cena um aspecto extremamente importante, a religião. Etimologicamente o termo religião é uma palavra proveniente do latim *religio*, que deriva do verbo *relegere*, significando religar, ou ligar novamente e usualmente utilizado com a prerrogativa de ligar o ser humano com Deus ou deuses. Essa ideia pode ser fundamentada a partir do pensamento de Eliade (2018, p. 27-28) ao propor que o homem religioso busca constantemente reestabelecer o contato com o sagrado, retornando simbolicamente ao tempo primordial, podendo ser interpretado como uma forma de *religare*, onde o Homem reencontra o sentido e a origem da sua existência.

Menos em uma perspectiva etimológica e mais voltado a um viés pragmático, a religião teoricamente tem o papel de unir o ser humano a Deus ou deuses. E ela é professada sobre a ótica de uma pessoa que acredita em um ser superior responsável pela condução do mundo e da vida de cada um, sendo que após o findar da existência terrestre haverá uma nova existência em outro espaço.

Dentro de todo esse arcabouço o que podemos observar é que a religião e a religiosidade exercem papéis extremamente importantes no mundo em que vivemos, mesmo no século XXI onde com o desenvolvimento científico e tecnológico somos imbuídos de um certo ceticismo e uma descrença em relação a tudo e a todos, sendo convidados constantemente a questionar e duvidar de tudo aquilo que não possa ser explicado de forma absolutamente racional.

Diante do exposto Mircea Eliade, professor e cientista da religião estadunidense que viveu no século XX escreveu a obra: O sagrado e o profano, buscando discutir a essência das religiões e seu papel na sociedade contemporânea que vive a dubiedade da sacralidade e do profano em seu cotidiano. Albuquerque (2007, p. 44) diz que: “Eliade considera que nem na história, nem na contemporaneidade, predominou e predomina a ausência da visão ‘sagrada’ ou encantada do mundo”. Assim podemos perceber que a religião e a religiosidade se fazem constantes não apenas em seus espaços tidos como “de direito”, igrejas, templos, sinagogas,

mesquitas, terreiros, etc., mas a religião e a religiosidade são constantes no cotidiano da vida humana perpassando searas que teoricamente nada teriam de religiosas como a política, mídia, culinária, turismo, entre outros. Ou seja, sendo seres religiosos ou não, é inegável dizer que vivemos em uma sociedade completamente encharcada de religião e religiosidade em sua essência.

Assim, o filósofo alemão do século XIX, caracterizado por ser um ateu humanista antropológico Ludwig Feuerbach na obra *A Essência do Cristianismo* (2018, p. 63) nos apresenta uma definição de religião poeticamente dizendo que: “A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório”.

Percebendo então essa presença da religião e da religiosidade na vida e na existência humana e sua inegável importância buscaremos observar algumas das convergências e divergências existentes entre duas religiões específicas, o judaísmo e o catolicismo, tendo como pano de fundo dessa reflexão a Declaração *Nostra Aetate* e o papel dos últimos papas, João Paulo II (1978-2005); Bento XVI (2005-2013); Francisco (2013-2025) na construção do diálogo inter-religioso entre judeus e católicos.

A intolerância religiosa – O caso do judaísmo

Não é uma característica exclusiva do mundo contemporâneo o fato de existirem divergências sobre religiões e concepções teológicas, mas isso ocorre desde muitos séculos atrás, onde diferentes grupos religiosos formados de modo institucionalizado ou não, buscam legitimar suas crenças e acabam, por vezes, deslegitimando, ou ainda criticando e condenando visões opostas no que tange a suas concepções e dogmas. Isso fica evidente ao observarmos as principais religiões monoteístas do mundo atual, judaísmo, cristianismo e islamismo, ou ainda, as religiosidades de matriz africanas presentes em nosso país como a umbanda e o candomblé.

Apesar de haver pontos de convergência entre as concepções religiosas, outros as divergem totalmente. Ao observarmos o judaísmo percebemos a espera, ainda hoje, por um Messias, onde na perspectiva judaica não seria Jesus o Messias esperado, como apresentado por Neusner (2000, p. 42) refletindo que: “para o judaísmo, o Messias ainda não veio. O Messias é esperado como aquele que trará a paz definitiva, restaurará Israel e transformará o mundo”, ao contrário da defesa do cristianismo que enxerga na figura de Cristo o próprio Deus

encarnado, morto e ressuscitado que veio para redimir a humanidade. O islamismo, por sua vez, observa a figura do Cristo como o penúltimo profeta enviado por Alá, o Deus único, sendo Maomé o último dos profetas.

Ainda observando essa perspectiva, e de forma muito mais incisiva, percebemos as crenças de religiosidades como candomblé e umbanda que seguem uma perspectiva politeísta através de seus orixás e com forte presença sincrética devido ao contexto histórico em que se disseminaram, caminhando de forma completamente divergente daquilo que as religiões monoteístas tem construção do divino.

Ter esse olhar acerca da pluralidade, das convergências e das divergências existentes entre as religiões nos faz ponderar a questão da especificidade espiritual e social de cada uma com um detalhamento muito maior, percebendo também sua relevância devido, infelizmente, a existência do preconceito religioso e da segregação na sociedade desde os tempos mais remotos.

Percebendo que as questões acima discutidas perpassam séculos realizaremos um recorte inicial mais específico observando primeiramente o contexto religioso e de mentalidade da Idade Média.

A historiografia nos apresenta através de inúmeros documentos e nomes como, Jacques Le Goff (2017), Georges Duby (1978), Jean Delumeau (2009), entre outros um período medieval na Europa Ocidental com um poder religioso extremo, mas esse poder da religiosidade se resume ao controle quase absoluto da Igreja Católica que rege o arquétipo religioso, porém indo muito além, interferindo em questões políticas, econômicas, sociais e culturais, ou seja, arbitrando sobre todos os aspectos das ações humanas.

Nesse sentido, Lucien Febvre (2009), historiador francês, trabalha o conceito de história das mentalidades nos convidando a perceber as ações de uma sociedade a partir da mentalidade do povo, e essa questão sempre está intimamente imbuída do contexto político, econômico, social, religioso e cultural. Desse modo quem regia toda a estrutura dessa sociedade era o catolicismo e devido a isso podemos perceber inúmeras ações de contestação e perseguição a religiosidades que destoassem do pensamento e da doutrina católica.

Essa perseguição fica ainda mais evidente em um recorte da obra: Jesus e o mundo do judaísmo de Géza Vermes (1996, p. 84), destaca uma fala de São João Crisóstomo, bispo de Constantinopla durante o século V. O santo católico compara uma sinagoga judia com um bordel e as orações proferidas pelos judeus como grunhidos de porcos e zurros de jumentos. Ainda ao referir-se aos judeus o arcebispo dizia que escritos judaicos como o Talmud fediam

Não só São João Crisóstomo disseminou ideias como essa, mas autores como Léon Poliakov (1979) nos apresentam escritos que remetem a falas de mesmo teor ocorridos ao longo da História da humanidade. Na obra *De Cristo aos Judeus da Corte* o autor reproduz as palavras de Orígenes, no século III, ao referir-se aos judeus, dizendo: “cometeram a mais abominável das perversidades, tramando este conluio contra o Salvador do gênero humano” (p. 20), ou ainda ao reproduzir as palavras de Gregório de Nissa no século IV: “comparsas do diabo, raça de víboras, delatores, caluniadores” (p. 22).

Essa problemática na relação entre judeus e católicos é um desdobramento da concepção disseminada por séculos do povo judeu como algozes de Jesus Cristo, assim maximizando que todo judeu compactuava com a ideia do martírio de Cristo. Infelizmente, essa mentalidade era cancelada pela própria Igreja Católica Apostólica Romana ao longo de sua história, expressa de modo mais incisivo em alguns documentos conciliares do período medieval, como nos Concílios de Latrão ocorridos nos séculos XII e XIII.

O Terceiro Concílio de Latrão, em 1179, reviveu algumas restrições aos judeus que há muito tinham sido negligenciadas, criando mecanismos que projetassem a nítida divisão social entre judeus e cristãos. Ainda nessa perspectiva o Quarto Concílio de Latrão, datado de 1215, aprofundou o processo segregacionista ao povo judeu criando a odiada insígnia judaica, através do cânon 68 do documento *De iudeis et Sarracenis* (disponível no Papal Encyclicals Online), que rotulava cada judeu como um proscrito vergonhoso, além de proibir a ocupação de cargos públicos por judeus, entre outras ações, como intervenções comerciais que prejudicassem economicamente esse povo.

Discursos como esse se perpetuaram por diversas localidades ao longo da Idade Média e perpassaram sua marca temporal, continuando a serem disseminados durante a modernidade.

No século XV, durante a Guerra de Reconquista essa perseguição aos judeus tornou-se ainda mais acentuada onde os reis católicos passaram a perseguir aqueles que não seguiam o catolicismo, principalmente muçulmanos e judeus.

A perseguição aos muçulmanos foi menos incisiva do que aos judeus devido ao fato de que os primeiros tinham pátrias que seguiam essa vertente religiosa e, portanto, agir de forma muito violenta ou incisiva poderia ocasionar conflitos, logo os reis ibéricos agiram com mais cautela.

Já em relação aos judeus essa perseguição foi mais dura onde esses tiveram de converter-se ou saírem do território. Uma parcela deixou a região da Península Ibérica, outra parte tornou-se o que a Igreja Católica chamou de cristãos novos, sendo de origem judia, mas

não praticantes. E um terceiro grupo foi denominado de simulados, sendo eles judeus “convertidos”, mas que continuavam praticantes do judaísmo de modo escondido.

Esse contexto de perseguição e deslegitimação religiosa não foi uma exclusividade do catolicismo com o judaísmo, mas ocorreu também inversamente por alguns grupos. Como expresso por Kirschbaum (2014, p.118): “[...] Efod, escreveu literatura polêmica, composta com intenção anticristã e propagandística”. Outro exemplo está expresso em Poznanski (1913, p.143-144) apud Kirschbaum (2014, p.119): “sem dúvida, Jesus e seus discípulos e apóstolos não eram eruditos ... e por essa razão os judeus chamavam aqueles que acreditavam em Jesus de marranos “modificadores” ... porque eles costumavam mudar o significado dos versos e apresentar explicações inadmissíveis da Torá”.

Observando esses argumentos percebemos que os embates religiosos perpassam diferentes matrizes da religião. Obviamente nessa análise não pretendemos mensurar impactos dessas ações de divergências, mas constatar sua existência e ao realizar essa constatação perceber a problemática da intolerância religiosa ao longo da história da humanidade.

Esses aspectos deixam evidente que durante séculos de história a relação entre judeus e cristãos, especialmente católicos foi extremamente desgastante e segregacionista. Assim, barbáries foram chanceladas com base em argumentações disseminadas por autoridades políticas e religiosas ao longo do tempo a exemplo do holocausto encabeçado por Adolf Hitler no território alemão espalhando-se pela Europa.

Ainda no século XX, vivendo o contexto da Segunda Guerra Mundial e o auge do Nazismo tivemos milhões de judeus mortos nos campos de concentração das mais variadas formas, câmaras de gás, exaustão por trabalhos forçados, fome, inanição, experiências médicas malsucedidas, alvejados com armas de fogo, entre outras. Nesse contexto bárbaro, que o mundo viveu à menos de um século, apesar desses inúmeros elementos deploráveis que cercearam a vida e a existência desse povo, segregando-o e separando-o de suas famílias e núcleos, tivemos algumas figuras importantes de combate a todo esse movimento como o empresário alemão Oscar Schindler, apresentado a nós através do filme: A Lista de Schindler, que utilizava de seu parque industrial para tentar salvar alguns desses perseguidos pelo regime nazista, tendo ao longo de alguns anos contribuído para que aproximadamente 1.200 judeus não fossem exterminados pelos nazistas.

A indústria cinematográfica e o campo literário nos elucidam essa barbárie de inúmeras formas através de clássicas obras da contemporaneidade como: O Menino Do Pijama Listrado escrito por John Boyne em 2008, ou O Diário de Anne Frank, escrito pela própria garota Anne Frank e publicado pela primeira vez em 1947. Temos ainda obras

clássicas que retratam esse período de perseguição como O Pianista de Władysław Szpilman, publicado em 1946 e a própria obra A Lista de Schindler dirigida por Steven Spielberg e lançada em 1993.

Entre 26 e 30 de janeiro de 2015 a Rede Record exibiu no Jornal da Record uma série de reportagens denominada de Sobreviventes do Holocausto onde em seu segundo episódio nos é apresentado o depoimento do polonês Júlio Gartner. Esse homem passou por cinco campos de concentração em um período de dois anos nos quais perdeu seus pais, tios e primos, mortos pelas tropas nazistas. Em seu depoimento Gartner pontua que realiza um trabalho de acompanhamento de grupos a Auschwitz porque segundo ele: “para isso nunca mais acontecer precisa ser contado, contado e recontado”.

Essa reflexão feita pelo sobrevivente da barbárie do holocausto legitima a necessidade de discussões teóricas, acadêmicas e também das produções literárias e cinematográficas que abordam o tema, produções essas que não devem ser encaradas com um caráter saudosista ou sórdido, mas como algo necessário para o convite a reflexão no presente do que ocorreu no passado, a fim de não repetirmos essas ações no futuro. A historiografia moderna encabeçada pela Escola dos Annales justamente defende essa perspectiva de uma História processual através de seus ícones como Marc Bloch (2001) e Fernand Braudel (2009), apresentando também a construção histórica através de uma longa duração. Essa dinâmica questionava justamente a perspectiva existente anteriormente de uma História pontual que a historiografia clássica apresentava.

Retomando o olhar para o cerne da nossa reflexão podemos perceber que a segregação e a discriminação ao povo judeu também se fez presente, em certa medida, no território brasileiro, onde apesar de sermos conhecidos popularmente pela ideia de acolhimento, receptividade e “coração de mãe”, e muitos judeus para cá vieram fugindo das diferentes formas de extermínio as quais estavam vulneráveis, tivemos durante o governo de Getúlio Vargas (1930-1945) a política do etiquetamento, conforme apresentado por Maria Luiza Tucci Carneiro (2018). Essa teoria colocada em prática no país visava restringir o acesso e a concessão de vistos aos judeus, ciganos, negros e japoneses com a argumentação de que esses grupos colocariam em risco o processo de construção da raça e da brasilidade.

Em meio a aplicação dessa teoria em nosso país os diplomatas antes de concederem vistos para que as pessoas pudessem embarcar rumo ao Brasil deveriam fazer uma triagem e boicotar aqueles que não eram bem quistos pelo governo brasileiro. Segundo Maria Luiza Tucci Carneiro (2018): “Calculo que, no mínimo, cerca de 14 mil judeus refugiados

ingressaram no Brasil portando falsos documentos e com vistos de católicos, como turistas ou em trânsito”.

Isso mostra que infelizmente o antissemitismo também teve espaço no território brasileiro na contemporaneidade e mais complexo ainda é percebermos que mesmo no século XXI esse olhar antissemita ainda encontra espaço em nossa sociedade, especialmente em nosso país, um país historicamente construído com base em uma grande miscigenação e pluralidade de raças e credos.¹

Uma reportagem publicada pelo Jornal Hoje em 09 de novembro de 2023 nos apresenta uma terrível manchete dizendo que: “Antissemitismo cresce quase 1.000% no Brasil desde o início da guerra entre Israel e o Hamas, diz levantamento”. No corpo dessa reportagem nos é apresentada uma análise feita pela Confederação Israelita do Brasil (CONIB) e a Federação Israelita do Estado de São Paulo (Fisesp).

Essas organizações apontam que o número de denúncias de ameaças ou atos criminosos contra judeus tiveram um crescimento de 133% no país em comparação com o mesmo período de 2022, sendo que no ano de 2022 tivemos 375 denúncias de antissemitismo, enquanto no ano de 2023 o número saltou para 876 denúncias.

Analisando esse cenário o vice-presidente do CONIB, Daniel Bialski pontua que: “Os judeus estão sendo odiados e perseguidos e sendo vítimas de intolerância somente pelo fato de ser judeus. Só que as pessoas esquecem que o antissemitismo é uma forma de racismo e o racismo é crime no Brasil”.

Esses discursos contemporâneos antissemitas não foram exclusividade do território brasileiro, mas se repetiram em diversas localidades como por exemplo no território francês encabeçado pelo líder político ultra conservador e direitista, Jean Marie le-Pain que em um de seus efusivos discursos no ano de 2016 descreveu o holocausto como um “detalhe da história”, conforme apresentado pela reportagem escrita por Angelique Chrisafis e publicada no jornal britânico The Guardian (2016), trazendo um caráter completamente reducionista e irrelevante para uma das maiores barbáries que a humanidade já presenciou.

Assim, infelizmente esse cenário de perseguição e segregação do povo judeu não foi uma ação que se limitou temporalmente aos períodos antigo e medieval, ou ainda, apenas a barbárie do holocausto, que por si só já seriam elementos suficientes para legitimar a atrocidade que essa população viveu ao longo da História, mas ainda na contemporaneidade,

¹ Sobre o antissemitismo no Brasil (cf. MELLO, 2007; MILGRAN, 2003).

muito mais próximos de nós e de nosso tempo, vemos cenas que corroboram com essa perspectiva de exclusão e discriminação.

Ex Spe in Spem – Salmo 148 e Laudato Si

Agostinho de Hipona, importante teólogo e filósofo dos primeiros séculos do cristianismo, tem uma construção apócrifa a ele atribuída que nos diz: “A esperança tem duas filhas lindas, a indignação e a coragem; a indignação nos ensina a não aceitar as coisas como estão; a coragem a mudá-las”.

Partindo da reflexão proposta podemos observar que o povo judeu ao longo de toda História da humanidade sofreu de inúmeras formas em diferentes temporalidades e espacialidades, mas mantiveram-se firmes e unidos sob a perspectiva de serem um povo escolhido.

Nesse contexto mesmo com as inúmeras adversidades e intempéries existentes nas relações entre cristãos e judeus somos exortados a mantermos vivas nossa esperança e acreditarmos que estamos trilhando o caminho na construção de uma sociedade verdadeiramente justa e fraterna. Com esse objetivo convido a uma análise de dois importantes textos, o primeiro um texto bíblico que é o Salmo 148, e o segundo a Carta Encíclica do Sumo Pontífice Francisco, *Laudato Si*, Louvado seja sobre o cuidado da casa comum. Na Sagrada Escritura o livro dos Salmos é um livro composto de 150 cânticos que visam o convite a oração e ao louvor a Deus. Nesse sentido, o Salmo 148 evidencia essa prerrogativa:

- “1 Nos céus, louvai ao Senhor, louvai-o nas alturas do firmamento.
- 2 Louvai-o, todos os seus anjos. Louvai-o todos os seus exércitos.
- 3 Louvai-o sol e lua. Louvai-o, astros, brilhantes.
- 4 Louvai-o, céus dos céus, e vós, ó oceanos dos espaços celestes.
- 5 Louvem o nome do Senhor, porque ele mandou e tudo foi criado.
- 6 Tudo estabeleceu pela eternidade dos séculos e fixou-lhes uma lei que não será violada.
- 7 Na terra, louvai ao Senhor, cetáceos e todos das profundezas do mar.
- 8 Fogo e granizo, neve e neblina; vendaval proceloso, dócil às suas ordens.
- 9 Montanhas e colinas, árvores frutíferas, árvores silvestres.
- 10 Feras e rebanhos; répteis e aves.
- 11 Reis da terra e todos os seus povos; príncipes e juízes do mundo.
- 12 Jovens e donzelas; velhos e crianças!
- 13 Louvem todos o nome do Senhor, porque só o seu nome é excelso. Sua majestade transcende a terra e o céu.
- 14 E conferiu a seu povo um grande poder. Louvem-no todos os seus fiéis, filhos de Israel, povo a ele mais chegado.”

Esse Salmo é um convite para que todos, sem exceções, louvem ao Senhor. No texto não ocorre aceção de pessoas por raça, credo, classe social, gênero, língua, ou qualquer outra forma, mas somos todos convidados e mais do que isso, convocados a demonstrarmos nossos louvores a Deus.

No texto bíblico todos aqueles que habitam nos céus, no firmamento, nas águas, astros, seres animados e inanimados, absolutamente todos são exortados para louvar ao Criador, como exposto nos dois últimos versículos do salmo apenas o Seu nome é excelso, Ele que é Criador de tudo e de todos, portanto sua majestade transcende céus e terras. Com isso podemos perceber que Sua majestade se faz sobre tudo e sobre todos.

Assim, não existe razão apontada e justificável para que haja segregação entre grupos, visto que Aquele que os criou é o mesmo, logo todas as formas de conflito e discursos de superioridade com apontamentos de erros e inferioridades devem ser extirpadas e todos devem juntos, unidos, louvar ao Criador.

Essa perspectiva da união é expressa constantemente na Carta Encíclica do Sumo Pontífice Francisco, *Laudato Si*, onde no próprio título do documento ele nos apresenta a ideia de casa comum, todos nós vivemos em uma casa comum e se essa casa é comum (comunitária) cabe a todos cuidarem dela e nela viverem em harmonia. A Encíclica o Papa nos diz que: “o todo é superior à parte” (*LS*, 141). Com isso percebemos que a vida e nossa sociedade deve ser observada em sua totalidade e não parcialmente legitimando e defendendo exclusivamente aquilo que é melhor para mim, pois isso pode levar o ser humano a um egoísmo e um individualismo exacerbado que acabará desordenando e levando a sociedade ao colapso.

Dessa forma, devemos enxergar o mundo em que vivemos em sua totalidade, inclusive na relação com os irmãos, retomando o que o Salmo 148 nos apresentou, todos, sem distinção devem louvar ao Senhor.

Ainda no documento, o Papa nos aponta que devemos ter esse olhar de totalidade e unidade, caso contrário:

o homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta de uma satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as dificuldades em reconhecer o outro (*LS*, 162).

O convite do Sumo Pontífice nesse trecho é que sejamos capazes de reconhecer o outro e esse reconhecimento nos induz a uma relação harmônica e igualitária na sociedade de acolhimento, paz e justiça, sem formas de distinção e segregação por quaisquer que sejam os motivos.

Assim se buscarmos seguir aquilo que a Palavra nos expressa no Salmo 148 e o que nos prega o Papa Francisco conseguiremos trilhar uma estrada de construção de um mundo melhor efetivamente com ares de casa comum. Isso pressupõe colocarmos em prática o que nos apontou a reflexão dada a Santo Agostinho, nos indignando com as coisas erradas e injustas que enxergamos como a discriminação, segregação, exclusão, desigualdade e tendo a coragem para lutar em prol da mudança e de uma sociedade que em coro louva ao Senhor em tudo e por todos.

2025 – 60 anos da *Nostra Aetate* e o Jubileu da Esperança

No ano de 2025 a Igreja Católica Apostólica Romana, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, e o mundo se rejubilam e celebram festivamente os 60 anos da promulgação da Declaração *Nostra Aetate* pelo Santo Padre o Papa Paulo VI em 28 de outubro de 1965.

Esse documento chancelou de forma institucionalizada uma abertura mais profícua ao diálogo entre católicos e judeus pós Concílio Vaticano II. A declaração, de forma particular o nº 4, tem sua gênese baseada em um contexto histórico religioso de séculos de conflitos entre católicos e judeus, mas especialmente do desejo de uma aproximação entre as duas religiões.

Todo esse cenário caótico nas relações entre católicos e judeus começa a mudar e traçar novos rumos a partir do pontificado de Angelo Guiseppe Roncalli, conhecido como Papa João XXIII, que governou a Igreja Católica Apostólica Romana entre os anos de 1958 e 1963. Esse papa foi exponencialmente relevante para Igreja como um grande reformista, visto que foi o precursor do Concílio Vaticano II que reordenou a Igreja Católica e expressiu um sinal extremamente importante como Toaf diz: “recordo quando em 1959 João XXIII fez parar na Av. Lungotevere o cortejo pontifício para abençoar os judeus que, como era sábado, saíam da Sinagoga [...] era a primeira vez que um Papa abençoava os judeus” (*apud* RAMOS; RIBEIRO 2019, p. 50).

Esse não foi o único aceno de aproximação entre judeus e católicos dados pelo Papa João XXIII, mas no ano seguinte, em 1960, sua Santidade se reuniu em audiência no Vaticano com o historiador, intelectual e professor judeu francês Jules Isaac. John Allen (2020) discorre que na conversa entre os dois, Isaac demonstrou ao Papa o desejo de uma campanha pela reconciliação entre cristãos e judeus, desejo esse que era recíproco.

Jules Isaac já havia se encontrado no ano de 1949 com o Papa Pio XII para apresentar esse desejo, mas viu no chamamento feito por João XXIII de um Concílio Ecumênico a possibilidade de concretizar essa busca de reaproximação entre essas religiões.

No pontificado de Pio XII, Dom Angelo Guiseppe Roncalli enquanto bispo foi designado como Núncio Apostólico da Turquia entre os anos de 1934 e 1944, período em que vivia-se a Segunda Guerra Mundial e a barbárie do Holocausto comandada por Adolf Hitler. Nesse período Dom Roncalli ajudou a salvar a vida de inúmeros judeus que estavam sendo perseguidos pelos nazistas, por exemplo, conseguindo vistos para os refugiados que fugiam da barbárie.

Como desdobramento das ações de João XXIII e de seu sucessor, Paulo VI, o preconceito e a segregação presentes durante muitos séculos como regentes das relações entre judeus e cristãos católicos foram sendo substituídas por políticas de diálogo e aproximação que ficam evidentes após o término do Concílio Vaticano II e a publicação da Declaração *Nostra Aetate*.

Logo em seu preâmbulo a Declaração *Nostra Aetate* nos diz que a Igreja Católica Apostólica Romana: “no seu dever de promover a unidade e a caridade entre os homens, e mesmo entre os povos, considera aqui sobretudo o que é comum aos homens e os move a viver juntos o seu destino [...] todos os povos, com efeito, constituem uma só comunidade”. É importante ressaltar que essa declaração não foi escrita e inserida aos documentos conciliares para tratar exclusivamente da relação do catolicismo com os judeus, mas em seu corpo ela aborda a relação com a comunidade judaica, os muçulmanos e as diversas religiões não cristãs.

Assim sendo, é necessário que percebamos no preâmbulo, aqui apontado, aquilo que outrora fomos convidados a refletir nesse artigo, a ideia de que todos somos um só povo e uma só comunidade, logo, não deve haver qualquer forma de discriminação ou segregação e não devemos nos colocar em condições de superioridade a quem quer que seja.

Voltando-se agora especificamente ao recorte do documento que trata das relações entre católicos e judeus vários estereótipos são colocados em xeque e a exortação a promoção do diálogo é evidenciada. Na obra *Compêndio do Vaticano II* (2015, p. 622) no parágrafo 1588 a Igreja Católica reconhece a notoriedade do povo judeu ao afirmar com base nas palavras do Apóstolo Paulo que toda a sua origem é proveniente do judaísmo, onde Maria, mãe de Jesus Cristo era judia, José, seu pai adotivo, era judeu, os Apóstolos tem suas origens enraizadas no judaísmo e o próprio Cristo se constituiu na comunidade judaica, logo é inaceitável que o catolicismo condene o judaísmo ou o deslegitime, visto que dessa forma estará deslegitimando e condenando suas próprias raízes.

Ainda na obra *Compêndio do Vaticano II* (2015 p. 622) no parágrafo 1587, quarto da Declaração *Nostra Aetate* encontra-se: “pois crê a Igreja que Cristo, nossa Paz, mediante a cruz, reconciliou os Judeus e os Povos e a ambos unificou em Si mesmo”. Aqui poder ver exposta a ideia de que em sua entrega, Cristo entregou-se por todos nós, sem realizar qualquer tipo de acepção de pessoas por característica alguma, assim sendo todos, absolutamente todos foram reconciliados e unificados N’Ele. Mais adiante na Declaração a Igreja reconhece que o discurso outrora disseminado dos judeus como algozes de Jesus Cristo é ilegítimo ao dizer que: “aquilo, contudo que se perpetrou na Sua Paixão não pode indistintamente ser imputado a todos os Judeus que então viviam, nem aos de hoje”. Ao dizer isso claramente percebemos que formas de antissemitismo que existem ainda no século XXI são completamente anacrônicas ao se pautarem na argumentação do povo judeu como algoz do Senhor.

Contrariamente ao que se era dito e ouvido muitas vezes até a publicação da Declaração *Nostra Aetate*, judaísmo e catolicismo devem caminhar juntos e não separados, mas ambas as religiosidades se complementam e não se destroem. Essa nuance fica evidente ainda no quarto parágrafo do documento que nos diz: “sendo, pois, tão grande o patrimônio espiritual comum aos Cristãos e Judeus, este Sacrossanto Concílio quer fomentar e recomendar a ambas as partes mútuo conhecimento e apreço. Poderá ele ser obtido principalmente pelos estudos bíblicos e teológicos e ainda por diálogos fraternos”.

Esse documento não foi, nem é, a solução para os conflitos que existiam entre judeus e católicos, mas serviu de ponte para o diálogo e uma reaproximação entre essas duas vertentes religiosas. Ainda que o documento tenha sido publicado como uma Declaração, ao invés de um Decreto ou uma Constituição, é inegável sua relevância para a discussão sobre a reaproximação entre os povos e a necessidade de celebrarmos os 60 anos dele.

A Declaração *Nostra Aetate* não parou em si mesma, mas rendeu frutos de exortação ao diálogo interreligioso, em especial com a comunidade judaica. Dentre os inúmeros exemplos que podem ser citados, dois representam especial importância para essa reflexão. O primeiro trata-se da obra: *Diálogo da Igreja Católica com o Judaísmo – Documentação Básica* desenvolvido no ano 2010 pela Congregação das Religiosas de Nossa Senhora de Sion em parceria com a Comissão do Ecumenismo e Diálogo Interreligioso da Arquidiocese de São Paulo – CEDRA.

Nessa obra é feita uma interessante análise do documento conciliar *Nostra Aetate* com um objetivo mais específico conforme pontuado:

parece ter chegado o momento de apresentar, segundo as orientações do mesmo Concílio, algumas sugestões concretas, fruto da experiência, com a

esperança de que elas possam servir para ajudar a se tornarem realidade, na vida da Igreja, as intenções expostas pelo documento conciliar. (2010, p. 14)

Dessa forma, visando materializar as proposições do documento conciliar a Congregação de Sion em parceria com a Arquidiocese de São Paulo apresentam quatro pontos cruciais para essa ação, sendo eles: o diálogo, propondo que verdadeiramente deve ocorrer um processo dialógico entre as religiões com trocas reais e não apenas monólogos fixados em si mesmos sem aplicação prática. O segundo ponto apresentado é a liturgia, onde a Igreja deve buscar observar as festas, fórmulas e ritos comuns entre judeus e cristãos realizando uma interpretação real e não tendenciosa das Sagradas Escrituras, conforme citado:

há de se ter o cuidado de dar na homilia uma interpretação exata às mesmas, sobretudo quando se tratar de passagens que pareçam colocar o povo judeu, como tal, sob uma luz desfavorável [...] compreender todos os textos no seu verdadeiro sentido e no seu significado para o crente dos nossos dias. (2010, p. 17)

Já o terceiro elemento volta-se ao ensino e educação evidenciando a necessidade da formação das pessoas para que percebam as pontes entre judeus e cristãos sem subjulgar nenhuma religiosidade, mas percebendo como elas se completam. O último item, por sua vez, nos convida a ação social em comum onde (2010, p. 20): “no espírito dos profetas, judeus e cristãos, hão de colaborar de bom grado nas diligências em prol da justiça social e da paz, a nível local, nacional e internacional.

A segunda obra que merece ser citada é o Documento da Igreja n. 29 produzido pela Comissão para as relações religiosas com o judaísmo – “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (cf. Rm 11,29), reflexões sobre questões teológicas atinentes às relações católicos-judaicas por ocasião do 50º aniversário da *Nostra Aetate* (n. 4).

Esse documento enfatiza a proximidade das relações entre judeus e cristãos através do contexto prático e teológico. Nesse sentido, dentre vários aspectos relevantes, dois terão maior atenção como exemplificações da busca pela aproximação relacional proposta pelo documento. Os itens 23 e 29 apresentam o quanto judeus e cristãos estão ligados.

No item 23 do documento é dito que: “A Igreja é chamada o novo povo de Deus, mas não no sentido que Israel, o povo de Deus, cessou de existir. A Igreja foi “admiravelmente preparada na história do povo de Israel e na antiga Aliança””. Assim, como já outrora citado nesse artigo os judeus, a comunidade judaica e a cultura judaica são responsáveis por dar embasamento a toda construção do Cristianismo, observando como citado anteriormente que Jesus Cristo e todo seu entorno vieram do seio judeu.

O item 29 do documento, por sua vez faz uma bonita reflexão sobre as Sagradas Escrituras dizendo que: “os cristãos leem o Antigo Testamento à luz do Novo, na convicção

declarada por Santo Agostinho na sua impregnada fórmula: “O Antigo Testamento se mostra no Novo, enquanto o Novo está escondido no Antigo”. O Papa São Gregório Magno se exprimiu de maneira análoga quando definiu o Antigo Testamento “profecia do Novo” e o Novo “o melhor comentário do Antigo””. Isso deixa claro como toda construção religiosa judaica e cristã se complementam e dialogam constantemente, sendo necessário evidenciar cada vez mais esse processo.

Aliado a festa de mais uma década da Declaração *Nostra Aetate*, celebramos também o Jubileu da Esperança instituído pelo Papa Francisco e iniciado no dia 24 de dezembro de 2024 com a abertura da Porta Santa no Vaticano, sinal realizado em todas as dioceses do mundo em 29 de dezembro de 2024.

Esse jubileu exorta ainda mais a aproximação entre judeus e católicos, afinal trata-se da ideia de um Jubileu da Esperança. A bula de proclamação do jubileu ordinário do ano 2025 em seu oitavo ponto nos diz: “que o primeiro sinal de esperança se traduza em paz para o mundo, mais uma vez imerso na tragédia da guerra. Esquecida dos dramas do passado, a humanidade encontra-se de novo submetida a uma difícil prova que vê muitas populações oprimidas pela brutalidade da violência”.

Da mesma forma que a Declaração *Nostra Aetate*, de modo particular, buscou pregar a paz entre judeus e católicos, esse momento frutuoso celebrado pela Igreja Católica em 2025 nos convida a construirmos um mundo pautado pela paz e que toda esperança se traduza em paz nos mais diversos conflitos existentes na sociedade, e de modo especial, podemos refletir a barbárie existente em Israel desde 07 de outubro de 2023 realizado pelos extremistas do grupo Hamas. Ainda na bula de proclamação do jubileu ordinário do ano 2025 no primeiro ponto o Papa Francisco diz: “Muitas vezes encontramos pessoas desanimadas que olham, com ceticismo e pessimismo, para o futuro como se nada lhes pudesse proporcionar felicidade. Que o Jubileu seja, para todos, ocasião de reanimar a esperança! A Palavra de Deus ajuda-nos a encontrar as razões para isso”.

Assim, que no ano de 2025 possamos suscitar a esperança de um mundo mais humano e fraterno a exemplo do que foi realizado com o Concílio Vaticano II que possibilitou uma nova abordagem e um novo olhar sobre a Igreja e suas relações com o mundo, neste caso em especial com a comunidade judaica, onde através da Palavra de Deus encontremos razões para sermos jubilosos a exemplo do que nos motiva o Salmo 148,1: “Louvai ao SENHOR. Louvai ao SENHOR desde os céus, louvai-o nas alturas”.

A exemplo do que o Papa Bento XVI pontuou na Encíclica *Deus Caritas Est* (2005), que o cristianismo não se inicia com perspectivas éticas ou por uma ideia, mas com um

encontro real com a pessoa de Cristo, que os encontros possam ser a base da sociedade que caminha como peregrina da esperança na construção de um mundo melhor cultivando nessa peregrinação o lema de ordenação episcopal de Dom Paulo Evaristo Arns, *Ex Spe In Spem*, de esperança em esperança.

A construção do diálogo – O papel dos três últimos papas

Nesse caminho de estreitamento de laços, João Paulo II, pontífice entre 1978 e 2005, teve um papel de grande relevância devido ao fato de ser o primeiro papa a expressar publicamente o direito do povo judeu de retornar a sua terra natal, além de reconectar as relações diplomáticas entre Israel e o Vaticano no ano de 1993. João Paulo II também foi o primeiro líder da Igreja Católica a visitar uma sinagoga, fato que ocorreu em 1986 dirigindo-se aos judeus como “irmãos”, semelhantes, e utilizando-se do argumento bíblico expresso na Carta de São Paulo aos Romanos 2,6, que diz: “Deus julgará a cada um conforme as suas obras, aos judeus e aos cristãos”.

Ainda em seu pontificado, na manhã do domingo 26 de março de 2000, o Sumo Pontífice fez uma visita ao Muro Ocidental em Jerusalém onde estão conservados os restos dos fundamentos do Templo construído por Herodes, o Grande, sendo o lugar mais sagrado do judaísmo. Nessa visita, o papa, após um momento de oração e silêncio colocou numa fenda entre as pedras um papel contendo em inglês um pedido de perdão pelas atrocidades ocorridas com o povo judeu. Esse papel trazia consigo a seguinte oração:

Deus de nossos pais, Vós escolhestes Abraão e sua descendência para que o vosso Nome fosse levado a todas as nações: estamos profundamente entristecidos pelo comportamento de quantos, ao longo da história, fizeram sofrer estes vossos filhos, e ao pedir-vos perdão queremos empenhar-nos numa autêntica fraternidade com o povo da aliança. (2010, p. 03)

Dando continuidade ao diálogo e a proximidade com os judeus, o Papa Bento XVI, pontífice de 2005 até 2013, teve o cuidado de isentar o povo judeu da culpa pela morte de Jesus Cristo, argumento que era utilizado durante séculos para martirizar e perseguir essa população, conforme citado por Ramos e Ribeiro (2019, p. 52): “Em um livro publicado em 2011 ‘Jesus de Nazaré’, o Papa escreveu 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”.

O Papa Bento XVI além de deslegitimar o argumento proferido por séculos de acusação ao povo judeu, também visitou sinagogas como nenhum outro Pontífice havia feito

anteriormente, reafirmando as ideias expressas por João Paulo II de tratar o povo judeu como irmãos e semelhantes a todos os católicos.

Essa conexão relacional é evidenciada também ao comparar um tratado judaico denominado de Dito dos Pais de Israel (*Pirkey Abot*) com as três virtudes teologais do catolicismo. No tratado nos é apresentada a ideia de que Simão, o Justo dizia serem a Torah, o culto e os atos de misericórdia a base fundamental do mundo. Traçando um paralelo com as virtudes teologais do catolicismo temos a fé, a esperança e a caridade. Assim, caridade e atos de misericórdia se conectam enquanto ações humanas que visem o bem do próximo e bem comum no espaço social.

Mesmo antes de seu pontificado, enquanto ainda era Cardeal Joseph Ratzinger, o futuro Papa Bento XVI escreve o prefácio do documento de 2001 da Pontifícia Comissão Bíblica: O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã. Nesse texto, conforme apresentado no item 44 do documento da Comissão para as relações religiosas com o judaísmo: Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis (2016, p. 39), Ratzinger pontua que: “os cristãos podem aprender muito da exegese judaica praticada em 2000 anos; por sua vez os cristãos esperam que os judeus possam encontrar utilidade nos progressos da exegese cristã”.

Atualmente, dando continuidade a todo processo que vem sendo construído desde João XXIII temos o Papa Francisco, que dirigiu a Igreja Católica entre 2013 e 2025. O Sumo Pontífice tem uma relação de proximidade com o povo judeu desde o período em que ainda era Cardeal primaz da Argentina dirigindo a Arquidiocese de Buenos Aires. Naquele período ele já participava de inúmeras celebrações em sinagogas junto aos rabinos, e em especial no ano de 2007 durante a festa de Rosh Hashaná na sinagoga Benei Tikvá Slijot referiu-se aos judeus como “meus irmãos mais velhos”, mostrando o carinho, respeito e proximidade a esse núcleo.

Após sua eleição em 13 de março de 2013 fez questão de convidar o Rabino-chefe de Roma, Sr. Ricardo Di Segni para a missa inaugural de seu pontificado no Vaticano que ocorreria em 19 de março de 2013, demonstrando seu respeito e consideração ao líder religioso do povo judeu de Roma.

Ainda sob a ótica de Francisco e de forma muito emocionante e reflexiva a proximidade entre judeus e católicos foi expressa na carta Adão, onde estás? Proferida pelo Papa durante sua visita ao Museu do Holocausto em Jerusalém no dia 26 de maio de 2014. Mais do que apenas uma mensagem carregada de uma carga emotiva, essa mensagem do Pontífice pode ser vista como um pedido de perdão a Deus e ao povo judeu por toda

discriminação que durante séculos assolou essas pessoas legitimada muitas vezes por autoridades religiosas do catolicismo. Na carta o Sumo Pontífice diz:

“Adão, onde estás? (cf. Gn. 3,9)

Onde estás, ó homem? Onde foste parar? Neste lugar, memorial do Shoah, ouvimos ressoar esta pergunta de Deus: “Adão, onde estás?”.

[...]

Da terra, levanta-se um gemido submisso: Tende piedade de nós,
Senhor! [...]

Lembra-vos de nós na vossa misericórdia. Dai-nos a graça de nos envergonharmos daquilo que, como homens, fomos capazes de fazer [...]

“Adão, onde estás?” Eis-me aqui, Senhor, com a vergonha daquilo que o homem, criado à vossa imagem e semelhança, foi capaz de fazer.

Lembra-vos de nós na vossa misericórdia!

Esse trecho da carta proferida pelo Papa revela esse pedido de perdão ao povo judeu onde a Igreja é apresentada como Adão que ao pecar percebe sua nudez e se envergonha de Deus escondendo-se e depois clama a misericórdia do Pai.

Ao longo do seu pontificado também como exposto pelo item 47 do documento da Comissão para as relações religiosas com o judaísmo: Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis (2016, p. 41), é dito que: “o Papa Francisco sublinhou várias vezes que um cristão não pode jamais ser um antissemita, sobretudo por motivos das raízes judaicas do cristianismo.

Todo esse contexto nos revela que a problemática existente durante séculos vem sendo tratada nas últimas décadas ainda como algo longe ser totalmente sanado, até mesmo devido a dívida histórica para com os judeus, mas percebe-se uma possibilidade de mudança de mentalidade que deixa de tratar esse povo de forma demonizada e passa a enxergá-lo e tratá-lo como irmãos percebendo que aquilo que une católicos e judeus é muito maior do que o que os separa.

Considerações Finais

Ainda no século XXI, infelizmente, percebemos a perpetuação da perseguição e embates, muitas vezes bélicos com amparo religioso. Sobre esse ponto podemos observar o triste conflito ocorrido na Terra Santa desde outubro de 2023 entre Israel e o grupo terrorista Hamas. Esse é um problema que ganhou dimensões globais, mas inúmeros outros processos

de segregação são percebidos, observando a especificidade do nosso país podemos perceber, por exemplo, o preconceito existente em relação as religiões de matriz africana com a destruição e profanação de inúmeros terreiros de candomblé e umbanda. A depreciação moral e ritualística existente entre cristãos católicos e protestantes. O estereótipo desenvolvido para com os judeus por alguns cristãos de acusá-los pela morte de Jesus Cristo desmerecendo todos que professam a fé judaica, entre outros inúmeros exemplos.

Refletindo todo esse aspecto percebemos a necessidade da ressignificação do pensamento humano e a desconstrução de seu individualismo de modo que entendamos o real sentido da religião e da religiosidade. Nesse sentido, precisamos perceber que aquilo que nos une é muito maior do que aquilo que nos separa. Todas as religiões, ou ao menor parte delas tem um objetivo comum, o bem. Fazer o bem, ser bom, amar, agir corretamente são princípios expressos por quase todas as denominações religiosas, R. Jacob Moellin é citado por Kirschbaum (2014, p. 120) ao pontuar que: “o princípio subjacente era ‘afastar-se do mal e fazer o bem’”. Desse modo houve o desenvolvimento da ideia de fazer o bem e agir com caridade como fundamento da fé e exercício prático da religiosidade.

Portanto pensar religião é pensar em uma perspectiva condutora de sentido para existência humana cabendo a nós, seres humanos, independentemente da fé que professamos exercitarmos os princípios morais e éticos propostos pela religiosidade, seja ela qual for. Assim, respeitando as alteridades para que não vivenciemos barbáries como o antissemitismo expresso por Adolf Hitler no nazismo, diásporas de povos sob justificativa religiosa de um superior e outro inferior, impossibilidade de professar e expressar a fé como ocorrido com os escravos no período colonial e imperial, perseguição a bispos e sacerdotes como ocorrido na Nicarágua, e outros inúmeros casos. Tendo em vista a ótica de que esses casos sejam apenas revisões históricas e não reflexos da contemporaneidade, visão hoje utópica, mas que possamos sair da distopia em que vivemos e parafraseando o antigo arcebispo de São Paulo, Dom Paulo Evaristo Arns, que sigamos de esperança em esperança com a crença de que podemos desenvolver uma sociedade melhor e legitimamente mais humana.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1999.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. **A História das Religiões**. In: USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**: São Paulo: Paulinas, 2007.

ALLEN, John L. **Há 60 anos, um papa encontrou um judeu e o mundo mudou**. Ihu.Unisinos, 2020. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/publicacoes/78-noticias/599946->

ha- 60-anos-um-papa-encontrou-um-judeu-e-o-mundo-mudou. Acesso em: 11 de janeiro de 2025.

BENTO XVI, Papa. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. Vatican, 2005. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html>. Acesso em: 11 de janeiro de 2025.

BÍBLIA, Sagrada. São Paulo: Editora Ave Maria, 2005.

BLOCH, Marc. **Apologia da História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BOYNE, John. **O menino do pijama listrado**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Imigrantes indesejáveis. A ideologia do etiquetamento durante a Era Vargas**. Revista USP. São Paulo, v.119, n. 1, out./nov./dez.2018. Disponível em: < <https://jornal.usp.br/revistausp/revista-usp-119-textos-8-imigrantes-indesejaveis-a-ideologia-do-etiquetamento-durante-a-era-vargas/#:~:text=Entre%201930%20e%201945%2C%20o,%2C%20ciganos%2C%20negros%20e%20japoneses.>> Acesso em: 14 de janeiro de 2025.

CHRISAFIS, Angelique. **Jean-Marie Le Pen é multado novamente por menosprezar o Holocausto como “detalhe”**. In: The Guardian. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2016/apr/06/jean-marie-le-pen-fined-again-dismissing-holocaust-detail>>. Acesso em: 20 de outubro de 2025.

COMISSÃO para as relações religiosas com o judaísmo. **Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis**. Brasília: Edições CNBB, 2016.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUBY, Georges. **O tempo das catedrais**. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. **A Essência do Cristianismo**. Petrópolis: Editora: Vozes, 2018.

FRANCISCO, Papa. **Adão onde estás? Onde está o homem?**. Conib, 2014. Disponível em: < <https://www.conib.org.br/noticias/todas-as-noticias/adao-onde-estas-onde-estas-o-homem-pergunta-o-papa-no-yad-vashem-em-jerusalem.html>> . Acesso em: 15 de janeiro de 2025.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si**. São Paulo: Paulus, 2015.

FRANCISCO, Papa. **Spes non confundit**. Vatican, 2025. Disponível em: < https://www.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/20240509_spes-non-confundit_bolla-giubileo2025.html>. Acesso em: 11 de janeiro de 2025.

FRANK, Anne. **O Diário de Anne Frank**. Barueri: Novo Século, 2019.

HOJE, Jornal. **Antissemitismo cresce quase 1.000% no Brasil desde o início da guerra entre Israel e Hamas, diz levantamento**. G1, 2 023. Disponível em: <https://g1.globo.com/jornal-hoje/noticia/2023/11/09/antissemitismo-cresce-quase-1000percent-no-brasil-desde-o-inicio-da-guerra-entre-israel-e-hamas-diz-levantamento.ghtml>. Acesso em: 14 de janeiro de 2025.

KIRSCHBAUM, Saul. **Tradição e História do Judaísmo**. São Paulo: Centro Cristão de Estudos Judaicos, 2014.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Petrópolis: Editora: Vozes, 2017.

MELLO, Lucius de. **A Travessia da Terra Vermelha: uma Saga dos refugiados Judeus no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2017.

MILGRAN, Avraham. **Entre la aceptación y el rechazo**. América Latina y los refugiados del nazismo. Jerusalém: Yad Vashem, 2003.

NEUSNER, Jacob. **O judaísmo e Jesus: O que os Judeus acreditam e o que os Cristãos devem saber**. São Paulo: Paullus, 2000.

PAPAL, Encyclicals Online. **Quarto Concílio de Latrão 1215**. Disponível em: <<https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum12-2.htm#68>>. Acesso em: 20 de outubro de 2025.

POLIAKOV, Léon. **De Cristo aos judeus da corte**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

RAMOS, Marivan Soares; RIBEIRO, Donizete Luiz. **Jubileu de Ouro do diálogo Católico-judaico**. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019.

RECORD, Jornal. **Sobreviventes do Holocausto**. Youtube, 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MfncOT-ItAA>>. Acesso em: 14 de janeiro de 2025.

SION, Congregação das Religiosas de Nossa Senhora de. **Diálogo da Igreja Católica com o Judaísmo**. São Paulo: Loyola, 2010.

SPIELBERG, Steven. **A Lista de Schindler**. Califórnia: Amblin Entertainment, 1993.

SZPILMAN, Wladyslaw. **O pianista**. Rio de Janeiro: Grupo Editorial Record, 2007.

USARSKI, Frank. **A construção do diálogo: O Concílio Vaticano II e as Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2018.

USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

VIER, Frei Frederico O.F.M. (org). **Compêndio do Vaticano II**. Petrópolis. Editora Vozes, 2015.

TEOLOGIA DA ALIANÇA, NA PERSPECTIVA DA DECLARAÇÃO *NOSTRA AETATE*, nº 4

THEOLOGY OF THE COVENANT FROM THE PERSPECTIVE OF THE DECLARATION *NOSTRA AETATE*, nº 4

Marivan Soares RAMOS, Doutor em Teologia pela PUC-SP, Licenciado em História e Pedagogia, Coordenador acadêmico e professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP, editor da Revista Cadernos de Sion e membro do conselho editorial e consultivo da coleção de livros Judaísmo e Cristianismo, publicada pela CCDEJ em parceria com Fons Sapientiae.*

Antônia Alves da CUNHA, graduada em Administração com ênfase em Análises de Sistemas, pelas Faculdades Associadas de São Paulo -FASP. Especialização em Administração Hospitalar - Universidade de Ribeirão Preto – SP, Especialização em Sagradas Escrituras pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos- SP.**

Resumo

Este trabalho propõe-se a realizar uma pesquisa bibliográfica sobre o tema da Aliança, um conceito teológico profundamente enraizado e compartilhado por judeus e cristãos, funcionando como o eixo que une espiritualmente o Primeiro e o Segundo Testamentos. Esse conceito transcende relações históricas, revelando a continuidade da promessa de Deus a Seu povo, desde a aliança com Abraão até a nova aliança proclamada em Cristo, e reflete a essência da eleição divina e da comunhão com a humanidade. A análise será conduzida à luz da tradição teológica, inspirada nas reflexões de estudiosos como Walter Brueggemann, que explora a Aliança como o cerne da teologia do Antigo Testamento; Gerhard Hasel, que a vê como um processo revelatório progressivo; Daniel Harrington, que a conecta à eclesiologia cristã; Joseph Ratzinger, que a interpreta como cumprida em Jesus sem anular Israel; e Humberto Porto, que enriquece o diálogo teológico do encontro. O objetivo principal é investigar o impacto transformador da Declaração *Nostra Aetate*, promulgada pelo Concílio Vaticano II em 1965, nas relações cristão-judaicas, adotando uma abordagem histórico-teológica que busca compreender como esse documento magisterial, impulsionou um renovado diálogo entre cristianismo e judaísmo. Essa iniciativa superou visões antissemitas arraigadas, promovendo uma reconciliação espiritual e uma aproximação respeitosa entre ambas as tradições de fé, reconhecendo a validade contínua da eleição de Israel e a universalidade da salvação em Cristo. A pesquisa será desenvolvida sob a perspectiva teológica da Aliança, considerada por muitos teólogos e por documentos eclesiais fundamentais, a Declaração *Nostra Aetate* e as reflexões pós-conciliares, como a categoria nuclear da teologia bíblica, desafiando a humanidade a viver em fidelidade e esperança diante dos muitos desafios atuais.

Palavras-chave: Teologia da Aliança. Primeiro Testamento. Novo Testamento. Declaração *Nostra Aetate*.

Abstract

This work proposes to conduct a comprehensive bibliographical on the theme of the Covenant, a theological concept deeply rooted and shared by Jews and Christians, serving as the spiritual axis that unites the First and Second Testaments. This concept transcends historical relationships, revealing the continuity of God's promise to His people, from the covenant with Abraham to the new covenant

* E-mail: marivanramos26@gmail.com

** E-mail: antoniaalves0649@gmail.com

proclaimed in Christ, and reflects the essence of divine election and communion with humanity. The analysis will be guided by a theological tradition, inspired by the reflections of scholars such as Walter Brueggemann, who explores the Covenant as the core of Old Testament theology; Gerhard Hasel, who views it as a progressive revelatory process; Daniel Harrington, who connects it to Christian ecclesiology; Joseph Ratzinger, who interprets it as fulfilled in Jesus without nullifying Israel; and Humberto Porto, who enriches the theological dialogue of encounter. The primary objective is to investigate the transformative impact of the *Nostra Aetate* Declaration, promulgated by the Second Vatican Council in 1965, on Christian-Jewish relations, adopting a historical-theological approach that seeks to understand how this magisterial document fostered a renewed dialogue between Christianity and Judaism. This initiative overcame deeply entrenched anti-Semitic views, promoting spiritual reconciliation and a respectful approach between both faith traditions, recognizing the ongoing validity of Israel's election and the universality of salvation in Christ. The research will be developed under the theological perspective of the Covenant, considered by many theologians and by fundamental ecclesiastical documents, such as the *Nostra Aetate* Declaration and post-conciliar reflections, as the nuclear category of biblical theology, challenging humanity to live in fidelity and hope amidst the many current challenges.

Keywords: Covenant Theology. First Testament. New Testament. *Nostra Aetate* Declaration.

Introdução

Na Bíblia Hebraica, o conceito aliança, do ponto de vista da relação entre o ser humano e a divindade, é entendido como acordo, no modo de contrato ou promessa. Por exemplo, Deus promete, isto é, faz uma aliança, com Noé, após o dilúvio, que nunca mais destruiria a terra novamente com as águas: “Estabeleço minha aliança convosco: tudo o que existe não será mais destruído pelas águas do dilúvio” (Gn 9,11). Ou ainda, a aliança que Deus estabelece com Abraão, nela Ele promete que seus descendentes seriam uma grande nação e que através dele todas as famílias da terra seriam abençoadas (cf. Gn 12,1-3; 17,1-8). Essas alianças eram baseadas em promessas de Deus e, muitas vezes, envolviam condições que o povo precisava cumprir para manter a relação com Ele.¹ Neste sentido, aliança entendida na dinâmica: direito e dever. Onde as partes se comprometem com o que foi acordado.

Nos textos neotestamentários, ao mencionar o conceito aliança supõem-se agora, uma “nova aliança”, estabelecida por Jesus de Nazaré.² Entretanto, não se trata de algo original, mas

¹ Acolhendo o substantivo feminino plural, alianças e suas múltiplas manifestações nas Sagradas Escrituras, pensa-se que “cada uma destas alianças incorpora a precedente e a interpreta de maneira nova” (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 30), mais ainda, “Deus comunica-se gradualmente com o homem, o prepara por etapas, para acolher a revelação sobrenatural que faz de si mesmo” (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, nº 53, 2000). Desse modo, “a Nova Aliança não revoga as precedentes, mas leva-as a cumprimento”, portanto, “o termo ‘Aliança’ indica uma relação com Deus que se realiza de modo diverso para judeus e para cristãos” (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 27). Conclui-se desse modo, que “para a fé cristã é incontestável que possa existir somente uma única história da aliança entre Deus e a humanidade” (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 30).

² “Jesus vive no tempo da Antiga Aliança, mas com sua obra salvífica na Nova aliança confirma e aperfeiçoa as dimensões da Antiga” (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 27).

sim de uma continuidade com a dinâmica já estabelecida para o povo de Israel. Observa-se, na narrativa de Lucas, um ensinamento de Jesus ao celebrar o *Seder* pascal com seus discípulos. Ao levantar a taça de vinho ele diz: "Esta taça é a nova aliança no meu sangue, que é derramado por vocês" (22,20). Neste contexto, Jesus fala que, através de sua morte na cruz, Deus oferece perdão, salvação e uma relação íntima com Ele. Neste sentido, a morte de Jesus é reinterpretada como expiação, pois ele é o cordeiro pascal oferecido para a salvação da humanidade (cf. Jo 1,29). Portanto, neste gesto de Jesus o cristianismo reconheceu a aliança eterna porque é fundamentada em sua vida, morte e ressurreição, que garante a salvação para todos que creem nele. Sendo assim, o conceito de aliança do Primeiro Testamento prepara o caminho e mostra o amor de Deus manifestado e encarnado em Jesus, pois Ele é a realização plena (cf. Mt 5,17) do plano de Deus para se relacionar e salvar a humanidade, a partir de sua morte e ressurreição. Dessa forma, "a economia cristã, portanto, como Aliança nova e definitiva, jamais passará, e já não há que esperar nenhuma nova revelação" (CIC, n. 66, 2000).

