

AINDA NÃO REALIZADA: *NOSTRA AETATE* E SUAS PERSPECTIVAS PARA UMA VISÃO CRISTÃ DO JUDAÍSMO*

Not yet accomplished: “Nostra Aetate” and its perspectives for a Christian vision of Judaism

Bernhard Grümme**

Resumo

O presente artigo analisa a relação entre o cristianismo e o judaísmo, de acordo com a Declaração do cristianismo com as religiões não cristãs, intitulada *Nostra Aetate*, do Concílio Ecumênico Vaticano II, de 1965, em quatro pontos. O primeiro estuda a história da elaboração da Declaração durante os trabalhos do Vaticano II, abordando as pressões feitas por pessoas e grupos. O segundo ponto expõe os conteúdos mais significativos da Declaração em estudo. O terceiro ponto analisa o efeito da *Nostra Aetate* e sua importância para o diálogo inter-religioso. O quarto e último ponto esboça as linhas fundamentais para uma teologia cristã do judaísmo. Finaliza afirmando que a Declaração ainda tem um tempo de verificação diante de si.

PALAVRAS-CHAVE: *Nostra Aetate*. Vaticano II. Judaísmo. Judeu. Cristianismo.

Abstract

This article analyses the relationship between Christianity and Judaism, according to the Declaration of Christianity with the non-Christian religions, entitled “Nostra Aetate”, of the II Vatican Ecumenical Council, of 1965, in four points. The first studies the history of the elaboration of the Declaration during the works of the Vatican II, addressing the pressures made by people and groups. The second point exposes the most significant contents of the Declaration under study. The

*Tradução de conferência pronunciada na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, no dia 15 de março de 2012, por Érico João Hammes.

**Professor Doutor de Pedagogia Religiosa e Catequética, da Faculdade de Teologia Católica da Ruhr-Universität de Bochum, da Alemanha.

third point exposes the most significant contents of the Declaration under study. The third point analyses the effect of "Nostra Aetate" and its importance for interreligious dialogue. The fourth and last point outlines the fundamental lines for a Christian theology of Judaism. It finalizes by stating that the Declaration still has a verification time ahead of it.

KEYWORDS: "Nostra Aetate". Vatican II. Judaism. Jew. Christianity.

Introdução

Há textos que, de certo modo, explodem como uma bomba, inesperadamente e, em muitos casos, de forma surpreendente, numa abordagem totalmente nova, até mesmo revolucionária. Por isso, às vezes, acontecem discussões acirradas, intrigas, concessões, negociações e ameaças em torno desses textos. Textos assim podem abalar de tal maneira os fundamentos que, numa visão teológica, só se pode reconhecer neles a atuação do Espírito Santo. Foi assim o documento do Vaticano II *Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs (Em nosso tempo)*, com o título: *Nostra Aetate*, de 1965.¹ Vocês todos conhecem o provérbio: "Nos pequenos frascos estão os melhores perfumes" [Literalmente: "Na brevidade está o tempero" NT]. Exatamente isso acontece com esse texto. É de longe o menor texto, com aproximadamente 1.200 palavras, enquanto as grandes declarações como *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, chegam a ser 10 vezes maiores.

No entanto, seu conteúdo é impactante. Foi muito elogiada nos anos seguintes. Imediatamente após o Concílio, bem como na celebração dos seus 40 anos de publicação, em 2005, e até hoje essa Declaração é sempre referida com superlativos. Dá a impressão de que, com o passar do tempo, também a importância de *Nostra Aetate* é ainda mais destacada. Fala-se da sua relevância singular para a história da Igreja, para seus concílios e sua Teologia² ante seu tema, a história agitada, por vezes

¹ Cf. Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen "Nostra Aetate" in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (hrsg. v. Hünemann, Peter, Hilberath, Bernd Jochen, Bd. 1., Freiburg i. Br., 2009, p. 355-362.

² Cf. RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br., 1966, p. 350.

dramática de sua elaboração e surgimento, bem como a imprevisibilidade da história de seus efeitos, de sua “importância destacada e dificilmente superestimada”.³

No entanto, essa declaração é também a mais controversa. Já no resultado da sua votação, podem ler-se alguns aspectos essenciais. Ao lado dos 2.221 votos favoráveis e das três abstenções, houve, o que não era comum, o impressionante número de 88 votos contrários, algo muito expressivo para decisões conciliares. Aqui vislumbram-se de forma suave aqueles conflitos veementes que precederam a Declaração e cujos efeitos se fazem sentir até hoje. Nenhuma das declarações foi tão controversa.⁴ Pensem, por exemplo, na Fraternidade Pio X. Como se sabe, a ruptura se manifestou a partir da reforma litúrgica, mas especialmente na atitude frente às religiões não cristãs, sobretudo, em relação ao Judaísmo, que dura até hoje.

Mas por que isso é tão controverso? Por que tantos Padres Conciliares se sentiram tão incomodados? Entende-se melhor quando se olha a atitude da Igreja Católica frente ao Judaísmo antes do Concílio Vaticano II. Assim, será possível compreender um pouco a forte resistência à *Nostra Aetate*.

Num famoso quadro medieval de um livro de homilias, de Beda de Verdum, estão representadas duas senhoras.⁵ Aquela que está deitada é a sinagoga. Representa o Judaísmo. Sobre ela, em pé, está a *Ecclesia*, a Igreja. Aperta a cruz na nuca da sinagoga. Os olhos vendados querem indicar que os judeus não reconheceram Jesus como Salvador. Eles são cegos para o evento salvífico e não reconhecem em Jesus o Filho de Deus. Esse retrato faz parte de uma coletânea homilética do famoso pregador Beda de Verdum, do ano 1180. Tentem imaginar o que deve ter significado para as pessoas da Idade Média uma tal representação do Judaísmo. Não havia outras fontes a partir das quais fosse possível formar-se um juízo próprio. As pessoas assimilavam a impressão da superioridade do Cristianismo em todos os sentidos e o Judaísmo

³ SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*. In: HÜNERMANN, Peter; HILBERATH, Bernd Jochen (Hrsg.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3., Freiburg i. Br., 2009, p. 591-694, aqui, p. 596.

⁴ Cf. ÖSTERREICHER, Johannes M. Kommentierende Einleitung von Prälat Johannes M. Österreicher. In: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare (Lexikon für Theologie und Kirche, 2. ed., 1967)*, p. 406-477.

⁵ Cf. JOCHUM, Herbert. *Im Dialog. Kurs Religion für die Sekundarstufe II*, Bd. 4: Kirche und Synagoge, München, 1996, p. 44.

seria uma religião inferior. Defendia-se a opinião de que tudo quanto fora prometido por Deus ao Judaísmo no Antigo Testamento, estava orientado para o Cristianismo. O Antigo Testamento teria sido apenas algo provisório, algo de menor valor do que o Novo Testamento. Por isso, a Igreja seria o novo povo de Deus, superior ao povo de Israel. Sim, algumas pessoas achavam, inclusive, que Israel seria o antigo povo de Deus, que agora não valeria mais nada diante de Deus e que teria sido substituído pelo novo povo da Igreja. Eventualmente se ousava mesmo afirmar que Deus havia rejeitado e amaldiçoado seu povo por sua infidelidade. Aliás, o Deus do Antigo Testamento não seria o do Novo Testamento. Aquele seria um Deus da Lei, duro, frio, irado, com grandes, extremamente grandes exigências à humanidade, enquanto o Deus de Jesus seria um Deus do amor, da promessa, da inclinação da graça, um Deus que teria trazido o Evangelho e não a Lei. Nenhum sinal de que também no Antigo Testamento Deus já era honrado como Deus amoroso, cuidador, Pai. Nenhuma palavra sobre os discursos de Jesus sobre o juízo e o inferno, que se expressam numa linguagem descritiva dura e drástica dificilmente suportável.

Não se pense que essas opiniões tenham sido opiniões marginais que algumas pessoas teriam manifestado na Igreja, e isso há muito tempo. Justamente o contrário é o que acontece. Muitos de nossos sacerdotes e professores de religião, mais antigos, tiveram sua formação teológica segundo a dogmática do famoso teólogo Michael Schmaus. Nessa obra de 1958 está escrito: “Quando chegou o tempo em que apareceu o Filho de Deus, Jesus Cristo, não foi compreendido e nem aceito pelo Povo de Deus do Antigo Testamento. Eles desprezaram Jesus Cristo, o esperado e prometido por tanto tempo. Assim não podiam mais ser parceiros da aliança de Deus com a humanidade. Ao desprezarem Jesus Cristo, jogaram fora sua própria história, a base de sua própria existência como povo de Deus. Por isso, eles são desprezados”.⁶ É preciso dar-se conta muito bem do que acontece aqui: Retira-se do judaísmo a dignidade de povo de Deus depois de Jesus Cristo. Era o povo escolhido de Deus, e, na verdade, enquanto tivesse a chance de, conforme sua determinação, aceitar Jesus como o Cristo prometido. Ao recusar essa vocação, Israel perdeu sua dignidade. Os judeus como povo não têm mais nenhum significado teológico depois de Jesus.

