



ISSN nº 1676-7748

REVISTA MAGIS CADERNOS DE FÉ E CULTURA

Número 15 – ano 1996

**"A IGREJA E A SINAGOGA"
NOS CAMINHOS DO DIÁLOGO
JUDEU-CRISTÃO**

"A IGREJA E A SINAGOGA" NOS CAMINHOS DO DIÁLOGO JUDEU-CRISTÃO

Pe. Jesus Hortal Sánchez, SJ

Rabino Alejandro Lilienthal

Prof. Roberto Bartholo Jr.

Rabino Newton Bonder

Pe. Jesus Hortal:

Não é fácil falar de um diálogo entre Igreja e Sinagoga no sentido de identificação da Igreja e identificação da Sinagoga. O que temos contemplado, ao longo dos séculos, foi, fundamentalmente, um relacionamento de incompreensões, hostilidades e fechamentos.

O Novo Testamento constitui para nós, cristãos, não apenas uma fonte fundamental da história para as origens desse relacionamento, mas, também, um ponto de partida para a reflexão teológica. Eu vou me centrar mais na reflexão teológica do que em outro ponto. Vou limitar-me a expor alguns pontos surgidos da leitura assídua das Escrituras neo-testamentárias. É claro que esses pontos de vista deverão ser complementados com a visão surgida do *Talmud* e da tradição judaica, que não é tão conhecida, como deveria sê-lo pelos cristãos e que espero que seja exposta pelos meus colegas de mesa. Eu me lembro que, de outra vez, o Alejandro contou que no *Hebrew College* de Cincinnati há a disciplina "Novo Testamento". Certamente, em nenhum seminário católico, temos a disciplina *Talmud*. Há uma diferença no conhecimento.

A primeira questão insistentemente levantada é: existe anti-semitismo no Novo Testamento? Porque, às vezes, se diz que o primeiro anti-semitismo se encontra no Novo Testamento. Sabemos que nossos escritos sagrados são heterogêneos e redigidos ao longo de mais de 70 anos. O vocabulário e o estilo neles empregados variam notavelmente, de acordo com a época e os destinatários. Por isso, eles não podem ser interpretados sem levar em conta os leitores para os quais foram preparados. Deixando, pois, inicialmente, de lado os escritos paulinos, porque merecem um estudo mais pormenorizado, que eu pretendo focalizar no fim, vejamos os Evangelhos.

Há uma hipótese bastante provável de identificação de um fragmento de manuscrito da caverna sete de Qumran com o Evangelho de Marcos. Mesmo admitindo esta identificação, é certo que esse Evangelho foi redigido após a separação definitiva entre a Igreja e a Sinagoga. Separação que se operou com a perseguição herodiana no ano 40 da nossa era, quando Tiago foi preso e executado e o grupo dos judeus-cristãos já tinha começado a regredir.

A primeira comunidade cristã era 100% judia, de Jerusalém. Aí surge o que se chama o judeu-cristianismo. O judeu-cristianismo é quase um enigma, na história, porque acaba sumindo da história. Quase certamente nos outros três Evangelhos, pelo menos na versão que conservamos deles. Estes Evangelhos são posteriores à catástrofe do ano 70, quando Jerusalém foi destruída e o povo de Israel disperso. É quando os cristãos, seguindo o conselho de Jesus, fugiram para as montanhas. Lembrem, todos os Evangelhos Sinóticos, os três, colocam isso, no discurso escatológico: "Quando vires acontecer essas coisas, fugi para as montanhas". (Mt 24, 15s; Mc 13, 14; Lc21,20s).

Os evangelistas escreveram, pois, com a consciência de já formarem uma comunidade à parte, em face da Sinagoga. Ao se difundir no saio da comunidade de Israel, era necessário, para a nova religião, acentuar a própria identidade, contra a nostalgia do culto esplendoroso do Templo e das formas de piedade tradicionais. É suficiente dar uma olhada na Carta aos Hebreus para compreender essa concorrência acirrada. A Carta aos Hebreus focaliza esse problema. Os cristãos, provenientes do judaísmo, diziam: "O nosso culto é tão pobre, tão pobre". Eles se reuniam nas casas, liam as Escrituras, cantavam os salmos, celebravam a eucaristia com a fração do pão, o abraço da paz, mas nada daquele esplendor do Templo, com as vestes sacerdotais, com incenso, com os cantos, etc... Por isso, essa nostalgia se faz muito presente na Carta aos Hebreus que diz: "Não, mas o nosso culto tem outras coisas, não o esplendor externo".

O ponto fundamental da separação, inaceitável para o judaísmo, e que será sempre inaceitável, do ponto da vista da fé judaica, como é lógico, era e continuará a ser o caráter único de Jesus. Contra toda a tradição rabínica que reconhece uma pluralidade de mestres, o cristianismo apresentava um só, atribuindo-lhe ainda o caráter divino. Eu me lembro muito que, quando escuto um rabino falando, sobretudo os da linha conservadora: "os nossos sábios". Sempre falam com essa expressão: "os sábios de...". Jesus se

apresenta com um caráter absolutamente único para os cristãos e ainda, como digo, atribuindo-lhe um caráter divino.

Cristãos que, no começo, eram majoritariamente de origem judaica, passam a ser depois, fundamentalmente, gentios convertidos. Inclusive, um bom número de prosélitos influenciados previamente pelo judaísmo, mas que tinham permanecido um pouco à margem do judaísmo porque não levavam a sério as observâncias da lei mosaica, talvez, se conformassem com os sete mandamentos enoquitas.

Nesse contexto, os evangelistas tentaram mostrar as causas que levaram Jesus à morte. Os evangelistas escreveram, fundamentalmente, para cristãos provenientes da gentilidade. Talvez Marcos olhe mais para os ainda judeus, mas não muito. Os outros três claramente olham para os cristãos provenientes da gentilidade. Mas escrevendo para leitores majoritariamente não hebreus, simplificaram as suas descrições a fim de torná-las compreensíveis a todos e talvez lhes mostrar que o conflito ideológico era irreversível. Daí denominações genéricas que aparecem ao longo de seus relatos. Os adversários de Jesus são os "escribas e fariseus" nos Sinóticos, por exemplo, ou os "judeus" no evangelho de João, que já está mais distanciado dos fatos.