O termo "aliança"

Discute-se o sentido primordial do termo *berit* (בְּרִית), palavra hebraica empregada para indicar contratos estabelecidos entre duas partes, geralmente traduzida por *aliança*. Com 285 ocorrências no Primeiro Testamento (BIBLEWORKS, 2018). A explicação mais plausível seria a que a relaciona com o acádico *barû* (atar, ligar), donde provieram o substantivo *birtu* (laço) e a preposição *berit* (entre) (HASEL, 2008, p. 147-165). Assim fica mais destacada a ideia de vinculação entre as partes contraentes. De fato, na Bíblia Hebraica a frase, "fiz aliança" equivale a *karat ha-berît* (כָּרַת הַבְּרִית) (Gn 15,18) que significa literalmente "cortei a aliança". Alude à vítima que se sacrificava em vista de uma aliança. Este rito de partir a vítima, como ameaça entre as partes contraentes, encontra-se em Gn 15,9-11 como eco de um rito similar atestado em tabuinhas cuneiformes de Mari, na Alta Mesopotâmia (HARRINGTON, 1985, p. 245). Os tradutores alexandrinos na versão da LXX decidiram traduzir *berit* (בְּרִית) por *diatheke* (διαθήκη), que na terminologia helenística significa, sobretudo, "testamento" ou disposição final testamentária em sentido jurídico, e somente em um ou outro caso significa "aliança" e ainda "ordem", "disposição". A palavra própria para a ideia de pacto ou contrato jurídico seria *syntheké*, que aparece raramente na versão alexandrina. Contudo, na LXX *diatheke* (διαθήκη) não tem um sentido unívoco, oscilando entre "pacto" e "disposição" (HASEL, 2008, p. 147-165; CORDEIRO, 1970, p. 142).

No Novo Testamento a palavra *diatheke* (διαθήκη) têm 26 ocorrências (BIBLEWORKS, 2018), 7 delas em citações diretas do Primeiro Testamento, outras 16 em alusões ao Primeiro Testamento e somente 3 ocorrências sem relação com o Primeiro Testamento. Com base nas análises lexicais e teológicas de Coenen (2000), Behm (1980) e Danker (2000), é possível organizar os usos do termo grego *διαθήκη* (*diathēkē*) no Novo Testamento em três categorias principais, conforme o grau de continuidade ou ruptura com o conceito de "aliança" no Antigo Testamento: (a) Citações diretas do Antigo Testamento, (b) Alusões veterotestamentárias e (c) Usos desvinculados do contexto da aliança bíblica.

- a) Citações diretas do Antigo Testamento: Neste grupo, o termo *diathēkē* aparece em contextos nos quais há uma citação explícita de passagens veterotestamentárias, principalmente da Septuaginta (LXX), relacionadas à promessa de uma nova aliança, como em Jeremias 31. *Exemplo*: Hebreus 8,8-10 cita diretamente Jeremias 31,31-34 (LXX), onde Deus promete estabelecer uma nova *diathēkē* com a casa de Israel e de Judá. Segundo Behm, esse uso expressa a transição da antiga aliança para uma nova forma, marcada não mais por prescrições externas, mas pela interiorização da vontade de Deus (1980, p. 106).
- b) Alusões veterotestamentárias: Aqui, *diathēkē* não aparece em citação direta, mas apresenta fortes ecos do conceito de aliança veterotestamentária. A ênfase recai sobre os aspectos soteriológicos e cristológicos da nova aliança inaugurada por Jesus. *Exemplo*: Mateus 26,28, "isto é o meu sangue da aliança (*diathēkē*), que é derramado por muitos para a remissão dos pecados". Coenen observa que este uso conecta a nova aliança com o sacrifício expiatório de Cristo, reinterpretando o evento do Êxodo (24,8) e apontando para a universalidade da salvação (2000, p. 149).
- c) Usos desvinculados do contexto da aliança bíblica: Nestes casos, *diathēkē* é empregada no sentido jurídico greco-romano de "testamento", especialmente em contextos onde a morte de Cristo é apresentada como condição para a efetivação das promessas divinas. *Exemplo*: Hebreus 9,16-17, "Onde há testamento (*diathēkē*), é necessário que intervenha a morte do testador...". Danker destaca que, embora o sentido predominante no NT seja o de "aliança", este trecho de Hebreus utiliza também a acepção jurídica de "testamento", evidenciando um jogo retórico entre os dois significados (2000, p. 228).

Essa triple classificação evidencia como o Novo Testamento reinterpreta o conceito veterotestamentário de aliança à luz da obra redentora de Cristo. Integrando sentidos teológicos e jurídicos do termo *diathēkē*, enriquecendo a teologia da Nova Aliança. Utilizando diferentes recursos discursivos (citação, alusão, analogia jurídica) para comunicar a nova economia da

salvação, de acordo com os textos neotestamentários. Com isso, pode-se inferir os autores do Novo Testamento guardaram basicamente as concepções do Primeiro Testamento.

A Aliança³ é uma categoria essencial para a leitura e compreensão do Antigo Testamento. O termo aparece mais de 300 vezes no Antigo Testamento (BIBLEWORKS, 2018) e é a sua principal chave de leitura. Também é encontrado no Novo Testamento, podendo ser destacado, entre outros textos, no *Magnificat* (Lc 1,46-55), ou na Instituição da Eucaristia (Mt 26, 26-29; Mc 14, 22-25; Lc 22, 14-20; 1Cor 11, 23-34).

Do estudo das alianças no Antigo Testamento, destacam-se três características principais. Conforme Cordeiro (1995, p. 158), a aliança é:

- a) Dom do SENHOR, resultado de sua livre iniciativa ao escolher e estabelecer um vínculo com o povo;
- b) Relação histórica entre Deus e Israel, marcada por comunhão;
- c) Realidade que implica obrigações expressas em leis e estipulações, cuja observância é essencial para a permanência do povo como povo de Deus.

É importante notar, ainda, que, segundo o mesmo autor, todas as alianças bíblicas se desenvolvem na perspectiva do *hesed* (חֶסֶד), ou benevolência divina, “que busca comunicar-se ao homem, ou melhor, à comunidade teocrática” (CORDEIRO, 1995, p. 161). Essa compreensão do *hesed* (חֶסֶד) dá fundamento à fidelidade de Deus e à abertura progressiva da aliança a toda a humanidade.

O conceito de “tripé: promessa, compromisso e símbolo

Nas Escrituras, a Aliança é uma iniciativa de Deus (promessa), que requer resposta do homem (compromisso) e é celebrada com um sinal (símbolo). Esta dinâmica interna da Aliança propõe uma relação complexa e bem elaborada entre estes três elementos. Analisá-los em seu contexto possibilita uma releitura iluminadora desta relação de Deus com os homens. Nesta dinâmica é possível afirmar que esta inter-relação constitui um verdadeiro tripé hermenêutico. Dar atenção às relações intrínsecas deste tripé hermenêutico da Aliança é colocá-la sob nova luz, traduzindo-a para os nossos dias, tornando-a significativa para homens e mulheres nas mais

³ O conceito de Aliança na Bíblia é a tradução do termo hebraico “*berit*” (בְּרִית), (BRITO, 2004. p. 9-10). A primeira vez que *berit* aparece no Antigo Testamento é em Gn 6,18: o anúncio da Aliança com Noé, pós-dilúvio: ““E estabelecerei a minha aliança contigo, e entrarás na arca, tu, teus filhos, tua mulher e as mulheres de teus filhos contigo.” (וְהָקַמְתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתָּךְ וְאֶת־אֱלֹהֵי־הַתְּבָרָה אִתָּךְ וְכָל־בְּנֶיךָ וְנִשְׁיֶיךָ־בְּךָ־יֵהְיוּ אִתָּךְ).

diversas culturas, ao mesmo tempo em que se mantém seu potencial revolucionário que impulsiona e transforma a caminhada do Povo de Deus nas atuais circunstâncias históricas.⁴

O tripé promessa – compromisso – símbolo ajuda a compreender como se dá a experiência vivida da Aliança ao longo da história bíblica. A Aliança com Noé e a Aliança com Abraão. Ambas começam com uma promessa de Deus: de nunca mais destruir a terra com um dilúvio e de fazer de Abraão uma grande nação. O compromisso de ambos é de obedecer às instruções de Deus. Noé, ao construir a arca e cuidar da criação; Abraão, ao seguir a Deus e confiar em suas promessas. Os símbolos, o arco-íris e a circuncisão, funcionam como lembretes visíveis dessa relação. Assim, a experiência da aliança é reforçada na memória coletiva, mostrando que Deus mantém suas promessas e espera fidelidade do povo.

Deus promete dar a terra de Canaã ao povo de Israel, e o compromisso deles é obedecer às leis de Deus, especialmente os Dez Mandamentos. O símbolo aqui é o próprio monte Sinai e as tábuas de pedra, que representam a aliança. Essa experiência reforça a ideia de que Deus está presente, que a relação é séria e que há uma responsabilidade mútua. Essa aliança é fundamental para a identidade do povo de Israel e para a sua caminhada de fé.

O papel do povo originado de Abraão na economia da salvação

Os descendentes de Abraão são compreendidos, à luz da revelação bíblica e da tradição cristã, como o depositário das promessas divinas feitas aos patriarcas (Gn 12,1-3; CIC, 2000). Trata-se do povo da eleição, chamado por Deus para desempenhar um papel singular na história da salvação (Dt 7,6-8). Sua missão histórica consiste em preparar o advento do conagraçamento escatológico de todos os filhos de Deus na unidade da Igreja, corpo místico de Cristo (NA, nº 4).

Nesse sentido, Israel não apenas recebe as promessas, mas torna-se também o tronco sagrado a partir do qual os gentios, uma vez tornados crentes, são enxertados pela fé em Cristo (cf. Rm 11,17-24). Essa imagem paulina expressa com vigor a continuidade e a superação que marcam a relação entre a antiga e a nova aliança, sem desmerecer a dignidade e a vocação perene do povo da primeira aliança (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 32).

⁴ A importância da enculturação do Evangelho e da inserção do cristão na história foi destacado no Documento de Aparecida, texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe (Cf. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Documento de Aparecida. Documento CELAM, 2007. Brasília: Edições CNBB, 2007, § 491).

Além disso, os patriarcas, os profetas e diversas outras figuras do Antigo Testamento são venerados como santos em todas as tradições litúrgicas da Igreja, como atestado nos calendários litúrgicos romano e orientais. Essa veneração, que atravessa os séculos e perpassa as diferentes confissões cristãs, revela a consciência da Igreja acerca da santidade que se manifestou já na antiga economia, preparando e anunciando, de múltiplas maneiras, a plenitude da revelação em Cristo (CIC, 2000; BENTO XVI, 2007). Assim, reconhece-se a continuidade entre as etapas da história salvífica e a unidade do desígnio divino, que abraça a totalidade da humanidade por meio de um povo eleito e fiel.

Mulheres e pobres na Aliança

A história da salvação também é atravessada por figuras femininas cuja fé e coragem sustentaram a identidade e a esperança de Israel. Mulheres como Sara, Rebeca, Raquel, Miriam, Débora, Ana, Judite e Ester destacam-se como testemunhas vivas da aliança e da ação providente de Deus (CIC, 2000, n. 64). Suas histórias, preservadas nas Escrituras, revelam o papel ativo das mulheres na tradição profética e sapiencial.

Dentre elas, Maria, mãe de Jesus, aparece como a figura mais pura e plena dessa linhagem. Sua obediência à Palavra, sua maternidade divina e sua presença silenciosa e fiel no mistério de Cristo fazem dela a personificação da esperança de Israel e o modelo da nova humanidade reconciliada com Deus (cf. Lc 1,38; CIC, 2000, n. 64).

A identidade de Israel como povo de Deus é inseparável do mistério da Aliança, cuja pedagogia conduz à plenitude em Cristo. A esperança alimentada pelos profetas, vivida pelos pobres e sustentada pelas figuras femininas do Antigo Testamento, encontra sua realização na nova e eterna aliança inscrita nos corações. O reconhecimento desse itinerário revela a unidade do plano salvífico divino e a importância perene do povo da primeira aliança no horizonte teológico cristão.⁵

Por meio de suas palavras, Deus forma espiritualmente seu povo, ensinando-o a esperar uma Aliança nova e eterna (cf. Jr 31,31-34), não mais inscrita em tábuas de pedra, mas nos corações humanos. Tal aliança se destina a todas as nações, rompendo os limites étnicos da primeira eleição (Is 49,6; Mt 1,11). Esta nova economia da salvação é centrada na redenção radical do povo de Deus, implicando a purificação de suas infidelidades e a restauração plena

⁵ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Catecismo da Igreja Católica. § 62-64. Em: Documentos do Concílio Vaticano II, Parte I, Seção 1, Capítulo 2. Petrópolis: Vozes, 2000 (edição típica do Vaticano: p. 162-165).

de sua comunhão com o Senhor. Os destinatários privilegiados desta promessa são os pobres e humildes do Senhor (anawim) que, na sua pobreza espiritual, tornam-se os verdadeiros portadores da esperança messiânica (cf. Sf 3,12-13; Mt 5,3). “Anawim” vem da raiz hebraica ‘ānāw (אָנָו / אָנָו), que significa: humilde, pobre, manso, aflito ou oprimido. No plural, “anawim” refere-se aos “humildes” ou “pobres de Deus”, pessoas que, mesmo diante de sofrimentos, pobreza ou exclusão, mantêm a sua confiança em Deus.

Tal confiança encontra no cântico do Magnificat sua expressão mais radical.⁶ Nele destaca-se dois grandes temas: (a) Pobres e pequenos são socorridos em detrimento de ricos e poderosos (Cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Sf 2,3; comentário: alínea d; Mt 5,3); (b) Israel, objeto da graça de Deus (cf. Dt 7,6ss.) desde a promessa feita a Abraão (Gn 15, 1ss; 17,1ss). Portanto, os dois principais temas do Magnificat fazem menção direta com a Aliança: lembram a promessa feita a Abraão e os direitos do pobre.

Ainda é possível dividir o texto em dois grandes blocos. O primeiro bloco, do início até a frase “em meu favor” (cf. Lc 1,46-49a). O segundo bloco de “Agiu com a força de seu braço” (cf. Lc 1,51-55) até o fim. Entre os dois blocos está uma frase, que é quase uma espécie de refrão. “Seu nome é santo e sua misericórdia perdura de geração em geração para aqueles que o temem” (cf. Lc 1,49b-50). Nesta frase está em destaque o nome de Deus, que também acompanha através dos tempos os diversos momentos da Aliança: El Shadai com Abraão, o SENHOR [Yahweh] na Aliança com Moisés. Mas a principal mensagem deste possível refrão está na qualidade da identidade de Deus: Ele é misericordioso, e essa sua misericórdia passa de geração em geração, assim como a Aliança com Abraão também passa de geração em geração: “Estabelecerei minha aliança entre mim e ti, e tua raça depois de ti, de geração em geração, uma aliança perpétua, para ser o teu Deus e o de tua raça depois de ti” (Gn 17,7) (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, Lc 1,46-56; comentário: alínea C.)

A Nova Aliança através de Jesus Cristo

No Novo Testamento, Jesus estabelece uma nova aliança, prometendo perdão, salvação e uma relação mais íntima com Deus. O compromisso de Jesus é de oferecer sua vida pelos outros, e o símbolo dessa aliança é a ceia do Senhor, onde o pão e o vinho representam seu

⁶ O Evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas, é o único a apresentar o Cântico de Maria, o Magnificat (Lc 1,46-56). Diversos estudos demonstram que a base deste cântico é o Cântico de Ana (1Sm 2,1-10). O comentário da Bíblia de Jerusalém indica que o Cântico de Maria se inspira ainda em muitos outros textos do Antigo Testamento.

corpo e sangue (Lc 22,19-20). Essa cerimônia serve como um lembrete constante da nova relação de amor e graça entre Deus e a humanidade.

A combinação de **promessa, compromisso e símbolo** ajuda a consolidar a experiência da Aliança. Cada momento reforça a presença de Deus na vida do povo, a fidelidade de Deus às suas promessas e a responsabilidade do povo em manter essa relação viva e significativa. Essa estrutura torna a relação com Deus algo concreto, vivido e lembrado continuamente. Assim, a nova aliança não é apenas uma promessa antiga, mas uma realidade presente que transforma vidas e nos convida a viver de acordo com os ensinamentos de Cristo, refletindo o amor de Deus em nossas ações.

Com isso, podemos experimentar a verdadeira alegria de estar em comunhão com Deus e compartilhar esse amor com os outros, fazendo do mundo um lugar mais cheio de esperança e bondade. Deste modo, para Deus, “ser fiel à aliança” significa “conservar o amor outrora manifestado aos homens” (cf. Sl 88,29.34s.50; 105,45; Is 54,10; 55,3; Ex 34,6s):

A Igreja de Cristo reconhece que os primórdios da sua eleição já se encontram nos Patriarcas, em Moisés e nos Profetas, segundo o mistério salífico de Deus. Confessa que todos os fiéis cristãos, filhos de Abraão segundo a fé (cf. Gl 3,7), estavam incluídos no chamamento do mesmo Patriarca. (Nostra Aetate, n. 4)

Todavia, Ratzinger (2005, p. 189-193), aponta que as alianças estabelecidas por Deus no Antigo Testamento constituem uma etapa progressiva da revelação divina, na qual o amor e o plano salífico de Deus foram sendo manifestados de maneira pedagógica à humanidade. Desde a aliança com Noé, passando por Abraão, Moisés e Davi, cada etapa representou uma aproximação entre Deus e o seu povo, preparando-o para a plenitude dos tempos, em que a aliança definitiva seria selada.

Essa plenitude se concretiza na pessoa de Jesus Cristo, cuja missão culmina na entrega de si mesmo em favor da humanidade. Durante a Última Ceia, Jesus interpreta sua morte iminente à luz da linguagem veterotestamentária da aliança: “E disse-lhes: Isto é o meu sangue, o sangue da Aliança, que é derramado em favor de muitos” (Mc 14,24; cf. Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25). Essa expressão aponta para a inauguração de uma nova e eterna aliança, não mais baseada na observância legal da Lei mosaica, mas na graça e no dom gratuito da salvação (Henrix (2004. p. 85-102).

A morte de Jesus Cristo, livremente aceita, assume um sentido redentor e salífico universal, sendo interpretada pelo próprio Jesus à luz da figura do Servo Sofredor de Isaías (cf. Is 53,10ss). Neste contexto, sua morte é entendida como sacrifício expiatório, em conformidade com a tradição profética que anunciava a consolação de Israel (cf. Is 42,6). Para Hahn (2013, p 92-98) Jesus, ao assumir esse papel messiânico e redentor, se apresenta como mediador da nova

aliança uma aliança superior à antiga, como desenvolve posteriormente a carta aos Hebreus (cf. Hb 8,6-13).⁷

A expressão “sangue da aliança” remete diretamente à cena do Sinai (Ex 24,8), quando Moisés aspergiu o sangue dos sacrifícios sobre o povo, selando a aliança entre Deus e Israel. Congar (1985, p. 217) observa, no entanto, enquanto no Sinai a aliança foi firmada com sangue de animais, na nova aliança é o próprio Filho de Deus que oferece seu sangue, estabelecendo uma união definitiva entre Deus e a humanidade. Trata-se de uma superação tipológica: os sacrifícios da antiga aliança prefiguravam, de maneira ainda imperfeita, o sacrifício único e eficaz de Cristo (RATZINGER, 2011, 129-140).⁸

O Papa Bento XVI (2007, n. 9-11), aponta que a teologia do Novo Testamento reconhece, portanto, na morte de Cristo a convergência de três grandes temas bíblicos: o sacrifício pascal (cf. 1Cor 5,7), o sacrifício da aliança (cf. Ex 24,8) e o sacrifício expiatório (cf. Lv 16). A cruz é, assim, simultaneamente o novo êxodo, o novo Sinai e o novo Yom Kippur. Em 1Coríntios 11,25, o mandamento “fazei isto em memória de mim” confere à Eucaristia a dimensão ritual e memorial desse sacrifício, tornando-o continuamente presente na vida da Igreja. A participação nesse rito torna os fiéis coparticipantes do mistério da nova aliança, selada por uma comunhão vital com Cristo.

A palavra *diatheke* figura nos quatro relatos da Última Ceia, “num contexto duma importância única” (VAN DEN BORN, 1971, p. 42-43). Este cálice é o meu sangue, o sangue da aliança, a nova aliança no meu sangue, que será derramado por vós e por uma multidão para remissão dos pecados (cf. Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,20; 1Cor 11,25).

A distribuição do cálice é um gesto ritual. As palavras pronunciadas o ligam com o ato que Jesus está por realizar: a sua morte livremente aceita para a redenção da humanidade. Jesus se considera como o Servo sofredor e entende a sua morte como sacrifício expiatório (cf. Is 53,10ss). Deste modo, torna-se o mediador da aliança que a mensagem da consolação fazia entrever (Is 42,6).

⁷ Contudo, a Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo, observa que “a Nova Aliança não pode jamais substituir a Antiga, mas a pressupõe e lhe confere uma nova dimensão de sentido, reforçando a natureza pessoal de Deus que foi revelada na Antiga Aliança e definindo tal natureza como abertura a todos os que responderão fielmente entre todas as nações (cf. Zc 8,20-23; Sl87)” (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 27-28).

⁸ Seja lembrado que a “Igreja é o lugar definitivo e insuperável da ação salvífica de Deus. Isto não significa que Israel, qual povo de Deus, tenha sido repudiado ou tenha perdido a sua missão. A Nova Aliança, para os cristãos, não é nem anulação, nem a substituição, mas o cumprimento das promessas da Antiga Aliança (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 31).

O sangue da Aliança relembra o sangue da aliança no Sinai (Ex 24,8). Assim, os sacrifícios de animais são substituídos por um sacrifício que realiza a união definitiva entre Deus e os homens. Cumpre notar que a morte de Cristo é ao mesmo tempo sacrifício de: Páscoa, Aliança e Expiatório. Consequentemente, realiza de modo pleno as figuras que de várias maneiras se esboçavam. “Fazei isto em memória de mim” (1Cor 11,25): esse ato será tornado presente em um gesto ritual que Jesus ordena realizar. A participação dos fiéis nele permitir-lhes-á uma união íntima com o mistério da nova aliança.

Reconciliação em Cristo e o Diálogo com o Judaísmo

A reconciliação promovida por Cristo é um dos temas centrais do cristianismo, particularmente no que se refere à união entre judeus e gentios. A epístola aos Efésios expressa essa visão com clareza:

Daquele que quis de dois povos formar em si mesmo um só homem novo, estabelecendo a paz e reconciliando os dois com Deus, em um só corpo, mediante a cruz, na qual matou a inimizade. Veio para anunciar a paz: paz para vós que estáveis longe e paz para os que estavam perto. É por ele que todos nós, judeus e pagãos, temos acesso a Deus num só Espírito (2,14-18).

Essa unidade, fundamentada na cruz, é ao mesmo tempo expressão da misericórdia divina e cumprimento das promessas feitas ao povo de Israel. Como afirma o Catecismo da Igreja Católica, o desejo de Deus está inscrito no coração do homem, pois o ser humano é criado por Deus e para Deus. Mesmo com ambiguidades, as expressões religiosas presentes ao longo da história revelam a busca universal pelo divino (CIC, 1997, § 27-28).

A Declaração *Nostra Aetate*, reconhece essa busca e aponta que todas as religiões respondem às grandes questões humanas, como o sentido da vida, o sofrimento, a morte e a verdadeira felicidade, identificando nelas uma tentativa legítima de encontrar respostas aos “enigmas da existência humana”. Além disso, a declaração destaca a importância da herança judaica na história do cristianismo. Muitos dos elementos fundamentais da fé cristã encontram suas raízes no judaísmo. O próprio Apóstolo Paulo ressalta isso ao mencionar a “adoção filial, a glória, as alianças e as promessas” feitas ao povo de Israel (Rm 9,4), sublinhando a continuidade e não a ruptura entre as duas tradições. Cristo, figura central do cristianismo, nasceu da Virgem Maria, uma mulher judia, o que reforça o entrelaçamento da história da salvação cristã com a história do povo judeu. Os Apóstolos, considerados colunas da Igreja, também provêm desse mesmo povo, o que evidencia o papel essencial da tradição judaica na constituição da Igreja primitiva.

Henrix (2004, p. 69-82) aprofunda essa análise ao abordar a relação entre judeus e cristãos à luz das Escrituras e da tradição da Igreja. Segundo ele, mesmo diante da rejeição do Evangelho por parte de muitos judeus da época, Deus continua a amá-los por causa dos patriarcas, pois seus “dons e sua vocação são irrevogáveis” (Rm 11,29). Isso aponta para a importância do diálogo inter-religioso e do respeito mútuo. Henrix também adverte contra generalizações perigosas, especialmente no que tange à responsabilidade pela crucificação de Cristo. Ele insiste que não se deve atribuir a culpa a todo o povo judeu da época, muito menos aos judeus contemporâneos. A mensagem cristã não pode alimentar posturas antijudaicas. Ao contrário, é essencial que a catequese e a pregação estejam sempre alinhadas ao espírito de Cristo, promovendo a verdade evangélica e a fraternidade.

As raízes judaicas do cristianismo

Porto (1984, p. 29) ressalta que a Igreja reconhece suas origens na linhagem de Abraão e que o cristianismo nasceu do judaísmo. O autor, fazendo eco a voz da Igreja, condena firmemente as perseguições antisemitas, propondo um caminho de reconciliação e diálogo com os judeus.

A Declaração *Nostra Aetate* estabeleceu uma nova base para o relacionamento da Igreja com outras religiões, sobretudo com o judaísmo, ao romper com séculos de intolerância e preconceito. Essa guinada representa um passo significativo em direção ao diálogo, à reconciliação e ao reconhecimento das raízes comuns.

As atenuações eram principalmente duas: suprimiu-se definitivamente a frase que imputava coletivamente os judeus do crime de deicídio, entendendo que o povo em seu conjunto não pode assumir as responsabilidades dos seus líderes que condenaram Jesus à morte; e em vez de “condenar” as perseguições que os judeus sofreram sobretudo na II Guerra Mundial, o novo texto as “lamenta” após tê-las “reprovado” (PASSETO, 2015).

A Declaração menciona a antiga Aliança estabelecida por Deus com o povo de Israel, que é fundamental para a compreensão da revelação do Antigo Testamento. A Igreja se alimenta dessa tradição, reconhecendo suas raízes. Oliveira Mansa e Oliveira Brava: A metáfora da Oliveira é significativa. A “raiz da oliveira mansa” representa o povo de Israel, enquanto os “ramos da oliveira brava” referem-se aos gentios que foram enxertados na tradição da fé. Isso simboliza inclusão dos não-judeus na comunidade de fé (Rm 11, 17-24), (PORTO, 1984, p. 28-29).

A crença de que Cristo reconciliou judeus e gentios em um só corpo é um tema central do cristianismo, enfatizando a unidade e a paz que Ele traz através da Cruz.

Daquele que quis de dois povos formar em si mesmo um só homem novo, estabelecendo a paz e reconciliando os dois com Deus, em um só corpo, mediante a cruz, na qual matou a inimizade. Veio para anunciar a paz: paz para vós que estáveis longe e paz para os que estavam perto. É por ele que todos nós, judeus e pagãos, temos acesso a Deus num só Espírito (Cf. Ef. 2. 14-18) (GROSS, 2015, p. 05-26).

Ou seja, o texto reflete sobre a interconexão entre a Igreja e a tradição judaica, ressaltando a continuidade da fé e a inclusão de todos os crentes na promessa da salvação. É uma afirmação da misericórdia divina e da unidade que Cristo proporciona. Destaca a importância do povo judeu na história do cristianismo, enfatizando que muitos dos elementos fundamentais da fé cristã têm suas raízes nesse contexto. As palavras do Apóstolo Paulo ressaltam a adoção filial, a glória, as alianças e as promessas que foram feitas ao povo de Israel, sublinhando a continuidade entre o judaísmo e o cristianismo.

Além disso, menciona que Cristo, que é central para a fé cristã, nasceu de uma mulher judia, a Virgem Maria. Isso reforça a ideia de que a história da salvação, conforme entendida no cristianismo, está profundamente entrelaçada com a história do povo judaico. A referência aos Apóstolos como "fundamentos e colunas da Igreja" também indica que a mensagem do Evangelho foi inicialmente proclamada por aqueles que vieram desse mesmo povo, mostrando a importância da herança judaica na formação da Igreja primitiva.

O rompimento com o antissemitismo histórico

Essa análise pode levar a uma reflexão sobre a relação entre as tradições judaica e cristã, e como elas se influenciam mutuamente ao longo da história. O texto aborda ainda a relação entre judeus e cristãos à luz da Sagrada Escritura e do ensinamento da Igreja. Ele destaca que, apesar da rejeição do Evangelho por muitos judeus na época, Deus continua a amá-los por causa dos patriarcas, e que seus dons e vocação são irrevogáveis. O texto também enfatiza a importância do diálogo e do entendimento mútuo entre judeus e cristãos, promovendo o estudo bíblico e teológico como meios para alcançar esse objetivo.

Além disso, o alerta contra a generalização e a condenação dos judeus como um todo, especialmente em relação à crucificação de Cristo, enfatizando que não se deve imputar a culpa a todos os judeus da época ou aos judeus contemporâneos. A mensagem central é a de que, mesmo com a Igreja sendo considerada o novo Povo de Deus, isso não deve levar a uma visão negativa ou reprovadora dos judeus. O texto conclui com um apelo para que a catequese e a

pregação estejam sempre alinhadas com a verdade evangélica e o espírito de Cristo, evitando qualquer ensinamento que possa ser interpretado como antijudaico.

O Concílio Vaticano II representou um marco histórico na relação da Igreja Católica com outras religiões. Entre seus documentos mais emblemáticos está a declaração *Nostra Aetate*, que abordou de forma inédita o diálogo inter-religioso, especialmente com o judaísmo. Segundo Usarski (2018, p. 28), ela “provavelmente foi o documento que mais contribuiu para a fama enigmática do Vaticano II”, surpreendendo muitos ao introduzir uma nova postura eclesial frente às outras religiões.

Para Maisonneuve, *Nostra Aetate* representou uma reviravolta sem precedentes nas relações da Igreja com o judaísmo, sendo considerada “a maior novidade de todos os textos conciliares” (2019, p. 50–51). Essa mudança foi impulsionada pela coragem do Papa João XXIII, que enfrentou diversas resistências internas para abordar a chamada “questão judaica”.

Considerações finais

A aliança do Primeiro Testamento foi uma relação estabelecida entre Deus e o povo de Israel, baseada em promessas, leis e pactos específicos, como a aliança com Abraão, Moisés e Davi. Essas alianças eram importantes para guiar o povo de Deus. A Declaração *Nostra Aetate*, nº 4, destaca o “vínculo espiritual com Abraão”, enfatizando a continuidade espiritual entre o povo do Novo Testamento e a descendência de Abraão. Com isso, a fé cristã não é uma ruptura, mas uma continuidade da história da salvação. De tal modo, “que muitos judeus-cristãos dos primeiros tempos não percebiam como contraditório viver em conformidade com alguns aspectos da tradição judaica e confessar Jesus como o Cristo” (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 30). Rahner ilustra bem o caráter de continuidade que há entre a Antiga e a Nova Aliança para os autores neotestamentário.

O primeiro aspecto que salta aos olhos ao tratar do conceito de Deus dos homens do Novo Testamento é a espontaneidade, a “naturalidade” de sua consciência de Deus. Na realidade, estes homens desconhecem o problema da existência de Deus. (...) O motivo sustentador desta evidência ou consciência espontânea de Deus (*Selbstverständlichkeit des Gottesbewusstseins*) nos homens do Novo Testamento é o fato simples, e ao mesmo tempo imenso, de que o próprio Deus se lhes revelou. Com sua ação entrou na história destes homens, manifestando-lhes assim sua realidade. Os homens do Novo Testamento estão, em primeiro lugar, convencidos de que o Deus vivo se revelou na história do povo escolhido. Pois “muitas vezes e de muitas maneiras Deus falou aos pais pelo ministério dos profetas” (Hb 1,1). Seu Deus é o Deus dos pais (At 3,13; 5,30; 7,45; 13,17ss; 22,14; 24,14), o Deus de Abraão, Isaac e Jacó (Mt 22,32 e paralelos; Lc 1,72s; 2,32; At 3,13), que se revelou a Abraão (At 7,2) que, mediante a aliança, fez deste povo seu povo (Mt 2,6; Lc 1,72; 2,32; At 3,25; 13,17; Rm 9,4; 11,2; Gl 3,17; Hb 8,9; 9,15),

que se tornou a si mesmo Deus de Israel (Lc 1,68). (RAHNER, 1972, p. 129.135)

A tradição bíblica apresenta a aliança como um elemento fundamental na relação entre Deus e o povo de Israel, em outras palavras, “a aliança é sem dúvida um modo humano de conceber as relações entre Deus com seu povo” (PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, 2002, p. 37).

O profeta Jeremias anuncia uma renovação dessa relação: “Eis que dias virão – oráculo de Iahweh – em que selarei com a casa de Israel (e com a casa de Judá) uma aliança nova. [...]. Eu porei minha lei no seu seio e a escreverei em seu coração. Então eu serei seu Deus e eles serão meu povo” (Jr 31,31-33). Outros textos, como Os 2,4; Ez 16,15-43, complementam essa promessa de renovação (CHOURAQUI, 1996). Essa nova aliança é claramente anunciada em diversos trechos do Antigo Testamento como Jr 31,31-34; Ez 16,60-63; 34,25; 37,21-28, além de alusões (Is 54,10; 55,3; 56,4; 61,8 e s 2,14-25). Fala-se, inclusive, de um novo matrimônio entre Deus e seu povo (cf. Os 2,16s; Jr 31,3; Is 54,2-8; 62,4-5), reforçando a continuidade da relação e não sua ruptura. Essa continuidade se evidencia na fidelidade à Lei e na promessa da presença divina assegurando a paz (Ez 36,29-30).

Nesse contexto, compreende-se que alianças anteriores, como a do Sinai (Ez 16,60), a de Davi (Ez 34,23s) e até mesmo a de Noé (Is 54,9s), não são abolidas, mas mantidas e renovadas. De forma ainda mais expressiva, lemos em Jr 32,40: “Selarei com eles uma aliança eterna, pela qual eu não deixarei de segui-los para fazer-lhes o bem”. A plenitude dessa nova aliança manifesta-se na Última Ceia, momento em que, segundo as narrativas evangélicas, Jesus sela a aliança definitiva: “Este cálice é a nova aliança no meu sangue, derramado por vós” (Lc 22,20; cf. Mt 26,28; 1Cor 11,23-26). Portanto, “A aliança oferecida por Deus a Israel é irrevogável (...). A Nova Aliança não revoga as alianças precedentes, mas leva-as a cumprimento” (COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, 2016, p. 27),

Referências Bibliográficas

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BENTO XVI. **Discurso à comunidade hebraica de Colônia.**

Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050810_hebraica.html. Acesso em: 10 out 2025.

BENTO XVI. **Encontro com a delegação judaica.**

Disponível em: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2008>.
Acesso em: 10 out 2025.

BENTO XVI. *Sacramentum Caritatis*: Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a Eucaristia. Vaticano, 2007.

BEHM, Johannes. *Diathēkē*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (Eds.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. v. 2, p. 106–134.

BIBLEWORKS, Versão 10. Norfolk, VA: Bibleworks, LLC, 2018. Software.

BRITO, Jacil Rodrigues de. **Vós sereis o meu povo e eu serei o vosso Deus**: Teologia da Aliança. São Paulo: Paulinas, 2004.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CHOURAQUI, André. **A Bíblia: Nomes (Êxodo)**. Rio de Janeiro, Imago, 1996.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. **“Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”** (cf. Rm 11,29). Reflexões sobre questões teológicas atinentes às relações católico-judaicas por ocasião do 50º aniversário da Nostra Aetate (n. 4). Brasília: CNBB, 2016.

DOCUMENTOS DO VATICANO II. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

COENEN, Lothar. **Aliança**. In: BROWN, Colin (Ed.). *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000. v. 1, p. 144–155.

CONGAR, Yves. **Tradição e Tradições**: ensaio histórico e teológico. São Paulo: Paulinas, 1985.

CORDEIRO, Armando. **Teologia bíblica da aliança**. São Paulo: Paulinas, 1995.

CORDEIRO, Maximiliano Garcia. **Teología de la Biblia: I – Antiguo Testamento**. Madrid, B.A.C., 1970.

DANKER, Frederick W. (Ed.). *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (BDAG). 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

GROSS, Fernando. **50 anos de Nostra Aetate (1965 –2015)**: Estreitando laços de estima e amizade. judaísmo e cristianismo – Revista Eletrônica Espaço Teológico. vol. 9 n. 16 (2015, p. 05-26).

GOMES, Cirilo Folch. **Riquezas da mensagem cristã**. Rio de Janeiro, Lumen Christi, 1981.

PASSETO, Elio. **Prefácio**. In: GROSS, Fernando. *O Ciclo de Leituras da Torah na Sinagoga*. Coleção Judaísmo e Cristianismo. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae, 2015.

HAHN, Scott. **A Páscoa do Cordeiro**: Jesus, o Messias e a Nova Aliança. São Paulo: Ecclesiae, 2013.

HARRINGTON, Wilfrid. **Chave para a Bíblia**. S. Paulo, Paulinas, 1985.

HASEL, Gerhard. **Teologia do Antigo e Novo Testamento**. Questões básicas no debate atual. Revisado e ampliado. São Paulo: Academia Cristã; Loyola, 2008.

HASEL, **Teologia do Antigo e do Novo Testamento**, São Paulo: Loyola, 2008.

HENRIX, Hans Hermann. **A Igreja e o Povo. Judaico**: Reflexões Teológicas a partir da ‘Nostra Aetate’. In: LORENZ, S. (org.). *Cristianismo e Judaísmo*: Novos caminhos de diálogo. São Paulo: Paulinas, 2004.

MAISONNEUVE, Dominique de La. **Judaísmo simplesmente**: A salvação vem dos judeus. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae; CCDEJ, 2019.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã**. São Paulo: Paulinas, 2002.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA UNIDADE DOS CRISTÃOS. **Notas sobre a maneira correta de apresentar os judeus e o judaísmo na pregação e na catequese da Igreja Católica**. Vaticano, 1985.

PORTO, Humberto. **Os protocolos do Concílio Vaticano II sobre os judeus**. São Paulo: Diálogo, 1984.

PORTO, Benedito. **O Concílio Vaticano II e os Judeus: uma nova relação**. Rio de Janeiro: Vozes, 1984.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: Da Entrada em Jerusalém até a Ressurreição**. São Paulo: Planeta, 2011.

RATZINGER, Joseph. **A bênção de Abraão: o legado da fé de Israel**. São Paulo: Loyola, 2005.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**: Preleções sobre o símbolo apostólico da fé. São Paulo: Loyola, 2005.

RAHNER, Karl. **Teologia e Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1972.

USARSKI, F. **A construção do diálogo: o Concílio Vaticano II e as religiões**. São Paulo: Paulinas, 2018.

VATICANO II. **Nostra Aetate**: sobre a Igreja e as religiões não cristãs. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 15 dez. 2022.

VAN DEN BORN, A. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1971.

A EXPERIÊNCIA DE FÉ COMUM NA *NOSTRA AETATE*: CONVERGÊNCIAS ENTRE A TRADIÇÃO JUDAICA E CRISTÃ

THE COMMON FAITH EXPERIENCE IN *NOSTRA AETATE*: CONVERGENCES BETWEEN JEWISH AND CHRISTIAN TRADITIONS

Sílvio Costa OLIVEIRA, formado em filosofia, teologia, comunicação social. Mestre em teologia pela PUC-SP, e doutorando em teologia pela PUC-SP, é professor no Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP.*

Danilo da Costa ALVES, bacharel em Filosofia, pós-graduando em Cultura Judaico-cristã, história e teologia, pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP e Engenharia de Produção.**

Resumo

O artigo “A Experiência de Fé Comum na *Nostra Aetate*: Convergências entre a Tradição Judaica e Cristã” propõe uma reflexão sobre o legado do Concílio Vaticano II e sua contribuição decisiva para o diálogo entre cristãos e judeus. Partindo da Declaração *Nostra Aetate* (1965), que neste ano completa sessenta anos de promulgação, o estudo investiga como o documento conciliar promove o reconhecimento e a assunção das raízes judaicas do cristianismo, e propõe uma nova forma de compreender a fé, marcada pelo respeito, pela escuta e pela comunhão. A pesquisa, de natureza bibliográfica e documental, analisa o contexto histórico e teológico do Concílio e a influência de suas orientações na superação de preconceitos e no reconhecimento de um patrimônio espiritual comum. Com base em autores contemporâneos e documentos da Igreja, o trabalho demonstra que a *Nostra Aetate* permanece atual ao reafirmar a fé no Deus único — o mesmo Deus de Abraão — como fundamento que une ambas as tradições. Mais do que um estudo sobre o passado, o artigo convida a uma assunção renovada da fé, que se expressa em ações pastorais e litúrgicas enraizadas na tradição, promovendo um diálogo interior da Igreja com sua própria identidade. Ao mesmo tempo, destaca que o caminho inaugurado pela *Nostra Aetate* permanece em aberto, desafiando a comunidade cristã a continuar aprofundando essa herança de fé e comunhão.

Palavras-chave: *Nostra Aetate*. Judaísmo. Cristianismo. Aliança. Fé.

Abstract

The article “The Experience of Shared Faith in *Nostra Aetate*: Convergences between the Jewish and Christian Traditions” offers a reflection on the legacy of the Second Vatican Council and its decisive contribution to the dialogue between Christians and Jews. Starting from the Declaration *Nostra Aetate* (1965), which celebrates sixty years since its promulgation this year, the study examines how the conciliar document fosters the acknowledgment and assumption of Christianity’s Jewish roots and proposes a renewed way of understanding faith—one marked by respect, attentive listening, and communion. Through a bibliographical and documentary methodology, the research analyzes the historical and theological context of the Council and the impact of its guidelines on overcoming prejudice and recognizing a shared spiritual heritage. Drawing on contemporary authors and official Church documents, the article demonstrates that *Nostra Aetate* remains relevant today by reaffirming faith in the one God—the same God of Abraham—as the foundation that unites both traditions. More than a study of the past, the article invites a renewed embrace of faith, expressed in pastoral and liturgical

* E-mail: jornalistaoliver@gmail.com

** E-mail: dcostaalves@yahoo.com.br

actions deeply rooted in tradition and promoting an inner dialogue within the Church about its own identity. At the same time, it highlights that the path opened by *Nostra Aetate* remains unfinished, challenging the Christian community to continue deepening this heritage of faith and communion.

Keywords: Nostra Aetate. Judaism. Christianity. Covenant. Faith.

Introdução

Sancionado pelo Papa João XXIII em 1962, o Concílio Vaticano II marcou o século XX por sua abordagem inovadora, convidando a Igreja a refletir sobre o próprio caminho histórico e sobre sua missão diante do mundo contemporâneo. Realizado em quatro sessões e resultando em dezesseis documentos — entre constituições, decretos e declarações —, o Concílio “representou, de fato, um acontecimento fundamental, um divisor de águas”, no qual se afirmava que a “Igreja percebe, cada vez mais, ... que de fato o Concílio foi um acontecimento fundamental” (SCHMIDT, 2016, p. 03).

Entre esses documentos, destaca-se a declaração *Nostra Aetate* (Nosso Tempo), que propõe uma nova visão do relacionamento da Igreja com as religiões não cristãs, com especial atenção ao judaísmo, foco central deste estudo. Conforme o próprio texto conciliar apresenta que a Igreja “considera mais atentamente qual deve ser a sua atitude para com as religiões não-cristãs” (NA, 1965, n. 1). Essa reflexão nasce do desejo de compreender o lugar da fé cristã em diálogo com outras tradições religiosas e, sobretudo, de reencontrar nas raízes judaicas o fundamento espiritual comum que sustenta a experiência de fé cristã.

O Concílio promoveu um movimento de autocrítica e abertura com um novo olhar, convidando a Igreja a redescobrir suas origens e a repensar sua relação com o mundo moderno. Concluído em 1965 pelo Papa Paulo VI, despertou uma nova consciência de diálogo, proximidade com o povo e valorização das tradições históricas da fé. Esse impulso de *aggiornamento*, a necessária atualização, buscava aproximar a Igreja da realidade do século XX sem perder sua essência teológica e espiritual.

A declaração *Nostra Aetate*, promulgada em 28 de outubro de 1965, surgiu em um momento decisivo da história. O pós-guerra e o trauma da *Shoah* — termo utilizado por historiadores e teólogos, como Jules Issac e adotado pelo Papa João Paulo II para designar com apurada precisão a maior tragédia do povo judeu — exigiam da Igreja uma resposta de fé diante da dor humana e do antissemitismo ainda persistente. Nesse sentido, como expressa o Cardeal Koch, “a Igreja cristã precisa fazer a pergunta referente à sua corresponsabilidade pelos acontecimentos horríveis” (KOCH, 2019, p. 24).

É nesse contexto que a *Nostra Aetate* se insere, como expressão do esforço da Igreja em reafirmar, à luz da fé, a dignidade de todo ser humano e o vínculo permanente que une cristãos

e judeus na história da salvação. Mais do que uma reação ao passado recente, ela inaugura uma nova compreensão teológica da relação entre ambas as tradições.

Embora inicialmente concebida para tratar especificamente das convergências entre cristianismo e judaísmo, a *Nostra Aetate* ampliou seu horizonte ao longo das discussões conciliares, incluindo também o diálogo com o islamismo, o hinduísmo e o budismo. Ainda assim, sua essência permanece enraizada no reconhecimento das origens bíblicas da fé cristã e na valorização do que há de “verdadeiro e santo” nas outras religiões (NA, 1965, n. 2).

Ao propor um caminho de respeito, escuta e cooperação, o documento rompe com séculos de distanciamento e incompreensão, inaugurando uma nova etapa de encontro. Por sua contribuição teológica e pastoral, a *Nostra Aetate* tornou-se um documento de importância decisiva do Concílio Vaticano II, ainda que, continue pouco difundida e pouco conhecida pelo grande público da Igreja. Seu alcance silencioso, porém profundo, inaugurou novas possibilidades no diálogo inter-religioso contemporâneo — um diálogo fundado, antes de tudo, na experiência de fé comum que une judeus e cristãos diante do mesmo Deus da Aliança. Temáticas como única Aliança, Povo de Israel e terra são doravante, graças à *Nostra Aetate* nº 4, objetos de reflexão fecunda e interdisciplinar para os biblistas e exegetas que se alimentam desse novo olhar (LUCIANI, 2025, p. 50-52).

Caminho Percorrido

A caminhada desta pesquisa segue o mesmo espírito de diálogo proposto pela *Nostra Aetate*, isto é, o desejo de compreender, à luz da fé, o que une cristãos e judeus na busca pelo mesmo Deus da Aliança. Trata-se de um estudo de natureza bibliográfica e documental, desenvolvido sob uma abordagem qualitativa, voltado a reconhecer como a experiência de fé comum se manifesta nas duas tradições e como o documento conciliar continua inspirando essa vivência até hoje.

Para orientar esta reflexão, o estudo segue uma abordagem qualitativa baseada em fontes bibliográficas e documentais, especialmente a declaração *Nostra Aetate*, a Bíblia e o Catecismo da Igreja Católica. Somam-se a essas referências as contribuições de teólogos contemporâneos, pesquisas acadêmicas e as aulas e exposições oferecidas pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ), que enriquecem a compreensão do diálogo judaico-cristão. Essa metodologia permite integrar fé e história, iluminando como a experiência de fé comum pode ser reconhecida e aprofundada nas duas tradições. Por meio delas, é possível compreender a fé

não apenas como doutrina, mas como caminho de encontro, de reconhecimento e de partilha entre povos que professam o mesmo Deus.

Entre as fontes secundárias, foram consultados livros, artigos acadêmicos e documentos papais que aprofundam o diálogo inter-religioso, com destaque para as reflexões de João Paulo II, Bento XVI e Papa Francisco, cujas palavras atualizam e prolongam o espírito conciliar. Também contribuíram os estudos do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ) e as obras da Coleção Judaísmo e Cristianismo dos Religiosos de Sion, que enriquecem a compreensão das convergências espirituais entre ambas as tradições.

O método adotado combinou a análise de conteúdo com a interpretação teológica e a observação histórica, buscando ler o texto conciliar à luz de seu contexto e de seus frutos pastorais ao longo das seis décadas seguintes. Essa abordagem favorece uma compreensão dinâmica da *Nostra Aetate*, não como um documento encerrado no passado, mas como uma voz viva que continua a dialogar com a fé e os desafios do presente.

Assim, mais do que uma pesquisa teórica, este trabalho se apresenta como um exercício de memória e comunhão, fiel ao propósito do Concílio Vaticano II: redescobrir as raízes judaicas da fé cristã e reafirmar que o diálogo entre judeus e cristãos é, antes de tudo, um testemunho vivo da experiência de Deus que nos une.

Da Teologia da Substituição ao Diálogo

A relação entre a Igreja e o povo judeu foi, por muitos séculos, marcada por interpretações teológicas que favoreceram tensões e distanciamentos. Entre elas, destacou-se a chamada teologia da substituição, segundo a qual a Igreja teria ocupado definitivamente o lugar de Israel no plano salvífico de Deus — concepção que, difundida ao longo da tradição cristã, contribuiu para o surgimento de atitudes antijudaicas e para o enfraquecimento da consciência acerca da fidelidade permanente de Deus ao povo da Aliança. Como observa o Cardeal Koch, “esta teoria chamada de substitutiva [...] revela-se, dentro da tradição das Igrejas cristãs, a verdadeira raiz do antissemitismo” (KOCH, 2019, p. 24–25), evidenciando a profundidade dos prejuízos teológicos e históricos gerados por essa leitura.

Essas distorções teológicas e culturais atingiram seu ponto mais dramático no século XX, com o horror da *Shoah*¹, termo hebraico que designa o Holocausto. O extermínio

¹ Shoah do hebraico bíblico שואה, significa “desolação, ruína, calamidade, desastre”. Termo hebraico oficial para o genocídio dos judeus na Segunda Guerra Mundial. No hebraico bíblico, Shoah aparece nos textos de Ezequiel 38,9, Isaías 10,3 e 47,11, trazendo a ideia de ruína avassaladora e destruição absoluta.

sistemático de aproximadamente seis milhões de judeus pelo regime nazista revelou à humanidade a urgência de rever seus fundamentos éticos, religiosos e espirituais. Diante desse sofrimento, a Igreja foi interpelada a refletir sobre sua responsabilidade histórica e a necessidade de um reposicionamento teológico em relação ao povo judeu.

Nesse contexto, a *Nostra Aetate* representou um marco de conversão e reconciliação, convidando a Igreja a redescobrir suas raízes e a reconhecer no povo judeu não um rival, mas um parceiro de fé. Sessenta anos após sua promulgação, o documento permanece atual ao propor uma postura de escuta, respeito e cooperação, baseada na memória histórica e na superação de toda forma de antissemitismo. Conforme recorda o magistério conciliar, a Igreja “examina atentamente qual deve ser sua atitude para com as religiões não cristãs” (NA, 1965, n. 1), e, ao fazê-lo, reafirma a fé comum no mesmo Deus da Aliança.

Assim, o estudo da *Nostra Aetate* evidencia que o diálogo entre judeus e cristãos não é apenas uma exigência histórica, mas uma expressão viva de fé. Diante disso, a presente pesquisa busca responder à seguinte questão: de que forma a *Nostra Aetate* revela e valoriza uma experiência de fé comum entre judeus e cristãos?

Sessenta anos de um propósito que permanece como bússola

Ao recordar os sessenta anos da promulgação da *Nostra Aetate*, este artigo tem como objetivo geral compreender de que forma o documento revela e valoriza uma experiência de fé comum entre judeus e cristãos, situando essa reflexão no contexto histórico e teológico do Concílio Vaticano II. Mais do que uma análise documental, trata-se de um olhar sobre a redescoberta de uma herança espiritual compartilhada, que convida à comunhão, à escuta e ao reencontro com as próprias raízes da fé.

De modo mais específico, busca-se identificar as raízes judaicas presentes na tradição cristã e a forma como o documento reconhece essa herança; compreender como a Igreja, por meio da *Nostra Aetate*, promove uma nova postura de diálogo e respeito mútuo entre as duas tradições; e refletir sobre a fé no Deus de Abraão como fundamento compartilhado, que serve de ponte para a construção de um diálogo inter-religioso autêntico e permanente.

A *Nostra Aetate* não apenas propôs um novo modo de pensar a relação entre religiões, mas também provocou a Igreja e o mundo a repensarem o sentido do diálogo como expressão concreta da fé. Em meio às feridas do passado, o documento recorda que o verdadeiro encontro nasce do reconhecimento do outro como portador da mesma presença divina, e que a fé, quando partilhada, se torna caminho de reconciliação e de paz.

Atualidade da *Nostra Aetate* no desafio do Diálogo Religioso

Estudar a *Nostra Aetate* é especialmente relevante no contexto atual, em que o diálogo entre as religiões se mostra indispensável para a promoção da paz, do respeito e da superação de preconceitos históricos. O documento recorda que “a Igreja, em sua própria história, se vê aqui confrontada com uma grande dívida ou hipoteca” (KOCH, 2019, p. 41), reconhecendo a necessidade de revisitar o passado e renovar o compromisso com a verdade e a fraternidade.

A reflexão proposta por este estudo busca compreender como a fé pode se tornar um ponto de encontro entre povos e tradições distintas. Em um tempo marcado por intolerância e pelo ressurgimento do ódio religioso, revisitar a *Nostra Aetate* significa redescobrir o valor da escuta, da empatia e da convivência respeitosa entre credos. Como afirma o Cardeal Koch, “o Concílio visa superar as culpas num horizonte teológico” (2019, p. 42), convidando à reconciliação e à construção de uma espiritualidade aberta ao diálogo.

Sob a perspectiva acadêmica, o tema é significativo para os estudos bíblicos, teológicos e históricos, pois evidencia as raízes judaicas do cristianismo e oferece um novo olhar sobre a revelação cristã, iluminada pela fé no Deus de Abraão, fundamento comum entre judeus e cristãos. Como contido na obra Jubileu de Ouro sob o olhar de Koch, “apenas quando há consciência da herança em comum, é possível enxergar a razão mais profunda para a nova compreensão das relações católico-judaicas” (2019, p. 44).

Assim, compreender a *Nostra Aetate* é compreender também um capítulo essencial da história da fé e da humanidade. Mais do que um documento, ela representa um chamado à reconciliação, um convite para transformar antigas divisões em pontes de comunhão e esperança, onde a fé compartilhada se torna caminho de paz. Pois, a Declaração conciliar, especialmente em seu número 4, reflete sobre a relação entre a Igreja e o povo judeu, reconhecendo as raízes judaicas do cristianismo e propondo a superação dos preconceitos históricos que marcaram essa trajetória. Alguns desses preconceitos ainda sobrevivem nas nossas sociedades hodiernas e como defende Gustavo Binénbojm eles sustentam o “Antissemitismo Estrutural” que precisa ser sempre desconstruído e desestruturado. (BINENBOJM, 2025, p. 171-200).

Trata-se de um convite ao diálogo sincero e ao reconhecimento mútuo, evitando qualquer forma de perseguição ou contribuição para a destruição de um povo. A memória dos danos já ocorridos torna-se, assim, parte essencial da conversão histórica e espiritual que o documento propõe. No aniversário de 60 anos da Declaração, essa memória ainda se faz

necessária, lembrando que o documento foi apenas o início de uma construção contínua de diálogo e reconciliação entre tradições de fé.

Para aprofundar essa compreensão teológica, histórica e espiritual da *Nostra Aetate*, no que concerne a relação entre cristianismo e judaísmo, podemos organizar a reflexão, do parágrafo 4, em eixos fundamentais que permitem visualizar, de maneira estruturada, os elementos centrais do diálogo judaico-cristão. Esses eixos ajudam a esclarecer como o documento reconhece a herança comum entre as duas tradições, propõe uma conversão de mentalidade frente às culpas históricas, incorpora contribuições teológicas contemporâneas e relembra o percurso histórico das relações entre judeus e cristãos. A seguir, cada um desses aspectos é apresentado de forma articulada, evidenciando como juntos iluminam a permanência e a atualidade da Declaração conciliar.

a. Fé em um Deus Único

A fé, e sua manifestação, em um Deus único, conhecido nas Escrituras hebraicas como o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, constitui o ponto de convergência entre judaísmo e cristianismo. Essa herança espiritual comum é reconhecida pela tradição cristã como parte inseparável de sua própria identidade religiosa, “apenas quando há consciência da herança em comum, é possível enxergar a razão mais profunda para a nova compreensão das relações católico-judaicas” (KOCH, 2019, p. 44).

b. Aliança e Promessa

A temática da aliança e da promessa expressa a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento. O apóstolo Paulo recorda essa relação em sua metáfora da oliveira: “não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz que te sustenta” (Rm 11,17-18). A compreensão dessa dinâmica ilumina o reconhecimento de que o cristianismo não substitui o judaísmo, mas dele recebe sua seiva vital. Como observa Koch (2019, p. 45), “a relação de Israel com o Povo da Aliança faz parte da identidade e autocompreensão da Igreja”. Tal afirmação reforça que a fé cristã se enraíza na história de Israel e encontra nela a base de sua própria vocação salvífica. Assim, compreender a aliança é reconhecer a fidelidade de Deus ao seu povo e o vínculo permanente que une ambas as tradições de fé.

c. Superação das Culpas e Horizonte Teológico

A *Nostra Aetate* propõe uma releitura das relações entre as religiões à luz da fé e da razão teológica. Em consonância com essa perspectiva, o Concílio Vaticano II busca

reconciliar-se com o passado e abrir novos caminhos de entendimento. Como afirma Koch (2019, p. 42), “o concílio visa superar as culpas num horizonte teológico”, destacando a dimensão espiritual e histórica desse processo. Além disso, o texto conciliar convida à construção de uma convivência baseada no reconhecimento das diferenças e na fidelidade às próprias tradições. Como observa Koch (2019, p. 47), “se judaísmo e cristianismo ficarem fiéis às suas respectivas convicções de fé e se respeitarem mutuamente nisso, sendo que assim se desafiam, eles podem prestar este serviço à fé do outro.” Essa afirmação reforça a ideia de que o diálogo autêntico não dilui identidades, mas as fortalece, permitindo que cada tradição contribua, a partir de sua própria fé, para o crescimento espiritual comum.

d. Contribuições Teológicas Contemporâneas

Teólogos contemporâneos ajudam a aprofundar essas ideias. João Paulo II, no histórico discurso na Sinagoga de Roma, afirma que “o povo da Antiga Aliança nunca foi repudiado por Deus, porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (1999, p. 58), destacando a importância do respeito e da continuidade da aliança. Koch salienta que “Com a palavra-chave ‘aggiornamento’ foi expressa a tarefa crucial de perceber, de forma sensível, os sinais dos tempos e interpretá-los à luz da fé” (2019, p. 19). Abraham Joshua Heschel enfatiza que “nenhuma religião é uma ilha” e “o isolacionismo religioso é um mito” (HESCHEL, 1966, p. 7), pois judeus e cristãos partilham riscos, responsabilidades e desafios espirituais em um mundo profundamente interdependente.

