



Wunder, Bernhard | 30.06.2008

Da 'Terra Santa' ao 'Lugar Santo'

A terra da promessa no contexto da sistemática católica

Bernhard Wunder

Quando cristãos na Alemanha falam hoje da 'Terra Santa', pensam em geral no Israel de hoje como terra de peregrinação sem, com isso, já entenderem limites políticos determinados identificando, com isso, ambas as grandezas, a 'Terra Santa' e o Israel de hoje simplesmente uma com o outro. Quando em seguida a sistemática católica tematiza a questão de terra, está para ser considerada antes de tudo, a diferença dos lugares de posição - Alemanha e Israel/Palestina - mas também o valor diferente de posição dos discursos teológicos nesses lugares de posição. Assim, o diálogo cristão-judaico na Alemanha, estabeleceu-se aproximadamente no século passado e se descreveu em partes essenciais em direção à Shoáh.

Um projeto bibliográfico a isso, enquanto sei, não há, assim que aqui só pode ser remetido muito a-sistematicamente a contribuições isoladas. ...

Em Israel/Palestina, esse diálogo se encontra muito para trás na agenda política, mas também na religiosa e não se faz muito falar dele.

Isso também não se modificou realmente com as relações diplomáticas entre o Estado do Vaticano e o Estado de Israel desde 1964. A visita do papa Paulo VI em 1964 na 'Terra Santa' é que põe esse desenvolvimento no contexto do 2º Concílio Vaticano e da neo-orientação teológica deste, especialmente em vista ao muito discutido documento *Nostra Aetate* do ano de 1965, ... Um debate significativo, porém, não se juntou a ele.

Disso se pode tirar a conclusão de que o diálogo cristão-judaico na Alemanha está sendo essencialmente feito como uma auto-certificação de identidade, o que aqui também pretende chegar a ser o objeto do ensaio. É que nisso o momento não é a-problemático para um gesto cristão-judaico de legitimação chegar à luz do dia.

A antigotestamentologia reflete essa temática já para os diversos não subsumíveis teólogos do Antigo Testamento, os quais provam a necessidade de legitimação de programas políticos, assim Egbert Ballhorn na sua conferência "Não é que o país inteiro jaz diante de ti? Promissão de terra e teologias de terra no Antigo Testamento" em 19 de julho de 2001 em *St. Andreas* (Colônia).

Como se sabe, a sistemática católica, em todos os seus tratados, remete a textos do processo judaico de tradição, com os quais ela, entre outras coisas, estabelece o seu próprio perfil de identidade. O problemático nesse aproveitamento jaz agora naquilo que nisso está sendo estabelecido uma imagem determinada, ideal-típico do 'Judaísmo', do horizonte de tradição judaico, de elementos da tradição judaica e de coisas semelhantes, a qual justamente sirva à identidade cristã. A fala da 'Terra Santa' numa sistemática católica, portanto, deve ser a seguir examinada nesses gestos legitimatórios.

1. Para desengatação da Promissão da Terra

Para a perspectiva sistemática é decisivo que o Novo Testamento usa o termo grego *terra* (*guê* – terra, pátria, solo etc. documentado exclusivamente nos Evangelhos, dos Atos dos Apóstolos e e na Carta de Judas) sempre em significados geográficos e jurídicos, logo no sentido de região, paisagem, posse, pátria, solo. O conceito ‘Terra Santa’ está documentado somente num único lugar no assim chamado sermão de Estevão (At 7,33), no qual está sendo aludido à teofania na sarça (Ex 3,15). Os Atos dos Apóstolos já supõem nisso já o Segundo Templo destruído e a perda da terra prometida aos romanos. No contexto desse sermão, além disso, está sendo de única vez no Novo Testamento a Terra, como terra prometida mencionada em At 7,3, igualmente em Hb 11,9 (aqui significante no conexo duma parênese maior de fé). Nenhuma dos bem 60 lugares documentários de Abraão neotestamentários conota a terra de promissão; em vez disso, Abraão está sendo antes de tudo citado como figura paradigmática da fé, aludindo nisso freqüentemente à promissão da sua descendência.

Uma significação desigualmente mais alta e diferente é que o texto hebraico atribui, na ordem do Tanak e também na tradução deste ao grego, na Setenta (LXX), ao termo *terra*. As aproximadamente 500 registos para *erets* (hebr.: terra) não podem aqui ser ex-diferenciadas, referem-se, no entanto, marcadamente à promissão de terra a Abraão. Antes marginais e não realmente diferentes são as documentações da tradição profética (no contexto do exílio babilônico), as quais conhecem uma relação a Deus sem ligação exclusiva à promissão de terra. Isso quer dizer que um Judaísmo de exílio era, também já dentro do Tanak, pensável. No entanto, a lógica’ dessa terminologia de exílio profética fica ligada mais uma vez na promissão de terra, enquanto ligada com promissões de retorno.