Devemos reconhecer, porém, que a linguagem e muitas das idéias pregadas por Jesus se enquadram dentro da tradição rabínica. Ainda mais, dentro da escola dos fariseus. Isto pode chocar a nós, leitores assíduos do Novo Testamento: dizer que Jesus estava dentro do quadro doutrinário dos fariseus. Mas não nos esqueçamos que os fariseus procuravam, em primeiro lugar, a santificação. Podia haver divergências no caminho, no modo, inclusive havia diversas escolas farisaicas. Contudo, os que na expressão dos evangelistas se tornaram inimigos de Jesus parecem formar um grupo compacto e numeroso que poderia ter sido constituído, fundamentalmente, pelos próprios fariseus. Advertamos, porém, que os mesmos escritores dentro da narrativa dos fatos que conduziram à morte de Jesus, fazem alusão, também, aos Sumos Sacerdotes, ao Sinédrio, aos príncipes dos sacerdotes, os principais, sem esquecer os herodianos, a multidão e o povo. Encontramos todas essas expressões.

Essa multiplicidade de denominações mostra, claramente, que os relatos não foram redigidos com a exatidão histórica que teríamos desejado. Curiosamente, os romanos, que pelo menos foram os responsáveis legais e os executores da pena capital contra

Jesus, quase são esquecidos e desculpados. Dá a impressão de que o cristianismo nascente, ao mesmo tempo que afirmava a sua personalidade em face do judaísmo e contra a nostalgia dos que queriam, talvez, voltar a integrar-se na Sinagoga, queria evitar também a todo custo o conflito com o poder dominador.

Por outro lado, para os leitores de tradição não-judaica, seria impossível explicar todas as divisões das escolas rabínicas. Daí o recurso a uma denominação genérica que não podia ter na sua origem um sentido anti-semita, pois a quase totalidade dos autores do Novo Testamento foram judeus de raça, que não pretenderam renegar as suas origens. Uma comparação com os textos de Qumran, - um grupo, provavelmente, de essênios, em conflito com os dirigentes do Templo -, mostra que os distanciamentos e as condenações podiam assumir verbalmente uma generalização que estava longe de ter que ser entendida literalmente. Quando nós lemos os textos de Qumran, encontramos as mesmas maldições que se possa imaginar contra os sacerdotes de Jerusalém.

Examinando, logicamente, os textos dos Evangelhos, devemos dizer que nem a maioria do povo de Israel daquela época, nem sequer a maioria dos habitantes de Jerusalém tomaram parte ativa nos acontecimentos que levaram à morte de Jesus. Mesmo entre os escribas e fariseus, parece ter existido uma pluralidade de opiniões maior do que à primeira vista possa parecer. Os Evangelhos citam pelo menos três opiniões discordantes: José de Arimatéia, Nicodemos e Gamaliel. Mas parece que, mais adiante, se vê que entre os sacerdotes também houve uma série de seguidores do cristianismo nascente.

Em Paulo, o problema parece ser mais complexo. O zelo pelo judaísmo que o impulsionou a tomar parte na repressão inicial contra o cristianismo nascente acabou se transformando em ardor proselitista pela nova religião, ao mesmo tempo em que sentia dentro de si o desgarramento interior por causa de sua pertença ao povo de Israel. Nenhum outro escrito exprime isso melhor do que a Carta aos Romanos inquestionavelmente paulina. Junto com a Carta aos Gaiatas, focaliza o problema principal da teologia paulina: a justificação pela fé. Mas, enquanto a Carta aos Gaiatas foi escrita no ardor da polémica intra-cristã, entre os que no cristianismo queriam conservar as observâncias mosaicas e os que diziam que não era necessário, a Epístola aos Romanos é fruto de uma reflexão amadurecida posterior.

Eis um breve resumo dela. O contexto é o de uma comunidade, a de Roma, onde, - de acordo com as informações recebidas por Paulo que ainda não tinha ido a Roma -, só há informações por cartas ou por mensageiros. Segundo essas informações, as divergências naquela comunidade parecem conduzir a sérios desentendimentos entre os convertidos do judaísmo e do paganismo. O escrito prepara uma visita do apóstolo a essa comunidade, propondo uma solução para os problemas lá existentes, especialmente o da relação judaísmo-cristianismo.

Na Epístola, Paulo parte da contraposição entre Cristo, justiça de Deus, e a justiça que os homens pretendem alcançar por seu próprio esforço. Não nega o valor da antiga economia da salvação, mas lhe marca limites precisos. Em Romanos 7,12, ele escreve: "A Lei é santa. Justo e bom é o preceito". Assim enuncia, claramente, Paulo de Tarso. A Lei fez o homem conhecer a vontade divina. Ao mesmo tempo, Paulo enfrenta, em si mesmo, o problema da própria debilidade e a consciência da própria culpa e não consegue ver na Lei a ajuda necessária para superá-las. Daí, a sua solução: "Somente em Cristo encontra-se essa ajuda e ela se obtém através da fé". Vejam, Paulo tem muito de pessoal quando escreve o problema próprio. Ele sente a própria fragilidade. Ele se reconhece pecador. Ele não sabe como libertar-se e, então, propõe essa solução: "Somente em Cristo encontra-se essa ajuda e ela se obtém através da fé".

A conseqüência lógica seria a exclusão da salvação dos judeus que permanecessem no judaísmo. Porém, não é, enfim, exatamente a solução que vai dar. Mas eu digo: é claro, se fôssemos lógicos, tiraríamos essa conclusão. E, por isso, não é estranho que os escritos paulinos tenham sido considerados fonte da polêmica judeu-cristã e até acusados de serem anti-semitas.

Contudo, Paulo, na mesma Carta aos Romanos, não parece satisfeito com aquela dedução e passa a polemizar com os cristãos provenientes da gentilidade que numa soberba mal dissimulada, desprezavam os judeus. Contra as conotações racistas que pareciam insinuar-se, ele deixa muito claro que, diante de Deus, não há acepção de pessoas. Todos os fiéis, seja qual for a sua origem, devem formar um só corpo (Romanos 12, 1-15). Além disso, - e este é o ponto mais importante -, Paulo está convicto que aos israelitas, textualmente, pertencem a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas, os patriarcas. Deles é, conforme Romanos 9, 4-5, o Cristo, segundo a carne.