Nessa mesma direção, o cardeal Kurt Koch aprofunda a reflexão ao afirmar que a unidade dos cristãos e o diálogo com o povo judeu são expressões de uma mesma fidelidade divina. A Igreja e Israel caminham sob a mesma promessa, e é o Espírito Santo — verdadeiro ministro da unidade — quem conduz ambos na história da salvação. O ecumenismo, assim como o diálogo judaico-cristão, não é fruto de estratégia ou diplomacia, mas resposta à oração de Cristo citada em João 17,21 “para que todos sejam um”, mensagem estendida por Paulo na carta aos Efésios 2, 14 “de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro da separação”. Como recorda o próprio cardeal, “tem ficado cada vez mais claro que o que nos une é maior do que o que nos separa” (KOCH, 2020). Dessa forma, reafirma que a unidade da única Aliança é o horizonte teológico que sustenta toda busca de comunhão.

e. Histórico das Relações Judaico-Cristãs

A história entre judeus e cristãos é marcada por muitos desencontros, momentos de desconfiança e até de dor. Durante séculos, faltou espaço para o reconhecimento daquilo que

une as duas tradições: a fé no mesmo Deus e a herança espiritual de Abraão. O Concílio Vaticano II representou um ponto de virada ao reconhecer essa ligação e propor uma nova atitude de respeito e amizade.

Desde então, o diálogo se tornou caminho de aproximação e aprendizado mútuo. Recordar o passado não é abrir antigas feridas, mas aprender com ele para que a fé seja vivida de modo mais autêntico e fraterno. A *Nostra Aetate* convida justamente a isso: olhar o outro como parceiro de fé, herdeiro da mesma promessa e testemunha do mesmo Deus que chama à unidade.

Esse espírito de reconciliação continua vivo hoje. Um exemplo é o gesto do papa Francisco, que logo no início de seu pontificado enviou uma mensagem à comunidade judaica de Roma, expressando o desejo de fortalecer as boas relações entre católicos e judeus (GROSS, 2019, p. 56-57). A atitude do Papa mostra que o diálogo não é apenas uma lembrança do passado, mas uma missão que continua no presente — construída na amizade, na confiança e na fé que ambos os povos compartilham. Tudo isto servirá como base e ponte para que judeus e cristãos, buscando viver e testemunhar sua fé, possam ao longo do próximo jubileu enfrentar juntos as novas questões teológicas atinentes e resultantes do novo olhar de *Nostra Aetate* nº 4.²

Considerações Finais

Os resultados desta pesquisa evidenciam que a *Nostra Aetate* revela como a experiência de fé vivida por judeus e cristãos converge em um mesmo princípio: o reconhecimento do Deus único, misericordioso e fiel à sua única Aliança. Apesar das diferenças históricas e teológicas, ambos os povos compartilham uma herança espiritual comum e são chamados a caminhar juntos na busca pela verdade e pela paz.

Mais do que um marco histórico, a *Nostra Aetate* inaugura um novo modo de se relacionar com o outro — um convite à comunhão, à escuta e ao reconhecimento das raízes partilhadas. Revisitar o documento, especialmente neste ano em que completa sessenta anos, é redescobrir a fé como espaço de encontro e reconciliação, sustentada pelo amor de Deus que age na história humana.

² Para o jubileu de ouro de *Nostra Aetate*, a Comissão para as relações religiosas com o Judaísmo elencou e desenvolveu algumas dessas questões teológicas tais como: a universalidade da salvação em Jesus Cristo e a Aliança jamais revogada; o mandato de evangelizar da Igreja em relação ao judaísmo. (Cf. Comissão da Santa Sé para as relações religiosas com o judaísmo. **Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis**, 2016).

A *Nostra Aetate* recorda que o cristianismo nasce do seio do povo judeu e que Jesus, Maria, os apóstolos e os primeiros discípulos eram filhos de Israel. Esse reconhecimento devolve ao cristianismo a consciência de sua origem e restaura um elo muitas vezes esquecido pela história. A Bíblia reforça essa verdade: “Se a raiz é santa, também os ramos o são (...). Não te glories contra os ramos! Se te vanglorias, lembra-te de que não és tu que sustentas a raiz, mas é a raiz que te sustenta” (Rm 11,16). Reconhecer essa dependência é também um gesto de humildade diante das feridas causadas por séculos de distanciamento e incompreensão.

O documento evidencia a fé compartilhada no Deus de Abraão, Isaac e Jacó, o mesmo Deus que se revela nas duas tradições. Essa consciência convida judeus e cristãos a viverem uma fidelidade comum, manifestada na busca conjunta pela justiça, pela paz e pela santidade.

Como lembra Gross “o Novo Testamento está profundamente marcado por suas relações com o Antigo Testamento” (2019, p. 60). A revelação cristã, portanto, enraíza-se na fé de Israel e reconhece o mesmo Deus como origem e fim da história da salvação.

Assim, a *Nostra Aetate* recorda que a experiência de fé que une judeus e cristãos ultrapassa fronteiras religiosas e se traduz em um testemunho comum de esperança, de reconciliação e de construção do *Shalom*.

Um dos frutos mais significativos da *Nostra Aetate* é a rejeição clara e definitiva de toda forma de antissemitismo. O texto declara que “não se pode imputar aos judeus de hoje o que foi cometido na Paixão de Cristo” (NA, n. 4), condenando qualquer perseguição religiosa.

Esse reconhecimento corrige injustiças históricas e reafirma o compromisso da Igreja com a dignidade humana. A memória do sofrimento do povo judeu torna-se, assim, um chamado permanente à vigilância ética e à superação da intolerância.

Inspirada nas cartas de São Paulo, especialmente em Romanos 9–11, a *Nostra Aetate* apresenta o “mistério de Israel” como parte do próprio mistério da salvação. O apóstolo recorda que os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis, e que o povo da Aliança permanece amado por Deus.

Essa visão teológica renova a esperança de que, no desígnio divino, judeus e cristãos caminham juntos na fidelidade à promessa, aguardando o cumprimento pleno do Reino de Deus.

O diálogo entre judeus e cristãos, iniciado pelo Concílio, continua sendo uma missão essencial. Mais do que tolerância, ele exige escuta, reconhecimento e disposição para aprender com a fé do outro.

A *Nostra Aetate* permanece atual ao lembrar que o diálogo não é ponto de chegada, mas caminho contínuo. É nessa experiência partilhada de fé no Deus único e misericordioso que

ambos os povos se reencontram — não como tradições opostas, mas como filhos do mesmo Deus que chama todos à comunhão.

Como recorda Miranda, “há sempre uma dependência do Novo em relação ao Antigo” (MIRANDA, 2015, p. 236). Assim, a Igreja reconhece que o Novo Testamento nasce da vivência de fé do Antigo, e que sua própria identidade se renova quando permanece fiel às suas raízes judaicas.

Esta pesquisa teve como objetivo compreender de que forma a *Nostra Aetate* revela e valoriza uma experiência de fé comum entre judeus e cristãos, à luz do Concílio Vaticano II e de seu legado teológico. A análise bibliográfica e documental permitiu perceber que o documento não apenas reformula uma relação histórica, antes marcada por tensões e distanciamentos, mas a ressignifica como um encontro de fé e esperança, fundado na promessa de um mesmo Deus — o Deus de Abraão, Isaac e Jacó.

O estudo demonstrou que a *Nostra Aetate* representa um verdadeiro marco de reconciliação. Ela convida cristãos e judeus a se reconhecerem não como rivais, mas como filhos da mesma promessa e herdeiros de um patrimônio espiritual comum, que atravessa séculos de história e permanece vivo na fé compartilhada. Ao recuperar a consciência das raízes judaicas do cristianismo, o documento devolve à Igreja sua própria memória espiritual, reafirmando que não há futuro autêntico de fé sem o respeito às origens que a sustentam.

Sessenta anos após sua promulgação, a mensagem da *Nostra Aetate* conserva atualidade e força profética. Em um mundo ainda ferido por intolerâncias e divisões religiosas, ela recorda que o diálogo e a escuta são expressões concretas da fé — sinais da presença de Deus que une o que a história separou. A superação das culpas e o compromisso com a fraternidade não são apenas exigências morais, mas frutos da própria experiência de Deus que ambos os povos testemunham.

Por fim, a pesquisa aponta para a necessidade de um aprofundamento contínuo do diálogo, sustentado pela memória viva da caminhada comum entre judeus e cristãos e pela fidelidade aos documentos e orientações da Igreja. Manter essa ligação é essencial para que a proposta original da *Nostra Aetate* — de reconciliação, reconhecimento mútuo e comunhão nas raízes da fé — se realize plenamente no presente. O caminho iniciado pelo Concílio ainda não se encerrou, permanecendo como um convite constante à conversão, à escuta e à redescoberta das fontes que alimentam a fé da Igreja.

Assim, a *Nostra Aetate* continua sendo um convite perene à comunhão e à unidade espiritual, uma lembrança de que a verdadeira fé floresce quando se torna ponte de encontro, memória viva e testemunho de um mesmo Deus que chama todos à paz.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BINENBOJM, Gustavo. **Antissemitismo Estrutural**. Rio de Janeiro: História real-Intrínseca, 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. **Nostra Aetate**: declaração sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs. Cidade do Vaticano, 28 out. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 22 outubro de 25.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. **Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis (Rm 11,29)**. Reflexões sobre as questões teológicas atinentes às relações Católico-Judaicas por ocasião dos 50º Aniversário de *Nostra Aetate* 4. Brasília: CNBB, 2016.

GROSS, Fernando. **50 anos de Nostra Aetate (1965 – 2015)**: estreitando laços de estima e amizade. Judaísmo e Cristianismo. In: RIBEIRO, D. L.; RAMOS, M. S. (org.) **Jubileu de Ouro do diálogo Católico-Judaico**. Primeiros frutos e novos desafios. 2ª edição. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae, 2019.

HESCHEL, Abraham Joshua. **No Religion Is an Island**. [S.l.: s.n.], 1966. Disponível em: <https://ravblog.ccarnet.org/wp-content/uploads/2017/04/No-Religion-is-an-Island.pdf>. Acesso em: 16 novembro de 25.

JOÃO PAULO II. **Discurso na Sinagoga de Roma**, 13 abr. 1986. In: Documentos Pontifícios sobre o diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulus, 1999.

LUCIANI, Didier. **L'exégèse vétéro-testamentaire. Principes et réalités**. *Revue Théologique de Louvain*, 56, 2025, p. 33-57.

KOCH, Kurt. **O ecumenismo vive do diálogo e do encontro**. Entrevista concedida a Vatican News. Cidade do Vaticano, 3 jun. 2020. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2020-06/cardeal-koch-ecumenismo-unidade-cristaos.html>. Acesso em: 6 novembro de 2025.

KOCH, Kurt. **Nostra Aetate** - Bússola permanente do diálogo Católico-Judaico. In: RIBEIRO; RAMOS (org.) **Jubileu de Ouro do diálogo Católico-Judaico**. Primeiros frutos e novos desafios. 2ª edição. São Paulo: CCDEJ; Fons Sapientiae, 2019.

MIRANDA, Manoel. **As relações judeus-cristãos do primeiro século**. 1. ed. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

SOBEL, Henry. **Da resistência à reconciliação**: o diálogo judaico-cristão no Brasil. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

SCHMIDT, Gerson. **Concílio Vaticano II**: Os quatro documentos pilares de um edifício. *Rádio Vaticana*, 23 mar. 2016. Disponível em: https://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/03/23/conc%C3%ADlio_vaticano_ii_os_quatro_documentos_pilares_de_um_edif%C3%ADcio/br-1211888. Acesso em: 22 outubro de 2025.

A IMPORTANCIA DA *NOSTRA AETATE* NA RELAÇÃO ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS

THE IMPORTANCE OF *NOSTRA AETATE* IN THE RELATIONSHIP BETWEEN JEWS AND CHRISTIANS

Luciano José DIAS, Doutorando em Teologia bíblica pela PUC-SP, pós-graduado em práticas pedagógicas de ensino religioso e em Cultura Judaico-Cristã, História e Teologia pela Universidade UNIFAI - Assunção SP e membro do Grupo de Pesquisa TIAT.*

Cicero Gonsalves de MOURA, licenciado em Estudos Sociais pela Universidade Cruzeiro do Sul com especialização em Coordenação Pedagógica pela UFSCAR.**

Resumo

O diálogo inter-religioso é a ferramenta central da declaração *Nostra Aetate* promulgada no Concílio Vaticano II, ela norteia a necessidade da valorização e reconhecimento das outras manifestações religiosas, como condição *sine qua non* para a convivência harmoniosa entre as diversas religiões. A declaração evidencia a relevância da identificação das raízes judaicas no Cristianismo, incentivando a aproximação entre Judeus e Cristãos, depois de séculos de separação, sendo assim podemos evidenciar este movimento como um dos objetivos da *Nostra Aetate*. O presente artigo busca compreender os motivos que implicaram na cisão religiosa entre estes grupos, analisar as consequências deste distanciamento ao longo dos séculos, evidenciando o papel da Igreja na construção do sentimento antissemita ao longo da história, bem como destacar as contribuições do Concílio Vaticano II e sobretudo da declaração, que destaca um vínculo espiritual, entre ambas as tradições religiosas

Palavras-chave: Cisão, Antissemitismo, *Nostra Aetate*, Diálogo, Inter-religioso.

Abstract

Interreligious dialogue is the central tool of the *Nostra Aetate* declaration, promulgated at the Second Vatican Council. It emphasizes the need to value and recognize other religious expressions as a *sine qua non* for harmonious coexistence among different religions. The declaration highlights the relevance of identifying Jewish roots in Christianity, encouraging rapprochement between Jews and Christians after centuries of separation. Thus, we can highlight this movement as one of the objectives of *Nostra Aetate*. This article seeks to understand the reasons that led to the religious split between these groups, analyze the consequences of this separation over the centuries, highlight the role of the Church in the development of anti-Semitic sentiment throughout history, and highlight the contributions of the Second Vatican Council and, above all, the declaration, which emphasizes a spiritual bond between both religious traditions.

Keywords: Split, Antisemitism, *Nostra Aetate*, Dialogue, Interreligious.

* E-mail: lucianojdias@gmail.com

** E-mail: mouracicero2016@gmail.com

Introdução

Promulgada em 28 de outubro de 1965, pelo Concílio Vaticano II a Declaração *Nostra Aetate*, constitui um marco decisivo no processo de reconhecimento e estabelecimento de vínculos entre diferentes denominações religiosas, entre elas judeus e cristãos. Durante séculos de distanciamento, marcado por tensões, preconceitos e episódios de hostilidades, muitas vezes impulsionados por interpretações teológicas que reforçavam esta cisão.

Jules Isaac argumenta que o antijudaísmo cristão está inserido em um contexto histórico-teológico que procura entender a origem da intolerância religiosa contra os judeus na tradição cristã. Ele evidencia que, desde os primeiros séculos da era cristã, algumas interpretações dos textos bíblicos foram feitas de modo a culpar o povo judeu de forma coletiva pela morte de Jesus, fortalecendo a chamada “doutrina do deicídio”. Como podemos observar na citação a seguir.

Uma vez que o povo judeu, como um todo, mostrava-se irredutível, tornava-se necessário, para a edificação dos fiéis e a conquista dos gentios, que o povo judeu como massa fosse mau, fundamentalmente mau, indigno, carregado de crime, de opróbrio e de maldição. E uma vez que isso se tornava necessário, tornava-se verdadeiro, de uma verdade teológica, excedendo infinitamente a verdade histórica e, se preciso fosse apagando. (ISAAC, 1999, p. 169)

De acordo com Jules Isaac, essa construção teológica serviu como base ideológica para o afastamento social, marginalização e perseguição dos judeus ao longo da história do cristianismo. A continuidade dessa narrativa demonstra não só aspectos religiosos, mas também políticos e culturais, expondo como as interpretações teológicas podem afetar as relações entre comunidades e justificar comportamentos hostis e até de exclusão social. Portanto, a reflexão de Jules Isaac é fundamental tanto para entender os processos históricos do antijudaísmo quanto para apoiar os esforços atuais de diálogo inter-religioso e reconciliação histórica.

Sendo assim, a Declaração representa uma mudança no paradigma, ao propor uma releitura das relações da Igreja Católica com as religiões não cristãs, enfatizando a necessidade de superar atitudes de intolerância historicamente enraizadas.

A importância deste documento não reside apenas em seu valor doutrinal, mas também em seu impacto histórico, cultural e inter-religioso, tornando-se ponto de partida para o diálogo.

Assim, compreender a relevância da *Nostra Aetate* significa analisar tanto sua dimensão teológica quanto seu papel na construção de novas formas convivência entre judeus e cristão.

A Religião Cristã e suas Raízes Judaicas

Jesus de Nazaré nasceu e viveu em um contexto completamente judeu, no qual as práticas, crenças e tradições nortearam sua vida, vivenciando as leis e tradições judaicas, como a Páscoa, a circuncisão, a observância do Shabat.

Entender Jesus em seu contexto judaico é fundamental para o trabalho de Philippe Haddad. De acordo com o autor, Jesus não veio para abolir a Torah, mas para revitalizar seu significado interno, estando completamente integrado à tradição de Israel, “a Torah corria em suas veias, no seu sangue, sobre os seus lábios” (2015, p. 21).

Haddad também destaca que suas ações, desde o nascimento até a realização de festas e leituras litúrgicas, confirmam sua adesão à tradição judaica (2015, p. 19-20). Ademais, a utilização de parábolas no estilo rabínico, semelhantes aos meshalim da literatura rabínica, enfatiza que seu ensino não se desvinculou da tradição, mas a aprofundou: “Imerso nessa tradição de Israel, Jesus preconizou o *חידוש*, a ‘renovação do sentido’” (2015, p. 22).

Além disso, o autor coloca várias parábolas em contextos litúrgicos, como a da figueira em período pascal, e aponta semelhanças textuais com a Mishná, como a analogia entre os quatro tipos de solo na parábola do semeador e os quatro tipos de alunos (2015, p. 124-128). Assim, Haddad mostra que Jesus deve ser visto como um mestre judaico, cujos ensinamentos estão completamente integrados nas práticas, na linguagem e na espiritualidade do Judaísmo do século I.

Os primeiros cristãos, como os apóstolos, acreditavam que Jesus era o Messias prometido pelas Escrituras judaicas. O Cristianismo compartilha com o Judaísmo muitas tradições e fundamentos; entre eles, a principal é a Torah (os cinco primeiros livros do primeiro Testamento), sendo as profecias judaicas, de Isaías e Jeremias, que são compreendidas pelos cristãos como predições que se cumprem na figura de Jesus.

Nos primeiros anos após a morte de Jesus, os seguidores de Cristo ainda seguiam as tradições judaicas. Inicialmente o movimento cristão era visto como uma seita interna ao judaísmo, com seus seguidores frequentando o Templo e praticando todas as tradições judaicas.

O distanciamento entre Cristianismo e Judaísmo não ocorreu instantaneamente, mas progressivamente, espelhando um complexo processo histórico. O historiador Flávio Josefo descreve Jesus como um “homem sábio” (1956, Livro 18, capítulo 3.), afirmando que ele atraiu seguidores no Judaísmo.

Outro fato que corrobora este distanciamento é retratado no Concílio de Jerusalém, descrito em Atos dos Apóstolos (15,1-35), demonstra que a distinção entre Cristianismo e

Judaísmo não foi imediata. A reunião foi convocada para debater se os gentios convertidos deveriam cumprir totalmente a Lei judaica, incluindo a circuncisão.

Em meio ao concílio, Pedro e Tiago debateram a necessidade de determinar a Lei aos convertidos, como observamos no versículo a diante “Com efeito, pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor nenhum outro peso além destas coisas indispensáveis” (At 15,28). Decidiu-se então que os gentios deveriam seguir algumas normas essenciais, demonstrando que os primeiros cristãos buscavam equilibrar sua identidade judaica com a expansão para os não-judeus.

Desta forma, à medida que se consolidavam diferenças teológicas, sociais e culturais. Como ressalta Heschel, “judeus e cristãos compartilham uma memória espiritual comum, enraizada na Escritura e na aliança com Deus” (1976, p. 45), evidenciando que os primeiros adeptos de Jesus estavam ligados à tradição judaica. Apenas com o passar do tempo, à medida que o Cristianismo se difundiu entre os gentios e incorporou práticas próprias, conseguiu se firmar como uma religião distinta.

A expansão do cristianismo para além dos territórios judaicos produziu novas tensões. A doutrina sobre a natureza de Cristo promoveu uma cisão entre judeus e cristãos, particularmente em relação à compreensão da divindade de Jesus e sua ressurreição. Como afirma Sanders “O ponto decisivo de separação entre o judaísmo e o cristianismo foi a questão da pessoa de Jesus: para os cristãos, Ele é o Messias e Filho de Deus; para os judeus, essa identificação era inaceitável, pois comprometia a unicidade divina afirmada na Torá”. (2003, p. 45). As distintas formas de reconhecer a Cristo, ampliou ainda mais a cisão entre as doutrinas religiosas.

A cristologia anunciada por Santo Agostinho e os padres da Igreja no início do Cristianismo alicerçou sua base teológica como uma religião separada do Judaísmo. Adotando dogmas como a Trindade, fundamento incompatível e inaceitável a tradição judaica. Essa distinção entre as duas religiões é evidenciada por Heschel quando afirma, “A concepção cristã da Trindade, que reconhece em Deus três pessoas distintas — Pai, Filho e Espírito Santo —, é absolutamente incompatível com a fé judaica, cuja profissão central é a unidade indivisível de Deus” (2000, p. 112).

A partir da leitura teológica e histórica distorcida, difundiu-se a ideia de que os judeus eram coletivamente responsáveis pela morte de Jesus (o chamado “deicídio”). Esse argumento teve grande influência na teologia cristã durante séculos, gerando ressentimento e hostilidade, tornando-se um dos maiores fatores para o antissemitismo ao longo da história, como afirma Kertzer, “Ao longo da história cristã, desenvolveu-se a noção de que o povo judeu como um

todo era culpado pela morte de Jesus, criando a base teológica para o preconceito e a perseguição aos judeus” (2001, p. 34)

Por consequência, ocorreram vários ataques aos judeus em diferentes locais da Europa principalmente durante as cruzadas. Cristãos cruzados, movidos pelo anseio de "purificar" a terra e a fé cristã, começaram a atacar comunidades judaicas, especialmente nas regiões do Império Germânico.

Ao longo das Cruzadas, a Igreja não apenas permitiu, mas também incentivou a violência contra os judeus, caracterizando-os como "infieis" e "hereges". Embora ela não tenha apoiado oficialmente os massacres, a violência foi justificada em nome da proteção da fé em Cristo, mesmo sem endossar oficialmente os massacres, a violência foi legitimada em prol da proteção da fé cristã, como aponta FALBEL:

Os massacres contra os judeus ashkenazim na Primeira Cruzada, especialmente na região da Renânia, resultaram em uma completa reinterpretação por parte das comunidades judaicas sobre sua relação com o cristianismo e sua identidade religiosa. (1997, p. 45)

A perseguição aos judeus envolveu acusações de blasfêmia, falsificação de hóstias e conspiração contra cristãos. Os judeus, eram continuamente acusados de interferir na sociedade cristã ou de realizar ações ofensivas e/ou contrárias à fé católica, o que levaria a retaliações por parte da Santa Sé, como intervenções sociais que limitavam seus direitos. Essa expansão do alcance da Inquisição reflete como a instituição religiosa consolidou mecanismos de controle social e doutrinário, utilizando a autoridade eclesiástica para punir aqueles considerados ameaças à ortodoxia cristã.

A Inquisição, estabelecida formalmente no século XII pela Igreja Católica, inicialmente visava combater hereges dentro do cristianismo, mas, ao longo do tempo, suas práticas e tribunais também passaram a visar judeus, muçulmanos e outros grupos considerados desviantes, sendo instrumentos de controle religioso e social que legitimavam perseguições e discriminações.” (LE GOFF, 2003, p. 312-314).

Durante os séculos XIV e XV, devido à perseguição promovida pela Inquisição, muitos judeus foram obrigados a receber o batismo cristão, especialmente na Península Ibérica.

Como afirma BENSON, “Nos séculos XIV e XV, a Inquisição não apenas perseguia hereges cristãos, mas também pressionava judeus a se converterem ao cristianismo, muitas vezes sob ameaça de morte ou confisco de bens, resultando em batismos forçados em larga escala na Península Ibérica” (2001, p. 78-80).

Contudo, havia suspeitas de que muitos convertidos, conhecidos como cristãos-novos, continuavam secretamente praticando rituais judaicos, o que gerou desconfiança social, tensões religiosas e a criação de comunidades clandestinas que persistiram por séculos.

Um fato a ser destaque, foi a expulsão dos judeus que viviam na Espanha em 1492, o Edito de Alhambra, decretado pelos reis católicos Isabel de Castela e Fernando de Aragão, foi um exemplo trágico da força da inquisição na Europa. O decreto determinava que os judeus se convertessem ao cristianismo, caso não deveriam deixar os reinos espanhóis, que buscavam uma unificação religiosa e política.

O decreto de 1492, conhecido como Édito de Alhambra, ordenou a expulsão dos judeus da Espanha sob pena de morte, um ato que marcou de forma trágica a história da comunidade judaica ibérica e demonstrou a intolerância religiosa promovida pelos monarcas católicos. (BENTLEY, 2001, p. 211)

Este fato evidencia como o sectarismo religioso foi legitimado da pela Inquisição manifestando-se de forma drástica, interferindo direta e profundamente na vida social, econômica e cultural das diversas comunidades judaicas.

Tendo como justificativa oficial a busca pela "purificação religiosa", obrigando os judeus a se converterem ao cristianismo ou a abandonar o país. Em 1497, Portugal adotou a mesma política. A ideia de que a presença dos judeus ameaçava a "pureza" da fé cristã alimentou a perseguição. Embora a alegação da perseguição fosse a fé, a história confirma que as questões políticas e econômicas eram o principal motivo dessas perseguições.

Ao longo da Idade Média, os judeus e cristãos foram gradualmente se afastando. Em diversos locais, judeus foram obrigados a residir em áreas segregadas, conhecidas como judarias, a vestir roupas que os identificassem facilmente, como o chapéu amarelo ou a roda de ouro, além de enfrentarem restrições em relação à liberdade de movimento, ao acesso a cargos públicos, e além disso, estavam sujeitos a impostos elevados.

As perseguições aos judeus durante a Idade Média geraram um legado de desconfiança e animosidade que persistiu por séculos. As práticas teológicas, jurídicas e políticas que marginalizavam os judeus foram afetadas por esse antissemitismo medieval, assim como as atitudes sociais.

Nesse período, a relação entre judeus e cristãos se desgastou significativamente, resultando em uma divisão teológica, social e política que perdurou até o século XX. A deterioração das relações entre judeus e cristãos deve ser compreendida à luz da reflexão de Abraham Joshua Heschel, que reconhece que ambos os grupos partilham uma origem espiritual comum, mas que, ao longo da história, essa fraternidade se desfez em razão de mal-entendidos teológicos e atitudes de exclusão mútua.

A longa história de tensões entre judeus e cristãos, marcada por diferenças teológicas, perseguições sociais e exclusões políticas, consolidou uma divisão que se manteve ao longo dos séculos, desde a Idade Média até o século XX. (HESCHEL, 2004, p. 123-125)

A consequência foi uma divisão teológica, social e política que perdurou por séculos, alimentada por uma teologia de substituição e pela marginalização do povo judeu. Heschel afirma, que a superação dessa herança histórica necessita de reencontro da fé e da reverência diante do mesmo mistério divino, reconhecendo a dignidade e a manutenção da aliança de Deus com Israel (2000. p. 112).

É importante destacar que o movimento protestante, que começou com Martinho Lutero em 1517, constitui um marco significativo na história da Igreja e na relação entre cristãos e judeus. Inicialmente, Lutero teve uma visão positiva dos judeus, esperando que se convertessem ao protestantismo. Durante esse tempo, o reformador tinha a convicção de que, uma vez livres dos abusos do papado e da superstição, os judeus aceitariam o Evangelho de forma espontânea.

Contudo, após a recusa judaica em aceitar sua pregação, Lutero expressa profunda decepção e transforma sua esperança em ódio teológico. No escrito, “Dos judeus e suas mentiras”, ele escreve de modo violento: “As sinagogas devem ser queimadas, e o que não se queimar deve ser coberto com terra, de modo que ninguém mais veja pedra ou cinza delas” (LUTERO, 1543, p. 223).

Em outro trecho, chega a declarar: “Devemos expulsá-los de nosso país para sempre, pois eles são uma carga intolerável” (LUTERO, 1543, p. 226). Essas indagações evidenciam o antissemitismo religioso, substituindo a preocupação missionária inicial por uma teologia do desprezo.

Desse modo, as próprias palavras de Lutero demonstram essa passagem de uma expectativa evangelizadora para um discurso abertamente persecutório, que teria consequências duradouras na tradição cristã europeia, servindo de fundamento ideológico para posteriores manifestações de antijudaísmo.

Em sua obra “Dos judeus e suas mentiras” (1543), Lutero proferiu severas críticas aos judeus, alegando que eles eram adversários de Cristo e da Igreja. Ele chegou a propor ações violentas contra os judeus, como demolir suas sinagogas e impedir que ocupassem determinados empregos e posições. Como evidencia-se na citação abaixo.

Devemos queimar as sinagogas deles e tudo o que possuem; devemos destruir suas casas e obrigá-los a trabalhar, como fazem os ciganos. Se isso não for suficiente, devemos expulsá-los para sempre do país. Eles são uma carga pesada, uma praga e uma desgraça para nós. (LUTERO, 1989, p. 233)

Essa afirmação de Lutero demonstra a mudança drástica de sua atitude em relação aos judeus ao decorrer de sua vida. A princípio, ele pensava que a reforma cristã poderia conduzir os judeus à conversão (conforme expresso em textos de 1523), porém, diante da recusa judaica, passou a adotar uma postura de hostilidade explícita. Essa atitude, ao longo da história,

contribuiu para a marginalização social e religiosa dos judeus por séculos, evidenciando como a decepção teológica pode evoluir para o ódio institucionalizado.

Apesar de algumas comunidades protestantes, como as influenciadas pelo humanismo, terem uma perspectiva mais positiva em relação aos judeus, a Reforma em geral acabou por intensificar o ódio aos judeus, tanto na Alemanha quanto em diversas regiões da Europa. A divisão da Igreja Católica e o aparecimento das novas igrejas protestantes não trouxeram mudanças na percepção dos judeus, que continuaram sendo marginalizados.

Foram forçados a viver em áreas segregadas, como os guetos, nas principais cidades italianas, como Veneza e Roma. O primeiro gueto foi estabelecido em Veneza em 1516 denominado *Ghetto Nuovo*, sua implantação foi determinada pelo governo da República Velha de Veneza, com o objetivo de monitorar a presença judaica na cidade. Isso implicava que, embora houvesse algumas oportunidades econômicas e sociais, os judeus eram continuamente segregados e excluídos da sociedade cristã mais ampla. Como podemos verificar na citação abaixo.

O primeiro gueto oficial da Europa foi estabelecido em Veneza em 1516, conhecido como *Ghetto Nuovo*. Sua criação foi determinada pelo governo da República de Veneza, que buscava controlar a presença judaica na cidade, ao mesmo tempo em que se beneficiava economicamente das atividades comerciais e financeiras desempenhadas pelos judeus (STOW, 1986; MILLS, 2001).

Ou:

O Senado da Sereníssima República de Veneza emitiu um decreto em 29 de março de 1516 confinando os judeus presentes na cidade a um recinto separado, segregando-os do restante da população e marcando o estabelecimento do primeiro gueto da Itália e da Europa. (GHETTO VENEZIA, 2025)

A denominação gueto provavelmente surge do termo italiano “geto”, que faz referência as áreas onde ocorriam a fundição de ferro nos arredores de Veneza, nelas as comunidades judaicas foram circunscritas e impedidas de circularem livremente, vivendo sobre rígido monitoramento.

Esta forma de confinamento urbano, foi utilizada como alusão para outros guetos na Europa nos séculos seguintes, sendo referência na segregação social e religiosa do povo judeu posteriormente.

A Revolução do *Nostra Aetate* (1965) e o Contexto Histórico do Concílio Vaticano II

O Concílio Vaticano II, convocado pelo Papa João XXIII em 1959 e finalizado por seu sucessor, Papa Paulo VI, em 1965, foi um marco significativo na trajetória da Igreja Católica.

O objetivo do Concílio Vaticano II foi **atualizar a Igreja ("aggiornamento")**¹, adaptando-a às realidades do mundo moderno sem romper com a tradição, para promover a fé católica, renovar os costumes, e melhorar a adaptação da disciplina eclesiástica à sociedade atual. Ele também buscou promover a participação dos leigos e o diálogo com o mundo, para que a Igreja pudesse anunciar o Evangelho de forma mais eficaz e estar a serviço do Reino de Deus (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, n. 4).

O objetivo do Concílio era atualizar a Igreja, conforme as palavras do Papa Rocalli: descer "ao tempo presente" com o "remédio da misericórdia mais do que o da severidade". (LOMONACO, 2022).

Um de seus desafios era fomentar o ecumenismo e marcar o início de um longo caminho de retorno a suas raízes, além lidar com os desafios do mundo contemporâneo.

Uma das principais metas do Concílio foi o diálogo inter-religioso, com o objetivo de fomentar a paz e o entendimento entre as diferentes religiões e principalmente com o Judaísmo. Promulgado em 28 de outubro de 1965, a Declaração *Nostra Aetate* refletiu diretamente essa intenção, particularmente no que se refere à relação da Igreja com o judaísmo.

Uma das afirmações mais significativas da *Nostra Aetate* foi a negação da acusação de "deicídio", que sustentava que todos os judeus, enquanto povo, eram culpados pela morte de Jesus. Ela deixa claro que essa culpa não poderia ser atribuída nem aos judeus da época de Jesus nem aos judeus contemporâneos, afirmando que a maioria dos judeus não foi responsável pela morte de Cristo.

Ainda que as autoridades dos judeus e os seus sequazes urgiram a condenação de Cristo à morte (13) não se pode, todavia, imputar indistintamente a todos os judeus que então viviam, nem aos judeus do nosso tempo, o que na Sua paixão se perpetrou. E embora a Igreja seja o novo Povo de Deus, nem por isso os judeus devem ser apresentados como reprovados por Deus e malditos, como se tal coisa se concluísse da Sagrada Escritura. Procurem todos, por isso, evitar que, tanto na catequese como na pregação da palavra de Deus, se ensine seja o que for que não esteja conforme com a verdade evangélica e com o espírito de Cristo...

De resto, como a Igreja sempre ensinou e ensina, Cristo sofreu, voluntariamente e com imenso amor, a Sua paixão e morte, pelos pecados de todos os homens, para que todos alcancem a salvação. O dever da Igreja, ao pregar, é, portanto, anunciar a cruz de Cristo como sinal do amor universal de Deus e como fonte de toda a graça" (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, n. 4)

¹ Grifo nosso.

O documento reiterou e reitera que o cristianismo tem profundas origens no judaísmo, enfatizando que Jesus, seus apóstolos e os primeiros cristãos eram judeus. “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” (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, n. 4).

Além disso, a declaração *Nostra Aetate* destacou a relevância da Bíblia Hebraica (Antigo Testamento) para os cristãos, enfatizando a profunda conexão entre as duas religiões.

A declaração *Nostra Aetate* manifestou apoio ao povo judeu, condenando a discriminação religiosa e racial contra eles. O documento enfatizou que, apesar das diferenças teológicas significativas entre o cristianismo e o judaísmo, ambos têm um patrimônio espiritual comum.

Com efeito, a Igreja de Cristo reconhece que os primórdios da sua fé e eleição já se encontram, segundo o mistério divino da salvação, nos patriarcas, em Moisés e nos profetas. Professa que todos os cristãos, filhos de Abraão segundo a fé (6), estão incluídos na vocação deste patriarca e que a salvação da Igreja foi misticamente prefigurada no êxodo do povo escolhido da terra da escravidão. A Igreja não pode, por isso, esquecer que foi por meio desse povo, com o qual Deus se dignou, na sua inefável misericórdia, estabelecer a antiga Aliança, que ela recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz da oliveira mansa, na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava, os gentios (7). Com efeito, a Igreja acredita que Cristo, nossa paz, reconciliou pela cruz os judeus e os gentios, de ambos fazendo um só, em Si mesmo (8). (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, n. 4)

Além disso, a Igreja, que reprova quaisquer perseguições contra quaisquer homens, lembrada do seu comum patrimônio com os judeus, e levada não por razões políticas, mas pela religiosa. caridade evangélica. deplora todos os ódios, perseguições e manifestações de anti-semitismo, seja qual for o tempo em que isso sucedeu e seja quem for a pessoa que isso promoveu contra os judeus. (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, n. 4)

O documento apresenta caminhos para conduzir o diálogo nas relações judaico-cristãs, além de indicar o diálogo com outras religiões, como o Islamismo, o Hinduísmo e o Budismo.

Hoje, que o género humano se torna cada vez mais unido, e aumentam as relações entre os vários povos, a Igreja considera mais atentamente qual a sua relação com as religiões não-cristãs. E, na sua função de fomentar a união e a caridade entre os homens e até entre os povos, considera primeiramente tudo aquilo que os homens têm em comum e os leva à convivência. (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, n. 1)

Por meio do Concílio, a Igreja Católica começou a adotar uma postura mais reflexiva a respeito dos “laços comuns da humanidade e da inquietação religiosa do homem” incentivando o diálogo com outras tradições religiosas, reconhecendo sua dignidade e buscando fomentar a paz.

A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, reflectem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, «caminho, verdade e vida» (Jo. 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas (4). (CONCÍLIO VATICANO II, 1965, n. 1)

A Declaração *Nostra Aetate* foi um marco na retomada da relação da Igreja com o Judaísmo. Ela é o caminho para curar as feridas abertas por séculos de hostilidades entre a Igreja Católica e o Judaísmo. Com ela, a Igreja começou uma nova etapa na relação e reconhecimento do judaísmo, dando um passo significativo para retificar as injustiças históricas cometidas ao longo dos séculos.

Depois da promulgação da Declaração, a Igreja Católica começou a implementar diversas ações para estreitar os laços com as comunidades judaicas. Entre essas iniciativas estão o reconhecimento do Dia de Luto pelos Judeus na liturgia católica, a visita histórica do Papa João Paulo II à Sinagoga de Roma em 1986 e outros atos de reconciliação.

A *Nostra Aetate* encorajou a Igreja Católica a procurar um entendimento mais profundo e respeitoso com as demais religiões, como o Islamismo e o Hinduísmo, essa abertura representou um convite ao diálogo pacífico e ao respeito recíproco.

A Declaração foi recebida como uma mudança positiva dentro da Igreja, sobretudo entre os clérigos e teólogos que advogavam por uma maior abertura e reconciliação com o mundo contemporâneo. O documento foi considerado um avanço significativo na relação judaico-cristã, na luta contra o antissemitismo e um meio de fomentar a paz religiosa.

O que nós, Judeus, aprendemos de vós, Cristãos, durante esses últimos 50 anos?

Que a Igreja Católica, mas também as Igrejas protestantes, os eminentes membros das Igrejas ortodoxa e anglicana, decidiram reatar com as fontes e valores judaicos inscritos no coração da identidade de Jesus e dos apóstolos.

Num caminhar, do qual a sinceridade foi comprovada, a Igreja efetuou uma reviravolta decisiva, de alcance teológico. Doravante através dela, o povo judeu não é mais tido como responsável pela morte de Jesus; a fé cristã não anula e nem substitui a Aliança realizada entre Deus e o povo de Israel; o antijudaísmo, que frequentemente acalentou o antissemitismo e que, outrora, alimentou o ensinamento doutrinal; o povo judeu não é mais considerado povo banido; e o Estado de Israel é doravante reconhecido pelo Vaticano.

Este retorno não é só para nós Judeus, uma feliz tomada de consciência. Ele testemunha também uma capacidade extraordinária a ser avaliada em nome dos mais fundamentais valores religiosos e éticos. Nisto ele santifica o nome de Deus, forja para sempre o respeito e constitui um precedente de caráter exemplar para todas as religiões e convicções espirituais do planeta. (RIBEIRO; RAMOS, 2017, p. 81-82).

A *Nostra Aetate* foi recebida com alívio e esperança pela maioria da comunidade judaica. Mais tarde, o Papa João Paulo II continuou a fomentar um contato histórico com os judeus, declarando a profunda dor da Igreja pelo que lhes foi imposto durante a segunda guerra mundial pela Shoah e pedindo desculpas ao povo judeu pelas barbaridades sofridas.

... o Papa João Paulo II afirmou repetidamente que o antissemitismo é “um pecado contra Deus e a humanidade”. No Muro ocidental de Jerusalém recitou a seguinte oração: Deus de nossos pais, Tu que escolheste Abraão e seus descendentes para trazer o Teu Nome às Nações. Estamos profundamente entristecidos com o comportamento daqueles que, ao longo da história, causaram sofrimentos aos Teus filhos e, pedindo o Teu perdão”, desejamos comprometer-nos à fraternidade genuína com o povo da Aliança. (RIBEIRO; RAMOS, 2017, p. 72).

A Igreja foi convidada a demonstrar um novo respeito pelas tradições judaicas e evitar o uso de linguagem antissemita em suas pregações e orações.

As gerações de católicos que cresceram após a promulgação da Declaração *Nostra Aetate* experimentaram um contexto teológico significativamente mais receptivo e respeitoso em relação aos judeus. O documento da Santa Sé serviu como uma base para o futuro dos encontros e entendimentos, o diálogo entre judeus e cristãos passou a ser incentivado e desejado pela Igreja.

Em 30 de outubro de 1989, a Comissão para o ecumenismo e o diálogo da Conferência dos Bispos Italianos proclamava o “Dia do diálogo judaico-católico”. Esta jornada foi lançada com o espírito de “aprofundar o diálogo através de um maior conhecimento recíproco, superar os preconceitos, redescobrir os comuns valores bíblicos e criar iniciativas comuns para a justiça, a paz e a salvaguarda da criação e, se possível, trocar visitas”. A data que antecede a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos não é casual, significa “a distinção que o diálogo com os judeus deve ter com relação ao ecumenismo, mas ao mesmo tempo a atenção aos valores comuns, principalmente fundados na Bíblia, que judeus e cristãos compartilham. (VATICAN NEWS, 2021)

Além de suas consequências no diálogo inter-religioso, teve um efeito importante na forma como o antissemitismo foi tratado na sociedade. A partir de 1965, países e organizações internacionais começaram a avaliar e condenar práticas discriminatórias contra os judeus, contribuindo para o surgimento de um movimento global em prol da tolerância religiosa e da convivência pacífica, como: a Declaração *Nostra Aetate*, A semana de oração pela unidade dos cristãos, o dia do Diálogo Judaico cristão, as visitas dos Papas João Paulo II (em 2000), e Francisco (em 2014), os textos e trabalhos científicos desenvolvidos pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos só para citar alguns exemplos .

A *Nostra Aetate* é um documento essencial para a Igreja Católica, que procurava uma nova perspectiva sobre sua conexão com suas raízes judaicas. Nos anos iniciais, após a

promulgação do documento, as mudanças sugeridas foram implementadas de forma gradual. A nova posição foi recebida com entusiasmo por muitos membros da Igreja, apesar de alguma resistência. O trabalho ainda não acabou, é importante fazer este e outros documentos serem conhecidos para que a caminhada em direção ao diálogo, ao respeito e a paz se solidifique.

Essa declaração abriu caminho para o início de reuniões e diálogos oficiais entre representantes da Igreja Católica e líderes judaicos. Os primeiros exemplos incluem reuniões e conferências além do incentivo da Igreja para que os católicos adotem atitudes mais respeitadas e solidárias. Um dos marcos importantes na história do diálogo inter-religioso foi o Concílio Vaticano II, realizado pela Igreja Católica Romana entre 1962 e 1965. Além disso, líderes religiosos como Mahatma Gandhi, Martin Luther King Jr., Madre Teresa, Papa Francisco, entre outros, desempenharam papéis fundamentais na promoção do diálogo e da cultura da paz.

O Papa Paulo VI teve um papel fundamental na aplicação das orientações do documento, fortalecendo a dedicação ao diálogo entre as religiões. A partir desse ponto, papas subsequentes, incluindo João Paulo II, Bento XVI e Francisco, prosseguiram com o esforço de solidificar as alterações estabelecidas por esse legado, com documentos, pronunciamentos, visitas a Terra Santa, já citados anteriormente em nosso texto.

O Diálogo Inter-religioso: Avanços e Desafios

Nos anos seguintes, a Igreja Católica aumentou seus esforços para criar laços mais profundos e sinceros com a comunidade judaica. Com a criação de novas organizações e iniciativas para fomentar a compreensão mútua, como o Comitê de Diálogo Judaico-Católico, fundado em 1970, o diálogo inter-religioso passou a ser uma prioridade em várias esferas da Igreja.

Uma das ações mais significativas após a *Nostra Aetate* ocorreu em 1986, quando o Papa João Paulo II visitou a Sinagoga de Roma e afirmou que os judeus não deveriam ser considerados "deicidas", nem responsabilizados pela morte de Jesus. Esse acontecimento foi um ponto crucial nas relações judaico-cristãs, evidenciando a magnitude da mudança no Vaticano e a vontade de prosseguir com o processo de reconciliação.

O abraço entre São João Paulo II e o rabino-chefe de Roma, Elio Toaff, selou uma visita que permanece e ficará gravada no coração e na memória de muitas pessoas. Naquele dia de abril de 1986, pela primeira vez, um Papa cruzou o limiar da Sinagoga fazendo um gesto que depois os seus sucessores teriam repetido. Uma etapa, portanto, de um caminho importante composto também de orações dos Papas escritas num bilhete e inserido nas fendas do Muro das Lamentações em Jerusalém, assim como de visitas a Auschwitz e outros gestos. Um caminho cujas raízes sem dúvida estão na Nostra Aetate. É

interessante notar, relendo os discursos dos protagonistas daquele dia de 35 anos atrás, as referências a este documento conciliar, assim como à figura de São João XXIII. (VATICANO NEWS, 2021)

Embora tenha havido progressos, o diálogo inter-religioso com os judeus enfrentou desafios. Nas décadas seguintes, surgiram críticas de que, apesar da *Nostra Aetate* ter incentivado uma mudança importante no discurso oficial da Igreja, a aplicação prática dessa nova perspectiva não foi consistente em todas as paróquias e instituições de ensino católicas, demonstrando que ainda temos um longo caminho a ser trilhado. Esse caminho pode ser comprovado pelo belo esforço da Igreja e de algumas congregações religiosas (como, por exemplo, a Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion), para divulgar e fazer o som do Concílio Vaticano II e da Declaração *Nostra Aetate* continuarem sendo ouvidos pela Igreja. Citamos alguns documentos e eventos que corroboram nossa ideia; Adão, onde estás? Texto da visita do Papa Francisco ao Yad Vashem, em 2014; Declaração para o Jubileu da fraternidade a vir (RIBEIRO; RAMOS, 2019, p.79-83).

De maneira geral, a comunidade judaica respondeu de forma positiva a declaração, vendo-a como um importante avanço rumo à reconciliação e ao reconhecimento das injustiças históricas enfrentadas por seu povo, como podemos ler na Declaração para o Jubileu da fraternidade a vir, texto já citado anteriormente.

No ano 2000, o Papa João Paulo II pediu desculpas pelas atrocidades perpetradas contra os judeus durante a Shoah (conforme apresentado na Folha de São Paulo de 13 de março de 2000), em uma visita ao Memorial em Yad Vashem, João Paulo II reconheceu a perseguição aos judeus, um ato que foi muito apreciado pela comunidade judaica. Esse pedido de perdão passou a ser um exemplo para outros papas e líderes religiosos.

Apesar da *Nostra Aetate* ter representado um avanço significativo, muitos judeus e católicos entenderam que o diálogo inter-religioso demandaria algo além de ações simbólicas. Ele demandaria um compromisso constante com a educação, a tolerância e a erradicação das origens do preconceito e da desinformação. Assim, as reflexões após a declaração se concentraram em fortalecer esse diálogo e torná-lo mais eficiente nas comunidades locais.

Ao final do século XX e início do século XXI, novas gerações de líderes católicos e judeus passaram a participar de forma mais ativa no diálogo inter-religioso. Instituições como o “Centro de Diálogo Judaico-Católico” e “Acordo Internacional sobre a Tolerância Religiosa” foram estabelecidas para assegurar que a comunicação entre as duas religiões não fosse apenas uma prioridade, mas uma prática cotidiana, podemos ler muita produção sobre o tema do diálogo, por exemplo, no site Vatican News, Mundo Educação, periódico Científico Revista Cadernos de Sion do CCDEJ, só para citar algumas fontes.

Após a Declaração, o antissemitismo emergiu como um tema importante nas discussões, levando a Igreja Católica e outras organizações religiosas a adotarem medidas para combater esse tipo de ódio. As declarações Papais contra o antissemitismo, como as proferidas pelo Papa Francisco,² permanecem fundamentais para condenar o ódio e fomentar a educação contra preconceitos.

Contudo, mesmo com as reformas e gestos de reconciliação, a *Nostra Aetate* não conseguiu impedir o ressurgimento do antissemitismo em diversas regiões do mundo, particularmente com o crescimento da intolerância religiosa e do nacionalismo extremista no século XXI. A relação entre judeus e cristãos seguiu sendo afetada por preconceitos históricos, disputas políticas e a intensificação do sentimento antissemita em certas áreas da Europa e do Oriente Médio.

A Declaração da *Nostra Aetate* permanece como um ponto de referência significativo na história das relações entre judeus e cristãos. Apesar de a aplicação completa de seus ensinamentos demandar tempo e dedicação constante, o documento é fundamental para estabelecer relações inter-religiosas mais respeitadas e colaborativas, criando um marco para o diálogo inter-religioso mundial e ajudando a fomentar uma cultura de paz e compreensão recíproca.

Com o mundo se tornando cada vez mais globalizado e diverso, manter e expandir o diálogo inter-religioso continua sendo um desafio para as gerações futuras. A *Nostra Aetate* deixou um legado que serve como base sólida para esse trabalho, porém é fundamental que católicos, judeus e líderes de outras religiões se dediquem constantemente a fomentar o respeito, a justiça e a paz entre todas as comunidades religiosas.

Considerações finais

A história das relações entre judeus e cristãos é marcada por períodos de intensa ruptura, seguidos por momentos de reconciliação. As tensões entre as comunidades foram constantes desde os primórdios do cristianismo, quando se consolidou a separação entre as duas tradições religiosas, passando por séculos de perseguições, discriminação e hostilidade. As Cruzadas, as Inquisições e os pogroms em diferentes momentos da Idade Média são apenas alguns exemplos

² Discurso do Papa Francisco aos responsáveis da comunidade judaica de Roma - sexta-feira, 11 de outubro de 2013 – site do Vaticano. Discurso do Santo Padre Francisco aos professores e alunos do Pontifício Instituto Bíblico e aos participantes da Conferência: “Jesus e os fariseus: Uma revisão interdisciplinar” – quinta-feira, 09 de maio de 2019 – site do Vaticano.

de como as relações se deterioraram, impulsionadas por alegações de deicídio, demonização dos judeus e condenação de sua resistência à conversão ao cristianismo.

Embora tenham ocorrido essas rupturas, também ocorreram gestos ocasionais de reconciliação, como as tentativas de diálogo em momentos específicos da história, frequentemente silenciadas pelo intenso antijudaísmo institucionalizado na Igreja. Entretanto, a partir do século XX, especialmente após o término da Segunda Guerra Mundial e o efeito da Shoah, a necessidade de reexaminar as relações judaico-cristãs transformou-se em uma questão de sobrevivência moral e ética. Por meio do Concílio Vaticano II, a Igreja Católica admitiu a necessidade de superar séculos de hostilidade, criando um entendimento e fomentando a reconciliação com o povo judeu, com a promulgação do *Nostra Aetate* em 1965.

Desse modo, a *Nostra Aetate* constituiu o ponto de inflexão fundamental na trajetória das relações entre judeus e cristãos. Ao declarar que os judeus não deveriam ser responsabilizados pela morte de Jesus e ao reconhecer a importância da herança judaica no cristianismo, o documento marcou o término de um período de preconceito teológico e deu início a uma nova era de respeito, compreensão e diálogo entre as religiões.

Referências Bibliográficas

BENTLEY, Jerry H. **História da Idade Moderna: da Renascença ao Absolutismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p. 211.

BENSON, Peggy. **A Inquisição na Espanha: perseguição e conversão forçada de judeus**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 78-80.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista. São Paulo: Paulus, 2002.

CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS. **Trabalhos e publicações**. Disponível em: <https://www.pucsp.br/ccej>. Acesso em: 20 out. 2025.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E CARIBE.

Documento de Aparecida: Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Aparecida, SP, 2007.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituições, decretos e declarações do Concílio Vaticano II**. 1962-1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm. Acesso em: 20 out. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. **Declaração Nostra Aetate**. In: CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Vaticano II*. 30. ed. São Paulo: Paulus, 2000. p. 497-504.

FALBEL, Ana Lucia. **Os massacres contra os judeus ashkenazim na Primeira Cruzada**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade de São Paulo, 1997.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Discurso aos responsáveis da comunidade judaica de Roma**. Vaticano, 11 out. 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131011_comunita-ebraica.html. Acesso em: 20 out. 2025.

FRANCISCO, Papa. **Discurso aos professores e alunos do Pontifício Instituto Bíblico e aos participantes da Conferência: “Jesus e os fariseus: Uma revisão interdisciplinar”**. Vaticano, 9 mai. 2019. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2019/may/documents/papa-francesco_20190509_conferenza-biblico.html. Acesso em: 20 out. 2025.

GHETTO VENEZIA. **The History**. Disponível em: <https://www.ghettovenezia.com/en/the-history/>. Acesso em: 20 out. 2025.

HADDAD, Philippe. **Jesus fala com Israel: uma leitura judaica de parábolas de Jesus**. São Paulo: CCDEJ / Fons Sapientiae, 2015.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em busca do homem: filosofia da religião judaica**. São Paulo: Perspectiva, 2000. p. 112.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O povo do livro e a fé do homem: judeus e cristãos ao longo da história**. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 123-125.

HESCHEL, Abraham Joshua. **The Prophets**. New York: Harper & Row, 1976.

ISAAC, Jules. **A gênese do antissemitismo: ensaio histórico**. Tradução: Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Imago, 1999. p. 169.

IGREJA CATÓLICA. **Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos**. Disponível em: <https://www.cei.org.br/semana-de-oracao-pela-unidade-dos-cristaos>. Acesso em: 20 out. 2025.

IGREJA CATÓLICA. **Dia do Diálogo Judaico-Cristão**. Disponível em: <https://www.cei.org.br/dia-do-dialogo-judaico-cristao>. Acesso em: 20 out. 2025.

JOÃO PAULO II. **Discurso no Memorial Yad Vashem**. Jerusalém, 23 mar. 2000. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2000/jan-mar/documents/hf_jp-ii_spe_20000323_yad-vashem-mausoleum.html. Acesso em: 20 out. 2025.

JOSEFO, Flávio. **Antiguidades Judaicas**. Tradução de Vicente Pedroso. São Paulo: Editora das Américas, 1956. Livro XVIII, cap. 3, §3.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente medieval**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2003. p. 312-314.

LOMONACO, Amedeo. **Sessenta anos atrás o primeiro ato do Concílio, porta da Igreja aberta para o mundo**. Vaticano News, 11 out. 2022. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-10/60-anos-da-abertura-concilio-vaticano-ii.html>. Acesso em: 20 out. 2025.

LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas: Da que Jesus Cristo nasceu judeu (1523); Dos judeus e suas mentiras (1543)**. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

LUTERO, Martinho. **Dos judeus e suas mentiras, 1543**. In: LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas*. São Leopoldo: Sinodal, 1989. p. 223.

MILLS, Charles. **Venetian Jews and Economic Life**. New York: Routledge, 2001.

RIBEIRO, Donizete Luiz; RAMOS, Marivan Soares (org.): **Jubileu de ouro do diálogo católico-judaico: primeiros frutos e novos desafios**. São Paulo: Fons Sapientiae, 2017.

STOW, Kenneth. **The Jews in Venice: Fourteenth Century to the End of the Ghetto**. London: Vallentine Mitchell, 1986.

SANDERS, E. P. **Jesus e o judaísmo**. São Paulo: Loyola, 2003. p. 45.

VATICAN NEWS. **Há 35 anos, a histórica visita de São João Paulo II à Sinagoga de Roma**. Vaticano News, Roma, 13 abr. 2021. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2021-04/sao-joao-paulo-ii-visita-sinagoga-roma.html>. Acesso em: 17 out. 2025.

VATICAN NEWS. **Papa: judeus e católicos juntos para um mundo mais fraterno**. Vaticano, 22 nov. 2022. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2022-11/papa-francisco-congresso-judaico-mundial.html>. Acesso em: 12 out. 2023.

