



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)
Especialização: Teologia Pastoral

LUÍS ANTÓNIO OMAÑA MARTINS

**A Hospitalidade ao Serviço do Diálogo
entre o Cristianismo e o Judaísmo.**
Um estudo bíblico-pastoral a partir de Gn 18, 1-15

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor João Alberto Correia

Braga
2023

AGRADECIMENTO

**A Deus, aos meus pais,
aos irmãos e aos amigos.**

RESUMO

O presente trabalho acadêmico procura contribuir com a discussão teológica recente sobre o diálogo inter-religioso entre o cristianismo e o judaísmo tendo como ponto de partida a experiência humana da hospitalidade. O povo judeu, que tem as suas origens em Abraão, persiste em dar o seu rico testemunho de fé e de compromisso ético ao mundo. O cristianismo torna-se herdeiro das riquezas tradicionais do judaísmo e, por circunstâncias históricas, desenvolve a sua própria tradição e riqueza. A hospitalidade coloca judeus e cristãos num diálogo humano, à escuta do outro, sem discussão dos artigos da fé e sem pretensão de alcançar a conversão dos interlocutores. Este diálogo passa pelo mútuo conhecimento e aceitação do “estrangeiro”, metáfora do “outro”. Neste sentido foram valorizados os textos da tradição judaica extrabíblica cuja sabedoria é frequentemente esquecida no âmbito acadêmico e totalmente ignorada na ação pastoral. Os tópicos de reflexão que concluem esta dissertação anseiam por ser considerados na vida prática das comunidades cristãs.

Palavras-chave: hospitalidade; Abraão; judaísmo; cristianismo; diálogo inter-religioso; literatura rabínica.

ABSTRACT

This academic work seeks to contribute to the recent theological discussion on the inter-religious dialogue between Christianity and Judaism, taking the human experience of hospitality as its starting point. The Jewish people, which has its origins in Abraham, persists in giving its rich witness of faith and ethical commitment to the world. Christianity becomes heir to the traditional riches of Judaism and, due to historical circumstances, develops its own tradition and wealth. Hospitality places Jews and Christians in a human dialogue, listening to the other, without discussing the articles of faith and without pretensions to achieve the conversion of the interlocutors. This dialogue involves mutual knowledge and acceptance of the “foreigner”, a metaphor for the “other”. In this sense, texts from the extra-biblical Jewish tradition were considered, whose wisdom is often forgotten in the academic field and totally ignored in pastoral work. The reflection topics that conclude this dissertation long to be considered in the practical life of Christian communities.

Keywords: hospitality; Abraham; Judaism; Christianity; interreligious dialogue; rabbinical literature.

SIGLÁRIO

Livros da Bíblia:

Antigo Testamento

Gn	Gênesis	1 Mc	1 Macabeus	Jn	Jonas	Ef	Efésios
Ex	Êxodo	2 Mc	2 Macabeus	Mq	Miquéias	Fl	Filipenses
Lv	Levítico	Jó	Jó	Na	Naum	Cl	Colossenses
Nm	Números	Sl	Salmos	Hab	Habacuc	1 Tes	1 Tessalonicenses
Dt	Deuteronómio	Pr	Provérbios	Sf	Sofonias	2 Tes	2 Tessalonicenses
Js	Josué	Ecl	Eclesiastes	Ag	Ageu	1 Tm	1 Timóteo
Jz	Juízes	Ct	C. Cânticos	Zc	Zacarias	2 Tm	2 Timóteo
Rt	Rute	Sb	Sabedoria	Ml	Malaquias	Tt	Tito
1 Sm	1 Samuel	Eclo	Eclesiástico			Fm	Filêmon
2 Sm	2 Samuel	Is	Isaías	Novo Testamento		Hb	Hebreus
1 Rs	Reis	Jr	Jeremias	Mt	Mateus	Tg	Tiago
2 Rs	Reis	Lm	Lamentações	Mc	Marcos	1 Pd	1 Pedro
1 Cr	Crónicas	Br	Baruc	Lc	Lucas	1 Pd	2 Pedro
2 Cr	Crónicas	Ez	Ezequiel	Jo	João	1 Jo	1 João
Esd	Esdras	Dn	Daniel	At	Atos Apostolos	2 Jo	2 João
Ne	Neemias	Os	Oséias	Rm	Romanos	3 Jo	3 João
Tb	Tobias	Jl	Joel	1 Cor	1Coríntios	Jd	Judas
Jt	Judite	Am	Amós	2 Cor	2 Coríntios	Ap	Apocalipse
Est	Ester	Ab	Abdias	Gl	Gálatas		