De mais, tanto o Tanak como também a LXX dão a designação ‘Terra Santa’ em três lugares: uma vez no conexo duma visão de retorno do profeta Zacarias, onde se trata do retorno do exílio babilônico para dentro da Terra Judá e da tomada de posse da terra por YHVH (Zc 2,16); depois no contexto da fala da ira divina a habitantes anteriores da “terra santa” (Sb 12,3) e finalmente no conexo da re-consagração do Segundo Templo (2Mc 1,7).

Com esses traços escassos, já uma tendência decisiva se indica: Enquanto o Novo Testamento não se refere significativamente à Terra Israel/Judá como terra de promissão, o Tanak e a LXX se referem expressamente a ela. Também os três lugares de documentação “Terra Santa” produzem um conexo expresso com a terra de promissão, cf. 2Mc 1,1-6 e Sb 12,7 com Dt 11. O Novo Testamento obviamente desligou o momento de promissão da terra concreta Israel/Judá formulando, entre outras coisas, em direção a esse contexto, as suas afirmações cristológicas, respectivamente co-inscrevendo nas afirmações cristológicas.

Isso se confirma também pela modificação terminológica significante no Novo Testamento, no qual a programática cristologicamente esboçada da promissão, embora ligada ao mesmo termo *guê*, (grego: terra, pátria, solo etc.), está sendo agora usada em ligação com o conceito ‘céu’ (*ouranós*). Com isso se mostra que um perfil cristológico está obviamente ligado com uma desligação/mudança terminológica da terra Israel/Judá, que, como isso, uma história cristologicamente perspectivizada de salvação não pode aludir a essa terra senão sem narrativa de promissão. Esse contexto explica também porque uma sistemática católica não está em condições de continuar uma promissão, seja qual for ela, de terra esboçada no Tanak ou de eliminar ela no sentido de declará-la como inválida porque tal promissão não está inscrita no horizonte duma cristologia. A Carta aos Filipenses expressa essa substituição terminológica da promissão da terra no mais pregnante para a nossa ordem de idéias, mesmo quando primeiro esboce um outro contexto: “A nossa pátria está nos céus, de onde também esperamos o salvador, o Senhor Jesus Cristo”, (Fl 3,20).

Como a categoria *terra* no Tanak está insolavelmente ligada ao povo escolhido e à Toráh, assim em

todo o caso na perspectiva religiosa de não poucas auto-descrições e tais de forasteiros, e estratégia da história de salvação dever-se-ia confirmar também nesses lugares de argumentação, sem provocar com isso a impressão de que, com essa tríade clássica (terra, povo, Toráh = Judaísmo), o 'Judaísmo' seria compreendido ideal-tipicamente nos seus momentos essenciais ou se deixaria (re-)construir em direção a esses três conceitos. O processo de tradição é vivo, diverso e não uniforme – já em direção a cada um desses conceitos – e conduziu até para dentro de auto-esboços expressamente motivados não-religiosos, não somente no tempo presente. Essa tríade se oferece, porém, aqui como peça de ensino numa sistemática católica se oferece naquilo que apanha certas passagens de texto correspondentes para a exposição da própria identidade, e isso sob a falta da promessa ligada à terra.

Quando a sistemática católica fala da 'Terra Santa', a história de Jesus está sempre chamada como história de salvação, mas não uma da narrativa da(s) promessa/ões do Tanak. A vida nesse país, as suas fronteiras, a sua história ou a sua posse, em que essa história de Jesus está localizada, não joga papel constitutivo para a sistemática católica. Isso vale também para partes do Judaísmo, as quais nem da posse nem da vida nesse país derivam um constitutivo do ser judeu ou do seu ser judeu.