OS 60 ANOS DA DECLARAÇÃO NOSTRA AETATE: FUNDAMENTOS E CAMINHOS*

THE 60TH ANNIVERSARY OF THE DECLARATION NOSTRA AETATE: FOUNDATIONS AND PATHS

José Antônio BOARETO, possui bacharelado em Filosofia e Teologia pela PUC-Campinas, mestrado e doutorado em Ciências da Religião pela PUC-SP, pós-doutorado em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa. Docente da PUC-Campinas; docente extensionista e membro do Observatório Puc-Campinas; Pesquisador colaborador do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa); Membro do grupo do GREDIRE (Grupo de Reflexão para o Ecumenismo e Diálogo inter-religioso da CNBB).**

Resumo

A declaração "Nostra Aetate" sobre a relação da Igreja Católica e as religiões não-cristãs comemora 60 anos. Apresentar os seus aspectos histórico-teológicos, teológico-pastorais e aspectos práticos de inserção social são fundamentais para compreender os desafios que se colocam ao diálogo inter-religioso ao propor uma aproximação maior em conhecer o universo religioso de cada religião e trabalhar juntos pelo bem comum. As atividades realizadas pela Dimensão para o Ecumenismo e Diálogo inter-religioso da Diocese de Bragança Paulista, como também junto ao Grupo Inter-religioso de Bragança Paulista, têm demonstrado que se faz necessário aprofundar uma espiritualidade sensível-libertadora que favoreça uma compreensão sobre a necessidade de articular as iniciativas a partir de uma consciência do valor da dignidade humana e do bem comum, do direito humano à liberdade religiosa, mas considerando o combate contra a intolerância religiosa, reconhecer o necessário acento a ser feito a discussão em torno do racismo religioso, pois o preconceito e a discriminação às religiões de matriz africana, em nosso contexto brasileiro, reforça a desigualdade social que antes é racial.

Palavras-chave: Catolicismo. Diálogo inter-religioso. Espiritualidade. Intolerância religiosa. Racismo religioso.

Abstract

The declaration "Nostra Aetate" on the relationship between the Catholic Church and non-Christian religions commemorates 60 years. Presenting its historical-theological, theological-pastoral, and practical aspects of social insertion are fundamental to understanding the challenges that arise in inter-religious dialogue when proposing a greater approach to understanding the religious universe of each religion and working together for the common good. The activities carried out by the Ecumenism and Inter-religious Dialogue Dimension of the Diocese of Bragança Paulista, as well as the Inter-religious Group of Bragança Paulista, have shown that it is necessary to deepen a sensitive-liberating spirituality that favors an understanding of the need to articulate initiatives based on an awareness of the value of human dignity and the common good, of the human right to religious freedom, but considering the fight against religious intolerance, recognizing the necessary emphasis to be placed on the discussion around

* O presente artigo resulta da Conferência apresentada em 14 de outubro de 2025, durante o Ato Acadêmico em celebração ao 60º aniversário da Declaração *Nostra Aetate*, realizado na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (PUC-SP), localizada na Av. Nazaré, 993, Ipiranga, São Paulo.

** E-mail: joseboareto@puc-campinas.edu.br

religious racism, since prejudice and discrimination against religions of African origin, in our Brazilian context, reinforces social inequality that is previously racial.

Keywords: Catholicism. Inter-religious dialogue. Spirituality. Religious intolerance. Religious racism.

Introdução

Na intenção de oferecer uma leitura que possibilite refletir acerca dos fundamentos e caminhos da Declaração conciliar *Nostra Aetate* que faz 60 anos, propomos apresentar tais perspectivas, a partir de alguns aspectos, a saber: 1) o aspecto histórico-teológico; 2) o aspecto teológico-pastoral e 3) aspectos práticos de ações inter-religiosas.

Entendemos que os fundamentos nos ajudam a compreender o significado profundo do *aggionamento* realizado pela Igreja Católica através do Concílio Vaticano II em nosso tempo por meio do diálogo assumido como “espírito conciliar” na relação com o mundo, em particular, com as outras igrejas cristãs e as religiões não-cristãs.

Compreendemos ainda que não podemos desconsiderar uma leitura dos aspectos práticos de ações inter-religiosas, sobretudo em nosso contexto latino-americano e brasileiro, sem considerar a importância que os movimentos ecumênicos e inter-religiosos têm para a consolidação de inúmeras experiências e o fortalecimento de redes sociais de apoio solidário a tantas iniciativas que favorecem o desenvolvimento humano integral, o bem comum, no que tange ao exercício de garante de direitos humanos fundamentais, entre eles, o da liberdade religiosa e de crença.

Olhando para a experiência do grupo inter-religioso de Bragança Paulista, propomos apresentar alguns aspectos práticos de ações inter-religiosas que vêm sendo desenvolvidas no espaço geográfico que comporta o território da Diocese de Bragança Paulista. Com o intuito apenas de partilhar experiências, pretendemos apenas informar algumas iniciativas que estão sendo realizadas e que nasceram da convivência inter-religiosa enquanto buscamos promover entre nós uma cultura de paz.

O aspecto histórico-teológico

A Declaração “*Nostra Aetate*” foi promulgada no dia 28 de outubro de 1965. Ela expressa o *aggionamento* da Igreja “*nostra aetate*”. A inclusão do diálogo entre a Igreja e as demais religiões na pauta do Concílio Vaticano II teve como motivador São João XXIII. Quando era arcebispo, Dom Roncalli, havia agido para proteger as vítimas de perseguição. Em 13 de junho de 1960, ele se reuniu com Jules Isaac (1877-1963), historiador judeu-cristão, e

entregou um memorando que apelava à Igreja para que reconhecesse a influência da teologia cristã sobre o antissemitismo. O Papa encarregou o Cardeal Augustin Bea (1881-1968) da supervisão de uma escrita atual sobre o assunto (GRÜMME, 2013).

É criado o Secretariado para a Promoção da Unidade dos Cristãos na etapa preparatória do Concílio com a missão de contatar outras igrejas cristãs e convidá-las como observadores do Concílio. Em outubro de 1962, esse secretariado é elevado pelo Papa ao status de Comissão Conciliar, assumindo o papel de redigir ou participar da redação de quatro textos, dos quais, a *Nostra Aetate* (GRÜMME, 2013).

Os textos conciliares são o resultado de um elaborado processo de interlocução, argumentação e debates, que começa com a elaboração de “esquemas” apresentados como “relatórios”. E também devido às posições dos participantes. Em fevereiro de 1961 foi levado à assembleia do secretariado geral o esquema “*Quaestiones de Iudaeis*” (Perguntas sobre os judeus). O documento foi construído considerando a identificação dos problemas teológicos principais, resumidos em esboços específicos, relativamente curtos, que estimulavam reflexões sistemáticas sobre os princípios dogmáticos e as implicações morais e litúrgicas. Os participantes pediram um estudo adicional de alguns temas abordados, e o processo seguiu entre idas e vindas naquele ano. (GRÜMME, 2013).

Em paralelo, na época, porta-vozes do secretariado contataram discretamente judeus para opinar sobre a redação. Foram contatados membros do Comitê Judaico Americano, do Congresso Judaico Mundial, presidido por Nahum Goldmann (1895-1982) e o Bnai Brit Internacional, por meio de Labele A. Katz (1918-1975). E ainda cientistas da religião. No final de 1961, ajustado, o documento recebeu o nome final de “*Decretum de iudaeis*” (Decreto sobre os judeus) e foi aprovado pela assembleia geral do secretariado. Na versão final do texto já estavam as quatro afirmações que, mais tarde, seriam cruciais nas discussões conciliares (GRÜMME, 2013).

Quatro princípios:

- 1) Reconhecimento das raízes da Igreja no Judaísmo: “A Igreja é a nova criação em Cristo”, é a continuação espiritual do povo com quem, na misericórdia e condescendência da graça, Deus fez a Antiga Aliança”;
 - 2) Rejeição a ideia de que o povo de Israel teria sido “banido por Deus” por sua “responsabilidade coletiva” na morte de Jesus. Seria “injusto” chamar este povo de “amaldiçoado”, posto que é muito amado por Deus conforme as promessas feitas a ele;
 - 3) A esperança de reconciliação na visão de uma futura união da Igreja com o povo judeu;
- e,

- 4) Condenação ao antissemitismo, rejeitado, com as seguintes palavras: “Bem como a Igreja, semelhante de uma mãe, condena mais severamente injustiças cometidas contra pessoas inocentes em todos os lugares, ela levanta sua voz em protesto clamoroso contra todas as injustiças cometidas contra os judeus, seja no passado ou no nosso tempo. Quem despreza ou persegue este povo prejudica a Igreja Católica” (GRÜMME, 2013).

Em maio de 1962, o Decreto dos Judeus é apresentado à instância superior e foi negada pelo presidente da comissão central, Amleto Giovanni Cicognani (1883-1973). Especulou-se que haviam turbulências políticas do chamado caso "Wardi", pois, Chaim Wardi, havia sido escolhido como funcionário do ministério para questões religiosas do Estado de Israel. Algumas organizações judaicas e alguns governos árabes suspeitaram de uma posição pró-Israel por parte do Concílio (GRÜMME, 2013).

Augustin Bea produz um artigo sobre a questão do "assassinato de Cristo pelos judeus" - negando a responsabilidade do povo judeu na morte de Jesus, refutando a ideia de condenação coletiva e João XXIII ao receber o relatório, divulga uma carta aberta aos padres conciliares recomendando a inclusão da reconciliação com os judeus. Em setembro de 1963, São Paulo VI, segue o direcionamento de João XXIII. e acrescenta mais um argumento na construção da ponte entre a Igreja e as religiões não-cristãs. Interessante reconhecer que ela afirma "E a Igreja olha", e "vê essas outras religiões"; e ainda diz: "para lhes recordar por tudo o que têm de verdadeiro, e de bom e de humano. ela tem o merecido apreço". Com estas palavras ele demonstrava que a questão inter-religiosa ia além da relação Igreja e Judaísmo. (GRÜMME, 2013).

As questões políticas e doutrinárias atravessam a segunda sessão do Concílio. São Paulo VI reconhece que o Oriente Médio vivia um período histórico crítico. Antes de iniciar a III Sessão do Concílio, viaja a Terra Santa e não se pronuncia sobre o Estado de Israel, nem mesmo faz menção alguma a Pio XII, mas dialoga com judeus e árabes. Na Basílica da Natividade fala em "religiões monoteístas" abarcando as três religiões do Livro. Depois, por ocasião da Páscoa de 1964, referiu-se à existência de "um raio de sol" em todas as religiões, que embora superado pelo brilho da sabedoria cristã, deveria ser reconhecido pelos católicos como valiosos (GRÜMME, 2013).

Em 1964 cria o Secretariado para os Não-cristãos, presidido pelo Cardeal Paolo Marella (1895-1984). Em 06 de agosto de 1964 com sua encíclica "*Ecclesiam Suam*" usou a metáfora de três círculos concêntricos que se relacionam em diferentes graus de proximidade com a Igreja Católica, situada no centro da imagem (1. Humanidade, Mundo; 2; Religiões: "crentes em Deus" e 3. Cristãos de outras igrejas cristãs: "irmãos separados"). No contexto destes

acontecimentos, a postura de Paulo VI era de respeito e coragem. O Papa foi procurado pelo presidente egípcio Gamal Abdel Nasser (1918-1970) que fez ameaças sobre riscos aos católicos caso houvesse um documento em favor do Judaísmo. (GRÜMME, 2013).

O esquema chamado de "*De catholicurum habitudine ad non christianos et maxime ad iuadeos*" (Sobre o hábito dos católicos para com os não-cristãos e especialmente para com os judeus) foi apreciado de fatores positivos, não somente aos judeus, mas também aos muçulmanos e as outras partes da humanidade, fazendo com que a Igreja considerasse os pontos de vista e doutrinas de outros povos, que apesar de divergirem da Igreja, representam "o raio daquela verdade que ilumina cada pessoa que nasce neste mundo" (GRÜMME, 2013).

A votação francamente favorável do documento não foi suficiente para a sua aprovação na terceira fase final da terceira sessão conciliar. E então, mesmo sofrendo ameaças de forças "regressistas", uma nova versão do esquema, agora, intitulado, "*Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*" (Declaração sobre a atitude da Igreja em relação às religiões não cristãs) é apresentada e debatida em outubro de 1965. Todas as passagens foram aprovadas por uma maioria significativa. O que se confirmou na décima votação, em que mais de 96% dos padres conciliares (2221, contra 88 votos negativos e 9 nulos) demonstraram sua concordância com o grupo de trabalho. E no dia 28 de outubro, São Paulo VI, promulgou a *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones Non-Christianas Nostra Aetate* (Declaração sobre a atitude da Igreja em relação às religiões não-cristãs Nostra Aetate) (GRÜMME, 2013).

Aspectos teológico-pastorais

Considerando o contexto histórico e teológico que culminou com a promulgação da Declaração Nostra Aetate, podemos inferir, observando em alguns números que aquilo que fora discutido durante o processo conciliar evidencia-se como dimensão eclesiológica enquanto compreende-se a construção do diálogo como "espírito conciliar" e que perpassa toda a declaração. Segundo o cientista da religião, Frank Usarski, com a Declaração "Nostra Aetate" ocorre uma transição do pensamento teológico em relação às demais religiões não cristãs para chegar à superação da posição exclusivista formada no século III como respostas a ameaças de desintegração da comunidade cristã primitiva pelo lema *extra ecclesiam nulla salus* (OLIVEIRA, 2018).

O apelo assumido pelo Concílio Vaticano II sob o termo *aggionamento* buscou superar o descompasso entre a Igreja Católica e o mundo moderno. Tal compromisso se refletiu, também, em uma mudança de postura, inicialmente em relação ao Judaísmo; logo, ela abraçaria

outras religiões. Neste sentido, podemos observar na própria Declaração tal posição assumida pela Igreja em relação a sua atitude com as religiões não-cristãs: “Hoje o gênero humano se torna cada vez mais unido, e aumentam as relações entre os vários povos, a Igreja considera mais atentamente qual sua relação com religiões não-cristãs” (SÃO PAULO VI, 1965).

Outra afirmação importante diz respeito à fundamentação antropológico-teológica que subjaz sobre a pessoa humana a partir de sua característica dual de relações enquanto pessoa e vive em comunidade na sociedade: “Com efeito, os homens constituem todos uma só comunidade, todos têm a mesma origem, pois foi Deus quem os fez habitar em toda a terra o inteiro gênero humano; tem também todos um só fim último, Deus, que a todos estende a sua providência, seus testemunhos de bondade e seus desígnios de salvação até que os eleitos se reúnam na cidade santa, iluminada pela glória de Deus e onde todos os povos caminharão na sua luz” (SÃO PAULO VI, 1965).

Outra posição importante que é um desdobramento da afirmação de que todos os homens possuem a mesma origem e o mesmo fim último, e de que Deus estende a sua providência, seus desígnios de salvação, ou seja, Deus tem seus próprios caminhos para chamar o ser humano à comunhão com Ele que também pode ser compreendido a partir do entendimento que a Igreja considera verdadeiramente o que há de bom e justo, verdadeiro em cada religião, pois nelas brilha “um raio da verdade que ilumina todos os homens” Ainda, em relação ao que seja o “caminhar na luz”, afirma: “Não podemos, porém, invocar Deus como Pai comum de todos, se nos recusamos a tratar como irmãos alguns homens, criados à sua imagem. De tal maneira estão ligadas a relação do homem a Deus Pai e a sua relação aos outros homens seus irmãos, que a Escritura afirma: “quem não ama, não conhece a Deus” (1 Jo 4, 8). Carece, portanto, de fundamento toda a teoria ou modo de proceder que introduza entre homem e homem ou entre povo e povo qualquer discriminação quanto à dignidade humana e aos direitos que dela derivam” (SÃO PAULO VI, 1965).

Após uma conscientização acerca da dignidade humana e consequentemente do direito humano fundamental da liberdade religiosa, neste exercício de aproximação à modernidade por meio do *aggionamento* propõe o que deve ser a “espiritualidade cristã” diante do “pluralismo religioso”, isto é, a missão da Igreja é anunciar Cristo “Caminho, Verdade e Vida”, por isso, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração, dando testemunho de fé e vida cristã, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores socioculturais que entre eles se encontram: “A Igreja reprovava, por isso, como contrária ao espírito de Cristo, toda e qualquer discriminação ou violência praticada por motivos de raça ou cor, condição ou religião. Consequentemente, o sagrado Concílio, segundo os exemplos dos santos Apóstolos

Pedro e Paulo, pede ardentemente aos cristãos “que observando uma boa conduta no meio dos homens” (1 Ped 2,12) se possível, tenham paz com todos os homens, quanto deles depende, de modo que sejam na verdade filhos do Pai que está céus (SÃO PAULO VI, 1965).

Aspectos práticos de ações inter-religiosas

Reconhecemos que seria necessário um estudo mais amplo e aprofundado dos documentos do Magistério e das perspectivas teológicas que temos utilizado como “teoria” para articular a “prática” que tem levado às “ações inter-religiosas”, sobretudo, em relação aos documentos da Conferência Episcopal Latino-americana e do Caribe e a própria teologia latino-americana. Entretanto, é possível fazer algumas considerações acerca de algumas “ideias-chaves” e relacioná-las com as atividades desenvolvidas a partir da Declaração “Nostra Aetate”.

Primeiramente, elaboramos um esquema a partir de três “ideias-chaves”, assim, consideradas por nós, a saber: a) conhecer o universo religioso do outro; b) rezar ou orar juntos e c) trabalhar em prol do bem comum. E também assumimos como perspectiva de “espiritualidade cristã” o que afirma a própria Declaração: ‘(...) contrária ao espírito de Cristo, toda e qualquer discriminação ou violência praticada por motivos de raça ou cor, condição ou religião’ (SÃO PAULO VI, 1965).

Assim, as iniciativas foram surgindo a partir de um discernimento que fazíamos constantemente a partir da perspectiva apontada pela própria Declaração, a saber: “Não se pode invocar a Deus como Pai se recusamos a tratar algumas pessoas como irmãos” (SÃO PAULO VI, 1965). A partir desta “reflexão” começamos articular as “ações”. E assim, além do Dia Nacional de Ação de Graças (celebração inter-religiosa) que já ocorria em Bragança Paulista, iniciamos outras atividades, isto no ano de 2017, pois iniciamos na assessoria no ano de 2016.

Em 2017, a comissão para o Ecumenismo e Diálogo inter-religioso da Diocese de Bragança Paulista participa da lavagem das escadarias da Igreja Bom Jesus da Paradinha. A partir deste ano, as lideranças de religião matriz africana e islâmica de Franco da Rocha iniciam sua participação junto ao grupo inter-religioso de Bragança Paulista. A presença das lideranças inter-religiosas não só na organização dos eventos, mas na configuração de um grupo que articula iniciativas fizeram com que a convivência entre os líderes aumentasse.

Além das atividades previstas, o “Dia Nacional” e a “Lavagem da Paradinha”, iniciamos a participação em universidades e escolas com “mesas inter-religiosas”. Ainda são realizados fóruns inter-religiosos e através deles foram conseguidas algumas conquistas. O grupo inter-religioso se reúne frequentemente, e cada vez a reunião é na comunidade de um dos líderes.

Costumamos afirmar que temos como linha de ação: Educação. Diante da realidade de polarização, onde infelizmente assistimos há uma instrumentalização da religião pela política, cujos efeitos se fazem sentir nas religiões, o grupo inter-religioso compreende que o modo de fazer política, aqui entendido, como promover o bem comum, é através de uma cultura de paz, e que o modo de a realizar é através da conscientização nas universidades e escolas.

Na perspectiva de uma educação para uma cultura de paz, o grupo amadureceu no entendimento que não podemos querer uma cultura de paz se ainda há entre nós grupos religiosos que sofrem intolerância religiosa, sofrem racismo religioso. Temos aprofundado melhor o significado do que seja trabalhar por uma cultura de paz enquanto compromisso de justiça social enquanto postura antirracistas.

O grupo inter-religioso de Bragança Paulista atua independente da Diocese, entretanto, a Comissão Diocesana para o Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso procura além de se envolver na realização das atividades que envolvem o grupo inter-religioso, promover iniciativas para a comunidade católica onde procura através de formações contínuas proporcionar uma formação para uma cultura do diálogo e do encontro a partir de iniciativas como o curso “Janela para a Unidade”, “Semana de Oração pela Unidade Cristã” e “Tempo da Criação”.

Conclusão

Só quem ama conhece a Deus e quem diz que ama a Deus mas odeia seu irmão é mentiroso e a verdade não está com ele, ensina São João na sua primeira carta (Cf. 1Jo 4,20-21). É esta a mensagem que esperamos ter conseguido passar a vocês. E, se posso acrescentar algo mais, eu lembraria do saudoso Papa Francisco, dizendo que Deus não olha com os olhos, mas com os olhos do coração, e olha a cada um do mesmo jeito, com o mesmo amor.

Só com uma espiritualidade sensível-libertadora poderemos ser capazes de olhar a cada um com os olhos do coração e buscando compreender a sua dor não ser indiferente a sua dor, e no caso, dos nossos povos originários do Brasil, não ser indiferente à opressão histórica que experimentam. A libertação precisa ser compreendida como atitude histórica a ser realizada por nós enquanto amamos a Deus e ao próximo e compreendemos que na perspectiva do Reino tal atitude se demonstra como prática da justiça como revelou o próprio Jesus. Que possamos compreender o chamado profundo que nos faz o Pai para que entre nós vivamos a fraternidade, e caminhemos juntos, cuidando da Casa Comum, enquanto não chega o dia do encontro definitivo, a plenitude, onde Deus será tudo em todos.

Referências Bibliográficas

BOARETO, José A. **A construção de uma proposta de espiritualidade sensível-libertadora a partir de José Tolentino Mendonça e Gustavo Gutiérrez.** In: Revista Teolítica, v. 14, n. 32. p. 196-237. São Paulo. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/67002/46506>. Acesso em: 10 set. 2025.

FRANCISCO, Papa. **Encíclica Social Fratelli Tutti.** Sobre a fraternidade e a amizade social. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html. Acesso em: 10 set. 2025.

GRÜMME, Bernhard. **Ainda não realizada: Nostra Aetate e suas perspectivas para uma visão cristã do Judaísmo.** In: Revista Teocomunicação. v. 43. n. 1. jan/jun 2013. p. 26-53. Porto Alegre. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/14186/9422>. Acesso em: 10 set. 2025.

OLIVEIRA, Antonio Genivaldo C. **A construção do diálogo. O Concílio Vaticano II e as religiões.** REVER, v. 18. n.3. set/dez 2018. p. 263-265. São Paulo. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/40768/27425>. Acesso em: 10 set. 2025.

SÃO PAULO VI. **Declaração Nostra Aetate.** Sobre a Igreja e as religiões não-cristãs. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html. Acesso em: 10 set. 2025.

NOSTRA AETATE IN LIGHT OF THE OLD AND NEW COVENANT: THE IRREVOCABLE BLESSING (GENESIS 12:1–3)

NOSTRA AETATE À LUZ DA ANTIGA E DA NOVA ALIANÇA: A BÊNÇÃO IRREVOGÁVEL (GÊNESIS 12,1-3)

Francisca Cirlena Cunha Oliveira SUZUKI, Doutora em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Brasil; Bacharel em Teologia na área de Teologia Cristã, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Licenciatura em Letras – Português/Inglês, pelo Centro Universitário FIEO; Membro do Grupo de Pesquisa: Tradução e Interpretação do Antigo Testamento TIAT-PUC-SP.*

Abstract

This article offers a theological rereading of Genesis 12:1–3 in dialogue with *Nostra Aetate*, the declaration promulgated sixty years ago by the Second Vatican Council. Drawing on the concept of “covenant” and the related terms “land,” “name,” and “people” found in the LORD’s promise to Abraham, the study seeks to highlight both the continuity and fulfillment of this promise from the perspective of divine faithfulness. It aims to discern, in the LORD’s address to Abraham, a sign of the enduring nature of the promises made to Israel, in connection with Pauline theology regarding the inclusion of the Gentiles. In this context, *Nostra Aetate* stands as a historical and theological milestone, inaugurating a new phase — both spiritual and tangible — in Christian–Jewish relations.

Keywords: *Nostra Aetate*. Covenant. Abraham. Pauline Theology. Blessing.

Resumo

Este artigo oferece uma releitura teológica de Gênesis 12,1-3 em diálogo com *Nostra Aetate*, a declaração promulgada há sessenta anos pelo Concílio Vaticano II. Baseando-se no conceito de “aliança” e nos termos relacionados “terra”, “nome” e “povo” encontrados na promessa do Senhor a Abraão, o estudo procura destacar tanto a continuidade quanto o cumprimento dessa promessa da perspectiva da fidelidade divina. O objetivo é discernir, no discurso do Senhor a Abraão, um sinal da natureza duradoura das promessas feitas a Israel, em conexão com a teologia paulina sobre a inclusão dos gentios. Neste contexto, a *Nostra Aetate* surge como um marco histórico e teológico, inaugurando uma nova fase — tanto espiritual quanto tangível — nas relações entre cristãos e judeus.

Palavras-chave: *Nostra Aetate*. Aliança. Abraão. Teologia Paulina. Bênção.

Introduction

Sixty years after its promulgation, the declaration *Nostra Aetate* remains a decisive milestone in interreligious relations, especially between Christians and Jews. Drafted during the Second Vatican Council (1962–1965), the document expresses a renewed posture of the Catholic Church toward other religious traditions, with particular emphasis on recognizing the Jewish heritage within Christianity. Paragraph 4 of *Nostra Aetate*, in particular, acknowledges

* E-mail: cirlenesuzuki@hotmail.com

the strong bond between Christians and Jews, affirming that Christian faith is rooted in the biblical tradition of ancient Israel, as the text declares: “The Church, therefore, cannot forget that she received the revelation of the Old Testament through the people with whom God in His inexpressible mercy established the Ancient Covenant” (SECOND VATICAN COUNCIL, *Nostra Aetate*, 1965, no. 4).

In this context, God's promise to Abraham in Genesis 12:1–3 acquires a paradigmatic value. It is a foundational passage that expresses the central themes of land, name, and people—three elements that structure both the identity of Israel and its vocation within the salvific plan. Pauline theology, in rereading this promise in light of the mystery of Christ, does not annul it but rather expands it, while remaining faithful to the Hebrew roots of Christian faith. Thus, the promise made to Abraham constitutes a point of convergence between the Old and the New Testaments, revealing continuity rather than substitution between the two covenants.

This article proposes a rereading of paragraph 4 of *Nostra Aetate* in light of Genesis 12:1–3, using as a guiding thread the continuity between the Old and the New Covenant. The theological-exegetical study of the terms “land,” “name,” and “people” will make it possible to highlight how this biblical triad, far from being surpassed, unfolds throughout the Scriptures, reaching its fullness in the New Testament without losing sight of the election of the people of Israel. Such an approach seeks to emphasize the advances introduced by the Second Vatican Council not only in doctrinal terms, but also as a foundation for strengthening interreligious dialogue in both academic and pastoral dimensions, through the mutual recognition of Jews and Christians as brothers and sisters in faith.

By emphasizing the permanence of the Covenant, *Nostra Aetate* inaugurates a new theological and pastoral horizon in which the promises made to the patriarchs are reaffirmed. This recognition has borne concrete fruit, such as the shared interest of both Christians and Jews in collaborative biblical studies, as well as the creation of various pastoral initiatives aimed at fostering fraternity and mutual respect. In a time of polarization, marked by the risk of identity loss and by exclusionary discourses, the Abrahamic promise, interpreted through the lens of fraternity, emerges as a path of reconciliation and hope between these two faith traditions, which recognize themselves as heirs of the same God.

The promise in Genesis 12:1–3: key vocabulary

“The history of Israel is not merely the result of chance [...]. The figure of Abraham has unique value [...], he is the first among all the patriarchs. His experiences are foundational and possess enduring significance” (Ska, 2018, p. 22).

Abraham obeys the LORD in response to a promise of blessing made to him in a passage traditionally known as the Call of Abraham (Gen 12:1–3). The blessing in verse 3 is framed in stark contrast through the use of two verbs placed at opposite semantic poles: “בָּרַךְ (to bless)” and “קָלַל (to curse)”. Alongside these pivotal terms, the structure of the promise also features three fundamental semantic cores: “land (אֶרֶץ),” “name (שֵׁם),” and “people/nation (גּוֹי)”. These literary elements help shape the identity of Israel, while also revealing a divine plan with universal scope. The opposition between בָּרַךְ (bless) and קָלַל (curse) frames the promise around the themes of life and trust in the LORD, the God of Israel.

אֱלֹהֵי-אַבְרָם יְהוָה וַיֹּאמֶר	1a	The LORD said to Abram
מֵאֶרֶץ לְךָ-לֵךְ	1b	Go from your land
אֲבִיךָ וּמִבֵּית וּמִמּוֹלֶדְתְּךָ	1c	From your kindred and your father's house
אֶרֶץ אֲשֶׁר אֶלְּמַדְתִּיךָ	1d	To the land I will show you
גָּדוֹל לְגוֹי וְאֶעֱשֶׂה	2a	I will make of you a great nation
וְאֶבְרַכְךָ	2b	I will bless you
שְׁמִי וְאֶגְדָּלָהּ	2c	I will make your name great
בְּרַכָּה וְהָיָה	2d	And you shall be a blessing
מְבָרְכֶיךָ וְאֶבְרַכְהָ	3a	I will bless those who bless you
אֶאְרָר וּמְקַלְלֶיךָ	3b	And the one who curses you I will curse
הָאֲדָמָה מִשְׁפָּחַת כָּל בֵּרַךְ וְנִבְרָכוּ	3c	And in you all the families of the earth shall be blessed.

The two opposing verbs — בָּרַךְ (bless) and אָרַר (curse) — create a striking semantic dynamic within the context of verses 3a–c. The LORD’s promise of blessing to Abraham is not merely a positive affirmation that he and his descendants will be blessed but also implies direct opposition to those who resist this covenant. Thus, blessing and curse become two sides of the same divine principle, distinguished not in essence but in degree.

Blessing and curse: a theological paradox

The LORD’s blessing in Genesis 12:3 is conditional, depending on the attitude and behavior of other peoples toward Abraham and his descendants, which in turn determines the divine response. The LORD declares: “I will bless those who bless you, and whoever curses you I will curse.” There is an internal parallelism in this verse: the words “to bless” and “to

curse” convey antagonistic concepts that express a divine principle of justice. The LORD’s response will therefore be direct and proportional to the human attitude of those who oppose Abraham and, consequently, Israel.

The verb בָּרַךְ (to bless) is frequently found in parallel structures throughout the Hebrew Scriptures to express divine action that grants life, prosperity, and fullness to human beings (Gen 1:22, 28; 5:2; 22:17; 26:3–4; 24:35; 26:12, 24; 28:14). At the beginning of the Book of Genesis, the LORD creates human beings — male and female — blesses them and grants them both fruitfulness and responsibility over Creation (Gen 1:22, 28; 5:2). In the second narrative block of Genesis, the LORD’s blessing to Abraham is extended to his descendants, beginning with his son Isaac (Gen 22:17; 26:3–4). In the account of Isaac’s marriage, Abraham’s servant tells Laban how much the LORD had blessed, enriched, and prospered his master (Gen 24:35). Isaac, in turn, sows and reaps a hundredfold, for the LORD had blessed him (Gen 26:12, 24). Likewise, the LORD reaffirms His blessing to Jacob, Abraham’s grandson (Gen 28:14), with the same features of the blessing initially given to Abraham. The LORD speaks to Jacob at Bethel and changes his name to Israel, reaffirming the blessing He Himself had previously given to Abraham (Gen 35:9–13).

In summary, when the LORD promises to bless those who bless Abraham, within the Old Testament context, He demonstrates His concrete intervention on behalf of His chosen ones. In this sense, the peoples and nations who recognize the LORD’s covenant with Abraham and his descendants will also be favored by the LORD. When, in Genesis 12:3a, the LORD says, “I will bless those who bless you,” He establishes a covenantal relationship that transcends the patriarch Abraham and embraces all those who stand in solidarity with him. According to von Rad “this prophecy in ch. 12.3b reaches far out toward the goal of God’s plan for history” (von RAD, 1972, p. 160). The blessing, therefore, is not only a privilege but a mediation. It inaugurates a relational structure in which the election of the one entails responsibility for the many.

On the other hand, the verb אָרַךְ (to curse) carries a semantic force that goes beyond the mere utterance of condemnation. It conveys exclusion from divine blessing and indicates not only a rupture of communion with God but also a weakening of the relationship between the chosen people and the nations that reject their way of life and values. When, in Genesis 12:3, the LORD declares, “I will curse the one who curses you,” a theological antithesis is established with the blessing promised to Abraham. When in Genesis 12:3 the LORD says, “I will curse the one who curses you,” a theological antithesis is established with the blessing promised to Abraham.

Biblical tradition presents the use of אָרַר in decisive contexts in salvation history. In Genesis 3:14, the curse falls upon the serpent: אֶתָּה אָרַר ("Cursed are you"). The LORD utters this curse as a consequence of the serpent's role in instigating the disobedience of the first couple. The serpent will crawl and eat the dust of the earth all the days of its life, having sown the seed of evil in Eve's heart. Later, in Genesis 3:17, the ground is cursed because of Adam's transgression. The LORD curses the soil due to Adam's disobedience and introduces laborious toil as the new existential condition of human life. Adam would have to cultivate the ground with difficulty obtaining sustenance. Here, the curse does not fall directly upon the human being but upon his environment, revealing its impact on all of Creation.

Another emblematic case appears in Genesis 4:11, when God sentences Cain, who had shed the blood of the righteous Abel: אֶתָּה אָרַר ("Cursed are you"). In ancient Israel, blood symbolized life, as in Leviticus 17:11: "the life of the flesh is in the blood." Thus, the LORD hears the voice of Abel's blood crying out from the ground for justice, demanding a divine response. As a result, Cain is condemned to exile and wandering — classic signs of the loss of blessing and divine protection. In this case, the curse manifests as a destabilization of the human relationship with the land, with others, and with the LORD. In the biblical context, curses uttered by the LORD often carry devastating consequences. That is, the curse can result in defeat, destruction, and the absence of divine presence.

Von Rad comments: "This prophecy, which points to a fulfillment lying beyond the old covenant, was especially important to the retrospective glance of the New Testament witnesses. We find it cited in Acts 3:25f.; Rom 4:13; Gal 3:8, 16" (von Rad, 1972, p. 161). In this sense, Peter addresses the Israelites regarding the promise made to Abraham, immediately after the healing of a paralyzed man, which had left the crowd astonished. Peter speaks to them as children of the prophets and of the covenant, for in Abraham's offspring "all the families of the earth shall be blessed", provided that each one turns from their wickedness (Acts 3:26). Therefore, those who bless Abraham are associated with the fullness of divine promises, while those who curse him are excluded from the covenant and its salvific benefits.

On a theological level, the curse signals human disconnection from the order of Creation and from the LORD's salvific design. The blessing, by contrast, is a sign of the divine presence that generates life, communion, fruitfulness, and peace. From Genesis 12:1–3 onward, the blessing conferred upon Abraham becomes a paradigm of the LORD's saving action, the God of Israel, for through Abraham's descendants, "all the families of the earth shall be blessed" (v. 3c). This points to a future fulfillment that goes beyond the old covenant — that is, within the scope of the new covenant, inaugurated in Jesus Christ according to Christian faith.

The relational dynamics between blessing and curse

The narrative of Genesis 12:3 is striking for introducing a relational dialectic between blessing and curse. This narrative dynamic carries implications that go beyond the figure of Abram and directly affect the relationship between the LORD, the God of Israel, and the nations. The formula “I will bless those who bless you, and the one who curses you I will curse” (vv. 3a–b) articulates an ethical and theological tension, not as a sign of divine arbitrariness, but as a proportional response to the nations’ attitude toward the covenant established with Abraham.

The nations are thus called to take a stance in relation to Abraham, who becomes a sign of God’s presence and promise in the world. This interpretation is supported by the fact that Abraham’s election is presented from the outset not as an ethnic privilege, but as a vocation to mediate blessing between God and the peoples. As Birch et al. affirm: “Gen 12:1-3, namely, that there should be blessing beyond the household of Israel” (Birch et al., 2005, p. 71). This reading is confirmed by Gerhard von Rad, who observes: “Abraham is assigned the role of a mediator of blessing in God's saving plan, for "all the families of the earth." (von Rad, 1972, p. 160). The election, therefore, is not aimed at exclusion, but at inclusion. From the beginning, the Abrahamic call bears a universalist and missionary intent. The relational dialectic between the LORD and Abraham is thus marked by a universal covenant.

This semantic structure implies a conditional relationship, in which the human response to the bearer of the promise becomes the criterion for divine action. Blessing and curse are not automatic or magical mechanisms, but expressions of divine judgment in response to human freedom. The nations are thus summoned to take a position with regard to Abraham. In this sense, the relationship with Abraham acquires a universal symbolic and theological value; that is, one's attitude toward him—his descendants and his mission—becomes a barometer of one's relationship with God Himself.

Far from rendering the blessing exclusive, this conception underscores the centrality of the covenant as the theological axis of the history of salvation. The biblical text itself reinforces this universal openness when it states: “and in you all the families of the earth shall be blessed” (v. 3c), indicating that Abraham’s calling, though particular in its origin, has an inclusive and far-reaching aim. As von Rad observes: “the promise that is given concerning Abraham something is again said about God's saving will and indeed about a salvation extending far beyond the limits of the covenant people to "all the families of the earth" (ch. 12.3)” in (von Rad, 1972, p. 154).

According to von Rad, then, the LORD's promise to Abraham transcends the boundaries of a family narrative to embrace the history of humanity—even if this promise remains conditional, with an implied clause of exclusion for those who reject the covenant.

For the Old Testament authors, election implies responsibility rather than exclusive privilege. Birch et al. highlight that “covenants are not just something the Deity says to an individual. They are virtual contracts—rooted in the discourse of real-life economic, political, and social transactions.” (Birch et al., 2005, p. 69). In this sense, Israel's election as the people of promise entails responsibility: being the chosen people is not a privilege of superiority but a commission—bearing witness before the LORD and among the nations. As Deuteronomy declares: “Observe them carefully, for this will show your wisdom and understanding to the nations, who will hear about all these decrees and say, ‘Surely this great nation is a wise and understanding people’” (Deut 4:6). And again: “I have made you a covenant for the people, a light to the nations” (Isa 42:6). Amos reinforces this: “You only have I known of all the families of the earth. Therefore, I will punish you for all your iniquities” (Amos 3:2). These biblical parallels multiply and affirm the covenant between the LORD, the God of Israel, and His people. Ultimately, this is about divine action that seeks to reach all nations through the testimony of a people called to live according to justice and faithfulness.

The Christian tradition also acknowledges this dimension of election oriented toward service. *Lumen Gentium* declares: the “messianic people, although it does not actually include all men, and at times may look like a small flock, is nonetheless a lasting and sure seed of unity, hope and salvation for the whole human race” (*Lumen Gentium*, 1965, n. 9).¹ In the same spirit, *Nostra Aetate*, when addressing the relationship between the Church and the Jewish people, affirms that God “does not repent of the gifts He makes or of the calls” (Second Vatican Council, *Nostra Aetate*, 1965, n. 4), echoing Paul's letter to the Romans 11:29. The conciliar declaration recognizes that the election of Israel remains valid as a sign of God's universal salvific plan.

It is important to emphasize that this dynamic is not a matter of divine arbitrariness or punitive election. On the contrary, it invites the nations to a moral and spiritual responsibility within God's plan. Blessing and curse function here as relational and pedagogical responses, whose purpose is to lead the nations to the recognition of the God of Abraham and to participation in the promise of life.

¹ *Lumen Gentium* (“Light of the Nations”) is the Dogmatic Constitution on the Catholic Church, promulgated by the Second Vatican Council in 1965. The document presents the theological understanding of the Church as the People of God, the Body of Christ, and the light of the nations.

In this sense, the prophetic tradition also reflects this reciprocity, for the nations that recognize God's action in Israel will be welcomed (cf. Isa 2:2–4; Zech 8:20–23), while those who rise against the covenant people will experience judgment (cf. Joel 4:1–3; Jer 30:16). Accordingly, the relationship of the nations with Israel becomes a path of either drawing near to or distancing from the very presence of God.

Land: gift and challenge in the biblical tradition

In Genesis 12:1 we read: “The LORD said to Abram: ‘go from your land, your kindred, and your father’s house to the land that I will show you.’” The Hebrew term land (אֶרֶץ, *’éres*) appears as the first element of the divine promise. More than a reference to physical territory, the land becomes a visible sign of divine faithfulness and of the identity of the chosen people. Throughout the Old Testament, the Promised Land is a symbol of blessing and of the presence of the LORD in the midst of His people.

Notably, the term “land” in Genesis 12:1–3 is both promise and vocation. According to Jean-Louis Ska (2015, p. 38), the beginning of Israel’s history contrasts with that of many other nations, for “in general, the history of a people begins with the founding of a city, of a dynasty, or with the conquest of an empire by a brave man.” Israel’s history begins, on the contrary, with the calling of a nomadic shepherd who leaves his land and “visits all the important places in the promised land” (Ska, 2015, p. 39). In this sense, it may be said that Abraham is the founder of Israel’s history, for he is “the first biblical figure who believes in God’s promises (cf. Gen 15:6)” (Ska, 2015, p. 40). His journey and the building of altars to the LORD in the promised land are expressions of his faith and obedience, as when the LORD appears to him and reaffirms the promise: “to your descendants I will give this land” (Gen 12:7). Thus, Abraham becomes a paradigmatic model of faith and obedience.

The land is therefore a gift of God’s faithfulness, but also a space of ethical responsibility and the practice of justice. Throughout the Pentateuch and the prophetic literature, possession of the land is always conditional on the observance of the covenant: remaining in the promised territory depends on the people’s faithfulness to the LORD (cf. Deut 28–30; Isa 1:19–20; Jer 7:3–7). According to Leviticus 25:23: “the land shall not be sold in perpetuity, for the land is mine; with me you are but aliens and tenants,” underscoring that it is not an absolute possession, but rather a space of life that demands fidelity, justice, and solidarity.

In the New Testament, the concept of land is reinterpreted in light of the Kingdom of God. It does not disappear but acquires an eschatological horizon: it is no longer merely a geographic location, but the fullness promised in Jesus, the Christ. Thus, Jesus proclaims in the Sermon on the Mount: “Blessed are the meek, for they shall inherit the earth” (Matt 5:5), thereby reaffirming and deepening the ethical dimension of the promise. The Letter to the Hebrews affirms that the patriarchs, though they did not receive the promise’s full realization, welcomed it from afar, desiring a heavenly homeland (cf. Heb 11:13–16). The Book of Revelation, in turn, projects the promise of the land into eschatology: “Then I saw a new heaven and a new earth” (Rev 21:1), a sign of the definitive covenant between God and humanity.

God’s promise to Abraham is reiterated in several passages, such as Genesis 15:18: “To your descendants I give this land, from the river of Egypt to the great river, the Euphrates.” This implicitly signifies a good and fertile land, as it lies between great rivers, symbols of abundance and breadth. In Deuteronomy, this land is described as fertile, abundant, and good—a place where the children of Israel may eat their fill and bless the LORD, always remembering the One who gave them this land: “for the LORD your God is bringing you into a good land [...] where you will eat bread without scarcity, in which you will lack nothing” (cf. Deut 8:7–10). The Psalms also express confidence in this promise: “the righteous shall possess the land and dwell in it forever” (Ps 37:29), indicating that the possession of the land is intrinsically linked to the practice of justice.

Thus, the land is simultaneously a gift and a challenge: a gift of divine faithfulness, and a space for ethical responsibility and commitment to justice. In the eschatological horizon of the New Testament, the land is transformed into a figure of the Kingdom of God, a promise to those who live according to the new righteousness of the Kingdom.

Name: existential dimension

The promise of a great “name” (שֵׁם, *šēm*), expressed in Genesis 12:2c — “I will make your name great” — stands in direct contrast with the narrative of the Tower of Babel, where human beings attempt to build their own fame autonomously: “Let us make a name for ourselves” (Gen 11:4). This opposition highlights the contrast between the exaltation granted by the LORD and the human pursuit of self-assertion.

According to Gerhard von Rad, the “name” granted to Abraham expresses God’s sovereignty over history and human destiny. In particular, the change of name from Abram to Abraham, narrated in Genesis 17:5, is interpreted by von Rad as a divine act that confirms the

promise and inaugurates a new identity and mission. In “the substance of God's address” the narrator “describes the divine promise further by combining a change of name with the making of the covenant”. Abram will become “father of a multitude of nations” (VON RAD, 1972, p. 199).

In Semitic culture, a name is not merely an identity marker; it carries an existential dimension, expressing one's mission, dignity, and posterity. When the LORD changes Abram's name to Abraham — “father of many nations” (Gen 17:5) — the universal scope of the promise is revealed. This divine gesture inaugurates a missionary dimension within the patriarchal vocation.

Sacred Scripture presents other figures who receive the promise of having a great name, such as David: “I will make your name great, like the names of the great ones of the earth” (2 Sam 7:9). In this way, the LORD establishes continuity between the Abrahamic and Davidic covenants, both oriented toward mediating divine blessing to humanity.

In the New Testament, Pauline theology takes up and radicalizes this same theme: “therefore God exalted him and gave him the Name that is above every name” (Phil 2:9). Thus, Paul affirms the greatness of the Name of Jesus, which manifests the fullness of divine revelation and authority. Christian tradition sees in the glorification of the Name of Jesus the definitive fulfillment of the promise made to Abraham, for in Christ “all the nations shall be blessed” (cf. Gal 3:8, 16).

To possess a “great name” therefore means to be recognized and blessed by the LORD before humankind, and to embrace a mission of service and mediation. The promise made to Abraham (Gen 12:2c) carries both blessing and responsibility: it does not aim at self-exaltation, but at the realization of God's salvific plan. Contrary to the failed attempt at Babel, where human beings sought to build a name for themselves through arrogance (Gen 11:4), the name bestowed by the LORD upon His servants is associated with fidelity and a universal vocation.

People: vocation and mediation

The third dimension of the promise in Genesis 12:2a refers to the formation of a “people” (גוי, gôy): “I will make of you a great nation” (אֶמְצְאֶנִּי לְגוֹי גָּדוֹל). The Hebrew terms גוי (gôy) and אֶמְצְאֶנִּי (‘ām) present complementary nuances throughout the Scriptures. Gôy (גוי) refers to national or political entities, including both Israel (Gen 12:2; Deut 4:6) and other peoples (Gen 10:5; Ps 117:1), while אֶמְצְאֶנִּי (‘ām) emphasizes Israel's internal identity as a religious and cultic community (Exod 3:7; Deut 7:6).

This distinction appears clearly in Numbers 23:9: “Here is a people אֲמָ (‘ām) who dwells apart and does not reckon itself among the nations גֹּיִם (gôyîm),” highlighting the singular vocation of Israel’s אֲמָ ‘ām in contrast to the indistinct multiplicity of the גֹּיִם (gôyîm). Israel’s separation is, therefore, a calling to otherness, not exclusion.

Deuteronomy 4:6 synthesizes this dual identity: “Surely this great nation is a wise and understanding people.” Israel is אֲמָ ‘ām by covenant and גֹּיִם gôy among the nations, recognized not by military power but by its wisdom drawn from the Torah.

This understanding of Israel resonates with the teaching of the Church. The document *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible* affirms the enduring validity of God’s faithfulness to Israel’s election: “the successive generations of Israel will enjoy all the promises made to their ancestors, provided that they choose firmly ‘life and blessing’” (Pontifical Biblical Commission, 2001, p. 153). Israel as a “people set apart” (עַם קָדָשׁ) is therefore a vocation to be a sign of the covenant and of divine justice among the nations.

This vocation is reaffirmed in Romans 9–11. Paul acknowledges that “they are Israelites, and to them belong the adoption, the glory, the covenants, the giving of the law, the worship, and the promises” (Rom 9:4), and concludes: “the gifts and the calling of God are irrevocable” (Rom 11:29). Even in the face of unbelief, Israel’s election has not been annulled. “All Israel will be saved” (Rom 11:26) expresses the eschatological hope for Israel’s reintegration.

The Magisterium of the Catholic Church echoes this understanding in *Nostra Aetate*, affirming that “through the people with whom God in His inexpressible mercy established the Ancient Covenant”. Furthermore, it is from this people that the Church has received “the revelation of the Old Testament,” and that in God “the gifts and the calling are irrevocable” (Second Vatican Council, *Nostra Aetate*, 1965, no. 4). In the same spirit, the document of the Commission for Religious Relations with the Jews (2015) explicitly states that “the Church does not replace the People of God of Israel” and acknowledges that the mission of the Jewish people remains valid within the divine plan (*The Gifts and the Calling of God Are Irrevocable*, 2015, §23).

Within this framework, the use of the term גֹּיִם (gôy) in Gen 12:2a suggests the formation of a visible nation that goes beyond a religious clan: it is a people destined to be a channel of universal blessing (Gen 12:3). The use of גֹּיִם gôy rather than אֲמָ ‘ām underscores the historical and universal scope of the promise. However, as the biblical story unfolds, this people were also shaped by its cultic election as אֲמָ ‘ām, the people of the covenant and the Torah (Cf. von Rad, 1972, pp. 154, 158–161).

The term עַם 'ām, although absent in Gen 12:2, appears frequently in passages that emphasize the intimate bond between Israel and its God. In Exodus 3:7, we read: “Then the LORD said, I have surely seen the affliction of my people עַמִּי ('ammî) who are in Egypt...,” reinforcing this people’s belonging to the LORD. The choice of גּוֹי gôy in Gen 12:2 may signal the Abrahamic promise’s genuine openness to a universal vocation, which does not contradict Israel’s later formation as עַם 'ām. In fact, גּוֹי gôy in the Old Testament designates a national entity, and the promise that Abraham’s descendants will become a גּוֹי gôy (Gen 12:2; 17:5; 18:18) presupposes Israel’s future national formation, which reaches fullness with territorial conquest and political centralization under David.

Israel’s identity as גּוֹי gôy, however, is not reduced to demographic or political criteria, as suggested in Num 23:9, but includes a unique religious constitution. This is expressed in Exodus 19:6, where Israel is called a “holy nation” “גּוֹי קָדוֹשׁ (gôy qādôsh)” and a “kingdom of priests” מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים (mamlekhet kohanîm). After the exile and the division of the kingdom, the designation of Israel as gôy becomes rarer, reflecting the loss of unity and sovereignty. Nevertheless, texts like Ezekiel 37:22 preserve the hope for Israel’s restoration as a single גּוֹי gôy before God and the nations (Cf. Botterweck & Clements, 1977, vol. 2, pp. 429–431).

The terms land אֶרֶץ ('eres), name שֵׁם (šēm), and people/nation גּוֹי (gôy) in Genesis 12:1–3 carry dense symbolic and theological significance. These words structure the promise made to Abraham and reappear in various contexts throughout Scripture, tracing a continuous arc between the Old and New Covenants. This analysis reveals that Israel’s identity, from its origins, is marked by a fruitful tension between separation and mission, between exclusive belonging and universal openness. Even when deprived of land and political sovereignty, Israel remained “עַם ('ām) — God’s people and family — and it is from this foundational belonging that hope is nourished for the full restoration of its condition as גּוֹי (gôy), a holy nation before others (Cf. Clements, 1977, vol. 2, p. 433).

The continuity of the promise in the new covenant

The dynamic between blessing and curse introduced in Genesis 12:3 permeates the pages of Sacred Scripture and receives new light in the covenant inaugurated by Christ. In the New Testament this promise is re-read in the light of Paschal faith, without severing its Hebraic roots. The apostle Paul, thoroughly versed in Israel’s Scriptures, recognizes in Jesus of Nazareth the heir to the blessing promised to Abraham, declaring in Galatians 3:8-9.14 that “All the

nations shall be blessed in you,” and applying that promise to the justification of the Gentiles by faith.

Christ, as the descendant of Abraham (Gal 3:16), is presented as the mediator of divine blessing—now open to all who believe, Jew and non-Jew alike—without suppressing Israel’s election but rather reaffirming it in its vocation to be “light to the nations” (Isa 49:6). Redemption in Christ is thus understood as the unfolding and fullness of the promise to Abraham, a promise that continues to generate life and hope. As James D. G. Dunn summarizes, “the centrality of Christ — as showing what God is like, as defining God’s Spirit, as the channel of Israel’s blessing for the nations [...] is simply inescapable in the theology of Paul the apostle.” (DUNN, 1998, p. 729).

When Paul affirms that “Christ redeemed us from the curse of the Law by becoming a curse for us” (Gal 3:13), he does not oppose Law and grace in simplistic fashion; rather, he draws on Israel’s prophetic and sapiential tradition, where suffering can assume redemptive value, as seen in the figure of the “Servant of the LORD” in Isaiah 53. This reading, deeply rooted in the Hebrew Scriptures, expresses the Christian conviction that in Christ the universal blessing is manifested—without annulling the dignity or the enduring vocation of the Jewish people, as the Second Vatican Council recognizes: “God holds the Jews most dear for the sake of their Fathers; He does not repent of the gifts He makes or of the calls” (SECOND VATICAN COUNCIL, *Nostra Aetate*, 1965, no. 4).

This conviction was reiterated by the Commission for Religious Relations with the Jews, which acknowledged that the Church is called to view herself as included in God’s salvific plan together with the Jewish people (Cf. COMMISSION FOR RELATIONS WITH THE JEWS, 2015, §35). Already in the second century, Irenaeus of Lyons viewed the history of salvation as a continuous process in which God did not revoke the Old Covenant but expanded and fulfilled it in Christ, since there is one author and one goal for both testaments (Cf. IRENAEUS OF LYONS, *Against Heresies*, IV, 12,3).

Far from marking a rupture, the continuity between Old and New Covenant constitutes a theological and ethical axis of convergence, allowing Christians—with gratitude and reverence—to recognize the permanence of the promise made to Israel and its extension, in Christ, to all humanity. As *Nostra Aetate* teaches, “Thus the Church of Christ acknowledges that, according to God’s saving design, the beginnings of her faith and her election are found already among the Patriarchs, Moses and the prophets” (SECOND VATICAN COUNCIL, *Nostra Aetate*, 1965, no. 4). The irrevocable blessing of God thus remains a bridge between the covenants, opening paths toward deeper mutual recognition between Jews and Christians.

Theological Implications for Jewish–Christian Dialogue

In the context of Jewish–Christian dialogue, the tension between blessing and curse carries significant theological implications. The Magisterium of the Catholic Church, through the *Nostra Aetate* Declaration, unequivocally affirms that God's covenant with the people of Israel has not been revoked, but remains alive and effective within the divine plan of salvation. The promise of blessing made to the descendants of Abraham is not annulled by the coming of Christ but is fulfilled in a new and universal manner. This recognition constitutes a theologically relevant milestone, as it reaffirms both the enduring election of Israel and the irrevocable validity of the promise made to the patriarchs (cf. Gen 12:1–3; 22:17; 26:3–4.12.24).

The Abrahamic blessing, in light of Christ's coming, is not abolished but reinterpreted and expanded, without denying its original foundations. The promise made to Abraham remains valid both for the Jewish people and for Christians. The new covenant in Christ does not contradict the former but brings it to fulfillment within a broader perspective of salvation history. As acknowledged in the document *The Jewish People and Their Sacred Scriptures in the Christian Bible*, this perspective respects the continuity of the covenant, the diversity of religious traditions, and the integrity of Jewish identity within God's salvific plan (cf. COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, 2005, pp. 86–90).

The notion of “curse,” in turn, should not be understood as a divine condemnation directed toward any people or religious group, but rather as a reference to the human rejection of God's revelation and love—something that can occur in any historical, cultural, or social context. Historically, misinterpretations of certain biblical texts—though not officially promoted “by the Church”—have contributed to hostile attitudes toward the Jewish people, culminating in expressions of antisemitism. The document *We Remember: A Reflection on the Shoah* (1998, no. IV) reaffirms what *Nostra Aetate* declares: “The Church ... mindful of her common patrimony with the Jews and motivated by the Gospel's spiritual love and by no political considerations, deplores the hatred, persecutions and displays of antisemitism directed against the Jews at any time and from any source”. The Church thus recognizes that antisemitism—even when manifested in Christian contexts—stands in radical contradiction to the Gospel and distorts the witness of Jesus of Nazareth, who himself was a faithful Jew obedient to the Torah.

The polarity between blessing and curse (Gen 12:3a–c), when read deeply, reveals itself as an expression of the LORD’s unconditional fidelity and an ongoing call to human response. It evokes a living and dialogical relationship between God and humanity. The manner in which individuals and nations respond to the LORD’s promise to Abraham requires spiritual, ethical, and theological discernment. This re-reading offers a vital lens through which to reflect on contemporary Jewish–Christian dialogue and allows for simultaneous recognition of both Israel’s election and the universal openness of God’s blessing to all nations. Post-Nostra Aetate theology expresses the desire to integrate the covenants in a way that fosters reconciliation between Jewish and Christian traditions. As the PONTIFICAL BIBLICAL COMMISSION asserts, “the Israelites remain ‘beloved’ by God” in their unique and unrepeatable vocation within salvation history (2001, p. 164).

The contrast between blessing and curse in Genesis 12:3 should therefore be understood not as a simplistic binary of reward and punishment, but as a dynamic that reflects the interaction between divine fidelity to the promise and human response to it. This perspective contributes to a contemporary reflection on how peoples and individuals position themselves in relation to salvation history—especially with regard to Jewish–Christian relations and the continuity of divine promises.

An analysis of the verbs “to bless” and “to curse” helps to reveal the depth and seriousness of the covenant established by God with Abraham—one whose implications transcend the people of Israel and reach out to other nations, as manifested in the fulfillment of the promise in the new covenant in Christ. The blessing of Abraham remains a key to interpreting the salvific plan of the God of Israel, as well as the theological place of the Jewish people and the ethical imperative for interreligious dialogue. This imperative is especially relevant in times marked by polarization and historical amnesia. The LORD’s fidelity to His promise is also a summons to human fidelity—on the path of mutual understanding, respect, and cooperation between Jews and Christians, bearing witness together to the God of Abraham, of Isaac, and of Jacob.

Conclusion

This theological rereading of Genesis 12:1–3, in dialogue with the Nostra Aetate declaration and Pauline theology, reveals that the promise made to Abraham constitutes not only the starting point of the biblical narrative but also a fundamental hermeneutical axis for the entire economy of salvation. The three central elements — land, name, and people —

transcend their original configuration, assuming a progressively universal dimension throughout Scripture (cf. von Rad, 1972, p. 200). The promised land is projected onto the eschatological horizon of the Kingdom of God; the name, as an expression of mission, culminates in the exaltation of the Name above every name (cf. Phil 2:9). In this sense, the people, initially defined by lineage, expand by faith with a strong call to the nations to come to know the one God.