Nos capítulos 10 e 11, a argumentação torna-se um tanto confusa, pois confusa parece estar a mente de Paulo perante o mistério da salvação e os insondáveis desígnios de Deus. Por um lado, ele vê o que acredita ser a incredulidade de Israel e parece que, desse modo, fica fechada para esse povo a porta da salvação. Por outro lado, porém, tem que reconhecer que os dons e a vocação, no sentido de eleição de Deus, são sem arrependimento, irrevogáveis. É, então, aí que vem a contradição. Por um lado, dizendo: "Não. Mas, os judeus se fecharam e não têm mais salvação"; mas, por outro lado, diz: "Mas, os dons de Deus são irrevogáveis e aos judeus pertencem esses dons: a adoção filial, a glória, as alianças, a legislação, o culto, as promessas, os patriarcas".

Como solucionar essa contradição? Ele conclui afirmando que Deus encerrou todos na desobediência para a todos fazer misericórdia (Romanos 11,32). Acaba entoando um hino à misericórdia do Senhor. A solução final cogitada por Paulo é uma solução que apela para o mistério e, ao mesmo tempo, apresenta uma certeza: "Não quero que ignoreis, irmãos, este mistério, para que não vos tenhais na conta de sábios. O endurecimento atingiu uma parte de Israel, até que chegue a plenitude dos gentios. E assim, todo Israel será salvo, conforme está escrito: "De Sião virá o libertador e afastará as impiedades de Jacó, e esta será minha aliança com eles, quando eu tirar seus pecados".

Paulo anuncia uma misericórdia para todo Israel e não apenas para aqueles que tinham aderido ao cristianismo. Paulo se encontra desgarrado, entre a sua fé cristã e a sua pertença ao povo de Israel. E, por isso, também, zoa contra os cristãos da gentilidade dizendo: "Do que vocês se vangloriam? Vocês são apenas ramos de oliveira silvestre enxertados no tronco da videira autêntica capaz de dar frutos e esse tronco é Israel. E o tronco não foi arrancado". E, por isso, Paulo acaba, na realidade, entoando esse hino ao mistério de Deus: "Não quero que ignoreis este mistério".

Para Paulo, mistério, fundamentalmente, é o pensamento de Deus que ele diz: "É insondável". E, portanto, deixa em aberto. Eu creio que nós, cristãos, nem sempre temos lido com suficiente isenção esta grande Carta aos Romanos em que acaba, aqui, depois daquela citação de Isaías, dizendo: "Quanto ao Evangelho, eles são inimigos por vossa causa". E fica, mais uma vez, quase que uma contradição. Por vossa causa, ou seja, por causa dos gentios. "Mas, quanto à eleição, eles são amados, por causa de seus pais. Porque os dons e a vocação de Deus são sem arrependimento". Termina o capítulo 11: "Ó abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Como são insondáveis seus juí-

zos e impenetráveis seus caminhos. Quem com efeito conheceu o pensamento do Senhor? Ou quem se tornou seu conselheiro? Ou quem primeiro lhe fez o dom para recebê-lo em troca? Porque tudo é d'Ele, por Ele e para Ele. A Ele a glória, pelos séculos! Amém".

Diante disso, eu creio que nós, cristãos, temos também que reconhecer, em Israel, um mistério histórico. À distância de 20 séculos, esse mistério continua para nós. É o mistério de uma vocação que é irrevogável, que continua a ser válida, É o mistério de um Deus de misericórdia que nos chama a todos à salvação e, do qual esperamos a presença salvadora. Olhando Paulo e olhando essas contradições que estão nos seus escritos e que ele não consegue resolver e, por isso, apela ao mistério de Deus, tenho a impressão de que ele tinha em mente como que dois caminhos: o caminho da Igreja que ele escolheu com a fé no Cristo, uma fé a ser proclamada às nações; e o caminho da Sinagoga que mesmo que ele não quisesse mais seguir e que sentisse como um desgarramento dentro de sua própria carne, acaba tendo que reconhecer que continua a ser um caminho de vocação do Deus único.

Rabino Alejandro:

Um reflexões, também. O padre Mortal fazia referência a uma história que aliás poderia ser muito útil para essas reflexões, sem dúvida. A propósito do curso de Novo Testamento do seminário: almoçávamos no refeitório do Hebrew College, um dia. Nosso professor de Novo Testamento, curso que, por circunstâncias, eu não consegui realizar, nos acompanhava à mesa, e aí veio a pergunta: "Será que para ser rabino nós precisamos estudar Novo Testamento?". E a resposta não se fez esperar: "Para ser rabino, não. Para viver nesse mundo, sim". É que, sem dúvida nenhuma, fazemos parte do mesmo mundo. Foi assim que vivenciamos esses últimos dois dias. Essa coexistência no mesmo mundo nem sempre é realizada de forma cômoda, na forma de cada um, de cada lado, para se sentir por demais à vontade. Chegaremos de imediato a especular a respeito do porquê.

Sem dúvida nenhuma, - e não sei como o Rabino Newton vai enfocar a colocação dele -, salientamos que também no mundo judaico é bom prefaciado cada opinião, dizendo que é a minha opinião, porque eu suspeito que em toda comunidade religiosa muito depende dos olhos do leitor. Não é muito diferente aqui. Temos, na enormidade da tra-

dição judaica, elementos que, se decidimos lê-los e torná-los, nos permitiriam estruturar uma base ideológica para a coexistência e até para a legitimidade daqueles que não necessariamente se identifiquem ou façam parte da nossa própria comunidade. Exemplos simples, claros: a contagem do tempo judaico, objetivamente, começa a partir da criação do mundo, aliás um fato universal.

Na semana passada, lemos na sinagoga o episódio todo da história relativa a Noé, em que a tradição judaica deduz que houve um pacto universal entre Deus e a humanidade, e que nessa ocasião foram entregues à humanidade sete mandamentos que constituem uma ética universal que assegura a salvação ainda aos não judeus. A visão messiânica judaica, uma das possíveis formulações dela, nos colocaria que, no fim dos tempos, acontecerá o triunfo final do monoteísmo, não necessariamente do judaísmo. Dá para estabelecer um contexto ideológico que permita justificar a existência do outro e, mais ainda, a possibilidade da convivência com ele. Isto já acontece, felizmente. Eu sou um daqueles que dizem que na hora que dá para rir juntos a coisa vai pelo bom caminho. Poder contar piadas para os meus colegas clérigos não-judaicos, para mim, é um termômetro muito importante. Parece piada, mas estou falando sério.