Magistério:

- AG* Decreto *Ad Gentes*, Concílio Vaticano II (1965)
DH Declaração *Dignitatis Humanae*, Papa Paulo VI (1965)
DA Instrução *Diálogo e Anúncio*, Cúria Romana (1992)
DCh Carta Encíclica *Deus Caritas Est*, Papa Bento XVI (2005)
DM *Diálogo e Missão*, Cúria Romana (1984)
EG Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, Papa Francisco (2013)
ES Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, Papa Paulo VI (1964)
GS Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, Concílio Vaticano II (1965)
LG Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, Concílio Vaticano II (1964)
LS Carta Encíclica *Laudato Si*, Papa Francisco (2015)
NA Declaração *Nostra Aetate*, Concílio Vaticano II (1965)
RN Carta Encíclica *Rerum Novarum*, Papa Leão XIII (1891)

Obras Clássicas:

- Al* Alceste de Eurípides
Ba Banquete de Platão
De Descrição da Grécia de Pausânias
En Eneida de Virgílio
Et Ética a Nicómaco de Aristóteles
Eu Eumênides de Ésquilo
Fa Farsália de Lucano
Ge Geórgicas de Virgílio
Il Ilíada de Homero
Le Leis de Platão
Me Metamorfose de Ovídio
Od Odisseia de Homero
Re República de Platão
Su Suplicantes de Ésquilo
Te Teseu de Plutarco

Manual de Estilo Chicago (17ª Ed.):

- ed/eds. editor/es
red. reedição
s.d. sem data
s.l. sem lugar
s.p. sem página
trad. tradução

Outras Siglas e Abreviaturas:

- hb hebraico
gr grego
lt latim
v./vv. versículo/s
ss vv. seguintes
TM Texto Massorético

Transliteração Simplificada de Caracteres Hebraicos¹

א ' <i>a</i>	ח <i>h</i>	ס <i>s, ss</i>	ת <i>t</i>
ב, בּ, בֵּ <i>b, v</i>	ט <i>t</i>	ע ' <i>e</i>	א, אֵ, אִ, אֹ, אֻ <i>a</i>
ג <i>g</i>	י <i>y</i>	פּ, פֵּ, פִּי <i>ph, p, ph</i>	אֵי, אִי, אֹי, אֻי <i>e</i>
ד <i>d</i>	כּ, כֵּ, כִּי <i>k, k, k</i>	צ, צֵ, צִי <i>tz</i>	אֵי, אִי <i>i</i>
ה <i>h</i>	ל <i>l</i>	ק <i>q</i>	אֵי, אִי <i>o</i>
ו <i>w</i>	מּ, מֵ, מִי <i>m</i>	ר <i>r</i>	אֵי, אִי <i>u</i>
ז <i>z</i>	נּ, נֵ, נִי <i>n</i>	ש, שֵּ, שִׁי <i>s, sh</i>	

Notas metodológicas:

O texto integral, na sua conclusão, foi uniformizado conforme a normativa *Chicago* (17ª edição, a partir do suplemento digital *Bib Citation* para GoogleDocs, com abreviaturas traduzidas para português), a norma europeia na grafia pós-Acordo Ortográfico (1990), a tradução da Bíblia de Jerusalém (Paulus, 2002), e as recomendações metodológicas indicadas pelo orientador. As obras de autores clássicos são referidas a partir da biblioteca digital *Perseus Project* da *Tufts University*; as fontes da tradição judaica são citadas a partir do Projeto *Sefaria online*.

