



RIO

PUC

Dissertação de Mestrado

A releitura da Torá na vida de Jesus de Nazaré segundo Joseph Ratzinger

Cristologia a partir de uma perspectiva judaica

Frederico Augusto de Oliveira

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Centro de Teologia e Ciências Humanas
Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 2025

Dissertação de Mestrado



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

A releitura da Torá na vida de Jesus de Nazaré segundo Joseph Ratzinger

Cristologia a partir de uma perspectiva
judaica

Frederico Augusto de Oliveira

Orientação: Prof. Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do
grau de Mestre em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação em
Teologia, no Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

A releitura da Torá na vida de Jesus de Nazaré segundo Joseph Ratzinger

Cristologia a partir de uma perspectiva judaica

Frederico Augusto de Oliveira

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão examinadora abaixo.

Prof. Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dr. Donizete Luiz Ribeiro

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dr. Marivan Soares Ramos

Instituto Theodoro Ratisbonne

Rio de Janeiro, 18 de dezembro de 2025



Pontifícia
Universidade
Católica do
Rio de Janeiro

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Frederico Augusto de Oliveira

Possui licenciatura em Filosofia pelo IFITEG/PUC-GO (Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás / Pontifícia Universidade Católica de Goiás). Coursou Teologia (curso seminarístico) pelo IFITEG. Graduou-se em Teologia (Bacharelado) pela PUC-RIO. Desenvolveu diversos trabalhos pastorais no Brasil e no exterior. Participou de diversos congressos de Teologia e Ciências da Religião.

Ficha Catalográfica

Oliveira, Frederico Augusto de

A releitura da Torá na vida de Jesus de Nazaré segundo Joseph Ratzinger : cristologia a partir de uma perspectiva judaica / Frederico Augusto de Oliveira ; orientação: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2025.

151 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2025.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Jesus de Nazaré. 3. Cristologia. 4. Judaísmo. 5. Cristianismo. 6. Diálogo judaico-cristão. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Aos meus queridos pais, Benjamin e Mercê, e demais familiares.
À Congregação do Santíssimo Redentor, Província de Brasília.

Agradecimentos

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.”

Aos Professores e Funcionários do Departamento de Teologia da PUC-RIO, com particular gratidão e estima ao Professor Dr. Antonio Luiz Catelan Ferreira que, com tanta dedicação e carinho, orientou essa dissertação. Aos professores que participaram da Comissão examinadora. À CAPES e à PUC-RIO, pelo prestimoso auxílio financeiro que me proporcionaram ao longo do biênio de mestrado.

Às Províncias redentoristas de Brasília e Aparecida, na pessoa de seus superiores provinciais, Pe. João Paulo Santos e Pe. Marlos Aurélio da Silva.

Aos confrades redentoristas, autênticos missionários padres, Nelson Antônio, Penido (em seus 103 anos de idade), Macedo, Sérgio, Mauro, Heliomarcos, Souza, Jonas e Robério, que oportunizaram estadia e convivência ao longo do mestrado, esses que me acolheram tão bem na Comunidade Redentorista Santo Afonso – Tijuca – Rio de Janeiro.

À Arquidiocese do Rio de Janeiro, na pessoa de seu pastor, D. Orani João Tempesta O. Cist. e aos paroquianos e funcionários da Paróquia Santo Afonso – Tijuca.

Aos meus amados pais, Benjamin e Mercê, aos meus irmãos e cunhadas, aos meus sobrinhos(as), e a todos que, ao longo desses anos, têm partilhado comigo da mesma fé, do mesmo Senhor e do mesmo Espírito.

Resumo

OLIVEIRA, Frederico Augusto; FERREIRA, Antonio Luiz Catelan (orientador). **A releitura da Torá na vida de Jesus de Nazaré segundo Joseph Ratzinger**: cristologia a partir de uma perspectiva judaica. Rio de Janeiro, 2025. 151p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Quem é Jesus, realmente? Sabemos o que Ele se tornou após sua morte, em dois mil anos de fé cristã. Mas como os contemporâneos o consideram? O que eles pensam quando o ouvem falar e quando o veem agir? Pouco antes do fim, ele profere palavras enigmáticas sobre si mesmo: “Eu sei de onde vim e para onde vou. Mas vós não sabeis de onde venho, nem para onde vou.” O que emerge claramente nestas páginas é, em particular, uma “Memória judaica” de Jesus de Nazaré. A presente pesquisa tem o intenso interesse de situar Jesus em seu judaísmo originário. Do ponto de vista formal, o objetivo é lançar um olhar sobre Jesus assim como ele se encarnou ao nascer judeu, em um país, em uma cultura e em um povo. Ou seja, como um judeu que se dirigia frequentemente aos lugares sagrados (Sinagogas), que tinha conhecimento pleno do hebraico e do aramaico, com maestria recitava a Lei e os Profetas, sentava-se à mesa com os fariseus e também pecadores, ministrava o ensino da Torá, mas que promovia discussão e, se preciso fosse, tecia ideias críticas às concepções religiosas de sua época. Para Jesus, de fato, os judeus nunca são “eles”, mas “nós”. A história do Nazareno não representa um momento de ruptura com o senso religioso judaico. A ideia de uma divisão teológica intransponível entre cristãos e judeus, disseminada em ambos os lados, não considera uma natureza comum profundamente unitária. Jesus era um judeu praticante, um judeu que se alimentava de comida *kosher*, e apresentou-se da maneira que muitos judeus esperavam que o Messias se apresentasse: como um ser divino encarnado em um corpo humano. Afinal, naquela época, a questão não era: “O Messias virá?”, mas apenas: “Este carpinteiro de Nazaré é Aquele que esperávamos?” Alguns acreditavam que sim, outros acreditavam que não, e, hoje, denominam-se o primeiro grupo de cristãos e o segundo de judeus. Jesus é a herança da humanidade. Sua história envolve a todos. Portanto, é necessária uma reflexão que possa incluí-lo no contexto do debate intelectual. Isso pode ajudar a estabelecer um contato entre sua história e nossa cultura. É demasiadamente significativa a presente pesquisa no âmbito teológico que se ocupa do tema da Cristologia numa perspectiva judaica, dentro do contexto comemorativo dos 1700 anos do Concílio de Nicéia.

Palavras-chave

Jesus de Nazaré; Cristologia; Judaísmo; Cristianismo; Diálogo judaico-cristão.

Abstract

OLIVEIRA, Frederico Augusto; FERREIRA, Antonio Luiz Catelan (advisor).
A Reinterpretation of the Torah in the Life of Jesus of Nazareth according Joseph Razinger: Christology from a Jewish Perspective. Rio de Janeiro, 2025.
151p. Master's Dissertation – Department of Theology, Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro.

Who is Jesus, really? We know what he became after his death, in two thousand years of Christian faith. But how do his contemporaries consider him? What do they think when they hear him speak and when they see him act? Shortly before the end, he utters enigmatic words about himself: “I know where I came from and where I am going. But you do not know where I come from or where I am going”. What clearly emerges in these pages is, in particular, a “Jewish memory” of Jesus of Nazareth. This research has a keen interest in situating Jesus in his original Judaism. From a formal point of view, the objective is to take a look at Jesus as he was incarnated at birth as a Jew, in a country, in a culture, and among a people. That is, as a Jew who frequently visited sacred places (synagogues), who had a thorough knowledge of Hebrew and Aramaic, who masterfully recited the Law and the Prophets, who sat at the table with Pharisees and sinners alike, who taught the Torah, but who also promoted discussion and, when necessary, expressed ideas critical of the religious conceptions of his time. For Jesus, in fact, Jews are never “them,” but “us.” The story of the Nazarene does not represent a break with the Jewish religious sense. The idea of an impassable theological division between Christians and Jews, widespread on both sides, overlooks a deeply unifying common nature. Jesus was a practicing Jew, a Jew who ate kosher food, and presented himself in the way that many Jews expected the Messiah to present himself: as a divine being incarnated in a human body. After all, at that time the question was not, “Will the Messiah come?” but only, “Is this carpenter from Nazareth the One we have been waiting for?” Some believed yes, others believed no, and today the first group is called Christians and the second Jews. Jesus is the heritage of humanity. His story involves us all. Therefore, reflection is needed to include him in the context of today's intellectual debate. This can help establish a connection between his story and our culture. This research is extremely significant in the theological field that deals with the theme of Christology from a Jewish perspective, within the context of the 1700th anniversary of the Council of Nicaea.

Keywords:

Jesus of Nazareth; Christology; Judaism; Christianity; Jewish-Christian dialogue.

Sumário

1	Introdução	12
1.1.	Pesquisa histórica na atualidade sobre Jesus	15
1.1.1.	Perspectiva cristã	17
1.1.2.	Perspectiva judaica	21
1.2.	“Cristologia”?	23
1.3.	A relação da igreja católica com o povo judeu e a tradição judaica	27
1.3.1.	Rejeição do supersessionismo ou teologia da Substituição	34
1.3.2.	O diálogo judaico-cristão como diálogo “intrafamiliar”	40
1.3.3.	Uma dimensão de inspiração na tradição rabínica?	44
1.4.	Conclusão do primeiro capítulo	45
2	Interpretação contemporânea judaica acerca de Jesus: apresentação do pensamento de renomados autores	48
2.1.	O olhar judaico sobre Jesus	49
2.1.1.	Jesus – judeu, rabino e profeta	53
2.2.	Jesus de Nazaré visto pelos escritores judeus do século XX	54
2.2.1.	Martin Buber (1878-1965)	55
2.2.1.1.	Contribuição significativa da obra de Martin Buber	56
2.2.2.	Schalom Ben-Chorin (1913-1999)	57
2.2.2.1.	O ponto de vista interior da pesquisa de Schalom Ben-Chorin	58
2.2.2.2.	A identidade de Jesus segundo Schalom Ben-Chorin	59
2.2.3.	David Flusser (1917-2000)	63
2.2.3.1.	As principais ideias da reflexão de David Flusser	64
2.2.3.2.	A identidade de Jesus segundo David Flusser nos Sinóticos	65
2.2.4.	Jacob Neusner (1932-2016)	68
2.2.4.1.	Contribuição das reflexões de Jacob Neusner	69
2.2.4.2.	Jesus segundo Jacob Neusner	70
2.2.5.	Daniel Boyarin (1946-)	71
2.2.5.1.	O evangelho judaico: as verdadeiras origens do cristianismo	73
2.2.5.2.	Contribuição das reflexões de Daniel Boyarin	87

2.2.6. Amy-Jill Levine (1956-)	88
2.2.6.3. Contribuição das reflexões de Amy-Jill Levine	99
2.3. Conclusão do segundo capítulo	101
3 Recepção cristã: contribuição dos estudos acerca de Jesus numa perspectiva judaica para a cristologia (cristã) e eclesiologia	104
3.1. Bento XVI em diálogo com Jacob Neusner: Jesus como a Torá encarnada	106
3.2. O Judeu Jesus de Nazaré: uma contribuição ao diálogo entre Jacob Neusner e Bento XVI	119
3.3. A contribuição dos pensamentos e ações de Jean-Marie Lustiger para o diálogo judaico-cristão e para a teologia cristã do judaísmo	123
3.4 Conclusão do terceiro capítulo	129
4 Considerações finais	133
5 Referências bibliográficas	139

*Il Gesù Cristiano è risorto il terzo giorno.
Ci vollero duemila anni per far risorgere anche il Gesù ebreo.*

Ágnes Heller, Gesù l'ebreo

1

Introdução

Quem é Jesus, de fato? Sabemos o que Ele se tornou após sua morte, em mais de dois mil anos de fé cristã. Mas como os seus coetâneos o consideram? O que eles refletem quando o ouvem falar e quando o veem agir? Pouco antes de sua entrega definitiva na Cruz, Ele profere palavras misteriosas sobre si mesmo: “Eu sei de onde venho e para onde vou. Vós, porém, não sabeis de onde venho, nem para onde vou” (Jo 8,14).

O que emerge nitidamente nestas páginas é, particularmente, uma “memória judaica” de Jesus de Nazaré. A presente pesquisa tem o intenso interesse não só de situar Jesus em seu judaísmo procedente, mas também abordar o pensamento de renomados autores judeus acerca de Jesus e, conseqüentemente, do cristianismo.

Novas vozes judaicas têm surgido, empenhadas em definir a figura de Jesus, vista e analisada a partir de uma perspectiva judaica. Sendo assim, do ponto de vista formal, nosso objetivo é lançar um olhar sobre Jesus assim como ele se encarnou ao nascer judeu, em um país, em uma cultura e em um povo. Ou seja, como uma figura profética ou um rabino que frequentava as sinagogas, que tinha pleno conhecimento do hebraico e do aramaico, citava magistralmente a Lei e os Profetas, comia com os fariseus e excluídos da sociedade, ensinava a Torá, mas que discutia e criticava as concepções religiosas de sua época. Trata-se de elaborar um novo retrato do Jesus judeu com o intuito de responder à pergunta sobre quem é Jesus para seus irmãos judeus. Afinal, dizer de Jesus entre os judeus hoje, não é mais vedado.

Isto posto, para melhor compreendermos essa dinâmica da judaicidade de Jesus, estruturamos o trabalho em três capítulos. Em primeiro lugar, buscamos delinear o quadro cultural, histórico e teológico que permitiu que essa temática sobre a judaicidade de Jesus se apresentasse de forma tão ampla e em sua especificidade. Esse quadro é composto por, basicamente, dois elementos: a recuperação contemporânea da pessoa de Jesus como judeu e o diálogo judaico-cristão na atualidade, e vice-versa.

No primeiro capítulo, abordamos os aspectos históricos das pesquisas acerca de Jesus. Utilizando um método analítico, consideramos inicialmente as razões para o renascimento judaico contemporâneo da pessoa de Jesus, tanto por judeus quanto por cristãos, apontando as diversas etapas das pesquisas ao longo dos séculos. Historicamente, os dois movimentos de renascimento judaico e cristão progrediram em paralelo, cruzando-se, fomentados pela redescoberta do conceito de história na pesquisa teológica e por eventos históricos contemporâneos decisivos, como o Holocausto e o Concílio Vaticano II. Isso marca o fim de uma “teologia da Substituição” em favor de uma “teologia do encontro” atenta à história.

Na teologia judaica e cristã, o estudo da judaicidade de Jesus recuperou força, embora com resultados divergentes, que vão da normalização da pessoa de Jesus à rejeição de Cristo, considerada fruto de elaborações posteriores e apologéticas pelo cristianismo, até a aceitação da judaicidade de Jesus em plena continuidade com o Cristo da fé. Tanto para a teologia judaica quanto para a cristã, Jesus emerge, portanto, como uma figura original dentro de sua normalidade judaica. O que faz a diferença é como essa originalidade é considerada: ou meramente como sinal de uma humanidade especial, ou como sinal de sua divindade. Portanto, parece possível falar de Jesus entre os judeus hoje, e vice-versa, o que se encaixa perfeitamente nesse esforço de redescobrir a judaicidade de Jesus. Essa abordagem está toda contemplada nos dois últimos capítulos, a partir das conclusões a que chegaram os autores judaicos contemporâneos examinados; do diálogo do Papa Bento XVI com o Rabino Jacob Neusner; e a partir da grande figura do Cardeal Jean-Marie Lustiger.

Teoricamente, além de dar a Jesus uma face histórica concreta, fazendo dele, antes de tudo, uma figura judaica, queremos prestar um serviço decisivo: mostrar que a salvação não é apenas a mensagem relativa a um acontecimento fora da história, à qual não se pode aceder (inacessível). É certo que a verdade cristã depende da verdade histórica e deve tomá-la em consideração se não quiser ser reduzida a uma piedosa autossugestão.

O bojo da pesquisa convidará a estendermos um olhar teológico novo sobre a cooperação entre judeus e cristãos. O diálogo entre cristãos e judeus pode prosseguir também numa séria busca comum com o objetivo de encontrar a verdade histórica sobre Jesus de Nazaré. Sabemos que as questões acerca de Jesus, o Messias, continuam e as demandas nesse campo permanecem. É um bom momento

para lançar o convite a um olhar teologicamente novo concernentes às relações católico-judaicas, especialmente por ocasião do 60º aniversário da *Nostra aetate*. Só isso poderá constituir um ponto de partida sólido para a fé cristã em Jesus Cristo e para o surgimento de uma nova humanidade.

Uma primeira dificuldade metodológica que encontramos foi a escolha das fontes. Quais autores e textos poderiam servir como fontes para pesquisas sobre a Cristologia numa perspectiva judaica, visto que este é um tema relativamente novo, ou, em todo caso, está apenas emergindo no cenário teológico?

Outra dificuldade diz respeito à escolha dos autores a serem referenciados na análise da mudança cultural que possibilitou a recuperação judaica de Jesus. O escopo da investigação é muito amplo e, portanto, limitou-se aos autores atualmente considerados mais influentes e relevantes, e cuja obra criou um clima favorável à recuperação da pessoa de Jesus na comunidade judaica.

Outro obstáculo a ser superado surgiu quando fora preciso analisar e comparar as obras de autores judeus contemporâneos escolhidos por seus escritos sobre Jesus. Em alguns casos, verificou-se que havia uma grande variedade de trabalhos, tanto científicos quanto numéricos. Dada a impossibilidade de fazer uma seleção exaustiva, preferiu-se as obras que foram e são referências para estudos posteriores e que são expressão da pesquisa judaica sobre Jesus. Essas obras têm caráter científico, são amplamente divulgadas e representam a expressão do pensamento comum judaico.

Outra limitação está ligada à vastidão da temática, no que diz respeito à história das relações judaico-cristãs e, também, do estudo cristológico numa perspectiva judaica. Isso nos forçou a restringir o estudo, oferecendo uma visão geral crescente do antissemitismo, cujas origens remontam aos primeiros séculos do cristianismo etc.

O valor deste trabalho reside, principalmente, em trazer à atenção da pesquisa teológica um novo tema, cuja relevância e alcance, se devidamente compreendidos, podem conduzir a desenvolvimentos significativos e decisivos não apenas no campo teológico, mas também no campo eclesial, recordando as raízes da fé cristã.

Este estudo oferece uma oportunidade genuína para levantar muitas questões cruciais, cujas respostas, a nosso ver, não serão inequívocas nem facilmente ou rapidamente desenvolvidas. De fato, o diálogo judaico-cristão ainda precisa crescer e amadurecer internamente e, ao mesmo tempo, não recebeu aceitação suficiente

das chamadas “igrejas históricas” para permitir conclusões e propostas significativas e definitivas. É certamente o início de uma jornada cujos desenvolvimentos podem ser de grande benefício, tanto para a erudição teológica quanto para a unidade da Igreja, para o avanço do diálogo entre as diversas religiões e para uma maior paz social. “Pedi a paz para Jerusalém: que estejam tranquilos os que te amam!” (Sl 122,6).

1.1.

Pesquisa histórica na atualidade sobre Jesus

Em que patamar se encontra a pesquisa sobre o Jesus histórico?

Os estudos sobre o que costumeiramente chamamos de Jesus histórico são, realmente, numerosos e têm passado por uma evidente oscilação, visto que são muitíssimos os enfoques dados por diversos e respeitados autores. A permanente busca por Jesus de Nazaré é um assunto criativo, dinâmico e ainda ativo dos estudos históricos, bíblicos (fundamentados por dados do Novo Testamento) e teológicos (que abrange a Cristologia). Além da identidade divina de Jesus — fundamento da fé cristã —, evidencia-se o seu ensinamento e a sua conduta que permanecem fiéis à tradição judaica.

Aqui, portanto, assinalamos — não de modo completo — o *status quaestionis* dos estudos sobre Jesus histórico em nossos dias, o diálogo Judaico-Cristão e os estudos desenvolvidos por intelectuais judeus e rabinos acerca de Jesus de Nazaré. São distintos os caminhos delineados para se chegar à estruturação das atuais pesquisas — seja do lado cristão, seja do lado judaico — e enormes são os desafios contemporâneos para conjugar as abordagens histórica e teológica numa aproximação concreta de Jesus. É uma investigação que, muitas vezes, se revela incômoda e, em certas ocasiões, árdua, confusa e inquietante, mas, não por menos, desafiante.

O Vaticano II afirmou a necessidade de uma nova forma de se relacionar com a herança dogmática e introduziu a categoria de história como parte integrante da fé, com uma mudança paradigmática no conceito de revelação, como atesta a Constituição Dogmática sobre a Revelação, *Dei Verbum*¹. A *Dei Verbum*, ao estabelecer a diferença entre o depósito da fé e a forma histórica que ela assume em

¹ DV 1-6.

uma época específica, efetivamente afirma o valor dos dados históricos no discurso da fé. Nesse sentido, são interessantes as palavras do prof. Abimar Moares:

Isso faz com que a reflexão teológica passe a interrogar a história e o contexto histórico, entendendo, sempre mais, que a realização do projeto de Deus dá-se na história e para a plena realização dos seres humanos. Essa atenção da teologia à dimensão histórica não é outra coisa que fidelidade ao princípio de que a história é o lugar do diálogo entre o divino e o humano e, conseqüentemente, o lugar onde a construção do pensar teológico se faz. Ela é o lugar onde Deus se revela e, ao mesmo tempo, lugar onde o ser humano é convidado a acolhê-Lo.²

Segue-se que Deus salva por meio da história. Graças a essa aquisição teológica do conceito de história, o interesse pelo Jesus histórico renasceu com força, especialmente no âmbito católico.³

Se a figura de Jesus Cristo é uma realidade autêntica e duplamente histórica, na medida em que está inserida na história e a domina, surge a questão da validade do conhecimento histórico de Jesus para além daquele que deriva da fé. Assim, a biografia de Jesus adquiriu um valor teológico, visto que os Evangelhos são documentos de fé que narram fatos históricos. A história torna-se história teológica. Os teólogos contemporâneos, desenvolvendo uma cristologia com perspectiva histórica, buscam fornecer uma resposta que possa harmonizar as necessidades da busca do sentido do homem com as exigências da revelação cristã realizada em Cristo Jesus.

O problema do Jesus histórico está intrinsecamente ligado à pessoa de Jesus, e é colocado por ele mesmo com base na continuidade real existente entre os dados da história e além da história. Isso reabriu os termos da pesquisa sobre Jesus. Tendo, assim, colocado o problema da categoria da história no discurso cristológico, segue-se que a judaicidade de Jesus se torna a linha principal para tentar “planejar novamente [...] do problema de sua pessoa para o mistério de sua identidade”⁴, tanto do lado cristão quanto do judaico.

As duas linhas de pesquisa sobre Jesus, tanto cristã quanto judaica, seguiram caminhos distintos. O que há de novo hoje é a intersecção e a influência mútua entre

² MORAES, A. O., Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-RIO, p. 154.

³ A evidência dessa mudança é fornecida pelos numerosos estudos teológicos produzidos imediatamente após o Concílio Vaticano II, onde a categoria de história foi assumida como parte integrante do discurso científico. A recuperação da história tornou-se a nova tarefa confiada à Teologia.

⁴ DOTOLLO, C., Prefazione, p. 6.

elas, bem como a produção constante e abundante de material focado na questão do judaísmo de Jesus, proveniente de ambos os lados. Isso só tem efeitos benéficos para a pesquisa teológica e para a compreensão da identidade de Jesus, do judaísmo e do cristianismo, favorecendo a compreensão mútua e a colaboração entre judeus e cristãos.

1.1.1. **Perspectiva cristã**

Segundo o prof. Walter Eduardo Lisboa, em seu artigo publicado na Revista de Cultura Teológica, as averiguações que procuram compreender e estruturar a historicidade de Jesus, vivido na terra de Israel antes do ano 40 d.C., intentam responder às diversas perguntas: “Como era Jesus, historicamente falando?”, “Como aquilo realmente aconteceu?”, “O que havia em suas ações e palavras que provocava o entusiasmo de tantos seguidores e a extrema hostilidade daqueles que o mataram?” ou “Em que medida suas ações concretas entre os homens derivaram de uma crise profunda que permeou não apenas seu ambiente, mas também grandes setores da sociedade antiga?”. São perguntas que se impõem, principalmente, em tempos hodiernos, que, em um passado não muito distante, não podiam ser feitas, e que refletem distintamente interesses modernos.⁵

Sendo assim, apoiada em métodos históricos modernos, vemos que a pesquisa cristã histórica sobre Jesus passou por várias fases⁶: desde um interesse histórico inicial, enquadrado no contexto judaico da teologia liberal do século XIX, passando pela desmitologização proposta por Rudolf Bultmann, à nova pesquisa sobre o Jesus histórico, inaugurada por Ernst Käsemann na década de 1950, até a chamada “Terceira Busca”, segundo a expressão cunhada por Stephen Neill e Tom Wright,⁷

⁵ LISBOA, W. E., A pesquisa do Jesus histórico, p. 51-80.

⁶ A tese segundo a qual o conceito “Jesus histórico” surge a partir do século XVIII pertence a um relativo consenso. Tal empreendimento gerou movimentos teológicos que foram agrupados em três momentos ou três buscas: a primeira busca (Old Quest, 1778-1906), marcada pelo racionalismo e pelo ceticismo histórico, cujos principais expoentes foram: Hermann Reimarus (1694-1768), David Friederich Strauss (1808-1874) e outros; a segunda busca (New Quest, 1920-1980), é configurada como uma reação ao ceticismo de R. Bultmann; a terceira busca (*Third Quest*, a partir de 1985) caracteriza-se por concentrar-se no contexto judaico de Jesus, cujos representantes são: Ed Parish Sanders (1937), Geza Vermes (1924-2013), Gerd Theissen (1943), John Dominic Crossan (1934) e outros.

⁷ NEILL, S.; WRIGHT, T., *The Interpretation of the New Testament*, p. xx.

que enfatiza uma atenção particular ao aspecto judaico da vida e da pregação de Jesus e à continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo querigmático.

A tríade da pessoa de Jesus, a interpretação de Jesus e sua mensagem, assim como o dogma cristológico sempre foi uma questão-chave na pesquisa teológica, chegando a várias conclusões, como demonstrado pela história da teologia. Isso resultou em um interesse crescente pela historicidade da vida de Jesus, levando ao estabelecimento científico da continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Na história da teologia recente, podemos delinear, referindo-nos aos estudos dos professores Walter Eduardo Lisboa e Eduardo de la Serna⁸, ambos biblistas, a transição das várias fases da pesquisa histórica sobre a vida de Jesus:

– A *Old Quest* (1778-1906) — “Primeira busca pelo Jesus histórico”, inaugurada por S. Reimarus⁹, que colocava uma oposição entre o Jesus histórico e o Cristo da fé. Ela sustentava a impossibilidade de alcançar o Jesus histórico e conhecer sua personalidade, estabelecendo a validade do Jesus da fé somente em virtude de um ceticismo histórico, em favor de uma descontinuidade entre história e fé;

– A *No Quest* (1921-1953), de R. Bultmann, que sublinhava o profundo abismo entre o Jesus histórico e o Jesus pregado pela Igreja. Como o Jesus histórico era incognoscível, fazia-se referência apenas ao Cristo da fé, dada a lacuna cada vez maior que se criava entre os dados históricos e o testemunho da Igreja. O que importa é o querigma desvinculado de qualquer contingência histórica;

– A *New Quest* (1953-1985) — “Segunda busca pelo Jesus histórico”, iniciada por E. Käsemann, que sublinhou a continuidade entre os dados históricos e o querigma. “Sendo fiel à sua afirmação: ‘a história só é acessível, para nós, por meio da tradição e compreensível a partir da interpretação’, [...] recapturar o suficiente do Jesus histórico era urgente [...]”.¹⁰ Nessa perspectiva, a originalidade de Jesus é claramente destacada em contraste com o judaísmo de sua época;

- A *Third Quest* (desde 1985) — “Terceira busca pelo Jesus histórico”, inaugurada por E. P. Sanders, G. Theissen e J. Meier, que continua a linha da anterior, *New Quest*, e situa Jesus em seu contexto judaico, redimensionando as

⁸ DE LA SERNA, E., Un aporte al “status quaestionis” sobre los estudios e investigaciones sobre el Jesús histórico, p. 29-50.

⁹ Hermann Samuel Reimarus, filósofo e escritor alemão do Iluminismo, iniciou seus estudos sobre “Jesus histórico” analisando a vida de Jesus através de uma perspectiva histórica.

¹⁰ LISBOA, W. E., A pesquisa do Jesus histórico, p. 59-60.

dessemelhanças de Jesus com o ambiente judaico da época, em virtude da continuidade histórica. Isso resulta em uma recuperação da perspectiva histórica em chave interdisciplinar, baseada em uma consideração mais atenta do ambiente histórico-cultural judaico e na contextualização da história de Jesus.

Essa terceira etapa da pesquisa, atual e demarcada a partir dos anos 1980, é uma etapa de maior definição e confiança na busca pelo conhecimento do Jesus de Nazaré. Essa afirmativa é justificável e legítima em dois pontos importantes: o primeiro, tendo em vista os documentos descobertos em *Quran*, que foram o “selo” em terreno científico que demarcou de fato a inserção de Jesus no seu próprio contexto judaico; o segundo ponto, resume-se na quantidade de dados que foram possíveis de serem alcançados com a pesquisa interdisciplinar.

Algumas distintas características são apresentadas e agora marcam de forma significativa a terceira busca, segundo Walter Lisboa¹¹: a) “um interesse sociológico em lugar do teológico. [...] As tensões da sociedade judia do primeiro século são refletidas na aparição e no destino de Jesus”; b) “a preocupação em buscar para Jesus um lugar dentro do judaísmo palestino do primeiro século. [...] Busca-se compreender a figura de um Jesus que se comportava no contexto da sua época”; e, por fim, c) a “abertura sem restrições às fontes não canônicas”. Existe um consenso de que a multiplicidade das figuras de Jesus deve ser explicada independentemente dos limites impostos pelo cânon.

Assim, destaca o autor:

A Third Quest iluminou o Jesus histórico de modo novo, rendendo visões melhores sobre Ele, como nunca antes, e providenciou especialmente claras abordagens em áreas previamente negligenciadas, como a de sua figura política. Toda a informação interdisciplinar produzida por esta nova etapa da pesquisa faz com que tenhamos algumas reconstruções holísticas de Jesus. Mas, como John P. Meier notou, *a Third Quest* não tenta definir a total realidade de Jesus de Nazareth, mas somente aquela que ela pode discernir através do uso dos instrumentos acadêmicos e das fontes históricas. O Jesus real é maior que qualquer apresentação do Jesus histórico.¹²

Portanto, o longo caminho aberto pela história da pesquisa sobre Jesus leva a uma conclusão: a fórmula primitiva “Jesus é o Cristo” não é uma invenção dos primeiros cristãos, mas a compreensão da figura histórica de Jesus, uma personalidade extraordinária, no contexto de sua judaicidade.

¹¹ LISBOA, W. E., A pesquisa do Jesus histórico, p. 61-63.

¹² LISBOA, W. E. A pesquisa do Jesus histórico, p. 63-64.

Os escritos do Novo Testamento, quando falam de Jesus e da novidade do reino, permitem que os traços de sua personalidade e de sua mensagem emergjam. Nesse sentido, Jesus, tanto o Cristo da fé quanto o Jesus da história, não pode ser esgotado em uma fórmula, nem pode ser encerrado em um esquema interpretativo preestabelecido. Isso é insistentemente destacado pela “terceira busca”. É justamente essa fase da pesquisa histórica cristã que demonstra a importância do critério de continuidade com a reavaliação do elemento histórico da vida de Jesus e sua originalidade, em resposta à pergunta feita por Joseph Klausner em 1925, que se perguntava como era possível que Jesus, vivendo plenamente como um judeu de seu tempo, pudesse ter dado origem a um movimento que rompesse com o judaísmo.¹³

O erudito estudioso católico, biblista norte-americano da *Notre Dame University*, autor da obra *Um judeu marginal – Repensando o Jesus histórico*, John P. Meier, escreve:

O que eu entendo, portanto, quando falo do Jesus histórico? O Jesus histórico é aquele Jesus que podemos recuperar ou reconstruir servindo-nos do equipamento científico da pesquisa histórica moderna aplicada às fontes antigas. Por sua natureza, o Jesus histórico é uma abstração e uma construção moderna. Ele não tem a mesma extensão da realidade completa de Jesus de Nazaré, que compreende tudo o que Jesus de Nazaré disse ou fez durante os cerca de 30 anos da sua vida.¹⁴

Sendo assim, pode-se afirmar com Mauro Pesce, biblista e historiador italiano, ex-professor da Universidade de Bolonha, onde fundou o Centro Interdepartamental de Estudos sobre o judaísmo e sobre o cristianismo (CISEC), que avançar na pesquisa sobre o Jesus histórico não se trata de negar a fé, mas, pelo contrário, é a busca de uma fé mais clarificada, humana, radical e, sobretudo, fiel ao judeu Jesus.¹⁵ É uma incessante busca que nos conduz àquilo que Jesus acentuou com sua prática de vida: o anúncio da chegada do reino de Deus para todos. O significado universal de Jesus está, sem dúvida, na sua prática de vida baseada no anúncio da chegada do reino de Deus.

Portanto, não só é possível como é necessário recapitular a vasta literatura sobre o Jesus histórico e fazer uma leitura crítica e solidamente documentada da

¹³ KLAUSNER, J., *Jesus of Nazareth*, p. 9.

¹⁴ MEIER, J. P. *Un Judío Marginal: nueva vision del Jesus historico*, p. 16-17. v. III.

¹⁵ A. Destro - M. Pesce, *L'uomo Gesù* (Mondadori, 2008); *La morte di Gesù* (Rizzoli, 2014); *Il Battista e Gesù* (Carocci, 2021).

relação dele com o judaísmo de seu tempo.¹⁶ Além disso, aprofundar a maneira como os judeus direcionam seu olhar para Jesus de Nazaré. Certamente, Jesus, nos mais diversos pontos de vista hebraico, pode ser um instrumento precioso para redescobrir as raízes hebraicas do Cristianismo e para melhor apressar um caminho dialógico, antes de tudo, de escuta recíproca entre judeus e cristãos. Como nos dirá John Paul Meier: “os judeus não estão mais próximos de Jesus do que os cristãos e não aspiram estar. Mas Jesus pode estar mais perto deles.”¹⁷

1.1.2. Perspectiva judaica

O que pretendemos afirmar ao dizer sobre uma “perspectiva judaica”?

É preciso reconhecer que o interesse judaico por Jesus sempre esteve presente, mas hoje assistimos a uma releitura da figura do Jesus judeu.¹⁸ A dimensão histórica de Jesus não só nos permite descobrir a sua identidade, como também torna-se um fórum de diálogo entre judeus e cristãos, no qual é possível decifrar o significado das palavras e dos fatos transmitidos pelos Evangelhos, especialmente os Sinóticos.

Nessas investigações históricas, Jesus aparece em sua judaicidade, e suas conotações particulares transitam dentro da estrutura judaica, que é um ponto de referência constante. No entanto, surge um conflito interpretativo em relação aos títulos cristológicos, que, segundo a exegese judaica, em contraste com a exegese cristã, transcendem o fato histórico da pessoa de Jesus. Para a pesquisa judaica, a helenização e a divinização da pessoa de Jesus, expressas nos títulos cristológicos, são um impedimento para fazer de Jesus um judeu universal. Da perspectiva judaica, Jesus continua sendo um judeu perfeito, que compartilha o mundo farisaico com a única “diferença de uma acentuação da intuição fundamental de Deus como critério decisivo para a observância da Lei.”¹⁹

Daí, decorre que até a morte é interpretada como consequência de escolhas erradas; torna-se “um erro trágico ou o fracasso trágico” de um plano que previa

¹⁶ CROSSAN, J. D., O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeus do mediterrâneo, p. 455-464.

¹⁷ MEYER, B. U., The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish, p. 156.

¹⁸ TESTAFERRI, F., Ripensare Gesù, p. 60-62.

¹⁹ TESTAFERRI, F., Ripensare Gesù, p. 14.

um resultado diferente, segundo a expressão que Testaferri toma emprestada de S. Ben Chorin²⁰, renomado estudioso judeu.

Além dessas análises, os autores judeus não vão além; a ressurreição torna-se meramente um expediente psicológico para sustentar a história de Jesus, transformada no mito de Cristo pelos discípulos.

Historicamente, o renascimento do interesse judaico por Jesus ocorreu predominantemente no século XX. Segundo Ben Chorin, esse renascimento tem suas raízes na teologia protestante liberal do século XIX, que permitiu à reflexão teológica romper com uma visão dogmática, graças também a um novo clima de liberdade religiosa criado na Europa após a Revolução Francesa. Essa foi uma reflexão apologética cristã, que, em última análise, redimiu os judeus da acusação de culpa em relação à morte de Jesus.²¹ Geza Vermes tem uma opinião diferente, remontando o interesse judaico por Jesus à mudança de perspectiva teológica e pastoral que ocorreu, especialmente nos círculos católicos, com o Concílio Vaticano II.

Segundo Testaferri, das duas interpretações, a segunda, apoiada por Vermes, é a mais amplamente documentada, enquanto a primeira carece de referências substanciais e adequadas.²²

Para além do debate sobre qual das duas teses é a mais correta, podemos, com Testaferri, reconhecer que a história da nova atitude judaica em relação a Jesus em nossos dias é caracterizada, em primeiro lugar, por uma participação sensível de historiadores judeus da religião, em pesquisas exegéticas relacionadas ao tempo, à história, à vida, à morte e, em particular, ao julgamento de Jesus. Em segundo lugar, é caracterizada pela tentativa de recuperar Jesus para o seu próprio povo, ou seja, pela redescoberta de suas origens judaicas.

Curiosamente, nos séculos XX e XXI, três períodos distintos, também chamados de fases, podem ser identificados na produção de material judaico:

– O primeiro período, ou primeira fase, que vai das primeiras décadas do século XX à década de 1960, é caracterizado por uma produção inicial de estudos que introduzem a questão da judaicidade de Jesus. Central a essa primeira fase, é o

²⁰ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 46.

²¹ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 314.

²² TESTAFERRI, F., *Ripensare Gesù*, p. 31.

interesse histórico pelo Jesus judeu, sendo os autores de referência Joseph Klausner, Jules Isaac e Martin Buber;

– O segundo período, ou segunda fase, consiste em um interlúdio de produção de material imaginativo, por volta da década de 1960.

– O terceiro período, ou terceira fase, que abrange a década de 1970 até o presente, é caracterizado por uma produção teológica e popular abundante e vibrante, marcada por uma interpretação e visão interna verdadeiramente judaica da figura de Jesus. Os autores de referência são Schalom Ben-Chorin, David Flusser, Geza Vermes e Jacob Neusner.

A partir dessa breve visão geral, fica claro que a terceira fase da pesquisa judaica é a mais cientificamente válida no estudo do judaísmo de Jesus. Precisamente, por causa dessa natureza científica, este trabalho se fundamentará, consistentemente, nos autores da terceira fase e em suas obras mais significativas. Como já mencionado, a escolha dos autores e de suas respectivas obras não é exaustiva, mas reflete a intenção de analisar as reflexões daqueles pensadores judeus que servem como referências, cujas obras são as mais difundidas e expressam o sentimento judaico comum em relação à pessoa de Jesus, geralmente hostil à Igreja. Por outro lado, a mesma atmosfera de desconfiança está frequentemente presente em posições cristãs refratárias ao diálogo com os judeus.

Concluimos que as duas linhas de pesquisa sobre Jesus, tanto cristã quanto judaica, seguiram caminhos distintos. O que há de novo hoje é a intersecção e a influência mútua entre elas, além da produção constante e abundante de material focado na questão do judaísmo de Jesus, de ambos os lados. Isso só tem efeitos benéficos para a pesquisa teológica, para a compreensão da identidade de Jesus, do judaísmo e do cristianismo, favorecendo a compreensão mútua e a colaboração entre judeus e cristãos.

1.2. “Cristologia”?

Vemos que, diante do conhecimento dos fundamentos que unem atualmente a existência humana, por um lado, e a existência cristã, por outro, nesta pesquisa abordamos a questão fundamental da Cristologia: quem é Jesus Cristo? O que significava na época de sua aparição histórica? O que isto significou ao longo dos

vinte e um séculos de cristianismo e o que poderia significar hoje para um homem plenamente consciente de sua situação histórica e disposto a estar presente em seu tempo com lucidez crítica e protagonismo pessoal?

Sabemos que a tarefa da Cristologia é compreender quem é Jesus de Nazaré e o que ele representa para a humanidade, pois foi nele que se confirmou as expectativas do povo de Israel. As primeiras comunidades cristãs entendiam-no como aquele que veio dar pleno cumprimento às esperanças do povo de Israel. Foi confessado como Cristo e Filho de Deus²³. Porém, concomitantemente, como salientado nos parágrafos anteriores, em nosso estudo esquematizamos as tentativas de conjecturar quem tenha sido Jesus em sua humanidade e caracterizá-lo em seu ambiente judaico. Trata-se de uma Cristologia em perspectiva judaica.

Jesus, enquanto Judeu, constitui um aspecto fundamental de Cristologia. Deve ser tomado como um tópico fundamental da Cristologia, enquanto estudo de Jesus de Nazaré confessado como o Cristo, a exemplo de outros tópicos que são utilizados para compreender sua vida e sua mensagem, enfim, sua condição de Messias ou Cristo.

Em seu estudo acerca das contribuições da pesquisa judaica contemporânea sobre Jesus, Testaferri²⁴ aponta alguns elementos positivos que contribuíram para a cristologia, para o conhecimento de Jesus e para a própria fé cristã. Primeiro, “permitiu a recuperação do estudo do judaísmo como fonte primária para a Cristologia”, oferecendo “uma ampliação de perspectiva” e novos dados que possibilitaram uma melhor contextualização da pessoa de Jesus e de sua divindade. A erudição bíblica e a teologia em geral beneficiaram-se disso, permitindo uma compreensão mais profunda do próprio mistério.

Segundo o estudo, essa descoberta reacendeu e demonstrou o interesse existente pela pessoa de Jesus, especialmente entre os estudiosos judeus, que foram atraídos por “uma afinidade e parentesco inatos”. Pois, “impediu uma idealização imprópria do personagem [Jesus], encarnando-o na história” e purificando-o de fantasias que nada têm a ver com a fé; com um consequente impacto benéfico na prática da fé. O entrelaçamento da pesquisa cristã e judaica sobre o Jesus histórico permitiu uma conexão muito mais estreita entre a jesuologia e a cristologia, oferecendo uma plataforma comum baseada na historicidade da pessoa de Jesus e

²³ FEINER, J.; LOEHRER, M., *Mysterium Salutis*, p. 5-7.

²⁴ TESTAFERRI, F., *Ripensare Gesù*, p. 60.

dos eventos que o cercam. Isso ajuda a redescobrir o valor meta-histórico dos eventos pascais e o significado teológico da encarnação, abrindo novas perspectivas para uma cristologia que dialoga com diversas culturas. A contribuição judaica, portanto, não se limita a um único aspecto informativo, mas intervém diretamente no aspecto teológico.

Por fim, a pesquisa judaica sobre Jesus, levando em consideração suas limitações e possíveis observações, pode oferecer uma contribuição significativa para o diálogo, bem como a reaproximação entre judeus e cristãos, tanto de uma perspectiva baseada na fé quanto sociopolítica. Isso pode beneficiar uma nova eclesiologia mais atenta à singularidade, à descoberta de raízes comuns, ao avanço do diálogo inter-religioso e ao desenvolvimento da liberdade e da justiça religiosa.²⁵

Portanto, como nos aponta Frei Jacir de Freitas Faria, mestre em Ciências Bíblicas pelo Pontifício Instituto Bíblico de Roma, urge levar adiante os estudos cristológicos embasados numa perspectiva judaica. É fundamental dar continuidade à redescoberta da perspectiva de que Jesus era judeu, pois:

Jesus judeu, nascido no seio de uma comunidade judaica, filho de mãe judia. [...] as comunidades do Novo Testamento compreenderam Jesus de modo judeu. Elas deixaram por escrito nos Evangelhos o esforço comunitário de reler e ver Jesus à luz da Torá. Assim, os primeiros cristãos testemunharam a experiência de fé que tiveram de Jesus-Messias, Aquele que viveu e assumiu plenamente a Torá. E, ao mesmo tempo, eles nos ensinaram a antiga lição: judaísmo e cristianismo são duas culturas distintas, mas com dois caminhos afins. O objetivo de cada uma delas é chegar a Deus, seja por meio do seguimento da Torá, seja por meio da Torá-Jesus. [...] O judaísmo, com seu projeto de santificação, e o cristianismo, com seu projeto de salvação, serão sempre caminhos que nos levam a Deus. E nisso está a maravilha da manifestação de Deus entre nós.²⁶

Faz-se salutar embrenhar-nos por esse caminho, em que as novas descobertas, as novas sensibilidades e os novos métodos obrigam-nos a esforçar para ver Jesus no contexto do seu ambiente judeu contemporâneo, certos de que ele nos conduzirá ao aperfeiçoamento da fé e da humanidade.