Nem sempre acontece assim, na plenitude que nós gostaríamos, e voltamos à realidade, a realidade dos seres humanos. "A Sinagoga e a Igreja em diálogo" é um tema que começa a se desenvolver nas últimas décadas, quando o mundo acorda da tragédia dos anos 39 a 45 e, pelo jeito, decide que alguma coisa não deu certo. Temos que revisar algo do que fizemos até aqui. E aí entramos, mais uma vez, na realidade, nos medos. Meu velho rabino, em Montevideú, um dia, me encontrou na rua e com aquele sotaque berlinês, inconfundível, me disse:

"Alejandro, o seminário é muito bom, foi muito bom para estudar judaísmo, depois nós começamos a aprender a respeito dos judeus". Ou seja, a teoria do seminário é uma história e a realidade dos seres humanos é outra.

Eu imagino que no mundo cristão não deva ser muito diferente. Vencer os medos. Quais? Talvez, do lado de cá, o medo da própria existência. Se, por um lado, vivemos permanentemente, por décadas e décadas e séculos com medo literal da sobrevivência, por causa da ameaça concreta, por causa do enfrentamento da vida e da morte no sentido estritamente literal das palavras, quem sabe, transferimos esse medo, a possibilidade

de deixarmos de existir, a partir do contato e da diluição no seio do mar da sociedade maior. É um medo muito concreto que as minorias têm, temos. Como todos os medos, nós deveríamos conseguir, aos poucos, administrá-los. Mas o início são os medos.

Posso especular, e como já podemos brincar, isso me dá a confiança e a ousadia de, eventualmente, se eu vou errar na minha especulação, o lado de cá não vai ficar necessariamente bravo, sabe que a intenção é das melhores. E o medo do lado de lá, qual poderia ser? Talvez, o medo de ter que abrir mão de um pouco da certeza. Algo que aos poucos, - e pelo menos na minha leitura desse maravilhoso documento conciliar, de cuja promulgação celebramos 30 anos no último sábado -, nos retrate e comece a fazer vislumbrar a possibilidade de que cada um de nós tenha a sua certeza e ambas certezas possam, de alguma forma, coexistir.

Esses são os medos humanos que cada um de nós carrega que de alguma forma, aos poucos, vão se vencendo. E esse processo de vencer os medos tem suas etapas. Hoje, concluímos mais uma reunião da Comissão de Diálogo Católico-Judaico e olhava e pensava no caminho para aqui: "Talvez, estejamos concluindo a etapa do reconhecimento interior da existência do outro". Certamente, como escrevia meu orientador, cujo sonho não realizado era ser Arcebispo de Freiburg, (também ele tinha seu humor germânico), devemos honrar e abençoar a memória desse liturgista, teólogo do diálogo inter-religioso. Ele adorava a catedral de Freiburg e lamentava que não tivesse as qualificações para um dia ser arcebispo.

Mas, vencida a fase de vencer as fantasias, falando em linguagem bem clara, os judeus não têm chifres, os cristãos não estão na volta da esquina com uma faca. Isto talvez soe como um linguajar um pouquinho corriqueiro, mas é concreto. É isso mesmo. Passamos à fase de admitir, e de reconhecer, e de aceitar e de conviver com a existência um do outro. Como já escrevia o meu orientador num artigo, há muitos anos atrás, devemos nos aventurar daqui a algum tempo, na fase de poder lucrar no contato com o outro. Lucrar no sentido espiritual, lucrar no sentido do autoconhecimento, lucrar até no sentido de pensar no que o outro falou e dizer: "Pois é, eis aí mais uma perspectiva. Eis aí mais uma possibilidade de entendermos alguma coisa, inclusive a nosso próprio respeito".

O objetivo de todo esse processo, sem dúvida, é nos afirmarmos cada vez mais e cada um de nós na nossa própria individualidade. Um outro objetivo, talvez novamente relevante, muito mais do que muitos de nós gostaríamos, é o de poder difundir um recado e uma mensagem de moderação e de convivência. Vivemos em épocas complicadas, em épocas de radicalização, em épocas de uma intolerância interna, dentro das comunidades. O dia 12 de outubro não está tão longe, para podermos recordar o episódio do "chute na Santa". E também intolerâncias várias através das diversas ruas da nossa vida. E a possibilidade de estarmos em diálogo, sem dúvida nenhuma envia um recado de que talvez a intolerância não seja exclusivamente a única possibilidade, a única alternativa.

De alguma forma, este diálogo permite que mantenhamos o equilíbrio a propósito do ciclo das leituras bíblicas na Sinagoga, entre a leitura da semana passada e a leitura desta semana. Esta semana lemos a respeito de Abraão, a partir do capítulo 12 do Gênesis, quando ele vai para o seu caminho, o seu próprio, o caminho dele. Quem sabe podemos manter o equilíbrio entre a particularidade do caminho de cada um e a universalidade da natureza humana que também é algo profundamente próprio e profundamente comum a cada um de nós.

Bartholo:

Quando pensei no que eu ia falar aqui, eu me apoiei sobre um texto antigo meu de um evento do Museu Judaico, que fez um ciclo sobre grandes pensadores judeus na UERJ e me convidou. Ali eu tive a oportunidade de falar sobre alguém que me toca fundo no coração. E esse alguém, - acho que um dos maiores pensadores desse nosso sofrido século -, é Martin Buber. Parece-me impossível pretender falar sobre diálogo judeu-cristão sem fazer alguma referência a essa pessoa. É de Buber uma referência que eu vou escolher agora, quase como uma epígrafe à minha fala do grande livro das Histórias do Rabi, publicado pela Editora Perspectiva. Eu não sei hebraico e essa curta história vai fazer menção a uma palavra em hebraico que eu espero que faça algum sentido. Se eu falar alguma coisa errada, me corrijam.