Por isso é que nem a soteriologia (doutrina de salvação) nem a escatologia (antigamente a assim chamada doutrina sobre as coisas últimas, hoje pode ser melhor: doutrina da esperança cristã ou biblicamente: do Reino de Deus) uma terra determinada de promessa para a perspectiva cristã. Isso também está ligado com que o Cristianismo não conta experiência nenhuma de terra às suas experiências de existência, as reivindica ou a elas remete, como p.ex. partes do Judaísmo que se referem a experiências religiosamente contextualizadas fundamentais da terra da promessa, assim p.ex. com vista ao conto de Abraão para dentro numa terra prometida, à opressão e ao êxodo ao, respectivamente de, Egito, à migração pelo deserto e à assim chamada tomada de terra, finalmente também à volta do exílio babilônico e, no século 20, ao retorno da diáspora de aproximadamente dois mil anos, respectivamente da experiência do exílio. O discurso religioso liga, em todo o caso, constitutivamente a categoria da terra de promessa com aquela do povo escolhido e ao dom da Toráh.

Israel é a terra na qual a Toráh deve ser vivida (Lv 18,24-28), uma terra que mesma dependa da Toráh (Lv 25,4), distinguindo-se por isso, sendo terra santa.

No fundo de um horizonte da história de salvação, uma sistemática católica, no entanto, fala da 'Terra Santa' como dum 'Lugar Santo'. A terra da promessa é, por assim dizer, terra de peregrinação, em que mostra uma situação de relacionamento cristã-judaica bem real. Por isso "o sucessor de Pedro [...] vem como peregrino a essa terra, a qual está abençoada pela presença de Moisés e de Elias; aqui Jesus mesmo ensinava e fazia feitos milagrosos..." VA 145,29. Também Moisés e Elias são aqui salvação-historicamente perspectivados, logo algo como figuras pré-cristãs, as quais não mais se referem à Terra da Promissão, mas im à pessoa de Jesus Cristo. "Porque os cristãos celebram o aniversário segundo milésimo do nascimento de Jesus, precisamos fazer esta peregrinação aos lugares onde começou e aconteceu a história de salvação..." Publicações da Sede Apostólica (AV) 145,13

Declarações cristológicas podem viver completamente sem promessa de terra, de onde se também explica porque o conceito 'Terra Santa' pode ser usado no Judaísmo e também no Cristianismo e naturalmente também no Islame, mas exatamente categoricamente fixado a um sistema de relação completamente diferente, não somente geopoliticamente.

2. À desligação do Povo da Promissão

Enquanto a terra de promessa só pode ser refletida adequadamente com a fala do povo de promessa, deveria valer reciprocamente que do povo da promessa só pudesse ser falado no contexto da terra de promessa. A inversão sinaliza, porém, uma diferença notável à perspectivização da história de salvação numa cristologia, a qual se apresenta na declaração conciliar *Nostra Aetate* de 1965 assim: “Ela [a Igreja] confessa que todos crentes em Cristo estão incluídos, como filhos de Abraão segundo a fé, na vocação desse patriarca, e que no êxito do povo escolhido do país da escravatura, a salvação da Igreja está misteriosamente prefigurada.” A metáfora de filho aqui apanhada (crentes em Cristo como filhos de Abraão) trava uma espécie de laço familiar dos crentes em Cristo com Abraão e, com isso, uma unidade quase-natural de cristãos e judeus. O Cristianismo provém, nessa metáfora de filho, do povo de Israel, pertencendo com isso permanentemente a ele. No entanto, e aqui se inscreve a tendência acima mencionada de inversão, esse horizonte se deixa esboçar somente sob o paradigma da fé (filhos de Abraão *segundo a fé*). Neste lugar, a declaração se refere expressamente numa nota de pé a Gl 3,7, onde Paulo faz uma alusão a Gn 15,6 e a aí descrita justiça da fé de Abraão. Essa figura de Abraão está, como mostrado acima, extremamente proeminente no Novo Testamento inteiro.

No entanto,. Essa justiça de fé de Abraão está sendo ligada, exatamente nesse lugar do Gênesis, expressamente à terras prometida, assim no versículo 7: Sou YHVH, que te eduziu de Ur dos caldeus, para te dar esse país para posse.” Não será que se deve concluir disso que a inclusão dos crentes em Cristo como metáfora de filho funciona num horizonte comum de tradição com o povo de Israel, só sob exclusão do ponto de referência constitutivo, a saber da promessa de terra? É que aqui temos de lidar, não com o Abraão do povo de Israel, com o qual a promessa de terra se liga constitutivamente, mas sim com um Abraão do horizonte da história de salvação cristão, logo com uma figura de fé, como esta corresponde à narrativa numa cristologia: dar testemunho, confessar, crer. Abraão é aqui então uma figura literária, a qual se deixa inscrever, sob figura nova, no horizonte cristão.