⁶ SCHMAUS, Michael. *Katholische Dogmatik*, Bd. 3.1.: *Die Lehre von der Kirche*. 5. Aufl. München, 1958, p. 78-81.

Para além da notória impropriedade teológica, no entanto, onde está o problema? Se os judeus são de tal modo desqualificados, se são declarados indignos, sim, se até mesmo se diz que o povo judeu foi desprezado por Deus, quem pode, então, ainda impedir que sejam, não apenas religiosamente oprimidos, mas também, no dia a dia, desprezados e discriminados? Quem pode ainda evitar que sejam vistos como bodes expiatórios de toda sorte de injustiça? E, além disso, por que empenhar-se em favor de quem é tão diferente de nós, e, assim, em razão da fé em Jesus Cristo traímos o que para o próprio cristão é o mais importante? Se alguém não é mais respeitado religiosamente, se não é mais levado a sério em sua fé, se lhe retira a dignidade própria diante de Deus, quem ainda pode garantir que lhe seja preservada a integridade física? Dessa perspectiva talvez seja possível esclarecer um pouco melhor por que preconceitos religiosos sempre de novo puderam ser utilizados para perseguir e assassinar judeus. Lembrem-se os *pogroms* contra judeus no contexto das cruzadas na Idade Média, quando no caminho para a Terra Santa, especialmente ao longo do rio Reno, se exterminavam comunidades judaicas inteiras. Lembre-se, sobretudo, o assassinato de milhões de judeus no Terceiro Reich. Não gostaria de entrar em mais detalhes na história da hostilização aos judeus. Também não quero examinar mais detalhadamente a massa dos preconceitos contra os judeus, que culminaram na terrível alegação de que os judeus não apenas seriam assassinos e inimigos de todos os seres humanos; não, eles seriam até mesmo deicidas, mesmo se historicamente [essa acusação em relação ao processo e condenação de Jesus] não é verdade. Foi apenas uma parte da classe alta dos judeus que condenaram Jesus. E a execução foi dos romanos porque viram em Jesus um combatente da resistência.⁷

Não podemos entrar aqui na pergunta se a Igreja assumiu suficientemente sua responsabilidade pela Shoah. No seu todo, certamente os bispos franceses formulam corretamente ao afirmarem, já em 1997: “Uma tradição de antijudaísmo marcou muitas nuances da dogmática e da doutrina cristã, da Teologia e da Apologética, da Pregação e da Liturgia, e permaneceu predominante entre os cristãos por séculos, até o Vaticano II, a ponto de sacerdotes e lideranças da Igreja permitirem durante muito tempo que a doutrina do desprezo se desenvolvesse. Eles favoreceram

⁷ Cf., em geral, HENRIX, Hans Hermann. *Judentum und Christentum*. Gemeinschaft wider Willen. Regensburg, 2004.

uma cultura religiosa coletiva no interior das comunidades cristãs que influenciou e deformou continuamente as representações. Por essas coisas, esses sacerdotes e lideranças têm grande responsabilidade”.⁸ A hostilidade cristã aos judeus, produziu uma condição essencial para um moderno antissemitismo pagão como o praticaram, então, os nacional-socialistas.

Foi essa atitude histórica, refletida na piedade, na Igreja e na Teologia pré-conciliar que tornou tão difícil a muitos participantes do Concílio a aceitação de *Nostra Aetate*. Exatamente aí está, porém, também a sua importância para nós hoje, e que até agora nem de longe está esgotada. Por isso, essa Declaração, como de resto os documentos todos do Concílio Vaticano II devem ser lidos em sua importância para nós que somos posteriores. Eles não podem ser simplesmente estudados historicamente, mas devem ser pesquisados, em correspondência a um conceito enfático de memória, conforme a teologia sacramental católica e judaica, sempre em sua exigência a nós. Por essa razão, é que a Declaração até hoje é tão polêmica – pensem, por exemplo, na discussão atual sobre a importância do documento para o próprio Concílio. Possivelmente o sentido e a força norteadora de *Nostra Aetate* apenas possa ser alcançado se for para diante até o nosso presente e para o futuro.

Assim se entende a elaboração de minhas reflexões. Inicialmente quero reconstruir, da maneira mais breve possível, a história do desenvolvimento de *Nostra Aetate* (1), porque só desta maneira a análise dos conteúdos centrais, que segue, (2) será compreensível. A partir da história das consequências e do significado da Declaração (3) pretende-se descortinar um horizonte para uma Teologia Cristã do Judaísmo.

1 A luta pela declaração – sobre a história do surgimento de *NA*

“Seja-me permitido registrar ainda mais a importância da Declaração no tocante às religiões não cristãs. Se não estou enganado, é a primeira vez na história da Igreja que um concílio apresenta em forma tão

⁸ FRANZÖSISCHE BISCHÖFE. Die Bischöfe Frankreichs und das Judenstatut unter dem Regime von Vichy. Erklärung der Reue vom 30. September 1997 in Drancy. In: HENRIX, Hans Hermann et al. (Hrsg.). *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II. Paderborn-Gütersloh, 2001, p. 284-289.

solene os princípios a seu respeito”. É com essas palavras que o Cardeal Bea marca a relevância de *NA*. Contudo, ao longo de seu discurso, ao apresentar o texto na Aula Conciliar, no dia 20 de novembro de 1964, aparece a história complicada da redação do documento. Segundo essa história, nas palavras do Cardeal, “tratou-se inicialmente de uma simples e breve declaração que dizia respeito à atitude dos cristãos frente ao povo judeu. Com o passar do tempo, contudo, e, especialmente em base e graças à discussão havida na Aula por ocasião da redação, surgiu da sementinha como que uma árvore, na qual muitos pássaros já encontram seus ninhos. Quer dizer, nela [...] todas as religiões não cristãs tomam seu próprio lugar”.⁹ O Cardeal Bea sabe do que está falando, pois foi ele, em última análise, o responsável pela promulgação da Declaração.

Inicialmente, o Papa João XXIII, portanto aquele Papa que não havia apenas convocado o Concílio Vaticano II em 1962, com o chamado ao “aggiornamento”, a uma atualização da fé na Igreja e na sociedade, tendo-lhe dado a direção a seguir, mas que já antes havia determinado a mudança da prece da oração universal da Sexta-Feira Santa de modo a suprimir a qualificação de infiéis para os judeus.¹⁰ Também ele havia encarregado o secretariado para a unidade dos cristãos de preparar uma declaração de mudança de atitude dos cristãos frente aos judeus. Tratava-se dos temas: Quem tem a responsabilidade pela morte de Jesus? Como está a posição do povo judeu hoje, isto é, no presente, na vontade salvífica de Deus? Qual é a doutrina da Igreja em relação a tendências antijudaicas na catequese, na Teologia e na piedade popular? Como está a atitude da Igreja frente à sua corresponsabilidade no antissemitismo?¹¹ No transcorrer das reflexões, redescobriu-se, de maneira inédita, especialmente a teologia paulina a respeito do judaísmo (*Rm* 9-11) e, depois, assumida conciliarmente de forma vinculante. Esse esquema orientado contra o antissemitismo foi apresentado ao Concílio.

⁹ Citado conforme SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*. In: HÜNERMANN, Peter; HILBERATH, Bernd Jochen (Hrsg.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 3., Freiburg i. Br., 2009, p. 595.

¹⁰ Cf. SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p. 618.

¹¹ Cf. SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p. 634s.