¹ Este sistema de transliteração não se aplica aos nomes de obras e autores citados.

ÍNDICE

AGRADECIMENTO	2
RESUMO	4
SIGLÁRIO	6
INTRODUÇÃO	12
1. CONCEITOS E MODELOS DE HOSPITALIDADE	16
1.1. Uso linguístico de termo	18
1.2. A hospitalidade nas culturas antigas	19
1.2.1. <i>Na Mesopotâmia</i>	20
1.2.2. <i>Na literatura grega</i>	22
1.2.3. <i>Literatura latina</i>	30
1.2.4. <i>Hospitalidade hostil</i>	32
1.2.5. <i>Igreja primitiva e Padres da Igreja</i>	34
1.2.6. <i>O Islão</i>	37
1.3. Síntese do capítulo	39
2. A HOSPITALIDADE NO JUDAÍSMO BÍBLICO:	42
O PARADIGMA DE GN 18, 1-15	42
2.1. Textos, tradução e comentários	45
2.2. Textos bíblicos de hospitalidade	59
2.3. Análise textual	63
2.3.1. <i>Contextos</i>	66
2.3.2. <i>Intertextualidades</i>	68
2.4. Estudo Teológico	71
2.5. Síntese do capítulo	75
3. A HOSPITALIDADE NOS TEXTOS JUDAICOS EXTRABÍBLICOS	78
3.1. Mishnah e Talmude	86
3.2. Textos legislativos: Halaká	94
3.3. Textos místicos	98
3.3.1. <i>Qabalah</i>	98
3.3.2. <i>Hassidim</i>	102
	10

3.4. Textos práticos (pastorais)	107
3.4.1. <i>Responsa judaica</i>	108
3.4.2. <i>Musar</i>	110
3.5. As festas judaicas	113
3.5.1. <i>Pessah</i>	115
3.5.2. <i>Shavuot</i>	116
3.5.3. <i>Sukot</i>	117
3.6. Síntese do capítulo	120
4. A HOSPITALIDADE AO SERVIÇO DO DIÁLOGO ENTRE O JUDAÍSMO E O CRISTIANISMO	124
4.1. Status quaestionis do diálogo cristianismo-judaísmo	126
4.1.1. <i>Antes do Concílio Vaticano II</i>	126
4.1.2. <i>Documentos Conciliares</i>	133
4.1.3. <i>Relações pós conciliares</i>	141
4.2. Identidade judaica e identidade cristã	146
4.3. Síntese do capítulo	155
CONCLUSÃO	156
BIBLIOGRAFIA	170

INTRODUÇÃO

Esta abordagem, mais ou menos pormenorizada, da hospitalidade faz aflorar os diferentes traços que a descrevem e que aparecem transversalmente em todo o legado da tradição cultural e religiosa do ser humano. Na presente dissertação, é apresentada a passagem de Génesis 18, 1-15 como uma *teoxenia*, em que Abraão ofereceu a sua hospitalidade aos três emissários divinos como se do próprio Deus se tratasse. Perante a epifania do outro, a prática da hospitalidade permite o reconhecimento e a aceitação mútua, num diálogo entre vidas que começa pelo olhar silencioso, porque «a linguagem é uma fonte de mal entendidos».²