The blessing promised to Abraham is structured around opposing poles: *bārak* (to bless) and *qālal* (to curse). God's choice is clear: to establish a path of blessing that extends to “all the families of the earth” (Gen 12:3). This universality is reiterated by Paul, who affirms that “the Scripture, foreseeing that God would justify the Gentiles by faith, preached the gospel beforehand to Abraham: ‘In you shall all nations be blessed’” (Gal 3:8). The tension between blessing and curse, therefore, does not express a punitive dualism, but rather an ethical appeal in response to the irrevocable gift of the covenant (cf. Westermann, 2004, pp. 97–99).

Viewed through the lens of *Nostra Aetate*, especially its paragraph 4, a theological correction becomes evident: “the Church, therefore, cannot forget that she received the revelation of the Old Testament through the people with whom God in His inexpressible mercy established the Ancient Covenant” (VATICAN II COUNCIL, *Nostra Aetate*, 1965, no. 4). This statement echoes Pauline theology, according to which “the gifts and the calling of God are irrevocable” (Rom 11:29), even in the face of Israel’s resistance. The image of the olive tree, used by Paul (Rom 11:17–24), reinforces that the Church is grafted onto the Jewish root—it does not replace it. This metaphor is further developed in the 2015 document: “Paul coined the expressive image of the root of Israel into which the wild branches of the Gentiles have been grafted (cf. Rom 11:16-21). One could say that Jesus Christ bears in himself the living root of the “green olive tree”” (COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWS, 2015, no. 34). It is worth reading number 27 of the same document in full.

The covenant that God has offered Israel is irrevocable. “God is not man, that he should lie” (Num 23:19; cf. 2 Tim 2:13). The permanent elective fidelity of God expressed in earlier covenants is never repudiated (cf. Rom 9:4; 11:1–2). The New Covenant does not revoke the earlier covenants, but it brings them to fulfilment. Through the Christ event Christians have understood that all that had gone before was to be interpreted anew. For Christians the New Covenant has acquired a quality of its own, even though the orientation for both consists in a unique relationship with God (cf. for example, the covenant formula in Lev 26:12, “I will be your God, and you will be my people”). For Christians, the New Covenant in Christ is the culminating point of the promises of salvation of the Old Covenant and is to that extent never independent of it. The New Covenant is grounded in and based on the Old, because it is ultimately the God of Israel who concludes the Old Covenant with his people Israel and enables the New Covenant in Jesus Christ. Jesus

lives during the period of the Old Covenant, but in his work of salvation in the New Covenant confirms and perfects the dimensions of the Old. The term covenant, therefore, means a relationship with God that takes effect in different ways for Jews and Christians. The New Covenant can never replace the Old but presupposes it and gives it a new dimension of meaning, by reinforcing the personal nature of God as revealed in the Old Covenant and establishing it as openness for all who respond faithfully from all the nations (cf. Zech 8:20-23; Psalm 87)

The hope expressed in *Nostra Aetate* for the day when “all peoples will address the Lord in a single voice” (cf. Zeph 3:9) unites both traditions in a single covenant in progress. The divine blessing announced in Gen 12:1–3 is not a past event, but a perennial promise—foundational both for the covenant with Israel and for its Christological reinterpretation in Jesus Christ (cf. Dunn, 1998, pp. 525–530). As the Apostle Paul affirms, Israel’s rejection is not final: “What will their acceptance be but life from the dead?” (Rom 11:15). Such understanding rejects any theological reading that would regard the Jewish people as contrary to divine blessing.

Sixty years after the promulgation of *Nostra Aetate*, the rereading of Gen 12:1–3 invites both Christians and Jews to recognize themselves as heirs of a common promise. The memory of this promise — land, name, people — remains a foundation for dialogue, respect for otherness, and the construction of paths toward reconciliation. The blessing of Abraham continues to resonate as a universal calling for all who walk before the one God, source of life and peace. The Old and the New Covenants illuminate one another, revealing one single, faithful divine plan. As the Catechism of the Catholic Church teaches: “the New Testament has to be read in the light of the Old” (CCC, 2000, no. 129).

By recognizing the irrevocability of Israel’s election, the Church reaffirms her rootedness in salvation history and her vocation to universal blessing. This fidelity also constitutes an appeal to humanity—especially the Christian community—to walk paths of listening, respect, and cooperation with the people of the promise. United in the memory of Abraham, Jews and Christians are called to bear witness together to the God of Israel, source of life and peace.

Bibliographical References

A BÍBLIA. São Paulo: Paulinas, 2023.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BIRCH, Bruce C. et al. **A theological introduction to the Old Testament**. 2. ed. Nashville: Abingdon Press, 2005.

BOTTERWECK, G. J.; CLEMENTS, R. E. גוֹי (gôy) – people, nation. In: RINGGREN, Helmer (Ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

CATECHISM OF THE CATHOLIC CHURCH. Available at: [Catechism of the Catholic Church - IntraText](#). Accessed on June 28, 2025.

COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWISH PEOPLE.

Documents of the commission: WE REMEMBER: A REFLECTION ON THE SHOAH. Available at: ["We Remember: A Reflection on the Shoah"](#). Accessed on June 28, 2025.

COMMISSION FOR RELIGIOUS RELATIONS WITH THE JEWISH PEOPLE. "The gifts and the calling of God are irrevocable" (Rom 11:29): A Reflection on Theological Questions Pertaining to Catholic-Jewish Relations on the Occasion of the 50th Anniversary of Nostra Aetate, 2015. Available at:

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/chrstuni/jewish_docs/rc_pc_jewish_doc_20150310_gifts-calling_en.html. Accessed on: June 24, 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. **NOSTRA AETATE**. In: CONCÍLIO VATICANO II.

Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2001. p. 339-346.

CONCÍLIO VATICANO II. **Lumen Gentium**. In: CONCÍLIO VATICANO II. Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II. São Paulo: Paulus, 2001. p. 101-197.

DUNN, James D. G. **The Theology of Paul the Apostle**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias (Adversus Haereses)**. Livro IV, n. 12,3. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Patrística, v. 4). Arquivo PDF.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã**. São Paulo: Paulinas, 2001.

SKA, Jean-Louis. **Antigo Testamento: 2. temas e leituras**. Tradução de Renato Adriano Pezenti. Petrópolis: Vozes, 2018.

SKA, Jean-Louis. **O Antigo Testamento: explicando aos que conhecem pouco ou nada a respeito dele**. Tradução de Leonardo Agostini Fernandes. São Paulo: Paulus, 2015.

VON RAD, Gerhard. **Genesis: a Commentary**. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, 1972.

WESTERMANN, Claus. **Genesis**. Translated by Dvid E. Green. London; New York: T&T Clark International, 2004.

O CALENDÁRIO ANUAL DAS FESTAS BÍBLICO-JUDAICAS E SUA INFLUÊNCIA NA LITERATURA NEOTESTAMENTÁRIA E NA LITURGIA CRISTÃ

THE ANNUAL CALENDAR OF BIBLICAL-JEWISH FESTIVALS AND THEIR INFLUENCE ON NEW TESTAMENT LITERATURE AND CHRISTIAN LITURGY

Waldecir GONZAGA, Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Dois Pós-Doutorados: pela FAJE (2017) e pela PUC-RS (2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq.*

Manoel MIRANDA, Mestre em Teologia em Bíblia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Graduado em Filosofia (Faculdades Associadas Ipiranga) e em Teologia, pelo Institut Catholique de Paris. É membro do Conselho Científico da Revista Científica Cadernos de Sion e membro do Conselho Editorial e Consultivo da Coleção de Livros Judaísmo e Cristianismo.**

Resumo

Geralmente os cristãos, sejam católicos ou de outras tradições, não conhecem bem a vida litúrgica de Israel. No entanto, as manifestações festivas de Israel estão presentes nas Escrituras e são fundamentadas e embasadas na própria Palavra de Deus. Por isso, elas influenciaram, de maneira direta, a literatura neotestamentária e a tradição cultural da Igreja primitiva, e essa influência perdura até hoje. O objetivo do presente artigo é fazer uma abordagem das festas bíblico-judaicas, mencionadas nas Escrituras, com o intuito de mostrar como as tradições judaicas influenciaram a teologia do Novo Testamento e a liturgia Cristã. Para se chegar a tal meta, primeiramente, realizar-se-á um estudo do sentido para o povo da Bíblia, de se fazer uma festa dedicada a Deus; em seguida, estudam-se as festas de Páscoa, Pentecostes e *Kippur*, sempre objetivando detectar seus traços no Novo Testamento e na liturgia cristã. Com isso, o presente estudo sugere que o conhecimento do judaísmo se torna fundamental para melhor se compreender o universo teológico do Cristianismo. Sem um prévio conhecimento das tradições bíblico-judaicas, certos conceitos teológicos do Novo Testamento, bem como da liturgia cristã, tornam-se incompreensíveis.

Palavras-chave: Festas judaicas. Páscoa. Cristo sumo Sacerdote. *Kippur*. Pentecostes.

Abstract

On the overall, Christians, here understood as Catholics or the ones from other traditions orientations, barely know the liturgical life of Israel. However, the festive manifestations of Israel are present in the Scripture and are based on God's word. For this reason, they influenced, in a direct way, the new-testamentary literature and cultural tradition of the primitive church and this influence lasts until these days. The aim of this article is make an approach to the Jewish- biblical festivals mentioned in the Scriptures, showing how the jewish traditions influenced the Theology of the New Testament as well as in the Christian liturgy. In order to achieve this aim, we firstly conducted a study of the meaning, for the

* E-mail: waldecir@hotmail.com; waldecir@puc-rio.br

** E-mail: manoelmiranda@hotmail.com

people of the Bible, in making festival dedicated to God and then we studied the festivals of Easter, Pentecost and *Kippur*, always attempting to identify these traits in the New Testament and in the Christian liturgy. Finally, this paper may suggest that the knowledge of Judaism is important so as to better understand the theological universe of Christianity. Without a previous knowledge of some Jewish-biblical traditions, some liturgical concepts in the christianity become incomprehensible.

Keywords: Jewish festival. Easter. Christ high priest. Kippur. Pentecost.

Introdução

O texto de At 2,46 apresenta a primeira comunidade cristã, participando ativamente das atividades religiosas no Templo em Jerusalém: “Dia após dia, unânimes, frequentavam assiduamente o Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração”. Chamou-nos a atenção o advérbio grego “assiduamente” (προσκαρτερουντες), revelando que a participação dos apóstolos na rotina litúrgica do Templo, não era algo esporádico ou casual, mas um hábito constante dos discípulos de Jesus e consequentemente de toda comunidade cristã primitiva.

Essa postura da primeira Igreja Cristã em relação ao Templo nos revela que os primeiros cristãos observavam, de modo integral, o calendário anual das festas bíblico-judaicas, pois essas celebrações faziam parte integrante da liturgia do Templo. Assim, podemos sugerir, e é o objetivo deste estudo, que há uma forte influência das celebrações bíblico-judaicas nos Escritos neotestamentários, bem como, na liturgia cristã.

Segundo Anne Catherine Avril e Dominique de La Maisonneuve, as festas bíblicas inscritas no ministério de Jesus recebem dele seu sentido pleno, pois, elas apresentam sempre um viés escatológico (AVRIL; DE LA MAISONNEUVE, 2005, p. 84). O que justifica o fato de elas aparecerem no Novo Testamento; assim, Jo 7,37-38 apresenta Jesus, no último dia da festa das Tendas, oferecendo a água viva que jorra para a vida eterna (MANNS, 1983, p. 287-297; DEVILLERS, 2007, p. 69-76). Fazia parte do ritual da festa das Tendas a libação da água e, por tal ritual, a Tradição dizia que o povo recebia o Espírito Santo (LEHNHARDT; COLLIN, 1994, p. 88). Quando João Evangelista apresenta Jesus, durante a festa das Tendas, oferecendo a água viva, que jorra para a vida eterna, ele quer dizer que, doravante, Jesus é o Templo de onde se tira o Espírito Santo, é Jesus quem dá o Espírito Santo. O fiel não precisa mais, durante a festa das Tendas, libar a água no Templo para, de lá receber o Espírito Santo; Jesus é o Templo vivo (Jo 2,22) de onde se pode receber o Espírito Santo. Desse modo, a festa recebe do ministério de Jesus seu sentido pleno. No tocante à influência dessa festa na liturgia cristã as mesmas autoras afirmam que:

Em torno do memorial do Senhor, a Igreja, desde os primeiros séculos, construiu uma liturgia, contendo diferentes e numerosos elementos tomados do tesouro da oração judaica: hinos de louvor, leituras da Escritura, preces de intercessão, evocação dos antepassados, diálogo entre participantes etc. Encontra-se o mesmo procedimento na Haggadah de Páscoa. (AVRIL; DE LA MAISONNEUVE, 2005, p. 84-85)

Localização e identificação das festas bíblico-judaicas

Em Lv 23,1-7, a palavra “festa” se expressa de três formas na Bíblia: חַג (*chag*), מועֵד (*moed*) e מִקְרָא קֹדֶשׁ (*migrá hakodesh*). Cada uma dessas palavras traz consigo um ensinamento próprio sobre o sentido de festejar. Neste estudo, interessa-nos o termo *moed*, que aparece em Lv 23,2 na forma construída *moedai Adonai*, (מוֹעֲדֵי יְהוָה) que significa as festas do Senhor (AVRIL; DE LA MAISONNEUVE, 2005, p. 5). A palavra *moed* também significa “encontro”, convocação; as festas são, no sentido desse termo *moedai Adonai*, os encontros do Senhor. Portanto, trata-se de encontros fixados e convocados pelo próprio Deus, revelando que o ajuntamento foi desejado por Deus mesmo e nele o Senhor se faz presente (LEHNHARDT; COLLIN, 1994, p. 89). Segundo a designação do termo *moedai Adonai*, as festas devem ser celebradas num período determinado pois, este é um momento privilegiado, separado para o Senhor: “Que os filhos de Israel celebrem a Páscoa na data determinada” (Nm 9,2-3).

O “encontro” se passa no tempo e em um lugar determinados. Deus encontra seu povo no tempo que Ele mesmo fixou e no Templo, em Jerusalém, que Ele reservou para sua morada. A irrupção da divindade num tempo fixo e em um lugar escolhido nos diz que todo tempo e todo lugar são destinados a ser invadidos pela presença de Deus. Há, aqui, uma universalização, que deve passar, primeiramente, por um particularismo de um tempo, um lugar e um povo determinados, para depois se estender a todos os tempos, todos os lugares e para todos os povos.

O livro bíblico, que trata de assuntos relacionados ao culto e às celebrações festivas, é o de Levítico. Nele, todo o capítulo 23 aborda, de modo particular, as festas de Israel; por isso, este capítulo pode ser considerado como o calendário litúrgico de Israel, uma vez que ele apresenta e trata em detalhes das festas mais importantes do judaísmo (ACHARD, 1974, p. 7).

A primeira festa que livro do Levítico apresenta é o *Shabbat* שַׁבָּת (Lv 23,3). Embora sendo o *Shabbat* uma festa de natureza diferente e tratada sempre separada das outras, ela é considerada a maior celebração judaica e, na ordem de Lv 23, calendário litúrgico de Israel, ela aparece antes de todas as outras festas (DAHLER, 2002, p. 7). O *Shabbat* explica, assim, o sentido das outras festas, porque ele intercala as semanas, fazendo com que entre um espaço curto de tempo, o homem faça o sagrado entrar no seu tempo, na sua história, quebrando, assim, o ritmo escravizador do tempo. O *Shabbat* é, pois, um instrumento por meio do qual Deus entra

no tempo do homem e o santifica. A propósito da santificação e da quebra do ritmo escravizador do tempo pelo *Shabbat*, Heschel escreve algo interessante que corrobora a ideia:

O significado do *Schabat* é, antes, o de celebrar o tempo, e não o espaço. Seis dias da semana vivemos sob a tirania das coisas do espaço; no *Schabat* tentamos nos tornar harmônicos com a santidade no tempo. É um dia em que somos chamados a partilhar no que é eterno no tempo, para fugir dos resultados da criação para os mistérios da criação; do mundo da criação para a criação do mundo. (HESCHEL, 2017, p. 19)

No sentido hescheliano, o *Shabbat* tem a função clara de intercalar as semanas, fazendo a irrupção do Sagrado no tempo, tornando o homem livre da tirania das coisas e da escravidão do espaço temporal que limita sua existência. As festas santas, por sua vez, intercalam as estações do ano, fazendo com que, entre um espaço maior de tempo, o Sagrado se manifeste no tempo da humanidade, causando o mesmo efeito do *Shabbat*. Em cada estação do ano, há sempre uma festa religiosa e por ela, Deus se faz presente no tempo do homem religioso. E o ser humano se torna harmônico, participando no que é eterno no tempo, saindo do mundo da criação, para contemplar o mistério da criação do mundo, como diz Heschel (2017, p. 19).

No Judaísmo, existem dois grupos de festas com valores diferentes (AVRIL; DE LA MAISONNEUVE, 2005, p. 7-9). As festas principais são aquelas de instituição mosaica, as festas citadas pela *Torá*, portanto obrigatórias. Elas foram instituídas por Moisés, a pedido do próprio Deus; por isso, elas se encontram no livro da Lei, destacadamente, em Lv 23,1-37. O segundo grupo de festas são as menores, instituídas pelos Sábios, para celebrar algum fato histórico e importante para o povo judeu. Elas são conhecidas como festas de instituição rabínica. Geralmente, não proíbem o trabalho, tratam-se de manifestações religiosas do povo e das famílias. Portanto, as festas bíblico-judaicas estão divididas em duas categorias: as festas mosaicas e as rabínicas.

Festas mosaicas

As festas de instituição mosaica tal qual apresenta Lv 23,1ss são cinco: פֶּסַח (*pesach*, páscoa), שָׁבוֹת (*shavuot*, Pentecostes), סֻכּוֹת (*sucot*, tendas) וְלֵאשׁ הַשָּׁנָה (*Rosh hashaná*,) ano novo) e כִּפּוּר (*kippur*, expiação). Todas essas festas são citadas pela *Torá*. Elas são instituídas pelo próprio Deus, ou seja, é o SENHOR quem ordena a Moisés para instituí-las; por isso, são chamadas de festas mosaicas, pois foi o líder do povo de Israel quem as instituiu, decretando-as como festas obrigatórias.

Festas rabínicas

As festas de instituição rabínica, chamadas festas menores, são três: חֲנֻכָּה (Hanukah, festa da dedicação do Templo), פּוּרִים (purim, sorteios, sortes) e תִּשְׁבַּע בָּבֶל (tishah beab, a lembrança da destruição do Templo em 9 Av). Essas festas não estão citadas na Torá e foram instituídas posteriormente pelos Sábios de Israel.

Classificação das festas mosaicas

Os textos bíblicos que apresentam as festas de instituição mosaica dão a entender que existem dois tipos de festas, as de peregrinação e as festas fixas. Existem no Pentateuco quatro catálogos referentes às festas: Ex 23,14-19; Ex 34,18-26; Dt 16,1-17; Lv 23,1-44. O texto de Dt 16,1-17 evidência bem as festas de peregrinação, separando-as das outras. Esse texto, após citar as festas de Páscoa, Pentecostes e *Sukkot*, sem fazer menção às demais, indica que era obrigatório, durante essas celebrações, que todo varão comparecesse diante do Senhor. Por essa informação, a tradição entende que essas festas devem ser celebradas no Templo, em Jerusalém, onde se encontra a *Shekhiná*, ou seja, a Presença do Senhor e as classifica em dois tipos: festas fixas e festas de peregrinação.

Festas de peregrinação

São consideradas como festas de peregrinação as celebrações de Páscoa, Pentecostes e Tendras. Essas solenidades eram festejadas, obrigatoriamente, no Templo em Jerusalém. Os fiéis subiam três vezes durante o ano a Jerusalém, para se colocarem diante da presença de Deus, no Templo. A lei é bem clara em relação à obrigatoriedade de o fiel peregrinar três vezes durante o ano, e a esse respeito ordena Dt 16,16: “Três vezes ao ano, todo varão deverá comparecer diante do Senhor, seu Deus, no lugar que Ele houver escolhido, na festa dos Ázimos, na festa das Semanas e na festa das Tendras”; a mesma orientação é dada em Ex 23,17.

Festas fixas

São apresentadas como festas fixas as comemorações de *Rosh hashanah* (ano novo) e de *yom hakippur* (expição). As duas festividades podiam ser celebradas, onde os fiéis se encontravam, sem que houvesse necessidade de se subir ao Templo, em Jerusalém.

Embora tenhamos dado um panorama geral das festas bíblico-judaicas, com o intuito de atingirmos nosso propósito, mencionado na introdução, trabalharemos de modo resumido, apenas três festas mosaicas: Páscoa, Pentecostes e *Yom Kippur*, sendo as duas primeiras de peregrinação e a última, uma festa fixa.

A festa da Páscoa

A festa da Páscoa abre o calendário litúrgico de Israel, e é a primeira, depois do Shabbat, a aparecer em Lv 23. Dentre as solenidades citadas nas Escrituras, a Páscoa é a festa mais conhecida na tradição cristã, por causa do papel que ela tem nos testemunhos neotestamentários (Mt 26,17-29; Mc 22,1-19; Lc 22,7-19; Jo 2,13; At 12,1ss) e pelo próprio fato dela continuar no calendário litúrgico cristão.

Em hebraico, ela é chamada de פסח (*pessah*), da raiz verbal xs;P' (*passah*) (D.I.T.A.T., verbete xs;P', p. 1223). A etimologia desse verbo é bastante desconhecida e significa “mancar”, “coxear”. Na Bíblia, ela tem o significado de “passar por cima”, “saltar por cima”. A raiz *passah* dá origem ao substantivo *pessah*, traduzido para o português como Páscoa.

O sentido está associado à saída do Egito: “neste dia, o Senhor decidiu ferir o Egito, mas ele saltou sobre as casas, cujos batentes estavam ungidos com o sangue do cordeiro” (Ex 12,13). O verbo do qual se originou a palavra Páscoa está no futuro: eu pularei (יִפְסַחְתִּי, *Upassahti*), traduzido na Bíblia de Jerusalém por: *eu passarei adiante* (Ex 12,13); porém, a tradução literal é *eu pularei adiante*. A palavra Páscoa surge, portanto, do pulo de Deus ou da passagem de Deus tal qual está traduzido na Bíblia de Jerusalém. Mais tarde, a palavra Páscoa toma um sentido de movimento, indicando a passagem, não somente de um lugar para outro, mas também de uma situação física ou espiritual para outra.

A origem da festa da Páscoa é pagã; ela precede a instalação do povo de Israel na terra de Canaã (ACHARD, 1974, p. 31-33). Esta festa está ligada à vida nômade de pastores de rebanhos de cabra e de ovelhas, que são obrigados a mudar-se (transumância) constantemente à procura de pasto para o rebanho. Cada mudança constitui para estes pastores uma verdadeira aventura, pois eles eram obrigados a se arriscarem por terrenos desconhecidos, que lhes ofereciam e para o rebanho todo tipo de perigo. Os pastores, então, tentavam se proteger dos perigos através de rituais de sacrifícios, antes de partirem para um novo lugar de pastagem.

Para os nômades, a celebração começava ao cair da tarde, no período de lua cheia, às vésperas da próxima mudança de lugar. Eles imolavam um cordeiro ou um cabrito, que os participantes assavam sem quebrar nenhum osso e depois comiam com pão sem fermento e

com ervas amargas. O pão sem fermento seria a comida dos beduínos e as ervas amargas serviam como um tipo de tempero, que dava gosto à comida. Eles comiam tudo, sem deixar nenhum resto, e isso era visto como participação com a divindade: “O pensamento de que a divindade era contida em cada planta levou à ideia de que ela possuía um poder, que outorgava vida, recebida diretamente por aqueles que participavam da refeição. Em resumo, nada havia que levava a mais união entre homens e entre o homem e Deus, do que o comer e beber” (D.I.T.N.T., verbete δειπνον, 1998, p. 317-318).

Durante a refeição, eles ficavam prontos para partir com os rins cingidos e com as sandálias nos pés, pois era assim que conduziam os rebanhos. Com o sangue da vítima, eles ungiam as entradas das cabanas como um sinal de proteção contra as forças destruidoras. Assim, o sangue protegeria os animais de futuros perigos, sobretudo os mais jovens, nascidos na primavera. Ele era aspergido no batente das portas das tendas como sinal de proteção contra o demônio destruidor, o *mashit* (exterminador), que aparece em Ex 12,23. “Morfologicamente este é um particípio hifil de *shahat*. É usado para descrever um leão (Jr 2,30) e um anjo (1Cr 21,12.15). Seu uso mais conhecido está relacionado ao anjo da destruição por ocasião da Páscoa, ‘destruidor’ (Ex 12,23). Ele é o mensageiro incumbido da execução da vingança divina” (D.I.T.A.T., verbete tyxivM;, 1998. p. 1548).

Mais tarde, esse costume foi assumido pelos antigos pastores de Israel, ainda quando eram seminômades. Para eles, o ritual era feito na primavera e na lua cheia. Eles faziam o mesmo ritual dos nômades, com o objetivo de proteger suas casas e seus hóspedes dos possíveis males. Resumindo, vários escritores concordam que a Páscoa judaica seja oriunda do mundo seminômade de Israel que, por sua vez, tem suas raízes no mundo nômade pagão, pré-israelita (DE VAUX, 2003, p. 525; ACHARD, 1974, p. 31).

O texto de Ex 12 apresenta a Páscoa como História do povo de Israel. Segundo esse livro, a Páscoa é consequência da intervenção de Deus, que orienta Moisés, líder do povo, a libertar os hebreus do Egito. O povo prepara sua saída com uma ceia ritualizada, cujo centro é o cordeiro. Tudo se passa em torno do cordeiro, que deve ser um macho e perfeito. A carne do cordeiro serve para alimentar o povo, preparando-o para a caminhada (Ex 12,8-11). O sangue do cordeiro terá uma função primordial, na medida em que deve ser colocado nos marcos e nas travessas das portas como sinal de proteção para o povo (Ex 12,7).

Todo o ritual da refeição indica um estado de movimento e de instabilidade local: a carne deve ser assada no fogo, os pães devem ser sem fermento e nada deve sobrar para o amanhã (Ex 12,8-10). Tudo isso indica o caráter provisório da estada de Israel no Egito. Não há mais tempo para cozinhar, fermentar; não há mais o amanhã para Israel no Egito, e é preciso sair

rápido. Deve-se comer às pressas, com os rins cingidos, sandálias nos pés e vara na mão (Ex 12,11). Algo deve acontecer: a Páscoa do Senhor, o evento histórico, segundo o livro do Êxodo, que gera a libertação de um povo. A festa pascal deve ser, portanto, celebrada como o memorial da libertação do povo da terra do Egito (Ex 12,14).

O texto de Dt 16,1-8 apresenta a Páscoa como o evento nacional, ordenado por Deus; por isso, o Israelita é obrigado a celebrar essa festa. A ordem de celebrá-la é dada no imperativo: “Observa o mês de Abib, celebrando uma Páscoa para o Senhor teu Deus”. A justificativa do decreto, que institui e legitima a festa, na tradição Deuteronomista, é apresentada no mesmo texto: “porque foi numa noite do mês de Abib que o Senhor teu Deus te fez sair do Egito (Dt 16, 1).

A sacralização da festa de Páscoa é apresentada, sobretudo, no livro de Levítico, que chama a celebração da festa de santa convocação, que quer dizer santa assembleia (מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ, *miqra kodesh*) (Lv23,8). Não se trata de uma celebração cívica, que lembra apenas um fato histórico liderado por um homem (DAHLER, 2002, p. 6), ao contrário, celebra-se uma intervenção de Deus em benefício do homem, portanto, a Páscoa é uma festa sagrada.

Percebe-se, enfim, que a Páscoa tem suas raízes no universo pagão, contudo, ela fora historicizada (Ex 12), nacionalizada (Dt 16,1-8) e sacralizada (Lv 23,8) pela tradição bíblico-judaica que a apresenta como intervenção salvadora de Deus na história do povo de Israel.

A Páscoa no período do segundo Templo

A celebração da Páscoa, no período do segundo Templo, nos é ainda hoje conhecida graças ao tratado da *Mishná*, consagrado à Páscoa (MISHNAH PESACHIM, Sefaria) e pelo historiador judaico, Flávio Josefo (1990, p. 639) Estas fontes descrevem sobre a preparação da festa, sobre o sacrifício e a ceia pascais. A Páscoa era celebrada no dia 14 de Nisan, mas o movimento festivo já começava no dia 13, com a preparação para dia seguinte. As famílias preparavam bem o lar. Nada contendo fermento poderia ficar na casa; o lar toma, nesse contexto, uma conotação de uma realidade anterior a ser ultrapassada deixando de ser um simples lar para se transformar em um Templo doméstico.

O sacrifício era oferecido no Templo, no começo da tarde, como indica o livro do Dt 16,1s. Curiosamente, ele era realizado pelo pai de família, todavia o sangue do animal era recolhido imediatamente pelo sacerdote, que o oferecia ao seu companheiro de culto, para aspergi-lo no altar.

A ceia se passava fora do espaço sagrado do Templo, em tendas montadas pelos que vinham de fora, ou em casas de família, para os que moravam na capital. De cada ceia, participavam no mínimo dez pessoas. Este modo de celebrar em grupos de família indica que a Páscoa conservou, ao longo da história, o seu aspecto familiar e fraterno. Cada um deve comer do alimento tradicional: pão sem fermento, ervas amargas, o cordeiro pascal. Todos deveriam beber dos quatro copos de vinho. Eles indicam quatro importantes verbos, os quais evocam a libertação realizada por Deus (Ex 6,6-7): *acy* (tirar), *lcn'* (livrar), *la;G'* (redimir), *xql'* (tomar): “Esses verbos indicam a libertação definitiva do povo de Deus da humilhação de uma vida desprovida do verdadeiro sentido a que estavam condicionados no Egito” (RAMOS, 2019, p. 23).

Sobre o fato de o pai de família oferecer o seu próprio sacrifício durante a Páscoa é uma exceção. Filão de Alexandria comenta: “no dia da Páscoa, todo povo judeu, jovens e velhos se revestem da “dignidade sacerdotal”, pois, todo mundo está em estado de pureza e todas as casas se revestem da “dignidade do Templo e do esplendor do Santuário”, porque a Páscoa está sendo celebrada nas casas (Filão de Alexandria *apud* ACHARD, 1974, p. 45). O que quer dizer que o dia da Páscoa prefigura o mundo futuro, onde todos se encontram no grande Santuário, o céu, salvos, puros e na presença de Deus. Todos se tornarão uma nação de sacerdote, cujo único serviço é estar na presença de Deus e adorá-Lo. Nesse sentido, podemos dizer que a Páscoa antecipa o que acontecerá no mundo futuro.

O sentido teológico da Páscoa para os judeus

Pode-se resumir o sentido teológico da Páscoa por meio de três importantes termos: (a) renovação, (b) passagem, (c) libertação (ACHARD, 1974, p. 46-49). Falar de renovação é evocar, em primeiro lugar, as forças da natureza. A Páscoa é celebrada na primavera, período em que a natureza se desperta e manifesta sua vitalidade encontrada na fertilidade dos campos e na fecundidade dos animais. A festa coincide com a estação que indica o recomeço do círculo natural. Na primavera, acontece a renovação do cenário natural, pois o que era morto passa a reviver. Por isso, esta festa lembra naturalmente o primeiro começo, isto é, a própria criação do mundo, quando Deus fez tudo brotar do caos (Gn 1,1-2,4).

A festa da Páscoa é, portanto, a festa do novo, pois ela indica uma nova criação realizada por Deus. Celebra-se nela a libertação de todas as forças vitais do poder do mal e por meio dela se lembra também da renovação definitiva. Deus fará nova todas as coisas. Enfim, como festa da renovação, a Páscoa sugere o triunfo definitivo da vida sobre a morte. A Páscoa é também

passagem. Ela é, em primeiro lugar, passagem de Deus, que salvou e que salva sempre. Esta salvação se deu pela passagem de Deus ou do seu anjo exterminador, que passou sobre a casa dos Israelitas e poupou-os da morte, que atingiu Faraó e o seu povo (Ex 12,13.23.27).

A noite pascal provoca uma verdadeira crise e equivale a um julgamento. Podemos dizer que, quando Deus passa entre os homens, Ele faz justiça. Os opressores são punidos, e os oprimidos são tratados com justiça. A ‘passagem’ de Deus gera a ‘passagem’ para o seu povo. A passagem de Deus provoca uma mudança radical na vida do seu povo, que muda de *status*, como o diz o *seder* pascal: “a passagem de Deus fez o povo passar da “escravidão para a liberdade, da tristeza para alegria e das trevas para as luzes” (SEFARIA, Pesahim) (ACHARD, 1974, p. 47).

Para a tradição bíblica e judaica, a Páscoa é, ainda, a festa da libertação. A noite pascal é uma noite de libertação, que contém o germe de todas as outras libertações; ela é sinal e demonstração de salvação. Como houve a saída do Egito, haverá certamente salvação definitiva para todos os povos. Quando Israel celebra a Páscoa, ele mostra às nações o que Deus fez, indicando, assim, o fim da humanidade, isto é, a libertação definitiva. A Páscoa, como libertação, se torna também uma festa escatológica, na medida em que aponta para um futuro promissor à toda humanidade.

Na Bíblia, encontra-se constantemente a expressão: “O nosso Deus nos fez sair do Egito” (Ex 13,3.9; 14,16; 20,2; 32,11). A Libertação do Egito significa uma ruptura com relação ao passado e ao poder opressor. A libertação do Egito foi um evento físico, social e político impregnado do religioso, isto é, uma libertação do corpo e da alma. A salvação, que Deus oferece ao seu povo, não se limita a uma dimensão espiritual, mas também não se reduz a um episódio de luta de classes.

Páscoa judaica e Novo Testamento

A Páscoa é a festa judaica mais citada no Novo Testamento (27 ocorrências), assim distribuídas: 4x em Mt 26,2.17.18.19; 4x em Mc 14,1.12.14.16; 7x em Lc 2,41; 22,1.7.8.11.13.15; 9x em Jo 2,13.23; 6,4; 11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14; 1x em At 12,4; 1x em 1Cor 5,7; 1x em Hb 11,28; há 3 ocorrências para a festa de Pentecostes: 2x em At 2,1; 20,16; 1x em 1Cor 16,8; há 4 ocorrências para a festa das Tendas, sendo que 3 delas aparecem de modo indireto: 1x Mt 17,4; 1x Mc 9,5; 1x Lc 9,33 (todas elas narram a Transfiguração de Jesus, que está sob o pano de fundo da liturgia da festa das Tendas) e de modo direto a festa é mencionada 1x em Jo 7,2 (BIBLEWORKS, 2018).

Isto explica o fato da festa pascal continuar no calendário litúrgico cristão. A narração dessa solenidade em Mateus e Marcos é mais próxima uma da outra do que a de Lucas. João faz referência à celebração da Páscoa, mas dá ênfase ao Lava-pés, como gesto de serviço (Jo 13). Geralmente, apresentam-se as passagens da última ceia de Jesus como textos da Instituição da Eucaristia. Todavia, acreditamos que, antes de tudo, pode-se vê-las como textos os quais apresentam Jesus, celebrando a Páscoa judaica e explorando o seu sentido teológico. Por exemplo, o texto de Mt 26,17-30, do v.17 ao v.19, não há nenhuma novidade, e tudo se passa de acordo com os preparativos para celebrar a Páscoa judaica (*Seder pascal*).

A novidade ocorre quando ele abençoa o pão e diz que é seu corpo e abençoa o vinho e diz que é seu sangue. O pão e o vinho são elementos da ceia judaica. Tomando-os como seu corpo e seu sangue, Jesus faz referência ao Cordeiro de Ex 12, por meio do qual a libertação acontece. Ele confere novo sentido à celebração, para dizer que, por este gesto teológico, a salvação celebrada na Páscoa judaica chegou a seu ápice com Ele, o cordeiro de Deus! Se antes, a salvação se deu por meio da carne e do sangue do cordeiro, ela chega a sua plenitude agora com Jesus, que oferece seu corpo e seu sangue pelo sacrifício da cruz para a salvação da humanidade. A esse respeito escreve Etienne Dahler: “O desejo ardente de Jesus de celebrar a Páscoa com os seus discípulos explica-se então facilmente, pois Ele mostrava, dessa forma, que iria realizar plenamente a libertação total da humanidade pelo dom de seu corpo e de seu sangue” (2002, p. 23). Em outras palavras, Etienne Dahler afirma que Jesus se apropria do contexto teológico da celebração da Páscoa judaica, para se apresentar como novo cordeiro por meio do qual a salvação pascal chega à plenitude, uma vez que Ele salva toda humanidade pelo dom de seu corpo e de seu sangue.

A referência ao cálice como sangue da Aliança pode fazer alusão a Ex 24,8, que fala da aliança que Moisés sela entre o povo e Deus. Moisés firma a aliança por meio de sangue de animal. Com Jesus, o cordeiro de Deus, a Aliança chega ao ápice, pois, ela é celebrada através de seu próprio sangue. Ocorre que, desse quadro teológico, pode-se fazer surgir a eucaristia, porém, é necessário evidenciar, antes, todos os elementos da Páscoa judaica, ligando-os à morte redentora e libertadora de Jesus, o cordeiro pascal.

Fora dos Evangelhos, também é possível apresentar outros textos do Novo Testamento, onde é possível perceber uma reflexão teológica com base na celebração da Páscoa. Estes textos são quase indecifráveis, se o leitor (a) não conhece as festas bíblicas. Aqui, especificamente, a festa de Páscoa. Ef 2,11-14 é um texto todo produzido com apoio da celebração judaica da Páscoa:

Por isso vós, que antes éreis gentios na carne e éreis chamados de incircuncisos pelos que se chamam circuncidados... em virtude de operação manual na sua carne, lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluído da cidadania em Israel e estranho 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. Ele é nossa paz; de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro da separação e suprimido em sua carne a inimizade. (Ef 2,11-14)

O texto busca resolver o problema abordado em Ef 2,12. A questão a ser tratada é a situação dos pagãos, que convivem com os judeus, em Éfeso. Ambos são cristãos, porém, os de origem judaica menosprezavam os de origem pagã, alegando que eles, pelo fato de não serem circuncidados, não tinham parte nas promessas de Israel. Os gentios convertidos parecem constituir, em Éfeso, uma categoria inferior de cristãos.

Paulo resolve o problema apresentando-o como algo do passado; antes do encontro com Cristo, os pagãos eram, de fato, excluídos da cidadania de Israel, estranhos às Alianças da promessa e, conseqüentemente, sem nenhuma esperança, sem Deus no mundo. A situação era realmente grave. Entretanto, esse problema é resolvido pelo encontro dos pagãos com Cristo através da fé. Pelo sangue (Ef 2,13) e a carne (Ef 2,14) de Cristo, ou seja, pela imolação do novo cordeiro pascal, os pagãos recebem o mesmo *status* dos judeus, ou seja, eles passam a ser cidadãos e a herdarem as mesmas promessas feitas aos judeus, passando a ter o mesmo Deus através de Jesus, cordeiro pascal.

As palavras-chave de resolução de todo problema são: *sangue* e *carne*. Ora, foi pelo *sangue* e pela *carne* do cordeiro, que os judeus foram salvos da exterminação no Egito e puderam passar de lá para a terra prometida, tornando-se verdadeiros cidadãos de Israel e herdeiros das promessas. Após o ritual do *sangue* e da *carne* do Cordeiro, a Páscoa judaica, os israelitas reencontram a esperança em Deus, recebem a aliança no Sinai (Ex 19) e tornam-se donos das promessas. Para os pagãos, essa passagem de uma vida sem esperança para uma vida de compromisso com Deus, recebendo todos os benefícios dos quais gozam os circuncidados na *carne*, realiza-se através do *sangue* e da *carne* de Cristo, o novo cordeiro pascal.

O que Paulo quer dizer é que aqueles que não eram circuncidados em sua carne e, por isso mesmo estavam alheios às alianças da promessa, são doravante associados ao povo eleito, graças à carne e ao sangue de Cristo, isto é, graças a sua imolação como cordeiro pascal. Em outros termos, Paulo argumenta que o dom voluntário, feito por Jesus circuncidado, de toda a sua carne e todo seu sangue, justifica os incircuncisos na carne e assegura-lhes os benefícios dos circuncidados na carne, tornando-os seus concidadãos. Os pagãos fazem a passagem graças ao sacrifício pascal de Jesus Cristo circuncidado na carne (Lc 2,21).

Desse modo, Jesus Cristo, circuncidado na carne, se torna o novo Cordeiro pascal que se imolou para estender as promessas de Israel a todas as nações. Por Cristo, o Cordeiro pascal, o muro da separação foi tirado; assim, os pagãos, os incircuncisos, que antes estavam sem Deus e sem Aliança passam a tê-los. Eles passam a gozar do mesmo *status* dos circuncisos. Com o Cristo, os pagãos passam da escravidão do pecado para a liberdade, da tristeza para a alegria e das trevas para as luzes, tal qual aconteceu com os judeus por meio da Páscoa. Sem o mínimo de noção do que é a Páscoa judaica, o texto de Ef 2,11-14 se torna incompreensível.

Outro texto de Paulo, que pode ser abordado dessa mesma forma, tendo a celebração de Páscoa como pano de fundo, é 1Cor 5,1-8. O texto é de ordem moralizante, cheio de argumentos persuasivos e dá a entender que o momento da correção é o da celebração da Páscoa, pois Paulo convida os coríntios a celebrar a festa sem o velho fermento. Lembra-lhes que esse ingrediente era proibido na Páscoa judaica, porque representava uma realidade velha, ultrapassada. Paulo o utiliza com uma conotação moral, pois ele representa o velho homem pecador, que não aderiu a Cristo, o cordeiro pascal, como se lê no texto de 1Cor 5,1-8:

Só se ouve falar de imoralidade entre vós, e imoralidade tal que não se encontra nem mesmo entre os gentios: um dentre vós vive com a mulher de seu pai! E vós estais cheios de orgulho! Nem mesmo vos orgulhastes na tristeza, a fim de que o autor desse mal fosse eliminado do meio de vós.... Não é digno o vosso motivo de vanglória! Não sabeis que **um pouco de fermento leveda toda massa**? Purificai-vos do **velho fermento** para serdes **nova massa**, já que sois **sem fermento**. Pois nossa Páscoa, Cristo, foi imolada. Celebremos, portanto, a festa, não com velho fermento, nem com o fermento de malícia e perversidade, mas com pães ázimos: na pureza e na verdade. (O grifo é nosso para evidenciar o vocabulário pascal)

A intervenção de Paulo tem o objetivo de resolver um problema moral na Comunidade de Corinto. Trata-se do comportamento indecente dos coríntios em relação à sexualidade. No meio de completa libertinagem, há mesmo um caso de incesto. Um filho que dorme com a mulher do pai. Este é o caso que faz Paulo reagir. Para corrigir o desvio, Paulo vai utilizar no v.6-8 um vocabulário completamente pascal, “fermento”, “massa”, “ázimo”, “imolar.” Ele lembra, por meio deste vocabulário, o passado e o presente dos Coríntios. Ele compara o passado dos Coríntios com um velho fermento do qual eles agora devem se livrar para viver a nova realidade como nova massa, e isto porque o “Cristo, nossa Páscoa, foi imolado” (1Cor 5,7).

Paulo lembra aos Coríntios que, pela Páscoa de Cristo, eles já estão numa realidade nova, obtiveram um novo *status* e que, portanto, devem se comportar à altura. O interessante aqui é observar que a transformação na vida dos coríntios (passagem, mudança) foi feita por Cristo, o cordeiro Pascal, o autor da nova realidade para os Coríntios que, outrora, eram

simplesmente pagãos, massa fermentada. A vida sem o velho fermento, para a qual Paulo convida os Coríntios, é a vida pós Páscoa de Cristo, vida nova com pão ázimo da sinceridade e da verdade.

A Páscoa e a liturgia Cristã

A festa bíblico-judaica da Páscoa influencia, de modo direto, a oração católica, primeiramente porque ela faz parte do calendário litúrgico da Igreja, preservando vários aspectos da festa judaica, entre eles a noção de sacrifício, o rito da manducação, o uso de textos do Antigo Testamento como Ex 12, que é lido no primeiro dia da festa judaica.

No entanto, um aspecto teológico da Páscoa judaica, que influencia o culto católico e que deve ser evidenciado é a noção de memorial (LENHARDT; COLLIN, 1994, p. 83-86). Em Ex 12,14, a celebração da Páscoa é apresentada como o memorial da saída do Egito: “Este dia será para vós um memorial (זִכָּרוֹן, *zikaron*), e o celebrareis como uma festa para Senhor... é um decreto perpétuo”. O memorial litúrgico no Judaísmo é um ato cultural, no qual se lembra um evento de salvação do passado, mas para reviver, no presente, a graça e a força deste evento, na espera de uma plenitude definitiva que virá. Na ceia pascal, Israel celebra a saída do Egito, para se deixar impregnar pela força deste evento, no presente, para poder caminhar em direção de uma salvação, no porvir. A maravilha do passado é atualizada no presente e fortalece o religioso na busca de uma salvação última e eterna. O memorial engloba todo o tempo do homem de fé, o passado o presente e o futuro.

Estas três dimensões: presente, passado e futuro estão presentes no memorial eucarístico. “Fazei isto em memória de mim!” (1Cor 11,24) significa lembrar a morte salvadora de Cristo, viver esta salvação hoje e fortificado por ela, caminhar para *parusia*, a salvação eterna. A Eucaristia se torna, desse modo, um memorial vivo de um ato único e perfeito realizado uma vez por todas por Jesus no passado, mas que continua dinamicamente operante no presente com a promessa certa para o futuro.

Atualizando o sacrifício de Cristo pela celebração da eucaristia, o sacerdote torna possível esta realidade. Ele atualiza o ato salvador de Cristo presente na eucaristia. Com isso, perpetua-se o único e perfeito sacrifício da cruz. Compreendida com base na noção de memorial judaico, a eucaristia cristã sai de um ritualismo pagão de multiplicação de sacrifícios, como acusava Lutero e bem observaram Oskar Skarsaune (2001, p. 438) e Martin Dreher (2006, p. 47), apoiando-se no mentor da reforma protestante. Para Skarsaune, nos anos 250 d.C, com Hipólito e com Cipriano, o presidente da eucaristia tornou-se um sacerdote, que oferecia

sacrifício igual ao sacerdote do Templo. O povo deixou de ser uma assembleia sacerdotal e, ao invés de participar do sacrifício, apenas o consumia. O velho Templo volta à cena e modifica o novo. É evidente que Skarsaune pega e, com razão, apenas uma dimensão do culto no velho Templo. Ele parece desconhecer a noção de memorial pascoal no judaísmo, exposto neste estudo. Esta noção judaica de memorial tira o culto eucarístico da repetição ineficaz de sacrifícios.

Festa de Pentecostes

Este tópico que tem como objetivo fazer uma leitura da festa cristã de Pentecostes, a partir do Pentecostes judaico, é baseado na obra de Jean Potin (1971). O autor faz um estudo minucioso da festa judaica de Pentecostes e, a partir dela, aborda a festa cristã de Pentecostes. O leitor verá que a ligação é visível e, sem ela, não se entenderia a festa cristã de Pentecostes.

A festa de Pentecostes recebe vários nomes dados pela tradição judaica e pela Bíblia (POTIN, 1971, p. 118-119). Em Ex 23,16, ela é chamada de *hag katsir* (הַג קָצִיר), festa da colheita. Chamada de *katsir*, Pentecostes é vista como uma festa agrícola. Em Nm 28,26, ela é apresentada como festa das premissas *hag habikurim*. Esse nome também liga a festa de Pentecostes ao universo da agricultura. Trata-se de uma festa agrícola, celebrada no final da colheita, ocasião em que os fiéis ofereciam a Deus os primeiros frutos das plantações, incluindo a lavoura do trigo. Durante todo o período do Primeiro Testamento, Pentecostes conservou sua característica agrária. Trata-se de uma manifestação popular, ligada à peregrinação ao Templo. Os lavradores iam ao Templo, para oferecerem a Deus os primeiros frutos de seu trabalho (Ex 34,22; 23,16).

A tradição judaica identifica, ainda, a festa como *hag atseret* (ACHARD, 1974, p. 54) ou seja, festa do encerramento ou fechamento. Essa terminologia está ligada à experiência do povo diante do Sinai. O povo chega ao Sinai, no terceiro mês (Ex 19,1), após a saída do Egito. Isto significa que a caminhada do povo termina ao pé do Sinai, recebendo a Lei, antes de entrar na Terra Prometida. O evento pascal se conclui no monte Sinai com o dom da Lei e da Aliança. Neste sentido, Pentecostes é o coroamento da Páscoa, ou seja, seu fechamento.

A festa tem assim vários nomes, no entanto, o termo mais utilizado para designar a festa de Pentecostes é *hag shavuot*. Ele aparece em Ex 34,22, Dt 16,10 e Nm 28,26. *Shavua* significa semana, *Shavuot* é o plural, ou seja, semanas. Este termo busca ligar a festa das semanas com a festa da Páscoa, pois contam-se sete semanas depois da Páscoa, para celebrar a festa de Pentecostes. Ela aparece como a conclusão da Páscoa, ou seja, seu fechamento.

O Judaísmo helenístico vai chamar a festa de Pentecostes de η πεντηκοστή ημέρα, ou seja, “o dia de Pentecostes”, o qual indica “a festa do quinquagésimo dia”, sendo este quinquagésimo dia, a multiplicação das sete semanas por sete dias, mais um dia que somam exatamente cinquenta dias após a Páscoa. O cristianismo assumiu o nome utilizado pela tradição helenística judaica de modo que a festa continuou no calendário cristão e é chamada de Pentecostes.

Enfim, pode-se concluir, por meio desta diversidade de nomes, que a festa foi compreendida de vários modos: para uns, ela está ligada, antes de tudo, às atividades agrícolas de Israel; para outros, ela está ligada diretamente à Páscoa, como encerramento do período pascal e, como tal, ela faz referência, diretamente, aos eventos do Sinai, ou seja, à manifestação de Deus, através da qual, o povo recebe a Lei e a Aliança. Pentecostes confirma, então, a ação de Deus na Páscoa; nesse acontecimento, os hebreus se libertam da escravidão, no Egito, e em Pentecostes, no Sinai, esse mesmo povo faz uma aliança com Deus e recebe a Lei.

Pentecostes como festa da Aliança e do dom da Torá

Quem dá enfoque na festa de Pentecostes como festa da Aliança é comunidade essênica de Qumrã. Segundo os testemunhos do livro do Jubileu, a festa de Pentecostes era considerada como a mais importante para os essênios (DE VAUX, 2003, p. 530). Nesse dia, eles celebravam a entrada dos novos membros na comunidade e renovavam a Aliança com Deus (ACHARD, 1974, p. 45). O documento 4Q *Tohorot* B do livro dos jubileus fala sobre a entrada dos novos membros pela Aliança que ocorria durante a festa das semanas (FLUSSER, 2002, p. 39-46). A importância dessa festa é a lembrança do dia em que Deus fez Aliança com o seu povo.

Para os essênios, a festa da Aliança fora celebrada por Noé (Gn 9,8), depois pelos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó e por Moisés. Os essênios situam a conclusão da Aliança com Moisés, no dia de Pentecostes. Mas seus contemporâneos esqueceram da festa. Por isso, quando Deus dá a Lei a Moisés, Deus ordena que se observe esta festa. A ordem veio sobre a tábua da Lei, que Moisés recebeu, e é por este motivo que esta festa é prescrita pela Torá.

Pentecostes é, portanto, a comemoração da Aliança e, como tal, ela assegura sua permanência. Mas Pentecostes não é apenas uma lembrança do passado, esta festa exige, antes de tudo, um engajamento no presente. Ela é a festa da renovação das três Alianças: (a) Noética; (b) Abraâmica; (c) Mosaica. Pela celebração dessa festa, o povo renova, todos os anos, a Aliança com Deus e a assume, celebrando-a como o dia do seu nascimento. Assim, Pentecostes celebra o dia do nascimento do povo de Israel, que nasce com um engajamento. Isto acontece

porque, em Pentecostes, ao pé do monte Sinai, Moisés recebe a Torá, e o povo promete fazer tudo o que o Senhor falou (Ex 24,7-8).

Se Pentecostes é celebrada como festa do dom da Aliança, ela é também vista como celebração do dom da Torá, pois não pode existir Aliança sem Lei. Assim, Rabi José Ben Shalaphtah, no ano 150 d.C. diz que no terceiro mês (*sivan*), no sexto dia, os dez mandamentos foram dados aos Israelitas, ou seja, para ele a Lei foi dada a Israel, exatamente no dia em que se celebra a festa de Pentecostes (ACHARD, 1974, p. 64-65).

Por volta do ano 250 d.C. Rabi Eleazar Ben Pedah afirma a mesma teoria, ou seja, Pentecostes é o dia em que a Lei foi dada ao povo de Israel (ACHARD, 1974, p. 64-65). A partir do século II d.C., tornou-se normal ler, no dia da festa de Pentecostes, o texto de Ex 19, que fala do dom da Torá. Pouco a pouco, nos primeiros séculos da era cristã, as características agrárias da festa desapareceram, enquanto a ligação da festa com o dom da Aliança e da Torá, no Sinai, se sobressaía cada vez mais. Para o judeu, a Torá, no sentido estrito, é o Pentateuco, no sentido *lato*, abrange toda Escritura e, além disso, toda tradição oral. Em Pentecostes, Israel recebeu a Torá no seu sentido pleno, a escrita e a oral; as duas têm o mesmo peso e remontam a Moisés, no Monte Sinai.

Sentidos teológico da festa de Pentecostes

Como bem podemos constatar, a festa de Pentecostes passou, no decorrer da história, por várias evoluções. No início, era uma festa agrícola, depois, tornou-se festa do dom da Aliança e, por último, a festa do dom da Torá. É, deveras, importante ressaltar que, em todas as situações, Pentecostes está ligado à festa da Páscoa. Como festa agrária, ela encerra o tempo da colheita da qual a Páscoa é a abertura. Abre-se e fecha-se o tempo da colheita, oferecendo os frutos do trabalho a Deus de quem provém todas as bênçãos; a colheita é um dom de Deus.

Como evento da história da salvação, a festa de Pentecostes se liga mais ainda à festa da Páscoa. O Evento da Páscoa pede uma continuidade, senão, a libertação dos judeus ficaria sem justificação e terminaria num vazio. Por isso, poder-se-ia formular à seguinte questão: por que Deus fez o povo sair do Egito? Questionamento, aliás, feito pelo próprio povo durante a caminhada no deserto (Ex 15,24). Entretanto, eles entenderam que a saída do Egito é apenas um primeiro passo da história da salvação.

A Aliança e a Lei, que são celebradas em Pentecostes, constituem o coroamento da iniciativa de Deus. Se Deus tirou o povo do Egito, foi para fazer uma Aliança com ele e para lhe dar a Lei. O Deus de Israel não se vê só; ele se vê com, ou seja, Ele é Emanuel, Deus

conosco. Selando uma Aliança, Ele mostra que está em busca de um povo, que na terra da escravidão era uma massa de párias, que Ele mesmo faz sair do Egito. Ele os torna, assim, seu povo (Dt 7,6). Pentecostes é, pois, o dia da criação do povo de Israel. Um povo que nasce por meio de uma Aliança firmada com Deus.

Assim, na Páscoa o povo sai da servidão e, em Pentecostes, com a Aliança e com o dom da Torá, o povo passa a servir a Deus. Na Páscoa, o povo se liberta de Faraó e, em Pentecostes, o povo se torna povo de Deus através da Aliança e da Lei. O fim do evento pascal é o culto que Israel deve prestar a Deus (Ex 19,3-6). Existe, portanto, uma relação estreita entre Páscoa e Pentecostes judaicos e essa mesma ligação é preservada nas festas cristãs de Páscoa e Pentecostes.

O texto do Pentecostes Cristão (At 1,1-15) à luz da festa judaica de Pentecostes (Ex 19)

Como se acabou de apresentar, a festa judaica de Pentecostes, depois de atravessar um processo evolutivo, no decorrer da história, passou a ser celebrada como festa que lembra o dom da Aliança e o dom da Lei. A festa de Pentecostes está, pois, relacionada diretamente com os eventos do Monte Sinai (Ex 19), através dos quais Deus faz a Aliança com o povo e dá-lhe a sua Lei. Para o Judaísmo, esses eventos, ocorridos na montanha sagrada e celebrados em Pentecostes, marcam o verdadeiro início da história de Israel. O povo de Deus nasce com o dom da Aliança e do dom da Torá, no monte Sinai. Pode-se dizer, assim, que Pentecostes celebra o próprio nascimento do povo de Israel, como povo de Deus. O texto bíblico, que respalda essa tradição é Ex 19, que narra a teofania no monte Sinai, por meio da qual Deus propõe a Aliança e dá a Lei a Israel.

A Igreja de Cristo tem consciência de ser o novo povo de Deus, coerdeira das promessas de Israel (Ef 2,19-20). Sugere-se que a Igreja primitiva, para se autolegitimar como povo de Deus, diante de uma comunidade judaica viva em torno do segundo Templo e das sinagogas, se serviu das tradições judaicas de sua época sobre a teofania do Sinai, as quais ensinam que o povo judeu nasce no dia Pentecostes.

A hipótese é de que Lucas, ao narrar, nos Atos dos Apóstolos, o nascimento da Igreja, no dia da festa judaica de Pentecostes, foi inspirado pelas tradições judaicas, que falam do nascimento do povo de Israel, no monte Sinai. Constata-se tal hipótese, fazendo uma comparação entre o texto dos At 2,1-15, que aborda o nascimento da Igreja em Pentecostes, no monte Sião em Jerusalém, com o texto de Ex 19, que de acordo com a tradição judaica, trata do nascimento de Israel, ao pé do monte Sinai, recebendo a aliança e a Lei. Comparando os

referidos textos, percebe-se nitidamente a semelhança entre as duas tradições.