Seguiram-se intensos debates, que agora não podemos detalhar. Lê-se como um romance policial, ou “thriller” político, tem, no entanto, a maior seriedade o que o Prelado e Professor para estudos judaico-cristãos, Johannes M. Österreicher, pesquisou e apresentou: todos os jogos de poder, todas as estreitezas teológicas, as ameaças político-culturais, a disposição a compromissos, mas também a mediocridade e o desânimo que empalideciam o documento original e mudavam seu lugar.¹² Inicialmente fora pensado como uma declaração à parte; depois se queria que junto com o texto sobre a liberdade religiosa fosse aprovado como um anexo do esquema sobre o ecumenismo; na prática, que a questão judaica fosse relegada. Acabou sendo tão enfraquecido que foi necessária uma nova elaboração. Especialmente, com a pressão dos estados árabes, que sob a influência de massivos protestos, em especial na Palestina, entendiam a aproximação com o judaísmo e, sobretudo, a retirada da acusação de deicídio, como um tratamento privilegiado de Israel e ameaçavam com duras sanções contra os cristãos na Palestina e nos demais estados árabes, o texto foi alterado e se acrescentaram as [demais] religiões não cristãs. Viu-se nisso um complô contra os árabes. Também observadores moderados viam, assim diziam literalmente, o texto ser invadido por “uma guerra santa”.¹³ O conflito palestinese estourou de forma extremamente violenta na gênese do texto. Quando *NA*, finalmente, foi aprovada no dia 25/10/1965, o Cardeal Bea considerou isso obra da graça divina.

É necessário ter presente esse contexto na avaliação do texto a fim de lhe fazer justiça. Ele tem caráter de um acordo de compromisso. Muito do que tem a dizer, está apenas insinuado. Muita coisa deve ser lida nas entrelinhas. Um certo comentarista tem certamente razão quando afirma que o texto também deve ser entendido a partir das concepções que “rejeita ao não usar determinadas formas tradicionais de falar”. Assim, o texto mostra por si mesmo algo que “não pode dizer explicitamente”.¹⁴ O simples fato de esse texto existir por si mesmo, e não como um apêndice, o fato de, portanto, esse texto aparecer como peça central de uma declaração própria do Concílio a respeito das religiões não cristãs,

¹² Para o que segue, cf. Cf. ÖSTERREICHER, Johannes M. Kommentierende Einleitung. In: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare (Lexikon für Theologie und Kirche, 2. ed., 1967)*, p. 406-478.

¹³ ÖSTERREICHER, Johannes, loc. cit., p. 461.

¹⁴ SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p. 644.

que fala com veneração e respeito, de maneira muito diferente do que antes, a respeito dos judeus, isto é o decisivo.¹⁵

Apesar disso, na minha perspectiva, é de lamentar que, na versão final aprovada, devido às fortes pressões e com argumentos bastante inconsistentes, tenham sido retirados dois elementos centrais. Em primeiro lugar, falta mencionar literalmente a acusação de deicídio. Em segundo lugar, o antissemitismo não é condenado propriamente, mas apenas “lamentado”. Fraca é essa posição porque não faz justiça à teologia paulina e ao seu destaque do papel de Israel para a Igreja, quando na menção explícita ao antissemitismo fala apenas de uma “preferência infundada” de uma práxis na qual a Igreja ficaria aquém do mandamento do amor.¹⁶ Apesar dos pesares, *NA* deixou muito claro que quem comete pecado contra os judeus, comete pecado contra a sua própria fé cristã.

A essa posição, fundamentalmente mudada, a Declaração conciliar dá impressionante expressão. Deveremos estudá-la analiticamente com mais cuidado em base à reconstrução de suas afirmações principais.

2 Conteúdos

Expressivo é já o título da declaração: *Declaratio de ecclesia habitudene ad religiones non christianas*, ou seja: *Declaração sobre a atitude da Igreja para com as religiões não cristãs*. Trata-se, portanto, conforme comentários mais recentes, menos de uma definição detalhada da relação com as demais religiões e cosmovisões. A tradução de *habitudine* por ‘relações’, como aparece em muitas publicações de *NA*, é um tanto inexata.¹⁷ Uma declaração de relação sempre supõe a perspectiva do outro. *Nostra Aetate*, ao contrário, quer esclarecer a posição da Igreja. O destinatário principal é, portanto, ela mesma, ainda que o faça em relação ao outro. Para isso ela toma um caminho abrangente, universal. É a declaração mais curta do Concílio e, no entanto, aquela que dentre todos os textos conciliares delinea o horizonte

¹⁵ SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p. 642.

¹⁶ SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p. 663

¹⁷ Cf. SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p. 645s.

mais abrangente, pois assume uma clarificação de princípio na relação ao mundo, sobre os problemas atuais do presente, sobre as esperanças das pessoas. O “aggiornamento” como lema do Concílio concretiza-se aqui na disposição à conversa e ao diálogo para fora e para dentro, para a renovação, para a redeterminação, mas também para a conversão e o reconhecimento da culpa. *Nostra Aetate* é, com isso, a tentativa de um horizonte normativo autocrítico para uma Igreja mundial, renovada, no mundo de hoje, no espírito do Evangelho e do diálogo, e que se mostra disposta ao diálogo com os contemporâneos. Dito brevemente: Ela [NA] representa “o discurso do Areópago da Igreja no início de uma nova época”.¹⁸

Não se deve cometer o erro de projetar a situação plural pós-moderna atual sobre os anos 1960 e pensar, talvez, que essa abertura frente ao outro se deva, em última análise, à vontade missionária estratégica no interior de um pluralismo das religiões. Em muitos âmbitos da sociedade, o ambiente católico ainda estava intacto e o cristianismo católico ainda era a religião majoritária.¹⁹ Não, aqui se trata de uma clarificação normativa, que, no sentido mais verdadeiro da palavra, empurra as portas e janelas para se abrirem. Isso acontece não sobre o pano de fundo de uma relativização da própria tradição, mas por uma refinada teologia da criação, antropológicamente destacada, uma teologia universal da vontade salvífica de Deus, assim como se concretiza afinal historicamente de maneira insuperável em Jesus Cristo: uma unidade entre História Universal e História da Salvação, assim como uma Cristologia da humildade fundamentada trinitária e pneumatologicamente. Deus se doa como oferta a todos os seres humanos. A frase, que figura como o título de um belo livro de Leonardo Boff, poderia também estar como título de *NA*: Deus chega antes do missionário.²⁰ Cada ser humano já está envolvido pelo amor divino e iluminado no fundo de seu coração. A Igreja se compreende aqui a partir desse recurso como a salvação orientada e apropriada a todos os seres humanos justamente, no sentido de Dietrich Bonhoeffer, como Igreja servidora. *NA*, porém, vai um passo além, no que é revolucionária. Não

¹⁸ SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p.599.

¹⁹ Cf. SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p.648.

²⁰ Cf. título da trad. alemã de BOFF, Leonardo. *Nova evangelização*. Petrópolis, Vozes, 1990: *Gott kommt früher als der Missionar*. Düsseldorf, 1991.

são apenas as pessoas singulares a serem reconhecidas em sua dignidade diante de Deus: são as próprias religiões a quem são reconhecidas fagulhas de verdade no tocante à salvação. Isso é radicalmente novo. A Declaração quer acentuar o potencial salvífico das religiões, sem pretender, no entanto, apresentar uma teologia abrangente das diferentes religiões. Desse modo se explica o fato de especialmente as referências ao Budismo, ao Hinduísmo e ao Islamismo aparecerem como exemplos proeminentes da atitude da Igreja em relação ao tema.²¹ A atitude da Igreja em relação às religiões não cristãs não é, então, determinada a partir do envio missionário, como acontecia tradicionalmente, mas a partir da Teologia da vontade salvífica universal e do serviço consequente [à humanidade].

É o que fica inequivocamente claro no primeiro dos cinco capítulos da Declaração. Já no prefácio, a ser entendido como uma espécie de chave hermenêutica, se lê: “[...] na sua função de fomentar a união e a caridade entre os homens e até entre os povos, [a Igreja] considera primeiramente tudo aquilo que os homens têm de comum e os leva à convivência”²² (NA 1).

Na constatação da indispensabilidade da religião, mostra-se por que tal coisa é possível. Existem questões incontornáveis do ser humano por sentido, por salvação, por perdão, por plenificação. Toda humanidade está unida pelo fato de se originar de Deus e mover-se em sua direção, em direção àquele que no final tornará boas todas as coisas e conduzirá tudo à plenitude. Todo ser humano, diríamos hoje, ao menos traz uma tal inclinação religiosa em si. E as religiões, diz NA, buscam respostas a estas “questões sempre iguais” (NA 2) dos seres humanos. Exatamente como resposta a essas questões dos seres humanos as demais religiões têm o seu valor hoje ao lado do Cristianismo. De maneira bastante distintiva o Concílio percebe aqui as diferentes formas de religiões, mesmo se não pretende apresentar uma fenomenologia ou tipologia religiosa acabada, o que também não é possível. Assim distinguem-se, sem dúvida, experiências religiosas, experiências do numinoso e experiências de um Tu divino, e se valoriza teologicamente

²¹ Cf. SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p.646.