A proposta para o desenvolvimento do tema da hospitalidade, e os seus contributos para o diálogo com o judaísmo, surgiu no contexto da Unidade Curricular *Fundamentos Bíblicos da Hospitalidade*, lecionada pelo Prof. Doutor João Alberto Correia. Se pensarmos que, desde os inícios, a prática da hospitalidade foi uma preocupação ética para os descendentes de Abraão, torna-se quase natural perguntar o porquê da inospitalidade que tantas vezes na história - e até hoje - embateu com a cultura que mais influenciou a humanidade. O preconceito injustificado e globalizado em relação ao judaísmo (anti semitismo) precisa de ser aprofundado no âmbito teológico, em diálogo com outras ciências. Muitos são os lobbies presentes nos *media* e os anti semitismos persistentes na nossa linguagem que criam uma atmosfera de mal estar social, manifestam um sentido depreciativo do “outro” cultural, alimentam preconceitos e perpetuam as sombras do nosso passado histórico.

O tema do diálogo - religioso, cultural, comunitário, com a arte e com as ciências - excede o campo da teologia fundamental, dentro da categorização académica da ciência teológica. O que está no cerne desta questão é a vocação dialógica do ser humano. A dimensão existencial - existir é viver com os outros e para os outros - permite superar este abismo frequente entre o fundamental e o prático. O pensamento monológico é uma tentação que visa a reafirmação de uma identidade comodista e da autoridade do “eu” sobre o “tu”. O pensamento dialógico apela, porém, à dimensão interpessoal e prática - o eu e o tu - da linguagem, onde a abertura à alteridade faz parte do fundo genético do “nós” (sociedade).

Superar este abismo significa, por um lado, trazer ao domínio da reflexão teológica as situações da existência humana, de modo que não se converta numa teologia de ofício ou numa doutrina que fala de uma vida que não compreende e, por outro lado, trazer ao domínio

² Antoine de Saint Exupéry, *O Príncipezinho* (Porto: Porto Editora, 2017), 83.

existencial (*Sitz im Leben*) a reflexão teológica para que faça parte da vida e da história pessoal, com significado pastoral. A este respeito, afirma Johann Baptist Metz: «tenho a impressão de que a teologia católica atual está marcada por um profundo cisma entre sistema teológico e experiência religiosa, entre doxografia e biografia, entre dogmática e mística».³

Numa perspectiva teológica, o diálogo, nas suas diversas formas, para além de ser um tema próprio da teologia fundamental, é, antes de tudo, um tema pastoral por excelência. O diálogo humano surge como a forma primeira de hospitalidade (linguística) que coloca os interlocutores num palco intercultural com regras e rituais (palco ético).

O judaísmo não é, de há muito, uma realidade demográfica significativa na sociedade portuguesa - quando comparado com outros países da Europa -, pelos motivos históricos que todos conhecemos. Salvo algumas exceções, a importância de um diálogo com o judaísmo não se fundamenta na necessidade de uma convivência pacífica entre comunidades demográficas. O diálogo com o judaísmo consiste, essencialmente, no fim de uma teologia disruptiva, de uma eclesiologia exclusiva e de uma fé absorvora, permitindo encher o vazio moral, cultural e educativo das nossas comunidades, a começar pelos seus líderes: «O modelo eclesiológico que se impõe é o “extroverso” ou “dialógico”, ou seja, de uma Igreja que se afirma na relação cuja identidade não se traduz como produto cristalizado e imutável, mas se realiza como realidade vivente (*living church*)».⁴

As primeiras comunidades cristãs tinham a consciência de serem estrangeiras ou peregrinas neste mundo⁵ (cf. Jo 15, 19; 17, 11; 2 Cor 10, 3), como podemos ver pelo uso dos termos *παρεπίδημος*⁶ (cf. 1 Pe 1,1; Hb 11, 13) e *πάροικος*⁷ (cf. 1 Pe 2, 11; At 7, 6.29; Ef 2, 19). Esta alusão ao Salmo 39, 13 é uma exortação para a Igreja a viver num constante exílio (cf. 1 Pe 1, 17; Cl 3, 1-4; Fl 3, 20), «em saída» (*GE*, 27) ou mesmo como «um hospital de campanha», nas palavras do Papa Francisco.⁸ A simples ideia de que ainda hoje vivermos em paróquias⁹, como estrangeiros, pode ajudar a alimentar esta consciência.