Passemos, pois à análise de At 2,1-15, relacionando-os com Ex 19. Esta abordagem baseia-se na pesquisa de Potin (1971, p. 299-314) e visa a mostrar o paralelismo entre a manifestação do Espírito, em Jerusalém, que faz surgir a Igreja e a teofania do Sinai, em Ex 19 a qual faz nascer o povo de Israel. Cada detalhe, situação e acontecimento no texto de At 2,1-15 podem ser reveladores. Analisaremos aqui os seguintes detalhes do referido texto: o momento em que ocorre o evento de Pentecostes, o lugar da manifestação do Espírito, o barulho, a aglomeração dos povos, o falar em línguas e as línguas de fogo.

- a) O momento (At 2,1.15): Os Atos dos Apóstolos situam o evento, que é dom do Espírito, no quinquagésimo dia, quando termina o período de sete semanas, contadas após a festa de Páscoa, portanto, em Pentecostes judaico, dia em que os judeus celebravam a *teofania* do Sinai. At 2,15 fixa como hora, a terceira hora, portanto, na parte da manhã, o que coincide com a *teofania* do Sinai, que a Bíblia situa, ao levantar-se do dia (Ex 19,16). A coincidência temporal de dia e hora já indica que o que vai acontecer em Jerusalém se assemelha ao que aconteceu no Sinai, a manifestação de Deus, com o objetivo de criar um povo. Lucas quer ensinar que, nessa nova manifestação, o povo que será criado é aquele que professa a fé em Cristo, ou seja, a Igreja.
- b) O lugar (At 2,5): O evento se passa em Jerusalém, cidade edificada em cima do monte *Moriá*, onde adoraram os antigos pais. Nela, encontra-se a *Shekhiná*, a presença de Deus que, segundo o rei Salomão, habita o Templo para sempre (2Cr 5,14; 6,1-2). Na tradição judaica, Jerusalém sempre foi relacionada com o monte Sinai. O Sl 68,18 chega a dizer que o Sinai está agora no Santuário, ou seja, em Jerusalém: “Os carros de Deus são milhares de miríades; o Senhor está entre eles, e o Sinai está em Jerusalém...” Se para criar o povo de Israel, Deus se manifesta no monte Sinai, para criar um novo povo, Ele se apresenta no monte, em Jerusalém onde, doravante, está a *Shekhiná*, sua presença contínua. O dom do Espírito, como manifestação de Deus, não poderia ocorrer mais no Sinai, pelo fato de que Jerusalém se tornara o novo Sinai (Sl 68,18). É nesse monte que todo povo se encontra com Deus, ao menos três vezes ao ano (Dt 16,16).
- c) O barulho como o agitar de um vendaval impetuoso (At 2,2): Há dois tipos de barulhos, segundo o texto de Atos: um que é ouvido no interior da casa pelos doze, que estavam reunidos (At 2,2), e outro que foi percebido por todos os que se encontravam em Jerusalém (At 2,6). O barulho pode ser comparado com o da *teofania* do Sinai, barulho próprio da Revelação de Deus. O barulho e o vento, manifestações da natureza, lembram o barulho dos trovões e o tremor cósmico, representados pelo tremor da montanha, na teofania do Sinai (Ex 19,16-18). A palavra ruído, usada por Lucas, para designar barulho (At 2,2, ἡχος) é utilizada na Septuaginta, para indicar a teofania do Sinai (Ex 19,16, ἡχει) barulhos. Este termo no plural ἡχει (barulhos) aparece mais de uma vez na Septuaginta em: Ex 19,16; Is 4,5; Sl 45,3, sempre no contexto de teofania. Lucas o utiliza para indicar a manifestação de Deus no dia de Pentecostes. Usando o mesmo vocábulo (barulho), o evangelista cria um paralelismo do evento de Jerusalém com o

evento do Sinai, para indicar que os dois têm o mesmo objetivo, ou seja, a criação de um povo pelo dom da Lei e da Aliança.

- d) A aglomeração do povo (At 2,5): Os Atos dos Apóstolos se referem a uma grande aglomeração em Jerusalém, no dia de Pentecostes, povos de várias nações teriam presenciado o evento, porém, receberam a efusão do Espírito somente os que estavam na casa; o texto de Atos apresenta um número de 120 pessoas entre as quais Maria, a mãe de Jesus (At 1,15). Estas pessoas representam o novo Israel, isto é, a comunidade que vai aceitar a proposta do Espírito, lembrando a comunidade do deserto que, ao pé do Sinai, aceita a proposta de Deus apresentada por meio de Moisés. Em relação à apresentação da Lei aos povos pagãos, na teofania do Sinai, há duas posições na tradição judaica que são apresentadas por Potin (1971, p. 308): a) a primeira afirma que Deus vai propor a Lei a diferentes povos sobre uma montanha Santa (*Targum* de Dt 33,2), b) a segunda afirma que todos os povos vão ao Sinai, quando Deus propõe a Lei a Moisés. Eles vão justamente por causa do tremor cósmico; chegando ao Sinai, Deus propõe-lhes a Lei, mas eles a recusam, somente Israel aceita a Torá. Esta segunda posição é mais próxima da de Lucas; os povos vão para perto da casa, quando ouvem o barulho violento do vento. Todos escutam, mas não é dito que todos aceitam. Lucas dá a entender que somente o grupo do Cenáculo representa o novo Israel. É somente após a manifestação do Espírito, com o discurso de Pedro, que cerca de três mil pessoas são inseridas na Comunidade de Jerusalém, após receberem o batismo (At 2,37-41).
- e) O falar em línguas (At 2,4): O fenômeno das línguas é outro fator que aproxima o Pentecostes dos Atos dos Apóstolos ao Sinai. A tradição judaica afirma, a respeito da teofania do Sinai que, quando Deus propôs, no monte santo, as leis às nações, Ele teria falado várias línguas estrangeiras. Para o *Targum*, Dt 33,2, Deus teria falado três línguas. Para o *Midrash* desse mesmo texto, Ele teria falado quatro línguas, porém a posição mais difundida é a de que Deus teria falado 70 línguas (POTIN, 1971, p. 308). Ele teria falado, desse modo, as línguas de todas as nações, a fim de que todos compreendessem o que Ele estava propondo e não houvesse pretexto para não aceitar a Torá. Uma manifestação de Deus não tem fronteira, nem limites linguísticos: ela é acessível a todos os povos. No Sinai, é Deus quem fala, mas Ele não prescinde dos homens: Ele transmite essa palavra aos profetas que, por sua vez, transmitem ao povo. Entre esses profetas, o primeiro a receber a palavra é Moisés, como confirma o *Midrash*:

Moisés recebeu a Toráh no Sinai e a transmitiu a Josué; Josué a transmitiu aos anciãos e os Anciãos a transmitiram aos profetas. Os profetas a transmitiram aos homens da Grande Assembleia. Estes disseram três coisas: 'sede ponderados no exercício da justiça; fazei muitos discípulos; levantai uma cerca em torno da Toráh. (SEFARIA, Mishnah Abot)

Em Pentecostes, os discípulos são constituídos profetas por obra do Espírito Santo e são enviados a falar; no entanto, é preciso observar que o falar tem sua origem também em Deus, pois só depois da efusão do Espírito é que eles passam a falar, e falam em plena harmonia com o que receberam do Espírito, pois não se trata de um mero discurso humano (At 2,14-17).

- f) As línguas de fogo: Lucas relata que, na manifestação do Espírito, apareceram línguas como de fogo, que se dividiam e pousavam sobre cada um dos apóstolos (At 2,3). O Rabi Iohanán, referindo-se à *teofania* do Sinai, explica também que, quando Deus falou ao povo, a voz de Deus saiu e dividiu-se em setenta (70) vozes, em setenta (70) línguas, para que todo o povo, que estava ao pé do monte, pudesse compreender a voz de Deus (POTIN, 1971, p. 308). A maior parte dos exegetas, quando fala das línguas de fogo, cita rabi Iohanán (POTIN, 1971, p. 309). No entanto, rabi Iohanán é posterior ao livro dos Atos. Lucas não poderia ter se inspirado na sua teoria. Sugere-se, por conta disso, que essa teoria desenvolvida por rabi Iohanán existia muito antes dele e ela poderia ter sido citada por Lucas sob forma de língua de fogo. Para Lucas, essas línguas de fogo simbolizavam a própria voz de Deus, ou seja, a palavra de Deus, que os apóstolos recebem e transmitem a todos os povos. E como trata-se da própria voz de Deus, todas as nações, no evento representadas, a compreendem (At 2,11). De acordo com a análise de At 2,1-15, pode-se atribuir ao Pentecostes cristão o mesmo sentido da festa judaica de Pentecostes. As duas tratam do nascimento do povo de Deus, por meio da manifestação de Deus que transmite sua Palavra e propõe sua Aliança. Resumindo, pode-se dizer que o Pentecostes Judaico e o Pentecostes Cristão celebram o nascimento do povo de Deus com o dom da Lei (revelação da Palavra) e dom da Aliança (aceitação da Palavra). As fortes semelhanças entre as duas festas, detectadas com base na comparação entre os textos de At 2,1-15 e Ex 19, não podem ser resultados de uma mera coincidência. cremos que haveria apenas dois motivos para se ignorar essas semelhanças evidentes entre os dois textos. O primeiro seria a ingenuidade do estudioso, e ingenuidade deve ser entendida aqui como uma limitação na percepção do pesquisador, que pode desconhecer o universo judaico como meio e contexto do Novo Testamento e do próprio nascimento da Igreja. O segundo seria, simplesmente, a má vontade de um observador imbuído de preconceitos de ordem ideológica.

A festa de *yom kippur*

O nome da festa em hebraico é ~yrIPuKih ~Ay, (*yom ha kippurim*, que provém da raiz verbal rpK. Essa raiz dá ideia de cobrir, esconder ou apagar. Trata-se de cobrir os pecados. *Yom ha Kippurim* significa, pois, o dia das expiações. Mais tarde, com a evolução da festa, convencionou-se chamá-la no singular *yom ha kippur*. A festa de rPuKi ~Ay, *yom kippur* é, portanto, o dia em que Deus perdoa os pecados do povo. Esse dia é conhecido pelos judeus como o grande dia, os dias terríveis, dia do julgamento. Quem cria esse meio de aproximação é o próprio Deus. A festa de *kippur* é um meio dado a Israel de se reconciliar com Deus. Ela é vista como um dom de Deus. O jejum e os sacrifícios oferecidos são os meios de a comunidade responder à proposta de reconciliação feita por Deus.

A festa aparece em Ex 30,1-10, e o texto fala do que se passa na Tenda da Reunião e refere-se ao rito de expiação dos pecados. Aarão, o sacerdote, faz a expiação com sangue pelos

seus pecados e pelos pecados do povo, contudo, faz-se necessário observar a ordem das coisas. O primeiro a expiar os seus pecados é o próprio sacerdote. Depois é que ele vai atender às necessidades dos fiéis (Ex 30,10).

Em Lv 16, define-se como essa festa deve ser realizada. O texto vai fazer uma descrição minuciosa de como se deve realizar o rito de expiação dos pecados. É perceptível a função fundamental e central do sumo-sacerdote no ritual da expiação dos pecados. Ele é a figura central por meio da qual tudo acontece, sem ele oficializando não há remissão dos pecados.

A celebração de *Kippur* no período do segundo Templo

A celebração de *Kippur*, no período do segundo Templo, era realizada de acordo com as orientações de Lv 16. A *Mishná Yomá*, capítulo 1, apresenta informações detalhadas de como a festa era conduzida liturgicamente pelo sumo-sacerdote (SEFARIA, Misnah Yoma). Ele era a figura central da cerimônia de *Kippur*; praticamente tudo passava por ele e era o único que podia oferecer sacrifícios nesse dia.

Sete dias antes da festa, o sumo-sacerdote era separado de sua família. Ele ficava em uma sala, chamada sala dos conselheiros. Tal procedimento era necessário para evitar que ele contraísse qualquer impureza e ficasse inapto para presidir a cerimônia. O sumo-sacerdote deveria estudar o ritual da cerimônia de *Kippur*; ele era auxiliado por alguns dos anciãos do tribunal, que liam todo o ritual do dia e depois pediam que ele recitasse, a fim de estarem seguros de que o ritual seria executado de acordo com a tradição. O sumo-sacerdote não podia errar nenhum detalhe da celebração de *Kippur*. O ritual, tal qual apresenta Lv 16, é bastante complexo, todavia, o que era realizado no Templo era muito mais rico em detalhes litúrgicos.

No dia da festa, o sumo-sacerdote tomava vários banhos de purificação. Ele se vestia por baixo com calção de linho, depois vestia uma túnica de linho branca por cima, cingida até a altura dos rins, e amarrava a cabeça com o turbante de linho branco; paramentado impecavelmente, ele iniciava os trabalhos, ainda de madrugada, com o pátio do Templo já repleto de fiéis.

O primeiro sacrifício, que ele oferecia, era um novilho. Ele o oferecia, em primeiro lugar, pelos seus pecados e pelos pecados de sua casa. Antes de sacrificá-lo, o sumo-sacerdote pegava o novilho impunha a mão sobre sua cabeça, confessava primeiramente seus pecados e os de sua casa (Hb 9,7); em seguida, confessava o pecado de seu povo. Ele rezava por si mesmo, por sua casa, pelo povo e pelas nações. O sumo-sacerdote concluía a confissão dos pecados com uma oração, na qual pronunciava o nome de Deus. Acreditava-se que era, em virtude do nome de

Deus, que o perdão dos pecados era consumado. E, assim, o sumo-sacerdote fazia a remissão de seu povo.

Sentido teológico da festa de *Kippur*

A festa de *Kippur* tem uma estreita ligação com a ideia de expiação de pecado, de arrependimento e de perdão (ACHARD, 1974, p. 100-104). O homem necessita da misericórdia de Deus, porque, por si só, ele não pode nada, por mais bondoso que ele seja, não está livre de pecar. O Sl 130,3 já expressa a realidade da fragilidade humana: “se olhardes as nossas faltas, quem haverá de subsistir”? Todo homem depende da misericórdia de Deus, por isso, há um dia exclusivo para Israel expiar suas faltas, usufruindo, assim, da misericórdia de Deus, esse dia é a festa de *Yom Kippur*. Nesse grande dia, o sumo- sacerdote é a figura central, ele se purifica, purifica sua casa, seu clero. Ele afasta o pecado e livra o santuário de suas impurezas.

O sangue assume um papel central neste ritual de expiação. Segundo a tradição judaica, não há outra forma de se fazer a expiação que não seja pelo sangue (SEFARIA, Mishnah Yoma). como atestado também em Hb 9,22. Medibelle afirma que “a festa de *Kippur* é o triunfo do sangue. É da apresentação do sangue diante de Deus, que depende a purificação do Santuário e do Povo” (*apud* ACHARD, 1974, p. 115). O sangue é a fonte da vida, mas também Deus o deu como forma de expiar o pecado do povo. O objetivo do ritual de expiação é o restabelecimento das relações normais entre Deus e seu povo. As transgressões do fiel constituem um verdadeiro obstáculo para um bom relacionamento entre o povo e Deus. Elas despertam a cólera e a fúria de Deus, colocando em dúvida o futuro do homem de fé. O povo deve, então, se livrar de seus pecados e o meio mais viável é a celebração de *Kippur*. Essa festa é quase um sacramento que possibilita ao crente recomeçar sempre que tiver cometido faltas contra Deus.

A preocupação de apagar os pecados parece antiga, mas ganha força a partir das experiências dos exílios e da destruição do Templo. O povo vê a desgraça como consequência de seus próprios pecados. A noção de pecado é objetiva, é um mal que traz consequências imediatas. O dia de *Kippur* convida Israel a um exame de consciência. Convida o povo a escutar a voz dos sacerdotes, dos profetas e dos sábios e reconciliar-se com os irmãos, e com Deus, que está sempre disposto a perdoar.

A festa de *Kippur* e a Carta aos Hebreus

Há uma estreita ligação entre a festa judaica de *Kippur* e a Carta aos Hebreus. Um estudioso dessa Epístola, obrigatoriamente, tem que conhecer a liturgia de *Kippur*; caso faça o contrário, sua pesquisa poderá ficar seriamente comprometida, pois, o autor dessa Carta se apoia no ritual litúrgico de *Kippur*, para explicar e fundamentar seu tema central que é o sacerdócio de Cristo. Em relação à estreita ligação entre a Carta aos Hebreus e a festa de *Kippur*, Jean Massonet (2016, p. 41-43) afirma que os temas debatidos na referida Epístola são puramente judaicos e são focados sobre o culto, o sacrifício no Templo e sobre o Santo dos Santos, principal local do Templo. Quando se trata do tema principal que é o sacerdócio de Cristo, a referência é a festa de *Kippur*, portanto, sem o conhecimento do contexto dessa festa, a Carta aos Hebreus se torna indecifrável.

Logo no início da Carta, o autor a aborda o tema principal: “Convinha, por isso, que em tudo se tornasse semelhante aos irmãos, para ser, em relação a Deus, Sumo-sacerdote misericordioso e fiel, para expiar assim os pecados do povo” (Hb 2,17). Segundo Vanhoye (2002, p. 15-22), esse enunciado é uma grande novidade em relação ao Novo Testamento, onde Jesus nunca é apresentado como Sumo-sacerdote. A questão sobre sua identidade suscita várias hipóteses; Ele é chamado de Mestre, Rabi, (Mt 8,18, Lc18,18) alguém que conhece bem as Escrituras. Ele é visto como o profeta (Jo 1,43)) prometido a seu povo (Dt 18,15.18). Ele é reconhecido também como o *Mashiah*, o ungido, o Cristo (Lc 9,20); porém, jamais aparece como sumo-sacerdote e nem suas atividades são de sacerdote. Ele ensinava (Mc 1,21), curava (Mc 1,32), entretanto, nenhuma passagem dos Evangelhos cita Jesus, apresentando sacrifício ou oficiando no Templo. Segundo a Lei de Moisés, ele também não poderia ser sacerdote, pois não pertencia à família sacerdotal. Somente os da tribo de Levi podiam se tornar sacerdote (Nm 3,1-7), e Jesus é da tribo de Judá (Hb 7,14).

Todavia, em Hb 5, o autor de carta começa a justificar o sacerdócio de Jesus. Ele reconhece que ninguém pode usurpar o título de sacerdote, pois essa é uma missão designada por Deus tal qual aconteceu com Aarão: “Ninguém, pois, se atribua esta honra, se não o que foi chamado por Deus, como Aarão” (Hb 5,4). Se Jesus é sumo-sacerdote, ele deve ser de acordo com a Lei de Moisés. Jesus não poderia usurpar o título de sumo-sacerdote como fizeram os reis asmoneus e até hoje tem o sacerdócio negado pelos judeus. Desse modo, de acordo com a Carta aos Hebreus, Jesus se tornou sacerdote, designado por Deus, segundo a ordem de Melquisedec, tal qual afirma essa passagem: “Ele, porém a recebeu daquele que lhe disse: Tu

és meu filho, hoje te gerei... Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec” (Hb 5,5-6).

Para Vanhoye, a Carta aos Hebreus, ao apresentar uma outra via de acesso ao sacerdócio, introduz uma outra inovação na literatura do Novo Testamento. Existem, portanto, dois modos de se tornar sacerdote para Carta aos Hebreus: um quando se é da tribo de Levi como Aarão e outro, por designação direta de Deus, segundo Melquisedec, sacerdote do Deus altíssimo. Segundo a Carta aos Hebreus, é precisamente nessa segunda categoria de sacerdócio, que Jesus se encaixa como Sumo-sacerdote (2002, p. 23-28). A segunda via, que é divina, é superior à primeira via humana.

Gn 14,17-20 apresenta Melquisedec como sacerdote do Deus altíssimo. Em um ritual litúrgico, Ele abençoa Abraão, cobra-lhe o dízimo de tudo e depois desaparece repentinamente para nunca mais aparecer. Nenhuma outra passagem, nem antes e nem depois desse episódio fala de Melquisedec. Ele não está relacionado com Aarão, portanto, não é de família sacerdotal. O autor da Carta aos Hebreus dá a entender, então, que ele vem do céu só para abençoar Abraão, o pai das bênçãos. Explica, assim, a Carta aos Hebreus: “Este Melquisedec é, de fato, rei de Salém, sacerdote do Deus altíssimo... E seu nome significa, em primeiro lugar, Rei de justiça e depois Rei da paz. Sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias, nem fim de vida, é assim que se assemelha ao Filho de Deus e permanece sacerdote eternamente” (Hb 7,1-3).

De acordo com a Carta aos Hebreus, Melquisedec não tem pai, não tem mãe, nem começo de dias e nem fim. Nenhuma criatura celeste ou terrestre tem essas características. Todas, ainda que não tenham fim, como é o caso dos anjos, tem início de dias, pois foram criados por Deus. Melquisedec não tem nem início e nem fim. Entendemos que só Deus é assim! Nesse sentido, Melquisedec, sacerdote do Deus altíssimo, é associado à figura do próprio Deus. E, neste caso, se justifica o fato de ele ter abençoado Abraão, o pai das bênçãos; ninguém na Bíblia teria autoridade para abençoá-lo. Melquisedec é, pois, identificado como igual a Deus e é, exatamente d’Ele, que Jesus, o Filho de Deus, herda o sacerdócio, que é superior ao de Levi.

Se Jesus é sacerdote, Ele tem uma missão sacerdotal e deve como tal exercê-la. Lv 9,7 define bem a missão do sumo-sacerdote. Ela consiste em oferecer sacrifício por seus próprios pecados e pelos pecados do povo. O Sacerdote se torna, assim, um mediador necessário, sempre presente na história de Israel. Ele teve seu apogeu no período do Templo, destacando, sobretudo, sua função durante a festa de *Kippur*, onde ele tinha a missão sublime de reaproximar os pecadores de Deus. Era, nessa solenidade, que o sacerdote exercia plenamente sua função. Uma multidão de fiéis se valia dele, para se livrar de suas faltas e reaproximar-se do SENHOR, que é Santo.

A missão de Jesus, enquanto o Sumo-sacerdote é exatamente a mesma do sacerdote levita: expiar o pecado do povo, reabilitar o homem pecador diante de Deus, ser uma ponte que liga o frágil fiel a Deus. Contudo, Ele a realiza de modo perfeito, tornando-se, assim, superior ao sacerdote levita (Hb 7,24). No ministério de Jesus, sumo sacerdote, a festa de *Kippur* chega ao seu cumprimento pleno, realizando, de modo perfeito, a expiação dos pecados dos fiéis. A perfeição se manifesta na forma de Jesus fazer a mediação entre o homem e Deus. Ela consiste em vários aspectos ligados ao - perfil e à ação sacerdotal de Jesus enquanto mediador entre Deus e o homem. Assim, Hb 7,26-28 mostra as qualidades do mediador Jesus, que tornam a sua mediação perfeita. Jesus é um sumo-sacerdote Santo, inocente, imaculado, separado realmente dos pecadores e não apenas ritualmente.

O sacerdote levita, por mais que se separe ritualmente na véspera de *Kippur*, humanamente, continua igual aos demais fiéis, sujeito ao pecado, ao passo que Jesus é separado pelo fato de não pecar em nenhuma circunstância (Hb 7,26). Com essas qualidades, ele não passa pelo constrangimento de oferecer sacrifícios a cada dia; primeiramente por seus próprios pecados, depois pelos pecados do povo (Hb 7,27). O fato de o levita oferecer sacrifícios pelos seus próprios pecados revela sua fragilidade enquanto mediador, como diz a Carta aos Hebreus: “ele (o sumo sacerdote) está cercado de fraqueza” (Hb 5,2). Se ele está cercado de fraqueza, não pode fazer uma mediação perfeita entre Deus e o homem, pois ele mesmo está longe de Deus. Aquele que faz a mediação deve estar próximo de Deus. O pecado afasta o homem de Deus. Como um pecador afastado de Deus pode fazer uma boa mediação de reaproximar os homens de Deus, se ele mesmo se encontra distante? A mediação do sumo-sacerdote, perto da mediação de Cristo, torna-se, assim, paliativa, funcionou enquanto não havia aquela que é perfeita e que é realizada por Jesus como sumo-sacerdote segundo a ordem de Melquisedec (cf. Hb 7,15-19).

Em Hb 9,11-12, essa superioridade do sacerdócio de Cristo, em relação aos levitas é evidenciada em decorrência do Templo, onde, Jesus, como sumo-sacerdote, atua; Jesus entrou nos céus para interceder pelos homens (Hb 9,11). Quando Salomão inaugurou o Templo, lançou um questionamento, que se manteve na cabeça de muitos fiéis, desde seu tempo até os dias de hoje. Salomão questiona se, de fato, Deus habitaria em uma casa feita por si próprio, pois os céus dos céus não o poderiam conter, como Deus poderia ser contido em um Templo (1Rs 8,27). Se Salomão, que construiu o Templo, tem dúvidas com relação à presença de Deus no mesmo, Estevão afirma categoricamente que o Altíssimo não habita em obras de mãos humanas (At 7,48). Se Ele não habita no Templo, a mediação aí feita está comprometida, uma vez que o encontro com Ele não é perfeito, mas é realizado de modo sacramental, podendo ou não alcançá-

lo. Tal dúvida não existe em relação à mediação feita por Jesus; para o autor da Carta aos Hebreus, Ele entra na verdadeira Tenda, que não é feita por mãos humanas, ou seja, Ele adentra aos céus e tem o real encontro com Deus, podendo interceder, diante de Deus, pelos pecadores (9,11). A mediação, nesse caso, é perfeita, pois não há dúvida de que o encontro com Deus tenha ocorrido.

Além disso, a expiação dos pecados operada por Jesus se torna mais perfeita também, em virtude do sacrifício; não se trata mais de entrar em santuários de barros com sangue de bode ou de touros, Cristo, sacerdote perfeito, entra nos céus com seu próprio sangue, oferecendo-se a si mesmo como vítima de expiação pelos pecados de todos, obtendo, assim, uma redenção eterna (Hb 9,12-13).

No artigo, *Le Christ, Prêtre-Roi cause de Salut eternal* (FORNASIER; GONZAGA, 2022, p. 27-29), evidenciam outro aspecto do mediador Cristo, sacerdote e rei, a partir de Hb 10,1-18, que torna a mediação de Cristo ainda mais superior à mediação levita. Segundo eles, a mediação de Cristo, sacerdote, não é pontual, mas gera um efeito contínuo no pecador, uma vez que Jesus, sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec, age com o Espírito Santo, o qual não cessa de enviar em prol dos pecadores, para que eles sejam santificados, constantemente; assim, se o homem pecar, afastando-se de Deus, o Espírito o reconduz até o Altíssimo.

Conclusão

Neste estudo, procuramos evidenciar a influência das celebrações bíblico-judaicas nos Escritos Neotestamentários, bem como na nossa liturgia cristã. Foram apresentadas três festas bíblicas, que fazem parte do calendário litúrgico judaico: Páscoa, Pentecostes e *Kippur*. Com base na teologia bíblico-judaica dessas festas, abordamos e buscamos esclarecer várias passagens do Novo Testamento apresentadas neste estudo. O objetivo foi mostrar a importância do conhecimento das Escrituras e da Tradição judaica, para a compreensão do Novo Testamento e de certas nuances de nossa liturgia.

Sem o conhecimento das Escrituras e da Tradição judaica todos os textos, aqui apresentados, bem como as festas cristãs da Páscoa e Pentecostes, também aqui mencionadas, se tornariam indecifráveis. Desse modo, as Escrituras e a própria Tradição judaica constituem um verdadeiro vínculo entre o cristianismo e o judaísmo (MIRANDA, 2018, p. 165-173). Para melhor conhecimento do Novo Testamento e de certos aspectos da liturgia cristã, não se podem prescindir das Escrituras e nem de certas Tradições judaicas, como, por exemplo, das festas religiosas.

Nesse sentido, conclui-se este estudo, fazendo referência à famosa frase de Santo Agostinho: “o Novo Testamento se esconde no Antigo, e o Antigo se revela no Novo” (DV, 16). Esse pensamento de Agostinho atesta que os dois Testamentos se interligam, porém, cada um é único em sua própria ordem. Portanto, quando se aborda o Antigo Testamento, ligando-o ao seu contexto e à Tradição judaica, ele se revela mais ainda no Novo Testamento, esclarecendo dele, a mensagem. Foi o que se mostrou neste estudo das festas judaicas, com base nas Escrituras contextualizadas.

Referências Bibliográficas

- ACHARD, Robert Martin. **Essai biblique sur Les fêtes d’Israël**. Paris: Labor et Fides, 1974
- AVRIL, Anne Catherine, DE LA MAISONNEUVE, Dominique. **As Festas Judaicas**. São Paulo: Paulus, 2005.
- Bibleworks, Versão 10. Norfolk, VA: Bibleworks, LLC, 2018. Software.
- CONCORDÂNCIA BÍBLICA. São Paulo: SBB, 2011.
- DAHLER, Etienne. **Festas e Símbolos**. São Paulo: Aparecida, 2002.
- DEVILLERS, Luc. **A saga de Siloé**, Jesus e a festa das Tendas. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2003.
- DREHER, Martin. **A crise e renovação da Igreja no período da reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 2006
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FLUSSER, David. **La secte de la mer morte**. L’histoire spirituelle et les manuscrits. Paris: Desclés de Brouwer, 2002.
- FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W. **Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon Hb 10,1-18**. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 2, n. 1, p. 5-32, jan./jun. 2022. ISSN 2764-3727
- HESCHEL, Abraham Joshua. **O Schabat**. Seu significado para o homem moderno. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- JOSEFO, Flavio. **História dos Hebreus**. De Abraão à queda de Jerusalém. Obra Completa. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Assembleias de Deus, 1990.
- LENHARDT, Pierre; COLLIN, Matthieu. **Evangelho e tradição de Israel**. São Paulo: Paulus, 1994.
- MANNIS, Frederic. **Le Symbole Eau-Esprit dans le judaïsme ancien**. Jerusalém: Franciscan printing press, 1983.
- MASSONNET, Jean. **L’épître aux Hébreux**. Paris: Les éditions du Cerf, 2016.
- MIRANDA, Manoel. **As relações entre judeus e cristãos a partir do Evangelho Segundo João**. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ, 2018.

MIRANDA, Manoel; RAMOS, Marivan Soares. **O ciclo das festas bíblicas na Escritura e na Tradição Judaico-Cristãs**. São Paulo: CCDEJ-Fons Sapientiae, 2021.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

POTIN, Jean. **La fête Juive de Pentecôte**. Paris: Les éditions du Cerf, 1971.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAMOS, Marivan Soares. **Por trás das Escrituras**. Uma introdução a exegese judaico-cristã. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ, 2019.

SEFARIA. **Mishnah**. Disponível em: < <https://www.sefaria.org/texts/Mishnah>>. Acesso em 20 fev 2025.

SKARSAUNE, Oskar E. **À Sombra do Templo**. São Paulo: Editora Vida, 2001.

VANHOYE, Albert. **La Lettre aux Hébreux**, Jesus-Christ, Mediateur d'une Nouvelle Alliance. Paris: Desclés, 2002.

WEBER, R.; GRAYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

CERVÍDEOS NA BÍBLIA HEBRAICA

CERVIDS IN THE HEBREW BIBLE

Matthias GRENZER é Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha, e Mestre em História pela PUC-SP. Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP e é líder do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento).*

Resumo

Vinte e quatro vezes, a Bíblia Hebraica menciona os cervídeos. Em geral, essa milenar obra literário-teológica parece trazer o corço e a corça ao encontro de seus ouvintes-leitores, mas, possivelmente, também o gamo. Com isso, ora investe na descrição do ambiente natural e dos movimentos dos animais selvagens em questão, ora visa à alimentação e à procriação deles. Também se determina que a carne dos cervídeos pode ser consumida pelo ser humano, mesmo que esses animais não sirvam como sacrifício a ser ofertado a Deus. Além disso, os cervídeos são tidos como graciosos e amáveis, inspirando a pessoa na vivência de seu amor por alguém. De forma detalhada, a presente investigação procura descobrir como a Sagrada Escritura da comunidade judaico-cristã enxerga os cervídeos, procurando, inclusive, pelas conotações religiosas que acompanham os animais em questão. Com isso, o presente estudo se encaixa nas pesquisas comumente rotuladas de leitura verde da Bíblia.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica. Animais selvagens. Leitura verde.

Abstract

Twenty-four times, the Hebrew Bible mentions cervids. In general, this ancient literary-theological work seems to bring roe deer and does to the attention of its listeners-readers, but possibly also fallow deer. In doing so, it focuses on describing the natural environment and the movements of the wild animals in question. At other times, it focuses on their feeding and procreation. It also determines that the meat of cervids can be consumed by humans, even if these animals do not serve as sacrifices to be offered to God. In addition, cervids are considered graceful and lovable, inspiring people to experience their love for someone. In detail, this research seeks to discover how the Holy Scripture of the Judeo-Christian community views cervids, including the religious connotations associated with these animals. Thus, this study fits into the research commonly labelled as a green reading of the Bible.

Keywords: Hebrew Bible. Wild Animals. Green Reading.

Introdução

Conforme estudos arqueozoológicos (GILBERT, 2002, p. 24-26), três espécies da família dos cervídeos existiam no antigo Oriente Próximo e, com isso, em Israel: o cervo e a cerva (*Cervus elaphus*), o corço e a corça (*Capreolus capreolus*), o gamo e a gama (*Dama dama*).¹ Quais desses animais, no entanto, aparecem na *Bíblia Hebraica*, obra literário-religiosa que

* E-mail: mgrenzer@pucsp.br

¹ Veado/veada é o nome genérico para várias espécies de cervídeos nas Américas.

acolhe o mundo do Israel antigo e das culturas vizinhas, visando ao segundo e, sobretudo, ao primeiro milênio a.C.?

Em princípio, “o *habitat* é o nível mais fundamental da classificação animal no sistema utilizado pelos antigos hebreus” (DEYSEL, 2017, p. 231). Nesse sentido, os cervídeos pertencem aos animais terrestres, ao contrário dos animais que vivem no ar ou na água. Entre os animais terrestres, os cervídeos são animais do campo e, portanto, animais selvagens, em vez de animais domésticos. Além disso, estudos etimológicos dos nomes dados aos cervídeos podem ajudar na tentativa de identificá-los. Em especial, a descoberta da provável raiz verbal do substantivo em questão pode contribuir com a compreensão dele.

Eis uma primeira apresentação dos vocábulos a serem procurados na Bíblia Hebraica, sabendo-se que as traduções deles aqui propostas ainda precisam ser justificadas:

- “corço (אַיִל)” (Dt 12,15.22; 14,5; 15,22; 1Rs 5,3; Is 35,6; Sl 42,2; Ct 2,9.17; 8,14; Lm 1,6) – em Ct 2,9.17; 8,14, fala-se da “cria (עֵפֶר) dos corços (הָאַיִלִּים)” –,
- “corça (אַיִלָּה ou אֵילָה)” (Gn 49,21; 2Sm 22,34; Jr 14,5; Hab 3,19; Sl 18,34; 22,1; 29,9; Jó 39,1; Pr 5,19; Ct 2,7; 3,5) e
- “gamo (יָחִמּוֹר)” (Dt 14,5; 1Rs 5,3).

Existe a possibilidade de as palavras hebraicas “corço (אַיִל)” e corça (אַיִלָּה ou אֵילָה)” derivarem da raiz verbal “estar à frente, ser forte/poderoso (אָיַל II)”, justamente por visar-se ao “corpo” e/ou à “galhada” como representantes das “forças sobrenaturais” desses animais (RIEDE, 2002, p. 178); no entanto, como verbo flexionado, a raiz verbal em questão não aparece na Bíblia Hebraica. O vocábulo “gamo (יָחִמּוֹר)”, por sua vez – assim como as palavras “jumento (חֲמֹר)” e “barro, argila (חֶמֶר III)” –, deriva da raiz verbal “estar vermelho (חָמַר II)” (Jó 16,16), indicando “a pele vermelha” do “gamo” e/ou, também, do “corço” (RIEDE, 2002, p. 175).

Enfim, juntamente são vinte e quatro menções dos cervídeos na *Bíblia Hebraica*. Ao visitar todas elas, a presente investigação se propõe a descrever as aparências e os comportamentos desses animais que, na milenar literatura bíblica, ganham destaque. Com isso, no entanto, surge outra questão no horizonte: porventura, a Bíblia, junto às culturas vizinhas do antigo Israel, confirma uma “visão totalmente centrada no ser humano” (KEEL, 2001, p. 26) ou, contrariamente, favorece “uma proximidade fundamental entre os animais e os seres humanos” (THÖNE, 2016, p. 209)?

Ambiente natural e movimentos

Em diversos momentos, a *Bíblia Hebraica*, ao mencionar os cervídeos, traz o *habitat* desses animais selvagens ao encontro de seus ouvintes-leitores. Ora a “cria (עֵפֶר) dos corços (אַיִלִּים)” é contemplada nos “montes (הָרִים) de Beter” (Ct 2,17), nos “montes (הָרִים) dos bálsamos” (Ct 8,14) e/ou, simplesmente, nos “montes (הָרִים)” e nas “colinas (גְּבְעוֹת)” (Ct 2,8-9). Ora a “corça (אַיִלָּה)” é vista e/ou imaginada nas “alturas (בְּמֹת)” (2Sm 22,34; Hab 3,19; Sl 18,34). Também se visa às “corças (אַיִלוֹת) do campo (שָׂדֶה)” (Ct 2,7; 3,5).

Ao observar esses animais dentro de seu *habitat*, descobre-se também a agilidade com que se movem, inclusive em terrenos íngremes. Nesse sentido, o livro do profeta Isaías cultiva a esperança de que um “manco (פֶּסֶחַ)” volte a “saltar (דָּלַג) como o corço (אַיִל)” (Is 35,6). Um “selo cilíndrico” ou “rolante da Assíria Média”, pertencente ao “século XIII a.C.” (KEEL, 1992, p. 95), ilustra essa imagem (Figura 1).



Figura 1: Cervídeo em movimento, século XIII a.C.

Com isso, de um modo ainda mais específico, os “pés das corças (אַיִלוֹת)” (2Sm 22,34; Hab 3,19; Sl 18,34) se tornam imagem de quem sabe pisar com firmeza, equilíbrio e “força” (Hab 3,19), mesmo em terrenos exigentes. No caso, cervídeos são artiodátilos, isto é, ungulados com um número par de dedos. Impressiona também a velocidade com que esses animais se movem. Assim, no final do Cântico dos Cânticos, a amada ordena ao amado: “Foge e, sobre os montes dos bálsamos, torna-te parecido com uma gazela (צִבִּי) ou como a cria (עֵפֶר) dos corços (הָאַיִלִּים)” (Ct 8,14). Talvez algo semelhante valha para “Neftali”, tribo descrita como “corsa

(אַיִלָּה) libertada” ou “enviada (שְׁלָחָה)” (Gn 49,21). Novamente, uma imagem ajuda a ilustrar o movimento de um cervídeo em velocidade. Trata-se de um entalhe em marfim de Kamid el-Loz, do Líbano, dos séculos XIV a XIII a.C. (Figura 2).

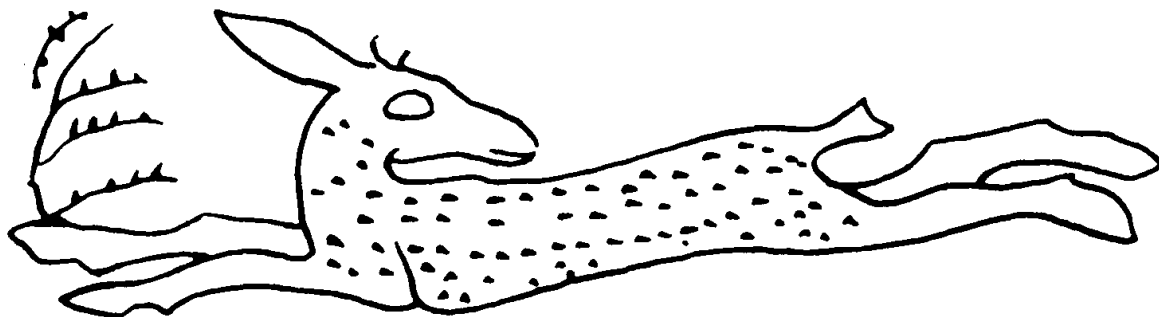


Figura 2: Cervídeo em fuga, séc. XIV-XIII a.C.

Ao ver essa imagem, novamente seja lembrado o que se ouve ou lê em Ct 2,8-9: o “amado (דוֹד)”, como uma “gazela (צִבְיָה)” e/ou “a cria (עֹפֶר) de corços (הָאַיִלִּים)”, “pula (מְדַלֵּג) sobre montes (עַל־הַהָרִים) e salta (מְקַפֵּץ) colinas (עַל־הַגְּבְעוֹת)”. Contudo, outros aspectos fazem parte da vida dos cervídeos.

Alimentação e procriação

Seres vivos precisam alimentar-se. Em vista disso, no Cântico dos Cânticos, o “amado” assemelha-se à “cria (עֹפֶר) dos corços (הָאַיִלִּים)” como “quem pasta (הֹרֶעָה) entre lírios” (Ct 2,16-17). Contrariamente, o livro das Lamentações olha para os “príncipes” do povo de Deus “como corços (פְּאַיִלִּים) que não encontraram pasto (מִרְעָה)” e, por causa disso, estão “sem força (בְּלֹא־כֹחַ)” (Lm 1,6). Com outras palavras, conhece-se a situação em que, para “a corça (אַיִלָּה) no campo (בַּשָּׂדֶה)”, que é um animal herbívoro, “não há mais nenhum verde (דֶּשֶׁא)” (Jr 14,5).

Além de pastagem, cervídeos precisam ter acesso à água. O início do Salmo 42 ilustra essa necessidade, quando o orante descreve sua ânsia por Deus trazendo a imagem do animal aqui investigado: “Como uma corça (פְּאַיִלָּה) anseia (תַּעֲרֹג) por leitões de água (אַפְיִקַי־מַיִם), assim minha alma anseia por ti, ó Deus” (Sl 42,2).² Talvez também o aviso inicial no Salmo 22 –

² A primeira palavra no v. 2a gera certa dificuldade. Prefixada pela preposição “como (כִּי)”, ela introduz, de forma destacada na primeira posição, o animal. Em princípio, trata-se do substantivo masculino singular “corço (אַיִל)”. Tanto o *Códice de Aleppo*, manuscrito de 930 d.C., como o *Códice de Leningrado*, manuscrito de 1008 d.C.,

“Segundo a corça (עֲלֵאִילָת) da aurora (הַשָּׁחַר)” (Sl 22,1) – tenha em mente a necessidade desse animal noturno, quando, antes de retirar-se para o bosque no final da madrugada, ainda procura por um leito de água para beber. Outra vez a iconografia do antigo Oriente Próximo ajuda na compreensão do texto bíblico. Uma escultura em marfim de *Arslan Tash*, na Síria, pertencente ao Império Neo-Assírio, século VIII a.C., mostra um cervídeo com a cabeça abaixada e a língua para fora (KEEL, 1996, p. 300), aparentemente à procura de água (Figura 3).

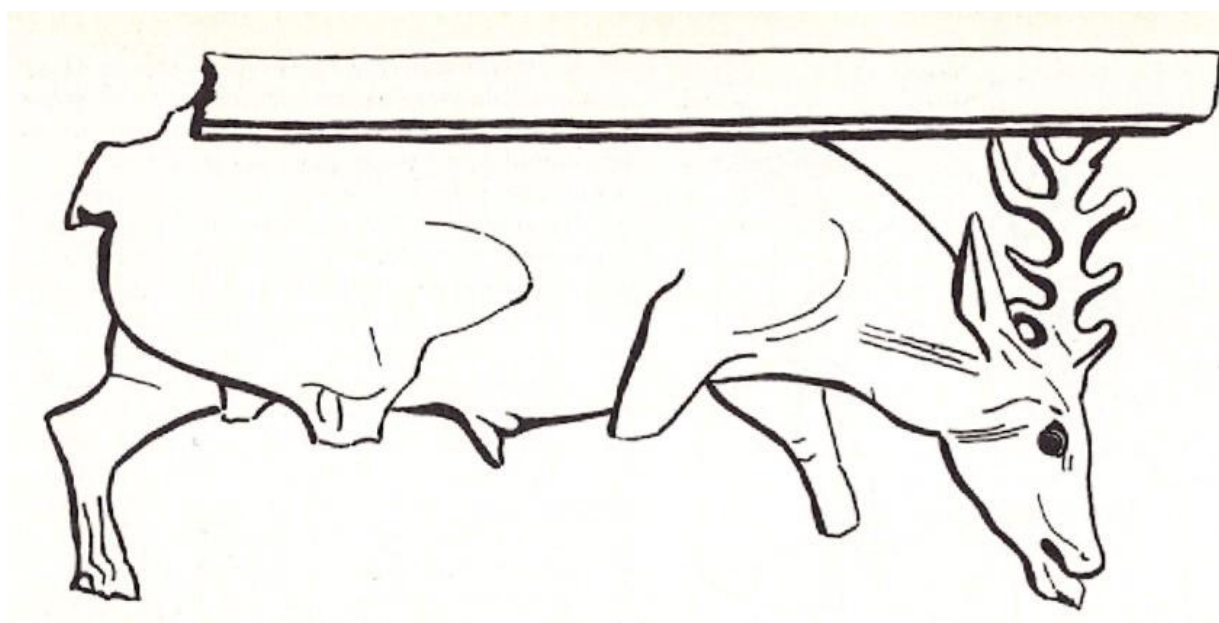


Figura 3: Cervídeo que pasta e/ou bebe, século VIII a.C.

Combina também com essa imagem o que se ouve ou se lê no livro do profeta Isaías. Ao visar ao momento de restauração, o “manco salta como o corço (כָּאַיִל), [...] porque irromperam águas no deserto e torrentes na estepe” (Is 35,6). Isto é, como a água fresca em meio ao ambiente seco devolve a vida ao cervídeo, assim o aleijado recupera o seu movimento.

Além disso, vale observar como a Bíblia Hebraica, em três momentos, contempla o momento de as corças darem à luz. No caso, uma das perguntas feitas pelo Senhor a Jó é:

trazem essa leitura. Ambos os manuscritos leem “como um corço (כָּאַיִל)”. No entanto, logo em seguida, o verbo “anseia (תַּעֲרִיג)” é flexionado na terceira pessoa singular feminina. Aparentemente, surge uma incompatibilidade, uma vez que o hebraico tem formas diferentes para a terceira pessoa masculina e feminina do verbo. Com isso, a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER; RUDOLPH, 1997, p. 1124), edição crítica comumente usada no mundo acadêmico, numa nota de rodapé, indica a seguinte variante: “leia תַּעֲרִיגָה”, ou seja, “como uma corça”. Afirma-se que o copista possa ter omitido a letra *tav* (ת), observando-se, portanto, uma haplografia. Contudo, também é possível que se trate de um “uso epiceno de ‘corço (כָּאַיִל)’ masculino”, referindo-se, assim, à corça (BÖHLER, 2021, p. 770). Coisa semelhante ocorre em português, quando um carneiro é chamado de ovelha ou uma cadela, de cão (em relação aos “nomes epicenos” hebraico bíblico, cf. WALTKE; O’CONNOR, 2006, p. 107-109).

“Observas corças (אַיִלֹת) fazer ter dores de parto? Contas como completam os meses e conheces o tempo de elas darem à luz, quando se curvam, parem as crias delas e mandam embora suas dores? Seus filhotes enrobustecem, tornam-se grandes no descampado, sem que retornassem” (Jó 39,1-4). Quer dizer, Deus se apresenta como quem “conhece os negócios mais secretos desses seres arredios e fáceis de assustar”, inclusive “os supervisiona” (KEEL, 1978, p. 83). Ao mesmo tempo, segundo as palavras do orante no Salmo 29, “a voz do SENHOR”, ao trazer a tempestade e, com isso, a água da chuva capaz de renovar a natureza, estimula esses animais selvagens a procriarem, ‘fazendo corças (אַיִלֹת) darem à luz’ (v. 9a)” (GRENZER; SANTOS; AMORIM, 2025). Além disso, o profeta Jeremias observa a seguinte acontecimento: “A corça (אַיִלֹת) no campo deu à luz e abandonou, porque não houve verde” (Jr 14,5).

Resumindo, ao contemplar como os cervídeos se alimentam e procriam, os textos pertencentes à *Bíblia Hebraica* se tornam sensíveis à sobrevivência exigente e, por vezes, ameaçada desses animais selvagens, mas também destacam o quanto Deus se propõe a preservá-los.

Carne comestível

Ao mesmo tempo, diversas formulações jurídicas no livro do Deuteronômio permitem que a carne dos cervídeos seja comida pelo ser humano. No entanto, ora o manejo de sangue exige atenção, ora é preciso ter clareza a respeito da diferença entre o sacrifício religioso, isto é, o abate ritual, e o abate profano. Afinal, em Israel, nenhum animal selvagem pode ser ofertado como sacrifício a Deus. Pelo contrário, somente um “animal doméstico (בְּהֵמָה)”, isto é, algo do “gado grande (בָּקָר)” ou do “gado pequeno (צֹאן)” (Lv 1,2) pode ser ofertado a Deus. Portanto, cervídeos, como animais selvagens, somente profanamente podem ser abatidos.

Eis a lei no Pentateuco que, pela primeira vez, menciona um cervídeo: “Somente conforme todo desejo de tua alma, de acordo com a bênção do SENHOR, teu Deus, a qual deu a ti em todos os teus portões, abaterás e comerás carne. O impuro e o puro a comerão, como a gazela e como o corço” (Dt 12,15). A presente formulação jurídica pressupõe o abate de animais selvagens na caça e o costume de comer a “carne (בֶּשָׂר)” de “gazela (צִבְּרִי)” e “corço (אַיִל)” (Dt 12,15; cf. também Dt 15,22). E isso sem que “fosse necessária uma pureza ritual” (BRAULIK, 1986, p. 99). Todavia, o legislador israelita tem agora a seguinte situação em vista: após a centralização do culto em Jerusalém, de forma semelhante ao que ocorre com gazela e corço durante a caça, permite-se o abate profano de animais domésticos nos mais diversos lugares

habitados pelo povo, sendo que, antes dessa centralização, o abate de qualquer animal, aparentemente, sempre tenha sido um ato ritual.

Com outras palavras, a lei deuteronomica parte do conhecimento de que, “há milhares de anos, a diversificada fauna nativa do sul do Levante era explorada como alimento” e, dado confirmado pela “arqueologia, animais com cascos eram consumidos, de um modo específico o corço (*Cervus capreolus*), o gamo (*Dama mesopotamicus*) e o cervo-vermelho (*Cervus elaphus*)” (FULTON; HESSE, 2022, p. 176). Além disso, o legislador israelita usa o mesmo verbo “abater, imolar, sacrificar (זָבַח)” para o abate profano (Dt 12,15.21) e para o abate cultual como parte de um rito religioso ou litúrgico, com a presença de altar e sacerdote (Dt 15,21; 16,2.4.5.6; 17,1; 18,3; 27,7). Contudo, mesmo diante da “dessacralização” (OTTO, 2016, p. 1184) do abate profano para comer a carne, “o sangue deve ser tratado separadamente” (BRAULIK, 1986, p. 99). Vale a seguinte máxima: “Apenas não comereis o sangue! Como a água, demarrá-lo-ás sobre a terra!” (Dt 12,16).

Logo em seguida, outra lei deuteronomica, novamente, menciona o consumo da carne cervídea. Ou seja, quando um israelita diz: “Quero comer carne!”, lhe é dito: “Podes comer carne!” (Dt 12,20). Como? Mesmo longe de Jerusalém, “lugar escolhido pelo SENHOR para ali instalar seu nome”, vale a seguinte regra: “Abaterás do teu gado grande (בָּקָר) e de teu gado pequeno (צֹאן) [...] e, entre teus portões, comerás conforme todo desejo de tua alma” (Dt 12,21). “De certo, como se come a gazela e o corço (אַיִל), comerás” a carne dos animais domésticos (Dt 12,22). Vale lembrar aqui que a gazela não pertence à família dos cervídeos, mas sim à dos bóvidos.

No mais, também o catálogo de animais considerados puros, aptos para o consumo de sua carne, menciona, em meio ao “gado grande (בְּהֵמָה)” (Dt 14,4), dois cervídeos: “corço (אַיִל)” e “gamo (יֶהוּמוֹר)” (Dt 14,5). Assim, não surpreende que, da “provisão de Salomão para um dia” (1Rs 5,2), pensando na corte inteira, façam parte o “corço (אַיִל)” e o “gamo (יֶהוּמוֹר)” (1Rs 5,3). Enfim, todo ser humano precisa alimentar-se. Com isso, ao permitir comer carne, fonte importante de proteína, a *Bíblia Hebraica* contempla os cervídeos, justamente em sua qualidade de fornecer essa comida saborosa e nutritiva. Ou seja, corço e corça, gamo e gama são animais que se tornam alimento para outros animais e para o ser humano.³

³ Seja lembrado, no entanto, que a *Bíblia Hebraica*, contemplando-se o conjunto de suas tradições, restringe a matança de animais. Ensina-se que “os animais não foram criados apenas para serem explorados pelos seres humanos”, mas que, “segundo a ordem prevista por Deus para a terra, os animais gozam do direito à vida e tem valor próprio” (NEUMANN-GORSOLKE, 2016, p. 65).

Amabilidade

Na *Bíblia Hebraica*, animais se tornam representantes de pessoas. Ora as aparências desses seres não humanos, ora seus comportamentos dão origem à identificação e/ou à comparação. Nesse sentido, um dos ditos no livro dos Provérbios “foca na esposa, chamando-a com nomes de animais” (BELLIS, 2018, p. 55). Isto é, ao “filho” que deve inclinar-se à “sabedoria (חָכְמָה)”, ao “entendimento (תְּבוּנָה)”, aos “planejamentos (מְזֻמוֹת)” e ao “conhecimento (דַּעַת)” (Pr 5,1), aconselha-se: “Alegra-te com a mulher de tua juventude” (Pr 5,18). Logo a seguir, em “linguagem de amor, a esposa é retratada” (CLIFFORD, 1999, p. 71-72) como “corça (אַיִלָּת) de amores (אַהֲבִים) e graciosa cabra montesa (וַיַּעֲלֶת־הֶן)” (Pr 5,19). Formulam-se ainda dois desejos: “Que as carícias dela te embriaguem o tempo inteiro! Que o amor dela te arrebate continuamente!” (Pr 5,19).⁴

Como, no entanto, entender a expressão “corça de amores” (Pr 5,19)? Ao contemplar o contexto imediato, um conjunto de vocábulos e/ou imagens, envolvendo o líquido mais precioso e dois animais selvagens, domina o dito proverbial em Pr 9,15-19: “água (מַיִם)”, “cisterna (בּוֹר)”, “fluidos” ou “torrentes (נְזִילִים)”, “poço (בְּאֵר)”, “mananciais (מַעְיָנִים)”, “canais de água (פְּלִגְי־מַיִם)”, “fonte (מְקוֹר)”, “corça (אַיִלָּת)” e “cabra montesa (יַעֲלָה)”. Observa-se um “campo semântico” que “submerge o leitor num contexto simbólico plural: frescor, prazer, satisfação, vitalidade, fertilidade” (ALONSO SCHÖKEL; VILCHEZ LINDEZ, 1984, p. 206). Nesse contexto, aparece a “mulher da juventude” (Pr 5,18), que se tornou esposa. Ao contrário da “forasteira (נִכְרִיָּה)” (Pr 5,20; 7,5), da “mulher (אִשָּׁה) estranha (זָרָה)” (Pr 2,16; 7,5), da “mulher (אִשָּׁה) meretriz (זוֹנָה)” (Pr 6,26), da “mulher (אִשָּׁה) de [outro] homem (אִישׁ)” (Pr 6,26), da “mulher (אִשָּׁה) do companheiro (רֵעַ)” (Pr 6,29) e/ou da “mulher (אִשָּׁה) adúltera (מְנַאֲפָה)” (Pr 30,20), conforme a sabedoria defendida pelos Provérbios, ela, “a mulher da juventude, é a corça de amores” (Pr 5,19), ou seja, linda e cheia de carinhos a oferecer. Ou seja, a cervídea mencionada é expressão de beleza, graciosidade e/ou amabilidade. Ou, com outras palavras: “A corça amável transmite a ideia da juventude e da graça física”, mas também da “capacidade de exprimir e de viver o amor (cf. também Os 8,9 e Pr 7,18)” (PINTO, 2018, p. 72).

De forma semelhante, o Cântico dos Cânticos explora a presença do corço e da corça. O “amado (דוֹד) se parece com a cria (עֹפֶר) de corços (הָאַיִלִּים) atrás da parede”, isto é, da casa em

⁴ Surpreende que os dois animais mencionados em Pr 5,19, em diversos comentários, não ganham atenção no momento de interpretar-se o provérbio em questão (BELLIS, 2018; CLIFFORD, 1999; KIDNER, 1980), embora, no momento da tradução, se reconheça que “a esposa é uma corça amada, uma graciosa gazela” (MCKANE, 1970, p. 319). Mais surpreendente ainda é que uma pesquisa temática sobre “Imagens de animais no Livro dos Provérbios” (FORTI, 2008) não considera a “corça” em Pr 5,19.

que se encontra a amada, “olhando pelas janelas e espiando pelas grades” (Ct 2,9). “O ponto de comparação, provavelmente, seja sua agilidade em correr para ela” (ZAKOVITCH, 2004, p. 148). Juntamente, por ser um “animal selvagem e indomável”, torna-se “expressão de natureza livre”, além de tratar-se de “um animal pequeno e juvenzinho”, com uma “agradável beleza juvenil” (LUZARRAGA, 2005, p. 264-265). Além disso, a amada vê seu “amado (דוד)” como “quem pasta (הִרְעָה) entre os lírios (בְּשׂוֹשַׁנִּים)”, pedindo que ele “se torne parecido com a cria (עֶפְרָר) de corços (הָאֵילִים) sobre os montes de Beter”, “voltando-se” para ela e/ou “circundando-a” (Ct 2,16-17). Em vista disso, cabe apresentar aqui outra imagem, aproveitando que “corças em busca de alimento e água se encontram em selos hebraicos dos séculos VIII/VII a.C.”, e isso “junto a nomes de homens, aqui de um homem chamado Jirmejahu (Jeremias)” (SCHROER, 2018, p. 558-559).