Nesse fundo, uma continuidade ou um horizonte uniforme de tradição (crentes em Cristo como filios/filhas de Abraão) se ressalta, em rigor, não entre ‘Judaísmo’ e ‘Cristianismo’, mas sim entre ‘Cristianismo’ e ‘Cristianismo’: Desatação do povo da promessa.

O nascer histórico do ‘Cristianismo’ do ‘Judaísmo’ não pode ser negado com isso, mas tão pouco uma diferença sistemática. Também a imagem paulina do enxerto num tronco (Rm 11,16-18) não deixa esse conexo necessariamente como um sair quase-natural do ‘Cristianismo’ do ‘Judaísmo’, mas se deixa também interpretar como a compatibilidade de diferenças. Simplesmente dito: nem da categoria terra nem da categoria povo se consegue chegar, portanto, ao Cristianismo. Teorias cristológicas em voga, nas quais Cristo confirma a aliança entre Israel e o seu Deus, não encontram portanto o seu endereçado, por causa de erro de categorias, ...

Precedente é aqui, não a história, mas sim a sistemática, logo o sistema de referência com o qual a história de salvação está sendo esboçada. O ‘Cristianismo’, com isso, não se legitima por meio ou a partir dum desenvolvimento histórico, mas sim por meio ou a partir duma decisão orientada na pessoa, de que Jesus Cristo significa às cristãs e aos cristãos mais que tudo no mundo. Esse paradigma ‘cristão’, no qual está sendo privilegiado um objeto temporal, finito, é um paradigma de amor e, enquanto isso, necessariamente excludente, mas não deserdante, sobrepujante, hostil ou intencionante de ódio.

Razão por que também a fala do Cristianismo, respectivamente da Igreja, como Israel verdadeiro não acerta, em rigor, o horizonte judaico de tradição não podendo, portanto, significar uma sobrepujção do ‘Judaísmo’.

O modelo de comunitarização referido a Cristo “Igreja” se refere portanto não acidentalmente à narrativa cristológica fundamental: ao credo e a sua interpretação ortodoxa.

Essa diferença está sendo marcada por amplas partes da literatura exegética com o conceito da comunidade de destino, com o que está sendo também indicado que a Cristandade se comunitariza constitutivamente sobre o destino de Jesus Cristo, não sobre uma promessa terra/povo, ...

3. À desligação da Toráh do Povo

Às indicações notáveis de que a sistemática católica referente à Toráh formula uma diferença, pertence a falta difundida deste conceito “Toráh” em documentos católicos. Também no Novo Testamento, esse conceito não está testemunhado, embora hebraísmos e uma retórica hebraica não fosse excluída de modo nenhum.

... É notável que o conceito *TORÓH* no NT não está documentado nem uma vez, porém nomes de pessoas e lugares, bem como conceitos hebraicos como *Amem, Rábi, Maranatha, Abba*; e aramaicos como *Eloi, Eloi lama sabachtani* chegaram a fazer parte.

Em vez disso, está aludido à Toráh sempre mais uma vez com os conceitos ‘lei’ ou também ‘mandamentos’. Isso se relaciona não acidentalmente com que a tradução neotestamentária ao grego, *nomos*, em todos os seus significados (lei, uso, costume, o ordenado) chegou a ser orientadora.

Que com essa tradução foi manejada a agulha decisiva, mostra-se já em bem poucos traços daquilo que, na tradição judaica, Toráh significa: Sob o aspecto conceitual, mas também social, Toráh significa o ensinar e aprender, instruir e indicar, introduzir e guiar; no sentido estreito, Toráh designa também os assim chamados cinco livros de Moisés, a assim chamada Escritura Sagrada revelada ao povo escolhido Israel, ao que se refere um Judaísmo religioso. Numa tradição rabínica, a Toráh está sendo designada como o todo de Toráh escrita e oral. A Toráh escrita está sendo entendida diversas vezes como produto da tradição oral. Dentro da tradição oral de comentários, um âmbito se desenvolveu que se ocupa com o entender de entender e fazer de leis, um outro com aquilo que diríamos, interpretar espiritualmente. A Toráh tem incontestadamente, a posição preeminente em geral, não só no Tanak.

Todos os 28 livros do Tanak são revelados por Deus; só a Toráh, porém, foi por Deus no Sinai dada diretamente ao povo, ...