³ Johann Baptist Metz, "Teologia como Biografia". Una Tesis y Un Paradigma," *Concilium* 115 (1976): 209.

⁴ Faustino Teixeira, "Diálogo Inter-Religioso: O Desafio Da Acolhida Da Diferença," *Perspectiva Teológica* 34, no. 93 (maio-agosto) (2002): 173.

⁵ Cf. *Carta a Diogneto* em Padres Apostólicos, *Agli Inizi Della Chiesa*, trad. Sabino Chialà e Chiara Cremaschi (Magnano: Qiqajon, 1999), 39-41.

⁶ Franco Montanari, "Παρεπίδημος," em *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, ed. Madeleine Goh e Chad Schroeder (Leiden: Brill, 2009), 1580.

⁷ Montanari, "Πάροικος," 1587.

⁸ Papa Francisco, "Entrevista Del Direttore a Papa Francesco," *La Civiltà Cattolica* 3918, no. 164 (19 de setembro de 2013): 461.

⁹ «Residência fora do próprio país, exílio», Montanari, "Παροικία," 1587.

A prática da hospitalidade na base cultural judaico-cristã, que parte de uma antropologia teológica como reconhecimento humano do divino e reconhecimento divino do humano, exige uma vontade ética permanente, semelhante à conceção moderada da *jihad* muçulmana. É um tema fundamental e prático que precisa de ser trabalhado no campo teórico, pastoral, pedagógico e familiar para manter vivas as exigências da própria identidade.

Esta dissertação foi realizada com este intuito rememorativo (Hb 13, 2: «Não vos esqueçais da hospitalidade») ao qual se acrescenta uma intenção dialógica, ou seja, não se limita a apresentar uma descrição teórica sobre o tema mas, sobretudo, pretende colocar as duas tradições religiosas na mesma mesa de diálogo, para discursar sobre um tema basilar comum. De um modo geral, o tema da hospitalidade está mais presente na paideia judaica do que na catequese cristã. “Mais presente” significa aqui “explicitação” ou mesmo “sistematização” do tema que o torna mais atual na consciência e na memória judaica. Na tradição cristã, para além dos escritos dos Padres da Igreja, é importante o contributo dos mosteiros na criação de espaços de acolhimento com condições sanitárias únicas destinados aos peregrinos, forasteiros e doentes.

Ao longo da redação das páginas subsequentes, procurei manter a consciência desperta para a criação de um trabalho que valoriza os textos e toda a tradição judaica, ao mesmo tempo que usa uma linguagem familiar aos membros desta tradição. Por outro lado, a leitura desta dissertação pode parecer dificultada por esta linguagem tão pouco familiar para os membros da tradição cristã, salvo os teólogos. A hospitalidade enquanto encontro com o outro tem estas exigências. Superada a dificuldade linguística, é possível encontrar os elementos convergentes e divergentes que enriquecem os interlocutores. A hospitalidade, enquanto lugar teológico para o diálogo judaico-cristão, conta com o silêncio, a partilha e a reflexão de ambas as partes. A hospitalidade é tempo de tréguas, de paz, de superação da tolerância, de aceitação das diferenças, de *epoché* doutrinal e de qualquer forma de evangelização proselitista.

Por esta razão, o desenvolvimento desta investigação procura responder a questões sobre: os aspectos essenciais da hospitalidade, a partir das “hospitalidades”, colocando esta caracterização ao serviço do diálogo inter-religioso; os textos e identidades das tradições religiosas em causa, evitando qualquer forma de absorção do “outro”; a atitude das partes, centrada na alteridade radical de Lévinas, onde o “outro” é mais importante do que o “eu” e apela à sua responsabilidade; o desenvolvimento teórico e de novas práticas pastorais da hospitalidade, a partir dos modelos bíblicos e dos textos da tradição judaica e cristã.