Ocupamo-nos, pois, em nossa investigação, com os aspectos teológicos de um estudo profundo do Jesus histórico. Nos dirá Armand Abécassis, grande intelectual judeu, defensor do diálogo entre judaísmo e cristianismo — ele que

²⁵ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 44-49.

²⁶ FARIA, J. F., A releitura da Torá na Vida de Jesus, p. 29-30.

recebeu o Prêmio da Amizade Judeu-cristã da França em 2009 —, em seu livro *Jésus avant le Christ*:

Eu gostaria de pedir aos cristãos para não verem mais no judeu um potencial cristão. Eu gostaria de convidar os cristãos para pararem de ler a Torá à luz do Evangelho, em vez de ler o Evangelho à luz da Torá. Eu gostaria que eles descobrissem o *midrash*, para aplicá-lo ao Evangelho e para encontrar os judeus no respeito e na fraternidade, mas também na solidariedade e na corresponsabilidade.²⁷

Acreditamos que esta pesquisa ajudará os leitores — especialmente judeus e cristãos — a melhor compreender Jesus dentro do judaísmo e, até mesmo, considerar o Novo Testamento como releitura do Antigo Testamento.²⁸

O próprio K. Barth, nessa perspectiva, dirá que “Jesus não apenas se tornou homem, mas também se tornou judeu”.²⁹ E continua: “Jesus é o Salvador de todos os homens, não apesar de ser judeu ou de ter sido judeu, mesmo que pudesse ser de outro povo. Ele é o Salvador de todos precisamente porque era judeu, e só poderia ser judeu.”³⁰

Por fim, Ágnes Heller afirmará que:

O Jesus cristão ressuscitou ao terceiro dia. Levou dois mil anos para que o Jesus judeu também ressuscitasse. À primeira vista, essas duas frases parecem não ter nada em comum. A primeira frase pertence à história da salvação e, por dois mil anos, nunca foi esquecida. Todos os cristãos sempre souberam e reconheceram, assim como ainda sabem e reconhecem hoje, que Cristo ressuscitou ao terceiro dia, pois ressuscita pontualmente todos os anos no domingo de Páscoa. Na história da salvação, tempo e eternidade se cruzam. Não há passado aqui, mas um presente eterno e recorrente. A segunda frase pertence à história. Dois mil anos se passaram antes que cristãos e judeus começassem a se lembrar de que Jesus era judeu. Essa consciência foi esquecida ao longo de dois mil anos. Não no sentido de que esquecemos que Jesus, como dizemos hoje, era ‘de ascendência judaica’, mas sim de que esquecemos que ele era um bom judeu.³¹

Já o Catecismo da Igreja Católica afirma que: “os pagãos não podem reconhecer Jesus e adorá-lo como Filho de Deus e Salvador do mundo, a menos que se voltem para os judeus e recebam deles a promessa messiânica.”³²

²⁷ ABÉCASSIS, A., *Jésus avant le Christ*, p. 1.

²⁸ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 27-34.

²⁹ RAHNER, K.; LAPIDE, P., *Encountering Jesus*, p. 52.

³⁰ RAHNER, K.; LAPIDE, P., *Encountering Jesus*, p. 52.

³¹ HELLER, A., *Gesù l'ebreo*, p. 15.

³² CIC 528.

1.3.

A relação da igreja católica com o povo judeu e a tradição judaica

Adentramos um dos temas mais complexos e envoltos de mistério em nossos dias. Passamos a explorar o significado do movimento judaico para a Igreja Católica e a importância da Igreja para o mesmo movimento.

Como sabemos, a atenção aos mais recentes desenvolvimentos do diálogo entre a Igreja Católica e o povo judeu intensificou-se em decorrência da virada provocada pela declaração conciliar *Nostra Aetate*³³, bem como a aparição inesperada de estudos sobre Jesus por parte dos judeus. Desde então, a Igreja Católica vive um período de diálogo frutuoso, embora não intempestivo, com os judeus. Após sessenta anos, sua visão do judaísmo e dos judeus mudou significativamente — como atestam numerosos documentos oficiais sobre o judaísmo.³⁴ Em certo sentido, tentou-se apagar dois mil anos de esquecimento e de desprezo. Essa evolução, com a qual certamente podemos nos alegrar, representa um verdadeiro progresso em relação ao ensinamento eclesiástico, que, durante séculos, abordou negativamente todas as questões relativas aos judeus e ao judaísmo.

No que diz respeito à história das relações judaico-cristãs, é certo que o Vaticano II iniciou uma mudança revolucionária. Essa revolução, no entanto, não trouxe elementos externos à fé cristã, mas revisitou o que havia sido esquecido, negligenciado ou mal interpretado em seu depósito de revelação. Um depósito que, em relação aos vínculos com o Israel pós-bíblico, parece estar ‘em falta’, ‘vazio’, ‘sem expressividade’, ‘sem densidade’ ou em processo de complementariedade;

³³ COMPÊNDIO DO VATICANO II, Declaração *Nostra Aetate*, 4.

³⁴ Sobre o judaísmo e os judeus temos vários documentos da Igreja e diversas averbações positivas de alguns papas (destacamos, particularmente, João XXIII, Paulo VI, João Paulo II, Bento XVI e Francisco). Dentre os documentos que versam sobre esse povo, essa fé e essa cultura destacamos alguns, a saber: *Nostra Aetate*; *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della Dichiarazione Conciliare Nostra Aetate* (n. 4) – (1974); *Sussidi per una corretta presentazione degli ebrei e dell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa Cattolica* (1985); *O Povo judeu e as suas sagradas escrituras na Bíblia cristã* (2001); *Noi ricordiamo: Una riflessione sulla Shoah* (1998); Por fim, “*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) - (2015) para mencionar somente os universais. Poderíamos, também, mencionar as referências que as Conferências Episcopais, sobretudo as Latino-Americanas, fizeram sobre o judaísmo, particularmente *Puebla* (n. 1103. 110; 1116 e 1123) *Santo Domingo* (n. 133; 134; 136 e 138) e mais recente *Aparecida* (n. 235 e 238). Temos ainda, as Orientações para os católicos no relacionamento com os judeus da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

visto que Jesus Cristo, que é a encarnação de Deus, surgiu de todo o Antigo Testamento e viveu seu judaísmo como judeu praticante, fiel à Lei e a todas as suas prescrições. Ele veio ao mundo como filho de Israel e virá em glória numa mesma perspectiva.

No entanto, com extrema objetividade, devemos também reconhecer que, apesar do vazio, houve um contato muito amigável entre alguns cristãos e judeus ao longo da história antiga e medieval. A história nos mostra que, nos primeiros três séculos, os cristãos das origens consideravam a ‘Casa do Senhor’ como a Sinagoga judaica, como descrevem os escritores da época, os Padres da Igreja e as fontes históricas e arqueológicas, em que se entrelaça uma interdependência litúrgica entre a Sinagoga e a Igreja.³⁵

Em 1951, o arqueólogo israelense Jacob Pinkerfeld conduziu escavações na área da Tumba de Davi. Com base nessas escavações, o padre Bellarmino Bagatti — OFM — avança a hipótese de que o edifício, orientado em direção ao Gólgota, era provavelmente uma Igreja-Sinagoga. Os grafites encontrados na escavação, constituídos por um *ichthys* sobreposto a uma *menorá* que se cruzam formando a estrela de Davi, confirmam essa presença cristã na Sinagoga. Tal símbolo judeu-cristão agora costuma ser usado como logotipo, indicando os judeus messiânicos contemporâneos.

Muitos católicos não estão cientes de que a Virgem Maria, a Mãe de Jesus, foi reconhecida como *Mater Ecclesiae* apenas no Alto Medievo.³⁶ Na época patrística, por sua vez, a Sinagoga foi chamada de “Mãe da Igreja”. Esse título mostra, melhor do que qualquer outra coisa, o quão estreitamente, ou melhor, intimamente, existe uma ligação entre a Igreja e Israel.

Outros dois textos importantes testemunham isso. O primeiro, é o de Gregório Magno: “A sinagoga era a mãe da Igreja porque tinha seus santos evangelistas dela; recebeu deles a palavra da verdade com a qual renasceu na fé. Portanto, a Igreja mantém firmemente seu Esposo até que o introduza na casa de sua mãe.”³⁷

³⁵ WERNER, E., *Il Sacro Ponte*, p. xx.

³⁶ Paulo VI declarou solenemente no Discurso de Encerramento da III Sessão do Concílio Vaticano II, em 21 de novembro de 1964: (*Mater Ecclesiae*, 1965, p. 5). O papa Francisco, considerando cuidadosamente como a promoção desta devoção pode fomentar o crescimento do sentido maternal na Igreja, bem como a genuína piedade mariana, estabeleceu em 2018 que a memória da Bem-Aventurada Virgem Maria, Mãe da Igreja, seja celebrada no Calendário Romano na segunda-feira após Pentecostes.

³⁷ GREGORIUS MAGNUS, *Super Cantica Cant. Expositio*, 3-5.

No Sermão 79 de seus Sermões, *Super Cantica Canticorum*, Bernardo de Claraval explica a relação entre Sinagoga e Igreja como a raiz e o ramo, mãe e filha: “Os ramos não devem ser ingratos à raiz, nem as filhas à mãe. Os ramos não devem invejar a raiz, pois tiraram (a seiva) da raiz, nem as filhas devem ser invejosas da mãe, já que mamaram de seu seio.”³⁸

Bernardo aqui — e não apenas ele — expressa de maneira nova e apaixonada uma convicção patrística geral: Israel é o objeto de uma providência especial e existirá até o fim da história, quando todo Israel será salvo. Além disso, Bernardo informa ao Papa Eugênio III sobre a inconveniência de tentar converter os judeus nesse momento: “Admito, relativamente aos judeus, que tens a desculpa do tempo; para eles foi estabelecido um determinado momento, que não se pode antecipar.”³⁹

A história nos ensina que muitos papas tinham médicos judeus como médicos pessoais. São Jerônimo aprendeu hebraico com os rabinos judeus e, em sua tradução bíblica, consultou o texto hebraico dos livros do Primeiro Testamento.

Entretanto, mesmo com a existência de variadas conexões, o cristianismo desassociou-se paulatinamente do judaísmo com o decorrer do tempo, até romper totalmente os elos de ligação. Por meio dos séculos, a Igreja Católica comportou-se com o pensamento de que o povo judeu era conjuntamente causador da morte de Jesus, pois os judeus da atualidade são da descendência daqueles que julgaram e condenaram o Filho de Deus e, portanto, dividem o delito de seus antecessores. A acusação de deicídio acompanha a desdenhável alcunha de “pérfidos judeus”.

O Papa Bento XVI nos dirá que: “a esse respeito, no horizonte de fundo, aparece sempre também a questão sobre a missão de Israel. Hoje olhamos com desolação para tantos equívocos, cheios de consequências que pesaram ao longo dos séculos nesse âmbito.”⁴⁰

Muitos acreditam que a interação entre judaísmo e cristianismo, ainda presente na época do apóstolo Paulo, desapareceu no século IV, após a mudança do Concílio de Niceia I (325). Em Niceia, também devido ao crescente antissemitismo entre os cristãos não judeus, manifestou-se o desconforto com a utilização, válida até então, de datas que dependiam das decisões dos cristãos de origem judaica. Foi decidido que a Páscoa cristã nunca deveria ser celebrada no dia do início da Páscoa

³⁸ BERNARDO DE CLARAVAL, *Sermones super Cantica Cantorum*, 79, 5-6.

³⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a Ressureição*, p. 51.

⁴⁰ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a Ressureição*, p. 51.

judaica. Se, a partir dos cálculos, surgisse a coincidência, a celebração deveria ser transferida para o domingo seguinte. Estabeleceu-se a ligação da ressurreição de Cristo com o ano solar e o calendário de César, utilizando o equinócio da primavera como referência fixa para a determinação da Páscoa cristã.

A autoridade judaica sobre a data da Páscoa era consolidada pela tradição e, para desmantelá-la, Constantino não hesitou em usar argumentos abertamente antisemitas (como nos contam Eusébio de Cesareia⁴¹ e Teodoro de Ciro⁴²).

De forma mais geral, a Igreja Católica assumiu, ao longo dos séculos, um distanciamento progressivo do povo judeu, com o concílio de Niceia II (ano 787 d.C.)⁴³, proibindo a observância do *Shabbat* e dos ritos judaicos. Temos registros de perseguições contra os judeus por parte da Igreja Católica com testemunhos até o século XII e XIII.

Em Roma, sucessivos papas, no decorrer de seus exercícios, adotaram uma política inconsistente em relação aos judeus, ora tolerando-os, ora controlando-os e reprimindo-os. Estabeleceu-se uma série de normas que seriam mais ou menos respeitadas pelos quatro séculos seguintes: que os judeus não podiam ocupar cargos públicos, usar vestimentas judaicas específicas, além de não poderem aparecer entre os cristãos durante as festas da Páscoa.

⁴¹ Eusébio de Cesareia escreve que Constantino se expressou com essas palavras: “[...] parecia indigno que na celebração desta santíssima festa se seguisse a prática dos judeus, que sujaram as mãos com um pecado grave e foram justamente punidos com a cegueira de suas almas. [...] É bom não ter nada em comum com a detestável camarilha dos Judeus; pois recebemos uma porção diferente do Salvador.”

⁴² Teodoro de Ciro também relata palavras semelhantes do imperador: “Foi declarado, em primeiro lugar, impróprio seguir os costumes dos judeus na celebração da santa Páscoa, porque, devido ao fato de suas mãos terem sido manchadas pelo crime, as mentes desses homens amaldiçoados estavam necessariamente cegas. [...] Não temos nada em comum com os judeus, que são nossos adversários [...] evitando todo contato com esse partido perverso [...] cujas mentes, depois de terem tramado a morte do Senhor, não são guiadas pela razão sã, mas são impulsionadas por uma paixão irreprimível para [qualquer lugar] que sua loucura inata as leve. [...] [E] um povo tão completamente depravado. [...] Portanto, essa irregularidade deve ser corrigida, para que não tenhamos nada em comum com esses parricidas e assassinos de nosso Senhor, [...] nem mesmo um único ponto em comum com esses judeus perjuros.”

⁴³ Vejamos o Cânon VIII do Concílio de Niceia II: “Visto que aqueles que, errantes, fogem da superstição dos judeus e, sob o nome de cristãos, professam a Deus, mas simulam ser cristãos enquanto O negam em segredo, observando o sábado e outros costumes judaicos, determinamos que eles não sejam admitidos à comunhão, à oração ou à igreja. Devem ser claramente reconhecidos como judeus em sua religião. Seus filhos não devem ser batizados, nem se deve comprar ou adquirir um servo deles. No entanto, se alguém dentre eles se converter com fé e coração sincero, confessando plenamente e denunciando os costumes e práticas judaicas para que outros sejam repreendidos e corrigidos, tal pessoa deve ser recebida e batizada, e seus filhos também. Decidimos também que eles devem ser observados para que abandonem as invencionices judaicas. Caso contrário, não devem, de modo algum, serem admitidos.”

Durante o século XIII, uma verdadeira perseguição aos judeus eclodiu na Europa, ao serem acusados de espalhar a peste, com a intenção de executar um plano para destruir os cristãos. Outro mal-entendido foi a crença de que a verdade do cristianismo é tão evidente para todos que a recusa dos judeus em crer em Cristo revela sua má-fé, e, portanto, torna sua rejeição a Jesus imperdoável. Expulsões, prisões e pregação forçada da Igreja Católica aos judeus tornaram-se a norma, o que levou os judeus a viverem em guetos no século XVI. Por mais de seiscentos anos, a pregação forçada aos judeus esteve em vigor.

Hoje, os documentos da Igreja Católica afirmam que a relação entre o cristianismo e o judaísmo é única e está ligada ao próprio nível de sua própria identidade. “Não obstante a ruptura histórica e os dolorosos conflitos que disso se derivaram, a Igreja permanece consciente da sua permanente continuidade com israel.”⁴⁴

Nessa perspectiva, reconhece-se que o cristianismo surgiu do judaísmo: Jesus não era judeu? Além disso, os cristãos não adotaram as “Escrituras Judaicas” (o Antigo Testamento) como a primeira parte de seu texto fundador (a Bíblia)? “Jesus era um hebreu, vivido na tradição judaica do seu tempo e formado de maneira determinante por aquele ambiente religioso.”⁴⁵ Em última análise, os cristãos, ao esquecerem essas conexões, teriam sido responsáveis por toda a violência histórica perpetrada contra os judeus.

Nessas circunstâncias, o que um encontro com o judaísmo, fundamentado em tal elaboração histórica e teológica, pode significar? O que a relação entre Jesus e seu judaísmo implica para a autocompreensão cristã? O fato de Jesus ser judeu implica uma relação especial com o judaísmo? O que significa a expressão “Jesus, o Judeu”?

No discurso católico⁴⁶, desde o Concílio Vaticano II, tem-se argumentado regularmente que a relação do cristianismo com o judaísmo é essencial para sua autocompreensão. O cristianismo, de fato, não pode ser compreendido sem o judaísmo, que lhe é historicamente anterior. Assim, segundo o Concílio Vaticano

⁴⁴ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 14.

⁴⁵ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 14, a citar a EG, n. 247.

⁴⁶ KOCH, K., *Nostra Aetate*, p. 39-47.

II, o cristianismo testemunha sua origem no reconhecimento de Jesus como judeu e na unidade do Novo Testamento com o Antigo.

Além do mais, tanto judeus quanto cristãos professam um só Deus, que é o Deus de Israel.⁴⁷ Os cristãos creem no Deus de Israel porque o aceitaram por meio da mediação do judeu Jesus. O monoteísmo judaico, conforme se desenvolveu ao longo da história de Israel, formou a base para a imagem cristã de Deus, que mais tarde assumiu suas próprias características distintas. Isso porque Jesus, o Cristo, foi reconhecido como possuidor de qualidades divinas, sendo visto em um relacionamento ontológico com o Pai como o “Filho de Deus”, colocando-o, assim, dentro da Trindade como uma das três pessoas, mas da mesma substância que Deus.

Esse desenvolvimento do cristianismo é incompreensível para os judeus: o fato de Deus ter-se tornado homem está fora do escopo do pensamento judaico. No entanto, pode-se dizer que o judaísmo pré-cristão possuía as categorias de pensamento para conceber a encarnação de Deus. O Deus dos judeus não é um autocrata egocêntrico, autossuficiente e separado do mundo, mas um Deus que volta seu olhar para a humanidade, um Deus cuja manifestação pode até ocorrer como um esvaziamento de si mesmo no mundo.

O Antigo Testamento é, essencialmente, uma história de amor entre Deus e seu povo Israel; Deus inclina-se continuamente sobre eles, está em contato constante com eles, habita entre eles com sua glória. Ele oferece ao povo “orientações para uma vida feliz” em seus relacionamentos, tanto consigo mesmos quanto com os outros, revela-se a Moisés no Sinai, acompanha-o em sua jornada por meio dos anos, faz seu rosto brilhar sobre ele, envia seus anjos como mensageiros, coloca suas palavras na boca dos profetas.⁴⁸

O profeta do Antigo Testamento é um porta-voz de Deus: a Palavra de Deus marca, assim, a presença de Deus e sua eficácia para a vida do povo. No judaísmo antigo, o conceito de *shekhina*, a morada de Deus entre o povo de Israel e suas instituições, era amplamente difundido.⁴⁹ Nesse sentido, os rabinos falavam da descendência de Deus e de sua conexão com o povo; numa época em que o Templo já não existia, a *shekhina* expressava a continuação da aliança fiel feita por Deus.⁵⁰

⁴⁷ LENHARDT, P., À escuta de Israel na Igreja, p. 201-202.

⁴⁸ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 27-34.

⁴⁹ LENHARDT, P., À escuta de Israel na Igreja, p. 202-206.

⁵⁰ LENHARDT, P., À escuta de Israel na Igreja, p. 83-102.

Mas a ideia de que Deus poderia de fato habitar entre os homens, de que seu Verbo se materializaria e se tornaria carne, é um conceito unicamente cristão. A forma como a figura de Jesus é vista — como o Messias de Israel, como Deus feito homem e Filho de Deus, como um simples filho de Israel ou como um rabino judeu — representa a linha divisória fundamental entre o judaísmo e o cristianismo.⁵¹

Nesse sentido, em Lucas 2,34, o idoso Simeão está correto quando ao referir-se a Jesus no Templo nesses termos: “Eis que este menino está destinado à queda e ao soerguimento de muitos em Israel, e a ser um sinal de contradição”, enquanto, anteriormente, o mesmo evangelista descreveu Jesus como uma luz para revelação aos gentios e para glória do povo de Israel (Lucas 2,32). Todos os outros elementos divergentes entre o judaísmo e o cristianismo dependem, em última análise, das qualidades atribuídas a Jesus.

O que Jesus trouxe ao cristianismo como herança judaica constitui, por assim dizer, a estrutura teológica e o fundamento indispensável do próprio cristianismo. Na seção intitulada “Temas Fundamentais das Escrituras Judaicas e Sua Acolhida na Fé em Cristo”⁵², o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, datado de 24 de maio de 2001, ‘O Povo Judeu e Suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã’, refere-se aos principais aspectos das Escrituras e sua interpretação. Ou seja, que o Deus de Israel se revelou em sua Palavra, dirigindo-se assim à humanidade, é uma crença compartilhada por judeus e cristãos, embora os judeus identifiquem a Palavra revelada com a Torá, enquanto os cristãos estão convencidos de que a Palavra se encarnou em Jesus Cristo, o qual, portanto, representa a revelação definitiva e insuperável de Deus.⁵³

É interessante notar, nesse contexto, que tanto a maioria dos judeus ortodoxos quanto dos católicos acreditam tanto na revelação escrita quanto na oral, a qual, após um exame mais detalhado, difere marcadamente em ambas as tradições em termos de origem e orientação. Diante do fato de que Deus, como criador do céu e da terra, criou o espaço vital para os seres humanos, que Ele circunda e preserva esse espaço, bem como que os seres humanos, como “imagem de Deus” (Gênesis

⁵¹ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 35-39.

⁵² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, O Povo Judeu e Suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã, 9-65.

⁵³ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 24-26.

1,26-27), são seus administradores e devem assumir a devida responsabilidade pela criação, são verdades básicas comuns tanto para o judaísmo quanto para o cristianismo.

Concluimos, pois, que é nesse mundo compartilhado que devemos ver a história do encontro entre judeus e cristãos. Analisar essa história revela o poder de uma maioria e a fragilidade de uma minoria.⁵⁴ Reações de medo e violência são, com muita frequência, a resposta à seguinte pergunta: como podemos aceitar a alteridade dos outros? Assim, é no contexto dessa incapacidade de aceitar — muitas vezes — a alteridade que devemos examinar a história do encontro entre o cristianismo e o judaísmo. Nesse sentido, os dois eventos mais importantes para o encontro judaico-cristão, hoje, são o Iluminismo e o Holocausto.⁵⁵ É nesse contexto histórico que nasce o discurso católico contemporâneo sobre os judeus e o judaísmo. Contudo, à luz dessa mesma história, o Documento *Nostra Aetate* e também as palavras e ações dos Papas João Paulo II, Bento XVI e Francisco visavam restaurar as relações entre a Igreja Católica e o Povo Judeu, o que não aparece infundado. Uma das afirmações mais importantes dos papas é a rejeição do antissemitismo e do reconhecimento de uma herança comum.⁵⁶

1.3.1.

Rejeição do supersessionismo ou teologia da Substituição

Em meio a essa história de avanços e recuos entre cristãos e judeus, devemos mencionar e entender a teologia da Substituição⁵⁷, que defende a rejeição definitiva de Israel e sua substituição pela Igreja gentílica da Nova Aliança. Essa tem sido a crença predominante entre os católicos em geral ao longo da história. No entanto, alguns Padres da igreja e seus melhores teólogos medievais, assim como vários papas, nunca cederam a ela. Eles não puderam fazê-lo porque os ensinamentos do Novo Testamento excluem tal posição. Se Israel fosse definitivamente substituído pela Igreja, então as promessas de Deus no Antigo Testamento, confirmadas e

⁵⁴ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 1.

⁵⁵ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 6.

⁵⁶ GROSS, F., Os últimos três papas e o diálogo com o judaísmo, p. 49-58.

⁵⁷ LENHARDT, P., À escuta de Israel na Igreja, p. 12-13.

aperfeiçoadas no Novo, seriam reveladas como falsas. Além disso, se a Igreja rejeitasse Israel, seria culpada de rejeitar sua mãe.

Para os cristãos medievais, a evidência da divindade de Jesus era tão impressionante que qualquer um que a negasse não poderia fazê-lo sem cometer um pecado grave. Os judeus, por outro lado, viam os cristãos rejeitarem deliberadamente o Deus único e, portanto — segundo eles — “recaíram no politeísmo”, pois qualquer pessoa que acredita que Jesus é Deus simplesmente não pode ser monoteísta.

Para melhor entendermos, a teologia da Substituição (ou Supersessionismo) é a ideia de que a Igreja Cristã “substituiu” Israel (ou o povo judeu) no plano de salvação de Deus como seu povo escolhido. Em sua formulação mais simples, a teologia da Substituição poderia ser expressa da seguinte forma: “porque Israel não tinha reconhecido Jesus como o Messias e o Filho de Deus, as promessas e o empenho de Deus não valiam mais para Israel, mas se dirigiam à Igreja de Jesus Cristo que era agora o verdadeiro “novo Israel”, o novo povo eleito por Deus.”⁵⁸

A chamada teologia da Substituição pressupõe uma visão da Igreja modelada em Israel, na qual os dois estão em competição mútua. A afirmação de que a Igreja é o “novo e verdadeiro Israel” (Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*, 21 de novembro de 1964, 9) implica, portanto, o desaparecimento da eleição de Israel, que é interpretada meramente como uma preparação e prefiguração da missão da Igreja.

Assim, as principais afirmações da teologia da Substituição são:

1) Os judeus eram o povo escolhido de Deus no Antigo Testamento até a vinda de Cristo, mas, por não terem aceitado Jesus como o Messias de Israel, Deus os rejeitou e estabeleceu um novo povo em seu lugar — a Igreja.

2) Os judeus, portanto, não são mais o povo escolhido, e Deus não tem nenhum plano ou chamado futuro para a nação de Israel. A única tarefa que resta ao povo judeu é converter-se ao cristianismo e tornar-se parte integrante da Igreja.

3) As promessas, alianças e bênçãos dirigidas à Israel na Bíblia foram retiradas dos judeus e atribuídas à Igreja, que as substituiu. No entanto, os judeus ainda estão sujeitos às maldições encontradas na Bíblia como consequência de sua rejeição a Cristo.

⁵⁸ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 17.

Mas a chamada teologia da Substituição — a Igreja tendo substituído o povo judeu e, portanto, o novo Israel — ainda está presente nos documentos do Concílio Vaticano II, particularmente, em *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, e também em *Nostra Aetate* (n. 4), o documento que, graças aos documentos que o seguiram, marcou uma reviravolta irreversível na relação entre a igreja e o povo judeu.

Quais são as raízes dessa teologia? As raízes do supersessionismo, bem como do antijudaísmo, são encontradas também em alguns textos do Novo Testamento, pelo menos em sua interpretação pela tradição cristã. Não faltam textos que foram interpretados nessa linha, por exemplo: textos em que os fariseus são retratados de forma tão negativa que certamente podem favorecer uma interpretação antijudaica ou a teologia da Substituição: “Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas” (Mt 23,13-39).

No mesmo contexto, situam-se aquelas palavras de Jesus, inseridas no contexto do *Sermão da Montanha*, que costumam ser chamadas de antítese, usando uma expressão infeliz, pois é facilmente mal interpretada: “Ouvistes que foi dito aos antigos: [...] ‘Eu, porém, vos digo’” (Mt 5,21-48).

São afirmações que não se limitam às disputas de Jesus com os fariseus, que tinham formas interpretativas diversas dentro do judaísmo sobre como interpretar as escrituras. Essa é a linguagem usada em polêmicas retóricas sobre a maneira correta de entender a Torá e a prática por ela inspirada. Jesus interpreta a Torá com autoridade, mas de forma alguma pretende eliminá-la: “Não penseis que vim revogar a Lei ou os Profetas; não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento” (Mt 5,17-19).

Por meio da hermenêutica dos evangelhos, basta reconhecer que Cristo condenou não os fariseus, mas o farisaísmo, isto é, o perigo permanente que ameaça todo espírito religioso quando vincula a busca de Deus aos seus próprios resultados quanto à aplicação da Lei. As fortes críticas aos fariseus são, na verdade, dirigidas à Igreja para alertá-la da ruína que corre caso se sinta presunçosamente segura da salvação (Mt 23,1-12, especialmente vv 8-10).

Para interpretar corretamente esses e outros textos que se prestam a uma interpretação antijudaica ou desenvolvimento da teologia da Substituição, nunca devemos esquecer que os escritos do Novo Testamento nasceram em um clima histórico cada vez mais marcado por conflitos entre a comunidade dos discípulos

de Jesus e o judaísmo rabínico: um conflito entre irmãos que se tornaram inimigos e que levará ao chamado protocisma — a cisão entre a Igreja e a Sinagoga.⁵⁹

O documento da Igreja *Sussidi per una corretta presentazione degli Ebrei e dell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa Cattolica*, afirma:

Portanto, não se pode descartar que algumas referências hostis ou desfavoráveis aos judeus tenham seu contexto histórico nos conflitos entre a Igreja nascente e a comunidade judaica. Algumas controvérsias refletem as condições das relações entre judeus e cristãos, que, cronologicamente, são bem posteriores a Jesus. Esta observação permanece fundamental se quisermos compreender o significado de certos textos evangélicos para os cristãos de hoje.⁶⁰

Entre as referências hostis, a cena do julgamento de Jesus no Evangelho de Mateus certamente deve ser mencionada, pois deixou profundas marcas no antijudaísmo cristão e, conseqüentemente, inspirou a teologia da Substituição: “E todo o povo respondeu: ‘O seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos.’” (Mt 27, 25).⁶¹ Essa frase, encontrada apenas no Evangelho de Mateus, está conectada à parábola da festa de casamento que um rei organiza para seu filho (Mt 22,1-14). Na versão de Mateus, ela certamente apresenta variações significativas em comparação com a de Lucas (Lc 14,16-24). Por exemplo, encontramos: “Diante disso, o rei ficou com muita raiva e, mandando as suas tropas, destruiu aqueles homicidas e incendiou-lhes a cidade.” (Mt 22,7). É evidente que essa cena, escrita à luz da destruição de Jerusalém, em 70 d.C., interpreta essa destruição como uma punição para os judeus, cumprindo o que a multidão havia gritado durante o julgamento de Jesus.

Até mesmo a parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 21,33-45), provavelmente além da intenção de Mateus, tem sido interpretada como apoio à teologia da Substituição. Em particular, a expressão no versículo 43 tem sido interpretada nesse sentido: “Por isso vos afirmo que o Reino de Deus vos será tirado e confiado a um povo [*éthnei*] que o fará produzir seus frutos.” No texto grego, o termo *laós* (“povo”), sempre usado nos escritos do Novo Testamento para designar Israel como o povo de Deus, não está presente, mas sim o termo *éthnos*. A escolha

⁵⁹ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 16.

⁶⁰ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, *Sussidi per una corretta presentazione degli Ebrei edell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa Cattolica*, IV.

⁶¹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém à ressurreição*, p. 171-172.

das palavras (*éthnos* em vez de *laós*) sugere que devemos ser cautelosos ao atribuir a Mateus uma concepção explícita da Igreja como o novo ou verdadeiro Israel, como é o caso; em vez disso, essa frase tem sido tradicionalmente interpretada.

Entre os textos que serviram como base para a construção da teologia da Substituição, cuja interpretação antijudaica se deve a uma leitura superficial e, sobretudo, à falta de atenção ao contexto, alguns são encontrados nos Atos dos Apóstolos (At 13,44-52; 14,1-7; 17,1-9.10-14; 18,1-10; 28,16-31). Estes, seguindo um padrão recorrente, apresentam a proclamação do evangelho por Paulo sempre dirigida inicialmente aos judeus, que, então, após o fracasso parcial de sua missão, decide voltar-se para os pagãos, que acolhem o evangelho com alegria.

De fato, uma leitura atenta dos textos, inseridos no contexto de toda a obra lucana, revela que eles não oferecem uma face uniforme do judaísmo, mas sim duas faces distintas. Esses, numa tensão dialética que permanece sem solução até o fim, são usados por Lucas para apresentar a relação entre o cristianismo nascente e o judaísmo em termos de continuidade e descontinuidade.

É difícil negar a terrível história dos efeitos desses e de outros textos do Novo Testamento. O antijudaísmo cristão e a teologia da Substituição encontram suas raízes neles, que começaram a se desenvolver no século II e, depois que o cristianismo desenvolveu um forte vínculo com o poder político, no início do século IV, continuou a crescer até a era moderna.

Mesmo o documento mais recente da Pontifícia Comissão Bíblica, após ter declarado, na conclusão do capítulo sobre “Os Judeus no Novo Testamento”, que “o verdadeiro antijudaísmo... não existe em nenhum texto do Novo Testamento e é incompatível com o ensinamento que ele contém”, não pode deixar de reconhecer que muitas dessas passagens se prestam a servir de pretexto para o antijudaísmo e têm sido, de fato, usadas nesse sentido.⁶²

Esse é o horizonte teológico em que se move a *Nostra Aetate* n. 4, essencialmente o da “substituição”, mas o conteúdo e o tom dessa declaração são, certamente, novos em comparação com a tradição eclesial anterior.

Com a sua Declaração *Nostra Aetate* (n. 4), a Igreja professa inequivocamente, dentro de um novo quadro teológico, as raízes judaicas do cristianismo. Enquanto mantém firme a ideia da salvação por meio de uma fé explícita ou também implícita

⁶² PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, O Povo Judeu e Suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã, 75.

em Cristo, ela não repõe em discussão o amor contante de Deus por Israel, seu povo eleito. É assim deslegitimada a teologia da substituição que vê como contrapostas duas entidades separadas, uma Igreja dos gentios e uma Sinagoga rejeitada e substituída por tal Igreja.⁶³

Felizmente, a invocação dirigida por Jules Isaac a João XXIII foi acolhida.⁶⁴ Apesar das limitações ligadas à sua colocação na ‘Declaração sobre as Relações da Igreja com as Religiões Não Cristãs’, bem como ao horizonte teológico ainda substitutivo, o ponto de viragem marcado pela ‘Declaração *Nostra Aetate*’ era, agora, irreversível e, acima de tudo, exigia que a Igreja Católica superasse algumas contradições evidentes. “[...] Esse ensinamento comum da Igreja exclui também o “ensinamento do desprezo”, do qual tão bem falou Jules Isaac, como a ‘teologia da Substituição’ que se mantém ainda entre teólogos e exegetas cristãos e contra a qual é preciso ainda combater na retaguarda.”⁶⁵

A aliança com Israel foi verdadeiramente cumprida na Nova Aliança, mas isso não significa que a primeira tenha sido abolida ou cancelada. A Igreja é verdadeiramente o “Novo Israel” (LG 9), mas isso não significa que Israel “na carne” tenha sido destituído de sua eleição e promessas divinas. “A Igreja ensina que a Antiga Aliança jamais foi revogada. Ela recusa o que se denomina de a Teologia da Substituição e as inúmeras formulações que ela inspirou no decorrer dos séculos.”⁶⁶

O Novo Testamento nunca afirma que o papel de Israel termina após a vinda de Cristo. Pelo contrário, afirma a validade perene da aliança com Deus. Tampouco encontramos qualquer confusão de identidade entre Israel e a Igreja no Novo Testamento; os dois permanecem distintos, embora intimamente relacionados.

Os documentos do magistério da Igreja, em consonância com São Paulo, confirmam que, mesmo após a encarnação, Israel e o povo judeu permanecem, de alguma forma, a raiz e o sustentáculo da Igreja. A declaração *Nostra Aetate*, ecoando o capítulo 11 da Carta de São Paulo aos Romanos, declara que “a Igreja de Cristo [...] alimenta-se da raiz da oliveira boa, na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava que são os gentios.”⁶⁷ A admoestação de Paulo à Igreja dos

⁶³ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis”, 17.

⁶⁴ KOCH, K., Igreja em diálogo, p. 20.

⁶⁵ LENHARDT, P., À escuta de Israel na Igreja, p. 191.

⁶⁶ LENHARDT, P., À escuta de Israel na Igreja, p. 12.

⁶⁷ NA 4.

gentios na imagem da oliveira (Rm 11,17-24) é notavelmente profética: embora os ramos naturais (os judeus) tenham sido cortados da árvore de Israel por causa de sua incredulidade, e os ramos bravos (os gentios) tenham sido enxertados em seu lugar, ele adverte os gentios a não se tornarem altivos e arrogantes em relação à raiz, para que não sejam também cortados.

Além disso, Deus tem o poder de enxertar os ramos naturais de Israel de volta à sua própria oliveira. Se observarmos a atitude de desprezo da Igreja em relação aos judeus ao longo da maior parte da história cristã, o aviso de Paulo foi ignorado. De fato, seu aviso foi verdadeiramente profético: a arrogância das nações cristãs em relação ao povo judeu ao longo dos anos — e em alguns setores, persiste até hoje — mostra o quanto elas se esqueceram e desprezaram a raiz que deveria sustentá-las.

Nostra Aetate também nos lembra das palavras de Paulo a respeito de seus companheiros judeus: “Deles são a adoção filial, a glória, as alianças, a promulgação da lei, o ministério e as promessas; deles são os patriarcas, e deles, segundo a carne, é Cristo, o qual é sobre todos, Deus, bendito para sempre.” (Rm 9,4-5).

Por fim, leia esse belo parágrafo do Catecismo da Igreja Católica — já citado por nós na página 26, nota 32 — que afirma que os gentios podem descobrir Jesus, o Messias de Israel, “somente voltando-se para os judeus”.

Em conclusão, a teologia da Substituição ou supersessionismo é um erro teológico sem base no Novo Testamento ou nos ensinamentos da Igreja. Esse erro, embora presente e ensinado em muitos escritos importantes dos primeiros padres da Igreja, nunca constituiu uma doutrina oficial da Igreja Católica.

Uma só proposição fundamental deve ser apresentada teologicamente consciente e praticada: a certeza de que Deus mantém a eleição de Israel e sua predileção por seu povo, mesmo quando este povo diz não a Jesus Cristo, faz parte da fé cristã. Esta certeza pertence então tanto ao credo como ao catecismo cristão.⁶⁸

1.3.2. O diálogo judaico-cristão como diálogo “intrafamiliar”

⁶⁸ LENHARDT, P., À escuta de Israel na Igreja, p. 12-13.

Para além dos eventos históricos e das misérias humanas, os desenvolvimentos recentes na relação entre a Igreja Católica, a tradição e o povo judeu evidenciaram uma autêntica teologia da continuidade.

O Documento *Nostra Aetate*, bem como as palavras e ações dos papas⁶⁹ João Paulo II, Bento XVI e Francisco, visando restaurar as relações entre a Igreja Católica e o povo judeu, não parecem infundados à luz da história anterior do pensamento católico. Uma das afirmações mais importantes do documento é a rejeição do antissemitismo e do reconhecimento de uma herança comum.⁷⁰

Sucessivamente, João Paulo II explorou o significado teológico da *Nostra Aetate*. “A permanência do papel do povo de Israel no plano de Deus” foi expressa pela primeira vez com absoluta clareza pelo Santo Papa João Paulo II, quando observou, durante um encontro com representantes da comunidade judaica de Mainz, em 20 de novembro de 1980, que a Antiga Aliança não foi revogada por Deus: “A primeira dimensão desse diálogo, isto é, o encontro entre o povo de Deus do Antigo Testamento, por Deus jamais traído [...], e o do Novo Testamento, é ao mesmo tempo um diálogo dentro da nossa Igreja, por assim dizer entre a primeira e a segunda parte da sua Bíblia” (n. 3). A mesma convicção é afirmada também no *Catecismo da Igreja Católica* de 1993: “A Antiga Aliança nunca foi revogada” (n. 121).⁷¹ Ele incorporou a verdade com ações concretas, como sua visita à Sinagoga de Roma em 1986 (a primeira de um Papa) e sua peregrinação a Jerusalém em 2000.

Inúmeras intervenções públicas foram então feitas sobre as relações entre a Igreja Católica e o povo judeu: a *Nostra Aetate* tornou-se uma realidade tangível e viva.

Era convicção de João Paulo II de que a relação entre as duas comunidades não poderia existir puramente em um nível externo. Pelo contrário, é um produto da própria natureza fundamental da Igreja. Com o povo judeu, ultrapassamos o âmbito da religião natural para a esfera do “mistério da revelação e da salvação”, na qual a própria Igreja habita. As duas comunidades, cristã e judaica, estão inextricavelmente ligadas aos olhos de Deus e intimamente ligadas. Elas possuem

⁶⁹ RIBEIRO, D. L.; RAMOS, M. S., Os últimos três papas e o diálogo com o judaísmo, p. 49-57.

⁷⁰ KOCH, K., *Nostra Aetate*, p. 40-44.

⁷¹ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (Rm 11,29), 39.

não apenas uma herança comum e um chamado divino, mas também identidades e destinos interligados.

Quanto à natureza da Igreja, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* afirma claramente que a identidade da Igreja é de alguma forma inseparável da do povo judeu: “se ordenam por diversos modos ao Povo de Deus. Em primeiro lugar aquele povo a quem foram dados os testamentos e as promessas, e do qual Cristo nasceu segundo a carne (Rm 9,4-5), um povo muito amado em razão da eleição, por causa dos pais, porque os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis (Rm 11,28-29 26).”⁷²

Nostra Aetate (n. 4) reafirmaria isso mais tarde: “o povo do Novo Testamento está espiritualmente ligado à linhagem de Abraão.”⁷³

João Paulo II ecoaria isso durante sua histórica visita à Sinagoga de Roma: “A religião judaica não nos é ‘extrínseca’, mas, em certo modo, é ‘intrínseca’ à nossa religião.” “Portanto, apenas com as suas devidas reservas, o diálogo judeu-cristão pode ser definido como “diálogo inter-religioso” em sentido estrito; dever-se-ia falar mais de um tipo de “diálogo inter-religioso” ou “intrafamiliar” *sui generis*.”⁷⁴ Portanto, temos uma relação com ela que não temos com nenhuma outra religião. Na compreensão do santo papa, os judeus são nossos irmãos amados e, em certo sentido, poderíamos dizer, nossos irmãos mais velhos. “O Judaísmo não pode ser simplesmente considerado como outra religião; os judeus são nossos “irmãos mais velhos” (João Paulo II), nossos “pais na fé” (Bento XVI).”⁷⁵

Em 1974, a Pontifícia Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo preparou um documento intitulado ‘Diretrizes e Sugestões para a Aplicação da Declaração Conciliar *Nostra Aetate*’ (n. 4), que afirmava que “o retorno dos cristãos às fontes e origens da sua fé, enxertadas na Antiga Aliança, contribui para a busca da unidade em Cristo, a pedra angular.”⁷⁶ Cinquenta anos após a publicação da *Nostra Aetate* (n. 4), com o importante documento intitulado Por que os Dons e o Chamado de Deus São Irrevogáveis (Rm 11,29) formulou reflexões sobre questões

⁷² LG 16.