²² Citações de NA, daqui para frente, serão feitas no texto, segundo a tradução portuguesa do site do Vaticano: <http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_po.html> [Nota do Tradutor].

que nas diferentes religiões se dá uma percepção (*perceptio*) e um reconhecimento (*agnitio*) desse objetivo divino último. Pela primeira vez, num documento conciliar, são contempladas de modo mais preciso duas religiões asiáticas desenvolvidas: o Hinduísmo e o Budismo. Como dito, não se quer uma análise detalhada, porém, o reconhecimento das religiões enquanto articulação autêntica da proximidade divina. “De igual modo as outras religiões que existem no mundo procuram de vários modos ir ao encontro das inquietações do coração humano, propondo caminhos, isto é, doutrinas e normas de vida e também ritos sagrados” (*NA 2*). Mais ainda. E agora vêm as frases decisivas, até hoje não suficientemente aprofundadas para o diálogo inter-religioso. Elas mostram que o diálogo e a pretensão cristã à verdade são vistas em conjunto.

A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar incessantemente Cristo, ‘caminho, verdade e vida’ (*Jo 14,6*), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas. Exorta, por isso, os seus filhos a que, com prudência e caridade, pelo diálogo e colaboração com os sequazes doutras religiões, dando testemunho da vida e fê cristãs, reconheçam, conservem e promovam os bens espirituais e morais e os valores socioculturais que entre eles se encontram (*NA 2*).

As religiões não cristãs não são reconhecidas, por si, em tudo. Reconhecido é o que é verdadeiro e santo. O critério para isso é a proximidade experimentada em Cristo, pois essas religiões são reconhecidas na medida em que têm um raio daquela verdade que em Cristo brilha no mundo. Com isso uma coisa fica clara: a pretensão cristã de uma revelação escatológica, portanto, insuperável, acontecida em Cristo, não é relativizada em função da capacidade de diálogo. O diálogo inter-religioso e a pretensão cristã à verdade são vinculadas entre si a partir de uma Cristologia desenhada numa perspectiva de história universal da salvação. *NA* afirma que Deus salvou definitivamente o mundo em Cristo, que é o caminho, a verdade e a vida. Como isso se

relaciona com a pretensão judaica da verdade, ainda veremos. Notável é, certamente, que ao contrário do que acontecia em documentos eclesiais anteriores, as outras religiões não são logo vistas da perspectiva cristã como necessitadas de missão. Pelo contrário. Aqui se realiza a mudança de perspectiva, na qual o diálogo não deve dissolver os valores dos outros, mas deverá – como acabamos de ouvir – ajudar a “reconhecer, preservar e promover”. (NA 2) O diálogo, está escrito, portanto, no espaço de uma pretensão cristã quenótica à verdade, se articula no serviço aos outros.²³ É impossível não enxergar como NA aqui está em contato com outros textos conciliares como *Lumen Gentium* 16, o decreto sobre as missões, *Ad Gentes* 7 e Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* 22.

O capítulo 3º é, então, dedicado ao Islamismo, uma das três religiões abraâmicas. NA naquela época ainda não podia saber que a relação com o Islamismo no século XXI representaria um desafio especial em perspectiva teológica, religiosa e política. Certamente, como destacam Herbert Vorgrimler e Karl Rahner em seus comentários, a introdução desse parágrafo possui também razões táticas. Na turbulência da história do texto, esse parágrafo serviu para suavizar um pouco as ondas [de protesto] no mundo árabe.²⁴ Apesar disso, estamos, com *Lumen Gentium* 16, diante de uma virada paradigmática na maneira de lidar com e de olhar para o Islamismo. Contra todas as tradições desde o século VII, aqui o Islamismo é tido em “alta consideração”. Explicitamente são mencionados aspectos comuns como a adoração do Deus único, bem como a veneração muçulmana de Jesus como Profeta, e de Maria. O que isso terá significado para os círculos tradicionais da Igreja, provavelmente mal se pode mensurar. Como referido, aqui está até hoje um dos pontos de dissenso com os católicos tradicionalistas. Apesar disso, essa Declaração mais mostra problemas do que apresenta uma verdadeira elaboração da relação entre muçulmanos e cristãos. O papel do profeta Maomé menciona-se tão pouco quanto o do Alcorão. Um reconhecimento da corresponsabilidade cristã para a história comum, também não se assume. O capítulo 3º, pode, assim, ser qualificado como

²³ Cf. SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p. 658.

²⁴ Cf. RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br.: Herder, 1966, p. 351.

uma espécie de “nova carta magna do diálogo muçulmano-cristão”.²⁵ Não mais, mas também não menos.

Com o capítulo 4º nos encontramos no coração toda a Declaração, sua origem e sua intenção propriamente. É preciso deixar claro que estamos diante de uma afirmação no tocante ao judaísmo atual. Nisso consiste a provocação do texto. O texto tem caráter de presente. Tradicionalmente o judaísmo tinha uma função no plano salvífico divino. Apontava para Jesus como se explicitava seu significado cristológico. Com isso, porém, já se considerava cumprido seu significado teológico e se tornara inválido como caminho para a salvação. Ainda que o conceito tipológico tivesse ao menos ainda valorizado Israel como prefiguração da Igreja, o modelo da substituição, representado na imagem medieval inicialmente mostrada, negou todo significado salvífico a Israel ao colocar a Igreja em seu lugar. Apenas isoladamente alguns judeus poderiam, por caminhos conhecidos apenas por Deus, chegar a Deus. É aqui que *NA 4* muda os sinais. Em poucas frases esboça os traços essenciais de uma teologia do judaísmo diametralmente diferente.²⁶

Sondando o mistério da Igreja, este sagrado Concílio recorda o vínculo com que o povo do Novo Testamento está espiritualmente ligado à descendência de Abraão. Com efeito, a Igreja de Cristo reconhece que os primórdios da sua fé e eleição já se encontram, segundo o mistério divino da salvação, nos patriarcas, em Moisés e nos profetas (*NA 4*).

É difícil afirmar com mais clareza que a fé, a eleição e o chamado da Igreja têm em Israel e na existência fiel de Abraão o seu fundamento e que está prefigurada no êxodo do povo de Israel do Egito. Sem Israel, sem sua eleição e sua fé, a fé cristã estaria sem um lugar e se moveria, em certo sentido, no espaço vazio. Especialmente a comparação

²⁵ BORRMANS, Maurice. Der christlich-islamische Dialog der letzten zehn Jahre. In: *Pro Mundi Vita Bulletin*, v. 74, 1978, p. 1-64, aqui, p. 16.

²⁶ Para o que segue, cf. RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Kleines Konzilskompendium*, p. 351ss; ÖSTERREICHER, Johannes M. Kommentierende Einleitung. In: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare (Lexikon für Theologie und Kirche, 2. ed., 1967)*; SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit. Além disso, FRANKEMÖLLE, Hubert; WOHLMUTH, Josef (Hrsg.). *Das Heil der Anderen. Problemfeld ‚Judenmission‘*, Freiburg i. Br., 2010.

paulina da oliveira constitui o plano de fundo quando marca de maneira impressionante as raízes judaicas da fé cristã.

Com efeito, a Igreja de Cristo reconhece que os primórdios da sua fé e eleição já se encontram, segundo o mistério divino da salvação, nos patriarcas, em Moisés e nos profetas. Professa que todos os cristãos, filhos de Abraão segundo a fé, estão incluídos na vocação deste patriarca e que a salvação da Igreja foi misticamente prefigurada no êxodo do povo escolhido da terra da escravidão. A Igreja não pode, por isso, esquecer que foi por meio desse povo, com o qual Deus se dignou, na sua inefável misericórdia, estabelecer a antiga Aliança, que ela recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz da oliveira mansa, na qual foram enxertados os ramos da oliveira brava, os gentios. Com efeito, a Igreja acredita que Cristo, nossa paz, reconciliou pela cruz os judeus e os gentios, de ambos fazendo um só, em Si mesmo. Também tem sempre diante dos olhos as palavras do Apóstolo Paulo a respeito dos seus compatriotas: 'deles é a adoção filial e a glória, a aliança e a legislação, o culto e as promessas; deles os patriarcas, e deles nasceu, segundo a carne, Cristo' (*Rom 9, 4-5*), filho da Virgem Maria. Recorda ainda a Igreja que os Apóstolos, fundamentos e colunas da Igreja, nasceram do povo judaico, bem como muitos daqueles primeiros discípulos, que anunciaram ao mundo o Evangelho de Cristo. (*NA 4*)

Para chegar ao ponto central: nós cristãos somos, em segundo lugar, justificados pelo fato de sermos enxertados, pela obra da salvação de Cristo na oliveira da eleição divina. O direito de primogenitura pertence até hoje aos judeus. Nós somos a posteridade numa Igreja de judeus e pagãos. Observem a formulação no presente: a Igreja é alimentada até hoje e em direção ao futuro com a história da eleição que parte do Israel eleito por Deus. Não se trata de um assunto do passado. Permanentemente permanece a Igreja dependente de Israel em sua fé, na expectativa escatológica diante de Deus. Ou, falando com *NA n. 4*:

Segundo o Apóstolo, os judeus continuam ainda, por causa dos patriarcas, a ser muito amados de Deus, cujos dons e vocação não conhecem arrependimento. Com os profetas e o mesmo Apóstolo, a Igreja espera por aquele dia. Só de Deus conhecido, em que todos os povos invocarão a Deus com uma só voz e 'o servirão debaixo dum mesmo jugo' (*Sf 3,9*).