A conclusão desta dissertação estende-se ao campo pastoral, destacando a importância da tradição judaica no progresso humano e espiritual das tradições “filhas”, concretamente do cristianismo. No final são apresentados alguns tópicos de reflexão sobre o tema. Espero ter logrado o meu propósito, com a ajuda de Deus.

1. CONCEITOS E MODELOS DE HOSPITALIDADE

«Todos somos mediadores, tradutores»

Jacques Derrida

De um ponto de vista antropológico, o ser humano é um todo - gr. ὅλος - (corpo, espírito, relações) que se hospeda no mundo do espírito e no mundo da ação, ao mesmo tempo que hospeda o mundo em si mesmo. A experiência de estar no mundo define-o como essencialmente hospitaleiro e transcendente, em relação aos limites do seu ser. Esta dinâmica coloca o humano numa relação pericorética com os outros e com o mundo. O seu traço fundamental é ser hospitaleiro em relação ao “outro”, num amor espiritual que o conecta ao diferente, extraindo-o da sua existência cogital para a sua existência relacional. Este é o húmus orgânico da hospitalidade que faz o indivíduo sair ao encontro dos indivíduos, com as matizes próprias de cada cultura: «dar hospitalidade é um ato com que o homem responde à sua vocação humana e realiza a sua humanidade acolhendo a humanidade do outro».¹⁰

Apesar de viver “encarnado” no mundo biológico, o ser humano é capaz de transcender o mundo e transcender-se a si próprio, colocando-se em relação com o totalmente “Outro”. Desta forma, atribui culturalmente valores absolutos às ações que ritualizam o bom agir humano; alguns destes ritos chegam mesmo a adquirir a categoria de “dever” e “direito”. Assim, no desejo de hospitalidade, o ser humano manifesta o desejo de transcendência, que excede os condicionamentos biológicos e sociológicos, transformando-se no centro de espiritualização do mundo da matéria; através do amor, da arte, dos valores, dos rituais e de outras formas de autoexpressão ou representação simbólica, o ser humano descobre-se a viver em co-relação com a realidade material e supramaterial. A hospitalidade aparece, desde muito cedo, como um dever ético - ou até como um decreto de lei - de receber em “casa” (no lar, ou na terra, país e nação, num sentido lato) o “outro”, o “desconhecido”, tal como um amigo. Um risco que vale a pena assumir.

Para todos os crentes, do lado antropológico da fé, é um dever transmitir ao mundo, por gestos e palavras, os segredos revelados por Deus na Sagrada Escritura. Este testemunho, que pode ser dado de múltiplas formas, ganha o seu esplendor através da prática da hospitalidade, uma lei impressa desde sempre no coração do homem: desde a criação, o

¹⁰ Luciano Manicardi, *A Caridade Dá Que Fazer. Redescobrimo a Atualidade Das Obras de Misericórdia* (Prior Velho: Paulinas, 2011), 114.

homem responde pelo outro e perante o outro como um dever ou uma obrigação particular.¹¹ O homem - imagem de Deus (cfr. Gn 1, 27) - tende para o outro na relação, sendo capaz de abrir em si mesmo um espaço para acolher a alteridade¹², criada desde o “princípio”.

A hospitalidade é um valor intrínseco ao ser humano e a sua prática um mandato divino. Não em poucas ocasiões, a Sagrada Escritura faz referência a esta prática tão presente no judaísmo e nas civilizações mais antigas. Em tempos remotos, a *paideia* de cada cultura construía um modelo ético-antropológico que regulava as relações com o humano e o divino. As diferentes práticas culturais da hospitalidade representavam uma espécie de direito mais ou menos explícito que protegia os forasteiros, os caminhanes e, em geral, os que não tinham amparo. Quando não existia um direito positivo que regulasse as relações entre os povos, «as leis da hospitalidade vinham preencher esse vazio».¹³ A hospitalidade era a expressão social e religiosa da reciprocidade da relação e da responsabilização pelo outro, onde as duas personagens principais - quem acolhe e quem é acolhido - descobrem, nesta reciprocidade, o seu próprio reflexo, no papel do outro.