Com essas poucas indicações é possível perceber que a tradução neotestamentária de Toráh com o *nomos* grego alcança, no máximo, um único segmento do conceito hebraico de Toráh. Nisso, no entanto, ainda não está sendo considerado que também para esse segmento está sendo reivindicado em contexto diferenciado, assim que, visto com exatidão, para a tradução no Novo Testamento, nem se pode falar duma Toráh reduzida. Isso se deixa, na literatura cristã, re-alizar no apontamento freqüente ao assim chamado decálogo. Pois esses assim chamados Dez Mandamentos valem como “lei moral permanente e universal para sempre e válida em qualquer lugar inscrita no coração humano”. Essa inscrição da lei universal de moral no coração humano está aqui, porém, ligada a um escrever para fora, um sair da Toráh, o que se deixa mostrar em aspecto duplo. Nessa alusão ao decálogo está sendo, em ampla extensão, ofuscado o contexto do Tanak como dom ao povo e a relação deste à experiência de povo e terra.

Também em lugares onde essa “lei” está sendo mencionada no contexto do dom a Moisés e ao seu povo, respectivamente também no contexto da Aliança, cf. AV 145,22, essa “lei” está sendo desligada ao povo e da vida desse povo na terra da promessa: “Aqui [no Sinai] está-lhe [a Moisés] a lei, a qual está escrita ‘com o dedo de Deus’ (cf. Ex 31,18). O que, porém, é essa lei? É a lei da vida e da liberdade!” AV 145,22s. Nessa formulação, a lei não está mais especificamente atribuída ao ‘contexto judaico de tradição’.

A Toráh era, segundo Levítico, dada para a vida cheia de bênçãos do povo eleito na terra prometida, enquanto a alusão à lei universal de moral em Immanuel Kant de-constrói esse contexto historiográfico do dom da Toráh a Israel a favor duma universalização cristológica.

Kant: “Age assim que as máximas da tua vontade possam em qualquer tempo ao mesmo tempo possam valer para uma legislação geral.”

AV 145,23: Aliança e Lei compreendem nessa perspectiva todas as pessoas humanas: “Quando as pessoas humanas observarem a Sua lei, viverão em liberdade permanente. Êxito e Aliança não são acontecimentos do passado; são destino eterno de todo o povo de Deus”.

Também alusões à toráh de coração em Jr 31 não devem passar por cima do que era entendida, respectivamente construída, uma aliança futura com a casa de Israel/Judá, cf. Jr 31,31. Segundo Mt 5,17 e lugares semelhantes, Jesus teria chegado, não para abolir a Toráh ou os profetas, mas sim para os cumprir. Duma abolição da Toráh ou dos profetas não se pode falar, porque a lei no Novo Testamento está sendo chamada para um quadro cristológico incompatível de referência. Logo ficamos também a respeito da Toráh diante uma diferença sistemática, a qual não deveria ser minada e, além disso, não esboçaria uma programática cristã.

Resultados

Essa fala de ‘Terra Santa’ numa sistemática católica entabula-se numa gética de desligamento já esboçado no Novo Testamento. A fala cristã de ‘Terra Santa’ tem um sentido pessoa-orientado, em direção a Jesus Cristo, formado salvação-orientado, no qual o sistema de referência de terra de promessa, povo e Toráh para os crentes cristãos não é constitutivo. Com isso, porém, nem o Tanak nem o horizonte de tradição judaico não estão obsoletos para a sistemática católica, com Marcião (cerca 85-160) diz. O Antigo Testamento e extensamente partes neotestamentários não precisam ser ‘desjudaizadas’, quando se quiser ainda usar essa palavra monstruosa. Notavelmente, esse desvalorizar marcionista do ‘Judaísmo’ revela para o Cristianismo também um anti-semitismo extremamente sublime, o qual consiste em que ambos os sistemas de referência, o ‘cristão’ como o ‘judaico’ tomar como compatíveis e, por isso, também perceber como unilateralmente incômodos.

Só sob um esquema reprimidor tal de concorrência, o ‘cristão’ pode ser apresentado como o desenvolvido, o verdadeiro, esperado, finalmente cumprido em Cristo. ‘Ortodoxia’ cristã primitiva recusou esse começo, porque obviamente não partia a partir dum horizonte polêmico duma descontinuidade sistematicamente fundada a elementos do horizonte de tradição judaico.

Nos fundo apresentados jaz, por meu ver, o mandato do assim chamado diálogo hoje jaz em terminar a longe história de séculos de se desavir pelo que horizontes ‘cristãos’ e judaicos de tradição fiquem claramente (re-)conhecíveis pelos seus limites sistemáticos.

Tradução: [Pedro von Werden SJ](#) 15/2/2008