As diferenças, evidentemente, não são silenciadas. Menciona-se tanto o fato de “uma grande parte do judaísmo” (*NA* 4) não ter aceito e, inclusive, ter-se oposto à expansão do Cristianismo, bem como do fato de a Igreja ser “o novo povo de Deus” (*ibid.*).

Ante a valorização da herança comum, o Concílio exige também a valorização e o respeito mútuos como fruto dos estudos teológicos e bíblicos assim como, literalmente, “o diálogo fraterno” (*ibid.*). Nenhuma outra religião está tão próxima do Cristianismo como o Judaísmo.

Criticamente *NA* se distancia da tese comprometedora de uma culpa coletiva segundo a qual todos os judeus, daquele tempo como de hoje, seriam responsáveis pela morte de Jesus. Mesmo que a acusação do deicídio, pelas razões referidas, aqui não seja condenada explicitamente, é decisiva a ruptura com essa infeliz tradição de preconceitos antijudaicos. Mais ainda: na luz da acentuação teológica da permanente eleição de Israel, é rejeitada inequívoca e claramente uma Teologia depreciativa. Adverte-se com severidade que defender uma tal Teologia, seja na catequese ou na pregação, estará em contradição “com a verdade evangélica e com o Espírito de Cristo” (*ibid.*).

É verdade que os Padres Conciliares – pelas razões antes mencionadas – apenas conseguem lamentar, mas não condenar estritamente o antissemitismo:

A Igreja, que reprova quaisquer perseguições contra quaisquer homens, lembrada do seu comum patrimônio com os judeus, e levada não por razões políticas, mas pela religiosa caridade evangélica, deplora todos os ódios, perseguições e manifestações de antissemitismo, seja qual for o tempo em que isso sucedeu e seja quem for a pessoa que isso promoveu contra os judeus. (*NA* 4)

Da nossa perspectiva atual, isso é uma pena. De todos os modos, a Igreja afasta e deplora tendências de hostilidade ao Judaísmo, mesmo que não se tenha feito uma “purificação da memória” como foi feito por João Paulo II mais tarde, no ano 2000.²⁷ Assim mesmo, no âmbito teológico, é recusada decididamente qualquer perseguição e rejeitada a tese da culpa coletiva. Na cruz, o amor universal, para o qual tendem todas as religiões, tornou-se realidade inquebrantável. Assim, todos os pecados foram perdoados, tanto das pessoas que viviam naquela época,

²⁷ Cf. HENRIX, Hans Hermann. *Judentum und Christentum*. Gemeinschaft wider Willen. Regensburg, 2004, p. 69-82.

e que foram responsáveis pela morte de Jesus, quanto as que nasceram depois. A cruz deve, portanto, ser “proclamada como sinal do amor universal de Deus e como fonte de todas as graças” (ibid.), e não como pretexto para preconceitos e perseguições. Quando a gente se dá conta de afirmações como a do judeu Ben Chorim, que depois do Holocausto, diante do antijudaísmo cristão, dizia não poder mais passar diante de uma cruz sem sentir calafrios, então se percebe que tal declaração não é pouco.

Essa relação à vontade salvífica universal, a partir da renovação autocrítica da Igreja no mundo de hoje, aparece, então, no quinto e último capítulo, na visão da fraternidade universal. Sobre o pano de fundo da unidade entre História Universal e História da Salvação, bem como da unidade entre o amor a Deus e o amor ao próximo, rejeita-se toda forma de discriminação e opressão. Com “seriedade apaixonada”, os Padres Conciliares convocam os católicos a que “observem uma boa conduta no meio dos homens”, (*I Ped* 2,12). Se possível, tenham paz com todos os homens, quanto deles depende, de modo que sejam na verdade filhos do Pai que está nos céus” (*NA* 5). Se hoje eventualmente se fala na Igreja de um afastamento do mundo, e de uma determinada desvinculação da Palavra, isso *Nostra Aetate* realmente não é. Aqui a pretensão cristã à verdade como esperança para todos os seres humanos num engajamento por paz e reconciliação é testemunhada e verificada. No mais tardar, aqui, *NA* se mostra um texto eminentemente político.

3 História do efeito e importância

Pode dizer-se, provavelmente com razão, ser difícil que um documento do Vaticano II tenha um efeito como *NA*. Claro, teológica, e, sobretudo, eclesiologicamente, *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes*, mas também *Dei Verbum* e *Dignitatis Humanae* representam o desafio maior. Isso depende do fato de, por um lado, neles se argumentar de maneira teologicamente bem mais intensa e, por outro, porque neles se desenvolvem perspectivas normativas para uma Igreja no contexto da Modernidade, à qual ela mesma parece nem sempre corresponder.²⁸ *Nostra Aetate*, pelo contrário, provocou uma dinâmica que não apenas é intraeclesialmente eficaz, mas foi muito além. Para fixar de novo esses pontos, destaco dois aspectos.

²⁸ Cf. PESCH, Otto Hermann. *Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte*. Kevelaer: Topos, 2001.

3.1 *Diálogo inter-religioso*

Nesse documento a Igreja, pela vez primeira, reconheceu as religiões como lugar de autêntica experiência religiosa e as valorizou, em princípio, positivamente. Isso foi possibilitado pela teologia da vontade salvífica universal de Deus e pela unidade cristologicamente fundada entre a História Universal e a História da Salvação. Essa é a base para um diálogo inter-religioso que, em nosso presente contexto de globalização e correntes mundiais de migração, assim como de presença sempre mais importante em medida universal das religiões nos setores políticos e públicos, torna-se sempre mais importante e, em certo sentido, imprescindível para a paz mundial.

Naturalmente sobram lacunas relevantes em *NA*, especialmente na concretização das discussões com as outras religiões, as quais, no entanto, como foi visto, devem-se à história da elaboração de *NA*. A Igreja se coloca a descoberto, e isto é o verdadeiramente decisivo, põe-se em diálogo com outras religiões diante do Deus único. O encontro de oração das religiões em Assis é um fruto tardio no campo espiritual. O Secretariado para as religiões não cristãs e também a Comissão para as relações religiosas com os judeus, a cuja frente esteve, por vários anos, o Cardeal Kasper, são resultados institucionais; e um esforço mais intenso por uma teologia cristã das religiões constitui-se num resultado teológico. Do ponto de vista da Pedagogia Religiosa o estudo inter-religioso tornou-se, entretanto, um elemento importante da formação religiosa nas escolas e nas comunidades. Quando realizamos o dia mundial de oração das mulheres, quando celebramos orações ecumênicas e inter-religiosas, mas também quando vivenciamos vigílias de protesto diante de sinagogas no contexto das marchas nazistas, como em março de 2012, em Múnster, então manifesta-se aquele espírito de abertura e reconhecimento das outras religiões como se explicitou pela primeira vez ao interno da Igreja e para além dela na declaração *NA*. Aquele tão propalado espírito do Concílio, no qual participantes como Karl Rahner acreditavam perceber o Espírito de Deus, torna-se perceptível.

Esse espírito de diálogo é desenvolvido de forma tão mais impressionante porque não se dá às custas da pretensão cristã à posse da verdade. Não é uma Igreja triunfal que aqui se apresenta e nem é uma Cristologia triunfal. A missão da Igreja se apresenta no espaço de uma Cristologia humilde, elaborada trinitariamente, que testemunha essa verdade justamente no serviço à paz e ao diálogo entre as religiões.