Muitas são as histórias, os mitos e as parábolas que, nas diversas culturas, surgiram com a finalidade pedagógica de promover as relações pacíficas e, em concreto, a prática da hospitalidade como uma das mais altas virtudes na formação do ser humano. Diz um ditado rabínico que «o mais importante é o que nunca foi escrito» (rabbi David Ibn Zimra). Para além dos discursos, das lendas e mitos, somos conscientes de habitar um mundo plural e diverso onde, cada dia que passa, ganha mais sentido viver em primeira pessoa a experiência inédita da hospitalidade, um mundo onde cada ser humano há-de tomar o protagonismo no cuidado pelo outro «de coração a coração»¹⁴, superando a comunicação meramente linguística ou intelectual. A pergunta feita a Caim: «onde está o teu irmão?» (Gn 4, 9) é a pergunta intemporal de Deus para cada homem e, como afirma Levinas, «a singularidade do eu é o facto de que ninguém pode responder por mim».¹⁵

¹¹ Cf. Emmanuel Lévinas, *Humanisme de L'autre Homme* (Paris: Biblio Essais, 1987), 53.

¹² Cf. Medard Kehl, *Et Dieu Vit Que Cela Était Bon. Une Théologie de La Création*, trad. Joseph Hoffmann (Paris: Les Éditions du Cerf, 2008), 339.

¹³ Cristina Maria Puente, “Vino, Banquete y Hospitalidad En La Épica Griega y Romana”, *Revista de Filología Románica*, 2007, Anexo V, 22.

¹⁴ Para K. Jaspers, a comunicação dá-se pelo encontro e reconhecimento do outro. Ele compreendeu que a alma e o coração do homem são chamados para a comunicação, e a sua própria personalidade é formada por meio da comunicação existencial; cf. Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, trad. Richard Grabau (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971); cf. Ronald Gordon, “Karl Jaspers: Existential Philosopher of Dialogical Communication,” *Southern Communication Journal* 65, no. 2-3 (Março de 2000): 105-18, <https://doi.org/10.1080/10417940009373161>.

¹⁵ Lévinas, *Humanisme de L'autre Homme*, 54.

A hospitalidade é este gesto que instaura a comunicação expansiva entre os humanos, na consciência de que, sozinhos, não somos ninguém. «Uma comunicação que não se limita a ser de intelecto a intelecto, de mente a mente, mas também de existência a existência, é só um meio para significados e valores impessoais [...] A certeza do ser autêntico reside apenas na comunicação sem reservas entre homens que vivem juntos e competem uns com os outros numa comunidade livre [...] Deus manifesta-se apenas indiretamente, e somente através do amor do Homem pelo Homem»¹⁶. Desta forma, a hospitalidade cria um lugar de encontro entre existências expatriadas, um território de identidades partilhadas, marcadas pela solidariedade. A narrativa de Caim e Abel pretende mostrar «a origem da expatriação radical do homem e da sua radical inquietude».¹⁷

1.1. Uso linguístico de termo

O ponto de partida para as páginas que se seguem é a palavra «hospitalidade», que vem descrita no dicionário por duas entradas sinonimadas: «acolhimento» e «gentileza».¹⁸ Delas deriva uma família de substantivos que revelam as diferentes nuances do termo: amparo, asilo, guarida, proteção, refúgio, valhacouto,¹⁹ afabilidade, amabilidade, atenção, cordialidade, delicadeza, fineza, finura.²⁰ Filologicamente, o elemento antepositivo “host-” provém do latim *hostis, is*, que significa «estrangeiro, hóspede; inimigo público (por oposição a *inimicus*, “inimigo particular”: o estrangeiro é, não raro, um inimigo do país)»²¹, reflexo de uma visão hostil perante o desconhecido.