É uma história sobre a cegonha. E também a história de uma pergunta e de uma resposta, uma vez feitas a um mestre espiritual judeu. "Perguntaram ao lehudi: '*O Talmud* explica que a cegonha se chama em hebraico *Hassidah*, isto é, pode ser traduzido como a devota ou caridosa, porque demonstra amor pelos seus. Por que, então, é ela

incluída entre as aves impuras?'. O Rabi respondeu: 'Porque ela só demonstra amor pelos seus'. Eu acho que o que eu pudesse dizer de algum modo já está dito. Creio que é impossível uma relação dialógica para quem só demonstra amor pelos seus. Para quem só coloca o "eu" na frente do "outro".

Algumas palavras sobre Buber, ou algumas palavras em direção a Buber, eu creio, podem situar bem os dilemas com que nós nos defrontamos aqui. Buber nos fala, quando relata a sua juventude, estudando no Ginásio Frans Iosef, - o ginásio polonês de Isolf -, uma curta historietta, vamos dizer assim, ou referência feita nos seus fragmentos autobiográficos. Ele diz que aqueles eram tempos de mútua tolerância sem mútuo entendimento. Bom, acho que já é alguma coisa. Mas, certamente, não é aquilo que nós buscamos nessa sala. E, nesse tempo, estudavam juntas, nesse ginásio, a maioria polonesa e a minoria judia e uma recordação marca a alma de Buber. Todos os dias, às oito da manhã, soava a campainha e um professor subia a cátedra, sob um imenso crucifixo pregado na parede. Os poloneses faziam, então, o sinal da cruz e rezavam em voz alta à Santíssima Trindade. Os judeus apenas assistiam. Ao longo de 8 anos, durante os quais sentiu-se convidado forçado de uma cerimônia religiosa da qual nenhuma parcela da sua pessoa podia ou queria participar. Isso deixou em Buber uma profunda antipatia. E aqui, eu faço um parêntese, dizendo que por outros caminhos, na minha vida e por outras experiências, eu compartilho essa mesma profunda antipatia contra toda ação missionária entre homens que possuem uma fé independente. Em outras palavras, contra toda ação missionária que seja um ato de violência contra a alteridade, contra a irreduzibilidade do outro.

Queria fazer ainda alguns flashes biográficos sobre a pessoa de Buber, para que nós nos situemos. Creio, falar de diálogo e falar de Buber é quase sinônimo. No período que cobre, mais ou menos a época de 1916 a 1924, Buber vai se dedicar a diversas iniciativas literárias e educativas. Uma delas é a tradução da Bíblia hebraica para o alemão e a fundação da Freies Juedisches Lehrhaus, em Frankfurt. E entre 26 e 30, ele publica em associação com um teólogo católico Iosef Witting e um psicoterapeuta protestante Victor Von Weizsäcker, a revista "Creator", uma revista de debate religioso, social e pedagógico. Em 23, ele vai ser o professor catedrático da Universidade de Frankfurt e teremos aqui a primeira cátedra de religião e ética judaica a ser implantada numa universidade alemã. Com a ascensão do nazismo, ele vai ser destituído, vai viver em Hap-

penheim até 38 e vai buscar contribuir com toda uma rede de educação de adultos das congregações judaicas. Vai emigrar para a Palestina. Vai ser professor de Filosofia Social da Universidade Hebraica de Jerusalém e, em Jerusalém, vai desenvolver uma intensa atividade cujo empenho, coerência e integridade é notável, até a sua morte em 1965.

Interessante observar, sendo breve, que o sionista Buber vai ser artífice de um movimento de fraternização judeu árabe, o Ihud, pregando o estabelecimento de um estado binacional na Palestina. Em 39, Buber vai levantar a voz contra correntes nacionalistas no seio da comunidade judaica palestinese. E eu cito Buber aqui: "Cada dia se vê um número crescente dos nossos declarar: 'O tempo do amor dos homens acabou. Não se pode nadar contra a corrente. Esse anúncio messiânico, essa exigência de justiça não são mais do que a expressão de nossa fraqueza, daqui por diante sejamos fortes'". O comentário de Buber é: "Os que dizem isso têm um só desejo juntar-se à matilha". Isso não significa que Buber confunda seu empenho por uma paz vital ou paz orgânica com um pacifismo. E existe aqui uma divergência interessante, uma controvérsia entre Buber e Gandi na recusa, por parte de Buber, da não violência de cunho gandiano no combate ao nazismo. É também interessante nesse contexto uma citação de Buber, a seguinte: "Não sou um pacifista radical. Não creio que se deva responder sempre à violência com a não violência. Eu sei o que a tragédia implica. Quando há guerra, ela tem que ser lutada".

É importante que, para Buber, sempre esse combate que tem que ser lutado contra um mal exterior também tem que começar no interior da alma de cada pessoa. A morada do mal está em nosso coração. O combate ao mal nunca é um combate solitário no entanto. O caminho do bom combate buberiano é o caminho da solidariedade purificadora. Solidariedade purificadora como aprendizado de alteridade. Somente entre seres que se sabem outros, que se aceitam solidariamente na alteridade, ele pode ser trilhado. Eu cito, novamente, Buber: "Só indivíduos capazes de dizer verdadeiramente TU, um ao outro, são capazes de dizer, verdadeiramente, um com o outro, NÓS."

A referência maior, portanto, em todo o pensamento de Buber é a referência ao diálogo. Trazer essa referência para a vida diária de hoje é um desafio e é um dom. Buber afirma que o traço mais marcado, mais distintivo das Escrituras Sagradas dos judeus é o que ele chama de "diálogo entre o céu e a terra". Trazer esse diálogo para o nosso mun-

do, sermos participantes desse diálogo é o grande desafio e grande dom de nosso tempo. Isso significa não ver no religioso uma exceção. Não ver no religioso, entre aspas, "horas especiais" retiradas do curso das coisas, nem algo como uma perfuração numa cou-raça que encobre o nosso cotidiano.

Abandonar esse religioso feito de exceção, de saída, de retirada ou de êxtase, para permitir que o mistério de Deus faça domicílio na vida comum, faça morada na vida comum. Esta é a questão. Este é o "X" da questão. É importante dizer mais umas pala-vras no sentido de que para Buber nem Deus nem a vida são redutíveis a conceitos abs-tratos. O Deus de Buber não é o chamado Deus dos Filósofos. Ele é o Deus de Abraão, é o Deus de Isaac, é o Deus de Jacó. Eu diria, é o Deus de Maria, é o Deus de Jesus Cristo. É o Deus dos profetas. É aquele a quem podemos chamar de Tu. E a vida, para Buber, se dá na comunidade, uma comunidade que é, em primeiro lugar, comunidade de aflição, de esforço, de convivência, de salvação, de solidariedade.