⁷³ NA 4.

⁷⁴ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (Rm 11,29), 20.

⁷⁵ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (Rm 11,29), 14.

⁷⁶ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della Dichiarazione Conciliare Nostra Aetate* (n. 4), Conclusione.

teológicas relativas às relações católico-judaicas. Uma das passagens-chave é a seguinte: “São Paulo, [...], na Carta aos Romanos, exprime a sua convicção de que não somente não pode existir uma ruptura na história da salvação, mas também que a salvação vem dos hebreus (Jo 4,22).”⁷⁷

Cristãos gentios e judeus, segundo o apóstolo Paulo, são “um” porque “Cristo derrubou o muro de separação da inimizade por meio de sua carne, abolindo a Lei com seus mandamentos e exigências legais, para que pudesse criar em si mesmo “um novo homem dos dois” (Ef 2,12-14); “um em Cristo” (Gl 3,28).

Enquanto os textos de Paulo aos Efésios e Gálatas demonstram a união radical entre cristãos gentios e judeus, o capítulo 11 da Carta aos Romanos expressa tanto a união quanto a distinção relativa entre os dois grupos. Por exemplo, Paulo apresenta Israel como a “nobre oliveira”, na qual estão inseridos os ramos da oliveira brava. A raiz sustenta os ramos, e não os ramos a raiz, que lhes fornece seiva abundante (Rm 11,17-24). Todos são uma árvore, mas também são distintos como raiz e ramos. Na mesma carta, Paulo, o apóstolo dos gentios, contudo, enuncia a prioridade dos cristãos judeus sobre os de origem gentia: “[O Evangelho] é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro lugar do judeu, mas também do grego” (Rm 1,16).

O mistério que envolve a Igreja está intrinsecamente ligado ao próprio mistério de Israel: um duplo “vínculo espiritual” entre a Igreja e o povo judeu, que a Igreja descobre quando examina seu próprio mistério. Israel e a Igreja originam-se da mesma Revelação. Ler o Antigo e o Novo Testamento em continuidade faz com que a Bíblia pareça uma entidade única. Qualquer pessoa familiarizada com a Lei e os Profetas, a história da eleição de Israel e as vicissitudes da Aliança, ou a expectativa do Messias na figura do Servo sofredor de Isaías, pode admitir que entrar no Segundo Testamento a partir do Primeiro não implica qualquer ruptura com o Primeiro ou com a identidade judaica, visto que Deus é fiel ao seu Povo e suas promessas são irrevogáveis. Elas mantêm uma continuidade histórica e um único destino.

O Papa João Paulo II afirmou que:

⁷⁷ A universalidade da salvação em Jesus Cristo e a Aliança jamais revogada de Deus com Israel em COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (Rm 11,29), 36.

O próprio Jesus é o vínculo que une a Igreja e o povo judeu [...]. A identidade da Igreja está enraizada na pessoa de Jesus, e a identidade de Jesus está enraizada em sua relação com o povo judeu e em sua herança espiritual. Portanto, quando a Igreja medita sobre seu próprio mistério, ela encontra o mistério de Israel. Esta é uma verdadeira revolução teológica. [...] Isso significa que essas afirmações têm repercussões em todo o sistema da teologia católica.⁷⁸

Conclui-se que a Igreja nasceu judaica, mas que, no entanto, o primeiro debate ocorreu entre os próprios judeus, entre aqueles que reconheciam Jesus de Nazaré como o Cristo, o Messias, que sofreu e ressuscitou por Deus, e os outros judeus que não o reconheciam como tal.

Portanto, com sincero espírito de arrependimento, devemos reconhecer a urgência de reunir a Igreja com Israel e Israel com a Igreja. Isso implicará necessariamente uma conversão de ambas as partes, mas sem qualquer indício de proselitismo⁷⁹ ou medo de sacrificar a própria identidade.

A Igreja precisa acolher esse testemunho e aprender com ele. Relacionar-se com a “oração”, a “história” e a “experiência de fé” do povo judeu permitirá que ela compreenda o “vínculo espiritual” que une as duas comunidades.

Para João Paulo II, o próprio Jesus é o elo que une a Igreja e o povo judeu. A identidade da Igreja está enraizada na pessoa de Jesus, o Messias, e a identidade de Jesus está enraizada em sua relação com o povo judeu e sua herança espiritual. Ele viveu como judeu, foi crucificado como judeu — ou melhor, como “o rei dos judeus” — e permanece judeu em sua humanidade ressuscitada e glorificada.⁸⁰

1.3.3. Uma dimensão de inspiração na tradição rabínica?

Tendo feito toda essa análise de conjuntura nas seções anteriores, temos a clareza de que compor as principais interpretações que o judaísmo tem dado à figura de Jesus de Nazaré em todos os tempos, especialmente na época moderna e contemporânea, é uma ambiciosa e árdua tarefa. Não obstante, é perceptível a conexão intrínseca entre o mistério de Israel e a Igreja na pessoa viva de Jesus. O

⁷⁸ João Paulo II, Peregrinação Apostólica à França, Encontro com representantes da Comunidade Ebraica da Alsácia, Strasburgo, 9 outubro 1988.

⁷⁹ COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO, “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (Rm 11,29), 40-43.

⁸⁰ João Paulo II, Peregrinação Apostólica à França, Encontro com representantes da Comunidade Ebraica da Alsácia, Strasburgo, 9 outubro 1988.

mistério de Jesus está tão presente nas profundezas do povo judeu e do modo de vida judaico quanto no mistério da Igreja.

Parece que não se deve acrescentar nada mais, apenas admitir que Jesus era um indivíduo judeu com origens e cultura judaicas. Em vez disso, devemos reconhecer que sua judaicidade é uma característica essencial de sua pessoa, missão e ensinamento. Jesus, o Messias de Israel, Rei dos judeus, crucificado e ressuscitado, é o Salvador de Israel e do mundo.

Há muito tempo, foi notado que o judaísmo e o cristianismo partilham uma grande relutância, como já relatado: aceitar plena e abertamente o fato de que Jesus era judeu. Nós, cristãos, muitas vezes, criamos a imagem de um Cristo desenraizado da sua terra, do seu tempo e do seu povo. Para os judeus, porém, durante muitos séculos, Jesus foi aquele em cujo nome eles foram perseguidos e, por isso, era difícil considerá-lo um deles. Agora, porém, retomam com força a temática da judaicidade de Jesus por meio dos estudiosos judeus e cristãos.

Sem exceção, o ensinamento de Jesus é inteiramente explicável por meio do judaísmo bíblico e farisaico de seu tempo. Há a necessidade de codificar o meio judaico em que Jesus viveu e no qual seu ensinamento está situado. É possível conjecturar que Jesus de Nazaré era exclusivamente um ‘produto’ da terra de Israel, um ‘produto’ do judaísmo puro, sem quaisquer acréscimos estranhos. Certo é que havia muitos gentios e muitas outras tradições na Galileia, mas Jesus não foi influenciado nem por eles nem por nenhuma dessas tradições. Ele é judeu. Portanto, a tradição rabínica torna-se uma fonte de inspiração para os estudos cristológicos.

1.4. Conclusão do primeiro capítulo

Vimos que, nas últimas décadas, o panorama teológico tem se deparado com uma produção constante e abundante de material sobre a judaicidade de Jesus. Isso, de fato, caracteriza a pesquisa histórica acerca de Jesus, seja do lado judaico, seja do lado cristão, atualmente.

Vimos, porém, que a pesquisa judaica sobre a figura de Jesus começou relativamente tarde. Vários intelectuais judeus culpam a censura da Igreja, que proibia qualquer investigação que não fosse consistente com a fé cristã. Os judeus,

quando possível, devido às novas condições de liberdade, destemidamente, iniciaram essa pesquisa histórica com o objetivo principal de exonerá-los, sobretudo, da acusação de deicídio.⁸¹

Sem dúvida, a expressão “judeus perversos” na oração litúrgica da Sexta-Feira Santa é um sintoma de tudo pelo que os judeus passavam. Outras declarações semelhantes faziam parte do sentimento comum e eram apoiadas por crenças emprestadas dos padres da Igreja que acusavam os judeus de deicídio. Esse legado, como vimos, só foi rejeitado pelo Concílio Vaticano II, como atestado na declaração *Nostra Aetate* n.º 4 e reiterado repetidamente pelo Magistério contemporâneo.⁸²

O caminho que levou ao encontro entre cristãos e judeus pode ser rastreado até a conferência internacional de 1947 em *Seelisberg*, preparada cinquenta anos antes por pioneiros cristãos e judeus. Entre eles, estava o projeto de declaração de janeiro de 1870 dos irmãos *Joseph Lémann* e *Augustin Lémann*, do clero diocesano de Lyon, a ser submetido ao Primeiro Concílio do Vaticano, sobre a necessidade de reconhecer uma posição preeminente para os judeus na Igreja. O projeto não foi votado pelo Concílio porque a assembleia dissolveu-se prematuramente.⁸³

Segundo Renzo Fabris, a origem do encontro judaico-cristão foi uma consciência inicial da responsabilidade dos cristãos pela tragédia judaica, juntamente com a consciência da presença histórica do judaísmo após o extermínio. Por isso, como afirmamos, a declaração conciliar *Nostra Aetate*, do Concílio Vaticano II, assume particular significado, especialmente em seu número 4, que reconhece a existência e o valor do vínculo especial entre as Igrejas e o judaísmo. Nos primeiros anos, a relação entre a Igreja e o judaísmo era entendida em termos inter-religiosos. Logo, porém, os cristãos perceberam que o cristianismo e o judaísmo têm uma relação especial e indissolúvel, tanto histórica (as origens da Igreja) quanto espiritualmente (a herança comum das Escrituras).

Com a *Nostra Aetate*, o que mudou foi a perspectiva que até então havia sido usada para julgar a relação entre a Igreja e o judaísmo: de uma perspectiva externa, passamos para uma perspectiva interna, no sentido de que se descobria que um vínculo interno ligava a existência da Igreja ao judaísmo. O documento conciliar,

⁸¹ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 21-22.

⁸² GROSS, F., *Os últimos três papas e o diálogo com o judaísmo*, p. 49-57.

⁸³ FABRIS, R., *L'olivo buono*, p. 58-64.

de fato, sublinha que: “Perscrutando o mistério da Igreja, o sagrado Concílio recorda o vínculo com o qual o povo do Novo Testamento está espiritualmente ligado à linhagem de Abraão.”⁸⁴ Continuando nesse caminho, a Igreja reconhece que a perspectiva extrínseca da relação judaico-cristã deve ser integrada a uma perspectiva intrínseca.

Em resumo, Fabris admite que o caminho percorrido até agora no encontro entre judeus e cristãos é positivo, embora precário e incompleto, passando do proselitismo para um reconhecimento mais ou menos aceito e justificado da existência de um diálogo ecumênico entre cristãos e judeus.⁸⁵ Esse reconhecimento, contudo, não está consolidado, mas sim antecipações fragmentárias de uma obra que requer maior exploração e pesquisa sobre o vínculo que une o cristianismo e o judaísmo. Esse vínculo exige que os cristãos reconheçam verdadeiramente os judeus como um povo judeu, uma definição que *Nostra Aetate* busca evitar, para evitar interpretações teológicas que retratam o povo judeu como uma instituição para a salvação da humanidade e para evitar mal-entendidos políticos. Portanto, não se trata simplesmente de reconhecer a face autêntica do judaísmo do passado, obscurecida pelo “ensinamento do desprezo”, como Jules Isaac o define, mas de reconhecer seu valor teológico atual. Isso implica rever a história das relações entre judeus e cristãos sob a perspectiva da continuidade, não da substituição.

⁸⁴ NA 4.

⁸⁵ FABRIS, R., *L’olivo buono*, p. 74-75.

2

Interpretação contemporânea judaica acerca de Jesus: apresentação do pensamento de renomados autores

Um ponto de inflexão nas condições de marginalização e segregação dos judeus ocorreu com a Revolução Francesa, que concedeu aos judeus direitos civis iguais aos dos demais cidadãos (não que a ideologia da Revolução Francesa fosse particularmente atraída pelo conteúdo religioso dos judeus, mas sim que o judeu, como cidadão, deveria ter os mesmos direitos que os demais). Posteriormente, o clima do século XVIII, o Iluminismo, acabou influenciando também os judeus, um clima fundado no esclarecimento da razão, visando apagar a escuridão da ignorância da Idade Média.

O Iluminismo e a emancipação dos judeus na Europa Ocidental — como um todo —, nos séculos XVIII e XIX, trouxeram profundas mudanças à vida judaica. Novos movimentos, como o Judaísmo Reformista e o Judaísmo Conservador, surgiram, ao passo que na Europa Oriental o movimento hassídico se desenvolveu.

Entre os expoentes desses movimentos reformistas estão Moses Mendelssohn, que viveu no século XVIII, e Abraham Geiger, no século XIX, dentre outros. A grande dinâmica da Reforma está voltada para o que se chama de “assimilação”, isto é, o judeu assimila-se completamente ao povo, à cultura, à civilização e à nação em que vive, perdendo todas as suas características sociais, nacionais e raciais específicas, retendo apenas uma vaga inspiração religiosa.

O fato de hoje haver judeus e cristãos que falam de uma “herança comum” é, em parte, efeito do Iluminismo e da emancipação dos judeus na Europa Ocidental. A emancipação levou à assimilação (a dissolução da identidade judaica) de muitos judeus que desejavam integrar-se plenamente à sociedade europeia. Alguns converteram-se ao cristianismo para “completar” essa assimilação. Entre os séculos XVIII e XX, judeus e cristãos europeus na Europa Ocidental pareciam estar criando uma cultura comum — uma cultura “judaico-cristã”.

O desenvolvimento da filosofia iluminista levou ao desenvolvimento de um discurso hermenêutico entre intelectuais judeus e cristãos que reconheceu o parentesco do texto (pelo menos o Antigo Testamento) e, assim, mudou sua leitura tradicional. Essa nova leitura (e o consequente apagamento das diferenças entre as leituras judaica e cristã) está intimamente ligada à entrada dos judeus na sociedade europeia. A definição de uma essência do judaísmo, interpretada como a fé “ética” de Moisés (a fé de Israel) e fundamentada no Antigo Testamento, ajuda a definir as raízes dessa cultura comum “judaico-cristã”. Essa cultura comum é a base do diálogo judaico-cristão contemporâneo na Europa e nos Estados Unidos. Em última análise, não é o texto que é comum a judeus e cristãos, mas sua experiência cultural na Europa.

O nascimento de um movimento cultural muito importante, chamado “*Wissenschaft des Judentums*” (Ciência do Judaísmo), remonta ao período da Reforma. Embora limitado por pressupostos ideológicos, teve estudiosos notáveis, e foi graças a eles que o judaísmo começou a ser estudado cientificamente. Eles produziram um grande número de publicações e edições de muitos textos sobre o assunto.

Neste capítulo, recorreremos, pois, a essas diversas publicações para um exame mais detalhado de vários aspectos do desenvolvimento das visões judaicas sobre Jesus. Aqui, nos limitamos a mencionar alguns autores que foram influentes na primeira metade do nosso século e a uma seleção mais ampla, embora de forma alguma completa, das últimas décadas. Portanto, não consideramos todas as obras que não tratam principalmente desse assunto, embora nos escritos filosófico-religiosos de *Rosenzweig* e *Buber*, em várias pinturas de *Chagall* e em muitas obras da literatura judaica, expressões muito interessantes sobre Jesus possam ser encontradas.

2.1.

O olhar judaico sobre Jesus

Como registrado no capítulo primeiro, não há como negar que a perspectiva das ciências sociais permite um olhar refinado do tecido social da vida judaica da época de Jesus de Nazaré. Possibilitam-se novas ferramentas de análise que tocam em vertentes características do campo. Por exemplo: as relações sociais, o lugar e a

posição das mulheres na sociedade, a hierarquia social, o espaço social e político, o fator cultural e simbólico daquela sociedade e, sobretudo, fatores de caráter antropológico no estudo da família e parentescos de Jesus de Nazaré. É justamente nesta etapa da pesquisa que se concentra o maior número de trabalhos sobre o Jesus histórico, bem como de que ponto partem esses novos focos de análise.

Essa miscelânea de escritos sobre Jesus, documentam e aprofundam o caminho que — desde o século XVI até os dias de hoje — o mundo judaico, embora apenas alguns dos seus pesquisadores e estudiosos, também comprometeu-se em “trazer para casa” ou reconsiderar e fazer as pessoas compreenderem em termos judaicos, Jesus de Nazaré, aquele “judeu marginal”, segundo a expressão do teólogo católico John Paul Meier (1942-2002), que de fato, com o nascimento do cristianismo, foi afastado do judaísmo, deixando assim de fazer parte da memória judaica.

De fato, no primeiro milênio da era cristã, Jesus foi quase apenas um objeto de conflito e um nome divisório entre os dois mundos: cristãos e judeus. Segundo a teologia cristã inspirada pelos padres da Igreja, ele marcou o cumprimento das profecias bíblicas, cumprimento que condenou o povo de Israel ao papel — marginal — de portador involuntário do Messias, repudiado por Deus e substituído pela Igreja; como reação, após a derrota política e a destruição do templo e de Jerusalém por Roma (cujo centro de poder e a religião cristã se instalara), o mundo judaico, espalhado por todas as margens do Mediterrâneo, desenvolveu uma atitude de autodefesa, que preferiu a paródia à discussão teológica aberta, mas com armas desiguais, por exemplo, as lendas populares conhecidas como *Toledot Yeshù*, que visavam subverter a narrativa Dogmática cristã.

O segundo milênio, por outro lado, foi marcado drasticamente por um ressurgimento do sentimento antijudaico (antisemitismo) por parte dos cristãos, sempre oscilando entre acusações surreais e esperanças de conversão dos judeus: passou de disputas sobre o *Talmud* como um texto anticristão a acusações de profanação de hóstias consagradas, até o paroxismo do estigma do assassinato ritual de crianças cristãs para celebrar a Páscoa judaica. Então, no século XIX, com a secularização da cultura e da política na Europa, o arsenal do antijudaísmo religioso tradicional tornou-se cada vez mais antisemitismo político, mesmo com alegadas bases científicas. Bem sabemos que essa divergência terminará no episódio triste do Holocausto.

A esse respeito, nos dirá o Cardeal Walter Kasper, no prefácio do livro *Christ Jesus and the Jewish People today*, que:

A história das relações judaico-cristãs é complexa e difícil. Além de alguns momentos melhores, como quando os bispos protegeram os judeus contra pogroms perpetrados por turbas, houve tempos sombrios que ficaram especialmente gravados na consciência coletiva judaica. A Shoah, o assassinato organizado e patrocinado pelo Estado de aproximadamente seis milhões de judeus europeus, com base em uma ideologia racial primitiva, é o ponto mais baixo desta história. O Holocausto não pode ser atribuído ao cristianismo como tal, visto que também tinha claras características anticristãs. No entanto, o antijudaísmo teológico cristão secular também contribuiu, fomentando uma antipatia generalizada pelos judeus, de modo que o antissemitismo com motivações ideológicas e raciais pôde prevalecer dessa forma terrível, e a resistência contra a brutalidade desumana e ultrajante não alcançou a amplitude e a clareza que se poderia esperar.⁸⁶

À luz dessa história dolorosa (para os judeus), de fato, desse entrelaçamento de histórias e doutrinas, bem como de sentimentos e preconceitos, como se poderia pensar que o mundo judaico pudesse contemplar serenamente um crucifixo ou reavaliar os ensinamentos de Jesus, mesmo quando esses estavam claramente em continuidade com os do antigo mundo judaico e de toda a tradição rabínica subsequente? Havia muitas razões do lado judaico não apenas para ignorar, mas também para desprezar o cristianismo e os dogmas cristãos. E, no entanto, assim que as condições históricas e culturais o permitiram, houve quem se dispusesse a reconsiderar a figura do “fundamento”, senão do “fundador” — da fé cristã, por meio de um reexame das fontes que essa fé transmitiu, isto é, os Evangelhos e também das fontes judaicas. Assim como o século XVI é o berço da historiografia judaica, também, nesse século, surgem os primeiros sinais de que até mesmo a história das origens cristãs poderia se tornar um “objeto” de estudo do lado judaico. Os cristãos tornaram-se objeto de estudo por parte dos judeus. Os judeus sentiram necessidade de explicitar Jesus como um irmão, como hebreu.

O cristianismo, no entanto, ainda precisou de mais tempo para compreender a dimensão judaica dos seus textos sagrados, ou melhor, para verificar e aceitar que o mundo em que Jesus viveu e trabalhou era total e completamente um mundo judaico, e, acima de tudo, que Jesus e a sua família eram judeus em todos os sentidos. O que, nesse momento, depois de um século de investigação sobre o Jesus histórico, é um fato teológico que as igrejas cristãs tomam como certo — a plena *judeidade* de Jesus, ou seja, que Ele era um verdadeiro *Ben Israel*, um filho de Israel

⁸⁶ KASPER, W., *Foreword*, p. X.

— muitos no mundo judaico jamais a esqueceram, ou foram os primeiros a redescobri-la, conseguindo, por vezes, compreender a linguagem e alguns dos gestos de Jesus melhor do que exegetas e teólogos cristãos, totalmente alienados da linguagem, dos costumes e da fé que eram a linguagem, os costumes e a fé de Jesus.

Durante a maior parte da história do cristianismo, desde suas origens até o início do Iluminismo, jamais se teorizou qualquer diferença entre a figura histórica de Jesus de Nazaré e o glorioso Senhor testemunhado pela Igreja dos fiéis. Foi somente a partir de meados do século XVIII que, com altos e baixos, o binômio “Jesus histórico — Cristo da fé” entrou em cena nos estudos acadêmicos. Por cerca de mais dois séculos, contudo, historiadores e teólogos dedicaram-se praticamente apenas a tentar demonstrar, ou não, a real possibilidade da pesquisa histórica sobre a figura de Jesus e a ligação que esta mantém com seu equivalente teológico.

Somente a partir da década de 1980, como salientamos, com a corrente da chamada Terceira Busca, a história da pesquisa desenvolveu um otimismo marcante quanto à possibilidade de descrever a figura histórica real do homem Jesus, com a consciência de que, para isso, seria preciso também e sobretudo partir do conhecimento de seu contexto histórico-social: o judaísmo do Segundo Templo. O desenvolvimento de uma consciência cada vez maior da importância de considerar Jesus pelo que ele foi — um rabino judeu que falava a outros judeus em um contexto judaico — aproximou uma nova categoria de historiadores do estudo histórico do Nazareno: os estudiosos judeus do Novo Testamento. O primeiro exemplo de um estudioso desse tipo foi em 1922 com Joseph Gedaliah Klausner que, com o volume *Yeshu ha-Nozri* (Jesus, o Nazareno), marcou uma virada na consideração de Jesus pelo mundo judaico. Ele foi seguido por David Flusser, Pinchas Lapide, Nathan André Chouraqui e muitos outros. Dentre todos eles, contudo, a voz muito pessoal de Schalom Ben Chorin destaca-se por mais de um motivo.

Concluimos, assim, que o olhar judaico sobre Jesus, ou melhor, a judaicidade de Jesus não é apenas um fato histórico, mas fundamental para a compreensão da peculiaridade e universalidade de sua mensagem. Trata-se de uma consciência relativamente recente para os cristãos das diversas confissões, que amadureceu significativamente apenas diante dos horrores da Shoah. Percebemos que mesmo o termo *Rabbi*, com o qual Jesus é chamado no Novo Testamento, só pode ser compreendido dentro do horizonte da cultura judaica da época e de hoje. Mas, no contexto judaico, foi somente durante o século XIX, em conjunto com o

desenvolvimento da chamada *Wissenschaft des Judentums* ou Ciência do Judaísmo, que alguns historiadores e filólogos começaram a levar os Evangelhos mais a sério como “documentos judaicos” — isto é, como escritos por judeus, sobre uma figura que pertencia em todos os aspectos à sociedade judaica do primeiro século — e a destacar a continuidade, além de apenas a contiguidade, entre os ensinamentos do rabino de Nazaré e as doutrinas e práticas compartilhadas na época pelo mundo farisaico.

2.1.1.

Jesus – judeu, rabino e profeta

Desde a segunda metade do século XX, novas vozes judaicas têm surgido, empenhadas em definir a figura de Jesus, vista e estudada a partir de uma perspectiva judaica. Trata-se de um novo retrato do Jesus judeu, feito por renomados autores judeus, com o objetivo de responder à pergunta sobre quem é Jesus para seus irmãos judeus.

Esta seção, pois, tenta delinear o rosto de Jesus numa perspectiva judaica, como descrita por autores judeus contemporâneos que se firma na chamada “terceira fase” da pesquisa judaica sobre Jesus, considerada a mais científica e valiosa.

Geralmente, os autores examinados concentram sua pesquisa sobre a identidade judaica de Jesus nos Evangelhos Sinóticos, que consideram autênticos. Dessa perspectiva, eles então analisam alguns aspectos da vida e dos ensinamentos de Jesus e alguns títulos cristológicos que o cristianismo atribuiu a Jesus.

O interesse judaico na pessoa de Jesus é permeado pela convicção de chegar às origens históricas de Jesus, purificando-o constantemente do mito cristão posteriormente adotado pelos cristãos. Portanto, a principal fonte para essa busca judaica pelas raízes históricas da figura de Jesus é fornecida pelos Evangelhos Sinóticos, que, na opinião deles, são o testemunho mais próximo da história,⁸⁷ mesmo que não sejam completamente confiáveis, mas ainda úteis para obter alguns elementos que podem nos aproximar do Jesus histórico.

Segundo estudiosos judeus, os Evangelhos Sinóticos, apesar de serem uma história teológica, apresentam um substrato judaico que os torna mais confiáveis

⁸⁷ TESTAFERRI, F., *Ripensare Gesù*, p. 71-72.

do que o restante da literatura do Novo Testamento, que é mais impregnada de teologia posterior e pressupostos doutrinários. De fato, os Evangelhos Sinóticos mostram as múltiplas faces de Jesus que correspondem à cultura judaica do primeiro século, à literatura rabínica e às expectativas religiosas do povo judeu. Essas expectativas foram ofuscadas pela pregação subsequente das igrejas cristãs helenísticas, que deram maior ênfase à morte e ressurreição de Jesus em detrimento de sua vida e de sua pregação original. Flusser afirma:

Os documentos do cristianismo primitivo não são tão incríveis como se afirma hoje. Nos três primeiros Evangelhos, Jesus é apresentado como um judeu de seu tempo [...]. Essa apresentação quase certamente não corresponde inteiramente ao Jesus histórico. É evidente, no entanto, que esse retrato de Jesus não surgiu somente após a experiência que a comunidade pós-pascal teve com ele.⁸⁸

Precisamente dentro dessa multiplicidade de elementos judaicos, os vários autores tentam chegar a um suposto rosto original e histórico de Jesus, distante das deformações da teologia cristã.

À questão de quem Jesus realmente foi e o que ele fez, os vários autores examinados chegam a várias interpretações que nos ajudam a definir melhor a figura judaica de Jesus.

Para traçar o verdadeiro Jesus histórico, os autores, além de situar a pessoa de Jesus no contexto de sua época, comparam-no com seus contemporâneos, destacando as semelhanças, a fim de obter, na maioria das vezes, não sem forçar, uma normalização de sua figura, de modo a demonstrar a distância entre o Jesus judeu e o Jesus cristão.

A seleção de autores judeus e suas principais obras concentra-se nos autores mais renomados que influenciaram essa mudança de interesse, permanecem como pontos de referência e, ao mesmo tempo, expressam o sentimento comum do mundo judaico, cauteloso com qualquer coisa que apoie a divindade de Jesus e da Igreja, frequentemente vista como hostil ao povo judeu. Isso não pretende esgotar toda a bibliografia continuamente produzida sobre o tema.

2.2.

Jesus de Nazaré visto pelos escritores judeus do século XX

⁸⁸ FLUSSER, D., Jesus, p. 27.

2.2.1. Martin Buber (1878-1965)

Martin Buber, filósofo e teólogo, nasceu em Viena em 8 de fevereiro de 1878. Em 1938, deixou a Alemanha e mudou-se para Jerusalém, onde lhe foi oferecida uma cátedra de antropologia e sociologia na Universidade Hebraica. Faleceu em nessa cidade em 13 de junho de 1965.

Em sua obra *“Zwei Glaubensweisen”*, publicada em Zurique em 1950⁸⁹, Buber utiliza a expressão *“Brüder Jesus”* ao se referir a Jesus. Mesmo que não pertença à terceira fase da pesquisa judaica, pode ser considerado um pioneiro, juntamente com *Klausner* (considerado o primeiro autor a escrever sobre Jesus; obra escrita em 1922 diretamente em hebraico para um público judaico), a quem autores subsequentes se referirão. Ben-Chorin, de fato, não hesita em se referir a Buber, adotando a posição de considerar Jesus como seu irmão judeu.⁹⁰ Assim, Flusser considera a obra *Due tipi di fede* “uma obra de gênio, tão relevante hoje quanto quando o grande pensador judeu a concebeu e escreveu”.⁹¹ Este é o seu pensamento:

Desde a minha juventude, percebi Jesus como meu grande irmão. O fato de o cristianismo tê-lo considerado e considerá-lo como Deus e Redentor sempre me pareceu um fato da mesma gravidade, que devo tentar compreender tanto em si mesmo quanto para mim mesmo. Neste livro estão depositados alguns resultados desse desejo de compreensão. Minha relação pessoal de abertura fraterna com Jesus tornou-se cada vez mais forte e pura, e hoje o contemplo com um olhar mais intenso e claro do que nunca.⁹²

Buber é um dos principais expoentes da recuperação da figura de Jesus. Em sua obra, ele explicitamente tenta distanciar-se de qualquer preocupação apologética, como ele mesmo afirma, e compara a fé judaica com a cristã.⁹³ A fé judaica é vista de uma perspectiva participativa e existencial, enquanto a fé cristã é vista de uma perspectiva crítica e intelectualista. Para Buber, o cristianismo distorceu a concepção judaica de fé após seu contato com o mundo helenístico e o judaísmo helenizado. Essa afirmação é comum entre autores judeus que estudam a figura de Jesus.

⁸⁹ BUBER, M., *Zwei Glaubensweisen*. Manesse Verlag, Zürich, 1950.

⁹⁰ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 27.

⁹¹ FLUSSER, D., *Postfazione*, in M. Buber, *Due tipi di fede*, p. 252-253.

⁹² BUBER, M., *Due tipi di fede*, p. 62.

⁹³ BUBER, M., *Due tipi di fede*, p. 57-65.

2.2.1.1.

Contribuição significativa da obra de Martin Buber

O valor da obra *Due tipi di fede* reside em sua contribuição para caracterizar mais precisamente a posição judaica em relação ao cristianismo e na riqueza de *insights* que contribuem para uma compreensão mais completa da concepção bíblico-judaica de fé. Para o autor, a fé judaica é identificada com a atitude de confiança e abandono em Deus que no contexto teológico chamaríamos de *fides qua*, enquanto a fé cristã concentra-se no conteúdo proposto a ser crido, *fides quae*.⁹⁴ Essa comparação entre os dois tipos de fé, conforme interpretada por Buber, é o tema central da obra, a ponto de tornar-se, por vezes, polêmica e prejudicial às posições cristãs, sem considerar as constatações teológicas.

Buber valoriza muito o acontecimento histórico de Jesus, atribuindo-lhe um lugar bem definido, mas contrasta o Jesus da história com o Cristo da fé, fruto de uma interpretação cristã. Para o autor judeu, o Jesus da história permanece válido, um fato objetivo de valor inegável, mas esse mesmo Jesus sofreu uma interpretação confessional cristã que criou uma cisão intransponível.⁹⁵

Por fim, a obra de Buber silencia sobre a divindade de Jesus. De fato, ele não fala da divindade de Jesus, mas de como o cristianismo concebeu sua divindade por meio da obra da primeira comunidade cristã, especialmente Paulo e as obras de João.⁹⁶

O resultado da obra de Buber, portanto, consiste em aproximar Jesus do mundo judaico por meio de uma apropriação forçada, verdadeira e própria, ao mesmo tempo em que o distancia do cristianismo. Para o filósofo judeu, o abismo entre as duas fês, judaica e cristã, é intransponível, visto que são essencialmente diferentes. Isso, contudo, não impede que Israel e o cristianismo, em sua tentativa de renovação, se encontrem para “dizer um ao outro coisas que nunca disseram antes e para oferecer um ao outro uma ajuda que hoje é quase inimaginável”.⁹⁷

⁹⁴ BUBER, M., *Due tipi di fede*, p. 203-206.

⁹⁵ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 313.

⁹⁶ BUBER, M., *Due tipi di fede*, p. 167-171.

⁹⁷ BUBER, M., *Due tipi di fede*, p. 206.

2.2.2. Schalom Ben-Chorin (1913-1999)

Schalom Ben-Chorin⁹⁸, nascido Fritz Rosenthal, é um jornalista e teólogo austríaco-israelense do século XX, nascido em 20 de julho de 1913, em Munique, e morto em 7 de maio de 1999, em Jerusalém. Especialista em religiões, Ben-Chorin é conhecido por seu ativismo em favor do diálogo judaico-cristão, pela necessidade de reconciliação entre israelenses e alemães e pela possibilidade de uma teologia depois de Auschwitz e a Shoah.

Schalom Ben-Chorin lutou durante toda a sua vida pelo diálogo judaico-cristão e pela reconstrução daquelas “pontes” que a guerra e a perseguição nazista pareciam ter destruído para sempre. Ele era, de fato, membro do grupo de trabalho judaico-cristão do Conselho da Igreja Protestante na Alemanha, cujo objetivo declarado era a eliminação do preconceito anticristão que surgira nos círculos judaicos após a tragédia do Holocausto. Tratando os judeus como seus interlocutores privilegiados, ele sempre se esforçou para mostrar-lhes como judeus e cristãos compartilham a mesma história de salvação, a mesma Revelação, e como aguardam, ainda que de formas diferentes, a mesma realização do Reino de Deus. Ciente de que a base do diálogo é a compreensão mútua, Ben Chorin trabalhou incansavelmente para eliminar o distanciamento e a desconfiança mútua e para promover a compreensão de ambos os pontos de vista e o conhecimento de suas respectivas raízes.⁹⁹

Após um breve período de produção fantástica e ficcional sobre a figura de Jesus, que na década de 1960 produziu obras nas quais os eventos históricos de Jesus eram distorcidos de forma imaginativa e livre, sem qualquer evidência objetiva, com Ben-Chorin testemunhamos uma mudança de direção. Sua pesquisa tem como objetivo estudar Jesus a partir de uma “visão judaica interior”.¹⁰⁰ Essa é, de fato, a originalidade, segundo Fabris e atestada pelo próprio autor judeu, da obra de Ben-Chorin, “Brüder Jesus”, publicada em Munique, em alemão, em 1967 (Edição Italiana: *Fratello Gesù: un punto de vista ebraico sul Nazareno*, 2022), que contribuirá significativamente para a nova fase da abordagem judaica a Jesus.

A obra de Ben-Chorin, segundo a interpretação de Fabris¹⁰¹, não se apresenta intencionalmente como uma obra científica, mas sim como um testemunho de como um judeu compreende a pessoa de Jesus, um judeu entre judeus, sem qualquer referência divina, inserido em seu mundo judaico da época em que viveu e

⁹⁸ CRESPIATICO, S., *Gesù secondo Schalom Ben Chorin*, p. 83-89.

⁹⁹ CRESPIATICO, S., *Gesù secondo Schalom Ben Chorin*, p. 84.

¹⁰⁰ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 28.

¹⁰¹ FABRIS, R., *Presentazione*, p. 7-19.

trabalhou. Nessa perspectiva, Ben-Chorin não fará outra coisa senão analisar os acontecimentos de Jesus por meio dos dados dos Sinóticos, até sua morte na cruz, com contínuas referências e comparações ao ambiente, aos personagens e à literatura rabínica contemporânea ao Nazareno. Seu objetivo, de fato, é demonstrar que Jesus era judeu em todos os sentidos.

2.2.2.1.

O ponto de vista interior da pesquisa de Schalom Ben-Chorin

A novidade da obra consiste, portanto, em ter assumido um ponto de vista judaico interno¹⁰² como chave para compreender a identidade da pessoa de Jesus: um Jesus judeu que é estudado por um judeu dentro de uma perspectiva judaica. Atualmente, há uma tendência destinada a estudar a vida de Jesus a partir de uma perspectiva judaica, com uma interpretação que parte de dados históricos, buscando interpretá-los à luz do conhecimento do mundo judaico contemporâneo ou logo após a época de Jesus.¹⁰³

O adjetivo “interior” qualifica essa interpretação. Isso significa que o autor e todos os autores subsequentes abordam Jesus, extraindo abundante e frutiferamente da herança da cultura e tradição judaicas. Esse enquadramento interno da questão da identidade de Jesus é a marca registrada da “terceira fase” da pesquisa judaica sobre Jesus, inaugurada virtualmente pelo próprio Ben-Chorin, e que também se mostra decisiva para a teologia cristã. Começa-se a compreender Jesus a partir dos judeus, colocando palavras hebraicas em seus lábios e evitando filtros culturais estranhos ao judaísmo.

Apesar das aberturas positivas feitas por Ben-Chorin, a fratura persiste, às vezes até com tons polêmicos, entre uma posição de recuperação judaica saudável e uma posição de reapropriação judaica com a intenção de uma deliberada expropriação cristã da pessoa de Jesus; uma lacuna que Testaferri indica que ainda existe.¹⁰⁴ Com exceção de algumas breves e marginais referências ao papel de Paulo de Tarso e à transformação da mensagem de Jesus pelo cristianismo, a obra permanece centrada na vida de Jesus, desde o seu batismo até a sua morte. Com a sua morte, a história de Jesus termina, enquanto com a sua ressurreição, a história

¹⁰² BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 28.

¹⁰³ TESTAFERRI, F., *Ripensare Gesù*, p. 42.

¹⁰⁴ TESTAFERRI, F., *Ripensare Gesù*, p.45.

de Cristo começa por meio do trabalho da primeira comunidade. A dolorosa história de Jesus também é vista sob a perspectiva da solidariedade no sofrimento com o povo judeu, do qual o autor também se sente parte, enquanto qualquer dimensão divina e messiânica é completamente estranha a Jesus: “A comunidade dos discípulos interpretou o desaparecimento do corpo de Jesus no sentido de uma ressurreição [...]. Não temos mais nada a ver com essa figura. Ele escapa à nossa vista”¹⁰⁵.

2.2.2.2.

A identidade de Jesus segundo Schalom Ben-Chorin

Graças a essa mudança de visão, Ben-Chorin considera Jesus um doutor da Lei¹⁰⁶ e sua vida, do ponto de vista histórico, um fracasso total¹⁰⁷.

Ben-Chorin sustenta que Jesus se identificou principalmente com os doutores da Lei e que Jesus nunca pensou que fosse o Messias; essa crença é resultado da pregação querigmática dos discípulos que ocorreu no período posterior à sua morte¹⁰⁸. De fato, segundo a análise do estudioso judeu, Jesus carece dos traços proféticos típicos do Antigo Testamento, enquanto, em vez disso, é mais fácil encontrar aspectos dos tanaítas, os doutores da Lei que foram seus contemporâneos, que costumavam explicar a Lei por meio da “interpretação de textos canônicos e de *meshalim* (parábolas)”¹⁰⁹.

Para Ben-Chorin, Jesus não é um profeta como geralmente se entende, ou seja, “ele não é um profeta pré-exílico”, apesar de alguns textos sinóticos referirem-se a ele como profeta. Mesmo o fato de Jesus não ser bem recebido por seus seguidores não é prova de sua identidade profética. Portanto, “Jesus legitima-se, [segundo Ben-Chorin], não por meio de profecias, mas, sobretudo, por meio de suas próprias curas milagrosas”¹¹⁰, especialmente exorcismos.

¹⁰⁵ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 301-303.

¹⁰⁶ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 34.

¹⁰⁷ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 46-48.

¹⁰⁸ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 31-32.

¹⁰⁹ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 33.

¹¹⁰ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 84.

Apesar de ser um doutor da Lei, continua difícil incluir Jesus nos diferentes grupos conhecidos, pois cada um apresenta suas próprias originalidades. Ele era fariseu, mas dentro de “um subgrupo de oposição”¹¹¹.

Para Ben-Chorin, é o próprio Jesus que se perde diante da questão de sua identidade; um Jesus forçado a submeter-se à influência de seu próprio carisma, que não vem de si mesmo e que força os outros a considerá-lo o Messias, como narra a passagem do Evangelho em que Jesus se pergunta quem ele é.¹¹² Jesus, portanto, encontra-se preso entre a admiração e a confiança dos apóstolos e o medo de que o proclamem o Messias, quando na realidade ele se considera “apenas como o filho do homem no sentido de homem *tout court* e sobre cujo destino paira a escuridão”¹¹³.

Na análise de Ben-Chorin, a questão da identidade de Jesus é o pano de fundo sobre o qual toda a história se desenrola. A pregação de Jesus faz do próprio Jesus um doutor da Lei, dotado de uma força carismática que o faz realizar milagres, temeroso quanto ao seu destino diante das expectativas confiantes do povo que quer fazer dele o Messias. É essa preocupação que o angustia e o questiona. No entanto, algumas questões permanecem em aberto às quais o autor não responde¹¹⁴: sendo Jesus doutor da Lei, a que escola pertencia? Se não pertencia a nenhuma escola, qual a origem da sua sabedoria? Qual a relação entre pregação e cura?

No que diz respeito aos títulos cristológicos, sobre os quais Flusser, Geza Vermes e Daniel Boyarin mais refletem, em particular, segundo Ben-Chorin, no que se refere ao título “filho do homem”, as duas variantes, uso substancial e uso perifrástico, não esgotam o significado da expressão, na qual ele vê três áreas significativas: escatológica, em referência ao livro do profeta Daniel (Dn 7,13-14); profética, em referência ao seu uso no livro do profeta Ezequiel; humano, entendido no sentido comum do termo, pois “Jesus considerava-se como esse homem, exemplar em seu ser, privado de um lar e exposto ao sofrimento. Ao definir-se como filho do homem, ele se apresenta a nós não como um profeta ou como um Messias, mas como nosso irmão.”¹¹⁵

¹¹¹ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 41.

¹¹² BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 182.

¹¹³ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 185.

¹¹⁴ TESTAFERRI, F., *Ripensare Gesù*, p. 157.

¹¹⁵ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 179.

Em sua análise do título “filho de Deus”, Ben-Chorin afirma que este título não deve ser entendido no sentido dado posteriormente pela teologia cristã como “filho unigênito de Deus, mas sim no sentido de realeza,”¹¹⁶ como atesta o Salmo 2,7: “Tu és meu filho, eu hoje te gerei.”

Ben-Chorin refere-se a Paulo quando afirma que “a única ressurreição de Cristo que teve impacto na história ocorreu em Damasco, na experiência de Paulo com Cristo, uma experiência completamente enraizada na personalidade controversa e contrastante desse homem”.¹¹⁷ No entanto, ele reconhece que “com Paulo, o judaísmo helenístico da diáspora interveio de forma decisiva na constituição do querigma, a herança da tradição cristã”.¹¹⁸

A respeito das origens do cristianismo, ele fala de “traços sobrepostos pela iconografia cristã” que devem ser removidos um após o outro “para finalmente chegar ao rosto original de Jesus”.¹¹⁹

Voltando-se, em vez disso, para a consideração do antijudaísmo cristão, Ben-Chorin concorda com a interpretação comum: “A Igreja quis criar a ideia de uma culpa coletiva nesse ponto, extraíndo dela, durante séculos, o direito de discriminar os judeus, de fato, de expulsá-los e, muitas vezes, de aniquilá-los”.¹²⁰ Continuando nessa linha, citando o Evangelho de Mateus 27,25: “O seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos”, diz o autor judeu: “O que poderia ser chamado de auto maldição de uma multidão incitada em um momento de histeria política em massa acabou constituindo, para o povo judeu, um infortúnio histórico de proporções mundiais.”¹²¹

Em seu estudo sobre a vida e a mensagem de Jesus, Ben-Chorin fala, antes de tudo, de uma “obscuridade em torno do nascimento de Jesus [que] poderia explicar, em parte, a tensão na relação entre mãe e filho”,¹²² como vislumbrado no episódio de Caná da Galileia em João 2. Segundo o autor, a história do nascimento de Jesus está impregnada de motivos lendários. Isso significa que estamos agora longe da

¹¹⁶ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 261.