Desse modo, não se diminuem as diferenças entre as religiões, mas são ordenadas no horizonte de uma busca comum por Deus em presença de Cristo. Em nosso contexto presente da pós-modernidade, as pretensões de verdade sempre têm que ser comprovadas no diálogo com os outros. Quem não age dessa forma, e simplesmente afirma sua pretensão de verdade, com razão se expõe à suspeita de fundamentalismo. De outro lado, está a tendência de considerar tudo igual. Não necessariamente se precisa falar de um relativismo para reconhecer tal desvio. De acordo com essa maneira de ver, tudo teria seu direito, bastando querer suficientemente. Falta um critério para a avaliação, o que exatamente para as religiões não cristãs, entretantes, é fundamental. O fato de *NA* se desgastar, lutar por tomada de posição, constitui uma parte de sua importância destacada. A Declaração age assim sobre o pano de fundo do seu cristocentrismo histórico-salvífico subjacente. Desse modo está superado o conceito de uma concepção exclusivista da teologia das religiões, que, segundo o modelo *extra ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação) movia a Igreja católica e, na forma de *extra Christum nulla salus* (fora de Cristo não há salvação), movia também ao influente teólogo reformado Karl Barth. Mas até mesmo uma simples teologia pluralista das religiões é desautorizada assim, pois, ao contrário do que essa pretende, existe, certamente, uma pretensão cristã à verdade que pode ser assumida frente às demais religiões. Deus promete a salvação a todas as pessoas, na perspectiva de Cristo. Por essa razão, as diferentes religiões devem ser valorizadas e levadas a sério como parceiras de diálogo. É, contudo, Cristo quem fornece o critério de verdade, não a Igreja, que se presumisse na posse da verdade. Ao evento Cristo e “não à religião cristã”,²⁹ corresponde a pretensão da verdade, a partir da qual a fé cristã – como também formula o Papa Bento XVI – sempre “necessita ser purificada”.³⁰ Na base de *Nostra Aetate* está, portanto, um conceito inclusivista de teologia das religiões. Todas as religiões têm sua dignidade diante de Deus em tudo o que é verdadeiro e santo. Isso, no entanto, é determinado pela insuperável revelação divina na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo.

²⁹ BÖTTIGHEIMER, Christoph. Fundamentalismus. Zerrbild von Religion und fundamentaltheologische Herausforderung. In: Id.; BRUCKMANN, Florian (Hrsg.). *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“*. Freiburg i. Br., 2012, p. 79-91, aqui, p. 88.

³⁰ RATZINGER, Josef. *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Hagen, 1998, p. 119.

Entrementes, prosseguiu a discussão na Teologia e no diálogo inter-religioso. Por conseguinte, os representantes de outras religiões se perguntam se nesse conceito inclusivista eles são realmente levados teologicamente a sério como parceiros. Será que um diálogo não está desde o começo condenado ao fracasso, se a definição da verdade se dá a partir do Cristianismo? Como poderá ser possível um autêntico diálogo, um verdadeiro encontro? O Vaticano tomou posição contrária ao conceito pluralista na Declaração *Dominus Iesus*, e deste modo certamente feriu princípios do diálogo e da busca da verdade entre as religiões (e também confissões) que haviam justamente sido estabelecidos por *NA*. De outra parte, será que também já na base do inclusivismo não há uma tendência que não permite um diálogo definido pela verdade, realmente profundo, entre as religiões? Não se deveria fixar mais claramente um conceito comparativo, que pergunta por aspectos comuns e diferenças em relação a determinados aspectos da fé, e tenta colocar-se na posição do outro, a fim de ver, em nova perspectiva, a fé cristã a partir de lá?³¹ Não seria, aliás, o caso de valorizar as outras religiões em si mesmas, na luz de um pensar de alteridade? *Nostra Aetate* fica devendo uma fundamentação e clarificação detalhada a respeito da relação dos raios de verdade nas religiões com a verdade em Jesus Cristo.

Naturalmente poderiam ser levantadas outras questões a *NA*, que surgiram nesse meio tempo no desenvolvimento da espiritualidade e da doutrina. É possível rezar com as outras religiões, quando algumas não adoram um Deus pessoal? Será que nas celebrações inter-religiosas entre fiéis das religiões abraâmicas não se deveria recordar a antiga sentença da Igreja segundo a qual o modo da oração e da fé devem estar unidos (*Lex orandi, Lex credendi*) e desse modo a diferença entre o modo muçulmano de falar de Deus e o modo cristão devesse aparecer em formas distintas de oração? Tudo isso teria sido desejável, mas sua falta não diminui os ganhos.

3.2 Em relação ao judaísmo

É inestimável a importância de *NA* para a relação com o Judaísmo. Não somente pelo fato de aqui se ter desautorizado oficialmente o antisemitismo e uma teologia da desvalorização do judaísmo, numa forma tal que a não poucos contemporâneos era difícil

³¹ Cf. STOSCH, Klaus von. *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*. Paderborn, 2012, p. 133-253.

de suportar, porque até então era qualificado como pecador contra Deus e o ser humano. Não somente porque se rejeitaram massivamente preconceitos antijudaicos na catequese, no ensino religioso, na Teologia e na espiritualidade, especialmente pela negação da responsabilidade judaica coletiva pela morte de Jesus e a inaudita acusação de deicídio; não apenas porque se acentuou a herança judaica. Não. No texto realmente demarcador de *NA* 4 realiza-se, nas palavras do já mencionado participante do Concílio, Johannes Österreicher, a “redescoberta do Judaísmo pela Igreja”.³² A Igreja se conscientiza de sua eleição comum com os judeus e cristãos no plano salvífico de Deus e da herança judaica comum. Jesus, os Apóstolos, Maria eram judeus. A comparação paulina da Oliveira explicita a dignidade histórico-salvífica do povo judeu e com isso seu significado histórico-salvífico para a Igreja, porque lhe são dados aliança, lei, culto e promessa divina e porque sempre ainda são amados por Deus.³³ Para registrar de novo: Com a redescoberta do judaísmo também está vinculada a relevância salvífica do judaísmo atual para a Igreja. A fé judaica não é teologicamente algo do passado: pertence essencialmente à fé cristã ainda hoje.

De forma inteiramente lógica, faz parte do efeito de *NA*, que a redescoberta das raízes judaicas levou à redescoberta da Bíblia Hebraica. Erich Zenger, que infelizmente morreu muito cedo, falou numa dialogicidade canônica entre o Primeiro e o Segundo Testamento, entre a primeira e a segunda parte da Bíblia. Ambos, judeus e cristãos, leem sua Sagrada Escritura no horizonte da respectiva tradição (Torá oral, Talmud, ou Novo Testamento), para, “em presença da mesma, ouvir a proposta divina que chama e salva”. O NT não é um simples acréscimo ao AT, e o AT não é uma simples pré-história do Novo; ambos, assim Zenger, “formam um todo polifônico, poliglota, e, no entanto, harmônico, que somente como tal é ‘Palavra de Deus’, que dá notícia ao mundo todo do evento dramático da salvação operada por Deus”, do qual, na forma cristã da leitura da Bíblia, o “‘último’ e ‘pleno’ ato está vinculado ao Messias Jesus Cristo”.³⁴

³² ÖSTERREICHER, Johannes. *Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche*, Freising, 1971, p. 3.

³³ Cf. tb. HOFF, Gregor Maria. Eine systematische Politik des Verschweigens? Eine fundamentaltheologische Ortsbestimmung des Jüdischen im Christlichen. In: Idem; LANGER, Gerhard (Hg.). *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*. Göttingen, 2009, p. 83-107.

³⁴ ZENGER, Erich et. al. *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart, 1995, 20s.

Essencial para a recepção de *NA* é também a redescoberta dos traços judaicos da linguagem da oração cristã, da liturgia, mas, sobretudo, do discurso sobre Deus, bem como do caráter judaico do NT.³⁵ Sem os judeus, nós literalmente não teríamos linguagem para falar de modo apropriado sobre o Deus bíblico. Mais ainda: a maneira de crer, a maneira de esperar pela vinda de Deus, está essencialmente marcada pela esperança judaica. Johann Baptist Metz insiste incansavelmente de que essa espera pelo Deus vindouro e salvador, alimentada pela memória histórica, deve contrastar com todas as tentações de engessamento conceitual, metafísico e institucional, e por isso deve ser essencial para a fé e a Teologia. Depois de Auschwitz ainda poder legitimamente fazer Teologia só é possível por uma sensibilidade para o horror da Shoah e da corresponsabilidade cristã, que se deve perceber na Teologia e no discurso sobre Deus. *NA* não oferece uma explicitação de um tal discurso a respeito de Deus depois de Auschwitz, mas, certamente, um impulso para tanto.³⁶

Assim mesmo, na perspectiva da história posterior, *NA* fica a dever muito na visão do judaísmo. Muita coisa é apenas indicada. Alguns horizontes de questões surgem em sua radicalidade somente por essas indicações. Eu me concentro em dois aspectos, que depois poderão servir como ponto de partida para algumas observações em vista de uma teologia cristã.