Eu gostaria de finalizar essa minha fala com a referência a uma história, a um rela-to incluído por Buber em seus fragmentos autobiográficos, que me parece ser extrema-mente significativo. É um diálogo, um encontro entre Buber e um filósofo - Paul Natorg -, que é professor na Universidade de Marburg. Buber, hospedado na casa de Natorg, dele escuta numa manhã uma crítica: "Como consegue o senhor falar Deus tantas vezes? Como pode esperar que seus leitores entendam a palavra no sentido no qual o senhor acha ter entendido? Aquilo a que o senhor se refere com ela eleva-se, entretanto, acima de toda apreensão e compreensão humanas e é precisamente a esse Ser tão elevado que o senhor se refere. Porém, no momento em que o senhor profere essa palavra, o senhor a lança à apreensão humana. Que palavra da linguagem humana foi usada com tanto abu-so, tão manchada, tão profanada como essa? Todo sangue inocente que foi derramado por ela roubou-lhe o brilho. Toda injustiça que, para ser congruente, ela teve que sofrer, sujou seu caráter. Quando eu ouço falar do Supremo Deus, parece-me por vezes blasfê-mia". A resposta de Buber começa com o reconhecimento de ser esta, sim, a mais man-chada e dilacerada de todas as palavras humanas, degradadas pelos povos, por vidas e mortes monstruosas que desenham caretas e escrevem Deus embaixo, que se assassinam mutuamente e dizem que é em nome de Deus. Mas, em seguida, Buber coloca o dedo no nervo da questão, expondo-o dolorosamente aos nossos olhares. "Porém, quando toda ilusão e engano desmoronam, quando eles estão frente a frente a Ele na escuridão mais

solitária e não dizem mais Ele, Ele, mas sim gemem Tu, Tu, gritam Tu e clamam pelo verdadeiro Uno, não é o verdadeiro Deus que ele chamam? O Deus vivo, o Deus das crianças". E tira daí a consequência: "Nós não podemos limpar a palavra Deus. Nós não podemos torná-la inteira, porém nós podemos, manchada e dilacerada como está, levantá-la do chão numa hora de grande preocupação". O encontro entre Buber e Natorg culmina então num gesto-palavra do velho professor que é recordado por Buber nos seus fragmentos autobiográficos com muita alegria. Natorg põe-lhe a mão sobre o ombro e diz: "Vamos nos chamar de Tu". Buber recorda: a conversa estava terminada, pois onde dois estão verdadeiramente juntos, eles estão reunidos em nome de Deus.

Rabino Newton Bonder:

Eu acho que Bartholo acabou de fazer uma exposição extremamente bonita e poética. Eu gostaria só, talvez, de falar especificamente desse diálogo, uma vez que eu acho que, usando as palavras realmente de um mestre na questão do diálogo, definiu o que realmente seria diálogo no sentido mais profundo.

Mas, eu acho que quando nós falamos do diálogo entre judeus e cristãos - e às vezes - eu fico pensando mais no diálogo entre judeus e católicos mais especificamente, - eu fico pensando que a saída, realmente, é obviamente nós podermos olhar um para o outro e reconhecer no outro um Tu. Mas o quão difícil é fazer isso! E eu sempre tive muita dificuldade com o diálogo judaico católico, mais especificamente. Eu vou já explicar porque classifico católico e não unicamente cristão. Porque eu acho que deveria ser assistido por um terapeuta de família ou de casal porque essa seja talvez a grande dificuldade desse diálogo. Um diálogo marcado por dois que foram traídos. Eu vejo assim como um diálogo de marido e mulher ou qualquer outra situação de pessoas que foram traídas e que podem ser do tipo educado que conseguem estar juntos socialmente, mas que com uma boa intervenção, em breve estarão arrepiados cada um do seu lado com a certeza de que de alguma maneira há uma traição por trás dessa experiência. Eu falo de traição no sentido muito humano, na sensação de quando a gente se sente traído e de que a gente não consegue compreender muito bem a sensação do outro, se sente magoado pela própria posição do outro e muitas vezes o próprio olhar um para o outro é um olhar de grande dificuldade. Eu vejo isso porque quando o Padre Hortal falava sobre Paulo e sobre o quão não resolvido de alguma maneira é todo esse processo da experiência da fé, no sentido da sua origem judaica, eu fiquei pensando que não sei se se tem

notícia da mãe de Paulo. Você conhece alguma coisa da mãe de Paulo? Eu pergunto isso porque eu fico imaginando o quão confusa na cabeça da mãe de Paulo era essa situação toda.

Mas, eu estou me referindo exatamente a uma questão que é uma questão de algo não resolvido. Muitas vezes, eu vou a encontros ecumênicos e é uma coisa completamente inexplicável que entre grupos, às vezes de origem muito distante, haja uma facilidade muito maior nessa convivência ou coexistência ou tentativa de encontro, de um verdadeiro encontro do que entre judeus e católicos. E isso é incrível quando nós paramos para pensar que na verdade são tradições muito, muito, muito, muito, muito semelhantes e que basta fazermos uma coisa que eu acho que é recomendável a todas as pessoas, principalmente aos judeus. É uma recomendação que eu passo adiante, pois na verdade quem faz essa recomendação é outro rabino. Ele diz que todo judeu deve ir um dia a uma igreja em Israel que use o vernáculo, a língua local, e que vá assistir uma missa em hebraico. Em Israel, a língua falada é o hebraico e existem alguns locais onde a missa é feita em hebraico e, para qualquer judeu que vá a essa missa, é uma experiência muito mobilizante, porque se ele não se controla muito bem, haverá horas onde ele é capaz de querer recitar junto partes dessa liturgia. E eu faço isso de maneira caricata. Se ele não se controlar muito, digo eu, porque existe na verdade uma rixa desenvolvida com certeza por conta dessa proximidade e por conta dessa história que é uma história, e aí eu acho que é muito importante. Essa é uma das grandes feridas, pelo menos do Ocidente. Não sei se nós podemos generalizar, em relação ao mundo, mas uma das grandes feridas do Ocidente é a resolução, - e é uma frase esquisita essa -, mas a resolução do problema judeu. A resolução do problema judeu é uma resolução para aquele de origem cristã, como é para o judeu resolver o problema do católico, do cristão. E essa é uma ferida fundamental na possibilidade daquilo que todos nós sonhamos que é realmente um mundo redimido, um mundo aonde a experiência humana, a troca humana, se dê sempre através de encontros, e não com um "isto"; não como olhando um outro como um "isto", mas como um TU.