¹¹⁷ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 302.

¹¹⁸ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 305.

¹¹⁹ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 29.

¹²⁰ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 277.

¹²¹ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 275.

¹²² BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 164.

história e que os relatos do Evangelho não são muito confiáveis. Para o autor, o “mito do nascimento” corresponde à “história mítica da infância”.¹²³

Em relação à sua educação, no entanto, Ben-Chorin afirma que é plausível que Jesus conhecesse a Bíblia Hebraica. De fato, durante o julgamento, ele não estava acusado de ser ignorante.¹²⁴ O próprio fato de o título “rabino” ser relatado nos Evangelhos “sugere que ele parecia ao seu ambiente como uma pessoa indubitavelmente conhecedora das Escrituras”¹²⁵ e, da mesma forma, seu método de ensino era semelhante ao “dos tanaítas, seus contemporâneos versados nas Escrituras”¹²⁶. Não se sabe, no entanto, se Jesus frequentou uma escola rabínica. De fato, Jesus era autodidata, apesar de haver “uma tradição talmúdica que menciona *Jehoshua ben Perachjah* como mestre de Jesus”¹²⁷. A hipótese do autor, se é que existe alguma, é que, analisando o calendário usado por Jesus para a celebração da Páscoa, ele provavelmente entrou em contato com a comunidade de *Qumran* por meio de João Batista, a quem Ben-Chorin nomeia como “seu rabino”¹²⁸.

Para Ben-Chorin, assim como para outros autores judeus, Jesus não ensinava de forma oficial, mas inspirava-se na situação concreta ditada pela realidade ou pelas questões do povo, sem querer chegar a uma definição dogmática.¹²⁹ Apesar de sua originalidade comunicativa, como pode-se ver pela eficácia do uso de imagens e pela força de suas palavras, Jesus não produziu nada de novo, mas foi um mestre da normalidade, um distribuidor da sabedoria dos outros.¹³⁰

Dessa forma, Ben-Chorin quer demonstrar, por um lado, a semelhança do ensinamento de Jesus com o de seus contemporâneos e, por outro, as diferenças. Assim, encontram-se em Ben-Chorin várias teses contrastantes que, em vez de lançar luz, obscurecem a pesquisa sobre a formação religiosa de Jesus. Uma de suas questões fundamentais é se Jesus era casado. Para Ben-Chorin, Jesus era casado, como era o costume de todos os mestres de Israel. Se não fosse esse o caso, tal novidade teria que ser explicada; mas disso, segundo o autor, não há vestígios nos Evangelhos.¹³¹

¹²³ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 57.

¹²⁴ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 60.

¹²⁵ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 59-60.

¹²⁶ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 59.

¹²⁷ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 35.

¹²⁸ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 215.

¹²⁹ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 108.

¹³⁰ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 51.

¹³¹ BEN-CHORIN, S., Fratello Gesù, p. 173.

Passando ao tópico do julgamento e da morte de Jesus, Ben-Chorin argumenta que o julgamento não foi breve, mas teve três sessões: o interrogatório de Anás, o de Caifás e a sessão plenária do Sinédrio.¹³² Seu principal objetivo ao analisar as várias fases do julgamento é exonerar os principais sacerdotes de qualquer possível culpa por desejarem condenar Jesus e por impedirem um julgamento justo. É uma tentativa de remover do povo judeu a acusação de deicídio imposta a eles pela tradição cristã subsequente:

Esta palavra [Mt 27,25], testemunhada nos Evangelhos apenas uma vez, encontrou com demasiada frequência e voluntariamente uma ressonância horrível ao longo dos séculos. Confiando nesta suposta auto maldição, os chamados cristãos cometeram inúmeros atos de violência e assassinato contra judeus.¹³³

Na tentativa de exonerar os judeus, Ben-Chorin enfatiza a responsabilidade de Pilatos, injustamente considerado fraco e pressionado pelo Sinédrio, conforme interpretado pela tradição cristã. Da mesma forma, quanto às acusações de blasfêmia contra Jesus pelo Sinédrio, estas foram um acréscimo cristão posterior; Jesus morreu por causa de uma condenação “de natureza política”,¹³⁴ e sua morte foi um “erro trágico” originado da paixão excessiva de Jesus por Israel e do cálculo equivocado das consequências de algumas de suas ações.¹³⁵ Finalmente, referindo-se à ressurreição, Ben-Chorin afirma: “Portanto, nada sabemos sobre o que aconteceu após a morte de Jesus; sabemos, no entanto, que ele ressuscitou continuamente nas almas dos homens que o encontraram.”¹³⁶

2.2.3. David Flusser (1917-2000)

David Flusser, professor de história judaica na Universidade Hebraica de Jerusalém, nasceu em Viena em 15 de setembro de 1917, viveu em *Příbram*, na atual República Tcheca, e morreu em Jerusalém em 15 de setembro de 2000. Seguindo os passos de Ben-Chorin e com um ano de diferença, em 1968 David Flusser publicou seu volume intitulado *Jesus*.¹³⁷ A proximidade das duas obras

¹³² BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 266.

¹³³ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 275.

¹³⁴ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 256.

¹³⁵ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 47.

¹³⁶ BEN-CHORIN, S., *Fratello Gesù*, p. 302-303.

¹³⁷ FLUSSER, D., *Jesus*, 1997.

atesta como elas contribuíram decisivamente para inaugurar a “terceira fase” da recuperação judaica de Jesus, oferecendo diretrizes para pesquisas futuras. O autor escreveu sua obra com o objetivo de relatar a história mais autêntica possível de Jesus¹³⁸ e não de querer “construir uma ponte entre o Jesus histórico e a fé cristã”.¹³⁹

2.2.3.1.

As principais ideias da reflexão de David Flusser

Em seu volume *Jesus*, objeto desta análise, Flusser começa com o misterioso nascimento de Jesus e termina com sua morte na cruz. “Então Jesus expirou”¹⁴⁰ é, de fato, a conclusão da obra, o que indica a clara intenção do autor: escrever a história de um homem, um judeu, não do homem proclamado Deus pelos cristãos. Ele não menciona a ressurreição, e a figura da divindade parece evanescente. Flusser argumenta que o cristianismo mudou sua prática na Europa. Isso se deve ao paulinismo e a outras tendências dentro do movimento cristão primitivo. Por essa razão, em consonância com seu próprio pensamento, Flusser aceitará apenas os Evangelhos Sinóticos como historicamente válidos, enquanto rejeitará o Evangelho de João, considerando-o indigno de confiança e, de fato, repleto de teologia cristã.¹⁴¹

De acordo com a análise de Testaferri,¹⁴² algumas de suas principais ideias emergem claramente em Jesus. A primeira ideia é a validade histórica dos Evangelhos Sinóticos, que contêm a identidade essencial de Jesus; a segunda é que Jesus só é compreensível se colocado em seu ambiente natural, constituído pelo judaísmo; finalmente, a terceira ideia expressa a convicção de que o Jesus proclamado pela Igreja nada mais é do que uma deformação realizada pela própria Igreja, que deliberadamente modificou e interpretou à luz de sua própria fé aqueles aspectos da vida e dos ensinamentos do Nazareno que são tipicamente judaicos. A Igreja deu vida a Cristo com a ressurreição.

¹³⁸ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 27.

¹³⁹ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 32.

¹⁴⁰ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 178.

¹⁴¹ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 27-33.

¹⁴² TESTAFERRI, F., *Ripensare Gesù*, p. 46-47.

2.2.3.2.

A identidade de Jesus segundo David Flusser nos Sinóticos

Para Flusser, os Sinóticos retratam um Jesus que é, principalmente, um profeta e um fazedor de milagres, e em sua obra, *Jesus*, ele enfatiza repetidamente a natureza carismática de Jesus como um fazedor de milagres.¹⁴³ Como outros fazedores de milagres da época, ele mantinha uma relação de marcante familiaridade com Deus, como a de um filho com seu pai.¹⁴⁴

Para Flusser, Jesus não é um fariseu ou um mestre próximo aos fariseus,¹⁴⁵ visto que ele seguiu o exemplo dos profetas do Antigo Testamento e estava fora do ensino farisaico. Segundo o autor, Jesus possui as características de um profeta e um fazedor de milagres. O próprio Jesus concebia-se como os profetas bíblicos, dotados de força carismática, intimamente unido a Deus e portador de um despertar religioso entre o povo, sem a pretensão de “ser o profeta escatológico por excelência”,¹⁴⁶ como seus outros contemporâneos.¹⁴⁷ Ele não se considerava um mestre à maneira dos fariseus.

Apesar dessa posição de Flusser, o texto contém uma indicação particular que permite ao autor sugerir uma possível e hipotética abertura messiânica de Jesus, ainda que, de fato, Jesus permaneça historicamente incluído no quadro taumatúrgico e profético dos personagens da época, seus contemporâneos: “Ele se sentia o escolhido do Senhor, seu servo, seu único filho, que conhece os mistérios do Pai celeste. É precisamente essa consciência de sua dignidade que poderia tê-lo inspirado com a audácia de se identificar inequivocamente, no fim de sua vida, com o filho do homem.” E este filho do homem foi, por vezes, considerado no judaísmo como o Messias¹⁴⁸.

Também para Flusser, a expressão “filho do homem” significa apenas homem¹⁴⁹ e ele sustenta que é impossível que Jesus tenha usado essa expressão associada à ideia de que ele tinha que sofrer e depois ressuscitar, uma vez que, no

¹⁴³ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 137.

¹⁴⁴ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 139.

¹⁴⁵ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 83.

¹⁴⁶ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 146.

¹⁴⁷ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 135-143.

¹⁴⁸ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 151.

¹⁴⁹ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 145-151.

Antigo Testamento, esse título nunca é ligado ao sofrimento, mas apenas ao julgamento final.

Em relação ao termo *Abbá*, Flusser opta pelo significado de um termo de carinho¹⁵⁰ referindo-se ao pai natural, a pessoas com autoridade, ao próprio Deus ou em qualquer caso a um título honorífico.¹⁵¹ Portanto, segundo Flusser, não é permitido associar univocamente, como o cristianismo fez, uma declaração explícita da filiação divina de Jesus. Prova disso é também o uso que certos carismáticos fizeram do termo *Abbá* quando dirigiram-se a Deus, mantendo com ele uma relação de profunda intimidade.¹⁵²

Sobre a relação de Jesus com os carismáticos de sua época, Flusser relembra um episódio de Honi, que apresenta um paralelo com Jesus.¹⁵³ Durante um período de seca, Honi foi solicitado a interceder para que Deus fizesse chover. Tendo desenhado um círculo no chão, ele declarou a Deus que não sairia até que chovesse. Honi pediu chuva abundante, e seu pedido foi atendido. Esse episódio mostra a familiaridade com que Honi se dirige a Deus, como um filho que agrada ao pai, e seu gesto de desenhar no chão. Ambas as ações são comparadas à confiança de Jesus em Deus e à sua escrita no chão durante o encontro com a mulher adúltera mencionada no Evangelho de João 8,1-11.

Alguns episódios do rabino Hanina também são lembrados, o que demonstra outro paralelo com Jesus. Como Jesus, Hanina também experimentou uma voz do céu que o confirmou como filho e o poder de curar à distância.¹⁵⁴

A partir disso, Flusser tenta demonstrar que as ações de Jesus estavam em consonância com outros carismáticos de seu tempo e, portanto, normais.

Como Jesus, esses milagreiros tinham uma relação conflituosa com a classe dos escribas.¹⁵⁵ Isso sugere que o segredo messiânico de Jesus não era outro senão sua retirada e sua fuga de um lugar para outro para esconder-se e proteger-se.

Esses judeus carismáticos também eram conhecidos por sua pobreza, seu desapego aos bens materiais e sua abstinência sexual temporária. Agiam livremente em relação às leis de pureza, tinham orações eficazes e realizavam milagres.

¹⁵⁰ FLUSSER, D., Jesus, p. 138.

¹⁵¹ FLUSSER, D., Jesus, p. 138.

¹⁵² FLUSSER, D., Jesus, p. 135-139.

¹⁵³ FLUSSER, D., Jesus, p. 138-139.

¹⁵⁴ FLUSSER, D., Jesus, p. 138.

¹⁵⁵ FLUSSER, D., Jesus, p. 135-138.

Também, aqui, o paralelo com Jesus surge espontânea e inevitavelmente.

Flusser declara que, ao longo da história, o cristianismo tornou-se a religião dos não judeus: “Se os mandamentos da lei não são mais observados na Igreja, é porque, ao longo de sua história, o cristianismo tornou-se uma religião dos não judeus.”¹⁵⁶

Dessa perspectiva, segundo Flusser, são atribuídas a Jesus realidades que não lhe diziam respeito e que nada tinham a ver com sua época. Por exemplo, os relatos do nascimento de Jesus e as genealogias nos Evangelhos de Mateus e Lucas não são confiáveis devido às inconsistências quanto aos locais e horários de seu nascimento, aos nomes e ao número de gerações; todos os quais foram especificamente construídos para posteriormente atestar a linhagem davídica de Jesus.¹⁵⁷

Em relação à ocupação de Jesus, Flusser não nega que ele possa ter sido carpinteiro, mas a relaciona ao fato de ser escriba. De fato, os escribas exerciam profissões comuns; entre elas, a de carpinteiro, categoria considerada particularmente sábia. Flusser relata que, diante de um problema difícil, era costume procurar um carpinteiro para encontrar uma solução.¹⁵⁸ De fato, Jesus citou as Escrituras perfeitamente e “embora não fosse oficialmente um doutor da lei, [...] era comumente chamado de ‘rabino’ (mestre).”¹⁵⁹

Em relação à mensagem de Jesus, Flusser, assim como Ben-Chorin, afirma que ele era um hábil manipulador de material preexistente. Sua genialidade reside unicamente em sua exposição e na radicalização de certas posições,¹⁶⁰ como o mandamento de amar os inimigos;¹⁶¹ um amor que outros mestres demonstravam apenas para com o próximo. Quanto ao julgamento, Flusser, por sua vez, duvida fortemente da própria existência do julgamento.¹⁶² Analisando o rápido andamento do julgamento, conclui que, se houve julgamento, foi ilegal, com sessões arbitrárias, de difícil comprovação.¹⁶³

¹⁵⁶ FLUSSER, D., Jesus, p. 87.

¹⁵⁷ FLUSSER, D., Jesus, p. 36-38.

¹⁵⁸ FLUSSER, D., Jesus, p. 43.

¹⁵⁹ FLUSSER, D., Jesus, p. 42.

¹⁶⁰ FLUSSER, D., Jesus, p. 93.

¹⁶¹ FLUSSER, D., Jesus, p. 102.

¹⁶² FLUSSER, D., Jesus, p. 174.

¹⁶³ FLUSSER, D., Jesus, p. 163-164.

Por fim, referindo-se à morte de Jesus, Flusser atesta que a responsabilidade por sua morte não pode ser atribuída ao Sinédrio, uma vez que José de Arimateia e Nicodemos, dois membros do Sinédrio, prestaram honras fúnebres a Jesus e, além disso, o fato de ele não ter sido sepultado no local designado para o executado demonstra a estranheza da autoridade judaica no caso do julgamento¹⁶⁴.

2.2.4. Jacob Neusner (1932-2016)¹⁶⁵

Jacob Neusner é um rabino americano, nascido em 28 de julho de 1932 em Hartford, Connecticut. Faleceu em 8 de outubro de 2016. Foi um profundo especialista nas Sagradas Escrituras judaicas; professor de história e teologia do judaísmo no *Bard College*, no estado de Nova Iorque.

Além de suas numerosas publicações sobre a religião judaica, o que o torna interessante é seu profundo respeito pela fé cristã e sua fidelidade ao judaísmo, que o levaram a buscar o diálogo com a pessoa de Jesus, como expresso em sua obra *‘Un Rabbino parla con Gesù: uma Troca Intermilenar e Inter-religiosa’*. Sua influência é tal que ele é citado como uma inspiração por Bento XVI em seu livro *Jesus de Nazaré*:

O grande estudioso judeu Jacob Neusner, num livro importante, introduziu-se por assim dizer entre os ouvintes do Sermão da Montanha e em seguida tentou um diálogo com Jesus, sob o título *Um Rabino Fala com Jesus*. Esta disputa respeitosa e sincera de um judeu crente com Jesus, o filho de Abraão, mais do que outras explicações que eu conheço, abriu-me os olhos para a grandeza da palavra de Jesus e para a decisão perante a qual o Evangelho nos coloca.¹⁶⁶

Ao contrário de outros autores judeus, Neusner não busca se apropriar da figura de Jesus, mas, partindo de sua própria fé judaica, distancia-se de Jesus desde o início. Neusner sabe que jamais poderá acolher Jesus como os cristãos o fazem. Já no prefácio de sua obra citada, ele afirma: “Neste livro, explicarei francamente e sem apologética por que, se eu tivesse vivido na Terra de Israel durante o primeiro século, não teria me juntado aos discípulos de Jesus”.¹⁶⁷ A razão é muito simples: Jesus “afirmou que seus ensinamentos constituíam a maneira correta de realizar e

¹⁶⁴ FLUSSER, D., *Jesus*, p. 165-167.

¹⁶⁵ BALLABIO, F., *Gesù secondo Jacob Neusner*, p. 117-124.

¹⁶⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 75.

¹⁶⁷ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 9.

cumprir a Torá”,¹⁶⁸ enquanto para um judeu, aplica-se apenas o que Moisés recebeu de Deus no Monte Sinai. A verdade de Jesus, para Neusner, nem sempre coincide com a verdade de Moisés.

Apesar dessa discordância fundamental, “o grande estudioso” mantém uma atitude de respeito: “Nós nos encontraríamos [com Jesus], dialogaríamos, nos separaríamos como amigos, mas nos separaríamos.”¹⁶⁹ Para o autor, de fato, cristianismo e judaísmo são duas religiões distintas. Tanto “o judaísmo (no sistema que se tornou normativo) quanto o cristianismo (nos Evangelhos que se tornaram canônicos) representam pessoas diferentes falando coisas diferentes para pessoas diferentes, sem qualquer possibilidade de entendimento mútuo, muito menos de diálogo.”¹⁷⁰ Isso não exclui uma comparação dialógica entre as duas fés, mas destaca a clara diferença entre os judeus e Jesus. Com Neusner, a tentativa de reduzir a dicotomia Jesus/Cristo em favor do Jesus judeu presente em outros autores judaicos parece ter sido superada. O que resta é a diferença entre Moisés e Jesus, entre a crença dos judeus e a crença de Jesus. Para ele, é o próprio Jesus quem cria essa barreira e não a teologia pós-pascal da comunidade cristã.

2.2.4.1.

Contribuição das reflexões de Jacob Neusner

Como observou Bento XVI,¹⁷¹ Neusner, embora aceitasse a interpretação judaica das Escrituras como judeu crente, comoveu-se com a grandeza das palavras de Jesus, cujo cerne é identificado no ‘Sermão da Montanha’. A originalidade da mensagem de Jesus reside na introdução do próprio Jesus, que estabelece uma nova direção teológica: “Cristo está agora na montanha; ele agora toma o lugar da Torá.”¹⁷²

A perfeição não consiste mais em seguir a Lei, mas na própria pessoa de Jesus. Neusner, como judeu, não aceita a afirmação de Jesus de ser Deus, mas a leva muito a sério e, acima de tudo, não gosta de repetir clichês como, por exemplo, separar o Jesus histórico do Jesus da fé. Embora veja “no Jesus da história

¹⁶⁸ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 29.

¹⁶⁹ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 30.

¹⁷⁰ NEUSNER, J., *Ebrei e cristiani*, p. 133.

¹⁷¹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 102.

¹⁷² NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 109.

precisamente aquele Jesus da fé”,¹⁷³ essa abertura intelectual não o leva a enfraquecer sua fé no “Israel Eterno”.¹⁷⁴

O estudioso não teme revisitar as diferenças entre os ensinamentos de Jesus e os dos rabinos, como os percebe. Para o autor, é necessário enfatizar não apenas o que Jesus tem em comum com outros judeus de sua e da nossa época, mas também o que o diferencia deles. Nesse tipo de abordagem, Neusner difere substancialmente dos demais autores judeus considerados.

2.2.4.2.

Jesus segundo Jacob Neusner

Na obra já citada, *Un Rabbino parla con Gesù*, Neusner busca fomentar o diálogo entre judeus e cristãos que se reconhecem em uma matriz comum, apesar de sua diversidade. Portanto, o Jesus com quem o rabino dialoga, imaginando um salto de dois mil anos na história, é o Jesus que nos é apresentado no Evangelho de Mateus. A escolha desse Evangelho reside no fato de ter sido escrito especificamente para os judeus que acreditavam em Jesus e tinha como objetivo demonstrar que Jesus era verdadeiramente o Messias há muito tempo esperado pelo povo de Israel.

A declaração de Jesus no Evangelho de Mateus: “Não penseis que vim abolir a Torá. Não vim para aboli-la, mas para cumpri-la” (Mt 5,17) representa o ponto de partida para a disputa imaginária. Em vez disso, os milagres e o evento extraordinário da ressurreição são deixados de fora, porque não podem ser discutidos, como o próprio autor diz: “Mas como se pode discutir um milagre? Pode-se acreditar ou não.”¹⁷⁵ A análise concentra-se principalmente no que Jesus disse no *Sermão da Montanha*, a questão do descanso sabático e o contraste entre a observância exterior da Lei pelos fariseus e a obediência ditada pelo coração e pela fé em Deus. A conclusão lógica é que Jesus não pode ser colocado simplesmente na esteira dos mestres da Torá que o precederam ou o seguiram ao longo dos séculos, visto que ele reivindica uma autoridade que só pode pertencer a Deus.¹⁷⁶

¹⁷³ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 87.

¹⁷⁴ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 164.

¹⁷⁵ NEUSNER, J., *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, p. 169.

¹⁷⁶ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 117.

Diante disso, percebe-se que Jesus não apenas ensina a Torá como outros mestres, mas afirma ser capaz de se colocar acima deles. Da mesma forma, segundo Neusner, as palavras de Jesus a respeito do descanso sabático constituem, não tanto uma interpretação liberal da Lei Mosaica, mas a afirmação de Jesus de que ele próprio constitui o sábado, isto é, o verdadeiro descanso, não apenas para os judeus, mas para todos os homens, uma prerrogativa que pertence somente a Deus.¹⁷⁷ Jesus exige para si o que os mestres exigiam para a Torá, ou seja, colocar a Torá antes do lar e da família.¹⁷⁸ Neusner indica assim uma das diferenças entre a Torá que Deus deu a Moisés e a Torá transmitida por Jesus: “Se eu tivesse de indicar uma única diferença entre a mensagem da Torá, pelo menos como os nossos sábios a comunicam, e a mensagem de Jesus citada e descrita por Mateus, ela reside num fato: a mensagem da Torá diz sempre respeito ao Israel Eterno, enquanto a mensagem de Jesus diz sempre respeito àqueles que o seguem.”¹⁷⁹

A afirmação evangélica “mas eu vos digo”, repetida várias vezes por Jesus durante o Sermão da Montanha, visto no capítulo cinco do Evangelho de Mateus, coloca efetivamente Jesus como um modelo da encarnação da Torá: “O que Akiba fez é quase a mesma coisa pedida por Jesus num contexto diferente”, isto é, deixar toda a riqueza pela Torá. Mas Jesus vai mais longe: “Vende tudo o que tens, dá o dinheiro aos pobres e segue-me”. “A equação é a mesma, mas Cristo tomou o lugar da Torá.”¹⁸⁰

2.2.5. Daniel Boyarin (1946-)

Daniel Boyarin (EUA-Israel, nascido em 1946), é um grande historiador da religião, uma das vozes mais influentes do judaísmo contemporâneo. Nascido em *Asbury Park*, Nova Jersey, possui dupla cidadania, americana e israelense. Formado como estudioso do Talmud, em 1990 foi nomeado Professor de Cultura e Retórica Talmúdica, do Departamento de Estudos do Oriente Próximo, da Universidade da Califórnia, *Berkeley*. É reconhecido internacionalmente como um dos maiores, senão o maior, especialistas talmúdicos e um grande divulgador da cultura judaica.

¹⁷⁷ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 106-109.

¹⁷⁸ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 71-78.

¹⁷⁹ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 126.

¹⁸⁰ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 117.

Boyarin estudou no *Goddard College*, no Seminário Teológico Judaico e na Universidade de Columbia antes de obter seu doutorado no Seminário Teológico Judaico da América. Lecionou na Universidade *Ben Gurion do Negev*, na Universidade Hebraica de Jerusalém, na Universidade *Bar-Ilan*, em *Yale*, em *Harvard*, na Universidade *Yeshiva* e na Universidade da Califórnia, em *Berkeley*. É membro do seminário *Enoch* e do Conselho Consultivo do periódico *Enoch*. Em 2005, foi eleito membro da Academia Americana de Artes e Ciências.

São inúmeras as suas obras: *A Critical Edition of the Babylonian Talmud, Tractate Nazir*. (Doctoral dissertation, 1975); *Intertextuality and the Reading of Midrash*. (Bloomington: Indiana University Press, 1990); *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*, (Berkeley: University of California Press, 1993); *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, (Berkeley: University of California Press, 1994); *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, (University of California Press, 1997); *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, (Stanford University Press, 1999); *Queer Theory and the Jewish Question*, (Columbia University Press, 2003); *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, (University of Pennsylvania Press, 2004); *Socrates and the Fat Rabbis*, (University of Chicago Press, 2009).

Outro famoso livro escrito por Boyarin é intitulado “*The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*”. Trata-se de uma fascinante reconstrução da história de Jesus que muda completamente a compreensão que as pessoas têm sobre as origens do cristianismo e sua complexa relação com o judaísmo. Neste livro, Daniel Boyarin explica por que a história do Nazareno não representa uma ruptura com a compreensão religiosa judaica. A ideia de uma divisão teológica intransponível entre cristãos e judeus, disseminada por ambos os lados, ignora uma natureza comum profundamente unificadora. Jesus era um judeu observante, um judeu que se alimentava de *kosher*, e se apresentou como muitos judeus esperavam que o Messias se apresentasse: um ser divino encarnado em um corpo humano.

Ao empreender uma releitura surpreendente do Novo Testamento e basear-se nas descobertas mais recentes, bem como em textos sagrados, “*The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*” traça as origens de uma divisão milenar que hoje, segundo Boyarin, devemos ter a coragem de compreender e superar, indo além das simplificações da história.

2.2.5.1. O evangelho judaico: as verdadeiras origens do cristianismo

No campo dos estudos sobre as origens cristãs, poucos livros têm o poder de abalar os alicerces das certezas aceitas como “*The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*”, de Daniel Boyarin. Neste ensaio denso, erudito e, ainda assim, acessível, o renomado estudioso do Talmude e da cultura rabínica propõe um objetivo ambicioso e inovador: desconstruir a grande narrativa que, por dois mil anos, opôs o judaísmo e o cristianismo como dois universos teológicos distintos e irreconciliáveis. A tese de Boyarin, apoiada por uma análise meticulosa dos textos evangélicos e da literatura judaica contemporânea, é a de que essa separação não foi um evento original, uma “bifurcação” que ocorreu com a pregação de Jesus, mas o produto lento e doloroso de séculos de controvérsia, polêmica e, em última análise, uma redefinição política das identidades religiosas.

O cristianismo primitivo, longe de ser uma “nova” religião surgindo em oposição a uma “antiga”, era, na visão de Boyarin, uma das muitas expressões vibrantes e legítimas do mundo judaico pluralista do Segundo Templo. A obra, portanto, apresenta-se como uma ousada tentativa de “repatriação”: trazer os Evangelhos para casa, ao seu contexto judaico original, para lê-los não como o ato fundador de uma alteridade, mas como um capítulo interno, por mais radical e enormemente bem-sucedido que seja, na história religiosa de Israel.

O prefácio *A Parábola dos Gêmeos*, editado por Jack Miles¹⁸¹, serve como uma porta de entrada magistral para o pensamento de Boyarin, preparando o leitor para a natureza “perturbadora” das teses que encontrará. Miles, de uma perspectiva cristã, não esconde como as ideias do estudioso judeu podem perturbar profundamente as autopercepções estabelecidas de ambas as religiões, precisamente porque “confundem os contornos” e complicam identidades construídas por definições mutuamente negativas. Desse modo, para dar vida ao cerne do projeto de Boyarin, Miles usa uma bela e memorável parábola: a dos gêmeos *Ben e Josh*.

Ben é o atleta por excelência, um garoto ambicioso e fisicamente apto, incentivado pela mãe, que vem de uma família de atletas. Josh, por outro lado, é o cantor e compositor sonhador, a alma romântica e sensível, favorecido pelo pai, que

¹⁸¹ MILES, J., Foreword, p. IX-XXII.

descende de uma linhagem de músicos. Apesar de serem gêmeos e se conhecerem intimamente, as expectativas familiares e sociais levam-nos a cristalizarem-se nesses papéis simplificados. Ben é “o atleta”, Josh é “o artista”. Com o tempo, ambos acabam internalizando esses rótulos, esquecendo ou reprimindo as partes de si mesmos que não se conformam ao molde. Ben quase se esquece de que possui uma voz de tenor maravilhosa, conhecida apenas por Josh; e Josh para de praticar beisebol, esporte no qual antes conseguia até vencer o irmão. Suas identidades tornaram-se, como Miles as chama, “identidades mutuamente estabelecidas”¹⁸²; cada uma é definida não apenas pelo que é, mas sobretudo pelo que a outra representa.

Esta parábola é a chave para compreender a relação entre o judaísmo e o cristianismo, como Boyarin a vê. Eles são gêmeos. Nascidos da mesma matriz cultural e espiritual, passaram os primeiros séculos de sua existência como parte da mesma “família”, discutindo e debatendo, mas ainda sob o mesmo teto. Foi somente por meio de um longo processo de controvérsia, perseguição e redefinições teológicas que começaram a se ver como entidades separadas e opostas, repudiando como “estranho” o que originalmente fazia parte de sua herança comum. O judaísmo reprimiu sua antiga veia “binitária” e suas complexas especulações messiânicas para definir-se contra a cristologia cristã; o cristianismo, por sua vez, repudiou sua herança legal e ritual (a Torá) para definir-se como a religião da fé e do amor, em oposição ao suposto “legalismo” judaico.

O papel de Boyarin, nessa metáfora, é o de um velho e sábio professor¹⁸³, o Sr. Boyarin, que, convidado para jantar por sua família, tropeça no antigo álbum de fotos. Lá, ele descobre evidências esquecidas de sua complexidade original: uma foto de Josh, o menestrel, vestido de jogador de futebol americano, e uma de Ben, o atleta, cantando como soprano solista no coral da escola. Boyarin é o historiador que traz à luz esses “interlúdios tão alheios aos personagens”¹⁸⁴, demonstrando que identidades rígidas e simplificadas são uma construção posterior, não um fato original.

O próprio Miles confessa como a leitura de Boyarin transformou sua percepção das Escrituras. Ele conta ter ouvido na igreja o Evangelho de Mateus

¹⁸² MILES, J., Foreword, p. X.

¹⁸³ MILES, J., Foreword, p. XI.

¹⁸⁴ MILES, J., Foreword, p. XI.

(capítulo 23), em que Jesus critica duramente os fariseus, mas ao mesmo tempo ordena à multidão: “Os escribas e os fariseus estão sentados na cátedra de Moisés. Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem.” Somente após ler Boyarin, Miles compreendeu o significado daquela frase: não um prelúdio para a abolição da Lei, mas uma crítica mordaz à maneira hipócrita de vivê-la, uma defesa da Lei Mosaica contra sua exploração. A questão que Miles levanta, e que o livro de Boyarin explorará, torna-se quase óbvia, por mais chocante que seja para as sensibilidades tradicionais: “se Jesus comeu comida *Kosher*? Se ele não tinha nada contra a Lei, por que não comeria *kosher*? E, pensando bem, não é uma noção um tanto absurda que o Messias judeu desdenhasse comer como um judeu?”¹⁸⁵

Na introdução¹⁸⁶ — *Desconstruindo “Religião” e “Separação”* —, o próprio Boyarin toma a palavra para expor sua metodologia: “Se há uma coisa que os cristãos sabem sobre sua religião, é que ela não é judaísmo. Se há uma coisa que os judeus sabem sobre sua religião, é que ela não é cristianismo.”¹⁸⁷ Ele ataca frontalmente a ideia de que o judaísmo e o cristianismo podem ser definidos por meio de um modelo que ele chama de “lista de verificação” (que identifica as características que nos unem àqueles que pensam como nós e nos distinguem e separam daqueles que, ao contrário, têm outra “confissão de fé”). Esse modelo, típico da modernidade, pressupõe que toda religião é um sistema fechado de crenças e práticas. Para ser cristão, você deve acreditar em *A*, *B* e *C* (Trindade, Encarnação) e não praticar *X*, *Y* e *Z* (leis alimentares, circuncisão). Para ser judeu, é preciso fazer o oposto. Essa abordagem, argumenta Boyarin, é anacrônica e projeta no passado categorias que não lhe pertencem.

Na Antiguidade, o próprio conceito de “religião” como uma esfera separada da vida não existia. Havia povos, e cada povo tinha seus próprios cultos, leis e tradições. O judaísmo não era uma “fé” à qual se podia aderir ou não, mas o complexo de “rituais, práticas, crenças e valores, história e devoções políticas ligadas ao povo de Israel”¹⁸⁸. Nesse mundo, a ideia de um judeu crer em Jesus como o Messias não criava uma contradição de termos, nem o expulsava automaticamente de sua identidade étnico-cultural. Ele era simplesmente um judeu com uma crença

¹⁸⁵ MILLES, J., Foreword, p. XVI.

¹⁸⁶ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 1-24.

¹⁸⁷ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 1.

¹⁸⁸ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 2-3.

messiânica específica, assim como havia judeus saduceus, fariseus, essênios e zelotes, cada um com suas próprias interpretações da Torá e suas próprias expectativas.

Pelo menos de uma perspectiva legal, no século IV, o judaísmo e o cristianismo tornaram-se religiões claramente separadas. Antes disso, ninguém (com a óbvia exceção de Deus) tinha autoridade para distinguir um judeu de um cristão; na verdade, muitas pessoas haviam escolhido ser ambos. Na época de Jesus, todos os seus seguidores — mesmo aqueles que acreditavam que ele era Deus — eram judeus!¹⁸⁹

Em particular, o Concílio de Niceia “efetivamente criou o que hoje chamamos de cristianismo, mas também, por mais estranho que pareça, o que hoje chamamos de judaísmo.”¹⁹⁰ Mas, originalmente, tal divisão não existia, ou pelo menos nunca foi a intenção de Jesus criá-la. Jesus apresentou-se como muitos judeus esperavam que o Messias se apresentasse: um ser divino encarnado em um corpo humano.

A “*parting of the ways*”¹⁹¹, portanto, não foi um evento único e inicial, mas um processo longo e gradual. Boyarin rejeita a ideia de que a destruição do Templo em 70 d.C. tenha causado uma bifurcação imediata. A divergência continuou por séculos. O verdadeiro ponto de virada, argumenta, foi a intervenção do poder imperial romano. Com a conversão de Constantino, o cristianismo viu-se na necessidade de definir uma ortodoxia clara e universal. Os grandes concílios ecumênicos, particularmente os de Niceia e Constantinopla, foram os instrumentos dessa normalização. Foram esses concílios que criaram a “lista de verificação” oficial, estabelecendo dogmas como a consubstancialidade do Filho e separando claramente a Páscoa cristã da Páscoa judaica. Esse processo, imposto pela força da lei imperial, tornou impossível o que antes era possível: ser simultaneamente judeu e cristão.

Para sustentar essa tese, Boyarin cita uma passagem notável de uma carta de São Jerônimo, que lamenta a existência de uma seita, os nazarenos, que aceitam plenamente o Credo Niceno (a divindade de Cristo, o nascimento virginal, a ressurreição), mas persistem em seguir a lei judaica, frequentando sinagogas. A conclusão desconcertada e irritada de Jerônimo é que “eles não são judeus nem cristãos”¹⁹². Para Boyarin, essa é a prova definitiva. Essas pessoas existiam,

¹⁸⁹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 11.

¹⁹⁰ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 14.

¹⁹¹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 12-14.

¹⁹² BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 16.

consideravam-se totalmente judias e totalmente seguidoras de Cristo, e foi apenas a imposição de uma lógica binária e exclusivista, promovida tanto por autoridades eclesásticas quanto por autoridades rabínicas emergentes, que declarou sua identidade “impossível”.

Em vez desse modelo rígido, Boyarin propõe a adoção do conceito de “semelhança familiar”¹⁹³ de Wittgenstein. Os vários grupos que compunham o judaísmo do primeiro século, incluindo os seguidores de Jesus, não compartilhavam uma essência única, mas estavam ligados por uma complexa teia de semelhanças e diferenças sobrepostas. Um grupo pode compartilhar uma crença teológica com os seguidores de Jesus, mas não uma prática ritual, e vice-versa. Essa visão nos permite incluir os Evangelhos e os primeiros escritos cristãos no “âmbito” do judaísmo, como documentos de uma de suas muitas e fascinantes “famílias”.

O primeiro capítulo¹⁹⁴ do ensaio — A Surpreendente Inversão de “Filho de Deus” e “Filho do Homem” — mergulha no cerne da teologia, abordando os títulos cristológicos fundamentais de Jesus e efetuando uma inversão radical de interpretação. No imaginário popular, “Filho de Deus” é o título que expressa a divindade de Jesus, enquanto “Filho do Homem” refere-se à sua natureza humana.¹⁹⁵ Boyarin demonstra que, no contexto judaico original, quase exatamente o oposto era verdadeiro.

“Filho de Deus” como um título humano e real: Boyarin explica que, na Bíblia Hebraica, “Filho de Deus” não era um título ontológico, mas político e funcional.¹⁹⁶ Era um dos títulos do rei de Israel, o Messias (o Ungido), descendente da dinastia davídica. A unção com óleo consagrava o rei, tornando-o o representante de Deus na terra. Citando o Salmo 2, “Tu és meu filho, hoje te gerei”, Boyarin destaca como o texto refere-se a uma adoção divina que ocorre em um momento específico, “hoje”, ou seja, o dia da coroação. Era um título que expressava uma relação de intimidade e delegação entre Deus e o rei, mas o rei permanecia um ser humano. Ele era o governante terreno de Israel, não uma divindade encarnada.

Essa filiação divina do Messias encontra eco no Salmo 110, que estabelece a ideia de um Messias exaltado no céu e sentado à direita do poder de Deus. Aqui

¹⁹³ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 20-22.

¹⁹⁴ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 25-70.

¹⁹⁵ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 25-26.

¹⁹⁶ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 28.

também, Deus diz ao rei: “Eu te gerei [...] senta-te à minha direita até que eu ponha os teus inimigos por escabelo dos teus pés”. Esses dois Salmos são frequentemente citados nos Evangelhos, sugerindo que foram profecias muito importantes para as expectativas judaicas dos contemporâneos de Jesus.¹⁹⁷

“Filho do Homem” como título divino: a verdadeira pretensão à divindade, argumenta Boyarin, reside no título aparentemente mais humilde: “Filho do Homem”. Suas origens não se encontram em uma referência genérica à humanidade, mas em uma leitura específica e poderosa do capítulo sete do Livro de Daniel (7,9-10.13-14).

Eu continuava contemplando, quando foram preparados alguns tronos e um ancião sentou-se. Suas vestes eram brancas como a neve; e os cabelos de sua cabeça, alvos como lã. Seu trono era chamas de fogo com rodas de fogo ardente. Um rio de fogo corria, irrompendo diante dele. Mil milhares o serviam, e miríades de miríades o assentiam. O tribunal tomo assento e os livros foram abertos. [...] Eu continuava contemplando, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como Filho do Homem. Ele adiantou-se até ao Ancião e foi introduzido à sua presença. A ele foi outorgado o poder, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é um império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído.¹⁹⁸

Este texto “tornou-se um dos mais influentes do judaísmo moderno”¹⁹⁹, escreve Boyarin, e prossegue com uma impressionante descrição analítica: o profeta tem uma visão na qual há duas figuras divinas, uma descrita como um ancião, o Ancião dos Dias, que se senta no trono. Mas Daniel nos informa que há outro trono e outra figura divina em forma “semelhante a um filho do homem”, carregado nas nuvens e investido pelo Ancião dos Dias, durante uma cerimônia que se assemelha muito à passagem da tocha de um rei idoso para um jovem, de acordo com um cerimonial do Oriente Próximo. Essa segunda figura divina receberá poder, reino e domínio eterno sobre o mundo inteiro, em acordo final e completo com o Ancião dos Dias. Essa visão tornara-se, com o tempo, a história do Pai e do Filho. Recapitulemos as características desse Filho do Homem: “ele é divino; ele está em forma humana; ele poderia ser descrito como uma divindade mais jovem que o Ancião dos Dias; ele será entronizado nos céus mais altos; ele receberá poder e domínio, até mesmo soberania sobre o mundo inteiro.”²⁰⁰

¹⁹⁷ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 28-29.

¹⁹⁸ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 38.

¹⁹⁹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 39.

²⁰⁰ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 33.

Todas essas características de Jesus Cristo aparecerão nos Evangelhos e neste texto, pelo menos mais de um século antes de Jesus. Em certo momento, prossegue Boyarin, na mentalidade judaica, essa profecia fundiu-se com a de um rei davídico, e assim nasceu a ideia de um Messias humano e divino. Essa figura foi posteriormente batizada como Filho do Homem, uma alusão à figura divina semelhante a um Filho do Homem no profeta Daniel.

Deve-se acrescentar também que o evangelista Marcos enfatiza, desde o início, no segundo capítulo de seu evangelho, que esse Filho do Homem possui características divinas: ele tem o poder de perdoar pecados, como visto na cura do paralítico, e é o Senhor do sábado, como visto em sua defesa dos discípulos que estavam colhendo grãos no sábado. Evidentemente, ele não possui características humanas!

E, quando o sumo sacerdote Caifás pergunta a Jesus (Mc 14,61-62): “És tu o Cristo, o Filho do Deus bendito?”, Jesus responde: “Eu sou. Vocês verão o Filho do Homem assentado à direita do Poderoso, vindo sobre as nuvens do céu.”²⁰¹ As nuvens do céu, no simbolismo do judaísmo da época, remetem a uma teofania, isto é, à aparição de um ser divino. Se a visão de Daniel não se referisse a um ser divino, então seria a única exceção em aproximadamente setenta passagens do Antigo Testamento!

Voltemos, de fato, à visão do sétimo capítulo de Daniel, à luz do Evangelho de Marcos. Reconhecemos esses elementos: os dois tronos; as duas figuras divinas, uma idosa e outra jovem na aparência; a figura jovem está destinada a ser o Redentor e o senhor eterno do mundo. Assim, temos todos os elementos para concluir o argumento. Leiamos as próprias palavras de Boyarin: “A ideia de um rei divino, divinamente designado, que governa a Terra já está presente em Daniel [...] Há muitos elementos do Messias [...] A figura do segundo Deus e redentor, portanto, vem, em minha opinião, dos primórdios da religião de Israel.”²⁰²

De acordo com Boyarin, essa visão não é uma invenção do século II a.C.²⁰³, mas sim o eco de uma teologia israelita antiga e amplamente suprimida, uma teologia “binitária” que lembra a estrutura do panteão cananeu, com um deus-pai idoso e transcendente (*El*) e um deus-filho jovem, guerreiro e ativo no mundo

²⁰¹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 37.