Figura 4: Corça que pasta, com a inscrição “Para Jeremias (לִירְמְיָהוּ)”, séc. VIII/VII a.C.

Além disso, também no Cântico dos Cânticos, o amado ou a amada chega a “conjurar as filhas de Jerusalém pelas gazelas (בְּצִבְאוֹת) ou pelas corças (בְּאֵילֹת) do campo (הַשָּׂדֶה)”, a fim de que “não despertem ou não façam o amor despertar até que ele o pretenda” (Ct 2,7; 3,5). De forma nítida, as dimensões humanas, ambientais e divinas da paixão sentida pelo casal se entrelaçam. Ora o ambiente do “campo (הַשָּׂדֶה)”, em contraste com o mundo urbano construído pelo ser humano, expressa a natureza selvagem, deixando claro que o “amor não vem da cidade, não é criação do homem, pois ele carrega dentro de si a força anárquica e vital dos animais selvagens” (BARBIERO, 2011, p. 92); ora o amor sentido pelo casal ganha conotações divinas. No caso, vale, inclusive, lembrar que, de um lado, “no contexto oriental antigo, gazela e corça são animais simbólicos de deusas do amor”, mas que, de outro lado, a pronúncia dos vocábulos hebraicos “gazelas (בְּצִבְאוֹת)” e “corças (אֵילֹת) do campo (הַשָּׂדֶה)” (Ct 2,7; 3,5) traz o “SENHOR (יהוה) dos Exércitos (צִבְאוֹת)” (Sl 24,10) e o “Todo-Poderoso (שֹׁדֵד)” (Gn 17,1), isto é, o Deus de Israel à memória do ouvinte-leitor (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, 2015, p. 75-76).

Enfim, “jurar pelas forças da natureza é jurar pelo próprio Senhor”, até no sentido de que, “por trás das forças da natureza, se vislumbra a divindade” (BARBIERO, 2011, p. 92-93).

Considerações Finais

Assim como o olhar para outros seres não humanos – ar, água, solo, temperatura, vegetais e animais –, o estudo dos cervídeos na *Bíblia Hebraica* revela o quanto essa literatura religiosa, acolhida como *Sagrada Escritura* e/ou *Palavra de Deus* pela comunidade judaico-cristã e, a partir disso, patrimônio cultural da humanidade, se interessa pelo ambiente.⁵ “Mais de duzentos vocábulos relacionados a animais podem ser encontrados nos escritos bíblicos” (NEUMANN-GORSOLKE, 2016, p. 49). É inclusive uma oportunidade, sobretudo para os urbanos, de trazer os animais de volta à reflexão do ser humano e, assim, à vida dele, ora para este último redimensionar sua relação com os seres não humanos e, assim, com o ambiente, ora para aproximar-se ao mistério de Deus. Afinal, a natureza, compreendida como criação, remete seu expectador ao Criador divino.

No caso, cervídeos são animais selvagens. Visto que, “no antigo Israel”, existe “uma superioridade ainda ameaçadora dos animais selvagens sobre os humanos” (SCHROER, 2010, p. 120), experimenta-se, portanto, uma maior distância e/ou diferença entre, de um lado, a terra cultivada pelo ser humano e, de outro lado, a região selvagem, isto é, a mata virgem, os bosques, o deserto e/ou o campo aberto. Mesmo assim, ao verificar as vinte e quatro menções de cervídeos na *Bíblia Hebraica*, é possível descobrir o quanto esses textos milenares, no que se refere ao ser humano, insistem numa postura marcada pela proximidade, pela admiração, pela disponibilidade de aprender e, o mais importante, pelo respeito às criaturas em questão.

Com outras palavras, com as suas menções do “corço (אַיִל)” ou da “cria do corço” (Dt 12,15.22; 14,5; 15,22; 1Rs 5,3; Is 35,6; Sl 42,2; Ct 2,9.17; 8,14; Lm 1,6), da “corça (אַיִלָּה ou אֶיִלָּה)” (Gn 49,21; 2Sm 22,34; Jr 14,5; Hab 3,19; Sl 18,34; 22,1; 29,9; Jó 39,1; Pr 5,19; Ct 2,7; 3,5) e do “gamo (יָחִמּוֹר)” (Dt 14,5; 1Rs 5,3), a *Bíblia Hebraica* convida seus ouvintes-leitores a meditarem ora o ambiente natural e os movimentos, ora a alimentação e a procriação dos cervídeos. Além disso, justamente o fato de a carne dos cervídeos tornar-se alimento para o ser

⁵ Cf. os estudos sobre “erva, bovino selvagem, tamareira e cedro” (GRENZER, 2020), “água” (GRENZER; RAMOS, 2020), “árvores” (GRENZER; AGOSTINHO, 2021), “rãs” (GRENZER, 2022), “pássaros” (GRENZER; BARROS; DANTAS, 2022), “catástrofe climática” (GRENZER, 2022), “morte de gado” (GRENZER, 2023), “fuligem” (GRENZER, 2023), “gafanhotos” (GRENZER; FERNANDES, 2023), “ázimos” (GRENZER; DIAS, 2023), “sal” (GRENZER, 2023), “peixes” (GRENZER; GROSS, 2023), “mosquitos” (GRENZER, 2024), “locusts” (GRENZER, 2024), “corvo” (GRENZER; DIAS; DEUS, 2025), “ouro” (GRENZER; BOSSI, 2025) e “moscaria” (GRENZER, 2025).

humano, deveria gerar o sentimento de gratidão e respeito a quem perde sua vida pelo outro. Por fim, a graciosidade dos cervídeos, trazendo o belo e a vida abundante ao encontro do ser humano, torna esses animais amáveis. Favorecem-se, assim, relações com o olhar contemplativo para a natureza: entre os seres humanos e os seres não humanos, entre homem e mulher, entre Deus e todas as suas criaturas.

Referências Bibliográficas

- ALONSO SCHÖKEL, Luís; VILCHEZ LINDEZ, José. **Proverbios**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- BARBIERO, Gianni. **Song of Songs**. A Close Reading. Leiden: Brill, 2011.
- BELLIS, Alice Ogden. **Proverbs**. Collegeville: Liturgical Press, 2018.
- BÖHLER, Dieter. **Psalmen 1–50**. Freiburg: Herder, 2021.
- BRAULIK, Georg. **Deuteronomium 1–16,17**. Würzburg: Echter, 1986.
- CLIFFORD, Richard J. **Proverbs**. A Commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- DEYSEL, Lesley Claire Frances. **Animal names and categorisation in the Hebrew Bible: a textual and cognitive approach**. Pretoria: University of Pretoria, 2017.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FORTI, Tova L. **Animal Imagery in the Book of Proverbs**. Leiden: Brill, 2008.
- FULTON, Deirdre N.; HESSE, Paula Wapnish. **Underrepresented Taxa: Fish, Birds, and Wild Game**. In: Ju, Janling; Shafer-Elliott, Cynthia; Meyers, Carol. *The T&T Handbook of Food in the Hebrew Bible and Ancient Israel*. London: T&T Clark, 2022, p. 171-180.
- GILBERT, Allan S. **The Native Fauna of the Ancient Near East**. In: Collins, Billie Jean (ed.). *A History of the Animal World in the Ancient Near East*. Leiden: Brill, 2002, p. 3-75.
- GRENZER, Matthias; SANTOS, George Matheus Costelletes Braga dos; AMORIM, Eduardo de. **A contemplação do ambiente no Salmo 29**. *Encontros Teológicos*, v. 40, n. 3, 2025 (no prelo).
- GRENZER, Matthias. **Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro**. *Ecoespiritualidade no Salmo 92*. *Atualidade Teológica*, v. XXIV, p. 66-86, 2020.
- GRENZER, Matthias; RAMOS, Marivan Soares. **Água nos Salmos**. *Elementos para uma ecoespiritualidade*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, n. 317, p. 750-763, 2020.
- GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. **Árvores nos Salmos**. *Elementos para uma educação espiritual e ambiental*. *Encontros Teológicos*, v. 36, p. 439-456, 2021.
- GRENZER, Matthias. **Econarratividades exodais. A praga das rãs em Ex 7,26–8,11**. In: Guimarães, Edward; Sbardelotti, Emerson; Barros, Marcelo (orgs.). *50 anos de Teologias da Libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Recriar, 2022, p. 129-142.

GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. **Pássaros nos Salmos**. Elementos para uma ecoespiritualidade. Revista Eclesiástica Brasileira, v. 82, n. 321, p. 115-129, 2022.

GRENZER, Matthias. **Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)**. Perspectiva Teológica, v. 54, n. 2, p. 375-391, 2022.

GRENZER, Matthias. **A morte do gado (Ex 9,1-7)**. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, v. 89, n. 1, p. 80-92, 2023.

GRENZER, Matthias. **Fuligem**. Econarratividades em Ex 9,8-12. Cadernos de Sião, v. 4, n. 1, p. 8-18, 2023.

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. **Gafanhotos na Bíblia Hebraica**. Suas dimensões socioambientais e teológicas. Revista de Cultura Teológica, v. XXXI, n. 105, p. 115-130, 2023.

GRENZER, Matthias; DIAS, Dêvisson Luan Oliveira. **Ázimos como ecoteologia exodal**. Revista Brasileira de Interpretação Bíblica (ReBIBlica), v. 4, p. 606-620, 2023.

GRENZER, Matthias. **O sal na Bíblia Hebraica**. In: SOTER. Anais do 35º Congresso Internacional da SOTER: A Amazônia e o futuro da humanidade. Povos originários, cuidado integral, questões ecossociais. Belo Horizonte: SOTER, 2023, p. 508-514.

GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. **Os peixes na reflexão ecoteológica da Bíblia Hebraica**. Fronteiras, v. 6, n. 2, p. 214-227, 2023.

GRENZER, Matthias. Mosquitos. **Econarratividades em Ex 8,12-15**. In: IV SIMPEB. Anais. NEF, Boris Agustín Ulloa; ARAÚJO, Gilvan Leite de; GRENZER, Matthias (orgs.). Bíblia e Ecologia Integral. IV Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos. Anais. São Paulo: PUC-SP, 2024, p. 161-168.

GRENZER, Matthias. **Locusts**. Econarrativities in Exod. 10:1-20. Stellenbosch Theological Journal, v. 10, n. 1, p. 1-17, 2024.

GRENZER, Matthias; DIAS, Luciano José; DEUS, Roberson Costa de. **O corvo**. Um exercício bíblico de ecoespiritualidade. Vida Pastoral, v. 66, n. 362, p. 4-9, 2025.

GRENZER, Matthias; BOSSI, Dário. **O ouro na Amazônia e na Bíblia**. Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, v. 95, n. 1, p. 185-199, 2025.

GRENZER, Matthias. **A moscaria**. Leitura verde da narrativa em Ex 8,16-28. Revista Bíblica (Argentina), v. 87, n. 1-2, p. 7-23, 2025.

KEEL, Othmar. **Tiere als Gefährten und Feinde**. In: Keel, Othmar; Staubli, Thomas. “Im Schatten deiner Flügel”. Tiere in der Bibel und im Alten Orient. Freiburg: Universitätsverlag, 2001, p. 26-27.

KEEL, Othmar. **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament**. Am Beispiel der Psalmen. 5. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

KEEL, Othmar. **Das Hohelied**. 2. ed. Zürich: Theologischer Verlag, 1992.

KEEL, Othmar. **Jahwes Entgegnung an Ijob**. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

KIDNER, Derek. Provérbios. **Introdução e comentário**. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1980.

LUZARRAGA, Jesús. **Cantar de los Cantares**. Sendas del amor. Estella: Editorial Verbo Divino, 2005.

MCKANE, William. **Proverbs**. London: SCM Press, 1970.

NEUMANN-GORSOLKE, Ute. **In eure Hand sin sie gegeben ...** “Tiertötung im Alten Testament. In: Joachimides, Alexis; Milling, Stephanie; Müllner, Ilse; Thöne, Yvonne Sophie Thöne (eds.) Opfer- Beute- Hauptgericht. Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs. Bielefeld: Transcript, 2016, p. 47-67.

OTTO, Eckhart. **Deuteronomium 12,1–23,15**. Freiburg: Herder, 2016.

PINTO, Sebastiano (org.). **Provérbios**. Introdução, tradução, comentário. São Paulo: Loyola, 2018.

RIEDE, Peter. **Im Spiegel der Tiere**. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag; Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

ROSS, Allen P. **A Commentary on the Psalms**. Volume 2 (42–89). Grand Rapids: Kregel, 2013.

SCHROER, Silvia. **Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient**. Eine Religionsgeschichte in Bildern. Band 4: Die Eisenzeit bis zum Beginn der achäminidischen Herrschaft. Basel: Schwabe, 2018.

SCHROER, Silvia. **Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden**. “(Dtn 25,4). Alttestamentliche Tierethik als Grundlage einer theologischen Zoologie. In: Hagencord, Rainer (Hg.). Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie. Regensburg: Pustet, 2010, p. 38-56.

SCHROER, Silvia. **Die Tiere in der Bibel**. Eine kulturgeschichtliche Reise. Freiburg: Herder, 2010.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. **Das Hohelied der Liebe**. Freiburg: Herder, 2015.

THÖNE, Yvonne Sophie. **Das Gleiche und das Andere**. Die Tierordnungen der Tora. Bibel und Kirche, v. 71, n. 4, p. 208-213, 2016.

ULRICH, Eugene (edt.). **The Biblical Qumran Scrolls**. Transcriptions and Textual Variants. Leiden: Brill, 2010.

WALTKE, Bruce; O’CONNOR, Michael P. **Introdução à Sintaxe do Hebraico Bíblico**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

ZAKOVITCH, Yair. **Das Hohelied**. Freiburg: Herder, 2004.

ZENGER, Erich. **Psalm 42/43**. Sehnsucht nach dem lebendigmachenden Gott. In: Hossfeld, Frank-Lothar; Zenger, Erich. Die Psalmen I. Psalm 1–50. Würzburg: Echter, 1993, p. 265-271.

AS RELAÇÕES ENTRE JUDAÍSMO E CRISTIANISMO RETRATADAS NA PINTURA DE CARL HEINRICH BLOCH

THE RELATIONSHIP BETWEEN JUDAISM AND CHRISTIANITY PORTRAYED IN THE PAINTINGS OF CARL HEINRICH BLOCH

Donizete Luiz RIBEIRO, Doutor em Teologia com concentração em estudos judaicos pelo ICP (Instituto Católico de Paris), possui mestrado em Teologia pela mesma Universidade. Atualmente, é professor agregado da PUCRIO e Diretor Acadêmico do CCDEJ – Centro Cristão de Estudos Judaicos de São Paulo. Editor da Revista Cadernos de Sion e membro do Conselho Editorial da Coleção de livros Judaísmo e Cristianismo. Líder do Grupo de Pesquisa: Ecos da Torah/Escuritura nos Evangelhos e na literatura paulina.*

Daniela Caselle Catanzaro GUIMARÃES, Servidora pública do Tribunal de Justiça de São Paulo; graduada em Direito pela Universidade Mackenzie; Pós-graduada em Direito do Consumidor pela Escola Paulista da Magistratura e em Cultura Judaico-Cristã, história e teologia pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP.**

Resumo

A partir da análise dos elementos estilísticos existentes na pintura intitulada “O encontro de Maria e Isabel” do renomado artista dinamarquês Carl Heinrich Bloch, é possível refletir sobre a importância do Judaísmo para uma melhor compreensão do Cristianismo a partir de suas raízes. Uma vez que Jesus viveu inserido na comunidade judaica, a obra de Bloch representa uma bem sucedida demonstração da importância da cultura judaica para o Cristianismo na medida em que forneceu bases importantes para o seu nascimento. Contudo, a origem da relação conflituosa entre as duas religiões remonta aos primórdios, quando o Cristianismo nascente era visto apenas como uma vertente do judaísmo. O modo como a figura da visitação foi retratada ao longo dos séculos nos permite compreender não só a influência das escolas artísticas, mas também a influência da mentalidade reinante na Igreja sobre a posição do Cristianismo frente ao Judaísmo, mormente após o Concílio Ecumênico de Trento, que ditou uma maior padronização nas reproduções artísticas e impôs a observância do aspecto catequético cristão. Embora o cristianismo nascente represente um novo agir salvífico de Deus, o patrimônio comum favorece a unidade entre ambos e tem potencial para culminar no abraço afetuoso que Isabel está prestes a oferecer à Virgem Maria, conforme representado na tela produzida pelo artista dinamarquês, que viveu no século XIX, marcado pelo surgimento do antissemitismo racial que se espalhou pela Europa e possui suas raízes no antijudaísmo que se manteve vivo ao longo dos séculos e contra o qual a Igreja tardou em se opor formalmente. A obra de Bloch, portanto, é um sopro de esperança e um convite ao convívio fraterno entre cristãos e seus “irmãos mais velhos na fé”.

Palavras-chave: Maria. Isabel. Judaísmo. Cristianismo. Pintura.

Abstract

By examining the stylistic elements of the painting *The Meeting of Mary and Elizabeth* by the renowned Danish artist Carl Heinrich Bloch, one can reflect on the importance of Judaism for a deeper understanding of Christianity in light of its roots. Since Jesus lived within the Jewish community, Bloch's work stands as a compelling demonstration of the decisive role Jewish culture played in shaping Christianity, providing the very foundations for its emergence. The origins of the conflictual relationship

* E-mail: ribeironds@gmail.com

** E-mail: danicasel@yahoo.com.br

between the two religions, however, date back to the earliest times, when nascent Christianity was regarded merely as a branch of Judaism. The way in which the Visitation has been represented throughout the centuries reveals not only the influence of artistic schools but also the impact of the prevailing mentality within the Church on Christianity's stance toward Judaism—particularly after the Council of Trent, which required greater uniformity in artistic reproductions and imposed the observance of a Christian catechetical perspective. Although early Christianity represents a new salvific action of God, the shared heritage between the two traditions fosters unity and symbolically finds expression in the tender embrace that Elizabeth is about to offer the Virgin Mary, as portrayed in Bloch's canvas. The painting, created in the 19th century—a period marked by the rise of racial antisemitism across Europe, rooted in centuries of enduring anti-Judaism to which the Church was slow to formally respond—emerges as both a breath of hope and an invitation to fraternal coexistence between Christians and their “elder brothers in faith.”

Keywords: Mary. Elizabeth. Judaism. Christianity. Painting.

Introdução

O presente artigo visa apresentar uma reflexão sobre a importância do judaísmo para uma melhor compreensão do cristianismo, a partir de suas raízes, tendo como referência a obra “O encontro de Maria e Isabel”, de Carl Heinrich Bloch, pintada em óleo sobre cobre em 1866, que retrata a visita de Maria à sua prima Isabel, com inúmeros elementos estilísticos peculiares que melhor simbolizam o encontro entre o cristianismo nascente (presente na figura de Maria, grávida de Jesus) e as suas raízes hebraicas (presentes na figura de Isabel), brilhantemente retratado pelo artista dinamarquês. A obra foi exaltada como a melhor das vinte e três pinturas religiosas que lhe foram encomendadas para o Oratório do Rei, no interior do Castelo de Frederiksborg.

Dessa forma, tendo como ponto de referência renomada tela, é possível perceber o cuidado do artista em reconhecer a importância da tradição judaica para o cristianismo nascente, a qual constitui o seu berço (uma vez que Jesus nasceu judeu), lembrando que todos pertencem à única família dos filhos de Deus.

Ainda, a partir do traço preciso do pintor, é possível aprofundar a reflexão sobre como as relações entre judaísmo e cristianismo ocorreram e foram retratadas pela arte ao longo do tempo, mormente no tocante às inúmeras reproduções do encontro entre Maria e Isabel por outros artistas, como expressão do pensamento de sua época.

Com efeito, partindo-se de obra de arte de reprodução ímpar, e aprofundando a análise sobre a importância da tradição judaica, será possível a todo cristão compreender melhor suas raízes, e consequentemente, viver com maior convicção e autenticidade a sua fé.

As tensões no relacionamento existente entre judeus e cristãos

No século I, um grupo de pessoas vindo do judaísmo acolheu Jesus como o Messias, passando mais tarde a responderem pela denominação de cristãos, conforme destacado no livro de Atos dos Apóstolos 11, 26: “(...) E foi em Antioquia que os discípulos, pela primeira vez, receberam o nome de cristãos”. Os demais judeus, que não acolheram essa crença, permaneceram à espera do Messias, sendo que grande parte do judaísmo aguardava o Messias davídico, que viria para libertá-los da opressão romana.

A relação entre judeus e o Império Romano foi marcada por conflitos. Nos séculos II e I AEC as comunidades judaicas resolviam seus problemas internos por meio do Sinédrio, que era o conselho supremo dos judeus, o qual proferia decisões de cunho civil e religioso segundo as Leis de Moisés e as tradições judaicas. Contudo, o Império Romano passou a fazer efetivas intervenções na vida da comunidade judaica, impondo comportamentos e proibições que afetavam a vida dessas comunidades, gerando uma crescente insatisfação com os desmandos romanos. Referida situação culminou em revolta no ano de 66, que acarretou a destruição do Segundo Templo no ano de 70 da EC pelos romanos, impossibilitando a realização dos rituais sacrificiais e causando um impacto profundo no povo judeu. Essa situação causou um forte movimento de deslocamento de judeus para outros domínios do Império. Cumpre ressaltar que essa dispersão do povo judeu em torno do século I foi o fator determinante para a expansão do cristianismo.

No século seguinte, os conflitos tiveram seguimento com um grande enfrentamento entre as forças romanas e judeus liderados por Bar Kokhba. Este líder judeu fora indicado por Rabi Akiba, líder do Sinédrio, como possível Messias. O embate se prolongou de 132 a 135 da EC, resultando na invasão da cidade fortaleza Beitar e morte dos insurgentes, sendo que os remanescentes foram expulsos da Judeia, ocorrendo nova dispersão judaica.

Apesar das mudanças, o Judaísmo tornou-se altamente descentralizado e começou a se concentrar em sinagogas e comunidades locais espalhadas pelo Mediterrâneo. Para enfatizar ainda mais isso, a Judeia propriamente dita deixou de ser o centro espiritual do Judaísmo. Foi, até certo ponto, substituída pela Galileia, mas nunca de forma dominante como a Judeia e Jerusalém haviam sido antes. Assim, foi somente após a Revolta de Bar Kokhba que os Judeus e o Judaísmo se tornaram verdadeiramente um povo e uma religião de uma diáspora. (CAPTIVATING HISTORY, 2021, p. 114)

Formaram-se então comunidades diaspóricas em várias regiões do império romano que preservavam as tradições comuns judaicas.

Em contraponto, no século II, há registros de grupos de “judeus-cristãos” que faziam memória à morte e ressurreição do Messias, reconhecido por seus integrantes na figura de Jesus Cristo:

(...) a primeira comunidade cristã, a de Jerusalém, cujos membros eram judeus de estrita observância, e queriam assim permanecer, não parece ter conhecido dissabores ou perseguições sistemáticas; só foi exilada de Jerusalém após a destruição do templo, em 70, e encontrar-se-ão ainda no século seguinte vestígios destes “judeus-cristãos”, como serão chamados mais tarde. Outrossim, estes primeiros cristãos respeitavam os mandamentos da Lei em toda sua minúcia, e pretendiam recrutar adeptos apenas entre os judeus. (POLIAKOV, 1979, p. 16)

O acirramento da oposição entre os dois grupos pode ser observado próximo dos anos 80 da EC, quando foi incorporada ao *Shemonê Esrê*¹ - oração recitada cotidianamente - a décima segunda bênção que incluía os cristãos entre os hereges.

No século III imperava a rivalidade doutrinária entre cristãos e judeus. E, nas palavras do filósofo e teólogo cristão Orígenes, que dentre outros, propagou a imagem do judeu deicida, difundida no oriente pelo movimento da diáspora. Diz ele: “podemos concluir com toda a confiança que os judeus não recuperarão sua situação de então, pois cometeram a mais abominável das perversidades, tramando este conluio contra o Salvador do gênero humano” (POLIAKOV, 1978, p. 20).

Também se pode identificar a existência de discursos amplamente antissemitas nas pregações de alguns padres da Igreja, como Gregório de Nissa, no século IV, ao se referir aos judeus como “comparsas do diabo, raça de víboras, delatores, caluniadores” (POLIAKOV, 1978, p. 22), além de São João Crisóstomo e São João de Antioquia, que utilizaram termos como “beberrões” e “advogados do diabo”. Nesse tocante, pondera o historiador francês Jules Isaac:

Os Padres da Igreja vão muito mais longe. Já ouvimos Santo Efrém tratar os judeus de “cães circuncisos”, São Jerônimo (ao mesmo tempo que lhes pedia lições de hebraico) denuncia as “serpentes judias” de que Judas é a imagem, e os entrega ao “ódio” dos cristãos. Mas a palma cabe a São Gregório de Nissa e São João Crisóstomo, rivais em truculência na inventiva sagrada. (1986, p. 237-238)

Restou evidente o distanciamento entre os dois grupos, sobretudo porque o cristianismo seguiu em busca de sua própria identidade. Mas não só. À medida que foi ocorrendo a estruturação da Igreja cristã, mormente com a realização de seus concílios ao longo dos séculos, foi possível perceber em seu interior traços do antijudaísmo teológico-cristão, que prejudicou

¹ *Shemonê Esrê* (que significa dezoito em hebraico), também conhecida como *Tefilá* ou *Amidá*, é a oração central da liturgia judaica, composta por dezoito bênçãos, sendo que posteriormente foi acrescida uma décima nona bênção, mantendo-se sua denominação inicial.

enormemente as relações entre cristãos e judeus. Muitos de seus elementos acabaram sendo utilizados pelo antissemitismo neopagão desenvolvido no século XIX, e se espalhou sobretudo pelo continente europeu. Referida situação culminou com sua mais horrenda expressão na *Shoah*², que propiciou o assassinato de milhões de judeus.

Após o Holocausto, iniciou-se forte movimento de combate a atitudes antissemitas por toda a Europa, cujas vozes foram ouvidas pela Igreja, a saber: o historiador judeu-francês Jules Isaac, o cardeal Augustin Béa, o pensador judeu-polonês Abraham Heschel, entre outros. A questão afeta ao antijudaísmo presente em sua catequese e entra como pauta do Concílio Vaticano II, culminando com a promulgação da Declaração *Nostra Aetate* em 28 de outubro de 1965, que em seu artigo 4º, dentre outras proposições, reconhece e valoriza o judaísmo como a origem do cristianismo. Ainda, recorda a existência de um patrimônio comum, que não se limita somente às Sagradas Escrituras, mas que constitui algo muito maior que inclui as fontes da literatura rabínica, da literatura e tradições judaicas. Portanto, não se limita apenas à Torah escrita, mas também à Torah oral. Pierre Lenhardt explica que: “esta Torah Oral é anterior à Torah Escrita, a gera e a recebe, a transmite e a interpreta. A Torah Oral engloba a Torah Escrita e permanece sempre maior que a exegese que fez desta Torah Escrita. A Escritura está dentro da Tradição” (LENHARDT, 2020, p. 65).

No referido documento, considerado a Carta Magna das relações cristão-judaicas, a Igreja lamenta as perseguições e manifestações de ódio aos judeus e, pela primeira vez na história, após dezesseis séculos desde o primeiro concílio ecumênico da Igreja (Concílio de Niceia, em 325), se posiciona de forma explícita contra a antiga catequese antijudaica, numa verdadeira mudança de direção para buscar a reconciliação e o diálogo católico-judaico.

Inicia-se, assim, um novo tempo para os cristãos, tendo à frente o desafio de promover o diálogo religioso entre irmãos outrora separados por tantos desencontros.

As reproduções artísticas da visitação ao longo dos séculos

Essa mentalidade de valorização do cristianismo, abandonando a visão de inter-relação com o judaísmo, visto como uma religião ultrapassada após a vinda de Jesus, pode ser percebida na arte cristã durante os séculos nas pinturas da passagem referente ao encontro de Maria, mãe

² Termo hebraico de uma raiz que significa “destruição, desolação”. Essa palavra é utilizada diversas vezes no Primeiro Testamento, como em Isaías 47,11: “Ora, uma calamidade virá sobre ti e não saberás conjurá-la, a catástrofe vai desabar sobre ti sem que tu possas impedi-la. Repentinamente, alcançar-te-á uma ruína que não terás sabido evitar”. Nota-se, nesse caso, a progressão desse mal: infelicidade, desastre e catástrofe. Portanto, a Shoah significa a catástrofe absoluta.

de Jesus, com sua prima Santa Isabel, narrada no Evangelho de Lucas (Lc 1, 39-56). A representação desse encontro assumiu diferentes formas de acordo com o contexto histórico, teológico e cultural, evidenciando como o cristianismo interpretou e, por vezes, silenciou elementos ligados ao judaísmo.

A importância da evolução iconográfica da Visitação consiste no fato de que, teologicamente, o episódio simboliza o encontro da Nova Aliança (na figura de Maria), a qual tem por base e fundamento a Antiga Aliança (simbolizada por Isabel). E, a esse respeito, convém ressaltar que a Nova Aliança não substituiu a antiga, mas lhe conferiu novo sentido, em evidente ponto de contato entre judaísmo e cristianismo.

Sobre o tema, faz-se mister destacar o Documento da Igreja: Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis:

(...) A Nova Aliança tem por base e fundamento a Antiga, porque é o Deus de Israel que firma a Antiga Aliança com o povo de Israel e torna possível a Nova Aliança em Jesus Cristo. Jesus vive no tempo da Antiga Aliança, mas com a sua obra salvífica na Nova Aliança confirma e aperfeiçoa as dimensões da Antiga. O termo “Aliança” indica uma relação com Deus que se realiza de modo diverso para os judeus e para os cristãos. A Nova Aliança não pode jamais substituir a Antiga, mas a pressupõe e lhe confere uma nova dimensão de sentido, reforçando a natureza pessoal de Deus que foi revelada na Antiga Aliança e definindo tal natureza como abertura a todos os que responderão fielmente entre todas as nações”. (2016, p. 27-28)

De fato, até o século XII, essa passagem era representada segundo a tradição bizantina e helenística, mostrando Maria e Isabel em postura formal e abraço contido. No Oriente Bizantino, a ênfase recai sobre a solenidade e o caráter litúrgico do encontro, com pouco espaço para gestos emocionais. Contudo, a partir da expressão artística gótica³, houve sensível modificação das telas, com representações mais afetivas e humanizadas que demonstravam a expressão dos sentimentos dessas mulheres, em evidente transição do formalismo para um maior realismo e aproximando as personagens dos fiéis.

Ressalte-se, ainda, que no início do Renascimento, os quadros da Visitação ganharam grande destaque com as reproduções realizadas por Rogier van der Weyden (c. 1435, Museu de Leipzig), que pintou um encontro íntimo entre as duas primas, com forte carga emocional, e por Domenico Ghirlandaio (1486-1490, Capela Tornabuoni, Florença), que situou as duas em ambiente urbano, de forma contemporânea, refletindo a tendência humanista de aproximação do sagrado à vida cotidiana. Também Piero di Cosimo e Jacopo Pontormo reproduziram versões

³ Trata-se de expressão artística que começou a se desenvolver mais claramente em meados do século XIII e se caracteriza por explorar a profundidade e a emoção das figuras, representando figuras mais realistas e expressivas, em contraste com as poses rígidas e estilizadas da arte medieval.

relevantes, sendo que Pontormo (1528-1529, Igreja de San Michele, Carmignano) retratou a cena com estilo maneirista, apresentando cores mais vibrantes e gestos teatrais (THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA ARTICLE HISTORY, 2025).

Há também uma representação muito peculiar que vale ser destacada, difundida no século XV a partir de fontes bizantinas, e que mostrava os nascituros Jesus e João Batista visíveis nos ventres das respectivas mães, em evidente gesto de saudação.

Porém, a partir do Concílio de Trento (1545-1563), as representações artísticas sofreram grande impacto, pois como resposta à Reforma Protestante, o Concílio fixou normas rigorosas para a arte sacra, que deveria observar os requisitos de clareza, decoro e função catequética. Entre essas normas, havia determinação para que houvesse rigor no decoro e correção, proibindo a reprodução de nudez e impondo que as representações fossem fiéis aos ensinamentos da Igreja. Nesse contexto, as representações da Visitação passaram a ser mais sóbrias, dando-se ênfase à humildade de Isabel, frequentemente mostrada de joelhos diante de Maria, reforçando a superioridade do cristianismo.

A versão supramencionada de Jesus e João Batista retratados nos ventres de suas mães, embora popular, restou condenada pelo Concílio, pois foi considerada pouco digna e excessivamente fantasiosa.

Dessa forma, a arte sacra deveria obedecer às diretrizes da Igreja, fornecendo um caráter instrutivo a fim de propagar a doutrina católica.

Em suma, após o Concílio de Trento, a padronização romana impôs uma maior uniformidade nas representações artísticas, reduzindo inovações e consolidando a produção de uma iconografia teologicamente controlada.

Destarte, foi abandonada a liberdade criativa para dar lugar à regulamentação dogmática. Do abraço fraterno à situação de submissão com o ato de ajoelhar-se após o Concílio de Trento, as representações passaram a expressar não apenas estilos artísticos, mas uma orientação desprovida do reconhecimento da familiaridade com o judaísmo e por vezes se sobrepondo à tradição judaica, ignorando sua importância.

Enquanto na Idade Média e no período do Renascimento a cena foi explorada em sua dimensão afetiva e simbólica, no período tridentino houve um direcionamento para que as representações servissem de instrumento catequético contra excessos criativos e em defesa da doutrina católica.

De todo o exposto, conclui-se que a Visitação constitui um retrato evidente e tema privilegiado para a compreensão da intersecção fundamental entre Israel e a Igreja, os quais

possuem um relacionamento único e exclusivo, que acabou sendo esquecido pela catequese católica.

A obra de Carl Heinrich Bloch e a análise de sua pintura “O encontro de Maria e Isabel”

Carl Heinrich Bloch foi um pintor dinamarquês, nascido em Copenhague, que viveu entre 1834 e 1890, e que se tornou mais conhecido por suas pinturas de temas religiosos e históricos. Realizou sua formação na Real Academia Dinamarquesa de Arte, em Copenhague, sob a orientação do renomado professor Nicolai Wilhelm Marstrand, considerado um dos artistas mais proeminentes da pintura dinamarquesa. Entre 1859 e 1866, Bloch estudou na Itália, período no qual desenvolveu seu estilo. Também foi nessa época que conheceu a obra do pintor holandês Rembrandt, o qual se tornou uma grande influência para ele. Nesse sentido, convém ressaltar o registro realizado na publicação do Museu de Arte da Universidade Brigham Young sobre a passagem de Bloch pela Holanda: “Carl e Anton viajaram pela Holanda e França vendo as obras dos mestres holandeses em primeira mão, incluindo as obras de Rembrandt, que se tornaram muito importantes para Bloch” (PHEYSEY e HOLZAPFEL, 2010, p. 19).

A influência de Rembrandt pode ser vista na oposição de luz e sombras presente em suas telas, pois o pintor holandês é amplamente conhecido por seu domínio excepcional da técnica que envolve o uso de contrastes entre o claro e o escuro, criando volume e profundidade em suas obras.

Outrossim, uma curiosidade da vida de Rembrandt é que em razão de problemas financeiros, recorreu muitas vezes a seus vizinhos judeus, aceitando encomendas de telas com reprodução de cenas do Velho Testamento.

Bloch por sua vez, provavelmente sob sua influência, demonstrou grande preocupação com os aspectos históricos e bíblicos de suas pinturas, com presença incontestável de inúmeros elementos judaicos. Seu primeiro grande sucesso foi a tela “Prometeu Libertado” (1864), que retrata a cena da mitologia grega em que Hércules liberta o titã Prometeu do castigo eterno, a qual fora encomendada pelo rei da Grécia, Jorge I, que possuía origem dinamarquesa.

Após a morte de seu professor Marstrand, e em razão de seu prestígio como pintor, foi contratado para produzir vinte e três pinturas para a Capela do Rei no Palácio de Frederiksborg que retratavam cenas da vida de Cristo, as quais se tornaram muito populares. As telas foram pintadas entre 1865 e 1879 e permanecem expostas no mesmo local.

Dentre essas vinte e três pinturas, o quadro “O encontro de Maria e Isabel” (1866) é uma obra religiosa de grande beleza e foi enaltecido como a melhor das vinte e três pinturas produzidas pelo artista.



A cena descreve o momento em que a Virgem Maria, após o anúncio de que seria a mãe de Jesus, viaja para visitar sua prima Isabel, que já estava no sexto mês de gravidez de João Batista, conforme relatado no Evangelho segundo Lucas:

No sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia, chamada Nazaré, a uma virgem desposada com um varão chamado José, da casa de Davi; e o nome da virgem era Maria. Entrando onde ela estava, disse-lhe: “Alegra-te, cheia de graça, o Senhor está contigo!” Ela ficou intrigada com essa palavra e pôs-se a pensar qual seria o significado da saudação. O Anjo, porém, acrescentou: “Não temas, Maria! Encontraste graça junto de Deus. Eis que conceberás no teu seio e darás à luz um filho, e o chamarás com o nome de Jesus. Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará na casa de Jacó para sempre, e o seu reinado não terá fim”. Maria, porém, disse ao Anjo: “Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum?” O Anjo lhe respondeu: “O Espírito Santo virá sobre ti e o poder do Altíssimo vai te cobrir com a sua sombra; por isso o Santo que nascer será chamado Filho de Deus. Também Isabel, tua parenta, concebeu um filho na velhice, e este é o sexto mês para aquela que chamavam de estéril. Para Deus, com efeito, nada é impossível” Disse, então, Maria: “Eu sou a serva do Senhor; faça-se em mim segundo tua palavra!” E o Anjo a deixou. (Lc 1,26-38)

O encontro das duas primas, ambas carregando a promessa divina em seus ventres, é um momento de profunda emoção e alegria. Segundo a narrativa bíblica, quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança (João Batista) estremeceu em seu ventre e Isabel ficou cheia do Espírito Santo:

Naqueles dias, Maria pôs-se a caminho para a região montanhosa, dirigindo-se apressadamente a uma cidade de Judá. Entrou na casa de Zacarias e saudou Isabel. Ora, quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança lhe estremeceu no ventre e Isabel ficou repleta do Espírito Santo. (Lc 1,39-41)

Bloch posiciona a cena de forma a realçar a emoção do momento e a expressividade das personagens. Isabel, mais velha, está no topo de uma escadaria, com os braços abertos para acolher a prima. Maria, mais jovem e com um véu translúcido, se encontra ao pé da escada na direção de Isabel, e a olha com reverência enquanto sobe os degraus. A pintura é bem equilibrada e repleta de simbolismo.

As duas mulheres judias que estão acima do muro, cujos olhares estão voltados para outras direções, não percebem o encontro sagrado entre as primas e as concepções milagrosas que aconteceram. A anunciação do anjo a Maria acontece em ambiente privado e Zacarias, após receber de um anjo a notícia de que sua esposa conceberia um filho, em razão de sua dúvida, permanece mudo até o nascimento de João Batista, conforme narrado no Evangelho segundo Lucas 1,20: “Eis que ficarás mudo e sem poder falar até o dia em que isso acontecer, porquanto não creste em minhas palavras, que se cumprirão no tempo oportuno” (...).

Mantém-se, dessa forma, o mistério da ação de Deus em suas vidas, cuja revelação pública somente ocorreria mais tarde.



Quanto às vestes de Maria, ela é apresentada com o tradicional vestido vermelho e o manto azul, cujas cores remetem à realeza. A arte cristã frequentemente representa Maria com roupas nessas cores. Esses pigmentos eram difíceis de se obter, o que elevava seu valor e, por

isso, somente eram utilizados pela elite. São cores que indicam prestígio, elegância e poder real. Note-se que a combinação de vermelho e azul em vestes reais reforçava a autoridade e a nobreza dos monarcas.

Na pintura, ela é coroada com uma coroa em forma de disco, que não está presente na pintura anterior da Anunciação, pois o objetivo do artista é enfatizar que neste momento a concepção divina já ocorreu. O uso desse anel de luz surgiu primeiramente na arte cristã por volta do século V e era usado exclusivamente para as personagens da Trindade e anjos; posteriormente, foi expandido seu uso para os apóstolos e outros.

No período renascentista o anel de luz apareceu como um fino anel dourado mostrado em perspectiva. Seu uso por Bloch nesta série de telas pode refletir seu estudo da pintura religiosa italiana com a qual ele trabalhou em Florença.



Um vaso de lírios é propositalmente pintado no pilar de pedra a fim de anunciar a presença de Maria e simbolizar sua pureza e santidade. Vale lembrar que o simbolismo do lírio está presente na Bíblia Hebraica, no qual a flor é associada à pureza, beleza e ao amor divino, como está presente no livro do Cântico dos Cânticos 5,13: “Suas faces são canteiros de bálsamo, colinas de ervas perfumadas; seus lábios são lírios com mirra, que flui e se derrama.”



Ainda, o manejo hábil da tinta pelo artista cria textura e espaço tridimensional, dando profundidade à tela, que pode ser reconhecido na superfície áspera do muro de pedra, pilares e degraus, além do véu transparente de Maria. O estilo é característico do Academicismo⁴ do século XIX, mas com notas de emoção e lirismo.



Contudo, o que se vê como grande diferencial na presente pintura de Carl Heinrich Bloch e que constitui uma grande importância para a relação única entre judeus e cristãos, é a

⁴ Movimento artístico que estabeleceu regras e diretrizes rígidas para a produção artística, pautados pelo domínio da perspectiva, da anatomia e do uso de luz e sombra, valorizando a habilidade técnica e o rigor formal em detrimento da criatividade e inovação.

opção do artista em colocar Isabel no topo da escada, afirmando a consciência da importância dessa herança judaica que foi recebida pelos cristãos.

Enquanto a iconografia medieval e renascentista apresentava maior equilíbrio entre as duas personagens, no período pós Concílio de Trento houve reforço da hierarquia do cristianismo, mostrando Maria como depositária da graça e Isabel como mera testemunha. A tela em análise coloca Isabel em flagrante elevação de nível em relação a Maria, prestigiando-a.

A ligação afetiva demonstrada nas faces das duas primas consolida a ideia de que cristianismo e judaísmo possuem uma relação única e de evidente familiaridade. O encontro é familiar, íntimo e solidário.

Isabel, tida como estéril, concebe na velhice e é representada utilizando vestes tradicionais, com destaque para o ventre proeminente. Também Israel, do alto de sua longa tradição e espera messiânica, continua a produzir frutos na figura de João Batista, o precursor de Cristo. Ainda no ventre de Isabel, ele reconhece a presença de Jesus e se agita com alegria mesmo antes de seu nascimento. Seu movimento é visto como um sinal profético, confirmando que Jesus é o Messias esperado.

A visita de Maria a Isabel, portanto, é a visita de Deus ao povo com quem celebrou eterna aliança, como reconhecimento por sua fidelidade e amor.

A escuridão por trás da figura de Isabel, além de um recurso estilístico, não constitui elemento pejorativo de forma alguma. Mas pode comunicar ao expectador da arte que o povo da antiga aliança viveu até então aguardando a chegada do Messias, a qual traria livramento ao seu povo, afastando-o as trevas da opressão e trazendo a luz, como pode ser encontrado nas Escrituras: “O povo que andava nas trevas viu uma grande luz (...)” (Is 9,2).

Portanto, o recurso de luz e sombra presente na obra serve de forma adequada ao relato bíblico sobre a vinda do Messias e enaltece a rica espiritualidade desse evento.



Extraí-se também que judaísmo e cristianismo desempenham papel essencial no plano de Deus para a salvação da humanidade. E, embora o cristianismo nascente represente um novo agir salvífico de Deus, o patrimônio comum favorece a unidade entre ambos e tem potencial para culminar no abraço afetuoso que Isabel está prestes a oferecer à Virgem Maria.

Vale ressaltar que a obra de Bloch, pintada em 1866, representa uma luz de esperança em meio ao século XIX, marcado pelo surgimento do antissemitismo racial que se espalhou pela Europa e possui suas raízes no antijudaísmo que se manteve vivo ao longo dos séculos e contra o qual a Igreja tardou em se opor formalmente.

Essa disposição do artista em ressaltar os elementos judaicos em sua obra, valorizando as raízes da fé cristã possivelmente tem amparo no fato de que a Dinamarca foi reconhecida como uma nação mais tolerante em relação ao povo judeu do que os demais países da Europa. Esse ambiente de tolerância contribuiu para uma melhor integração do povo judeu no território dinamarquês.

O exemplo desse ambiente desprovido de forte antissemitismo racial pode ser vislumbrado no esforço realizado após a ocupação alemã, em 1943, quando um grande número de judeus foi transportado secretamente pelo Estreito de Öresund para a Suécia, que ofereceu asilo aos refugiados. A ação foi iniciada a partir do vazamento de informação por um oficial alemão e contou com a mobilização de toda a sociedade dinamarquesa. Referido oficial avisou um alfaiate local enquanto este lhe tirava as medidas para ajuste de um terno (BBC NEWS BRASIL, 2018).

Destarte, evidencia-se a existência de uma sociedade mais tolerante que ajudou a formar a visão do artista.

Considerações finais

As expressões artísticas, em todas as suas formas, constituem um retrato fiel de sua época, evidenciando a cultura, política e religião de seu tempo, o que é inegável.

Ao longo da história, vê-se a propagação de traços de uma catequese antijudaica que alimentou o movimento antissemita.

Todavia, em meio ao crescimento de forte nacionalismo nos países europeus e o surgimento incontestado do antissemitismo racial do século XIX, encontramos preciosidades como a obra de Carl Heinrich Bloch que caminha na contramão de seu tempo, buscando o frescor de uma verdade há muito esquecida: não é possível prosseguir ignorando as origens judaicas do cristianismo.

A singeleza dos braços abertos de Isabel, conforme retratado em sua obra, faz-nos lembrar que as raízes cristãs são encontradas no judaísmo. Ou seja, a Igreja é a renovação da mesma aliança eterna que Deus fez com Israel. A seiva do judaísmo está dentro dela, pois os cristãos foram enxertados na boa oliveira que é Israel, conforme nos adverte São Paulo Apóstolo em um dos primeiros escritos do Novo Testamento presente em sua carta aos Romanos 11,17-24 e explicitamente referido na Declaração *Nostra Aetate*, em seu segundo parágrafo:

Com efeito, a Igreja de Cristo reconhece que os primórdios da sua fé e eleição já se encontram, segundo o mistério divino da salvação, nos patriarcas, em Moisés e nos profetas. Professa que todos os cristãos, filhos de Abraão segundo a fé (6), estão incluídos na vocação deste patriarca e que a salvação da Igreja foi misticamente prefigurada no êxodo do povo escolhido da terra da escravidão. A Igreja não pode, por isso, esquecer que foi por meio desse povo, com o qual Deus se dignou, na sua inefável misericórdia, estabelecer a antiga Aliança, que ela recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz da oliveira mansa, na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava, os gentios (7). Com efeito, a Igreja acredita que Cristo, nossa paz, reconciliou pela cruz os judeus e os gentios, de ambos fazendo um só, em Si mesmo (...).

A cena do encontro entre Maria e Isabel nos faz lembrar que a esperança messiânica, elemento fundamental na tradição judaica, está calcada no fato de que o Messias esperado pelo povo judeu é o instrumento por meio do qual o Reino de Deus deve ser estabelecido na terra. Para os cristãos, a espera messiânica aponta para a volta de Jesus Cristo, o Messias, que já consumou a obra de salvação por meio de sua morte e ressurreição e retornará para estabelecer o Reino de Deus de forma definitiva. Embora haja diferenças teológicas profundas entre judaísmo e cristianismo, a espera messiânica é o motor da esperança cristã e da esperança judaica na construção do reino de Deus.

Assim como a prima mais velha recebe a mais nova no interior de sua morada e ambas desfrutam da presença do mesmo Deus, a relação entre cristianismo e judaísmo é interna e não externa. Há uma dinâmica na relação entre as duas religiões que de forma alguma invalida a fé cristã, como nos ensina Pierre Lenhardt, ao afirmar que “(...) a fé cristã é coerente com a Palavra de Deus que me vem das fontes judaicas, assim como das fontes especificamente cristãs” (2020, p. 05).

Nesse contexto, para explorar as riquezas da fé cristã, é possível partir das palavras escritas no Novo Testamento, as quais estão ligadas a Cristo, no Deus Uno, com o Judaísmo e suas fontes (processo que vai do Cristianismo ao Judaísmo, denominado analítico). Por meio dessas fontes é possível ao homem melhor conhecer a Deus e a si mesmo. Mas também é possível partir do encontro com os judeus e da escuta do Judaísmo, ouvindo o que ele diz de si mesmo, de Deus, da humanidade e do mundo, a fim de esclarecer a fé do homem sobre aspectos

até então ignorados e que fazem parte do patrimônio comum ao Judaísmo e ao Cristianismo (processo que vai do Judaísmo ao Cristianismo, denominado sintético). Esse processo é inseparável do primeiro (cf. LENHARDT, 2020, p. 97-98).

Portanto, é possível dizer que o desconhecimento dessa realidade é o desconhecimento da própria identidade cristã.

Ora, a Igreja, ao acolher Jesus como o Messias está acolhendo uma herança, uma tradição judaica.

Por isso mostrou-se tão oportuna a afirmação popularizada pelo Papa João Paulo II em um discurso à comunidade hebraica de Mainz, na Alemanha, no ano de 1980 que “quem encontra Jesus Cristo, encontra o judaísmo”. Essa afirmação feita pelo Papa foi extraída da Conferência Episcopal Alemã no mesmo ano, que reconheceu a herança espiritual de Israel para a Igreja. Posteriormente essa frase foi retomada por Bento XVI e permanece como sendo a condição da Igreja nos dias de hoje.

Ainda, ao desvendarmos o significado dos elementos judaicos presentes na tela produzida por Bloch, tomamos a consciência de que não é possível uma compreensão clara do Novo Testamento sem o conhecimento do Antigo, pois tudo o que Jesus ensinou é próprio dessa herança religiosa.

A esse respeito, o documento da Pontifícia Comissão Bíblica afirma: “(...) Sem o Antigo Testamento, o Novo seria um livro indecifrável, uma planta privada das suas raízes e destinada a secar” (2002, p. 235).

Nesse contexto, com a nova teologia que se estabeleceu na Igreja a partir da Declaração *Nostra Aetate*, solidificou-se o entendimento de que os erros teológicos do passado devem ser corrigidos, com o reconhecimento de que cristãos e judeus são detentores de um patrimônio comum que, longe de os afastar, cria pontes para o desenvolvimento de um diálogo fraterno e de mútuo apreço.

Talvez esse seja um elemento implícito que fez com que a tela de Bloch fosse tão prestigiada, a saber, o fato de que o antigo e o novo podem descobrir um ponto de intersecção para se encontrarem e dialogarem, buscando transformar juntos a história em Reino de Deus.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BBC NEWS BRASIL. **Segunda Guerra Mundial: como a dica de um oficial nazista salvou a vida de meus avós**. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-45950325>. Acesso em 18 out 2025.

CAPTIVATING HISTORY. **The Bar Kokhba Revolt: A captivating guide to the third Jewish-Roman war and its impact on ancient Rome and Jewish history.** English Edition, 2021.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. **Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis.** Brasília: Edições CNBB, 2016.

LENHARDT, Pierre, **À escuta de Israel na Igreja.** Tomo II. São Paulo: CCDEJ-Fons Sapientiae, 2020.

PHEYSEY, Dawn C.; HOLZAPFEL, Richard Neitzel. **The Master's Hand the Art of Carl Heinrich Bloch.** Salt Lake City, Utah: Brigham Young University Museum of Art, 2010.

POLIAKOV, Léon, **De Cristo aos Judeus da Corte.** São Paulo: Perspectiva, 1979.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O povo judeu e as suas Sagradas Escrituras na Bíblia cristã.** São Paulo: Paulinas, 2001.

THE EDITORS OF ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA ARTICLE HISTORY. **Visitation.** Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Visitation>. Acesso em 10 jul.2025.

COMPTE-RENDU: COLLOQUE “ANNIVERSAIRE DES 60 ANS DE NOSTRA AETATE”

Pe. Roger TARDY. Formador da Diocese de Paris.*

Rêver la fraternité » 60 ans de dialogue entre juif et chrétiens

Le 28 août 1963, Martin Luther King évoquait à Washington son rêve éveillé de la fin de la ségrégation aux États-Unis. Deux ans et deux mois plus tard, dans le vieux continent un texte essentiel, *Nostra Aetate* était solennellement promulgué par le Pape Paul VI, après une histoire tragique de près de 2000 ans, qui avait entériné une erreur théologique, et induit par là-même un mépris pour le peuple Juif, perçu avant tout comme déicide. Ce peuple de Dieu fut perçu pendant presque deux millénaires par les chrétiens comme un peuple à la nuque raide, maudit pour n'avoir pas reconnu le Christ.

60 ans après cette promulgation, quel bilan peut-on en tirer ? Et ce, tant dans le monde chrétien que dans le monde juif. Dans un contexte mondial marqué par le pogrom du 7 octobre 2024, revient en force un antisémitisme d'un autre âge sous d'autres visages, avec d'autres appuis. Il fallait non seulement actualiser le bilan de *Nostra Aetate*, mais plus encore, donner un second souffle à une relation judéo-chrétienne qui semble en manquer cruellement.

Le colloque des 8 et 9 octobre 2025, magnifiquement coorganisé par l'Institut Catholique de Paris, la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins, la Faculté Loyola (ex-Centre Sèvres), soutenu par la Conférence des Évêques de France, et en collaboration avec la télévision catholique KT0, n'a pas voulu se tenir en l'absence des premiers intéressés. Ce sont des prises de paroles à deux voix qui ont été organisées pendant deux jours, réunissant plusieurs des meilleurs spécialistes de cette question en milieu juif, catholique, et protestant.

Une première particularité de ce colloque réside dans son titre un peu mystérieux : « Rêver la fraternité ». Cette expression semblerait presque légère sinon incongrue pour un thème de cette importance, mais Mgr Vetö, Haïm Korsia et d'autres intervenants s'en sont emparés : parmi les multiples fonctions du rêve, celui du songe prophétique tient une grande place. On ne peut vivre que ce que Dieu nous a permis de rêver, fût-ce impossible à l'homme.

Le mercredi 8 octobre à 20h, à l'ICP, la séance inaugurale se tient en présence du cardinal Kurt Koch, Préfet du Dicastère pour l'unité des chrétiens, de Haïm Korsia, Grand

* E-mail: roger.tardy@gmail.com

Rabbin de France, et de Mgr Etienne Vetö, évêque référent de l'épiscopat français pour les relations avec le judaïsme.

Cette séance inaugurale retrace le travail accompli, dans la chair et le sang de ceux qui ont, parfois au prix de leur vie, anticipé et précipité cette révolution inattendue de perspective sur Israël. On a cité parmi eux Jules Isaac et Jean XXIII, mais d'autres interventions en citeront bien d'autres, tant juifs, que protestants, orthodoxes ou catholiques. Le point commun entre ces précurseurs est leur foi dans le Dieu de l'Élection d'Israël.

Le Cardinal Kurt Koch résume cet enseignement conciliaire en un non et un oui. Un non clair et massif à l'antisémitisme sous toutes ses formes et un oui à l'affirmation d'un patrimoine commun selon l'image paulinienne (Rm 11) de l'olivier franc sur lequel fut greffée l'Église. Ce faisant, le judaïsme est reconnu comme relevant du même organisme vivant, et les juifs d'être considérés en « frères aînés ». Haïm Korsia ajoute avec humour que « les frères aînés se font toujours avoir par leur puîné dans l'Histoire Sainte » ! Son propos souligne du point de vue juif les avancées inimaginables obtenues dans le travail commun entre juifs et chrétiens, et rappelle ce que signifie vraiment le nom de « juif ». Juif vient de Judas, qui n'est pas un traître comme

l'évoque l'expression malheureuse mais « celui qui rend grâce » d'après l'histoire de Léa, la 4^e épouse de Jacob qui donne ce nom à son quatrième fils pour rendre justice à sa bonté.

C'est le lendemain que la discussion devient plus serrée

La matinée commence par une discussion avec le rabbin Rivon Krygier et Mgr Etienne Vetö, intitulée « Un rabbin et un évêque rêvent aux 100 ans de *Nostra Aetate* ».

Rivon Krygier revient sur cette question du droit d'aînesse, ravi par Jacob à Esaü et qui provoque une haine invincible entre les deux frères. Et c'est précisément à l'acmé de cette au moment de cette crise, que Jacob fait le songe d'une échelle dressée vers le Ciel (Gn 28). Cette échelle sera le signe pour Jacob, mais également pour toute pensée religieuse, de son ouverture sur l'infini de Dieu qui transcende les conflits et même les concepts invincibles : « rêver de la quadrature du cercle » pour se préparer à vivre l'inouï. Or, après le pogrom du 7 octobre 2024, la situation religieuse est sans issue, car ce n'est pas, comme on l'entend souvent, le politique qui utilise le religieux, mais bien « le religieux qui instrumentalise la géopolitique ». Il ajoute: « Le fondamentalisme n'est pas seulement islamiste, il y a aussi l'extrémisme juif » ...L'autre est purement et simplement « déshumanisé ». En ce qui concerne l'Église, le document *Nostra Aetate* a été une avancée inespérée dans une situation bloquée. En général les religions mettent beaucoup de temps et d'énergie à se promouvoir elles-mêmes, et à dénoncer ce qui n'est pas

elle. Nostra Aetate a fait une remarquable exception à cette règle en se tournant vers ce qui n'est pas elle. Mais regrette-t-il « le peloton ne suit pas ». Comme une rémission qui ne serait pas assez consolidée. Le document n'est malheureusement pas opérant pour la majorité des chrétiens et des juifs d'aujourd'hui. A lire ce qui traîne sur les réseaux sociaux, la théologie de la substitution renaît de ses cendres. Autrement dit, la condamnation explicite de l'antisémitisme ne suffit plus. Du côté juif pratiquant, la méfiance vis-à-vis des chrétiens est toujours là. Seul un travail sérieux des Écritures à plusieurs voix, dans la recherche du bon esprit, peut permettre de déconstruire les stéréotypes chez les uns comme chez les autres.