Mas, essa ferida, - de novo, eu repito -, é uma ferida que tem conotações muito, muito familiares e aliás é talvez uma das características da origem bíblica, das tradições bíblicas. E o fato de que talvez até mesmo o relato bíblico e que dá origem às três tradições maiores bíblicas seja exatamente um relato de conturbação familiar e é o que nós

somos. Nós somos de alguma maneira uma família conturbada e esse diálogo é um diálogo muito difícil. Não é difícil nós nos sentarmos na mesma mesa. Não é difícil nós conseguirmos, civilizadamente, ainda mais às vésperas do século 21, encontrar maneiras de articular o nosso respeito. Não há dúvida de que concordar em discordar já é um grande passo. É a possibilidade de nós sairmos de um período muito difícil da história humana que não se encerrou na leitura que nós fazemos essa semana das Escrituras.

Existe uma menção que os rabinos ficam curiosos por ela, que é a menção que fala, do pacto que Deus realiza com Abraão. Há a menção de uma grande escuridão, e os rabinos se perguntam: "Ué, como uma grande escuridão? Uma escuridão é escuro. O escuro é o escuro, pequeno, grande. O que significa uma grande escuridão?". E eles então interpretam e dizem que a escuridão é obviamente algum tipo de ignorância e a grande escuridão é a certeza que embasa uma ignorância. Isso faz de uma escuridão uma grande escuridão e muitas vezes nós, como foi dito há pouco, fizemos realmente uso e, aí de ambas as partes, é muito interessante. Porque nós judeus, - quando paramos para pensar -, temos historicamente uma listagem de momentos históricos onde nos sentimos da maneira como Buber descrevia aquele momento de violência que é experimentado por ele. Mas essa listagem de violência é muito grande e os judeus têm isso de uma maneira muito concreta e talvez pelos judeus não terem tido acesso à força e terem encontrado um poder real dentro do mundo ocidental da maneira que o mundo cristão encontrou.

Os judeus também demonstraram que têm um elemento muito mal resolvido em relação ao cristianismo e aos católicos em particular e não são poucos os lugares. Eu acho que o Pe. Hortal foi lá com muito carinho buscar em Paulo exatamente o lugar aonde a dificuldade existe. E nós, judeus, deveríamos fazer a mesma coisa. Nós podemos abrir o *Talmud* e lá no *Talmud* vamos também encontrar menções concretas. Algumas delas foram riscadas pela censura da Igreja medieval, mas alguns desses materiais censurados falam também desde o ponto de vista judaico do quão difícil era digerir essa traição. E a própria figura de Jesus, que é uma figura sagrada na dimensão cristã e que era tratada dentro de um livro como o *Talmud* com um dos nomes, que se atribuía a Jesus, o nome de "*Ben Pandera*". "*Pandera*" era um nome popular de um centurião romano. Portanto, há um momento em que se chama Jesus de "filho do centurião". Nesse

momento, há um desejo claro de transformar aquilo que é uma dimensão sagrada, apresentando-a sob uma perspectiva de bastardo, de impureza.

Eu chamo a atenção disto porque se nós abriremos as intimidades do catolicismo e do judaísmo, vamos encontrar muito presente essa mágoa de traição, essa mágoa muito verdadeira. Acho que essa é na verdade, hoje, uma questão que exige toda uma preocupação muito grande, que foi muito bem lembrada pelo rabino Lilienthal. Há 30 anos atrás, foi feito um documento, que trata dessa questão. É o documento *Nostra Aetate*. Você tem um primeiro momento na tentativa de se sair de uma posição única e exclusivamente de respeito, de traídos que convivem juntos. É muito profunda essa dimensão que é a dimensão de uma casa; uma casa única aonde para um o que significa o sagrado passou a significar para o outro o que seria identificado como o profano ou o impuro. É muito real isso.

Outro dia, uma pessoa me perguntou por que os judeus têm tanta dificuldade com a cruz. No momento em que nós temos até uma visão de mundo que nos pede para termos uma relação de absoluta aceitação e respeito ao outro, por que o judeu tem tanto problema com o crucifixo? E tem. Quando um judeu como Buber relata essa experiência, ele provavelmente tem essa experiência como uma experiência que lhe causa antipatia. Mas muitas vezes, para os judeus, esse símbolo, que é o símbolo sagrado, surgiu e apareceu como um símbolo de terror, um símbolo de medo. E aqui nós temos uma ferida muito profunda. Porque, se para um grupo, um símbolo é um símbolo de paz, de amor, de expectativa de um mundo melhor, de fraternidade, no momento em que outro grupo olha esse símbolo e identifica nesse símbolo exatamente o oposto, há algo a ser tratado e curado aqui, talvez fundamental à possibilidade de paz e harmonia dentro da própria perspectiva do Ocidente. De alguma maneira, eu diria, do próprio mundo e da possibilidade de um mundo melhor.

Todos nós vamos ter que fazer uma força muito grande; judeus, cristãos, católicos em particular. E eu falo católicos em particular não pela crença específica do catolicismo, mas pela historicidade do catolicismo. Nós vamos ter que fazer uma força muito grande, primeiro para reler essa história que é contada numa versão para um e outra versão para outro, através daquele que é magoado por uma traição. É a versão de um traído passado aos seus descendentes e a versão de outro traído passado a seus descendentes. E nós vamos ter que fazer uma força muito grande no sentido de realizar essa

cura. E ela passa primeiro por uma releitura da história. Uma releitura onde nós possamos compreender que muitos dos termos usados para representar o que aconteceu no período do surgimento, do nascimento do cristianismo, é uma história muito mais complexa, muito mais rica e com uma perspectiva muito mais junta do que a perspectiva que cada um, cada grupo tem dessa história da sua perspectiva, da sua versão.