²⁰² BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 46.

²⁰³ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 47.

(*Baal*)²⁰⁴. Embora o monoteísmo bíblico oficial tenha fundido essas duas figuras em YHWH, essa antiga dualidade nunca desapareceu completamente e ressurge poderosamente em textos apocalípticos como Daniel. O próprio autor de Daniel, segundo Boyarin, sentia-se incomodado com essa teologia, tanto que, na segunda parte do capítulo, faz um anjo interpretar a figura do “Filho do Homem” não como um ser divino, mas como uma alegoria do “povo dos santos do Altíssimo”, isto é, o Israel perseguido. Essa discrepância, para Boyarin, é evidência de um conflito teológico dentro do próprio judaísmo, muito antes de Jesus.

“Se Daniel é profecia, os Evangelhos são o seu cumprimento.”²⁰⁵ “Creio que só é possível compreender o Evangelho partindo do pressuposto de que tanto Jesus quanto os judeus que o cercavam defendiam uma alta cristologia (que considera Jesus como Deus), segundo a qual o status messiânico coincidia com uma condição humana e divina.”²⁰⁶ “A razão pela qual muitos judeus passaram a acreditar que Jesus era divino era que já esperavam um Messias/Cristo de natureza humana e divina. Essa expectativa era parte integrante da tradição judaica.”²⁰⁷

Quando Jesus, nos Evangelhos, autodenomina-se “Filho do Homem”, ele está ignorando a interpretação alegórica e reivindicando para si o status da figura divina original na visão de Daniel. Essa é a afirmação que soa blasfema para seus interlocutores. Quando, em Marcos 2²⁰⁸, Jesus arroga-se a autoridade (*exousía*) de perdoar pecados, ele está reivindicando a soberania divina concedida ao “Filho do Homem” em Daniel. Ao declarar-se “Senhor do Sábado”²⁰⁹, Boyarin diz que Jesus não está abolindo a lei, mas afirmando que sua autoridade divina, a do Redentor escatológico, tem jurisdição até mesmo sobre as instituições mais sagradas.

No capítulo dois²¹⁰ — *Testemunhas Independentes: Enoque e o quarto livro de Esdras* — para reforçar sua tese de que a alta cristologia não foi uma invenção *ad hoc* dos seguidores de Jesus, mas uma corrente de pensamento já presente no judaísmo, Boyarin recorre a dois textos apocalípticos não cristãos.

²⁰⁴ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 51.

²⁰⁵ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 52.

²⁰⁶ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 55.

²⁰⁷ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 56.

²⁰⁸ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 57.

²⁰⁹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 60.

²¹⁰ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 71-101.

As Similitudes (ou Parábolas) de Enoque: este texto (1 Enoque 48,1-10), parte do *corpus* do primeiro livro de Enoque e datável (segundo o autor) aproximadamente ao mesmo período dos Evangelhos, é o destaque de Boyarin.

E, naquele momento, vi a fonte da justiça, incalculável, com muitas fontes de sabedoria ao seu redor e todos, sedentos, beberam delas, encheram-se de sabedoria e seu assento era com os justos, com os santos e com os eleitos. E, naquela hora, este Filho do Homem foi nomeado diante do Senhor dos Espíritos e Seu nome (foi) diante do “Chefe dos Dias”, antes que o sol e as estrelas fossem criados, antes que as estrelas do céu fossem feitas; e seu nome foi chamado diante do Senhor dos Espíritos. Ele será o bastão dos santos e dos justos para que nele se apoiem e não caiam, e será a luz do povo e a esperança para aqueles que sofrem em suas almas. Todos aqueles que vivem na terra cairão e se prostrarão diante Dele e cantarão para Ele em nome do Senhor dos Espíritos. E, portanto, Ele foi escolhido e escondido, diante Dele, desde antes da criação do mundo, e por toda a eternidade, diante Dele. E a sabedoria do Senhor dos Espíritos o revelou aos santos e aos justos porque ele protegeu a parte dos justos, e eles odiaram e desprezaram este mundo de iniquidade e odiaram todas as suas ações e comportamentos, em nome do Senhor dos Espíritos e foram salvos em nome Dele e (Ele) foi o vencedor de suas vidas. Naqueles dias os reis e os poderosos que possuem a terra, por causa das ações das suas mãos, abaixarão a cabeça, porque não serão salvos no dia da sua angústia e dificuldade. E eu os colocarei nas mãos dos meus escolhidos e eles, na presença dos justos, queimarão como grama no fogo e, como um lago na água, eles se afogarão na presença dos santos, e seus rastros não será mais encontrado. E no dia da sua aflição haverá sossego na Terra e eles cairão diante Dele e não se levantarão e não haverá quem os pegue pela mão e os faça levantar porque negaram o Senhor dos Espíritos e Seu Messias; e bendito seja o nome do Senhor dos Espíritos.²¹¹

O texto apresenta uma figura do Redentor, explicitamente chamado de “Filho do Homem”, cujas características são notavelmente semelhantes às do Cristo evangélico. Esse Filho do Homem enoquiano é uma figura divina e preexistente, cujo nome existia com o “Senhor dos Espíritos” mesmo antes da criação. “O Filho do Homem apareceu e sentou-se no trono da glória, e todo o mal passará da face da Terra, irá embora, e a palavra deste Filho do Homem permanecerá firme na presença do Senhor dos Espíritos” (1 Enoque 69,29)²¹². Ele está destinado a ser o juiz final, a receber adoração universal e, em uma passagem-chave, é chamado de “Seu Messias”.

As Similitudes, portanto, apresentam uma “alta Cristologia” plenamente formada, com um Messias divino e preexistente, em um contexto inteiramente judaico e independente da tradição evangélica. Mas há mais. A narrativa culmina em um evento extraordinário: o patriarca humano Enoque, após sua ascensão ao

²¹¹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 78-79.

²¹² BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 81.

céu, é identificado com essa figura divina. Um anjo dirige-se a ele e diz: “Tu és o Filho do Homem”. Nesse momento, Boyarin vê a síntese de dois modelos teológicos: a teofania (a descida de um Deus que se manifesta em forma humana) e a apoteose (a ascensão de um homem que é deificado). Essa dinâmica complexa, essa fusão entre o humano e o divino, é exatamente a mesma que está no cerne do mistério de Cristo nos Evangelhos.

A complexa história de duas faces do Filho do Homem já havia sido esboçada na especulação judaica pré-Jesus, e na época de Jesus ainda estava presente e já incluía os dois elementos do Filho do Homem entendido como o transcendente e pré-existente e do ser humano que encarnaria esse Messias na Terra e depois ascenderia ao céu, fundindo-se com ele.²¹³

O Quarto Livro de Esdras²¹⁴: escrito após a destruição do Templo, é um texto (4 Esdras 13,1-9) que também apresenta uma visão de um Redentor messiânico que é uma clara reformulação da figura de Daniel 7.

Depois de sete dias aconteceu que à noite tive um sonho; Vi que eis que subia do mar um vento que agitava todas as suas ondas; Olhei e eis que o vento trouxe das profundezas do mar algo semelhante a um homem; Eu olhei, e eis que aquele homem voava junto com as nuvens do céu: onde quer que seu rosto se voltasse para olhar, tudo o que estava sob seu olhar tremia, onde quer que a voz saísse de sua boca, todos aqueles que a ouviam derreteram, como a cera se liquefaz quando sente fogo. Depois disso, olhei (de novo) e eis que uma multidão de homens, sem número, estava reunida desde os quatro ventos do céu, para lutar contra aquele homem que havia subido do mar; Olhei, e eis que ele esculpiu para si uma grande montanha e voou sobre ela; Tentei ver a área ou local onde a montanha havia sido esculpida, mas sem sucesso. Então olhei, e eis que todos aqueles que se reuniram para lutar contra ele estavam com muito medo, mas ousaram (ainda) lutar. E eis que, quando ele viu o ataque (daquela) multidão chegando, ele não levantou a mão, nem segurou a espada nem qualquer instrumento de guerra, mas eu apenas vi que ele saiu de sua boca como uma onda de fogo, e dos seus lábios um sopro de chama, e da sua língua faíscas de tempestade.²¹⁵

Esdras vê “algo semelhante a um homem” emergindo do mar e voando “com as nuvens do céu”, um guerreiro divino que destrói os inimigos de Deus. Também aqui, a figura é identificada com o Messias. A presença dessa mesma tradição interpretativa em um texto diferente e independente confirma, segundo Boyarin, que a ideia de um Messias divino, o “Filho do Homem”, era uma crença amplamente difundida e debatida no judaísmo do primeiro século. Jesus não inventou esse papel, mas fazia parte de uma expectativa já existente. “A grande

²¹³ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 90.

²¹⁴ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 95-101.

²¹⁵ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 96-97.

inovação dos Evangelhos é apenas esta: declarar que o Filho do Homem já está aqui e caminha entre nós. [...] Todas as ideias sobre Jesus são antigas: o novo é Jesus.”²¹⁶

Após explorar os ápices da teologia, Boyarin — no capítulo três: A Defesa da Torá: Jesus comeu *kosher*²¹⁷ — desce ao terreno prático da lei religiosa, a *halakha*, para abordar uma das evidências mais supostas da ruptura de Jesus com o judaísmo: o episódio em Marcos 7,1-23, no qual ele parece querer abolir as leis alimentares.

Ora, os fariseus e alguns escribas vindos de Jerusalém se reúnem em volta dele. Vendo que alguns dos seus discípulos comiam os pães com mãos impuras, isto é, sem lavá-las – os fariseus, com efeito, e todos os judeus, conforme a tradição dos antigos, não comem sem lavar o braço até o cotovelo, e, ao voltarem da praça pública, não comem sem antes se aspergir, e muitos outros costumes que observam por tradição: lavação de copos, de jarros, de vasos de metal – os fariseus e os escribas o interrogam: “Por que não se comportam os teus discípulos segundo a tradição dos antigos, mas comem com o pão com mãos impuras?” Ele lhes respondeu: “Bem profetizou Isaías a respeito de vós, hipócritas, como está escrito: Este povo honra-me com os lábios, mas o seu coração está longe de mim. Em vão me prestam culto; as doutrinas que ensinam são apenas mandamentos humanos. Abandonais o mandamento de Deus, apegando-vos à tradição dos homens.” E dizia-lhes: “Sabeis muito bem desprezar o mandamento de Deus para observar a vossa tradição. Pois Moisés disse: ‘Honra teu pai e tua mãe, e quem amaldiçoar seu pai ou sua mãe, seja punido.’ Mas vós dizeis: Se um homem declarar a seu pai ou a sua mãe: É Corbã, isto é, uma dádiva, isto é, aquilo que te deveria ser devido da minha parte; já não lhe permitis fazer coisa alguma por seu pai ou por sua mãe, anulando a palavra de Deus pela vossa tradição que transmitistes. E muitas coisas semelhantes fazeis.” E, chamando outra vez a multidão, disse-lhes: Ouvi-me todos, e entendei: Nada há de fora do homem que, entrando nele, o possa contaminar, mas o que sai do homem, do homem, que o contaminam. Quando ele entrou em uma casa, longe da multidão, seus discípulos o interrogaram sobre a parábola. E ele lhes disse: “Vocês também são assim sem entendimento? Não compreendem que tudo o que de fora entra no homem não o pode contaminar? porque não entra em seu coração, mas em seu estômago, e sai para o ventre? o esgoto?”. Ele então declarou todos os alimentos limpos. Então ele lhes disse: “O que sai do homem, isso é o que contamina o homem. Pois do interior do coração dos homens saem os maus pensamentos, as prostituições, os roubos, os homicídios, adultério, ganância, maldade, engano, lascívia, inveja, calúnia, orgulho, insensatez. Todas essas coisas más procedem de dentro e contaminam o homem.”²¹⁸

²¹⁶ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 101.

²¹⁷ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 102-120.

²¹⁸ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 109-111.

O argumento de Boyarin é uma obra-prima de exegese contextual, baseada em uma distinção fundamental entre dois tipos de leis alimentares na Torá: Leis de Kashrut²¹⁹ e Leis de Pureza e Impureza.²²⁰

A controvérsia descrita em Marcos 7, insiste Boyarin, não tem nada a ver com *kashrut*, mas relaciona-se exclusivamente à segunda categoria, as leis de pureza. Os fariseus que vieram de Jerusalém acusaram os discípulos de comerem “com as mãos impuras”. Essa prática de lavar as mãos ritualmente antes de comer pão não é um mandamento da Torá Escrita, mas uma inovação farisaica, parte de sua “tradição dos anciãos”. Eles estenderam as leis de pureza, originalmente ligadas à adoração no Templo, à vida cotidiana, argumentando que comer com as mãos ritualmente impuras contaminava não apenas o alimento, mas também a pessoa que o comia.

A resposta de Jesus, portanto, não é um ataque à Torá, mas uma defesa conservadora da Torá Escrita contra essas inovações farisaicas. Quando afirma que “não há nada fora do homem que, entrando nele, o possa contaminar”, ele reafirma o princípio bíblico de que a impureza ritual é gerada pelo que sai do corpo (descargas corporais), não pelo que entra. Ele acusa os fariseus de substituir o “mandamento de Deus” por seus “preceitos humanos”.

Sob essa luz, a frase final do narrador, “Ele declarou todos os alimentos puros”, assume um significado completamente diferente. Isso não significa que Jesus tornou permitido o consumo de alimentos não-*kosher*. Significa que, ao rejeitar a doutrina farisaica da contaminação, ele declarou todos os alimentos (*kosher*) ritualmente “puros”, libertando-os dessa camada adicional de regras criadas pelo homem. Jesus, portanto, não abole a Torá; ele a defende.

Ao contrário da crença popular, segundo o Evangelho de Marcos, Jesus comia *kosher*, o que significa que com seu comportamento ele não aboliu a Torá, mas sim: ele a defendeu. Houve, sim, uma controvérsia com outros líderes judeus sobre como observar a Lei, mas não ... sobre observá-la ou não.²²¹

Sua luta foi interna dentro do judaísmo, entre uma visão tradicionalista (provavelmente típica da Galileia rural) e as novas tendências reformistas e

²¹⁹ São as leis que especificam quais animais podem e não podem ser consumidos (por exemplo, a proibição de comer carne de porco). São leis que dizem respeito à natureza intrínseca dos alimentos.

²²⁰ Este é um sistema ritual distinto. Alimentos perfeitamente *kosher* (permitidos) podem se tornar ritualmente impuros se entrarem em contato com uma fonte de impureza (por exemplo, um cadáver ou uma pessoa em estado de impureza ritual).

²²¹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 103.

rigoristas que emanam do centro urbano de Jerusalém. Segundo as palavras de Boyarin: “[Jesus é um] firme defensor do livro sagrado contra as ameaças farisaicas. [...] O judaísmo de Jesus foi uma reação conservadora a algumas inovações radicais, limitadas à Lei, propagadas pelos fariseus e escribas de Jerusalém.”²²²

No capítulo final — A Paixão do Messias como Midrash Judaico²²³ —, Boyarin aborda o tema mais icônico e aparentemente controverso: a Paixão de Cristo. A ideia de um Messias sofredor e moribundo é universalmente considerada a linha divisória definitiva entre o judaísmo e o cristianismo. “Deparamo-nos continuamente com a afirmação de bom senso (e conveniente) de que o que divide cristãos e judeus é a ideia do Messias divino que sofre e morre.”²²⁴ A narrativa comum sustenta que essa teologia foi desenvolvida *ex eventu*, após a crucificação, como uma forma de dar sentido a um desfecho desastroso e inesperado.

Boyarin, mais uma vez, inverte a perspectiva. A ideia de um Messias sofredor, argumenta ele, não era de forma alguma estranha ao pensamento judaico: “A noção do Messias humilhado e ofendido não era de forma alguma estranha ao Judaísmo antes da vinda de Cristo; na verdade, permaneceu lá por muito tempo — até o início da era moderna.”²²⁵ Mas poderia ser derivada diretamente das Escrituras por meio do método interpretativo do Midrash. Midrash é a arte rabínica de justapor versículos de diferentes partes da Bíblia para iluminar uns aos outros e gerar novos significados. “Midrash é a concatenação de passagens e versículos relacionados (mas também aparentemente não relacionados) retirados de qualquer parte da Bíblia com o propósito de derivar novas lições e narrativas.”²²⁶

A narrativa evangélica da Paixão, segundo Boyarin, é um exemplo magnífico desse processo. Os evangelistas entrelaçaram vários fios bíblicos. O primeiro é, mais uma vez, Daniel, capítulo 7. Se o Messias é o “Filho do Homem”, então, sua história também deve incluir a parte da profecia que diz que os “santos” (uma figura do Messias) serão derrotados e perseguidos pela besta “por um tempo, tempos e metade de um tempo” antes de sua vitória final. Isso fornece um modelo bíblico para um período de humilhação e sofrimento.

²²² BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 103-104.

²²³ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 129-156.

²²⁴ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 129.

²²⁵ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 132.

²²⁶ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 141.

Esse modelo é então entrelaçado com outra poderosa figura bíblica: o “servo sofredor” de Isaías 53, um homem “desprezado e abandonado pelos homens, homem sujeito à dor, familiarizado com o sofrimento, como pessoa de quem todos escondem o rosto; desprezado, não fazíamos caso nenhum dele” (Is 53,3). Contrariamente à ideia moderna de que os judeus sempre interpretaram essa figura como uma alegoria do povo de Israel, Boyarin demonstra, citando fontes talmúdicas e medievais, que uma influente tradição judaica sempre identificou o servo sofredor com o próprio Messias. “Mais uma vez nos encontramos diante de um Jesus que é visto, imaginado e apresentado como a plena satisfação das expectativas messiânicas: ‘o Filho do Homem deve sofrer muito’.”²²⁷ O Talmude Babilônico, por exemplo, chama o Messias de “o leproso”, baseando-se exatamente nessa passagem de Isaías. “Qual é o nome dele [do Messias]? [...] Os rabinos dizem, ‘o leproso’ da Casa do Rabino é o seu nome, já que lemos: ‘No entanto, ele assumiu nossos sofrimentos, ele assumiu nossas dores e nós o julgamos punido, ferido por Deus e humilhado.’”²²⁸

A teologia da Paixão, portanto, não é uma invenção cristã pós-crucificação. É o resultado de uma *exegese midráshica* profunda e criativa, plenamente consistente com as técnicas interpretativas judaicas, que viam no destino de Jesus o cumprimento de profecias sobre um Messias divino (o Filho do Homem de Daniel) destinado a um período de sofrimento vicário (servo de Isaías). Nas palavras de Boyarin, “não existe uma concepção essencialmente cristã do Messias (a partir da cruz) em oposição à judaica (triunfalista), mas sim uma ideia messiânica única, complexa e contestada, partilhada por Marcos, Jesus e toda a comunidade judaica.”²²⁹

No epílogo²³⁰, Boyarin resume seu discurso. Seu livro é um convite a uma reconsideração radical da história das origens cristãs. Os Evangelhos não são o manifesto de uma nova religião, mas textos profundamente judaicos, refletindo os debates, as esperanças e as formas de pensar do judaísmo de sua época. A grande tragédia histórica é que o cristianismo subsequente, ao definir sua própria identidade, “arrancou aquele texto judaico de suas raízes culturais”, transformando-

²²⁷ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 142.

²²⁸ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 153.

²²⁹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 155.

²³⁰ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 157-160.

o em uma arma contra as próprias tradições que, originalmente, buscava interpretar e, à sua maneira, defender. “*The Jewish Gospels*” é, em última análise, um poderoso chamado para reconhecer que, antes da divisão, havia uma história compartilhada e que as raízes da grande árvore do cristianismo repousam inteira e inextricavelmente no solo rico e fértil do judaísmo.

2.2.5.2. Contribuição das reflexões de Daniel Boyarin

Em última análise, “*The Jewish Gospels*”, de Daniel Boyarin, é uma obra de raro poder intelectual, um estudo destinado a deixar uma marca indelével em qualquer pessoa interessada nas origens complexas e interligadas do judaísmo e do cristianismo. Sua meticulosa desconstrução das categorias teológicas que definiram as duas fés opostas por séculos é tão rigorosa quanto esclarecedora.

Relendo os Evangelhos não como o primeiro capítulo de uma nova religião, mas como um capítulo vibrante da literatura judaica do Segundo Templo, Boyarin desafia ambas as tradições a reconsiderarem suas origens e sua relação mútua. Sua análise do “Filho do Homem” como título divino, de Jesus como defensor conservador da Torá contra as inovações farisaicas e sua demonstração de como uma “alta Cristologia” já estava presente em textos como o Livro de Enoque são argumentos formidáveis que redefinem o panorama do debate.

No entanto, é precisamente ao abordar o ápice da narrativa evangélica, a Paixão, que sua fascinante construção interpretativa apresenta, de certa forma, seu ponto mais fraco e controverso. Boyarin demonstra com maestria como a noção de um Messias sofredor foi descoberta e articulada pelo movimento pós-pascal por meio de uma interpretação requintadamente *midráshica* das Escrituras, um processo criativo inteiramente judaico. No entanto, diferentemente de sua tese sobre o “Filho do Homem”, apoiada por textos contemporâneos e independentes, aqui o argumento baseia-se mais na demonstração de um potencial hermenêutico do que na evidência de uma crença preexistente.

De fato, objetivamente não há nenhum traço claro de uma doutrina consolidada do “Messias sofredor” na literatura judaica do Segundo Templo que conhecemos. A expectativa dominante permaneceu a de um libertador triunfante. Isso não invalida a tese central de Boyarin sobre a “judaicidade” do julgamento, mas desloca a ênfase da descoberta de uma ideia já existente para a inovação

teológica radical realizada pelos primeiros seguidores de Jesus. Essa inovação, embora conduzida com ferramentas judaicas, representa uma ruptura mais marcante com as expectativas anteriores do que os outros elementos de sua cristologia.

No entanto, mesmo essa crítica apenas ressalta a grandeza do livro: ela nos força a refletir, a questionar e, em última análise, a compreender com profundidade sem precedentes que a história de Jesus, de seu movimento e dos textos que a narram não é uma história antijudaica. É, em cada fibra de seu ser, um Evangelho profundamente judaico. Nas palavras de Boyarin, “a ideia do sofrimento do Filho do Homem não é de forma alguma um elemento estranho importado para o Judaísmo: pelo contrário, é a sua vocação.”²³¹

2.2.6.

Amy-Jill Levine (1956-)

Amy-Jill Levine (EUA), nascida em 1956, dedicou a vida a explorar as profundas conexões e divisões entre o cristianismo e o judaísmo — e, talvez mais importante ainda, entre cristãos e judeus. Criada em um bairro predominantemente católico em *Massachusetts*, ela cresceu com apreço por muitos aspectos da tradição cristã, embora tenha sido criada em um lar judaico. Concluiu sua graduação no *Smith College* e obteve seu doutorado na *Duke University*. Ocupou cargos na *Society of Biblical Literature*, na *Catholic Biblical Association*, e na *Association for Jewish Studies*.

Suas publicações incluem *The Misunderstood Jew: the church and the scandal of the Jewish Jesus* (HarperSanFrancisco, 2006) — obra que analisaremos —; uma coletânea editada *The Historical Jesus in Context* (Princeton University Press, 2006); e é autora do volume *Short Stories by Jesus: the enigmatic parables of a controversial Rabbi* (HarperSanFrancisco, 2014) e coautora, com Marc Z. Brettler, da obra *The Jewish Annotated New Testament* (Oxford University Press, 2017), dentre outras.

Como temos visto, vários estudiosos judeus fizeram contribuições significativas ao estudo do Novo Testamento e do cristianismo primitivo. Geralmente, muitos deles concentraram-se em Jesus e Paulo. Outras partes do Novo Testamento foram negligenciadas. Muitas vezes, pesquisas excelentes

²³¹ BOYARIN, D., *The Jewish Gospels*, p. 148.

permaneceram inacessíveis ou não foram popularizadas. Contudo, Levine busca atender a ambas as necessidades: em suas obras procura abranger todo o Novo Testamento, incluindo percepções e comentários de importantes estudiosos judeus.

Sendo uma brilhante professora de Novo Testamento e, talvez surpreendentemente por isso, uma judia praticante. Professora Emérita de Estudos do Novo Testamento na *Universidade Vanderbilt*, foi a primeira judia a lecionar Novo Testamento no Pontifício Instituto Bíblico de Roma. Alguns podem surpreender-se ao saber que um judeu atua como estudioso do Novo Testamento em uma instituição baseada no cristianismo.

Sobre o estudo da pessoa de Jesus dentro de seu contexto judaico, ela afirma:

Por dois milênios, Jesus de Nazaré dividiu judeus e cristãos como uma cunha. Talvez tenha chegado o momento em que Jesus possa servir de ponte entre nós. É verdade que a sinagoga e a igreja discordam em certos pontos da cristologia, mas certamente podemos concordar quanto à importância das mensagens de justiça, compaixão e amor baseadas na Torá que Jesus trouxe ao mundo. Ao ver Jesus como judeu, tanto na fé quanto na prática, os cristãos poderão alcançar uma apreciação mais profunda dos ensinamentos da igreja. Hoje, as palavras de Jesus são muito familiares, domesticadas e despojadas de sua força e urgência: sua força provocativa original, sua urgência original, só pode ser recuperada ouvindo-as, por assim dizer, através do ouvido de um judeu do primeiro século. Consequentemente, para entender Jesus de Nazaré, precisamos primeiro entender o judaísmo. Mas direi mais: precisamos ver Jesus firmemente inserido na estrutura do judaísmo, em vez de separado dela. E é essencial que a imagem do judaísmo não nos chegue distorcida pelo filtro de séculos de estereótipos cristãos. Pois uma imagem distorcida do judaísmo do primeiro século inevitavelmente leva a uma imagem distorcida de Jesus. Para os cristãos, essa preocupação com o contexto histórico também deve ser relevante no plano teológico: de fato, para levar a Encarnação a sério, devemos levar a sério o tempo, o lugar e as pessoas entre as quais ela ocorreu.²³²

As indagações que fazemos a partir de suas obras, portanto, são: quais são as implicações para os judeus de que, como resultado do judeu Jesus e seus primeiros seguidores judeus, dois bilhões de cristãos agora adoram o Deus de Israel e leem as Escrituras de Israel? Quais são as implicações para os cristãos de que seus textos sagrados tenham se moldado em ambientes judaicos e proclamado Jesus, um judeu, Messias e Senhor? Essas e outras perguntas são respondidas pela própria Levine. Para ela,

Jesus de Nazaré se vestiu como um judeu, orou como um judeu (e provavelmente em aramaico), instruiu outros judeus sobre a melhor forma de viver de acordo com os mandamentos dados por Deus a Moisés, ensinou como um judeu, discutiu como

²³² LEVINE, A. J., Come rettificare falsi insegnamenti a riguardo dell'ebreo Gesù, p. 125.

um judeu com outros judeus e morreu como milhares de outros judeus numa cruz romana.²³³

Vê-lo em um contexto judaico do primeiro século e ouvir suas palavras com ouvidos do primeiro século não prejudica de forma alguma as reivindicações teológicas cristãs. Jesus não precisa ser totalmente único para dizer ou fazer algo significativo, segundo Levine.

2.2.6.1. O judeu incompreendido, a Igreja e o escândalo do Jesus judeu

The misunderstood Jew: the church and the scandal of the Jewish Jesus é a obra de Levine que nos propomos estudar e analisar. É um livro profundo e instigante, que provoca profunda reflexão em cristãos e judeus. Amy-Jill Levine é autora de uma história de reflexão pessoal, fundamentada nas tradições e na compreensão das Escrituras. Ela escreve do ponto de vista de uma judia ortodoxa que cresceu admirando muito os cristãos ao seu redor e os ensinamentos de Jesus, embora não sobre as alegações de sua divindade, ou muito sobre o que os cristãos em geral acreditam erroneamente serem crenças e práticas judaicas. Ela situa Jesus solidamente no contexto de seu próprio povo e época, dissipando muitos mitos piedosos no processo. Como já mencionado, para Levine Jesus viveu e morreu como um judeu crente, refletindo e, às vezes, desafiando o judaísmo que amava.

O Novo Testamento, Levine corretamente observa, contém polêmicas contra o judaísmo. Essas refletem mais os tempos e as necessidades dos autores do Novo Testamento do que as do próprio Jesus. Por exemplo, o retrato negativo dos fariseus feito por Mateus serviu ao propósito de minimizar a autoridade da liderança judaica na época de Mateus, que, como Levine, simplesmente não aceitava as alegações do autor sobre Jesus. Jesus deve ser entendido não como alguém “em oposição” ao seu povo ou à sua fé, mas sim como parte integral deles. Ao fazê-lo, argumenta Levine, podemos começar a recapturar a plenitude dos ensinamentos de Jesus e seu desafio contínuo para nós. A preocupação de Levine é ver Jesus como um judeu que fizesse sentido para outros judeus em um contexto judaico.

²³³ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 51.

A obra *The Misunderstood Jew* está organizada com uma Introdução, sete capítulos e um Epílogo. A premissa é simples: judeus e cristãos precisam entender-se. O corolário implícito: apesar de anos de tentativas, e para prejuízo mútuo, eles não se entendem. O ponto é mostrar quão frequentemente e desastrosamente imprecisas crenças sobre Jesus e o judaísmo primitivo produzem relações distorcidas no presente.

Levine inicia a Introdução de forma pessoal e tocante para o leitor, abordando a questão da erudição nas relações contemporâneas. Oferece, ao mesmo tempo, uma visão geral perspicaz do melhor da erudição contemporânea do Novo Testamento e uma crítica contundente, muitas vezes espirituosa, de muitas de suas fraquezas ao trata-se de lidar com Jesus como judeu. Ela usa suas experiências individuais para relacionar-se e conectar-se com o leitor desde o início. “Minha impressão inicial do Novo Testamento foi que era uma coleção de boas histórias judaicas contadas por um bom contador de histórias judeu.”²³⁴

Após uma breve introdução, Levine inicia o primeiro capítulo, “*Jesus and Judaism*”, um capítulo que lembra ao leitor que Jesus viveu no primeiro século como um mestre judeu da lei, e a única maneira de entendê-lo é colocá-lo em um contexto judaico. Isso ocorre porque não há evidências de que Jesus tenha modificado a lei por ser um judeu fiel, e isso não deveria ser um problema para judeus ou cristãos, mas o é por algum motivo. É, por isso, que a primeira frase do capítulo um é: “a crença em Jesus como o Cristo — o Messias — separa igreja e sinagoga, cristãos e judeus.”²³⁵ Levine respalda suas declarações citando escrituras e outros livros relacionados ao assunto. É por isso que Levine faz duas observações importantes: a primeira é que Jesus discordava dos outros mestres judeus da época. Permitindo que Levine reconhecesse que há diversidade na fé judaica, e que essa poderia ser a razão, o primeiro grupo de cristãos poderia ser outro grupo de judeus com uma interpretação e aplicação de leis diferentes. E será que Jesus interpretou a Lei de forma diferente dos mestres judeus, sendo mais inclusivo, o que poderia explicar por que a igreja começou a incluir os gentios na fé?

O livro prossegue com o segundo capítulo, “*From Jewish Sect to Gentile Church*”, um capítulo que aborda as variedades da fé judaica e as questões significativas que Paulo causou com sua missão aos gentios. A autora faz um

²³⁴ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 4.

²³⁵ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 23.

trabalho fantástico ao explicar a variedade da fé dos judeus do primeiro século e as expectativas que eles tinham ou não. Levine reconhece que Jesus provavelmente tinha uma visão “messiânica” de si mesmo, o que a leva a crer que “se Jesus era um messias ou o messias é outra questão, e isso só pode ser respondido pela voz da fé, não pela voz do historiador.”²³⁶

A interpretação de Levine sobre Paulo em sua análise de Gálatas²³⁷ é muito instigante, especialmente quando ela argumenta com Gálatas 3,28, que “nem judeu nem gentio” mudou a fé judaica permanentemente. Pessoalmente, ela considera que as palavras de Paulo em Gálatas promoviam uma reforma da fé judaica, tornando-a mais inclusiva (do ponto de vista gentio ou cristão), o que soava terrivelmente negativo para a maioria dos judeus quando Paulo estava vivo. Teve que repensar sobre a ideia de “obliterar” a identidade judaica quando, em textos posteriores, como 2 Coríntios 10,22 e Filipenses 3,4-6, parece que Paulo nunca pensou que sua identidade judaica tivesse sido obliterada. Paulo, no entanto, viu sua fé ser redefinida ou até mesmo transcendida. Levine então reflete sobre Romanos 11 e suas declarações mutáveis sobre o futuro judaico.

No capítulo três, “*The New Testament and Anti-Judaism*”, há bastante explicação e reflexão sobre o antissemitismo cristão e sobre o porquê de tantos cristãos não serem antijudaicos, mas apenas tentarem compreender plenamente a autoridade da Bíblia. Levine admite que o termo “antijudaísmo” não é fácil de definir, por isso ela usa três textos diferentes no Novo Testamento que frequentemente são a causa do antijudaísmo: 1 Tessalonicenses 2,14-16; Mateus 27,22-23; e João 8,44. Tornando esses textos difíceis de entender, mas cruciais para analisar, porque uma má interpretação pode causar graves danos ao povo de Deus, Levine afirma: “A única solução para a questão do antijudaísmo no Novo Testamento não pode vir de historiadores. A eliminação de leituras antijudaicas deve vir de teólogos, daqueles membros da igreja que concluem que o antijudaísmo é errado e insistem na sensibilidade cristã à questão.”²³⁸ No entanto, Levine admite que não está totalmente preparada para lidar com o desafio de colocar os textos originais no contexto do primeiro século para entendê-los, embora isso seja algo necessário para entender completamente os textos.

²³⁶ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 93.

²³⁷ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 89-93.

²³⁸ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 116.

Levine então começa a concentrar-se no capítulo quatro, “*Stereotyping Judaism*”, que analisa os sete estereótipos comuns do judaísmo no primeiro século para os cristãos. Levine aborda cada estereótipo com detalhes precisos e instigantes. Um estereótipo que nos chama a atenção foi o terceiro: “A proclamação de que Jesus era feminista em uma cultura judaica que odiava as mulheres.”²³⁹ Achemos a abordagem de Levine fascinante, especialmente porque ela se referiu exclusivamente a textos rabínicos para explicar o estereótipo. A maneira como ela o apresentou nos fez enxergar Jesus de uma maneira muito diferente da que os homens judeus de sua época viam, porque a maneira como Jesus tratava as mulheres é algo que deve ser celebrado.

O livro prossegue com o capítulo cinco, “*With Friends Like There...*”, em que Levine discute a importância de questões básicas como as teologias da libertação. Isso levou à criação do Conselho Mundial de Igrejas e a muitos teólogos que trabalharam para “suavizar” o antijudaísmo cristão.

No capítulo seis, “*Distinct Canons, Distinct Practices*”, Levine usa sua sagacidade para argumentar que judeus e cristãos usam e têm textos bíblicos diferentes, que contêm histórias, rituais e formas de culto semelhantes. Até que uma pessoa perceba essas diferenças, ela não será capaz de aceitar o diálogo inter-religioso, porque está ignorando as diferenças entre as religiões e usando certas passagens para sustentar sua agenda.

Levine começa a concluir *The Misunderstood Jew* com o capítulo sete, “*Quo Vadis?*”, um capítulo visivelmente mais curto, em que ela dá suas próprias sugestões pessoais de como a sinagoga e a igreja podem trabalhar juntas. Levine resume o estado da arte nas relações entre cristãos e judeus com um alfabeto de sugestões maravilhosamente útil. Essas são igualmente dirigidas à igreja e à sinagoga, visto que o judaísmo do século XXI, seja ortodoxo, conservador ou reformista, tem alguns mal-entendidos sobre o cristianismo.

Hoje a igreja e a sinagoga têm cânones diferentes, vocabulários diferentes, interpretações diferentes e práticas diferentes. [...] A sinagoga e a igreja podem ser representadas como trens viajando em trilhos paralelos. Os trens parecem iguais de longe: ambos têm rodas marcadas com “Gênesis” e “Isaías”; ambos possuem áreas para refeições; ambos têm condutores. Após uma inspeção mais detalhada, as diferenças tornam-se mais aparentes. A sinagoga também tem rodas marcadas como Talmud e Midrash, e a igreja tem rodas gravadas Evangelhos e Cartas. O vagão-restaurante da sinagoga tem sopa de bolinho de pão ázimo, enquanto a especialidade

²³⁹ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 125.131-143.

da casa igreja é a carne. Os condutores da sinagoga incluem Rashi e Maimônides; para a igreja, Agostinho e Tomás de Aquino compartilham o papel de guia. E os motoristas dirigem em pistas paralelas, mas separadas. Eles e os seus passageiros estão conscientes de que se um comboio descarrilar, o outro provavelmente será danificado. Mas esta é apenas a visão imediata. Se seguirmos essas trilhas paralelas em direção ao horizonte, veremos que elas se encontram. Os céticos chamam isso de ilusão de ótica; os teólogos chamam isso de olhar de Deus. Naquele passado distante, havia apenas uma plataforma, a de Jesus e Hillel, Tiago e Akiva, já que todos os passageiros eram judeus. Eles poderiam estar sentados em fileiras separadas, mas estavam todos na mesma plataforma. Não havia distinção entre “cristãos” e “judeus”; havia apenas judeus. Se olharmos para eles em outro horizonte, veremos que os rastros se encontram novamente. Por mais diferentes que sejam, a igreja e a sinagoga têm os mesmos objetivos, o mesmo destino, chamado *olam ha-bah*, o reino dos céus ou a era messiânica. Os dois trens terminam sua viagem na mesma estação e têm o mesmo chefe de estação para recebê-los.²⁴⁰

Quando aborda sobre como Jesus morreu, Levine realmente faz um ponto instigante. Ela aponta que “nem os judeus acreditavam, em sua maioria, que precisavam da morte de Jesus para salvá-los do pecado ou da morte.”²⁴¹ E um dos pontos mais notáveis de Levine foi quando ela discutiu Jesus ameaçando a ordem romana, porque esse ponto é exato e crucial para entender por que Jesus foi crucificado. Levine admite que, na época de Jesus, ele era visto como uma ameaça real ao Império Romano e eles temiam que ele se autodenominasse rei e ganhasse seguidores.

O Epílogo encerra o livro com um breve apelo que termina com essa frase final: “E se a igreja e a sinagoga pudessem reconhecer sua conexão com Jesus, um profeta judeu que falou aos judeus, talvez estivéssemos em melhor posição para o entendimento.”²⁴² Essa é uma declaração inestimável que nos lembra de não construir barreiras entre judeus e cristãos, porque Jesus veio à Terra para salvar a todos. Até que judeus e cristãos reconheçam que ambos estão conectados a Jesus e que Jesus não era contra os judeus, na verdade, ele frequentemente recontava a lei original.

The Misunderstood Jew é uma história que leva o leitor a avaliar verdadeiramente as escrituras e a entender como as palavras originais deveriam ser interpretadas e lidas. Tudo porque Levine faz um trabalho fantástico ao organizar e explicar minuciosamente seus *insights* e argumentos, levando os leitores a refletirem profundamente sobre questões instigantes.

²⁴⁰ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 213.

²⁴¹ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 229.

²⁴² LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 228.

2.2.6.2 Lendo o Novo Testamento com um olhar judaico

Como estudiosa judaica do Novo Testamento, Levine interessa-se em ler o Novo Testamento com um olhar judaico, ou seja, colocar em evidência como os Evangelhos descrevem a tradição judaica e como essa tradição acaba sendo representada por intérpretes cristãos. Para ela, esse estudo a torna uma judia melhor: mais informada sobre a história judaica e mais capaz de corrigir interpretações historicamente e pastoralmente imprecisas.

Primeiro, Levine reconhece que os Evangelhos são uma fonte extraordinária para a história das mulheres judias: donas de casa como Marta e Maria; mulheres com suas próprias propriedades, como a mulher que unge Jesus; a parábola da mulher que, juntamente com outras mulheres, celebra a moeda encontrada; mulheres nas sinagogas, como a mulher curvada que Jesus cura, e as mulheres no Templo em Jerusalém, incluindo Maria e Ana. O ensinamento comum de que Jesus rejeitou um judaísmo misógino que oprimia as mulheres está errado. As mulheres seguiram Jesus não porque eram oprimidas pelo judaísmo; elas o fizeram por causa de sua mensagem do reino dos céus, suas curas e ensinamentos, sua nova família, na qual todos são mães, irmãos ou irmãs.

Em segundo lugar, os Evangelhos nos lembram da diversidade de visões judaicas do primeiro século, uma diversidade confirmada por fontes externas, como o historiador judeu Flávio Josefo e o filósofo judeu Filo, os Manuscritos do Mar Morto, os pseudoepígrafos e, até mesmo, a arqueologia. Nessas fontes, encontramos diferentes visões sobre casamento e celibato, destino e livre-arbítrio, céu e inferno, ressurreição do corpo e imortalidade da alma, adaptação e resistência ao Império Romano.

Em terceiro lugar, as instruções de Jesus sobre como compreender os ensinamentos recebidos de Moisés no Monte Sinai são profundamente respeitadas. Jesus não apenas segue a Torá, mas intensifica seus ensinamentos. Além do mandamento não matar, ele proíbe a ira; além do mandamento contra o adultério, ele proíbe a luxúria. Esses ensinamentos são o que a tradição rabínica chama de “construir uma cerca ao redor da Torá”, isto é, protegê-la de violações.

Mesmo quando Jesus lança insultos contra outros judeus, como em Mateus 23 com seu refrão “Ai de vós, escribas e fariseus”, soa muito judaico para Levine.

Parece Amós e Jeremias; parece uma mãe judia, que ocasionalmente reclama das decisões tomadas pelos líderes da sinagoga. Por exemplo, nos dirá Levine:

Jesus encontra uma mulher num poço e surgem preocupações com o casamento, assim como acontece com o servo de Abraão e Rebeca, Jacó e Raquel, Moisés e Zípora. Jesus é um bom pastor, assim como Davi. Jesus fica do lado dos sacerdotes assim como Amós. Jesus conta parábolas, assim como o profeta Natã e vários rabinos cujas histórias aparecem em fontes judaicas pós-bíblicas. Jesus cura e ressuscita os mortos; bem como Elias e Eliseu. Jesus sobrevive quando as crianças ao seu redor são massacradas, assim como Moisés. Não precisei ler Mateus 2-7 para saber que a criança salva faria uma viagem ao Egito, cruzaria o rio em uma experiência de mudança de vida, enfrentaria a tentação no deserto, escalaria uma montanha e faria comentários sobre a lei – o modelo já estava estabelecido no *Shemot*, o livro do Êxodo. A cruz também não era estranha. A história lembrava a morte dos mártires Macabeus, a mãe e seus sete filhos, de quem nos lembramos no *Hanukkah*. Ainda mais de perto, estes mártires judeus também anteciparam uma justificação e ressurreição.²⁴³

Segundo Levine, os judeus têm uma longa história de “comedimento”, baseada em Levítico 19,17: “Não abrigarás ódio no teu coração contra teu irmão; repreenderás o teu próximo publicamente, para que não incorras em pecado por causa dele.” O próximo versículo é o famoso “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.” No entanto, quando as palavras de Jesus a outros judeus são retiradas de seu contexto histórico e colocadas no cânone da Igreja Gentílica, as palavras aos judeus tornam-se palavras sobre os judeus, e o discurso profético pode parecer antissemita. É por isso que o contexto histórico é importante.

Em quarto lugar, Levine adora parábolas. Para ela, é preciso recuperar a âncora histórica das parábolas e sua provocação original, que geralmente se perdem nas interpretações alegóricas dos Padres da Igreja. As parábolas de Jesus têm a tarefa de acusar e divertir, provocar e entreter: essa é a melhor forma de ensino, é uma forma judaica, e Jesus a aplica brilhantemente. E, além disso, as parábolas nos ajudam a encontrar novos *insights* sobre as Escrituras. Por exemplo, o Bom Samaritano baseia-se em 2 Crônicas 28. O Filho Pródigo faz reconsiderar Caim, Ismael e Esaú.