Primeiro, certamente não se poderá dizer que o reconhecimento da corresponsabilidade eclesial pelo holocausto tenha sido suficientemente expresso. Houve vários documentos sobre a forma de lidar com o holocausto.³⁷ Mas mesmo a certamente impressionante tomada de posição de João Paulo II, em especial na liturgia para a purificação da memória no ano 2000, ou em sua visita a Israel, e também o discurso de Bento XVI, em última análise, não podem superar um estreitamento individualista. Segundo esses posicionamentos, foram pessoas individuais, mas não a Igreja, que foram culpadas. Aqui se abre um campo de pesquisa para uma adequada Eclesiologia, que à luz de *Lumen Gentium* 8, reflita a santidade e a pecaminosidade da

³⁵ Cf. FRANKEMÖLLE, Hubert. *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube: Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog*. Stuttgart, 2009.

³⁶ Cf. METZ, Johann Baptist. *Memoria Passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg i. Br., 2006, p. 35-44.

³⁷ Cf. HENRIX, Hans Hermann et. al. (Hrsg.). *Die Kirchen und das Judentum*, Bd. II. Paderborn-Gütersloh 2001.

Igreja. O quanto é precária e altamente sensível essa questão até hoje, mostra-se na forma de o Vaticano lidar com a fraternidade de Pio X e na revisão da prece pelos Judeus na Oração da Sexta-Feira Santa. Abre-se a possibilidade para uma liturgia na qual, é verdade, não mais se reza pelos infiéis judeus, mas ainda assim, para que Deus ilumine os corações dos judeus “a fim de que reconheçam Jesus Cristo como o Salvador de todos os homens”.³⁸ Cede aqui então o impressionante respeito articulado em *NA* diante do Judaísmo a uma desvalorização teológica? Ou mais radicalmente: Os judeus precisam converter-se primeiro ao Cristianismo para encontrar sua salvação? Estamos diante de uma convocação dissimulada à missão, como muitos à época suspeitavam?³⁹

Assim chegamos à segunda expectativa frente ao texto: A relação entre Judaísmo e Cristianismo, entre a pretensão judaica e cristã no tocante à salvação. A relação singular da Igreja a Israel e do Cristianismo ao Judaísmo foi inculcada já em *NA* pelo destaque das raízes comuns na eleição divina ainda hoje vigente. Assim, o Cristianismo tem uma relação bem diferente, mais profunda, íntima com o Judaísmo, como não tem com outra religião. É o que o Papa João Paulo II acentuou na sua linha argumentativa tomada de *NA*, no seu tão famoso quanto inesquecível discurso na visita à sinagoga em Roma, em 1986. Nenhum diálogo católico-muçulmano poderá atingir uma tal profundidade. Daí que o ecumenismo entre judeus e cristãos também seja o ecumenismo fundador que, na opinião de Karl Barth, também sustenta os esforços internos do Cristianismo por ecumenismo. João Paulo II qualificou essa relação com palavras maravilhosamente lindas. Com isso ele se aproximou mais da leitura bíblica, mas também foi além de *NA*. Ele fala dos judeus como nossos irmãos mais velhos, nossos irmãos prediletos na fé. “A religião judaica não nos é ‘extrínseca’, mas de certo modo, é ‘intrínseca’ à nossa religião. Temos, portanto, com a mesma, relações que não temos com nenhuma outra religião. Sois os nossos irmãos prediletos e, em certo sentido, poderia dizer-se, os nossos irmãos mais velhos”.⁴⁰

³⁸ GERHARDS, Albert. Die Entwicklung der Karfreitagsfürbitte für die Juden 1570-2008. In: HOMOLKA, Walter, ZENGER, Erich (Hrsg.). „...damit sie Jesu Christus erkennen“. *Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*. Freiburg i. Br., 2008, p. 15-20, aqui, p.20.

³⁹ Sobre o tema Missão Judaica, ver FRANKEMÖLLE, Hubert; WOHLMUTH, Josef (Hrsg.). *Das Heil der Anderen. Problemfeld ‚Judenmission‘*, Freiburg i. Br., 2010.

⁴⁰ RENDTORFF, Rolf/ HENRIX, Hans Hermann (Hg.). *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945–1985*. Paderborn/München, 1988, p. 109. Disponível em

Judeus e cristãos são irmãos, mas aos judeus pertence o direito de primogenitura e com isso um privilégio. Para a relação entre cristãos e judeus, segue daqui uma certa assimetria, um desequilíbrio em favor dos judeus. Nós somos dependentes dos judeus, já que precisamos deles para a plenificação da nossa fé e da teologia cristã. Muito mais claramente do que *NA*, João Paulo II fala aqui num diálogo de igual para igual, marcado, no entanto, por uma dependência nossa, cristã. *NA*, ao contrário, fica a dever aqui uma clarificação melhor. Sim, deixa em aberto um desejo de esclarecimento mais básico. Será que o conceito inclusivista tipológico, fundamentado na História da Salvação, não solapa a vontade do diálogo com os judeus? Como pode ser valorizado dialogicamente o Judaísmo, se, ao mesmo tempo, Cristo constitui o lugar da verdade? É o Judaísmo um caminho próprio de salvação ao lado da Igreja, ou apenas *Typos*, prefiguração da Igreja, que apenas se torna realidade por Cristo? Como resolver essa tensão? Será que o Teocentrismo, que é marcante em *NA* 1 e 2, poderia ajudar aqui? *NA* não resolveu essa tensão, e também não a questão da relação entre a atitude da Igreja com as religiões não cristãs e a atitude da Igreja com o Judaísmo. De todos os modos, cabe-lhe o mérito de haver dado partida a uma teologia cristã do Judaísmo.

4 Indicações para uma teologia cristã do judaísmo

Naturalmente, é impossível, nos limites demarcados, esboçar as linhas fundamentais de uma Teologia cristã [do Judaísmo]. Até hoje essa ainda não existe em medida suficiente. E isso não é de admirar já que uma tal teologia, em última análise, implicaria uma releitura de toda doutrina da Igreja e da Tradição, na perspectiva do diálogo judaico-cristão. Em casos isolados, acontece em questões de hermenêutica bíblica, do discurso sobre Deus, da teologia trinitária, da liturgia, da teologia do povo de Deus, da teologia da aliança e também – na talvez maior pedra de tropeço e, ao mesmo tempo maior elo de ligação entre judeus e cristãos – a teologia da encarnação. Em tudo isso, foi possível mostrar uma proximidade bem profunda entre judeus e cristãos, mas, ao mesmo tempo, nossa dependência cristã ainda maior da espiritualidade judaica. Desse modo poderia ser mostrado, por exemplo, que o pensamento

italiano em <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma_it.html> .

da encarnação, já se encontra tendencialmente na teologia judaica da salvação, segundo a qual Deus caminha com os seres humanos, está próximo deles na sua *Schechina* e com eles vai ao exílio – como dizem alguns representantes da teologia do Holocausto – vai com eles à eliminação. Teólogos como Josef Wohlmuth demonstram, de maneira impressionante, que a afirmação central da Cristologia dogmática, o dogma de Calcedônia, segundo o qual Deus e ser humano em Jesus estão vinculados sem separação e sem mistura, deve ser decifrado nesse horizonte.⁴¹ Ao invés de uma tal teologia do Judaísmo, eu, na melhor das hipóteses, posso apenas dar indicações de como esses impulsos de *NA* poderiam realizar-se. Um exemplo pode ser visto na prece pelos judeus da oração universal de Sexta-Feira Santa. Aqui se condensa a questão decisiva na relação entre judeus e cristãos, a saber, a universalidade salvífica de Jesus Cristo. É Jesus Cristo o salvador também dos judeus ou apenas dos pagãos? “E em nenhum outro (B.G. [?]) a não ser em Jesus pode ser encontrada a salvação. Pois não nos foi dado outro nome debaixo do céu, pelo qual devamos ser salvos” (cf. *At* 2,12). Aqui a se acentua a mediação salvífica de Cristo. De outro lado, existem passagens no Novo Testamento nas quais, como em *Mt* 25, 31-46 ou *Hb* 11,1 – 12,2, não estão focadas na pessoa de Jesus na mediação salvífica.⁴² Os judeus precisam fazer-se batizar para encontrar a salvação? Legitima-se, desse modo, uma missão judaica?

Eis as três versões da prece da Sexta-Feira Santa.