De son côté, Mgr Vetö espère un fruit réciproque d'une recherche commune : pour résumer trop vite, le judaïsme doit aider les chrétiens à comprendre davantage le messianisme et à nous projeter davantage dans l'attente du retour eschatologique du Christ, peut-être en élargissant aussi leur compréhension du messianisme. Et peut-être, dans l'autre sens, le christianisme pourrait aider le judaïsme à se comprendre lui-même comme une religion d'amour. Le poncif selon lequel le premier testament serait la religion de la loi, et le second, celui de l'amour, séparément de la Torah, n'a pas de sens : peut-être que l'amour comme clef universelle peut être reprise par le judaïsme comme provenant de sa source propre.

Le premier « rêve » que formule l'évêque est que les uns apprennent davantage des autres. Et le second : que l'on puisse rêver ensemble de la terre d'Israël. Aujourd'hui, ajoute-t-il, cette question rencontre l'épreuve de la réalité. Recevoir une terre en héritage n'implique-t-il pas également de savoir la partager, comme Abraham la partage avec Lot (Gn 11s). Posséder la terre donnée de Dieu implique également de vérifier spirituellement les fruits spirituels tangibles de cette possession.

Une autre discussion critique a trait à la réception encore incomplète de Nostra Aetate en milieu chrétien, par Thérèse Andrevon, théologienne et Olivier Rota, historien. Thérèse Andrevon rappelle le côté très inégal de cette réception selon les sphères culturelles de l'Église, en Inde, et en Afrique notamment. Le rapport à l'Écriture a-t-il vraiment changé ? Même dans la liturgie, l'ordre des lectures peut encore induire l'idée que le Nouveau Testament accomplit avec le sens d'« achever » l'Ancien, ce qui contredirait la permanence de l'ancien ? La formation des clercs elle-même de même paraît encore bien insuffisante dans la connaissance du judaïsme et sa lecture biblique propre. Enfin la perception chrétienne de la terre d'Israël d'aujourd'hui semble encore pour le moins absente, or c'est d'actualité. L'historien Olivier Rota développe pour sa part la notion de « dialogue », qui apparaît massivement dans les textes conciliaires alors qu'elle était une notion philosophique très récente, remontant juste à Buber, transmis à Paul VI par Jean Guitton. Même les Pères du Concile ont demandé à débattre sur

cette notion assez inouïe dans la culture ecclésiastique. C'est assurément un instrument de pacification, apparu à la fin d'un siècle de conflit, mais ce peut être aussi un moyen de vouloir se faire entendre d'avantage que de se mettre vraiment soi-même à l'écoute. Le fait est que la culture du dialogue est en train de s'affaiblir dans notre monde polarisé, or sans cette culture et cette réalité du dialogue, que peut devenir Nostra Aetate?

Luc Forrestier, théologien catholique, aborde en dialogue avec Anne-Marie Rijnen, théologienne protestante, le domaine plus ecclésiologique. Le premier développe la question de la théologie bilatérale, c'est-à-dire d'une ecclésiologie qui prenne en compte sérieusement la permanence du judaïsme et de l'Élection au cœur même de la définition de l'Église. Cette idée, provient notamment d'un des rares Chrétiens messianiques à s'être intéressé davantage à la théologie catholique qu'à la pensée évangélique, Marc Kinzer. Il s'agit de rendre à *l'ecclesia ex circumcisione* toute sa place irréductible à côté de *l'ecclesia ex gentibus*. Selon lui, l'irrévocabilité des promesses de Dieu faite à Israël implique 5 caractéristiques : - la permanence d'Israël, - le caractère normatif de la Torah, la validité de la tradition rabbinique, une place singulière dans l'Église et enfin une théologie de la terre d'Israël. La question qui se pose avec le judaïsme messianique est parfois la suivante : est-il plutôt un judaïsme christianisé ou un christianisme judaïsé ? Ceci pose des questions pastorales pratiques : faut-il accélérer la conversion des juifs pour hâter la venue du royaume ou respecter la permanence de ce pôle de judaïsme ? Comment concrètement accueillir des juifs dans l'Église catholique, dans la manière de prier, le culte, dans les relations à maintenir avec les amis juifs.

Anne-Marie Reijnen évoque des précurseurs protestants, orthodoxes, juif aux formulations de Nostra Aetate. Les rencontres de Pommerol avaient permis déjà à des théologiens protestants de réaffirmer dès 1941 la permanence d'Israël comme peuple élu. Le théologien Pavel Lovski en 1971 publie « la déchirure de l'absence », il y manifeste que les chrétiens sont désunis aujourd'hui à cause de cette question du judaïsme. Barth lui-même ira à Rome rencontrer Ottaviani et Paul VI ; il s'étonne de la place de la question du judaïsme dans un document sur les religions non chrétiennes. Il s'étonne également de ce que le document sur l'œcuménisme ne mentionne pas le schisme premier et fondateur, celui de l'Église primitive et de la Synagogue. En monde protestant, il y a des variétés de perceptions, notamment avec les évangéliques. Notamment est débattue la question : faut-il annoncer ou non le Christ aux juifs d'aujourd'hui ? Est débattue également la question du statut de la terre d'Israël.

Enfin une dernière séquence assez vigoureuse met en dialogue le P. Patrice Chocholsky, théologien catholique et Jean-François Bensahel, Théologien juif sur des enjeux d'une revitalisation du travail commun entre Juifs et Chrétiens. Le P. Chocholsky, pour sa part estime

qu'on n'a pas encore tiré le fruit théologique de ce travail commun. Il plaide pour une nouvelle théologie du Verbe, moins exclusivement hellénistique et plus hébraïque (concret et historique), à partir de la notion de *davar*, parole-événement. La parole n'est pas seulement un concept abstrait, c'est un perpétuel jaillissement : la parole ne communique pas seulement, elle interpelle, suscite, provoque. La théologie devrait partir de cette dimension dynamique de la parole comme relation. Aujourd'hui, on pose d'abord comme des en-soi les pôles des relations pour ensuite parler du lien qui existe entre eux, l'idée serait que la relation est première sur l'ontologie.

Sinon, la théologie de la substitution enfin dépassée risque de laisser la place à une autre théorie plus subtile et plus funeste : la théorie selon laquelle l'universalisme (abstrait) apporté par le Christ aurait comme dépassé la relation première et originelle au peuple d'Israël. C'est une autre forme de substitution. Le lien du Christ à l'humanité toute entière pourrait ainsi vider de sa substance l'élection première d'Israël. On piétinerait ainsi la relation historique, la chair, comme l'Église l'a fait dans la gestion des crimes d'abus. Il s'agit donc de restaurer, de réinscrire la relation humanité-Dieu dans la relation Israël-Dieu. Alors, la Relation Dieu-Homme sera rehistoricisée, et l'amour de Dieu pour l'homme retrouverait de son épaisseur historique : une miséricorde envers un fils constamment rebelle et pécheur.

Il défend ainsi une « révolution copernicienne » de la théologie et de la lecture de l'Écriture : on ne peut plus ignorer le lieu fondamental du peuple juif au risque d'ignorer l'Incarnation tout simplement.

Jean-François Bensahel pense pour sa part qu'il faut clôturer l'ère du dialogue. C'était un début, une étape nécessaire pour recommencer à se parler. Mais, c'est insuffisant : il faut désormais travailler ensemble et se disputer. Les temps sont mûrs. Il faut aborder le dur, « ce qui a fâché et pourrait encore fâcher ». Le moment est d'écrire un nouveau volume du talmud pour dire nos différences. Il n'y a pas de frères aîné. Il n'y a que des frères. On peut désormais tout se dire. Personnellement, Jean-François Bensahel pense que le Christ est un véritable génie du judaïsme (il suffit de lire les ouvrages de Philip Haddad pour s'en convaincre), qui a ouvert aux nations les promesses faites à Israël mais, de son avis, « il ne peut pas être messie d'Israël » car les temps nouveaux où les guerres disparaîtront ne sont clairement pas arrivés. « Les juifs n'ont pas eu à attendre Jésus pour se tourner vers Dieu ». Donc il faudrait pouvoir débattre de cela.

L'un sait qui il est et qui est l'autre l'un en face de l'autre. Nostra Aetate devrait être suivi d'une nouvelle étape, un autre document qui affirmerait plus clairement le lien organique entre l'Église et Israël. Les Juifs eux-mêmes ressourcés, connaîtront que l'Église n'est



finalément pas idolâtre. Si, par malheur, le judaïsme se réduisait à une coquille identitaire, l'Église elle-même ne saurait plus vraiment qui elle est. « C'est impossible mais c'est ce qui advient à notre insu ».

SESSENTA ANOS DE *NOSTRA AETATE*: MEMÓRIA, CONVERSÃO E ESPERANÇA

Nayon Nigel da Silva Melo CEZAR, Bacharel em filosofia faculdade Paulo VI, SP; Bacharel em Teologia, Pontifical Salesian University, Jerusalém, Licenciado em História, Centro universitário Estácio de Ribeirão Preto, SP; Especialista em Cultura, Judaico-Cristã, história e teologia pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos, SP. *

Em 2025, a Igreja Católica celebra o 60º aniversário da declaração *Nostra Aetate*, um texto fundamental do Concílio Vaticano II que inaugurou uma nova era nas relações entre a Igreja Católica e o Judaísmo. Para marcar esta ocasião, o Instituto Católico de Paris (ICP), o Collège des Bernardins e as Faculdades Loyola Paris, em parceria com a KTO (canal de televisão católico de língua francesa), unem forças para oferecer dois dias de reflexão, diálogo e encontros.

No dia 8 de outubro, o Instituto Católico de Paris (ICP) realizou a sessão inaugural solene na presença do Cardeal Kurt Koch, Prefeito do Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos, do Rabino Chefe da França, Haïm Korsia, e do Bispo Auxiliar de Reims, Étienne Vetö.

No dia 9 de outubro, o Collège des Bernardins reuniu figuras importantes do diálogo judaico-cristão – líderes religiosos, teólogos e pesquisadores – para discutir a *Nostra Aetate* e o diálogo inter-religioso. Entre as sessões programadas está uma discussão com o Rabino Rivon Krygier e o Bispo Etienne Vetö, intitulada “Um Rabino e um Bispo Sonham com o 100º Aniversário da *Nostra Aetate*”.

Ambas conferências e seus respectivos vídeos, foram publicados no site da KTO no dia 13 de outubro de 2025.

Abaixo, apresentam-se *insights* propostos a partir das conferências sobre a preeminência da Declaração *Nostra Aetate*, de maneira particular, nas relações entre a Igreja e o Judaísmo.

O clamor da memória e o nascimento de um caminho espiritual

Há momentos na história em que a humanidade se vê obrigada a deter o passo, olhar para trás e permitir que a memória se torne lugar de verdade. Entre esses momentos, poucos são tão decisivos quanto o impacto moral e espiritual provocado pela Shoah. Não apenas pela dimensão do horror, mas pela revelação perturbadora do que o ser humano é capaz de fazer

* E-mail: pnncezar@uol.com

quando se afasta da dignidade do outro e se fecha à voz de Deus. Em meio à reflexão sobre esse abismo, uma frase atribuída ao Primo Levi continua a ressoar como advertência e apelo: “compreender plenamente talvez seja impossível, mas conhecer — isto é, reconhecer, recordar, deixar-se interpelar — permanece absolutamente necessário”. A memória, quando acolhida com humildade, torna-se uma mestra espiritual.

Foi dessa memória que brotou a *Nostra Aetate*. O Concílio Vaticano II (1962-1965) respirava o desejo de renovação, mas carregava também a responsabilidade de enfrentar um legado doloroso: séculos de incompreensões entre cristãos e judeus, leituras teológicas mal orientadas, linguagem pastoral que, em certos momentos da história, alimentou preconceitos e feridas.

São João XXIII, com a sensibilidade de um pastor que escuta antes de falar, intuiu que a Igreja não poderia entrar plenamente no diálogo com o mundo moderno sem antes purificar o olhar voltado ao povo judeu. Seu encontro com o historiador Jules Isaac, sobrevivente da perseguição e estudioso das distorções cristãs sobre o judaísmo, não foi apenas uma reunião protocolar; foi um desses encontros nos quais a verdade se torna urgente. Nesse encontro, a necessidade de rever o “ensino do desprezo” adquiriu contornos espirituais e morais.

Quando o texto começou a ser elaborado, resistências surgiram. Havia tensões políticas externas ao Concílio e temores internos de que um gesto conciliador pudesse ser interpretado como abandono da identidade cristã. Contudo, o processo conciliar foi permitindo que a luz do Espírito atravessasse tais resistências. O resultado foi uma declaração breve, mas de extraordinária profundidade. Ao afirmar que a Igreja, “ao sondar seu próprio mistério, encontra-se espiritualmente ligada à descendência de Abraão” (NA 4), o Concílio não apenas reconheceu a origem judaica da fé cristã; reconheceu também que a “Aliança de Deus com Israel nunca foi revogada”. Essa afirmação, pronunciada com simplicidade e firmeza, inaugurou um novo modo de olhar. Onde antes havia distância, agora se redescobria a proximidade. Onde antes havia desconfiança, agora nascia respeito. Onde antes se viam erros teológicos sedimentados pelo tempo, agora se abria um caminho de conversão.

A *Nostra Aetate* não se limitou ao judaísmo. Ela ampliou o horizonte cristão, reconhecendo a ação de Deus também em outras tradições religiosas, nas quais se vislumbra reflexos da verdade divina. Isso não diminuiu a originalidade do cristianismo; pelo contrário, permitiu que ele respirasse novamente o ar amplo do Espírito, “que sopra onde quer” (Jo 3,8). A Igreja redescobriu sua vocação ao diálogo — não um diálogo estratégico, mas espiritual, expressão da própria lógica do Evangelho. No encontro respeitoso com o outro, a fé cristã reencontra sua forma mais autêntica: a do amor que não teme, porque sabe de quem vem.

Sessenta anos de caminho: frutos, maturações e conversões

A partir da *Nostra Aetate*, um vasto campo de possibilidades se abriu. Os sessenta anos que se seguiram testemunharam um florescimento sem precedentes no diálogo entre judeus e cristãos. O gesto marcante de São João Paulo II na Sinagoga de Roma, chamando o povo judeu de “irmãos mais velhos”, tornou-se símbolo de uma mudança profunda. Sua oração silenciosa diante do Muro Ocidental em Jerusalém, pedindo perdão pelos pecados cometidos contra o povo da Aliança, materializou a conversão da memória iniciada pelo Concílio.

Vemos que esse caminho não se limitou a gestos pontuais. Centros acadêmicos, comissões de diálogo, documentos orientativos e iniciativas pastorais começaram a surgir em toda parte do mundo. A teologia cristã passou a revisitar suas raízes judaicas com mais atenção. A catequese, marcada durante séculos por expressões simplistas ou mesmo depreciativas, foi sendo purificada. A pesquisa bíblica se beneficiou imensamente desse novo olhar, permitindo que cristãos e judeus dialogassem sobre as Escrituras compartilhadas com maturidade. Em muitos lugares, parcerias em ações sociais revelaram que o diálogo não é apenas intelectual, mas concreto: fé que se traduz em cuidado.

Ao mesmo tempo, o diálogo inter-religioso ampliou sua presença na vida e no magistério da Igreja. A Declaração abriu portas para encontros que antes pareciam impossíveis. A oração em Assis, em 1986 — um marco que, em certa medida, nasce do espírito da *Nostra Aetate* — mostrou ao mundo que as religiões, quando reconhecem a dignidade uma das outras, tornam-se instrumentos de paz. Bento XVI, com sua precisão teológica, aprofundou o diálogo com o judaísmo e deu passos significativos no campo do respeito inter-religioso. Francisco, por sua vez, foi também uma voz incansável contra todo tipo de fanatismo religioso, insistindo que a fraternidade é o nome espiritual da paz. E atualmente o papa Leão XIV, ainda no início do seu pontificado, dá sinais de que esse caminho continuará.

Mas, ao longo desses sessenta anos, nem tudo foi simples. A recepção da *Nostra Aetate* não ocorreu de forma homogênea. Em alguns ambientes, o documento foi acolhido com entusiasmo e transformou mentalidades. Em outros, encontrou resistência, sobretudo por causa de leituras superficiais que confundiram diálogo com relativismo. Parte do desafio atual é continuar esclarecendo que abrir-se ao outro não significa renunciar à própria fé; significa vivê-la com maturidade. O encontro exige identidade e humildade: identidade, para saber o que se oferece ao outro; humildade, para reconhecer que o Espírito atua de formas que nem sempre compreendemos.

O mundo também mudou. Convivemos hoje com fenômenos que o Concílio não poderia prever: o avanço das redes digitais, que tanto podem aproximar quanto intensificar discursos de ódio; a fragmentação social e religiosa; os novos nacionalismos; o resurgimento de formas antigas e novas de antissemitismo. A ferida da Shoah continua a servir como alerta, mas percebemos que o veneno do ódio pode se infiltrar novamente em discursos aparentemente banais. O crescimento de tensões no Oriente Médio e o uso político da religião em diferentes contextos tornam ainda mais urgente o espírito conciliador da *Nostra Aetate*.

Dentro da própria Igreja, há desafios formativos. Muitos cristãos ainda desconhecem o conteúdo da declaração. A catequese, em vários lugares, permanece distante de suas intuições centrais. Há quem ainda use a linguagem do passado sem perceber que ela já não expressa a verdade teológica que professamos. Formar o povo de Deus para o diálogo, para a reverência diante das tradições religiosas, para o respeito profundo ao povo judeu e para o discernimento sobre a ação universal do Espírito tornou-se tarefa pastoral necessária. A *Nostra Aetate* continua sendo um texto jovem, porque sua sabedoria ainda precisa descer mais profundamente ao cotidiano das comunidades.

O desafio espiritual do presente e a esperança que não decepciona

Celebrar seis décadas da *Nostra Aetate* é mais do que revisitar sua história; é deixar-se questionar por sua atualidade espiritual. A declaração continua a desafiar a Igreja a cultivar uma espiritualidade do encontro. Isso significa formar cristãos capazes de reconhecer Deus agindo no outro antes mesmo de encontrá-Lo. O Evangelho não se anuncia com medo, mas com confiança. E essa confiança nasce da certeza de que a verdade cristã, sendo dom de Deus, não teme a presença da graça fora de suas fronteiras visíveis.

Nesse sentido, a *Nostra Aetate*, pede a todos nós, algo profundamente evangélico: a conversão do olhar. Um olhar restaurado pela graça é capaz de enxergar no judaísmo não um rival histórico, mas um irmão que partilha conosco a mesma raiz espiritual. É capaz de compreender que a fidelidade de Deus à Aliança é irrevogável, e que essa fidelidade ilumina nossa própria compreensão da história da salvação. Esse olhar também se estende a todas as religiões, reconhecendo nelas expressões autênticas da busca humana pelo transcendente. A fé cristã, longe de diminuir-se nesse encontro, torna-se mais luminosa, pois revela sua vocação ao universal, à comunhão, à paz.

Mas essa conversão não é fácil. Ela exige combater a indiferença, que anestesia o coração, e o fanatismo, que o endurece. Exige superar a tentação de usar a religião como

bandeira ideológica. Exige, acima de tudo, cultivar a humildade — não a humildade servil, mas aquela humildade que nasce da contemplação do mistério de Deus, sempre maior que nossas fronteiras. Humildade é a virtude que nos permite reconhecer que o outro, mesmo diferente, é portador de um dom que eu ainda não conheço. É assim que a espiritualidade do diálogo se torna parte integrante da missão cristã.

E essa esperança que brota da *Nostra Aetate* não é ingênua. Ela conhece o peso da história. Ela sabe que o mal pode retornar. Ela sabe que o coração humano, quando ferido, pode levantar muros. Mas essa esperança é teologal: nasce de Deus e, por isso, não se esgota. O que o Concílio semeou há sessenta anos continua frutificando porque nasceu do Espírito. E onde o Espírito age, a história se abre a possibilidades novas.

À medida que o mundo se torna mais interconectado e simultaneamente mais fragmentado, cresce a responsabilidade dos cristãos de serem artesãos de unidade. Essa expressão, tão cara ao magistério recente, é talvez a forma mais concreta de descrever o legado da *Nostra Aetate*. O cristão é chamado a ser ponte — não por estratégia, mas por vocação. Ser ponte é entrar na lógica da Encarnação: Deus que atravessa o abismo para encontrar o humano. Ser ponte é assumir a tarefa de aproximar, reconciliar, curar, mesmo quando o contexto social e político parece caminhar na direção contrária. Ser ponte é tornar-se, em certo sentido, sacramento da paz.

Ao olhar para os próximos sessenta anos, fica claro que o espírito da declaração continua necessário — talvez mais necessário do que nunca. A convivência entre culturas e religiões exige maturidade espiritual, e a maturidade espiritual exige diálogo. A tentação do isolamento ou da arrogância não constrói futuro. Já o caminho apontado pela *Nostra Aetate*, sustentado pela memória e pela fé, permite à Igreja continuar anunciando o Evangelho com credibilidade. Um Evangelho que, para ser verdadeiramente de Cristo, deve ser sempre construído sobre o mandamento maior: amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo — inclusive, e sobretudo, o próximo diferente.

Ao final dessa caminhada reflexiva, percebemos que a *Nostra Aetate* permanece como um dos mais belos dons do Concílio Vaticano II. Nela, a Igreja deixou-se tocar pela dor da história e permitiu ao Espírito remodelar seu coração. Sessenta anos depois, a declaração continua a iluminar nossa identidade cristã e a apontar para o que somos chamados a ser: servidores da reconciliação, testemunhas da fraternidade, construtores da paz. Se Levi tinha razão ao lembrar que compreender plenamente o horror é impossível, também é verdade que acolher a verdade da memória nos torna mais humanos e mais fiéis ao Evangelho. Porque a



memória, quando purificada pela graça, abre-nos à esperança — e a esperança, quando firmada em Deus, não decepciona (Rm 5,5).

RELATO DE EVENTO SOBRE A SEMANA BIBLICA REALIZADA ENTRE 9 E 11 DE SETEMBRO DE 2025 ORGANIZADA EM CONJUNTO ENTRE A PUC-RIO, O CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS (SÃO PAULO) E O INSTITUTO UNIVERSITARIO ISAAC ABARBANEL (BUENOS AIRES)

Emerson Cardoso Faustino RIBEIRO. Graduado em Teologia e em História; pós-graduação em Sagradas Escrituras do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ) em São Paulo é Professor de Inglês do Colégio São José Sion Ipiranga – SP.*

Em comemoração aos 60 anos do Concílio Vaticano II e, em particular, da promulgação da Declaração *Nostra Aetate*, a PUC-Rio, o Centro Cristão de Estudos Judaicos de São Paulo e o Instituto Universitário Isaac Abarbanel, de Buenos Aires, promoveram três noites de conferências dedicadas ao aprofundamento histórico, teológico e pastoral do diálogo judaico-cristão. Sob coordenação do Prof. Dr. Pe. Anderson Pedroso, SJ, Reitor da PUC-Rio, e do Prof. Dr. Pe. Donizete Luiz Ribeiro, NDS, Diretor acadêmico do CCDEJ, o encontro reuniu especialistas em formato híbrido, integrando pesquisa acadêmica, testemunho histórico e reflexão sobre desafios contemporâneos.

A primeira noite concentrou-se na chamada “pré-história” da *Nostra Aetate* e foi moderada pela prof^a. Ana Luiza Grilo Balassiano da ARI. O Rabino Ariel Stofenmacher, Reitor do Instituto Universitário Isaac Abarbanel, apresentou um percurso histórico dos pontificados que, desde o século XIX, moldaram o posicionamento da Igreja Católica diante do judaísmo. De Pio IX, período no qual a teologia da substituição, já presente em muitas comunidades cristãs, atinge a eclesiologia de sua época, passando por Leão XIII, Pio X, Pio XI e Pio XII, Stofenmacher destacou os avanços e limites da aproximação católica ao povo judeu antes da Shoá e durante ela.

A ausência de condenações explícitas, o receio quanto ao sionismo e as ambiguidades pastorais desse período contrastam com a postura de João XXIII, cuja ação diplomática em favor de judeus perseguidos, o repúdio ao deicídio e o reconhecimento da continuidade das promessas divinas prepararam decisivamente o caminho para o texto conciliar.

Na mesma sessão, Pe. Donizete Luiz Ribeiro, NDS, aprofundou a contribuição de figuras cristãs e judaicas que, já no início do século XX, contestaram o “ensinamento do desprezo”. Destacou os religiosos de Sion Pe. Théomir Devaux, responsável pelo salvamento

* E-mail: emerson1996@gmail.com

de centenas de crianças judias na França ocupada, e Pe. Paul Demann, que atuou na Bélgica tanto no resgate de famílias judaicas quanto na revisão da catequese cristã à luz do respeito ao povo de Israel. Demann insistiu na permanência da Aliança com o povo judeu e denunciou a inadequação de enquadrar o judaísmo como religião superada.

Em seguida, Pe. Donizete apresentou o historiador Jules Isaac, autor de obras decisivas como *Jésus et Israël* e *L'enseignement du mépris*, que analisaram criticamente os mecanismos históricos que alimentaram o antissemitismo cristão. Seu encontro com João XXIII, em 1960, e a influência dos Dez Pontos de Seelisberg configuram marcos fundamentais do processo que culminou na *Nostra Aetate*.

O segundo encontro, realizado no CCDEJ São Paulo, teve como palestrantes o Rabino Alexandre Leone e o Prof. Me. Elio Passeto, NDS, com moderação do Prof. Dr. Marivan Ramos, coordenador do Centro Cristão de Estudos Judaicos. O foco recaiu sobre os conteúdos centrais da *Nostra Aetate* e seus primeiros frutos.

O Rabino Leone descreveu a história das relações judaico-cristãs antes do Concílio, marcadas, em grande parte, por disputas intelectuais assimétricas (*disputationes*) que serviam a objetivos políticos. Ressaltou, contudo, episódios de diálogo autêntico, como a influência mútua entre Tomás de Aquino e Maimônides, as traduções renascentistas e as primeiras tentativas de encontro filosófico entre judeus e cristãos. Mencionou também reflexões de Emmanuel Levinas, especialmente sua participação, nos anos 1950, em conferências inter-religiosas que anteciparam a necessidade de uma visão madura da fé, dialogal e solidária, já renunciando o clima intelectual que tornaria possível a virada conciliar de 1965.

Leone ainda afirma como a visita do Papa João Paulo II à Grande Sinagoga de Roma foi marcante, por ter sido a primeira vez que isso aconteceu e como este gesto dá um exemplo grande para todos os demais fiéis.

O irmão Elio Passeto, participante remoto direto de Jerusalém, começou sua fala destacando que a Declaração *Nostra Aetate* é o documento conciliar sobre o qual mais artigos e publicações foram produzidos nos últimos 60 anos. Esses escritos que seguem, buscam provocar mudanças da visão cristã sobre o contexto histórico de Jesus, que muitas vezes ignora o elemento judaico. Ao perceber a pertença judaica de Jesus, é impossível negar a relação intrínseca entre Judaísmo e Cristianismo.

Ainda em sua fala, Elio destaca como o número quatro da Declaração acaba com o supersessionismo, ou seja, a teologia da substituição, reconhecendo a validade permanente da eleição de Israel. Ele ainda insiste em mudanças práticas que a introdução deste número favoreceu na prática de fé católica: por exemplo, segundo ele, não se pode rezar como católico

e acreditar que a Igreja substituiu Israel como Povo de Deus. A Igreja se associa a Israel como novo Povo de Deus.

O Professor comenta que o Concílio Vaticano II é o segundo Concílio que debate teologicamente a questão judaica, tendo o chamado “Concílio de Jerusalém”, relatado no capítulo 15 do livro dos Atos dos Apóstolos, sido o primeiro. Enfatiza, portanto, como a Declaração visa recordar aspectos da fé que haviam sido colocados por Paulo em suas cartas ou em demais textos bíblicos, e que acabaram esquecidos ou deixados de lado. Elio chega a retomar uma frase dos bispos alemães, que foi associada por João Paulo II e depois por Bento XVI: “Quem encontra Jesus Cristo, encontra o Judaísmo”.

A terceira noite, moderada pelo prof. Dr. Pe. Donizete Luiz Ribeiro, nds, reuniu o Prof. Dr. Pe. Anderson Pedroso, SJ, Reitor da PUC-Rio, e o Rabino Ernesto Yattah, Vice-Reitor do Instituto Universitário Isaac Abarbanel, oferecendo uma reflexão teológica e ética sobre a atualidade da *Nostra Aetate*.

Padre Anderson destacou que o documento conciliar representou uma ruptura decisiva com o antissemitismo e uma afirmação clara do vínculo espiritual entre cristãos e judeus. Porém, insistiu que o desafio contemporâneo é superar a linguagem da “ruptura” e afirmar com clareza a continuidade: a Primeira Aliança nunca foi revogada. Recordou a imagem do Cardeal Augustin Bea, biblista jesuíta, que comparava a *Nostra Aetate* a um grão de mostarda: pequena em extensão, mas capaz de tornar-se uma árvore acolhedora, na qual muitas tradições encontram espaço. Para o conferencista, o diálogo não pode permanecer em nível meramente cordial: a fé sem compromisso com a justiça social se torna ilusória. Em sua avaliação, o fortalecimento da democracia, o enfrentamento do ódio e a defesa da dignidade humana dependem de uma atuação conjunta do pensamento judaico e cristão.

Padre Anderson também refletiu sobre a necessidade de engajar as novas gerações. Para isso, apontou três caminhos principais: o exercício do pensamento crítico, o senso de responsabilidade pela transformação social (especialmente diante da crise climática, em sintonia com o conceito judaico de *tikkun olam*) e a leveza do humor, elemento marcante da tradição judaica e ferramenta pedagógica eficaz contra um modo rígido e pesado de viver a religião. Inspirado no método do Papa Francisco, insistiu que a teologia precisa partir da realidade concreta, escutando os clamores contemporâneos que não existiam em 1965.

O Rabino Ernesto Yattah, por sua vez, estruturou sua intervenção a partir do pensamento de Abraham Joshua Heschel. Destacou que a modernidade não apenas abalou a fé em Deus, mas sobretudo erodiu a fé no ser humano. A cultura da suspeita, observou, contraria radicalmente a visão bíblica, na qual o ser humano é imagem de Deus. A *Nostra Aetate* recupera

essa confiança fundamental, mostrando que a reconciliação histórica é possível mesmo depois de rupturas abissais como a *Shoá*. O Rabino argumentou ainda que, ao contrário do que sugere a leitura literal de Eclesiastes 1,9, a história humana é sempre inédita: cada encontro é novo, cada evento traz algo que nunca existiu. Assim, a própria *Nostra Aetate* constitui exemplo paradigmático de novidade histórica.

Ao tratar do antissemitismo atual, Yattah apresentou-o como um “mistério” que acompanha o povo judeu desde os relatos bíblicos e frequentemente o coloca na posição do “servo sofredor”, sobre quem recaem tensões e ódios não resolvidos da humanidade. A reflexão conjunta entre judeus e cristãos, sugeriu, continua necessária para compreender e enfrentar esse fenômeno persistente. O conferencista também abordou a crise das instituições modernas, formadas para servir ao ser humano, mas frequentemente transformadas em sistemas aos quais acabamos servindo. A superação dessa crise exige reconstruir a presença humana no espaço público e restituir o caráter humanizador das relações sociais. Concluiu destacando a força espiritual da América Latina, região marcada pelo valor do afeto e da proximidade comunitária, e onde surgem exemplos como o do Papa Francisco, expressão desse potencial humanizador.

Em conjunto, as três conferências evidenciaram que a *Nostra Aetate* permanece um marco vivo para as relações judaico-cristãs. Revelaram também que o caminho inaugurado há seis décadas continua exigindo memória, revisão contínua e discernimento dos novos desafios históricos. A Semana Bíblica reforçou que judeus e cristãos, unidos por uma herança espiritual comum, compartilham hoje a responsabilidade de promover justiça, dignidade humana e esperança ativa em um mundo marcado por tensões, incertezas e possibilidades de renovação.

LEÃO XIV: O AMOR GERA DIÁLOGO E PAZ; A IGREJA REJEITA O ANTISSEMITISMO*

O Papa dedicou a catequese desta quarta-feira (29/10) aos 60 anos da *Nostra Aetate*: “Este Documento luminoso ensina-nos a encontrar os seguidores de outras religiões não como estranhos, mas como companheiros no caminho da verdade,” afirmou.

Há sessenta anos, em 28 de outubro de 1965, o Concílio Vaticano II, com a promulgação da Declaração *Nostra Aetate*, inaugurou uma nova etapa de respeito e colaboração entre as religiões. Na Audiência Geral desta quarta-feira, 29 de outubro, o Papa Leão XIV recordou os sessenta anos desse documento, sublinhando que ele “ensina que os fiéis de outras religiões são companheiros de viagem no caminho da verdade” e convidando todos a renovar o compromisso pela paz e pela fraternidade entre os povos.

Inspirando-se no diálogo de Jesus com a samaritana, Leão XIV afirmou que o Evangelho revela “a essência do autêntico diálogo religioso: uma troca que ocorre quando as pessoas se abrem umas às outras com sinceridade, escuta atenta e enriquecimento mútuo”. O Papa explicou que esse encontro “nasce da sede — a sede de Deus pelo coração humano e a sede humana de Deus — e convida a uma nova compreensão do culto, que não se limita a um lugar específico, mas se realiza em espírito e verdade”.

Raízes hebraicas e condenação do antissemitismo

Ao recordar o contexto histórico da *Nostra Aetate*, Leão XIV destacou sua orientação inicial para o mundo judaico e reafirmou com clareza: “A Igreja não tolera o antissemitismo e o combate, por causa do próprio Evangelho.”

O Papa ressaltou que o documento representou um ponto de não retorno na consciência eclesial: “A Igreja reconhece que os primórdios da sua fé e eleição já se encontram nos patriarcas, em Moisés e nos profetas.”

“Agir juntos pelo bem comum”

Leão XIV afirmou que o espírito da *Nostra Aetate* continua a iluminar o caminho da Igreja: “Todas as religiões podem refletir um raio da verdade que ilumina todos os homens.”

* FONSECA, Thulio. VATICAN NEWS. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/papa/news/2025-10/papa-leao-xiv-audiencia-geral-catequese-nostra-aetate-29-10-25.html>. Acesso em: 30 out 2025.

Por isso, disse o Papa, o diálogo “não deve ser apenas intelectual, mas profundamente espiritual”, tendo suas raízes no amor — “único fundamento da paz, da justiça e da reconciliação”, e exortou todos os católicos a valorizarem “tudo o que há de bom, verdadeiro e santo nas outras tradições religiosas”, rejeitando qualquer forma de discriminação.

O Papa convidou os representantes de diferentes tradições a unir esforços diante dos desafios do nosso tempo: “Mais do que nunca, o mundo precisa da nossa unidade, da nossa amizade e da nossa colaboração.” Leão XIV destacou a responsabilidade comum de promover o bem e proteger a dignidade humana, inclusive no uso das novas tecnologias: “As nossas tradições têm um imenso contributo a dar para a humanização da técnica e para inspirar a sua regulamentação.”

Esperança, fraternidade e oração

Encerrando a catequese, o Papa lembrou que “a paz começa no coração dos homens” e convidou todos a restaurar a esperança nas famílias, nas comunidades e nas nações: “Trabalhemos juntos, porque se estivermos unidos, tudo é possível. Garantamos que nada nos divide.”

Por fim, Leão XIV convidou a uma breve oração silenciosa, recordando que “a oração tem o poder de transformar as nossas atitudes, os nossos pensamentos, as nossas palavras e as nossas ações”.

“NOSTRA AETATE”: ABRIU UMA PORTA QUE FICOU FECHADA POR QUASE DOIS MIL ANOS*

Abraham SKORKA Rabino, Universidade de Georgetown, Washington.

O rabino, professor da Universidade de Georgetown em Washington, comenta no L'Osservatore Romano o 60º aniversário da Declaração conciliar: ela ajudou cristãos e judeus a passarem da hostilidade à compreensão mútua.

A *Nostra aetate* foi promulgada há sessenta anos para que a Igreja católica pudesse interagir melhor com o mundo moderno e remediar uma trágica injustiça histórica. O cardeal Augustin Bea, que desempenhou um papel importante em sua redação e aprovação, aborda esse segundo objetivo em seu livro "A Igreja e o povo judeu", escrevendo que a relação entre a Igreja e o povo judeu é um problema que dura há dois mil anos, tão antigo quanto o próprio cristianismo. Essa relação foi particularmente exacerbada pela política implacável de extermínio infligida a milhões de judeus pelo regime nazista na Alemanha. Assim, atraiu a atenção do Concílio Vaticano II.

“Nostra Aetate”: do Marrocos, o apelo ao compromisso com a fraternidade

Os conflitos iniciais entre judeus tradicionalistas e os seguidores judeus e gentios de Jesus nas primeiras décadas se intensificaram ao longo dos séculos, transformando-se em uma profunda hostilidade que distanciou judeus e gentios. O ódio contra aqueles aos quais era atribuída a culpa pela morte de Jesus atingiu níveis tão extremos que levou a massacres pelos cruzados, expulsões de várias nações, inquisições e pogroms. Esse clima de desprezo abriu caminho para a narrativa nazista que, em última análise, resultou no assassinato sistemático de seis milhões de descendentes do povo do qual Jesus nasceu.

Uma vez compreendida a dimensão do holocausto, ficou claro para muitos judeus que uma mudança profunda era necessária para acabar com essa divisão de dois mil anos. O secretário-geral do Congresso Judaico Mundial, Dr. Aryeh Kubovy, durante uma audiência com o Papa Pio XII em 21 de setembro de 1945, pediu-lhe que redigisse um documento declarando

* SKORKA, Abraham. VATICAN NEWS. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2025-10/nostra-aetate-rabino-skorka-concilio-dialogo-judeus-cristaos.html#:~:text=Ele%20me%20honrou%20ao%20me.por%20quase%20dois%20mil%20anos>. Acesso em: 30 out 2025.

explicitamente que os judeus não eram responsáveis pela morte de Jesus. Em 16 de outubro de 1949, o renomado historiador Jules Isaac, que em 1948 havia publicado o livro *Jesus et Israël* sobre os ensinamentos antijudaicos nas doutrinas cristãs, fez um pedido semelhante a Pio XII. Em 13 de junho de 1960, ele apresentou o mesmo pedido ao Papa João XXIII, que respondeu imediatamente de forma positiva. Ele confiou ao cardeal Bea a tarefa de redigir um documento sobre as *Quaestiones de Judaeis* (Questões dos Judeus). Após um longo e árduo processo, durante o qual Bea demonstrou grande coragem, sabedoria e força espiritual, o documento intitulado *Nostra aetate* foi aprovado pelo Concílio Vaticano II e promulgado por Paulo VI em 28 de outubro de 1965. Na *Nostra aetate*, não só a acusação de deicídio foi eliminada, como o documento também afirmou que a aliança entre Deus e o povo judeu nunca foi abolida. Todas as expressões de antissemitismo e antijudaísmo foram condenadas e rejeitadas.

Nos sessenta anos que se seguiram a este evento, numerosos documentos foram redigidos por católicos e judeus. João Paulo II e seus profundos gestos em relação ao povo judeu e ao Estado de Israel foram uma fonte de inspiração e um catalisador para a reaproximação entre judeus e católicos, que começaram a se reconhecer como filhos da mesma matriz histórica que os unia em fraternidade. João Paulo II cunhou a expressão "irmãos mais velhos na fé" para o povo judeu.

Os padres argentinos que abraçaram os ensinamentos do Concílio Vaticano II e as ações de João Paulo II estavam comprometidos em promover um diálogo significativo com a comunidade judaica. Foi na busca por um parceiro para ajudar a construir um caminho de ação que aproximasse católicos e judeus em fraternidade que o então arcebispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, e eu nos encontramos. Escrevemos um livro de diálogos e produzimos trinta e um programas de televisão explorando a perspectiva bíblica sobre os desafios que as pessoas enfrentam hoje. Por meio desse trabalho, demonstramos atos de coragem moral e espiritual que tiveram um impacto duradouro em nossa cultura argentina.

Quando Bergoglio se tornou Papa, nosso diálogo continuou com a mesma intensidade. Ele me honrou ao me incluir na delegação vaticana em sua peregrinação à Terra Santa. Todos esses são frutos da *Nostra aetate*. A declaração conciliar abriu a porta para um diálogo que permaneceu fechado por quase dois mil anos. Pela primeira vez, houve um esforço para criar um espaço de empatia, onde muitos católicos e judeus buscaram se compreender melhor. Em vez de disputas como as de Barcelona e Tortosa, houve uma troca de palavras fraternas, focada na promoção do entendimento mútuo.

O cardeal Augustin Bea, como já mencionado, relacionou a elaboração da *Nostra aetate* ao holocausto. Dando continuidade ao diálogo iniciado, que ainda está em suas primeiras fases,



os diálogos inter-religiosos são o único meio de trazer paz ao nosso mundo atormentado e fragmentado.

CENTRO ISRAELITA DO PARÁ REALIZA EVENTO PARA CELEBRAR OS 60 ANOS DA DECLARAÇÃO *NOSTRA AETATE*.*

O Centro Israelita do Pará realizou na terça (28) evento para celebrar os 60 anos da Declaração *Nostra Aetate*, um divisor de águas na relação da Igreja Católica com o Judaísmo e com o Povo Judeu.

Estiveram presentes no evento o Arcebispo Metropolitano, Dom Júlio Endi Akamine; Dom Teodoro Mendes Tavares, bispo da Diocese de Ponta de Pedras, que desde julho é também membro do Dicastério para o Diálogo Inter-religioso do Vaticano.

O jornalista e apresentador Salomão Mendes foi mestre de cerimônias no evento. Compuseram a mesa de autoridades, além do Arcebispo Metropolitano e do Bispo de Ponta de Pedras, o presidente do Centro Israelita do Pará, Isaac Ramiro Bentes, o diretor geral da Faculdade Católica do Pará, Cônego Vladian Alves, e o professor doutor padre Donizete Luiz Ribeiro, da PUC-Rio.

Em mensagem por vídeo, o rabino Uri Lam, da Comunidade Beth-El de São Paulo, falou sobre o histórico das relações entre Igreja e o judaísmo no Brasil e a importância do diálogo inter-religioso. Assista: <https://www.youtube.com/watch?v=cCx8XmLFMFM>

O padre e professor Donizete Luiz Ribeiro, que viajou do Rio para participar do evento, detalhou a visão da Igreja sobre a *Nostra Aetate* e destacou os avanços no diálogo inter-religioso.

O diretor da Faculdade Católica, cônego Vladian Alves, recordou o evento realizado em outubro do ano passado no auditório da instituição: o "I Colóquio Internacional de Estudos Sefarditas na Amazônia: Para Um Diálogo Judaico-Cristão". Na ocasião, foram expostas as bases da presença judaica na Amazônia e lançada a ideia de se promover uma celebração conjunta em torno dos 60 anos da *Nostra Aetate*, o que de fato veio a ocorrer neste ano.

Em sua fala, o bispo Dom Teodoro Mendes Tavares expôs alguns pontos relevantes do diálogo judaico-católico, a partir da perspectiva proporcionada pela *Nostra Aetate*.

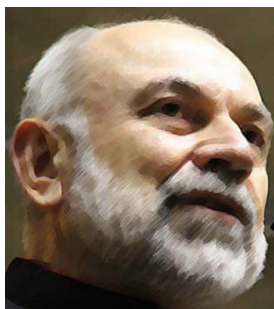
O Arcebispo Metropolitano, Dom Júlio Endi Akamine, foi aplaudido de pé pelos presentes, ao manifestar a firme disposição da Igreja Católica para o diálogo inter-religioso, em particular com o povo judeu.

* A matéria foi publicada no site oficial da Confederação Israelita do Brasil – CONIB. Disponível em: <<https://conib.org.br/noticias/todas-as-noticias/40220-centro-israelita-do-para-realiza-evento-para-celebrar-os-60-anos-da-declaracao-nostra-aetate.html>>. Acesso em: 15 novembro de 2025.

Após as manifestações, seguiu-se uma exibição artística, com a cantora Ingrid Serruya interpretando canções em hebraico, a última das quais, Hevenu Shalom Aleichem, foi entoada em coro pelos presentes, inclusive por religiosos, seminaristas e alunos da Faculdade Católica. Foi uma bela cena de conagração e união, que emocionou os presentes.







ENTREVISTA COM O CÔNEGO JOSÉ BIZON*

(30/10/2025)

Realizada pelo prof. Dr. Marivan Soares Ramos

Na presente entrevista, o Cônego José Bizon, comprometido com o diálogo Católico-Judaico no Brasil, aborda a atuação da **Comissão Nacional do Diálogo Católico-Judaico (DCJ)**, detalhando seu histórico, formação, avanços e conquistas. Ele também destaca os eventos promovidos na Arquidiocese de São Paulo para celebrar o **60º aniversário da Declaração *Nostra Aetate***, além de projetar os desafios futuros do diálogo inter-religioso no contexto nacional e global.

1. O senhor pode nos contar como, e com quem, iniciou a Comissão para o Diálogo Católico-Judaico e quais foram seus desafios?

A Arquidiocese de São Paulo já demonstrava um trabalho de diálogo desde o Concílio Ecumênico Vaticano II, com o Monsenhor Eládio Laurini e o Padre Paulo Homero Gozzi, que na época era seminarista. Eles iniciaram o **Movimento de Fraternidade de Igrejas Cristãs**. Posteriormente, a convite de Dom Paulo Evaristo Arns, chegaram a São Paulo os Frades Franciscanos da Reconciliação — entre eles, o saudoso Frei Leonardo Martin, Frei Thomas, Frei William, e Frei Jorge, além das Irmãs Franciscanas, como a Irmã Loretta, que trabalhou na Casa da Reconciliação.

O diálogo católico-judaico foi então formalmente iniciado na década de 80. O Frei Leonardo Martin uniu-se ao Rabino Henry I. Sobel e ao Rabino Pincos. Na esfera católica, somaram-se o Padre Ilário Mazzarolo, religioso de Sion (por quem tenho grande carinho), o

* Cônego José Bizon, presbítero da Arquidiocese de São Paulo, mestre em Ecumenismo pela Pontifícia Universidade Santo Tomás, de Roma; membro da equipe de coordenação do Movimento de Fraternidade de Igrejas Cristãs (MOFIC), e responsável da parte católica na Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico (DCJ). Coordenador da Equipe de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso no Regional Sul 1, da CNBB e na Arquidiocese de São Paulo. Membro fundador da Família Abraâmica. Foi professor da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUCSP. Membro do Fórum Inter-religioso da Secretaria da Justiça do Estado de São Paulo, por uma Cultura de Paz e Liberdade de Crença. Diretor da Casa da Reconciliação e pároco da Paróquia São Pedro Apóstolo do Jardim Independência. Organizou cinco livros, dois na área de ecumenismo, dois na área de diálogo inter-religioso e um na área de espiritualidade presbiteral.

Monsenhor Laurini e a Irmã Gisa Fonseca, religiosa de Nossa Senhora de Sion, de saudosa memória, que realizou um trabalho incansável na Casa da Reconciliação em prol do diálogo.

Lá nos anos 80, o Frei Leonardo e o Rabino Sobel formaram a **Comissão Nacional de Diálogo Religioso Católico-Judaico**, que funciona até hoje, enfrentando seus altos e baixos. Promovemos inúmeros simpósios e conferências com temáticas importantes, em espaços religiosos católicos e judaicos, em diversos estados do Brasil (Belo Horizonte, Curitiba, Porto Alegre, Bahia, e São Paulo). Essa comissão caminhou paralelamente ao **Conselho de Fraternidade Cristã-Judaico**, que contava com a liderança do Dr. Hugo Schlesinger e o Padre Humberto Porto.

Na época dos 40 anos da *Nostra Aetate*, a Irmã Noemi de Riva, Rodrigo Druby e eu lançamos um livro sobre a Declaração. Publicamos também o livro *O Diálogo Católico-Judaico no Brasil*, além de compilarmos algumas conferências.

Posteriormente, com a ausência dos frades franciscanos, a Arquidiocese de São Paulo assumiu o serviço do diálogo ecumênico, inter-religioso e o diálogo católico-judaico. Observo, que sempre houve um trabalho da **Casa de Reconciliação** com a **Comissão Episcopal para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso da CNBB**.

Entre os desafios que interferem no diálogo, percebemos que a **pandemia** e, atualmente, a **guerra que acontece no Oriente Médio**, afetam as relações. Não se pode separar totalmente a cultura, a nacionalidade e a religiosidade, exigindo de nós muita sensibilidade e cuidado.

Nesse contexto, observamos o nascimento da **Família Abraâmica**, um grupo que busca o diálogo entre católicos, judeus e muçulmanos, que esperamos transformar em uma comissão nacional. Este movimento ressignifica a Declaração *Nostra Aetate*, especialmente seu Capítulo 4, reafirmando que, como cristãos católicos, estamos profundamente inseridos na tradição judaica, da qual herdamos as festas litúrgicas e o Antigo Testamento.

2. **Ampliando um pouco mais, e repercutindo principalmente, Cônego, em relação aos desafios na linha da declaração *Nostra Aetate*, número 4. De que forma, a Igreja Católica efetivamente pode contribuir com ações práticas nesse segmento do diálogo, promovendo não somente essa reflexão na hierarquia, mas, de fato, descer essas questões para que as pessoas compreendam?**

Acredito que a prática efetiva se constrói a partir da **experiência e do intercâmbio de formação**. Durante meus 25 anos como professor de Ecumenismo e Diálogo Inter-religioso na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, Campus Ipiranga, São Paulo, adotei uma metodologia prática:

- a) **Trazer o Outro para a Sala de Aula:** Convidava rabinos, leigos com conhecimento do Judaísmo e pessoas inseridas na comunidade judaica para compartilharem suas experiências de fé, além de outras lideranças dos mais diversos segmentos religiosos.
- b) **Ir ao Encontro:** Promovíamos encontros de alunos em espaços religiosos de diferentes crenças, a fim de que tivessem contato direto com seus símbolos, significados e a realidade das mais diversas tradições religiosas e, claro, também do Judaísmo.

Sempre defendi que é melhor ouvir as pessoas falarem a partir de sua **experiência concreta** e de seu coração, pois a teoria de uma religião pode se tornar abstrata. Esse intercâmbio de formação nos ajuda a aprender juntos a valorizar a Sagrada Escritura (Primeiro e Segundo Testamento), que é nossa fonte comum.

O **Simpósio Internacional e Inter-religioso** realizado em outubro de 2025, em comemoração aos 60 anos da *Nostra Aetate*, seguiu essa linha de ação, revisitando a Declaração sob a ótica da **realidade multirreligiosa e plural do Brasil**. Chegamos à conclusão de que é preciso intensificar os diálogos bilaterais, e daí nasceram propostas como a comissão bilateral católico-muçulmana e a formalização da Família Abraâmica.

É necessário ressignificar o diálogo diante da realidade atual. A Igreja precisa olhar para as questões de **gênero, raça e etnias**, e se abrir para o diálogo com os afrodescendentes, espíritas, pentecostais e povos indígenas. Eu sempre insisto que não podemos formar uma **bolha** no diálogo Católico-Judaico. Nós, que estamos aqui, somos refugiados, migrantes ou descendentes. Não importa os conflitos externos; a *Nostra Aetate* nos desafia a convivermos de maneira tranquila e respeitosa, construindo pontes e derrubando muros no lugar onde estamos.

3. A propósito disso, Cônego, em 2023, o senhor estava articulando, a pedido do cardeal Kurt Koch, um encontro que deveria acontecer no mesmo ano sobre o diálogo católico-judaico no mundo, mas a agenda foi cancelada. Nos conte um pouco sobre essa história.

Sim, infelizmente, dois encontros internacionais foram cancelados: um devido a COVID-19 e o segundo, que ocorreria em 2023, devido aos inaceitáveis ataques terroristas que destruíram vidas. Uma vida não pode ser massacrada por questões ideológicas ou políticas.

Convidamos a presença de membros da Comissão para o Diálogo Inter-religioso do Vaticano para o Simpósio de São Paulo, mas eles não puderam comparecer devido à coincidência de datas com um encontro internacional em Roma com o Papa Leão XIV. Tivemos, contudo, a honrosa presença de **Dom Teodoro**, membro do Dicastério no Vaticano e presidente da Comissão Episcopal para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso da CNBB.

4. Cônego, nos conte de que forma aconteceu o Simpósio Internacional e Inter-religioso sobre o 60º aniversário da Declaração *Nostra Aetate*, nos dias 14, 15 e 16 de outubro de 2025 em São Paulo.

O Simpósio foi promovido pela comissão da CNBB, com o apoio da Comissão Estadual do Regional Sul 1 e da Casa da Reconciliação. O evento foi dividido em cinco atos para abranger todos os aspectos do diálogo inter-religioso no Brasil, apesar da pouca presença de pessoas indígenas.

- **1º Ato (14/Out - Manhã):** Debate acadêmico na Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (PUC-SP). Contamos com a explanação do Prof. José Antônio Boareto sobre a *Nostra Aetate* e o depoimento de um Sheik, que nos convidou para a Mesquita no dia seguinte. Tivemos também a participação de Razan Betu na mística de reza e nos cânticos dos salmos.
- **2º Ato (14/Out - Noite):** Ato Inter-religioso no TUCARENA. Destaque para os cânticos e depoimentos de diferentes fiéis. Ouvimos a fala do Raul Meyer e de membros da Família Abraâmica. A noite foi abrilhantada pela cantora Fortuna e a *Schola Cantorum* São Paulo.
- **3º Ato (15/Out - Manhã):** Visita à Mesquita: Manhã de convivência e reflexão: Frutos da Declaração *Nostra Aetate*, nº 3.
- **4º Ato (15/Out - Noite):** Ato Cultural no auditório das Faculdades Marcelinas (Perdizes), com a presença de grupos musicais (Hinduísmo, Católico, Muçulmano) e depoimentos.
- **5º Ato (16/Out):** Encontro na Sinagoga, focado na reflexão do parágrafo 4 da *Nostra Aetate*. Ali, reafirmamos que, como filhos de imigrantes e refugiados, é no Brasil que devemos ressignificar o diálogo, respeitando as diferenças e construindo a paz.

5. Cônego, de acordo com a Constituição Apostólica *Praedicate Evangelium*, promulgada pelo Papa Francisco, tem-se as áreas, para a Promoção da Unidade dos Cristãos e para o diálogo Inter-religioso, coordenadas por Dicastérios na Cúria Romana, sendo que o Judaísmo, segundo essa estrutura, está no Dicastério para a Unidade dos Cristão, isto é, Ecumenismo. Na Igreja do Brasil se replica essa mesma estrutura?

No Vaticano, a **Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo** está ligada ao Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos (Ecumenismo), porque o Cristianismo nasceu do Judaísmo. Essa Comissão tem um cardeal e um secretário específicos, e isso se reflete também no plano diplomático com o Estado de Israel.

No Brasil, a estrutura não é replicada. Na CNBB, temos uma única **Comissão Episcopal Pastoral para o Ecumenismo e o Diálogo Inter-religioso**. Dentro dessa comissão, atuam os grupos e as comissões bilaterais (com o Judaísmo, Luteranos, Pentecostais, Anglicanos, e estamos iniciando um grupo com os afrodescendentes e agora com os muçulmanos). Portanto, no Brasil, a estrutura é mais integrada e menos segmentada do que a dos Dicastérios do Vaticano, mas a preocupação e o compromisso com o que foi decidido no Vaticano II permanecem.

Considerações Finais do Cônego José Bizon

Agradeço a confiança e a oportunidade de fazer parte deste número especial da *Revista Cadernos de Sion*. A *Nostra Aetate* nos desperta para diálogos que, muitas vezes, nós, católicos, ainda estamos adormecidos. É fundamental que as comissões atuais (católico-anglicana, católico-judaica, etc.) se **revigorem**.

Faço um apelo à congregação dos Padres de Sion: olhem com carinho para o diálogo católico-judaico, que é um carisma da congregação. Se somarmos pesquisa, estudo e o diálogo o trabalho será muito mais rico e poderá atrair mais vocações.

O diálogo é um trabalho difícil e lento, que nem sempre produz frutos imediatos. Contudo, estamos plantando sementes e construindo pontes para que outros possam colher os frutos, estender as mãos e construir um mundo melhor. Que essa mensagem encontre eco em nossa sociedade.

Esperamos que essa mensagem, de fato, encontre eco para a nossa sociedade e para aqueles que puderem se encontrar com a leitura dessa entrevista na Revista Cadernos de Sion.

Segue abaixo, a programação completa do Simpósio Internacional e Interreligioso que aconteceu nos dias 14, 15 e 16 de outubro de 2025 na Arquidiocese de São Paulo, e algumas fotos do evento.



PROGRAMAÇÃO:

- 14 de outubro de 2025, Ato Acadêmico: Faculdade de Teologia N.Sra. Assunção PUC-SP 08:00-11:30 Av. Nazaré, 993-Ipiranga, São Paulo Ato Interreligioso: TUCARENA-20:00-21:30 Rua Bartira, 347 – Perdizes.
- 15 de outubro de 2025, Manhã de convivência e reflexão: Frutos da Declaração Nostra Aetate: Mesquita Brasil - 09:00-11:00 R. Barão de Jaguará, 632 - Cambuci, São Paulo Ato Cultural: Faculdade Santa Marcelina - 20:00-21:30 R. Dr. Emilio Ribas, 89 – Perdizes.
- 16 de outubro de 2025, Manhã de convivência e reflexão: Frutos da Declaração Nostra Aetate - Congregação Israelita Paulista - 09:00-11:00 R. Antônio Carlos, 653 - Consolação, São Paulo











Donizete Scardelai



Israel e Judá no período bíblico

**Memórias de um povo
em peregrinação de fé:**
*Religião, sociedade e política com
incursões na arqueologia bíblica*



COLEÇÃO JUDAÍSMO E CRISTIANISMO