Quando nós abrimos os textos da tradição judaica e lemos sobre os rabinos que foram de alguma maneira contemporâneos de Jesus, nós descobrimos que aquela era uma época de grande conturbação religiosa, de grande questionamento religioso, de um questionamento que já existia antes desse questionamento histórico, questionamento que os próprios profetas faziam, e que faziam inclusive da própria estrutura clerical do judaísmo. Profetas que reclamavam de rituais, que eram rituais vazios, que eram como o Pe. Horta! dizia, grandiosos. E é muito interessante isso porque ele faz um relato dos primeiros grupos do cristianismo e o quanto é difícil para esses grupos olharem a riqueza ritual que é realizada no Templo com um elemento de inveja, uma ponta de inveja daquela riqueza ritual. E perceber, que neste momento havia um questionamento interno da própria tradição judaica em relação a esse procedimento; e o quanto a própria destruição do Templo para os judeus representou um ato histórico extremamente complicado porque era a perda da soberania. Não era única e exclusivamente a perda de um símbolo religioso. Era a perda definitiva, uma sensação de perda definitiva da sua soberania. Mas surgiria logo depois da destruição do Templo, exatamente um dos temas da nossa mesa, que é a Sinagoga com força absoluta. E os rabinos diziam uma coisa muito estranha quando se perguntavam por exemplo sobre como seria o serviço religioso, como seria o prosseguimento da tradição judaica, a prática da tradição judaica um dia depois da destruição do Templo, uma vez que essa prática era uma prática de sacrifícios e voltada para aquele ritual do Templo apontado como um símbolo de judaísmo. E os rabinos, em briga com a casta dos sacerdotes, diziam que o serviço religioso não é os sacrifícios. O serviço religioso é a liturgia, demonstrando que existia na verdade, de maneira latente, talvez bem mais do que latente, uma vida religiosa judaica que questionava - talvez profundamente - determinadas formas de judaísmo e que demonstra que esse período é um período de grande riqueza, e de questionamento interno do judaísmo quanto a sua própria história.

Uma outra coisa que vai ter que ser revisitada é a questão da participação romana. E não única e exclusivamente a participação romana, no sentido de que romanos tenham sido diretamente envolvidos na punição a Jesus, punição essa de pena capital. Mas no sentido de compreender o quanto a visão e a versão que são apresentadas, muitas vezes em relação ao judeu fariseu, ao judeu do Templo - e não há identificação que me incomode mais enquanto judeu do que essa - porque ela levanta toda uma perspectiva errada. Eu acho que a palavra a ser usada é esta, que tentou dicotomizar e fazer do judaísmo uma tradição de Lei e do cristianismo uma tradição do amor. Quando essa questão, não é uma questão absoluta, mas é de como se tempera a Lei e o amor, de como se tempera a compaixão e a justiça. Era uma questão de dentro da tradição judaica e muito viva nas casas de Hilel, nas casas de Shammai, que basicamente discutiam qual é a percentagem de compaixão e qual a percentagem de justiça fundamentais para que haja um equilíbrio. E as duas coisas são essenciais, não podem existir uma sem a outra e não podem se confundir jamais uma com a outra.

O resgate dessa história é o resgate que, para a versão traída, talvez fique melhor expressa, até na figura de Paulo, dessa sensação de falar, de apresentar talvez um antidiálogo. Quando ele apresenta a questão da não salvação dos judeus, é um não diálogo. Aqui, eu acho que o Pe. Hortal colocou muito bem. Não é um diálogo da fé cristã. É um não diálogo do sujeito Paulo, uma dificuldade do sujeito Paulo de conversar com sua própria história, com sua própria origem. E, do ponto de vista judeu, a dificuldade que o judeu tem de olhar e conceber a partir de si, sem expectativa de royalties, sem expectativa de originalidade e autenticidade, que é uma coisa que permeia os nossos corações como judeus porque nós a temos sempre. As nossas são sempre piadas. Quando os judeus fazem piadas em relação ao cristianismo, e elas por muitas vezes são muito reveladoras, sempre é uma piada que termina dizendo e falando de Jesus e apresentando Jesus como um dos nossos. É o resgate de Jesus como um judeu. E, nesse sentido do traído e daquele que sente que, no fundo, é como se tivesse tirado algo e usado esse algo em nome de algo que não era o autêntico, o certo.

Então, estamos falando de um diálogo muito, muito profundo. E eu, ouvindo as palavras do Bartholo, vejo que ele menciona a palavra TU que Martin Buber tira da tradição, principalmente da tradição hassídica e talvez mais do que da tradição hassídica. Porque toda vez que alguém, na tradição arcaica mesmo, - e portanto, eu vou dizer na

nossa tradição -, diz uma bênção, usa exatamente *Baruch Atah*: "Abençoado és Tu". E essa palavra é uma palavra muito marcante: Tu Deus, se referindo a esse Deus supremo. Martin Buber a tem alicerçada toda. Eu acho, que a visão de mundo dele é a visão desse mundo hassídico. Tanto é assim que ele escreve historinhas dos rabis e cita muitas dessas historinhas e um ditado, que é um ditado hassídico, começa falando exatamente disso que é a maneira de nós tentarmos chegar não só a uma resolução das nossas histórias de dois grupos, de duas tradições religiosas. Mas eu acho que ao fundamento de uma outra compreensão que pode levar esse mundo a um outro estágio de compreensão e entendimento com outros seres humanos. E esse ditado diz o seguinte: "Se eu sou eu porque você é você, então, eu não sou eu e você não é você. Mas se eu sou eu porque eu sou eu e você é você porque você é você, então eu sou eu, você é você" - e há a conclusão da frase - "nós podemos conversar".

Nossa dificuldade em conversar é que nós, judeus, somos muito nós porque vocês são vocês e vocês são muito vocês porque nós somos nós e nós não conseguimos conversar. É fundamental nós fazermos esse movimento de certeza absoluta de que um judeu jamais provará a um cristão que ele está certo e que um cristão jamais provará a um judeu que ele está certo e quando nós tivermos certeza absoluta, como cristãos e judeus, então, nós somos nós porque nós somos nós e nós somos nós porque nós somos nós e nós podemos conversar verdadeiramente.