Em quinto lugar, relatos de concepções milagrosas, a voz de Deus vinda dos céus e a ressurreição são comuns no judaísmo do primeiro século. Nesse contexto, o magnífico prólogo de João — “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” — também é muito judaico. Em vez de ver os

²⁴³ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 3.

ensinamentos cristológicos como intrusões pagãs, segundo Levine, os judeus, precisam reconhecer como esses ensinamentos faziam sentido para alguns judeus do primeiro século.

Mas o que fazia sentido para alguns judeus do primeiro século deixou de fazer sentido para os judeus quatro séculos depois. As tradições judaicas divergiram à medida que judeus e cristãos desenvolveram suas próprias práticas e crenças. De acordo com Levine,

[...] devemos celebrar tanto o que temos em comum quanto o que discordamos com os judeus. Não devemos sacrificar as particularidades de nossas tradições no altar da sensibilidade interreligiosa. Há questões em que cristãos e judeus hoje discordam. Tudo bem. Não concordaremos em tudo até que o Messias venha (ou, se preferir, retorne). O dia em que judeus e cristãos concordarem em tudo será o dia da vinda do Messias, ou do seu retorno.²⁴⁴

Mas até lá, contudo, o necessário para Levine é ouvir uns aos outros. Com o aprendizado vem a compreensão, e com a compreensão vem o respeito.

Nessa perspectiva de compreensão mútua ou de reciprocidade, segundo Levine, quando os cristãos leem Gênesis, Isaías ou Salmos, eles veem coisas nesses textos que não são visíveis para os judeus. Quando os judeus leem o Novo Testamento por meio de uma lente rabínica, veem coisas nesses mesmos textos que cristãos não veem. Portanto, os textos compartilhados — o *Tanakh* e o Antigo Testamento (que não são exatamente os mesmos) — são maiores, mais carregados de significado do que judeus ou cristãos sozinhos podem descobrir.

Quando judeus leem o Novo Testamento, encontram parábolas que inspiram e desafiam; encontram-se com judeus como Jesus, Paulo e Tiago discutindo a Torá; encontram milagres que ressaltam a importância da saúde etc. Portanto, o Novo Testamento preserva para a comunidade judaica parte da própria história que não tem: Jesus, Maria Madalena, a mãe de Jesus, Tiago, Paulo — são todos judeus. O único fariseu de quem os judeus encontram registros é Paulo de Tarso. A primeira pessoa na história a ser chamada de rabino em um texto literário é Jesus de Nazaré. Se quiser entender a vida da Galileia no primeiro século, além da arqueologia, não tem fonte melhor do que os evangelhos, segundo Levine.

Para ela, é certo que, lendo o Novo Testamento — mesmo sendo uma literatura tendenciosa — os judeus recuperam raízes comuns.

²⁴⁴ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 6.

Aqueles que estudam o texto por razões espirituais encontrarão um Jesus que lhes fala pessoalmente. Como às vezes dizem meus alunos: ‘Eu leio o texto e o Espírito Santo me guia’. No entanto, mais pode ser feito, ou, como costumo responder, ‘Dê ao Espírito algo pelo que trabalhar’.²⁴⁵

Vemos que em Levine, Jesus é uma ponte interessante entre o que temos nas escrituras compartilhadas — o Antigo Testamento da igreja e o *Tanakh* da sinagoga — e o que encontramos na literatura judaica posterior, particularmente em termos de narrativa e em sua maneira de entender a lei judaica, o coração do judaísmo, que tem sido debatido desde que Moisés desceu a montanha. O sistema judaico ainda faz isso, e Jesus toma seu lugar dentro dessa tradição.

Ao mencionar a Oração do Pai Nosso, Levine expressa que, por trás de cada invocação do Pai-Nosso, reconhecem-se expressões de orações judaicas ou do Antigo Testamento.

Pai-Nosso que está no céu. “Não temos todos um único Pai? Não foi um único Deus que nos criou? (Malaquias 2,10).

Santificado seja o seu nome. Kaddish: “Magnificado e santificado seja Seu grande nome.”

Venha seu reino (Olam ha-ba).

O pão nosso de cada dia dá-nos hoje.

Perdoa-nos as nossas dívidas assim como perdoamos aos nossos devedores

Não nos deixe cair em tentação

Mas livra-nos do maligno

A questão de saber se esta oração é ideal para um judeu do século XXI é mais delicada. Não estou defendendo que judeus e cristãos devam rezar juntos o Pai Nosso, porque ele está muito associado a Jesus e, portanto, aos últimos dois mil anos de relações difíceis entre cristãos e judeus. Além disso, o Judaísmo tem a sua própria liturgia na qual todas estas preocupações são abordadas de uma forma ou de outra. No entanto, talvez esta mesma oração judaica, registrada no Novo Testamento cristão, seja às vezes o que avós e netos em famílias mescladas possam dizer juntos. A oração não é “a Jesus”; não diz nada exclusivamente cristão; e se encaixa perfeitamente na piedade judaica. Desta forma, Jesus realmente nos fornece uma ponte.²⁴⁶

Podemos, portanto, ver que, além do Antigo Testamento, todos os elementos da Oração do Senhor são encontrados em orações judaicas, algumas datando de

²⁴⁵ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 7.

²⁴⁶ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 51.

pouco depois da época de Jesus. Uma oração judaica que também se tornou cristã, ela permite que judeus e cristãos redescubram suas raízes comuns.

2.2.6.3. Contribuição das reflexões de Amy-Jill Levine

Em Amy-Jill Levine, o judaísmo e o cristianismo já se veem completos. Eles têm histórias diferentes, escrituras diferentes, maneiras diferentes de ler as escrituras, suposições diferentes e, também, ambos tendem a validar suas tradições por meio de algo muito pessoal: a fé. Então, onde está o terreno comum a ser encontrado?

Diz-se por vezes que o Judaísmo é a religião mãe e o Cristianismo a filha, mas a igreja e a sinagoga são melhor vistas como irmãs que lutam pelo legado dos seus pais. Quem são os verdadeiros filhos de Abraão e os herdeiros dos livros da Bíblia, da Lei e dos Profetas? Quem segue o caminho correto e quem se desviou?²⁴⁷

Amy-Jill Levine diz como podemos concordar é sobre a conexão de Jesus com o judaísmo. “Por muito tempo, Jesus foi uma barreira que separou cristãos e judeus. Sugiro que também possamos vê-lo como uma ponte entre nós.”²⁴⁸

Começando a partir daí, e examinando Jesus contra o pano de fundo de verdades tão antigas quanto o Novo Testamento, e nos últimos sessenta anos ou mais, ela nos ajuda a ver como velhas suposições sobre Jesus, judaísmo e cristianismo caíram em descrédito, e como novas perspectivas surgiram vendo-o como firmemente enraizado em seu contexto judaico.

Que Jesus pode tornar-se, e deve ser, e de fato é, um ponto de encontro entre judeus e cristãos é uma firme convicção. É algo sobre o qual deve ser ensinado em profundidade e é uma convicção central. Enquanto nós cristãos tiramos algumas conclusões sobre o Jesus judeu que vão além do que Levine está afirmando, por exemplo: acreditamos que ele é o Messias e o Filho de Davi por meio de quem e em quem todas as promessas de Deus ao povo judeu continuam avançando em direção ao seu cumprimento. Levine é menos escatológica sobre essa questão: ela quer que judeus e cristãos se encontrem e concordem com base em quem Jesus foi historicamente, Jesus, o judeu incompreendido. E ela faz um ótimo trabalho.

²⁴⁷ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 5.

²⁴⁸ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 6.

Ela também ressalta que não há menção ao judaísmo de Jesus ou ao seu judaísmo nos credos da igreja. E, ao parar pensar nisso, é surpreendente. A igreja histórica faz questão de declarar sua convicção de que Deus se tornou um homem, mas nenhum credo histórico da igreja preocupa-se em notar que ele se tornou um homem judeu, no entanto, não existe um homem genérico.

Repetidamente, ela destaca como o mundo cristão tem procurado ampliar sua credibilidade usando o judaísmo e o povo judeu como um contraste. Para fazer isso com sucesso, a igreja precisava “desjudaizar” Jesus. E foi exatamente isso que aconteceu, como confirma: “Circuncidar ou não circuncidar; coma *kosher* ou coma carne de porco e camarão; ter uma igreja para judeus e gentios ou ter mesas, crenças e práticas separadas... A igreja estava lutando pela sua vida.”²⁴⁹ E, mais adiante, Levine dirá:

Se a igreja tivesse permanecido uma seita judaica, não teria alcançado a sua missão universal. Se o Judaísmo tivesse abandonado as suas práticas particularistas, teria desaparecido da história. O que eventualmente separou os dois movimentos tornou possível a preservação de cada um.²⁵⁰

Contudo, para essa grande estudiosa do Novo Testamento, se a igreja e a sinagoga quiserem ter um relacionamento melhor entre si e com a verdade, cada uma terá que restaurar o Cristo da fé ao seu contexto histórico, na linha dos profetas, e como judeu não apenas geneticamente, mas em quem ele era, no que ele via sua vida, e em como ele ensinou e agiu. Por exemplo, as pessoas precisam “entender” profundamente o significado de Jesus dizendo à mulher samaritana: “Você adora o que não conhece; adoramos o que conhecemos, pois a salvação vem dos judeus.” Para Jesus, o povo judeu é “nós”. Alguém entende mais isso? Não tão profundamente quanto deveriam.

Ela fala de um Jesus cujas “conexões com os ensinamentos judaicos básicos estavam no alvo.” Ela escreve sobre um Jesus cujas “conexões com o judaísmo podem ser vistas não apenas em seus comentários gerais sobre a Torá, mas também em sua prática de seus mandamentos.” Ela esboça para nós uma cultura apostólica em que a Torá é para judeus, mesmo judeus crentes em Jesus, embora não para gentios.

²⁴⁹ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 74.

²⁵⁰ LEVINE, A. J., *The Misunderstood Jew*, p. 84.

Por fim, Levine vai para a batalha contra o consenso comum e, como uma estudiosa judia, corajosamente contra um consenso judaico generalizado sobre Jesus. Ela continua falando profundamente da prática de Jesus e seus discípulos, que ela mostra estar bem dentro dos parâmetros judaicos. Ela também fala de suas parábolas e de como elas são rotineiramente mal compreendidas devido à forma como exegetas, teólogos, pastores, rabinos e leigos judeus e gentios falham em discernir e preservar o contexto cultural judaico do primeiro século que informa e interpreta o significado e a mensagem de Jesus.

Essa falha em detectar e preservar a cultura e o contexto originais é, em grande, parte responsável pela percepção negativa, quase universal, dos fariseus e do judaísmo. Essa percepção errônea universal distorce a reunião de Jesus e, embora não consiga discernir como seus ouvintes o teriam entendido, impõe ao seu discurso e parábolas interpretações estranhas e hostis ao que ele quis dizer e ao que seus ouvintes entenderam que ele disse.

A partir das contribuições de Levine, podemos recordar o que diz o documento da Igreja:

No passado, entre o povo judeu e a Igreja de Cristo Jesus, a ruptura às vezes pode ter parecido completa, em certos tempos e em certos lugares. À luz das Escrituras, isso nunca deveria ter acontecido, porque uma ruptura completa entre a Igreja e a Sinagoga está em contradição com a Sagrada Escritura.²⁵¹

2.3. Conclusão do segundo capítulo

Avaliando em conjunto algumas das obras dos judeus mais renomados no campo desta pesquisa, que ainda são reconhecidos como pontos de referência, podemos chegar a algumas conclusões compartilhadas.

Primeiramente, a tentativa dos autores examinados é trazer Jesus de volta ao seu contexto hebraico original, por vezes em polêmica com a Igreja, culpada de tê-lo retirado de seu ambiente natural e transformado em Cristo. Há unanimidade em afirmar que Jesus possui uma originalidade, mas ela não é “substancial”, mas sim circunstancial. Jesus, no entanto, permanece um judeu com características semelhantes aos carismáticos e milagreiros de seu tempo.

²⁵¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, O povo judeu e suas Sagradas Escrituras na Bíblia Cristã, p. 85.

De tudo o que a Igreja considerou original, ou que assim aparece nos textos evangélicos, os autores enfatizam a normalidade e a consonância com o ambiente judaico. Jesus parece, portanto, ser um intérprete do judaísmo, mas não um inovador. Segundo a interpretação cristã, a análise judaica de Jesus não constitui, contudo, um obstáculo à fé cristã, que vê na normalidade de Jesus a profundidade do mistério da Encarnação. Para o cristão, a originalidade reside precisamente nesse mistério de Deus que se fez homem.

Em segundo lugar, para os autores judeus, a morte de Jesus é o limite final de sua experiência histórica, enquanto a ressurreição é fruto das expectativas dos discípulos, e não uma verdadeira realidade histórica. Nesse ponto, a interpretação judaica detém-se porque não encontra respaldo histórico, deixando de levar em conta a validade do testemunho dos discípulos, aos quais ele apareceu vivo, e o fato real de sua transformação de discípulos temerosos em testemunhas e missionários audaciosos. A teologia cristã afirma que a fé na ressurreição de Jesus foi causada por um evento histórico vivenciado pelos discípulos, e não o contrário. Nesse ponto, encontramos uma posição apologética preconcebida entre os autores judeus.

Terceiro, para os judeus, o Jesus histórico é diferente do Cristo da fé. O cristianismo, embora originário de raízes judaicas, sofreu uma deformação ao entrar em contato com a cultura helênica, que levou a um distanciamento progressivo até se tornar uma religião diferente. A Igreja realizou essa transformação por necessidade de autorreferencialidade, transformando assim o Jesus histórico no Cristo da fé, uma transformação considerada uma deformação mitológica. Conclui-se que, para os judeus, é impossível unir Jesus a Cristo, mas permanece uma diferença substancial entre eles. Confiar no Jesus judeu para fundamentar sua fé, como a Igreja faz, é insustentável para eles. Assim, o povo judeu, ao qual Jesus pertence segundo a carne, está distante da Igreja à qual pertence o Cristo.

Em quarto lugar, segue-se que as análises de autores judeus, partindo de posições preconcebidas, acabam considerando os títulos cristológicos como uma construção posterior da teologia cristã para sustentar a filiação divina de Jesus. Para eles, Jesus não era o Messias e não se considerava como tal, muito menos se considerava filho de Deus. A Igreja atribuiu significado a certas afirmações que, na realidade, em hebraico, correspondem a significados de uso cotidiano; certamente não indicam uma realidade transcendente. Esse julgamento, contudo, não leva em consideração o processo histórico de evolução interna da fé cristã e a elaboração

temporal dessas mesmas afirmações. Para os judeus, não há Cristologia implícita e, portanto, sua pesquisa limita-se ao sentido literal usado na época de Jesus, ignorando qualquer intencionalidade.

As conclusões acima delineadas, além de suas descobertas individuais, acabaram criando, e continuam a criar, um clima de abertura em relação à pessoa de Jesus no mundo judaico. Falar sobre Jesus entre os judeus hoje é possível; de fato, a pesquisa sobre ele ajuda a redescobrir o valor intrínseco da tradição judaica e ajuda os cristãos a redescobrir as raízes da fé cristã. Embora isso tenha influências benéficas sobre o cristianismo, como já mencionado, e permita uma reaproximação crítica entre o povo judeu e a Igreja, entre o judaísmo e o cristianismo, na busca por um terreno comum e no respeito às diferenças, também abre a possibilidade de os judeus aceitarem Jesus como o Messias prometido sem abandonar sua identidade judaica, mas sim partindo dela. Neusner afirma:

Por dois mil anos, ambos os lados [judaísmo e cristianismo] se ignoraram [...]. Então, por que deveríamos nos preocupar em iniciar agora uma discussão que foi adiada por quase dois mil anos? [...] Deveríamos nos preocupar com isso [...] porque, entre os vários cristianismos neste país [EUA], há um que se autodenomina judaísmo, o “judaísmo messiânico”, que observa (no todo ou em parte) o judaísmo e também acredita que Jesus é o Cristo [...] Ao mesmo tempo, os cristãos são atraídos pelo judaísmo [...] o cristianismo os leva ao Sinai (“O Antigo Testamento”), que, para alguns, acaba sendo o único destino. Assim, de ambos os lados, hoje em dia, testemunhamos não apenas o encontro de vizinhos, mas também a reivindicação de nos reunirmos na própria casa de Israel.²⁵²

²⁵² NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 35-36.

3**Recepção cristã: contribuição dos estudos acerca de Jesus numa perspectiva judaica para a cristologia (cristã) e eclesiologia**

As pesquisas sobre Jesus, tanto cristã quanto judaica, seguiram caminhos distintos, como vimos no primeiro e segundo capítulos desta dissertação. O que há de novo é a intersecção e a influência mútua, e a produção constante e abundante de material focado na questão da judaicidade de Jesus por ambos os lados. Isso só teve efeito benéfico na pesquisa teológica, na compreensão da identidade de Jesus, do judaísmo e do cristianismo, e no fomento da compreensão mútua e da colaboração entre judeus e cristãos.

Do entrelaçamento dos dois projetos de pesquisa apresenta-se o interesse histórico no nascimento e desenvolvimento da primeira comunidade cristã. Os primeiros discípulos eram todos judeus e, como tal, deram seus primeiros passos no seguimento de Jesus antes da Páscoa e, em seguida, continuaram no seguimento pós-Páscoa de Jesus proclamado e confessado como o Cristo. A transição da historicidade e judaísmo de Jesus para a historicidade e judaísmo da primeira comunidade cristã foi lógica. Assim como a vida e a obra de Jesus, apesar de sua originalidade, ocorreram em um contexto tipicamente judaico, as primeiras comunidades cristãs também viveram dentro do judaísmo.

Essa experiência, no entanto, rapidamente tornou-se distinta, levando a uma verdadeira divisão que não pode ser rastreada apenas a questões étnico-culturais, mas deve ser buscada em motivações teológicas, particularmente cristológicas, como veremos no capítulo seguinte. Essas comunidades desenvolveram-se dentro do judaísmo e foram imediatamente caracterizadas por uma inesperada profissão de fé em Jesus Cristo, o que levanta questões sobre a validade da hipótese, quase universalmente apoiada por autores judeus, da existência de um mito cristão construído para esse fim. Essa descontinuidade da fé dentro da continuidade religiosa judaica levanta questões ainda maiores sobre o valor do vínculo entre as fés judaica e cristã, a possibilidade de ser simultaneamente judeu e cristão e o valor

teológico da própria religião judaica. Isso abre um cenário de novos elementos para o diálogo entre judeus e cristãos e a necessidade de uma revisão histórica e teológica da relação entre judaísmo e cristianismo. Jesus foi, sem dúvida, um intérprete do plano salvífico de Deus e das expectativas messiânicas do povo israelita. O que constitui o verdadeiro problema nas relações com o judaísmo é a fé cristã em Jesus, o Cristo, Filho de Deus, que as primeiras comunidades professavam a partir de sua experiência judaica. Para os judeus, o Jesus pré-Pascal não é um problema a ser aceito como tal; a verdadeira razão para a rejeição é a fé em Jesus Cristo.

As primeiras comunidades cristãs compreenderam a história de Jesus à luz dos eventos da Páscoa, o que lhes permitiu ir além da categoria de profecia e messianismo político em favor de uma categoria de pré-existência. A partir dessa nova perspectiva, revisitaram a singularidade da pessoa e da obra de Jesus, particularmente sua relação com Deus como *Abbá*. Essa singularidade está tão marcadamente ligada à pessoa de Jesus que é praticamente impossível rastreá-la até uma das correntes conhecidas do judaísmo.

A pessoa de Jesus implicava necessariamente, como afirma Neusner, uma nova compreensão do papel da Torá na vida dos judeus, pois Jesus se colocou acima dela, apresentando-se como a verdadeira Torá viva:

Enquanto Jesus se desvia do que Deus revelou a Moisés no Monte Sinai, ele está errado e Moisés está certo [...] Ele alegou reformar e melhorar [...]. Nós, judeus, afirmamos, e eu aqui sustento, que a Torá foi e é perfeita e não suscetível de aprimoramento e que o judaísmo [...] era e é o que Deus deseja para a humanidade.²⁵³

Essa compreensão origina-se da mesma autoconsciência que Jesus tinha de si mesmo, que se consolidou ao longo do caminho histórico da vida de Jesus e, depois, da vida de seus discípulos, à luz dos eventos da Páscoa, que ofereceram uma chave meta-histórica de compreensão e que explicam a radicalidade do seguimento e a força do testemunho da primeira comunidade cristã.

O diálogo entre judeus e cristãos, aberto à realização, torna-se um caminho inspirador para o diálogo entre outras fés e culturas; um diálogo entendido como instrumento para o estabelecimento do Reino de Deus pregado e vivido por Jesus. Todos, judeus e cristãos, podem falar juntos sobre Jesus, sem hesitação ou

²⁵³ NEUSNER, J., *Disputa immaginaria tra um rabbino e Gesù*, p. 6-7.

imposição. Isso é demonstrado não apenas pelos diálogos oficiais, mas também pela diversas iniciativas cada vez mais promovidas por ambas as partes.

Desejamos, pois, neste terceiro capítulo evidenciar essa parceria mútua entre judeus e cristãos por meio de grandes figuras como Bento XVI e o Cardeal Jean-Marie Lustiger. Sabemos que o diálogo e a reaproximação entre judeus e cristãos, esse novo espírito de amizade e preocupação mútua tornam-se um símbolo importantíssimo que temos a oferecer ao nosso mundo conturbado.

3.1.

Bento XVI em diálogo com Jacob Neusner: Jesus como a Torá encarnada

Passamos agora a analisar um aspecto do livro *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, de autoria do Papa Bento XVI que nos chama atenção, devido à sua referência à obra *Un Rabbino parla con Gesù*, de Jacob Neusner, já apresentada no segundo capítulo de nossa pesquisa. A discussão aberta que se segue é interessante porque envolve a interpretação do capítulo quatro e cinco do livro, dedicados ao *Sermão da Montanha*, com as Bem-Aventuranças e o significado da Torá, que conclui com a Oração do Senhor, bem como a contraposição do significado proposto com aquele oferecido na obra de Jacob Neusner, a partir das raízes do judaísmo do primeiro século e de suas raízes bíblicas, destacando o sentido da proposta de Jesus. O Papa não explica por que escolheu esse autor, sem dúvida importante no campo dos estudos judaicos, já que ele é catedrático de estudos judaicos e dedicou muitos anos à pesquisa e ao conhecimento das tradições rabínicas.

O *Sermão da Montanha* e os capítulos cinco a sete de Mateus são um ponto-chave no ensinamento de Jesus e em sua relação com a Torá, e mesmo a partir daí, Jesus foi apresentado em oposição antitética aos preceitos tradicionais da Torá; Neusner não é o primeiro a apresentar Jesus como se quisesse ensinar como transgredir os preceitos da Lei. A leitura de grande parte dos historiadores judeus — como vimos — que se ocuparam desses aspectos exclui uma oposição de princípio à Torá, e defende, antes, que Jesus manteve uma observância substancial dos preceitos tradicionais — “cumprir” (Mt 5,17) —, enfatizando as significativas concordâncias com o ambiente e a religiosidade de sua época, embora oferecendo como “mestre” sua interpretação dos preceitos e tradições legislativas, como

indicam as controvérsias com os fariseus.²⁵⁴ É esse o ponto que vamos comentar a partir da obra de Neusner e dos capítulos que o Papa apresenta em seu livro.

Em seu livro, o Papa apresenta sua leitura das Bem-Aventuranças não apenas no contexto das Escrituras, como indica o Evangelho de Mateus²⁵⁵, recorrendo ao Antigo Testamento como quadro adequado para a compreensão da vida de Jesus e como ponto de referência para os três capítulos do *Sermão da Montanha*²⁵⁶, mas também em seu contexto judaico. A montanha é a cátedra de Jesus, assim como é também o lugar da oração e do encontro face a face com o Pai²⁵⁷, o novo Sinai e, portanto, a nova Torá proposta por Jesus.

A razão subjacente é que Jesus parte de uma visão de Deus que nenhum outro ser humano pode oferecer (o que coincide com o que João 1,18 transmite: “somente o Filho, que está junto do Pai...”). Portanto, a experiência da revelação de Deus e os encontros com Ele, conforme narrados nas Escrituras, são necessários para compreender essa nova Torá, em diálogo com as tradições de Israel e com Moisés, mas também porque a realidade de Jesus, constituída por sua carne e sangue, por suas raízes hebraicas, é de grande importância para a fé cristã, para que ela não permaneça uma mera aventura intelectual ou moralismo prático.

De fato, Jesus era judeu, assim como os doze apóstolos e Paulo, que são os pilares do Novo Testamento e da Igreja, embora o cristianismo tenha separado-se progressivamente do — judaísmo e não sem tensões dolorosas —, mas partiu de uma unidade comum em sua origem. Essa unidade tem sido mantida na Igreja pela constante referência ao Antigo Testamento, mesmo contra as tendências que, no século II d.C., propunham o descarte do Antigo Testamento, considerando Marcião um herege.²⁵⁸ Assim, o Novo Testamento interpreta os eventos da vida de Jesus à luz do que foi anunciado no Antigo Testamento como cumprimento, de modo que a história de Israel pode ser entendida como o aspecto formal sobre o qual se baseiam os eventos da vida de Jesus. Daí a importância das tradições de Israel e do diálogo com Moisés, que o livro enfatiza²⁵⁹, no capítulo dedicado às Bem-Aventuranças e à Torá.

²⁵⁴ BARBAGLIO, G., *Gesù ebreo di Galileia*, p. 109-110.

²⁵⁵ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 71.

²⁵⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 72.

²⁵⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 73.

²⁵⁸ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 116.

²⁵⁹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 76-77.

O capítulo quatro²⁶⁰ é dedicado ao *Sermão da Montanha*, como a nova Torá²⁶¹ que Jesus propõe, embora afirme não estar interpretando o *Sermão da Montanha*, mas sim refletindo sobre a nova versão de Jesus²⁶² em diálogo com Moisés e as tradições de Israel, utilizando o livro de J. Neusner para compreender “a grandeza da palavra de Jesus e para a decisão perante a qual o Evangelho nos coloca.”²⁶³

As Bem-Aventuranças não são uma antítese do Decálogo²⁶⁴, pois Jesus aceita sua validade e não veio para aboli-lo, mas para cumpri-lo²⁶⁵ (Mt 5,17-21). Entretanto, são um paradoxo, pois invertem os critérios habituais, prometem o triunfo de valores diferentes daqueles defendidos pelo mundo e trazem alegria à tribulação²⁶⁶. A visão que o capítulo propõe parece muito atual, tendo em conta o contexto bíblico em que encontramos as palavras de Paulo em 1 Cor 4,9-13 ou 2 Cor 4,8-10; 6,8-10, que revelam alguns paradoxos da sua própria experiência e de como “a vida de Jesus se manifesta no nosso corpo” (2 Cor 4,11)²⁶⁷, na vida do discípulo que segue o seu Mestre e é levado a assumir essa “biografia interior” refletida nas Bem-aventuranças²⁶⁸.

A partir disso, entende-se que elas são válidas para todos, e para a Igreja, porque realizaram-se no próprio Cristo como protótipo²⁶⁹, como ele explica a seguir, levando em conta as diferentes situações concretas da vida, como a pobreza²⁷⁰ ou a violência e a perseguição²⁷¹, em que o senso de justiça nos leva a pensar na fidelidade à Torá e na “fé” como fidelidade a Deus e como uma sensibilidade aguda para descobrir os sinais que Deus envia ao mundo.

Nessas páginas, as Bem-Aventuranças têm seu pleno significado no contexto bíblico, aprofundam o significado do Decálogo e seu valor religioso²⁷² e entram plenamente na dimensão cristológica do ensinamento de Jesus, pois em seus lábios,

²⁶⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 71-120.

²⁶¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 95.

²⁶² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 74.

²⁶³ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 75.

²⁶⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 75.

²⁶⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 76.

²⁶⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 77-78.

²⁶⁷ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 78.

²⁶⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 79.

²⁶⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 79.

²⁷⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 81-84.

²⁷¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 90-91.

²⁷² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 109-114.

e a partir de sua própria vida, adquirem uma nova profundidade, permitem-nos ver Deus a partir de sua existência como Filho e de sua dedicação ao Reino de Deus.

Todavia, houve interpretações contrárias, até mesmo violentamente críticas, como a de F. Nietzsche²⁷³ ou aquelas que buscaram contrastar as consequências da barbárie com a dimensão da cruz manifestada nas Bem-Aventuras e à qual as escolhas de Jesus o conduzem. É a Torá do Messias, a dimensão universal do Povo de Deus, que agora pode abranger todos os povos que reconhecem o Deus único, acima da carne e das tradições particulares.²⁷⁴ Trata-se de levar a Lei, os mandamentos, à sua mais completa realização como fundamento de uma autêntica vocação humana, que, segundo a Lei de Cristo, é uma “lei de liberdade”.²⁷⁵

Observando o livro de J. Neusner, que propõe sua chave na comparação das palavras de Jesus com as tradições rabínicas estabelecidas na *Mishná*, e embora mantendo admiração pela grandeza das palavras de Cristo, ele as considera incompatíveis com o que chama de “Israel eterno”²⁷⁶, que é o destinatário da Torá. A Torá é a revelação de Deus a Israel, que inclui os ensinamentos de Deus dados a Moisés no Sinai. Pensando no significado de “Israel eterno”, tomamo-nos em seu sentido corporativo, como propõe a teologia do Antigo Testamento quando fala de “um remanescente santo e escolhido”, ou como o próprio São Paulo fala de “filhos da promessa” (Rm 9,8), e, até mesmo, a expressão “raiz bendita” que Mateus parece aplicar a Jesus, descendente de Abraão e Davi, na linhagem do “verdadeiro Israel”, a quem ele apresenta como o Messias que manifesta a plenitude da revelação de Deus, da Torá.

Neusner leva a sério a obra de Mateus²⁷⁷ e o que ela transmite dos ensinamentos de Jesus; ele vê as declarações de Jesus como uma crítica, como uma “nova, vigorosa e original explicação da revelação de Deus a Israel, dentro e por meio da Torá”.²⁷⁸ Torá que judeus e cristãos compartilham, pois é a que Jesus ensina aos seus discípulos, expondo algumas verdades de seu conteúdo, como indica Mt 5,2 quando narra: “E ele abriu a boca e os ensinou, dizendo...” que é a atitude de um mestre da Torá, iniciando seu ensinamento e o diálogo.²⁷⁹ No entanto, ele

²⁷³ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 97.

²⁷⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 100.

²⁷⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 99.

²⁷⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 102.

²⁷⁷ NEUSNER, J., Un Rabbino parla con Gesù, p. 14-15.

²⁷⁸ NEUSNER, J., Un Rabbino parla con Gesù, p. 29.

²⁷⁹ NEUSNER, J., Un Rabbino parla con Gesù, p. 30-32.

imediatamente explica que o que pretende esclarecer em seu diálogo com Jesus é “em que medida seus ensinamentos coincidem com a Torá?” porque o ponto de partida é aquele que serve a ambos, Jesus e o rabino que dialoga com ele, e remete a Mt 5,17-20 “Eu não vim abolir a Lei nem os Profetas...”.²⁸⁰

A Torá, dada por Deus a Moisés como critério de verdade para os dois interlocutores, juntamente com os Dez Mandamentos, é a “palavra de Deus” dada ao “Israel eterno”, aos filhos de Abraão, Isaac e Jacó, entre os quais o próprio Jesus está incluído. Mas cremos que, ao afirmar seu dever de cumprir a Torá, a considera fechada em si mesma e, portanto, carece de uma compreensão da Escritura aberta ao cumprimento messiânico, visto que a encarnação é entendida como “um Deus encarnado em seu único homem”²⁸¹, o que parece deixar de lado um aspecto muito profundo: Jesus é o Cristo, o Messias, o Deus encarnado, que podemos evocar com as palavras da Carta aos Hebreus 1,1-4, na qual uma revelação plena e definitiva de Deus é anunciada em Jesus, seu Filho, não na Torá. Ali, a aliança como eleição de Israel não é posta de lado, mas sim a nova aliança, na qual a eleição se estende para além de Israel. Parece que Neusner coloca Cristo e suas palavras de ensino da Torá de um lado, e a Torá do Sinai do outro, “acima e contra o Jesus de Mateus.”²⁸²

O ponto de partida é o ensino de Jesus, sua torá (em minúsculas indicando que é uma instrução, um ensinamento referente à Torá, com letra maiúscula, a revelação de Deus a Moisés) que se refere ao Reino de Deus, pois quando aceitamos os mandamentos da Torá, e os colocamos em prática, entramos/aceitamos o domínio de Deus, “eu vivo no reino de Deus, no reino dos céus, aqui na terra”, que é viver uma vida santa “segundo a vontade de Deus”.²⁸³

A Torá é a estrutura vital de Israel, como povo santo, povo sacerdotal, propriedade de Deus, que aceita a “aliança” com Deus e os mandamentos que a aliança do Sinai contém e que permanecem válidos, como propõe o ensinamento de Jesus, com uma decisão e participação ainda mais profunda, radical, como indica Mt 5,21-48. A tradição registrada na Mishná, Avot 1, 1, fala de uma “cerca ao redor da Lei”, indicando, na opinião de Neusner, que o comportamento deve evitar “não apenas o pecado, mas também tudo o que pode levar ao pecado”, o que dá a ideia

²⁸⁰ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 32.47.

²⁸¹ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 37.

²⁸² NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 43.

²⁸³ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 31.48-49.

de que Jesus expõe, nesse sentido, o caráter de uma exposição que confirma e apresenta as exigências da Torá em um contexto profundo e concreto.²⁸⁴

A harmonia é profunda, pois aceitar a Torá não é apenas cumpri-la e transmiti-la, repeti-la ou parafraseá-la, é também “ensinar, explicar, expandir, enriquecer. É isso que Jesus faz nestes ditos”, com todos os esclarecimentos que ele indica a seguir a respeito de Mt 5,38-39: “olho por olho, dente por dente”²⁸⁵. “A Torá não reconhece a ideia de não resistir ao mal”, porque isso seria como desistir de lutar pela causa de Deus, diz Neusner,²⁸⁶ embora não saibamos se a situação se explica dizendo que Jesus afirma que “é um dever religioso ceder ao mal”. De fato, acreditamos que São Paulo entende esse aspecto de forma diferente. Ao comentar sobre esses aspectos, ele propõe: “A ninguém retribuam mal por mal... Não se deixem vencer pelo mal, mas vençam o mal com o bem” (Rm 12,17-21), em que o eco também está em Provérbios (e Levítico), como o autor sabe muito bem, apesar do significado obscuro de Provérbios 25,22. Paulo traçou a linha do que Neusner afirma logo depois, sobre “um coração aberto, que acima de tudo perdoa”.²⁸⁷ É aqui que o mal perde sua lógica; ela é superada pela força do bem, revertendo, como fazem as Bem-Aventuranças, a relação de causa e efeito que se descobre nas manifestações de violência, que não é apenas física, mas também de opressão moral ou emocional.

Por que Neusner encontra uma incompatibilidade entre o que Jesus ensina e a Torá? Ele indica que Jesus não está se dirigindo ao “Israel eterno”, mas a um grupo de discípulos; Jesus não se dirige a “todo o Israel”, em sua dimensão comunitária e social, mas sim àqueles que fazem parte do “Israel eterno”, os pobres, os aflitos, os fracos, os misericordiosos e os pacíficos, que são talvez a melhor parte, do ponto de vista divino, mas não como o povo de Israel, o povo de Deus, filhos de Abraão, de Isaac, de Jacó, mas como indivíduos que fazem parte do Israel eterno.²⁸⁸ Ele considera que o público de Jesus não era o Israel eterno, que precisa da Torá para saber o que Deus quer do seu povo, mas sim que Jesus estava falando a pessoas específicas, dizendo o que Deus quer, passando do “nós” para o “eu”. Isso é o que ele considera uma direção equivocada, pois é o que Deus disse a Moisés para

²⁸⁴ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 53-54.56.

²⁸⁵ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 56.

²⁸⁶ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 57.

²⁸⁷ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 58.

²⁸⁸ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 59-60.67.88-91.119-120.127.

comunicar a Israel. Jesus, como mestre da Torá, ensina em seu nome o que a Torá diz em nome de Deus, os Dez Mandamentos, daí o “mas eu vos digo”. É como se Jesus, que ensinava como alguém que tinha autoridade e não como os escribas, se colocasse acima da Torá, superior a Moisés e Abraão (esse é o ponto de vista do Evangelho de João 8,52-58, mas o Evangelho de João não é considerado o mesmo que o de Mateus), ainda mais, “Jesus pediu o que a Torá concede somente a Deus”. Mesmo as críticas dirigidas a atitudes hipócritas na esmola ou na oração são vistas como críticas à religiosidade pública e à vida comunitária de Israel, o que parece exagerado, como se Jesus tivesse começado de uma base diferente, já que ele ensina com autoridade, como se estivesse “revelando o que Deus quer”.²⁸⁹

O que surpreende Neusner é que Jesus parece ir contra a Torá, e esse contraste entre Jesus e a Torá resulta em Jesus pedindo “o que só Deus pode exigir de mim”, mesmo levando em conta o que está dentro da Torá, como no caso do sábado e da santidade que ele defende porque é “imitar a Deus”, ser santo como Ele é, e, por isso, Ele pode apresentar-se como “Senhor do sábado”, do qual somente Deus é Senhor.

Cristo coloca-se no lugar da Torá e age em nome de Deus, pedindo o que somente Deus pode pedir de mim. Portanto, Neusner decide não seguir Jesus e permanecer fiel ao Israel eterno²⁹⁰. A nova orientação é justamente a posição central que Jesus e sua mensagem adquirem, daí o uso de “mas eu vos digo” ou do “segue-me” dirigido ao jovem rico, porque a perfeição e ser santo como Deus é exatamente o que a Torá pede (Lv 19,2.18; 11,44) “agora consiste em seguir Jesus” (Mt 19)²⁹¹. Poderia a perfeição que aparece na discussão ser considerada como referindo-se à perfeita obediência a Deus? Porque essas palavras em Mt 19,21 são ditas após ter exposto o cumprimento dos Dez Mandamentos, e a perfeição é colocada não apenas como consequência das boas ações que devem ser feitas, mas pela decisão de ser um perfeito cumpridor da nova lei, a vontade de Deus revelada em Jesus, que não esquece os Dez Mandamentos, mas os percebe como uma etapa no caminho para Deus, que Cristo agora propõe, como ele acaba explicando muito bem ao referir-se ao “segue-me”.²⁹²

²⁸⁹ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 62-65.

²⁹⁰ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 74-76.79.82.83-86.

²⁹¹ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 103.

²⁹² NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 133-134.

O ponto central é a autoridade de Jesus, que Neusner também levanta quando pensa em seu ensinamento de que, ao seguir Jesus, “eu sigo a Deus”, que suas exigências são aquelas que Deus faz. Neusner não entra nas distinções subsequentes dos estudiosos, entre o Jesus histórico, o homem que realmente viveu e ensinou, e a Igreja que posteriormente formulou uma doutrina (o Cristo da fé); entre o grande rabino ou profeta por seus ensinamentos e o cristianismo, a quem eles não veem como o Cristo, ou o admirado Jesus e Paulo, que teriam trocado a fé de Jesus pela religião de Cristo. As discussões sobre o Jesus da história e o Cristo da fé são consideradas “mal fundamentadas”²⁹³.

Nas palavras de Mateus — o único evangelho que ele leva em consideração — tais distinções não podem ser feitas sem levantar a mesma questão que o autor propõe ao final da discussão sobre o significado do sábado, como obra de Deus e imitação de Deus. O restante que a Torá ensina é a celebração “da criação e eu me comporto no sábado como Deus se comporta no dia em que a criação cessa: abençoando o sábado e santificando-o”, e ele contrasta isso com a afirmação do “Filho do homem como senhor do sábado”, ele é Deus?²⁹⁴ A resposta é encontrada quando consideramos Jesus “a Palavra, a Palavra de Deus”, o que nos remete ao prólogo de João, e a questão central é a pessoa do próprio Jesus como Cristo, e então, como aquele que realiza a palavra de Deus, é a revelação de Deus, a Torá, e desde a ressurreição, abertamente confessado como Senhor e Deus, e, portanto, a comunidade dos discípulos de Jesus descobre-se como o “novo Israel”, que celebra seu “dia do Senhor”, no qual há muitos elementos do sábado que a Torá estabeleceu como princípio da ordem sagrada de Israel²⁹⁵.

Assim, juntamente com o quarto mandamento, princípio de ordem e coesão social, porque reforça a relação intergeracional e a comunhão familiar, base da existência do povo²⁹⁶ — sua estrutura social — a autoridade de Jesus e suas propostas parecem propor a eliminação de dois dos Dez Mandamentos, ambos na linha do individualismo — ensinamento orientado para a pessoa, para o eu, para o que Deus me pede — e a fundação de uma nova família. Mas, dessa vez, não se baseia na adesão à Torá, mas no próprio Jesus. O Papa diz: “Se Jesus é Deus, pode

²⁹³ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 86-87.110.

²⁹⁴ NEUSNER, J., *Un Rabbino parla con Gesù*, p. 109-110.

²⁹⁵ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 108-109.

²⁹⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 110.

e deve relacionar-se assim com a *Torá*, tal como o faz ... como somente o legislador — o próprio Deus — pode fazer”.²⁹⁷ Mas essa é a questão-chave, porque se o Deus de Israel havia anunciado que seria reconhecido por todos os povos como o único Deus, é agora que começamos a ver que Jesus “levou o Deus de Israel aos povos, de tal modo que todos os povos agora lhe rezam e reconhecem nas Escrituras de Israel a sua palavra, a palavra do Deus vivo”²⁹⁸. A universalidade da fé superou os laços carnis da descendência; esta é a obra de Jesus: a fé n’Ele, a comunhão com Jesus, leva-nos à comunhão com Deus²⁹⁹. Aí encontramos uma resposta.

A obra de Neusner é clara e de grande honestidade espiritual, e é certamente por isso que o Papa a escolheu como referência. Outros autores judeus, intérpretes e fiéis à sua realidade religiosa, consideraram as palavras do Evangelho de Mateus como uma criação da comunidade primitiva que (segundo a história das formas) organizou todo o *Sermão da Montanha* como forma de apresentar Jesus como o novo Moisés³⁰⁰. Nesses autores, Jesus também aparece como um judeu fiel à *Torá*, para que não houvesse uma descontinuidade tão radical entre Jesus e o judaísmo, mas sim uma orientação diferente, na linha de cumprimento.

Dessa forma, talvez a referência à sua pessoa acima da *Torá*, do sábado e do templo não seja totalmente clara se não for colocada em relação à sua consciência de ser Deus e como essa consciência se manifesta, o que nos leva a um dos pontos capitais da fé cristã: Deus encarnou-se, fez-se homem³⁰¹. No livro do Papa, não há referência explícita a eles; ele não menciona Jules Isaac, que se propôs a destacar e apresentar aos cristãos as profundas raízes judaicas do cristianismo³⁰², ou Pinchas Lapide³⁰³, por exemplo, que estuda as Bem-Aventuranças em sua relação com a

²⁹⁷ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 111.

²⁹⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 112.

²⁹⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 113.

³⁰⁰ DUNN, James D. G., Christianity in the Making: Jesus Remembered. Grand Rapids Michigan/Cambridge U.K., William B. Eerdmans Pu. Co., 2003. V. 1.

³⁰¹ Indicações sobre este assunto podem ser encontradas em autores judeus aos quais nos referimos ao longo dessa pesquisa, por exemplo: KLAUSNER, J., *Jesús de Nazaret: su vida, su obra, su enseñanza*. Barcelo: Paidós, 2006 - é o autor que apresenta Jesus em seu contexto histórico judaico, dirigido aos judeus e por isso o original foi escrito em hebraico em 1922; D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Madri: Ed. Cristiandad, 1975 - tem como objetivo conscientizar os cristãos sobre o significado das raízes judaicas de Jesus: ele era um hebreu de seu tempo que precisa ser redescoberto e compreendido; e outros.