Pela conversão dos judeus	Pelos judeus	Pelos judeus
Oremos também pelos judeus para que Deus Nosso Senhor, queira tomar o véu de seus corações a fim de que possam reconhecer nosso Senhor Jesus Cristo.	Oremos pelos judeus aos quais o Senhor nosso Deus falou em primeiro lugar, a fim de que cresçam na fidelidade de sua aliança e no amor do seu nome.	Oremos também pelos judeus, para que Deus Nosso Senhor ilumine seus corações a fim de que reconheçam Jesus Cristo como o Salvador de todos os homens.

continua

⁴¹ Cf. WOHLMUTH, Josef. *An der Schwelle zum Heiligtum: Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*. Paderborn, 2007.

⁴² Cf. LEHMANN, Karl. ‘Judenmission’. Hermeneutische und theologische Überlegungen zu einer Problemanzeige im Jüdisch-Christlichen Gespräch. In: FRANKEMÖLLE, Hubert; WOHLMUTH, Josef (Hrsg.). *Das Heil der Anderen. Problemfeld ‘Judenmission’*, Freiburg i. Br., 2010, p. 142-167, aqui, p. 161.

continuação...

Pela conversão dos judeus	Pelos judeus	Pelos judeus
Deus eterno e todo poderoso, tu não exclus os judeus de tua misericórdia. Ouve nossa oração que apresentamos por causa da cegueira daquele povo: que reconheçam a tua verdade, que é Cristo, a fim de serem livres de suas trevas. PNSJC	Deus eterno e todo-poderoso que fizeste tuas promessas a Abraão e seus descendentes, escuta as preces da tua Igreja. Que o povo da primitiva aliança mereça alcançar a plenitude da tua redenção. PCNS	Deus onipotente e eterno, que queres que todos os homens sejam salvos e alcancem o conhecimento da verdade, concede generosamente, na medida em que todos os povos pagãos entram na Igreja, todo Israel seja salvo. PCNS
1962 Missale Romanum	1970 Missale Romanum	(Rito extraordinário 2008)

Nós nos concentramos na segunda, de 1970.⁴³

Essa segunda versão é parte do Rito Ordinário da Liturgia da Igreja. A Igreja pede aqui não pela conversão dos judeus, como no rito antigo, ou pelo reconhecimento de Jesus Cristo como Salvador de todos os seres humanos. O Judaísmo não é precursor do Cristianismo. A Igreja pede para que Deus preserve os judeus na fidelidade à sua eleição primeira e que desse modo por Deus alcancem a plenitude da Salvação. Dessa forma, há uma autonomia judaica relacional fundamentada na eleição divina. O Judaísmo está ao lado do Cristianismo e Israel ao lado da Igreja. Israel é o primeiro povo eleito ao qual os pagãos são chamados por Jesus Cristo.

Uma teologia cristã do Judaísmo encontra aqui o seu ponto de partida essencial. Bastam algumas teses.

1) A partir de *Rm* 9-11, fica claro que Israel permanece portador da promessa e da bênção, e nós como pagãos, portanto, não judeus, somente por Jesus conseguimos parte na história da salvação e da aliança, como também explicita a Pontifícia Comissão Bíblica no ano de 2001.⁴⁴ A Igreja foi integrada na história da aliança divina com seu povo. Nela, judeus e cristãos, estão juntos e, no entanto, autonomamente diante de Deus. É o que também expressa o filósofo judeu Franz Rosenzweig:

⁴³ Citações conforme HOMOLKA, Walter, ZENGER, Erich (Hrsg.). ...*damit sie Jesu Christus erkennen. Die neue Karfreitagsfürbitte für die Juden*. Freiburg i. Br., 2008, p. 17-20 [Para a tradução foram consultados textos litúrgicos disponíveis – NT].

⁴⁴ Cf. HENRIX, Hans Hermann. *Judentum und Christentum*. Gemeinschaft wider Willen. Regensburg, 2004, p.141.

“Ninguém chega ao Pai a não ser por ele. Ninguém chega ao Pai – diferente, contudo, quando alguém já não precisa chegar ao Pai, porque já está junto dele. E este é o caso do povo de Israel”. E, por isso, vale: “Fora da Igreja não há salvação, a não ser para os judeus que permanecem em sua religião”. Assim, justifica ele também sua decisão, após uma longa luta interior, de não se converter ao Cristianismo.⁴⁵ Israel já está eleito.

2) Com a força humana essa confrontação entre judeus e cristãos não pode ser vencida. O Cardeal Lehmann cita o documento elaborado por judeus, *Dabru emet* (Falai a verdade) para expressar esse frente a frente e a esperança de que somente Deus, ao final, poderá resolvê-lo. “A diferença entre judeus e cristãos, que segundo condições humanas não pode ser superada, não desaparecerá até que Deus tenha salvo o mundo inteiro, como profetizam as Escrituras. Os cristãos conhecem a Deus e o servem por Jesus Cristo e pela Tradição cristã. Os judeus conhecem e servem a Deus por meio da Torá e da tradição judaica. Essa diferença nem desaparecerá pelo fato de uma das comunidades pretender interpretar melhor do que a outra, e nem pelo fato de uma comunidade exercer poder político sobre a outra. Assim como os judeus reconhecem a fidelidade dos cristãos frente à sua revelação, assim também nós esperamos dos cristãos que respeitem nossa fidelidade à nossa revelação. Nem judeus, nem cristãos deverão ser forçados a aceitar a doutrina da outra comunidade”.⁴⁶ Destarte, proíbe-se uma missão judaica. Deveria manter-se ante os olhos que o mandato missionário de *Mt 28,19* é dirigido aos povos, portanto, aos pagãos e não aos judeus.⁴⁷ Efetivamente, o decreto missionário do Vaticano II se chama *Ad Gentes*.

3) Desse modo, judeus e cristãos se encontram em comunidade de caminhada e aprendizagem. Estão unidos e não separados na esperança da vinda definitiva redentora e reconciliadora de todas as coisas: os

⁴⁵ ROSENZWEIG, Franz. *Briefe und Tagebücher*. Hrsg. von ROSENZWEIG, Rafael et al. Haag, 1979, p. 134s. Cf. a respeito GRÜMME, Bernhard. *Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht*. Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. Altenberge, 1996.

⁴⁶ Citado conforme LEHMANN, Judenmission, loc. cit., p. 164s (parcialmente grifado).

⁴⁷ Cf. FENEBERG, Rupert. Die Gründung der heidenchristlichen Gemeinde in Mt 28,16-20. In: FRANKEMÖLLE, Hubert; WOHLMUTH, Josef (Hrsg.). *Das Heil der Anderen. Problemfeld 'Judenmission'*, Freiburg i. Br., 2010, p. 262-288, aqui, p. 263s.

judeus relacionados à Tora, e os cristãos a Jesus Cristo. Com isso, dependem um do outro, exatamente como irmãos e irmãs, onde não apenas o irmão mais novo depende do mais velho; mas também ao mais velho não deveria ser indiferente o que se passa ao mais novo. Ambos têm parte na verdade gratuita que se doa a partir de Deus como verdade divina, cada um a seu modo, e um na dependência do outro. Ambos servem a Deus, “ombro a ombro” [sob um mesmo jugo, *Sf* 3,9], na medida em que de maneiras distintas antecipam algo da verdade divina. Os judeus assinalam a permanente irredenção do mundo, o ainda-não. Os cristãos esperam que o Messias a vir (de novo) tenha o rosto de Jesus. Assim, esperam com Paulo, segundo *Rm* 11,33-36, que o Deus inefável na incompreensibilidade de seus desígnios e na insondabilidade de seus caminhos, no fim da História realizará a eleição permanente de Israel e salvará “todo Israel” (*Rm* 11,26).

5 Uma história ainda incompleta – conclusão e perspectiva

Tornando presente o desenvolvimento do diálogo judaico-cristão até hoje, em *NA* já se mostram como numa lente as ambivalências e dificuldades de uma atitude diferente frente aos judeus, mas, sobretudo, as viradas, os novos inícios e as perspectivas totalmente novas e inusitadas. Em alguns horizontes normativos, também a Igreja deveria reavaliar-se em suas atitudes internas e em seus comportamentos para fora.⁴⁸ De *NA* possivelmente se possa dizer o mesmo que Karl Rahner dizia do Concílio Vaticano II como um todo: é o começo de um início nos tempos de inverno da Igreja. Neste sentido, *NA* ainda tem diante de si o tempo de sua verificação. Muitas iniciativas nem de longe estão esgotadas. Depende de nós tornarmos realidade seus impulsos em nossa práxis: teologia e oração.

Tradução e adaptação: *Erico João Hammes*

Recebido: 11/03/2013

Avaliado: 18/03/2013

⁴⁸ Cf. SIEBENROCK, Roman. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra Aetate*, loc. cit., p. 647s.