³⁰² ISAAC, Jules. *Jesús et Israel*. Paris: Albin Michel, 1948. Ele enfatiza que o cristianismo nasceu dentro de um judaísmo não decadente, mas vivo, com uma variedade de tendências na interpretação das Escrituras (Antigo Testamento).

³⁰³ LAPIDE, P. *Il Discorso della Montagna: utopia o programma?* Brescia: Paideia, 2003, valoriza as Bem-Aventuranças de forma diferente de Neusner. Lapide as retraduz do grego para o hebraico a fim de compreender o contexto.

Torá, e ele as valoriza de forma diferente de Neusner. O ponto central é como apresentar Jesus não apenas em sua dimensão humana histórica dentro do judaísmo, mas também a partir de sua divindade, para, a partir disso, podermos explicar a natureza excepcional de seu ensinamento e a reivindicação de uma autoridade que pode parecer paradoxal quando comparada à Torá, além de seu significado, ou às Escrituras em geral.

A abordagem do Papa em seu livro baseia-se na visão universal da fé no Deus único de Abraão, Isaac e Jacó, no valor de uma promessa universal que os profetas anunciaram, que é o que Jesus ensinou. “Ele levou o Deus de Israel aos povos...” e é isso que o credencia como o “Messias” e dá à promessa messiânica uma explicação, que se baseia em Moisés e nos profetas, mas também dá-lhes uma abertura completamente nova³⁰⁴. A questão é capital, porque não se refere apenas à Torá e à sua interpretação, mas também ao caráter da Torá e à vontade de Deus com todas as suas exigências, que é quando Jesus se posiciona para propor seu ensinamento sobre a Torá e as exigências éticas que dela decorrem.³⁰⁵ “Comunhão com Jesus, comunhão com a vontade de Deus” é o que é necessário para entrar nessa universalidade, que é descrita na forma de relações familiares, maternas e fraternais, no próprio Mateus 12,49: “[...] Porque quem faz a vontade de meu Pai celeste, esse é meu irmão e minha irmã e minha mãe.”³⁰⁶

A partir daí, uma nova perspectiva é oferecida às disposições da Torá, ao seu conteúdo jurídico e social, à luz da promessa universal da qual o Israel eterno era portador, da qual a Igreja compartilha: “a comunhão fundamental da vontade com Deus, que nos é dada por Jesus, é decisiva”³⁰⁷, da qual se pode compreender que as ordens jurídicas e sociais não dependem de uma sacralidade que dependa da lei divina, mas são expressão da liberdade humana, e é esta que pode entrar em comunhão com Jesus e nele com o Pai, para aprender a distinguir o que é justo e o que é bom.

A autoridade com que Jesus ensinava é surpreendente, tanto que o centurião que aparece em Mt 8,5-13 acredita que a autoridade de Jesus é tão grande que “basta uma só palavra” para que seja eficaz; e usa como comparação à sua própria situação

³⁰⁴ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 112.

³⁰⁵ BARBAGLIO, G. *Jesus, hebreu da Galiléia*, p. 110.

³⁰⁶ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 110.

³⁰⁷ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 112.

peçoal, um homem que está sob autoridade — na qual conhece o valor de uma ordem. Nesse episódio, Jesus fala com admiração da fé desse centurião e afirma que “muitos do Oriente e do Ocidente se sentarão à mesa com Abraão, Isaac e Jacó” (Mt 8,11), isto é, daquela universalização que Jesus propõe no livro do Papa, ligada à sua pessoa, à sua autoridade e à sua condição de Filho.³⁰⁸ Ou seja, a sua proposta não é a de um “reformista”, nem a opinião meramente pessoal de um mestre, nem a autoridade de um erudito³⁰⁹, mas sim a da sua autoridade divina, que se manifesta no conteúdo da sua missão, “ser Filho em comunhão com o Pai”. Daí pode nascer uma nova comunidade de fé, dando à sua mensagem uma dimensão não inferior à do texto da Torá, porque manifesta sua origem na vontade de Deus.

A base não é uma autoridade humana que propõe o descumprimento de dois mandamentos, ou se preferir, a dissolução da família e a instituição do sábado como eixo da ordem social de Israel, mas uma raiz mais profunda que se nutre da realização da superação, não da transgressão³¹⁰, e que lê a Lei e os Profetas à luz da obra do “profeta” suscitado por Deus (Dt 18,15), isto é, de Jesus Cristo e sua proposta de descobrir a intenção original da vontade de Deus ao propor a Torá. E, nessa interpretação, não se esquece a seriedade com que Israel obedece aos preceitos do Decálogo, porque eles são base essencial para compreender a radicalidade da justiça que Deus propõe³¹¹.

É nesse momento que se compreendem as antíteses do *Sermão da Montanha*, porque não só é importante a formulação estrita de “não matar”, mas também o fato de que vai além, buscando a reconciliação, tornando possível o bem dos irmãos, a igualdade perante a lei, não retribuir o mal com o mal (violência ou vingança³¹²). Tocamos numa dimensão profunda da radicalidade com que os preceitos dos Dez Mandamentos propõem uma observância que seja imitação de Deus, para que o ser humano se supere, vá além de si mesmo, a um nível tão humano como só o próprio Deus pode propor e o ensinamento de Jesus indica, seguindo as fórmulas da lei irrefutável que aparecem em Ex. 22,20; 23,9-12.³¹³ A crítica aos profetas refere-se

³⁰⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 115.

³⁰⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 114.

³¹⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 115-116.

³¹¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 117-118.

³¹² Algumas das observações de Pinchas Lapide em sua obra, *Il Discorso della Montagna*, remetem a essas mesmas ideias, lembrando as ações de alguns deportados para campos de concentração, como o grande estudioso Leo Baeck. P. Lapide lembra que M. Buber definiu Jesus como o “hebreu de capital importância”, porque é ele quem nos convida a todos a imitá-lo.

³¹³ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 118-119.

a estes tipos de princípios essenciais que estão ligados à aliança e às suas exigências³¹⁴, na medida em que proclamam a fé em Deus, e porque têm a garantia de Deus na defesa que faz dos pobres, pois a responsabilidade perante a condição deles situa-se no nível da fé no Deus único: o amor a Deus e ao próximo não pode ser separado.

A mensagem de Jesus nas Bem-Aventuranças situa-se em consonância com a interpretação profética da Torá³¹⁵, cumprindo-a desde a esfera divina até a capacidade da razão humana de aplicar esses princípios a situações em que a ordem social exige responsabilidade para resolver conflitos ou dificuldades e fracassos, nos quais se exige clareza neste caminho de humanidade autêntica como Deus pretende. A resposta é razoável, como indica o capítulo seguinte dedicado ao “Pai-Nosso”, que faz parte do *Sermão da Montanha*.

O Pai-Nosso no Evangelho de Mateus, complementando o significado das Bem-Aventuranças, anda de mãos dadas com o ensinamento que nos ajuda a compreender as falsas formas de oração, sejam elas exibicionistas ou prolixas (Mt 6,5-15); essas palavras de Jesus não se dirigem contra a oração pública ou a oração realizada oficialmente em pé, mas contra a oração que falha na sua intenção profunda, porque a reduz a uma atitude fingida e, portanto, à impiedade.

De fato, a Oração do Senhor é uma oração pessoal, independentemente de ser usada a primeira pessoa do plural, porque “nós” não se opõe ao pessoal, visto que a pessoa, o indivíduo, é parte necessária da comunidade. Na oração, a relação pessoal com Deus — que nos ama e conhece o nosso nome³¹⁶ — não se opõe à sua dimensão comunitária e pública, que exige o apego pessoal de cada um e a minha sincera orientação para Deus para que seja autêntica e na presença de Deus. A oração comunitária é totalmente pessoal quando o *mens et vox* (mente e voz) está em concordância³¹⁷, o que às vezes não acontece nas fórmulas recebidas, sejam os Salmos ou a Oração do Senhor. Essas fórmulas são a palavra de Deus, que Ele nos deu para que possamos orar a Ele “em Espírito e Verdade” (Jo 4,23)³¹⁸. Além disso, esta oração é a que indica a primazia: “Deus em primeiro lugar, o Reino de Deus”³¹⁹

³¹⁴ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 71-119.

³¹⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 120.

³¹⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 122.

³¹⁷ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 123.

³¹⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 124.

³¹⁹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 126.

(Mt 6,33), oração que se compreende a partir da comunhão com Jesus³²⁰, por meio do qual podemos dizer verdadeiramente “Pai-Nosso”, pois só Ele pode dizer a Deus com pleno sentido “Meu Pai”³²¹.

De fato, sem ser chamado diretamente de Deus nos Evangelhos, Jesus sempre aparece em sua relação singular e única com Deus Pai, de quem recebe sua autoridade, e da qual se explica a originalidade de suas palavras e gestos, orientados ao serviço do Reino de Deus, o que nos permite compreender que esse Jesus de Nazaré é implicitamente reconhecido como Filho de Deus antes da ressurreição, e que a fé pascal descobre explicitamente o que já estava presente e anunciado pela história real, seu ser desde sempre Filho de Deus, como lhe será confessado mais tarde, por exemplo, por Paulo em Rm 9,5, uma doxologia que conclui a afirmação da origem judaica de Jesus, segundo a carne, “Messias, Deus bendito para sempre”.

A Oração do Senhor está de acordo com o conteúdo da Torá, que Jesus leva ao cumprimento. Além disso, ela nos leva à comunhão com Deus e com toda a família de Deus, todas as pessoas de qualquer condição ou origem. Isto é, ajuda-nos a compreender o significado de uma família como a que Jesus propõe ao comentar o Quarto Mandamento, sem limitações: “[...] um só é o vosso Pai, o que está no céu”³²² (Mt 23). Indica também a ordem de prioridades que Ele estabelece para a atividade humana³²³.

O Reino de Deus como realidade nos remete ao próprio Jesus, embora, após a ressurreição, o fato de o anunciar como centro de toda a missão cristã não facilite a compreensão de por que, na tradição do Jesus pré-pascal, distinguem-se o Reino e a sua pessoa. A fé cristológica após a ressurreição nos permitirá compreender mais claramente tanto a sua identidade como Senhor, Cristo e Filho de Deus (At 2,32), portanto portador do Reino de Deus e da sua vontade, como o fato de que, à luz da Páscoa, vemos que tudo isso já estava presente no Jesus de Nazaré que as testemunhas apostólicas conheceram.

³²⁰ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 127.

³²¹ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 131.

³²² RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 132.

³²³ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 126-127.

3.2.

O judeu Jesus de Nazaré: uma contribuição ao diálogo entre Jacob Neusner e Bento XVI

Graças ao livro de Joseph Ratzinger (Papa Bento XVI) sobre Jesus, o texto de Jacob Neusner, *Un Rabbino parla con Gesù*, também voltou à tona dez anos após sua publicação. Jacob Neusner afirma ter a impressão de que o Papa Bento XVI não forneceu respostas às suas perguntas mais importantes, mas que hoje, no entanto, “o diálogo entre judeus e cristãos entrou em uma nova era”.³²⁴

Uma vez feito esse julgamento e formulada a hipótese de um ponto de virada tão marcante, a urgência de explorar os fundamentos do diálogo torna-se ainda mais premente. Eles já mostraram-se suficientemente sólidos? O que podemos esperar? O Rabino Neusner entendia Jesus? Como o Papa Bento XVI encontrou o Rabino Jacob Neusner?

Joseph Ratzinger, Papa Bento XVI, afirma em seu livro sobre Jesus que “o livro do estudioso judeu Jacob Neusner foi de grande ajuda” na busca de uma resposta à pergunta sobre o que a “Torá do Messias” nos diz “sobre Jesus, sobre Israel, sobre a Igreja, sobre nós mesmos”.³²⁵ Ele se refere ao Rabino Neusner como “um crente judeu e rabino, criado na amizade com católicos e evangélicos, que ensina na universidade juntamente com teólogos cristãos e situa-se perante a fé dos seus colegas cristãos com grande respeito”.³²⁶ E, finalmente, afirma: “O seu respeito ante a fé cristã e a sua fidelidade ao judaísmo levaram-no a procurar o diálogo com Jesus.”³²⁷ O papa descreve brevemente como o rabino toma seu lugar entre os discípulos de Jesus na montanha em que ele proferirá o *Sermão da Montanha*, ouve-o falar e compara suas palavras com as do Antigo Testamento e das tradições rabínicas.

Ele escuta, compara e fala com Jesus. Ele se sente tocado pela grandeza e pela pureza do que é dito e ao mesmo tempo inquieto sobre a irreconciliabilidade última que encontra no núcleo do Sermão da Montanha. Então acompanha Jesus a caminho de Jerusalém, ouve como é que nas palavras de Jesus esta temática é retomada e depois desenvolvida. Sem cessar, procura compreender; sem cessar, agita-o a grandeza; e sempre conversa com Jesus.³²⁸

³²⁴ NEUSNER, J., My argument with the pope.

³²⁵ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 101.

³²⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 102.

³²⁷ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 102.

³²⁸ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 102.

Agora, o Papa também participa do diálogo do rabino com Jesus, e o Rabino Neusner repetidamente posicionou-se em relação a esse “diálogo com o Papa”, que não se refere apenas ao próprio Jesus, mas também à Igreja, ao Judaísmo e ao Cristianismo. Em um ensaio, Neusner chegou a falar do início de “uma nova era no controverso diálogo entre judeus e cristãos”.³²⁹ Além disso, o rabino Neusner defendeu, das muitas críticas expressas nos círculos judaicos, a nova formulação da oração da Sexta-Feira Santa “*Pro Judaeis*”, solicitada por Bento XVI quando a celebração da Missa segundo o chamado rito tridentino, ou seja, segundo o Missal de 1962, foi novamente permitida. Dessa forma, o rabino deu uma contribuição frutífera ao diálogo recentemente iniciado.

A publicação do livro do papa e as objeções do rabino oferecem uma oportunidade para nos perguntarmos se, e em caso afirmativo, como, Neusner realmente entendia Jesus e a Igreja, e que perspectiva determina seu diálogo. É nesse ponto que também intervimos no diálogo entre o rabino e o papa.

Após vários “diálogos com Jesus”, o rabino Neusner decide não o seguir. Mas essa “irreconciliabilidade” final, que ele acreditava ter observado, diz respeito não apenas à doutrina de Jesus, mas também à relação entre judaísmo e cristianismo, entre a sinagoga e a Igreja. Ele acredita que existe uma ruptura irreparável entre judeus e cristãos. E como seus diálogos com Jesus poderiam não ser influenciados por tal perspectiva?

A compreensão histórica é normalmente codeterminada, e não pouco, pela eficácia causal atribuída aos eventos históricos e às instituições atuais. O cristianismo e o judaísmo dividiram o único povo de Deus e, ao longo da história, distanciaram-se cada vez mais. A sinagoga, em particular, foi perseguida pela Igreja e, em muitos casos, a Igreja uniu forças com o Estado para voltar-se contra ela. Por fim, a Igreja não tinha força para opor-se com sucesso ao racismo ateu do nazismo assassino. Tudo isso certamente não poderia deixar de ter consequências para a imagem de Jesus transmitida pela tradição judaica.

O Rabino Neusner expressa isso com muita clareza:

Entendo que seja difícil para os cristãos, hoje como antigamente, compreender a vitalidade contínua da Torá, isto é, do judaísmo. Para explicar a ‘incrédulidade’ de Israel, os cristãos chamam os judeus de ‘pérfidos’, isto é, ‘incrédulos’; eles os descrevem como obstinados e obstinados; atribuem a eles uma ignorância

³²⁹ NEUSNER, J., My argument with the pope.

invencível. Os Evangelhos dividem Israel entre crentes e coniventes, e por vinte séculos, os judeus fiéis à Torá de Moisés foram chamados de assassinos de Cristo. Havia, portanto, uma certa impaciência, talvez compreensível, em relação a nós, o Israel Eterno.³³⁰

Com a disseminação do método histórico-crítico, que naturalmente também se aplica a questões relativas a Jesus, muitos estudiosos judeus — como vimos — contribuíram para purificar sua imagem de falsificações. Citamos aqui os nomes de Joseph Klausner, Schalom Ben Chorin e Geza Vermes, desejando incluir esses poucos em seus escritos, também muitos outros. Mas como eles podem opor-se ao fardo imposto por cristãos que não viveram de acordo com a doutrina de Jesus, distorcendo sua compreensão teológica?

Além disso, é a partir de um cristianismo dividido que o Rabino Neusner também lança seu olhar crítico sobre os Evangelhos. Essa é a realidade que ele encontrou nos Estados Unidos, onde viveu e ensinou. O que ele escreve se opõe verdadeiramente à autêntica doutrina de Jesus — ou melhor, à omissão ou falsificações dos cristãos? De qualquer forma, Jacob Neusner, ao publicar seu livro, expressou esta esperança: “Se eu contribuir para viver a vida cristã com sinceridade e não apenas como uma questão de hábito, terei servido a uma boa causa.”³³¹

Nesse contexto, de qualquer forma, o Papa Bento XVI queria dialogar com Jacob Neusner, um dos mais eminentes estudiosos e rabinos judeus contemporâneos, chamando assim a atenção de todos. Ele queria começar com a essência do diálogo entre o rabino e Jesus “para conhecermos Jesus e compreendermos melhor nossos irmãos judeus mais profundamente.”³³² E, em última análise, o que era importante para ele era “nosso diálogo com o povo judaico hoje”,³³³ que ele deseja promover. O próprio Papa expressou sua esperança de que esse diálogo continuasse, e Neusner também expressou isso após a publicação do livro do Papa, como evidenciado em particular pela reimpressão de seu livro, *Un rabbino parla con Gesù*.

Por sua vez, o Rabino Neusner disse sobre seu livro: “Tanto judeus quanto cristãos devem encontrar nestas páginas razões para se sentirem fortalecidos em sua

³³⁰ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 33.

³³¹ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 25.

³³² RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 102.

³³³ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 106.

fé, pois cada lado encontrará aqui, acima de tudo, os pontos que definem a diferença entre o judaísmo e o cristianismo.”³³⁴

Após a publicação do livro sobre Jesus pelo Papa, reler criticamente o livro de Neusner torna-se uma tarefa de maior responsabilidade do que antes. Muitas perguntas acumulam-se na mente: podemos aceitar, sem sequer comentar, a suposição fundamental que o Rabino Neusner faz sua, a saber, que o judaísmo e o cristianismo são duas religiões distintas, cada uma das quais deve seguir seu próprio caminho? Ou podemos ignorar informações parciais ou errôneas — dados que a pesquisa científica já superou, mas que, no entanto, são encontrados em seu livro, como a afirmação atribuída aos cristãos de que “Deus tem uma mãe a quem obedecer?”³³⁵ Ou que o Evangelho, segundo Mateus, foi “modelado para Israel?”³³⁶ Ou que no Evangelho de João “o Israel Eterno é tratado [...] com ódio evidente?”³³⁷ Ou ainda: “No Sinai, Deus falou por meio de Moisés, mas nesta colina da Galileia, Jesus fala por si mesmo.”³³⁸ Ou ainda: “Jesus questiona toda a tradição da oração comunitária.”³³⁹ Ou: “Mateus não nos diz que Jesus era casado ou tinha uma família com filhos.”³⁴⁰ Ou, finalmente: “Tanto católicos quanto ortodoxos sentem-se tão à vontade nos braços da Virgem Maria.”³⁴¹ E se quiséssemos ser exaustivos, a lista dessas perguntas seria muito mais longa.

Em seu diálogo imaginário com Jesus, o rabino Neusner queria explicar por que não podia segui-lo. E isso era muito claro e importante para ele. No entanto, desde o início, esse objetivo sofreu por sua limitação apenas ao Evangelho de Mateus, e também pelo fato de que a distinção entre o Jesus histórico e o Jesus da fé foi rejeitada por Neusner — por mais precipitadamente discutível que isso pudesse ser. E, também, pelo fato de o Rabino Neusner querer esclarecer para si mesmo como teria reagido se estivesse ao pé da colina onde Jesus proferiu o *Sermão da Montanha*, sabendo muito bem que ele contém apenas um fragmento da doutrina de Jesus, o que certamente não pode ser obtido de uma perspectiva tão parcial.

³³⁴ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 11.

³³⁵ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 37.

³³⁶ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 38.

³³⁷ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 39.

³³⁸ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 62.

³³⁹ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 64.

³⁴⁰ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 77.

³⁴¹ NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 79-80.

Como poderia o Rabino Neusner afirmar que “os ensinamentos de Jesus contradizem a Torá em pontos cruciais?”³⁴² Ou — no primeiro prefácio de seu livro, publicado em 1993 — que a pertença mútua entre o cristianismo e o judaísmo é insustentável e que, em vez disso, eles “são inteiramente autônomos um do outro”.³⁴³ E, no entanto, na reedição de 2000, Neusner removeu esse julgamento de separação total de seu texto. Essas questões relacionadas às suas perguntas nos levam a reler o diálogo entre o rabino e Jesus.

Portanto, nosso propósito é participar e contribuir para o diálogo entre o Rabino Neusner e o Papa Bento XVI, para que ele possa continuar e se expandir sobre uma base sólida, respeitando o que foi alcançado até agora. A forma como judaísmo e cristianismo concebem o relacionamento é crucial para o futuro do diálogo judaico-cristão: mãe-religião e filha-religião? Irmãos mais velhos e mais novos? Concluirá realmente tornando-se uma família e não duas religiões? Quanto mais judeus e cristãos aprenderem a conceberem-se juntos como o povo de Deus, maior será a possibilidade de isso se tornar realidade. Portanto, o diálogo continua.

3.3.

A contribuição dos pensamentos e ações de Jean-Marie Lustiger para o diálogo judaico-cristão e para a teologia cristã do judaísmo

No turbulento fluxo dos estudos judaicos e cristãos acerca de Jesus, e, até mesmo, do diálogo judaico-cristão, o livro *La Promesse – “Mes yeux devançant la fin de la nuit pour méditer sur ta promesse”* (Sl 119, 148) do Cardeal Jean-Marie Lustiger, ocupa um lugar especial.

Jean-Marie Lustiger (1926-2007), foi arcebispo de Paris (1981-2005), e cardeal (a partir de 1983). Nascido em Paris em 1926 no seio de uma família judaica, converteu-se ao catolicismo. Sacerdote desde 1954, em 1979 foi nomeado arcebispo de Orleans e em 1981, de Paris. Foi eleito cardeal em 1983 e aposentou-se em 2005. Era, além disso, membro da Academia Francesa desde 1995. Morreu em Paris em 5 de agosto, aos 80 anos. Durante toda a sua vida sempre reafirmou sua dupla identidade, judaica e cristã. Em sua lápide está o Epitáfio:

Nasci judeu. Recebi o nome do meu avô paterno, Aaron. Tendo me tornado cristão pela fé e pelo batismo, permaneci judeu, assim como os apóstolos. Tenho como

³⁴² NEUSNER, J., *Un rabbino parla con Gesù*, p. 10.

³⁴³ NEUSNER, J., *Disputa immaginaria tra un rabbino e Gesù*, p. 7.

padroeiros Aarão o Grande Sacerdote, São João Apóstolo, Santa Maria cheia de graça. Nomeado 139º Arcebispo de Paris por Sua Santidade o Papa João Paulo II, fui entronizado nesta catedral em 27 de Fevereiro de 1981, e ali exerci todo o meu ministério. Transeuntes, orem por mim.

Todo esse currículo, por si só, confere ao seu livro *La Promesse* e outros escritos seus, a citar: *On Christians and Jews*, um certo peso; ele não é qualquer um. Possui uma compreensão privilegiada das mentalidades judaica e católica e é um interlocutor qualificado, capaz de manter um diálogo em um nível teológico preciso. Suas obras não são apenas um tratado, mas também um relato apaixonado de sua busca existencial pela reconciliação entre o Judaísmo e a Igreja Católica.

Mas o mais importante é a formação do cardeal Lustiger. Ele nasceu como *Aharon Lustiger*, como seu nome revela, em uma família judaica. Após converter-se à Igreja Católica na adolescência e, ao contrário de muitos em sua família, conseguir sobreviver ao reinado de terror do nazismo, ele avançou na hierarquia católica até tornar-se um de seus principais porta-vozes. Qual foi, então, sua contribuição para o discurso teológico de nosso tempo?

A principal contribuição de Jean-Marie Lustiger reside em sua convicção de que o diálogo entre judeus e cristãos é essencial e só pode ocorrer com base no respeito mútuo, reafirmando assim que o judaísmo é uma aliança viva e relevante para o cristianismo, refutando a teologia da “superação” que considera o Antigo Testamento obsoleto. Como judeu convertido ao cristianismo, ele desempenhou um papel crucial na promoção de uma nova abordagem teológica que reconhece a permanência da aliança de Deus com o povo judeu, influenciando assim a ação da Igreja Católica no campo do diálogo inter-religioso.

É muito comum que os convertidos do judaísmo tendessem a escurecer o que abandonavam; tudo o que é novo é frequentemente visto com um brilho explicado. Grande parte da teologia cristã também foi formulada com o judaísmo como pano de fundo sombrio. Pode-se pensar no fato de que escritores dos evangelhos, como Mateus e João, já descreviam os fariseus e os judeus de forma muito negativa. Essa visão foi herdada por cristãos de uma era posterior, como fica evidente pela terminologia que eles usaram de forma ignorante: faz apenas algumas décadas que eles pararam de chamar o judaísmo da época de Jesus de “judaísmo tardio”, como se nenhum judaísmo legítimo tivesse existido após a época de Jesus.

Na verdade, foi apenas nas últimas décadas que estudiosos biblistas questionaram seriamente a exatidão de tal descrição. Em nenhum lugar do Antigo

Testamento (para usar o vocabulário cristão), sugere-se que a aliança de Deus com o povo de Israel seria apenas por um tempo; seria uma aliança eterna. Portanto, não é coincidência que os convertidos que abandonaram a fé judaica tenham sido frequentemente ostracizados por suas famílias. Eles foram simplesmente vistos como traidores. Foi isso que Lustiger vivenciou. Em uma visita a Israel em 1995, o Rabino-Chefe Ashkenazi de Jerusalém, Israel Meir Lau, recusou-se a encontrá-lo: ao tornar-se cristão, o próprio Lustiger havia contribuído para a salvação do povo judeu, pelo menos em um sentido espiritual.

Muita coisa mudou em poucos anos. Grandes figuras como João Paulo II, Bento XVI e Francisco; do lado judeu, o ex-Rabino-Chefe de Roma, Elio Toaff, abriram caminho para uma atmosfera nova e positiva. Aqui, surge o Cardeal Lustiger nesse novo cenário. No livro em questão, ele mostra como a fé cristã inclui necessariamente uma afirmação da fé judaica. De fato, ele chega a afirmar que o “cristão” que não afirma o judaísmo se revela, assim, um “pagão” que nunca foi profundamente tocado pelo Evangelho.

O livro de Lustiger não foi escrito como um documento programático. Pelo contrário, a maior parte do livro é uma versão reconstruída retrospectivamente de uma série de meditações bíblicas que ele deu a um grupo de irmãs em um mosteiro contemplativo em *Abu Gosh*, Israel, em 1979. Ele abriu seu coração às irmãs em troca de um voto de silêncio, para que pudesse falar livremente sem ter que pensar na reação de estranhos. Gradualmente, as fitas com as palavras de Lustiger espalharam-se para outros mosteiros, e chegou a hora de um público mais amplo participar dos pensamentos modestos, mas teologicamente profundos, de Lustiger.

Os primeiros capítulos contêm onze meditações que o autor pregou à comunidade católica de freiras contemplativas que desejavam considerar o significado e o mistério de Israel como povo de Deus. Os outros quatro capítulos são palestras que o autor proferiu a um público composto por judeus. Dessa descrição, pode-se inferir a heterogeneidade do público e também o tom distinto das duas partes do livro. A unidade e a homogeneidade advêm do tema, que se pretende condensar no título: a promessa de Deus a Abraão e ao povo de Israel, uma promessa que se cumpriu em Cristo, mas cujo cumprimento não nega o compromisso de Deus.

Como sujeito messiânico, Cristo é composto por todos aqueles que lhe pertencem pelo batismo e pela fé. E num certo sentido – repito, de certo modo – o povo de Israel faz parte dele. Na sua particularidade, o povo judeu carrega o coração da revelação. E de certa forma trazem também a imagem do Messias, de Cristo.³⁴⁴

Os temas começam com a Lei de Israel e a relação de Jesus com a Lei³⁴⁵, ligando assim Cristo à promessa feita a Abraão. O texto explora então várias passagens do Evangelho — começando, sobretudo, por Mateus — para mostrar como Jesus se compreende no contexto das promessas e dos mandamentos de Deus³⁴⁶ a Israel; e, até mesmo, a partir da compreensão que existia daquela eleição na época de Jesus.

Lustiger segue aproximadamente a versão do Evangelho de Mateus sobre a vida de Jesus, quando descreve como a fé cristã, se quiser ser fiel ao seu Mestre, significa necessariamente afirmar a aliança eterna de Deus com o povo judeu. Esse é o próprio critério da literatura, que define que alguém é um cristão em profundidade e não apenas um pagão cristianizado superficialmente.

O primeiro capítulo começa com uma declaração programática: “A Igreja surge em Jerusalém[...] É impensável que ela pretenda substituir Israel. Ela não é outro Israel, mas o próprio cumprimento, em Israel, do plano de Deus.”.³⁴⁷ Em Cristo, não apenas os judeus, mas todas as pessoas compartilham os dons de Deus a Israel. A Lei Mosaica é uma parte importante dos dons de Deus a Israel, e a primeira questão fundamental com a qual os apóstolos tiveram que lidar foi se os “gentios” seguiriam a Lei da mesma forma que os judeus e os judeu-cristãos. Lustiger aponta que uma das maiores tragédias religiosas de todos os tempos é a queda da igreja judaico-cristã no século VI, em grande parte, devido à violência cristã bizantina contra os judeus que acreditavam em Jesus.

Não há um tratamento sistemático de algumas passagens do Evangelho, mas sim uma reflexão sobre o seu significado. Da mesma forma, o discurso é regido pela lógica da meditação e da evocação: há saltos de um episódio para outro, por exemplo, dos episódios da infância para a Paixão, e daí para o sofrimento da humanidade, e de Israel para Auschwitz, por exemplo. A teologia cristã da cruz deve ser capaz de integrar tudo isso se quiser permanecer fiel à sua origem: o relato

³⁴⁴ LUSTIGER, J.-M., *On Christians and Jews*, p. 74.

³⁴⁵ LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 15-29.

³⁴⁶ LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 31-46.

³⁴⁷ LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 16.

da Paixão revela que é o pecado de todos — judeus ou não — que é a causa do sofrimento e da morte de Cristo, e, da mesma forma, a salvação operada por Cristo é salvação para todos.

Com isso, se esse tom for compreendido, a leitura do livro frequentemente nos convidará a elevar o olhar e meditar sobre o mistério do plano único de Deus que deve ser descoberto nas Sagradas Escrituras. Mais de uma vez, o autor observa que uma reflexão sobre o Deus que se revela a Israel pode nos fazer ver que nossa concepção de Deus deve mais ao paganismo pré-cristão do que à revelação de Deus.

Da mesma forma, muitas afirmações, que às vezes podemos aceitar acriticamente — como, por exemplo, quando alguém diz: para os hindus, o Antigo Testamento pode muito bem ser as escrituras da Índia —, na verdade expressam uma concepção ingênua e errônea da revelação cristã. Há muitas sugestões semelhantes nessas páginas. Esses exemplos servem como uma amostra da riqueza que pode ser descoberta em sua leitura.

Lustiger destaca a antiga e terrível acusação de “deicídio”; na verdade, a culpa pela morte de Jesus recai sobre todas as pessoas, não apenas sobre alguns judeus em uma sexta-feira fatídica em Jerusalém, há muito tempo. Por outro lado, aqueles que foram verdadeiramente culpados de deicídio são os chamados povos cristãos do Ocidente, aqueles que submeteram seus irmãos e irmãs judeus à perseguição e, até mesmo, ao extermínio. A Igreja tem suas raízes na sinagoga. Sem essas raízes, a gêmea dela morre.

Lustiger aborda uma tendência que se tornou visível nas últimas décadas, de que outros povos (ele se refere aqui à Índia) veem seus próprios textos religiosos como seu Antigo Testamento. Sem necessariamente querer negar a esses textos um certo valor, Lustiger afirma que isso reduziria o Antigo Testamento a apenas um dos muitos contextos culturais possíveis para o evangelho e, assim, privaria a revelação a Israel de seu caráter único. Nenhuma teologia religiosa, por mais bem-intencionada que seja, pode relativizar a revelação de Deus a Israel. Por meio do Messias/Jesus, essa revelação não foi de forma alguma posta de lado; em vez disso, foi disponibilizada aos “povos” fora de Israel.

É claro, a este respeito, que o Espírito de Jesus só pode ser recebido com a condição de partilhar a esperança de Israel e de ter acesso a ela. Este é o sentido do batismo, porque o batismo — segundo a expressão de São Paulo — nos “incorpora” em Cristo. Mas o batismo é ao mesmo tempo e inseparavelmente — caso contrário não teria sentido — uma incorporação em Israel. [...] Acontece que o Antigo Testamento não

foi ‘invalidado’, segundo uma expressão corrente, pela vinda do Messias, mas, pelo contrário, foi tornado acessível e aberto aos pagãos que, sem ele, não tiveram acesso. O batismo cristão é o batismo recebido por Jesus através de João Batista. Através dela, os pagãos são recebidos no povo de Israel.³⁴⁸

A segunda parte³⁴⁹ consiste em quatro palestras bastante breves proferidas diante de um público judeu. Na primeira, ele evoca os dons de Deus a Israel³⁵⁰, mas lembra que esses dons são conforme a promessa, para que em Israel todas as nações sejam abençoadas: daí o convite à fidelidade à promessa. Os outros três olham para o horizonte comum de judeus e cristãos: recordam os gestos do Vaticano II e de João Paulo II³⁵¹ em relação aos judeus, condenam as interpretações errôneas da Bíblia³⁵² que o antissemitismo fez, apelam a uma maior responsabilidade partilhada na ação pública³⁵³ para que mesmo o governo secular possa respeitar os direitos de Deus etc.

É um convite ao diálogo, ao abandono de receios e, sobretudo, de preconceitos injustificados. O cristão é sugerido a querer compreender como o judeu se compreende e, como resultado, também se compreenderá melhor, não porque esteja diante do outro, mas porque reconhecerá o fundamento do que é e o que descobrirá ao vê-lo nos outros. E vice-versa. Não é uma obra de exegese, mas um texto instigante.

O livro surge como uma coleção muito densa de observações e meditações. Os subtítulos desses trechos refletiam os desafios do debate: “Auschwitz é parte do sofrimento de Cristo”, “O mistério de Israel no centro da fé cristã”, “Sobre o antissemitismo cristão” e “A espera”.

Por fim, não é possível dar respostas simples à questão de como o povo judeu e a igreja cristã estão conectados. As meditações de Lustiger para as irmãs do pequeno mosteiro em *Abu Gosh* são contribuições importantes que podem enriquecer a nós, que agora temos a oportunidade de nos beneficiar delas. De fato, a força do livro reside não apenas no que é dito, mas também em quem o diz: o Cardeal Lustiger, nascido judeu, foi batizado em 1940. Sua mãe foi deportada durante a ocupação nazista da França e morreu em Auschwitz. Por isso mesmo, o

³⁴⁸ LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 99-101.

³⁴⁹ LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 177-218.

³⁵⁰ LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 177-183.

³⁵¹ LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 185-188.

³⁵² LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 189-202.

³⁵³ LUSTIGER, J.-M., *La promesse*, p. 203-218.

texto demonstra que o mistério de Israel em relação a Jesus Cristo e ao cristianismo não é, para o autor, mera questão de especulação ou pensamento; é vida, e é uma maneira de se compreender como filho de Israel e discípulo de Cristo.

La Promesse constitui uma etapa na dissociação do cristianismo do antijudaísmo e do antissemitismo. Embora o arrependimento seja um passo necessário para a resolução do passado, também é importante redefinir a concepção da Igreja e sua missão no mundo. Esse livro demonstra que o arrependimento não basta; que os fundamentos teológicos das relações entre as duas religiões também devem ser transformados. Faz parte de um processo mais amplo que vai além do evento editorial. *La Promesse* ainda não cumpriu todas as suas promessas, mas o livro participou da “reancoragem” de Israel na consciência cristã, para usar a expressão que Lustiger usou para Edith Stein.

3.4

Conclusão do terceiro capítulo

De acordo com o plano do estudo, o terceiro capítulo visava apontar a recepção dos estudos judaicos por parte da Igreja. Intentamos colaborar com um melhor entendimento mútuo entre judeus e cristãos. O interesse foi pela situação dos judeus e cristãos hoje e como a questão de Jesus judeu tem sido recepcionada num meio cristão.

Para aprofundarmos o assunto, apontamos um caminho de leitura atenta dos Evangelhos à luz da Torá. Essa direção nos levou inevitavelmente a perceber Jesus judeu, seguidor fiel da *Torá oral e escrita*. Certo é que o Novo Testamento, particularmente os Evangelhos, descreve Jesus como o cumprimento de profecias messiânicas, mas é fundamental examinar as afirmações que podem ser vistas por meio da lente da Torá.

Deparamo-nos assim, com duas grandes figuras, dois grandes ex-cardeais da Igreja Católica, um dos quais se tornou Papa, que em nossos dias nos apresentaram judeus e cristãos associados no único povo de Deus.

Com o papa Bento XVI analisamos a recepção de Jesus judeu por parte dos cristãos, trazendo à luz o seu diálogo com Jacob Neusner: Jesus como a Torá encarnada, que nos dá a titulação desse ensaio/dissertação. Nos dirá o papa:

Jesus compreende-se a si mesmo como a *Torá* – como a palavra de Deus em pessoa. O Prólogo imponente do Evangelho de S. João – “No princípio era a Palavra e a

Palavra estava junto de Deus e a Palavra era Deus” – não diz outra coisa senão o que o Jesus do Sermão da Montanha e o Jesus dos Evangelhos Sinópticos diz. O Jesus dos quatros Evangelhos e o Jesus dos sinópticos é um e o mesmo: o verdadeiro Jesus ‘histórico’.³⁵⁴

Já para Neusner, o diálogo deve começar pelo reconhecimento explícito da alteridade do outro. Ele não tem medo de colocar imediatamente sobre a mesa as diferenças entre o ensinamento de Jesus e o dos rabinos, como ele os percebe. Além de possíveis críticas a pontos particulares, pode ser revigorante para o diálogo enfatizar não apenas o que Jesus tem em comum com outros judeus de seu tempo e de nosso tempo, mas também o que o diferencia deles.

Também em seu livro, o Papa Bento XVI nos faz ver que a divindade de Jesus, sua relação especial e única com Deus Pai, é o que nos dá uma resposta adequada à pergunta sobre quem é Jesus, mas não se revela plenamente até que a ressurreição nos permita descobrir a conexão entre a história e o algo mais que suas obras e palavras sugerem. Vale ressaltar que Fé e razão caminham juntas quando levam em conta o que é descontínuo na continuidade, sua inserção na história e na eleição do povo de Israel, para sempre, com as condições peculiares do ambiente judaico-palestino do primeiro século. Sem dúvida, a fé que nasce na Páscoa estará ciente do que, já na pré-Páscoa de Jesus, estava entendendo toda a sua vida, morte e ressurreição como um único movimento que tem sua explicação completa em Deus.

Portanto, o livro ou o Papa merece ser lido com atenção e um pouco de simpatia, como ele mesmo diz³⁵⁵, o que permite tanto a compreensão de suas propostas quanto às possíveis discrepâncias. De qualquer forma, é claro que algumas certezas emergem da leitura, que podem ser especificadas dessa forma:

Para saber quem é Jesus, a fonte mais adequada são os Evangelhos, os quatro evangelhos canônicos. Nenhum dos dados históricos extrabíblicos que conhecemos é tão próximo dos fatos quanto os quatro evangelhos; sem esquecer que cada um deles narra de maneira específica o que transmite sobre Jesus. Marcos é o primeiro e aquele que apresenta a figura de Jesus com um significado transcendente que surpreende seus discípulos e o povo; é por isso que ele começa afirmando que Jesus é o Cristo (Mc 1,1). Mateus, que é duas vezes mais longo que o de Marcos,

³⁵⁴ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 107.

³⁵⁵ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 19.

completa-o narrando a concepção sem intervenção humana, seu nascimento no tempo de Herodes e sua infância, de Belém a Nazaré no tempo de Herodes e seu filho (Mt 1–2). Entende-se que a orientação é a ideia do cumprimento do que foi anunciado na história sagrada de Israel, sem esquecer os cinco discursos nos quais o ensinamento de Jesus está organizado. O final do Evangelho de Mateus indicaria que o cumprimento se completa com a missão universal (Mt 28,20).

Lucas e sua obra em duas partes, Lucas e Atos, indicam que é a história de Jesus, seus feitos e suas palavras, que fundamenta a vida da Igreja. Jesus pertence à história universal (Lc 2–3), mas, sobretudo, é a história da salvação que é anunciada de Jerusalém até os confins da terra (Lc 24,47 e At 1,8), porque Jesus é aquele que traz a salvação a todos.

O Evangelho de João também tem valor histórico, embora na pesquisa histórica formal tenha sido deixado de lado na distinção clássica entre João e os Sinóticos. Deve-se notar que a apresentação do ministério de Jesus em João é muito diferente, assim como a maneira como Jesus fala em seus discursos. É muito diferente do estilo aforístico e parabólico dos Sinóticos, embora os discursos sejam baseados nos ditos de Jesus. Há também a ausência da proclamação do Reino de Deus, o que parece deixar espaço para as declarações “Eu Sou”, tão impressionantes que passaram despercebidas nos Sinóticos. Mas João oferece uma série de grandes imagens, como indicado no capítulo oito do livro do Papa.³⁵⁶ A tradição histórica do Evangelho de João tem sido positivamente valorizada e considerada bem enraizada na tradição.

Noutro livro fundamental, embora pequeno, *“Molte religioni un’única alleanza”*, Joseph Ratzinger, Papa Bento XVI, reúne vários ensaios importantes sobre a “unidade tensa da história da salvação, na qual a única aliança se realiza nas diferentes alianças”³⁵⁷. Ele chega à conclusão provocativa de que:

Se este é o caso, não se pode absolutamente opor-se ao Antigo e o Novo Testamento como se fossem duas religiões diferentes; há apenas uma vontade de Deus para a humanidade, uma única ação histórica de Deus com a humanidade, que se realiza em suas intervenções, certamente diferentes e em parte até contraditórias, mas na verdade sempre intimamente ligadas entre si.³⁵⁸

³⁵⁶ RATZINGER, J., Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração, p. 193-246.

³⁵⁷ RATZINGER, J., *Molte religioni un’única alleanza*, p. 39.

³⁵⁸ RATZINGER, J., *Molte religioni un’única alleanza*, p. 39.

Estas obras do Papa Bento XVI ajudam, nesse sentido, a manter a confiança nos Evangelhos como documentação histórica confiável, mais do que muitas das reconstruções que são apresentadas como história crítica.

Jean-Marie Lustiger (falecido em 5 de agosto de 2007), em seu importante livro, *La Promesse*, aponta para a unidade entre judeus e cristãos, excluindo a ideia de que a Igreja substituiu Israel. Ele mostra explicitamente como “a Igreja é o cumprimento do plano de Deus em e com Israel”: ela é composta por judeus e pagãos, e sem os judeus ela é “defeituosa”. O Cardeal Lustiger enfatiza a ideia de que a Igreja e Israel estão tão inter-relacionados que não podem seguir o plano de Deus a partir de dois caminhos distintos, como se fossem religiões diferentes.

Talvez possamos, diante de toda essa reflexão, reafirmar com convicção que Jesus de Nazaré pertence a judeus e cristãos. A avaliação teológica de quem ele é, é claro, continua sendo um fato divisório. Mas podemos reconhecer nele um profeta e uma vítima da opressão. Há uma longa tradição judaica, atualizada de modo especial durante a *Shoah* (palavra hebraica que significa, literalmente, destruição, ruína, catástrofe. Termo utilizado para denominar a perseguição nazista, que reconhece Jesus como um judeu perseguido: às vezes pelos próprios cristãos. Se, de alguma forma, pudermos tornar nossa esta noção, não só trazemos Jesus de volta ao seu contexto judaico, mas o sofrimento que no passado, muitas vezes, dividia judeus e cristãos, talvez possa tornar-se profundamente um elemento de solidariedade e um novo ponto de partida.

Para nós, cristãos, portanto, a redescoberta judaica de Jesus em nossos dias marca uma “mudança histórica” na consciência da perpetuidade da eleição divina de Israel. Mas é ainda mais importante por causa desse outro sinal mais poderoso, uma verdadeira “revelação”: a iluminação de Israel a respeito do rabino galileu Jesus de Nazaré, crucificado e ressuscitado, o esperado Messias de Israel prometido pelos profetas, um sinal — poderíamos dizer com o Papa Ratzinger — “escatológico”, que hoje inspira um número significativo de seguidores entre o povo judeu em todo o mundo e uma presença muito significativa na terra de Israel. Tudo isso representa um incentivo para aprofundar esse fenômeno, que, de certa forma, pode se revelar verdadeiramente profético para eventos futuros.

4

Considerações finais

Da segunda metade do século XX até o século XIX, o caminho do encontro judaico-cristão passou “das antigas tendências proselitistas ao reconhecimento da existência de uma relação ecumênica entre cristãos e judeus”,³⁵⁹ e da questão judaica ao reconhecimento da dimensão interna do judaísmo na Igreja em virtude da continuidade da Única Aliança e entre o Israel bíblico e o Israel contemporâneo. Apesar disso, ainda há resistência dentro das próprias igrejas, que não desapareceu completamente e dentro do mundo judaico, que é geralmente hostil ao cristianismo.³⁶⁰

Essa consciência da Igreja sobre a essencialidade do judaísmo por sua própria identidade é, ao mesmo tempo, uma indicação de um processo que continua e se expande para áreas que vão da relação mútua entre o Antigo e o Novo Testamento à maneira de considerar o judaísmo, da contribuição judaica à teologia, ao valor da espiritualidade e da liturgia, bem como da realidade da própria Igreja ao ecumenismo e ao diálogo inter-religioso e do cuidado pastoral à “presença profética de cristãos de origem judaica na Igreja”.³⁶¹ É precisamente essa presença, única em seu gênero, que infunde a teologia e a jornada eclesial com uma forte dimensão escatológica, com implicações benéficas para a vida vivida em suas várias expressões e para uma ampliação da pesquisa teológica.

Essa dimensão interna do judaísmo na Igreja continua sendo objeto de pesquisas aprofundadas sobre sua especificidade e as consequências que dela devem ser extraídas para a Igreja, tanto teológica quanto pastoralmente. Essa dimensão, de fato, não é mais vista simplesmente como a absorção pelas Igrejas históricas de judeus “convertidos” ao cristianismo, mas como o estabelecimento de uma nova dimensão de fé cristã autônoma e independente por judeus que desejam permanecer judeus entre seu povo, judeus que creem em Jesus, o Messias de Israel.

³⁵⁹ FABRIS, R., *L'olivo buono*, p. 74-75.

³⁶⁰ Conferir os autores judeus citados no primeiro capítulo que adotaram posições apologéticas em relação ao cristianismo.

³⁶¹ FABRIS, R., *L'olivo buono*, p. 91.

Portanto, eles não devem ser considerados judeus convertidos, mas judeus que alcançaram a plenitude de sua fé judaica. Esta é a novidade, e daí surge a necessidade de acolher o judeu messiânico “como figura hermenêutica original não apenas do diálogo entre judaísmo e cristianismo, mas da própria identidade cristã”.³⁶²

O reconhecimento dessa nova realidade ainda não é aceito e compreendido por todos, mas permanece como um antegoço do resultado de um trabalho que deve ser ampliado e aprofundado por teólogos e pastores quanto aos fundamentos teológicos e pastorais do vínculo que une o cristianismo e o judaísmo no nível de sua identidade: “O judaísmo é como um novo continente, no qual os cristãos desembarcaram recentemente: eles até agora exploraram apenas alguns trechos da costa”.³⁶³

Abordar sobre Jesus do lado judaico está se tornando uma realidade. Numerosas obras a esse respeito demonstram como, nos níveis teológico e popular, uma reapropriação judaica da pessoa de Jesus está em andamento. Embora nem todos os estudos judaicos abordem essa questão cientificamente e, muitas vezes, com tons apologéticos e preconceitos que separam Jesus de Cristo, todos chegam à mesma conclusão: Jesus era judeu e, como tal, pertence ao povo judeu. Para os judeus, Jesus não é mais o Deus inominável ou o Deus dos cristãos. Além disso, vigentemente judeus e cristãos podem falar de Jesus juntos, superando antigos padrões de conflito.³⁶⁴

No entanto, ainda há um longo caminho a percorrer em direção a um entendimento comum. O interesse pelas origens da pessoa de Jesus como judeu levou não apenas a um maior aprofundamento e enriquecimento da cristologia, mas também a uma reconsideração da pesquisa sobre os primeiros desenvolvimentos do cristianismo.

Os resultados deste estudo não estão isentos de contradições quanto ao ambiente judaico original do qual o cristianismo surgiu, passando de uma crença na variedade de orientações do judaísmo para a de um mundo cultural e religioso judaico monolítico de cunho farisaico. Atualmente, há uma tendência a supor que o judaísmo na época de Jesus era diverso e rico em expressões, irreduzível ao único

³⁶² ROSSI DE GASPERIS, F., *Cominciando da Gerusalemme*, p. 169.

³⁶³ FABRIS, R., *L'olivo buono*, p. 81.

³⁶⁴ RATZINGER, J., *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração*, p. 101-102.

grupo farisaico, esse último, porém, imbuído de grande valor espiritual que só mais tarde se tornou normativo.

Conclui-se que o cristianismo tem suas raízes, ainda que interpretadas de forma diferente, no mundo judaico contemporâneo a Jesus. Portanto, a divisão entre cristianismo e judaísmo não foi repentina e inesperada, mas sim a consequência de um lento amadurecimento de posições já inerentes à pessoa e à pregação do próprio Jesus, que os discípulos então confirmaram com sua pregação e a consequente estruturação da nova vida eclesial.

Houve, portanto, duas divisões. A primeira, chamada de protocisma, ocorreu dentro do próprio judaísmo, entre o nascente judaico-cristianismo e o judaísmo, sem qualquer intenção explícita por parte de Jesus e dos discípulos. Essa separação provavelmente ocorreu historicamente, embora não de forma clara e definitiva, com o martírio de Tiago, irmão do Senhor, e com a eclosão da Primeira Guerra Judaica, nos anos entre 62 e 66. Isso não significa que o chamado judaico-cristianismo, pelo menos em algumas regiões do império, não tenha continuado a existir e que as comunidades cristãs no final do primeiro século não vivessem conflitos internos sobre a questão da observância da Lei Mosaica.

A pluralidade de orientações e a existência de conflitos dentro do cristianismo do primeiro século, que, no entanto, ainda não apresentavam um caráter normativo preciso, são inegáveis. No entanto, o que tornou o judaísmo e o cristianismo duas religiões claramente distintas não foi tanto o distanciamento progressivo de seus respectivos caminhos, muito menos a exclusão dos seguidores de Jesus da comunidade judaica, mas sim o estabelecimento dos cristãos como comunidades distintas e separadas por razões cristológicas.

Segundo a maioria dos estudiosos, não foram os caminhos de judeus e cristãos que divergiram, mas sim os cristãos que, diante da falta de aceitação de sua pregação messiânica e da acentuada tensão escatológica da mensagem evangélica, acabaram separando-se dos judeus. É justamente nessa concepção do papel de Jesus no plano de salvação de Deus que devemos buscar as razões do primeiro cisma; um papel que determinou entre os judeus que creram em Jesus uma atitude diferente em relação à Lei e aos gentios.

As comunidades dos seguidores de Jesus parecem, de fato, diferentes de outras comunidades judaicas em termos de fé, ritos e práticas. Não se pode falar de judaísmo cristão no mesmo sentido que de judaísmo farisaico, saduceu ou essênio,

pois, para além da experiência terrena de Jesus, a afirmação de sua exaltação à direita de Deus, de seu atual senhorio sobre seus discípulos e o surgimento de uma veneração cultural por sua pessoa indicam a consciência dos discípulos de terem adquirido uma nova identidade.

A segunda separação entre judaico-cristãos e étnico-cristãos ocorreu mais tarde e progressivamente na própria comunidade eclesial. Essa divisão seria consumada o mais tardar no século V. A questão não era mais Cristo, mas o valor atribuído às tradições judaicas. Preocupações eclesiásticas, o perigo de heresias nascentes e a necessidade de definir dogmaticamente o credo cristão levaram os pastores das comunidades cristãs a adotar posições hostis não apenas em relação aos judeus, mas também, e sobretudo, em relação às tendências judaizantes presentes em alguns grupos cristãos.

Por outro lado, tentando explicar a razão do forte apego dos judaico-cristãos às tradições judaicas, que a maioria considerava obsoletas, estudiosos modernos observam que, em geral, eram pessoas simples, apegadas à tradição bíblica e às práticas herdadas de seus antepassados, alheias à especulação filosófica e teológica típica do Ocidente greco-romano. Por essa razão, não conseguiam compreender e, portanto, aceitar a nova terminologia teológica, mesmo quando estabelecida pelos Concílios, como foi o caso do *homoousios* de Niceia. A falta de uma forte especulação teológica e de uma terminologia adequada para expressar verdades reveladas fez com que recorressem, para expressar suas crenças, a expressões arcaicas e nem sempre oportunas, a ponto de caírem em heresias, sendo, conseqüentemente, condenados como hereges; quando, na realidade, talvez, não o fossem.

Os judaico-cristãos foram tomados por uma espécie de inferioridade. Para preservar sua especificidade e identidade judaicas, não encontraram solução melhor do que manter e praticar, com mais vigor do que em outras épocas, sua própria herança cultural e religiosa. A partir daquele momento, um judeu que aderisse à fé cristã era forçado a abandonar sua judaicidade; situação que, de fato, persistiu até meados do século XX, com o nascimento do movimento judaico-messiânico, no qual os mesmos problemas das primeiras comunidades cristãs em relação à expressão judaica da fé reaparecem, embora sob formas diferentes.

Sem dúvida, o estudo das origens do cristianismo comprova que os judeus messiânicos de hoje não são uma novidade na Igreja, mas possuem uma raiz

histórica e teológica que os legitima. O fenômeno judeu-messiânico é um reaparecimento do elemento judaico que, de fato, nunca desapareceu da Igreja, apenas agora é vivido e teorizado em sua experiência judaica. Os judeus messiânicos podem ser uma tentativa concreta de unidade, reparando a cisão original dentro da Igreja e do povo judeu. Eles são uma tentativa de demonstrar o valor da reconciliação pela fé em Jesus e um modelo para o diálogo ecumênico e inter-religioso. Sua presença nos ajuda a redescobrir o mistério da Igreja, composta por crentes em Jesus, judeus e gentios, o verdadeiro Novo Israel, para o qual todo o povo de Israel e todos os povos estão orientados. Trabalhar por essa unidade é implementar o plano escatológico de Deus.

Em sua autonomia, mais do que outros grupos judaicos absorvidos pelas Igrejas históricas, os judeus messiânicos nos ajudam a redescobrir a essência da Igreja e a viver o mistério da unidade reconciliada por Jesus, conforme descrito na Carta aos Efésios. Sua ausência privaria a Igreja de uma expressão visível essencial e necessária. Mas não apenas isso, os judeus messiânicos, melhor do que outros, incutem na Igreja uma tensão escatológica, marcada pela urgência, que ajuda toda a Igreja a concentrar sua missão na realização do plano do Pai.

Portanto, surge um encontro teológico entre judeus messiânicos e cristãos para explorar, a partir de ambas as perspectivas, os temas fundamentais da nossa fé: a pessoa de Jesus Cristo, a realidade da Igreja e o caminho escatológico para reunir todos os povos.

Sabe-se que as questões acima ainda não encontraram respostas exaustivas, mas não podem ser ignoradas pela pesquisa teológica atenta ao tema em questão por suas implicações teológicas, sociais e políticas.

Se no nível teológico e ecumênico oficial, a jornada ainda está em seus estágios iniciais e é longa. Na prática comum, já vemos diversas atividades de comunhão que, infelizmente, sofrem de fragmentação e imprecisão, com compreensíveis excessos e polarizações em detrimento de um discurso homogêneo e completo. No entanto, esses primórdios são caracterizados por uma dimensão pioneira e profética para a própria Igreja. A Igreja Católica, em virtude de sua universalidade e de seu arcabouço doutrinal, teológico e litúrgico, parece ser a mais adequada para compreender e acolher essas novas demandas em seu espírito autêntico e para superar a distância que a doutrina e a prática dos judeus messiânicos criam devido à preservação, por razões étnicas, das tradições judaicas.

Persiste um certo medo subjacente de perder a própria identidade, especialmente do lado judaico, e, acima de tudo, a falta de aceitação nos respectivos ambientes eclesiais e culturais torna a jornada árdua. Apesar disso, o desejo de aderir a um projeto de unidade prevalece, como uma pequena semente de mostarda que, a seu tempo, brotará e fornecerá abrigo.

A imagem bíblica da oliveira na qual foi enxertada a oliveira brava, como relatado na *Carta aos Romanos*, permanece a imagem do mistério de Deus que requer visibilidade eclesial e teológica. Quando Israel compreender o quanto precisa de Jesus de Nazaré para ser ele mesmo (cf. At 2,37-39; 3,26; 13,23-41; 26,22-23; etc.), e quando a Igreja cristã compreender o quanto precisa de Israel (tanto o cristão quanto o outro) para ser ele mesmo, e os dois irmãos se reconhecerem (cf. Gn 45,1-15) e, chorando, se abraçarem (cf. Gn 33,1-11), então os membros divididos do único Corpo se reunirão.

5

Referências bibliográficas

ABECASSIS, Armand. **Jésus avant le Christ**: Le juif Jésus face au christianisme. Paris: Presses de la Renaissance, 2019.

AVRIL, Anne; LENHARDT, Pierre. **Introdução à leitura judaica da Escritura**. São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2018. (Coleção Judaísmo e Cristianismo).

BALLABIO, Fabio; GIULIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico**. Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023.

BALLABIO, Fabio. Gesù secondo Jacob Neusner. *In*: BALLABIO, Fabio; GIULIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico**. Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023. p. 117-124.

BANSE, Holger. Gesù secondo Abraham Geiger. *In*: BALLABIO, Fabio; GIULIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico**. Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023. p. 41-48.

BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesus, hebreu da Galileia**: pesquisa histórica. São Paulo: Paulinas, 2012.

BARBOSA, Fabrício Veliq. **A relação entre o Jesus histórico e o Cristo da fé no pensamento de Joseph Ratzinger**. Belo Horizonte, 2014. 90p. Dissertação. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

BEN-CHORIN, Schalom. **Fratello Gesù**. Brescia: Morcelliana, 2022.

BERNARDO DE CLARAVAL, **Sermones super Cantica Cantorum**. Rio de Janeiro: Editora Permanência, 2025.

BINGEMER, Maria Clara L. *et al* (Orgs.). Jesus como o Cristo na nova encruzilhada cultural. **Concilium**, [s. l.], v. 3, n. 326, p. 5-8, out. 2008.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador**: ensaio de Cristologia Crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOURGEOIS, Henri. **Libertar Jesus**: cristologias atuais. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

BOYARIN, Daniel. **Border Lines**: The Partition of the Judaeo-Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

BOYARIN, Daniel. **The Jewish Gospels**: the story of the Jewish Christ. New York: The New Press, 2012.

BOYARIN, Daniel. **Il Vangelo ebraico**: le vere origini del cristianesimo. Roma: Castelveccchi, 2012.

BUBER, Martin. **Due tipi di fede**: fede ebraica e fede cristiana. Milano: Edizioni San Paolo, 1999.

BUCKENMAIER, Achim; PESCH, Rudolf; WEIMER, Ludwig. **L'ebreo Gesù di Nazaret**: un contributo al dialogo fra Jacob Neusner e Benedetto XVI. Genova-Milano: Marietti, 2011.

BRUTEAU, Beatrice (org.). **Jesus segundo o judaísmo**: rabinos e estudiosos dialogam em nova perspectiva a respeito de um antigo irmão. São Paulo: Paulus, 2003.

CARDEDAL, Olegario González. **Jesús de Nazaret**: aproximación a la cristología. Madrid: BAC, 1993.

CARMO, Solange Maria; ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro. O processo da pesquisa sobre Jesus histórico e o surgimento do judaísmo messiânico. **HORIZONTE**, [s. l.], v. 13, n. 40, p. 2194-2220, 25 dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n40p2194>. Acesso em: 19 jun. 2024.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Brasília: Edições da CNBB, 2013.

CIOLA, Nicola. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Loyola, 1992.

CHARLESWORTH, James H. **Jesus dentro do Judaísmo**: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COELHO, Antônio Carlos. Jesus, o judeu do seu povo. **Studium**, [s. l.], ano 4, n. 7 e 8, p. 9-19, 2010.

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: Edições CNBB, 2016.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. **Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della Dichiarazione Conciliare Nostra Aetate (n. 4)**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1974. Disponível em: <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/-orientamenti-e-suggerimenti-per-l-applicazione-della-dichiarazio.html>. Acesso em: 13 dez. 2025.

COMISSÃO PARA AS RELAÇÕES RELIGIOSAS COM O JUDAÍSMO. **Sussidi per una corretta presentazione degli Ebrei edell'ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa Cattolica**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1985. Disponível em: <https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/-sussidi-per-una-corretta-presentazione-degli-ebrei-edell-ebraismo-nella-predicazione-e-nella-catechesi-della-chiesa-cattolica.html>.

religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/sussidi-per-una-corretta-presentazione-degli-ebrei-ed-ebraismo.html. Acesso em: 13 dez. 2025.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **Temas selectos de eclesiologia**. Roma: Vaticano, 1984. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1984_ecclesiologia_sp.html. Acesso em: 14 de Junho de 2024.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina. In: **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 119-139.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. In: **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 39-117.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Declaração *Nostra Aetate*. As relações da Igreja com as Religiões não-cristãs. In: **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 617-625.

CRAIG, William Lane. Redescobrimo o Jesus histórico: pressuposições e pretensões do *Jesus Seminar*. **William Lane Craig**, [s. l.], dez. 2010. Disponível em: <https://williamlanecraig.wordpress.com/2010/12/30/redescobrimo-o-jesus-historico-pressuposicoes-e-pretensoes-do-jesus-seminar/>. Acesso em: 14 de Jun. 2024.

CRESPIATICO, Simone. Gesù secondo Schalom Ben Chorin. In: BALLABIO, Fabio; GIULLIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico**. Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023. p. 83-89.

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus histórico**: a vida de um camponês judeu do mediterrâneo. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CUNNINGHAM, Philip A. *et al.* **Christ Jesus and the Jewish People Today**: new explorations of Theological Interrelationships. Rome: Gregorian and Biblical Press, 2011.

DE LA SERNA, Eduardo. Un aporte al “status quaestionis” sobre los estudios e investigaciones sobre el Jesús histórico. **Revista Hojas y Hablas**, [s. l.], n. 20, p. 29-50, jul./dez. 2020.

DENZIGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

DESTRO, Adriana; PESCE, Mauro. **La morte di Gesù**: indagine su un mistero. Milano: Rizzoli, 2014.

DESTRO, Adriana; PESCE, Mauro. **L'uomo Gesù**: giorni, luoghi, incontri di una vita. Milano: Mondadori, 2008.

DONNELLY, Doris. (Ed.). **Jesús Un coloquio en Tierra Santa**. Estella: Verbo Divino, 2004.

DOTOLO, Carmelo. Prefazione. In: TESTAFERRI, Francesco. **Ripensare Gesù: L'interpretazione ebraica contemporanea di Gesù**. Assisi: Cittadella, 2006.

DUNN, James Douglas G. **Jesus em nova perspectiva: o que os estudos sobre o Jesus histórico deixaram para trás**. São Paulo: Paulus, 2013.

DUPUIS, Jacques. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

DUQUOC, Christian. **Messianismo de Jesús y discreción de Dios: ensayos sobre los limites de la cristología**. Madrid: Sal terrae, 1985.

EPHRAÏM. **Jesus, judeu praticante**. São Paulo: Paulinas, 1998.

FABRIS, Renzo. **L'olivo buono: Scritti su ebraismo e cristianesimo**. Brescia: Morcelliana, 1995.

FABRIS, Renzo. Apresentação. In: BEN-CHORIN, Schalom. **Fratello Gesù**. Brescia: Morcelliana, 2022. p. 7-19.

FABRIS, Rinaldo. **Jesus de Nazaré: história e interpretação**. São Paulo: Loyola, 1988.

FALBEL, Nachman. A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média. **Revista de História**, São Paulo, n. 114, p. 95-105, 1983. Disponível em: <https://revistas.usp.br/revhistoria/article/view/62075>. Acesso em: 3 set. 2025. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v0i114p95-105.

FARIA, Jacir de Freitas. A releitura da Torá na vida de Jesus. **O Mensageiro de Santo Antônio**, [s. l.], p. 29-30, abr. 2011.

FAUS, José Ignacio G. **La humanidad nueva: ensayo de cristología**. Santander: Sal Terrae, 1984.

FAUS, José Ignacio G. **La filosofía de la vida de Jesús de Nazaret**. San salvador: Editorial Universidad Centro americana, 1988.

FAUS, José Ignacio G. "Loucura e escândalo": um Messias crucificado e uma história marcada pela cruz. **Perspectiva Teológica**, [s. l.], v. 52, n. 3, p. 585, set./dez. 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4525>. Acesso em: 5 jun. 2024.

FERREIRA, Antonio Luiz C. Ecclesiologia do Concílio Ecumênico Vaticano II: antecedentes históricos. **Encontros Teológicos**, [s. l.], v. 62, n. 2, p. 51-79, 2012. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/187/178>. Acesso em: 5 jul. 2024.

FERGUNSON, Sinclair B.; PACKER, James I.; WRIGHT, David F. **Novo dicionário de teologia**. São Paulo: Hagnos, 2011.

- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FITZMEYER, Joseph A. **Catecismo cristológico**: respostas do Novo Testamento. São Paulo: Loyola, 1997.
- FLUSSER, David. **Jesus**. Brescia: Morcelliana, 1997.
- FORTE, Bruno. A Cristologia hoje a partir do Vaticano II: predicados emergentes. *Studium*, [s. l.], Ano 4, n.7 e 8, p. 85-95, 2010.
- FORTE, Bruno. **Jesus de Nazaré, História de Deus, Deus da história**: ensaio de uma cristologia como história. São Paulo: Paulinas, 1981.
- FRANGIOTTI, Roque. **História das Heresias**: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.
- FREYNE, Sean. **Jesus, um judeu da galileia**: nova leitura da vida de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.
- FREYNE, Sean. Jesus judeu. *Concilium*, [s. l.], v. 3, n. 326, p. 22-32, out. 2008.
- FUNK, Robert W. **Honest to Jesus**. San Francisco: Harper San Francisco, 1996.
- GIANOTTO, Claudio. **Ebrei credenti in Gesù**: Le testimonianze degli autori antichi. Roma: Edizioni Paoline, 2012.
- GIANOTTO, Claudio. **I Vangeli apocrifi**: Un'altra immagine di Gesù. Bologna: Il Mulino Società editrice, 2016.
- GIL, Carlos. (Coord.). *et al.* **Reseña Bíblica**: la fe de Jesús en el judaísmo de su tiempo. Estella: Editorial Verbo Divino, 2018.
- GIOVANNI PAOLO II, PP. **Incontro con la Comunità Ebraica nella Sinagoga della Città di Roma**: Discorso de Giovanni Paolo II. Roma: Vatican, 1986. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html. Acesso em: 3 jul. 2025.
- GIOVANNI PAOLO II, PP. **Incontro con i Rappresentanti della Comunità Ebraica dell'Alsazia**: Pellegrinaggio Apostolico in Francia. Strasburgo (Francia): Vatican, 1988. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1988/october/documents/hf_jp-ii_spe_19881009_comunita-ebraica.html. Acesso em: 01 Set. 2025.
- GIULLIANI, Massimo. Il Rabbi di Nazareth nel pensiero moderno e contemporaneo. In: BALLABIO, Fabio; GIULLIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico**. Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023. p. 5-13.
- GNILKA, Joachim. **Jesus de Nazaré**: mensagem e história. Petrópolis: vozes, 2000.

GREGORIUS MAGNUS. **Expositio Super Cantica Canticorum**. Local: Editora, ano.

GROSS, Fernando. O últimos três papas e o diálogo com o Judaísmo. *In*: RIBEIRO, Donizete Luiz; RAMOS, Marivan Soares. **Jubileu de ouro do diálogo Católico-Judaico**: primeiros frutos e novos desafios. São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2016. p. 49-67. (Coleção Judaísmo e Cristianismo).

GUTIÉRREZ, Gustavo. **A verdade vos libertará**: confrontos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

HACKMANN, Geraldo Luiz B. **Jesus Cristo, nosso redentor**: iniciação à cristologia como soteriologia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

HAIGHT, Roger. **Jesus**: símbolo de Deus. São Paulo: Paulinas, 2005.

HAIGHT, Roger. **O futuro da cristologia**. São Paulo: Paulinas, 2008.

HAMMES, Érico J.; FRAGA GOMES, Thiago. Cristologia e diálogo entre as religiões na busca da paz em Claude Geffré. **Revista Pistis & Praxis**, [s. l.], v. 11, n. 3, 2019. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/25947>. Acesso em: 4 jun. 2024.

HELLER, Ágnes. **Gesù, l'ebreo**. Roma: Castelvechi, 2000.

HENRIX, Hans Hermann. The Son of God Became Human as a Jew: Implications of the Jewishness of Jesus for Christology. *In*: CUNNINGHAM, Philip A. *et al.* **Christ Jesus and The Jewish People Today**: New Explorations of Theological Interrelationships. Michigan: Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2011. p. 114-143.

HOLWERDA, David E. **Jesus e Israel**: uma aliança ou duas?. São Paulo: Cultura Cristã, 2005.

HURTADO, Manuel. Novas Cristologias: ontem e hoje. Algumas tarefas das Cristologia Contemporânea. **Perspectiva Teológica**, [s. l.], v. 40, n. 112, p. 315, set./dez., 2008. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/121>. Acesso em: 14 jun. 2024.

KASPER, Walter. **Jesús, el Cristo**. Salamanca: Sigue-me, 1986.

KASPER, Walter. Os quarenta anos da declaração sobre o Judaísmo *Nostra Aetate*. *In*: BIZON, José. (org.). **Diálogo católico-judaico no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2005. p. 15-30.

KASPER, Walter; SCHILSON, Arno. **Cristologia**: abordagens contemporâneas. São Paulo: Loyola, 1990.

KESSLER, Hans. Cristologia. *In* SCHNEIDER, Theodor. (Org.). **Manual de dogmática I**. São Paulo: Vozes, 2012.

KINZER, Mark S. **Searching her Own Mystery: *Nostra Aetate*, the Jewish People, and the identity of the Church.** Eugene (Or): Cascade Books, 2015.

KLAUSNER, Joseph. **Jesus of Nazareth.** New York: The Macmillan company, 1925.

KONINGS, Johan. A questão do Jesus histórico. **Horizonte**, [s. l.], v. 1, n. 1, p. 55-58, 1º semestre 1997.

KOCH, Kurt. Igreja em diálogo: perspectivas do Diálogo ecumênico e da conversa com o judaísmo, cinquenta anos após o decreto *Unitatis Redintegratio* e da Declaração *Nostra Aetate*. In: RIBEIRO, Donizete Luiz; RAMOS, Marivan Soares. **Jubileu de ouro do diálogo Católico-Judaico: primeiros frutos e novos desafios.** São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2016. p. 19-37.

KOCH, K., *Nostra Aetate* – Bússola do diálogo Católico-Judaico. In: RIBEIRO, Donizete Luiz; RAMOS, Marivan Soares. **Jubileu de ouro do diálogo Católico-Judaico: primeiros frutos e novos desafios.** São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2016. p. 39-47.

LARRAÑAGA, Ignacio. **O pobre de Nazaré.** São Paulo: Loyola, 2003.

LATOURELLE, Rene. **Jesus existiu?: História e hermenêutica.** Aparecida-SP: Editora Santuário, 1989.

LENHARDT, Pierre. **À escuta de Israel na Igreja: “Porque de Sion sai a Torá e de Jerusalém a Palavra do Senhor”** (Isaías 2,3). São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2020. p. 189-211. (Coleção Judaísmo e Cristianismo).

LEVINE, Amy-Jill. Come rettificare falsi insegnamenti a riguardo dell’ebreo Gesù. In: BALLABIO, Fabio; GIULLIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico.** Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023. p. 125-134.

LEVINE, Amy-Jill. **Short Stories by Jesus: the enigmatic Parables of a Controversial Rabbi.** San Francisco: Harper, 2015.

LEVINE, Amy-Jill. **The Misunderstood Jew: The Church and the Scandal of the Jewish Jesus.** San Francisco: Harper, 2006.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas.** São Paulo: Loyola, 1996.

LIMA, José da Silva. Karl Rahner: Da auto-comunicação de Deus à auto-realização da Igreja. **Theologica**, [s. l.], v. 39, n. 2, p. 407-419, 1 jun. 2004.

LISBOA, Walter Eduardo. A pesquisa do Jesus histórico. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 34, p. 51-80, Jan./Mar. 2001. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/24146/17343>. Acesso em: 16 jun. 2024.

LOCATELLI, Mateus. Uma espiritualidade cristã hoje. **Studium**, [s. l.], ano 4, n. 7 e 8, p. 33-49, 2010.

LOEWE, William. **Introdução à Cristologia**. São Paulo: Paulus, 2005.

MAÇANEIRO, Marcial; SOUSA, Cirlene C. de. A Igreja Católica e o Povo Judeu: do ressentimento ao reconhecimento. **Revista Pistis & Praxis**, [s. l.], v. 12, n. 3, 2020. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27546>. Acesso em: 19 jun. 2024.

LUSTIGER, Jean-Marie. **La promesse**: “Mes yeux devancent la fin de la nuit pour méditer sur ta promesse.” (Psaume 119,148). Paris: École Cathédrale Parole et Silence, 2002.

MAMEDE, José Flávio. **Jesus histórico na Cristologia Latino-Americana**: uma abordagem a partir de Jon Sobrino. Belo Horizonte, 2019. 139p. Dissertação. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

MANCUSO, Vito. **Eu e Deus**: um guia para os perplexos. São Paulo: Paulinas, 2014.

MARTINEZ, Florentino García; PÉREZ, Gonzalo Aranda; FERNANDEZ, Miguel Pérez. **Literatura judía intertestamentaria**: Introducción al estudio de la Biblia. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017.

MEIER, John Paul. **Um judeu marginal**: repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1993.

MEIER, John Paul. **Un judío marginal**: nueva vision del Jesús historico. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017. v. I.

MEIER, John Paul. **Un judío marginal**: nueva vision del Jesús historico. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017. v. II/1.

MEIER, John Paul. **Un judío marginal**: nueva vision del Jesús historico. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017. v. II/2.

MEIER, John Paul. **Un judío marginal**: nueva vision del Jesús historico. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017. v. III.

MEIER, John Paul. **Un judío marginal**: nueva vision del Jesús historico. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017. v. IV.

MEIER, John Paul. **Un judío marginal**: nueva vision del Jesús historico. Estella: Editorial Verbo Divino, 2017. v. V.

MERZ, Annette; THEISSEN, Gerd. **O Jesus histórico**: um manual. São Paulo: Loyola, 2015.

MESSORI, Vittorio. **Hipóteses sobre Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1978.

MESTERS, Carlos. Jesus: formando e formador. **Studium**, [s. l.], Ano 4, n.7 e 8, p. 21-31, 2010.

MEYER, Barbara U. The Dogmatic Significance of Christ Being Jewish. *In*: CUNNINGHAM, Philip A. *et al.* **Christ Jesus and The Jewish People Today: New Explorations of Theological Interrelationships**. Michigan: Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 2011. p. 144-156.

MILANI, Claudia. Gesù secondo Pinchas Lapide. *In*: BALLABIO, Fabio; GIULLIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico**. Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023. p. 103-110.

MILES, Jack. Foreword. *In*: BOYARIN, Daniel. **The Jewish Gospels: the story of the Jewish Christ**. New York: The New Press, 2012. p. IX-XXII.

MOLTMANN, Jürgen. **O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiânicas**. Santo André: Academia cristã, 2009.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus crucificado: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã**. Santo André: Academia cristã, 2014.

MORAES, Abimar O. Entre mistério divino e humano: cinquenta anos de pesquisa teológica na PUC-RIO. **Atualidade Teológica**, [s. l.], v. 21, n. 61, p. 149-179, jan./abr. 2019. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/37777/37777.PDF>. Acesso em: 14 dez. 2025.

MORSELLI, Marco Cassuto. Gesù secondo Elia Benamozegh. *In*: BALLABIO, Fabio; GIULLIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico**. Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023. p. 49-55.

MUSSNER, Franz. **Tratado sobre os judeus**. São Paulo: Paulinas, 1987.

NEILL, Stephen; WRIGHT, Tom. **The Interpretation of the New Testament: 1861-1986**. Oxford: Oxford University Press, 1988.

NEUSNER, Jacob. A fé cristã e a Torá do Judaísmo. **Revista Eclesiástica Brasileira**, [s. l.], v. 49, n. 196, p. 927-934, dez. 1989.

NEUSNER, Jacob. **Disputa immaginaria tra un Rabbino e Gesù: quale maestro seguire?** Milano: Edizione Piemme, 2007.

NEUSNER, Jacob. **Ebrei e cristiani: Il mito di una tradizione comune**. Milano: San Paolo, 2009.

NEUSNER, Jacob. My argument with the pope. **The Jerusalem Post**, Jerusalem, 29 maio 2007. Disponível em: <http://www.jpost.com/opinion/op-ed-contributors/my-argument-with-the-pope>. Acesso em: 14 dez. 2025.

NEUSNER, Jacob. **Un rabbino parla con Gesù**. Milano: San Paolo, 2007.

NOLAN, Albert. **Jesus Antes do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1985.

PACKER, James I. et. al. **O mundo do Antigo Testamento**. São Paulo: Editora vida, 2002.

PAGOLA, José Antônio. Espiritualidade centrada em Jesus. **Studium**, [s. l.], ano 4, n.7 e 8, p. 51-68, 2010.

PAGOLA, José Antônio. **Jesus: aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2010.

PEREIRA, Thalles M. **Jesus-Cristo-Logos: A cristologia espiritual de Joseph Ratzinger como unidade cristológica**. Rio de janeiro, 2021. 127p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

PEREYRA, Roberto. Eu acredito no “Jesus Histórico”. **Studium**, [s. l.], ano 4, n. 7 e 8, p. 69-83, 2010.

PERONDI, Ildo. Jesus de Nazaré e as separações do seu tempo. **Caminhos**, Goiânia, Brasil, v. 16, n. 2, p. 134–147, 2018. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6696>. Acesso em: 19 jun. 2024.

PESCE, Mauro. **De Jesus ao cristianismo**. São Paulo, Loyola, 2016.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1986.

PINHEIRO, Adriano César C. **Sobre a salvação dos não-cristãos à luz da Dominus Iesus e São Justino de Roma**. Rio de janeiro, 2023. 131p. Dissertação. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O povo judeu e as suas sagradas Escrituras na Bíblia cristã**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PORTO, Humberto; SCHLESINGER, Hugo. **Jesus era judeu**. São Paulo: Paulinas, 1979.

PULCINELLI, Giuseppe. Gesù secondo Geza Vermes. In: BALLABIO, Fabio. GIULLIANI, Massimo (Orgs.). **Gesù di Nazareth nel pensiero ebraico**. Villa Verucchio (RM): Pazzini Editore, 2023. p. 111-116.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a Cristologia: Sondagens para um novo paradigma**. São Paulo: Paulinas, 1999.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé: uma introdução ao conceito de cristianismo**. São Paulo: Paulus, 2015.

RAHNER, Karl. Problemas actuales de cristología. In: RAHNER, K. **Escritos de Teología**. Madrid: Taurus, 1967. p. 167-221.

RAHNER, Karl; LAPIDE, Pinchas. **Encountering Jesus-Encountering Judaism: A Dialogue**. New York: Crossroad, 1987.

RATZINGER, Joseph. A cristologia nasce da oração. **Revista de Cultura Bíblica**, [s. l.], v. 9, n. 35-36, p. 52-65, 1985.

RATZINGER, Joseph. **A infância de Jesus**. São Paulo: Planeta, 2012.

RATZINGER, Joseph. **Fé, verdade e tolerância**: O cristianismo e as grandes religiões do mundo. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2007.

RATZINGER, Joseph. **Gesù di Nazaret**: Scritti di cristologia. Città del Vaticano: Vaticana, 2015. (Opera Omnia, VI, II).

RATZINGER, Joseph. **Guardare al crocifisso**: Fondazione teologica di una cristologia spirituale. Milano: Jaca Book, 1992.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2011.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**: contribuições para a Cristologia. Tradução de Christian Pfeifer e Antonio Luiz Catelan Ferreira. Brasília: Edições CNBB, 2021.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**: da entrada em Jerusalém até a ressurreição. São Paulo: Planeta, 2011.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**: do batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Editora Planeta, 2007. p. 71-120.

RATZINGER, Joseph. **Molte religioni un'unica alleanza**. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2007.

RENAN, Ernest. **Vida de Jesus**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

RIBEIRO, Donizete Luiz; RAMOS, Marivan Soares (Orgs). **Jubileu de ouro do diálogo Católico-Judaico**: primeiros frutos e novos desafios. São Paulo: Edições Fons Sapientiae, 2016. (Coleção Judaísmo e Cristianismo).

RIBEIRO, Hércion. Uma história da história de Jesus. **Studium**, [s. l.], ano 4, n. 7 e 8, p. 97-115, 2010.

ROSSI DE GASPERIS, Francesco., **Cominciando da Gerusalemme**: La sorgente della fede e dell'esistenza cristiana. Casale Monferrato (AL): Piemme, 1997.

RUBIO, Alfonso Garcia. **O encontro com Jesus Cristo vivo**. São Paulo: Paulinas, 2014.

SANDERS, Ed Parish. **Jesús y el Judaísmo**. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SANTOS, Faustino dos. O diálogo inter-religioso a partir, e não apesar, da fé cristã. **Pesquisas em Teologia**, [s. l.], v. 6, n. 11, p. 144-158, jun. 2023. Disponível em: <https://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1833>
Acesso em: 4 jun. 2024.

SCARDELAI, Donizete. **Da religião bíblica ao judaísmo rabínico**: origens da religião de Israel e seus desdobramentos na história do povo judeu. São Paulo: Paulus, 2014.

SCARDELAI, Donizete. **Movimentos messiânicos no tempo de Jesus:** Jesus e outros messias. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHILLBEECKX, Edward. **Jesus:** a história de um vivente. São Paulo: Paulus, 2008.

SCHMIDT, Francis. **O pensamento do Templo:** de Jerusalém a Qumran. São Paulo: Loyola, 1998.

SCHNACKENBURG, Rudolf. Cristologia do Novo Testamento. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus. (Orgs). *Mysterium salutis:* Compêndio de dogmática histórico salvífica. A história salvífica antes de Cristo. Petrópolis: Vozes, 1973. v. III/2.

SCHWEITZER, Albert. **A busca do Jesus histórico:** Um estudo crítico do seu progresso. São Paulo: Fonte Editorial, 2018.

SEGALLA, Giuseppe. **A pesquisa do Jesus histórico.** São Paulo: Loyola, 2013.

SERVIÇO DE ANIMAÇÃO BÍBLICA. **Terras Bíblicas:** encontro de Deus com a humanidade. São Paulo: Paulinas, 2013.

SESBOUÉ, Bernard. **Pedagogia do cristo:** elementos de cristologia fundamental. São Paulo: Paulinas, 1997.

SILVA, Marcilio Oliveira. **A judeidade de Jesus como um tópico fundamental de Cristologia.** 2018. Dissertação (Mestrado) — Universidade Católica de Pernambuco, Faculdade de Teologia, Pernambuco, Recife, 2018.

SILVEIRA, Leonardo dos Santos. **A Glória de Jesus na Transfiguração e sua Contribuição para a formação da Cristologia Lucana:** uma análise redacional de Lc 9,28-36. Rio de Janeiro, 2023. 295p. Tese. Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SOBRINO, Jon. **Cristologia a partir da América Latina.** Petrópolis: Vozes, 1976.

SOBRINO, Jon. **Jesus:** O libertador. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOBRINO, Jon. La centralidad del “reino de Dios” en la teología de la liberación. **Revista Latinoamericana de Teología**, [s. l.], v. 3, n. 9, p. 247–281, set./dez. 1986. Disponível em: <https://revistas.uca.edu.sv/index.php/rlt/article/view/6160>. Acesso em: 14 jun. 2024.

STEFANI, Piero. **Luce per le genti:** prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana. Milano: Paoline, 1999.

SOULEN, Kendall. **The God of Israel and Christian Theology.** Minneapolis: Fortress Press, 1996.

TESTAFERRI, Francesco. **Ripensare Gesù:** L'interpretazione ebraica contemporanea di Gesù. Assisi: Cittadella, 2006.

THEISSEN, Gerd. **A religião dos primeiros cristãos: Uma teoria do cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico: Um manual**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

TILICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

VANDERKAM, James C. **Una introducción al judaísmo temprano**. Estella: Verbo Divino, 2024.

VERMES, Géza. **A paixão: a verdadeira história do acontecimento que mudou os rumos da humanidade**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

VERMES, Géza. **A religião de Jesus, o judeu**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

VERMES, Géza. **Jesus e o mundo do judaísmo**. São Paulo: Loyola, 1996.

VERMES, Géza. **Jesus, o Judeu**. São Paulo: Loyola, 1990.

VIDAL, Marie. **Um judeu chamado Jesus: uma leitura do Evangelho à luz da Torá**. Petrópolis: Vozes, 2000.

VITORIO, Jaldemir. Uma nova humanidade: o horizonte messiânico de Jesus de Nazaré no Evangelho de Mateus. **Perspectiva Teológica**, [s. l.], v. 52, n. 3, p. 559-583, set./dez. 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/4495>. Acesso em: 5 jun. 2024.

WERNER, Erica. **Il Sacro Ponte: Dalla religione ebraica alla cattolica. Interdipendenza Liturgica e Musicale nella Sinagoga e nella Chiesa nel primo millennio**. Napoli: Ed. Dehoniane, 1983.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

WOLFSON, Elliot R. Judaism and Incarnation: the Imaginal Body of God. In: FRYMER-KENSKY, Tikva. *et al.* **Christianity in Jewish Terms**. Colorado: Westview Press, Boulder, 2000. p. 239-254.

WYSCHOGRD, Michael. **Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations**. Cambridge: Grand Rapids, 2004. p. 165-178.

ZANINI, Rogério Luiz. Cristologia em chave pastoral antropológica: evangelizar a partir dos cinco sentidos. **Fronteiras**, [s. l.], v. 6, n. 2, p. 314–335, 2023. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/fronteiras/article/view/2428>. Acesso em: 4 jun. 2024.

ZUURMOND, Rochus. **Procurais o Jesus histórico?** São Paulo: Loyola, 1998.