Por outro lado, a etimologia do termo «hóspede» (*hospes, itis*) passou a descrever tanto aquele que recebe o estrangeiro como aquele que é recebido²²: «Essa passagem, porém, deve dar-se sempre e repetidas vezes, e cada geração deve ser educada para realizar essa passagem e não voltar a cair nas lógicas mortíferas de contraposição entre “nós” e “eles”».²³ Nesta reciprocidade, as relações com o “outro” desconhecido, que oscilam de modo pendular

¹⁶ Karl Jaspers, *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, trad. Ralph Manheim (London: Yale University Press, 1954), 25-26.

¹⁷ Gerhard Von Rad, *La Acción de Dios En Israel. Ensayos Sobre El Antiguo Testamento*, Odil Hannes Steck (1974; red., Madrid: Trotta, 1996), 219.

¹⁸ Cf. Sociedade Houaiss, “Hospitalidade,” em *Dicionário Houaiss de Sinónimos e Antónimos* (Lisboa: Temas e Debates, 2007), 327.

¹⁹ Cf. Houaiss, “Acolhimento,” 13.

²⁰ Cf. Houaiss, “Hospitalidade,” 327.

²¹ Instituto Houaiss de Lexicografia, “Host-,” em *Grande Dicionário Houaiss Da Língua Portuguesa* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2015), 2127.

²² Cf. Lexicografia, “Hóspede,” 2127.

²³ Manicardi, *A Caridade Dá Que Fazer*, 112-113.

entre a hostilidade e a hospitalidade, fazem de nós habitantes limítrofes e ajudam a superar as fronteiras invisíveis que causam desigualdades e conflitos.

Ainda dentro desta família de palavras, o verbo «hospedar» figura também na linguagem técnica e científica. Em informática, por exemplo, descreve a ação de «fornecer as infraestruturas necessárias para que um sítio de internet possa ser utilizado, oferecendo o *hardware* para armazenar os arquivos que constituem as diversas páginas que formam o *site*, o *software* que permite administrá-lo e os meios de comunicação para aceder ao mesmo».²⁴ No mundo das redes informáticas, à semelhança da vida, a hospedagem implica estes três elementos: estruturas físicas, processos (normas) e protocolos de comunicação.

Nas ciências da vida, o termo “hospitalidade” também é usado para descrever os diferentes processos de simbiose (συμ, “junto”, e βίος, “vida”) existente entre alguns organismos, com o que cada um destes pode aportar de positivo ou negativo para o outro participante, pois estas relações nem sempre implicam benefícios bilaterais. De qualquer modo, a natureza deixa bem claro que esta capacidade de “vivermos juntos” deu um grande contributo na evolução da vida na Terra. De facto, «praticamente todas as plantas e animais, incluindo humanos, abrigam simbioses microbianas que podem ter grandes efeitos na ecologia e na evolução do hospedeiro».²⁵

1.2. A hospitalidade nas culturas antigas

A hospitalidade parece ser tão antiga quanto o homem, pois sem ela não se teria garantido a sua subsistência. A ambiguidade linguística presente em várias culturas entre os termos “hóspede” e “hospedeiro” parece abrir à relação de alteridade e reciprocidade que caracteriza a hospitalidade. A prática foi inicialmente de tipo pessoal e foi ganhando formas mais institucionalizadas com a civilização das sociedades. Mais do que um transfundo humano, a prática da hospitalidade tem sobretudo uma motivação divina e uma expressão ritual: ao acolher um forasteiro, pode-se acolher um deus. Cada cultura de cada tempo histórico desenvolveu os seus próprios fundamentos, motivações e formas de acolher os forasteiros. As diferentes hospitalidades culturais tentam responder ao único chamamento ético do cuidado pelo outro.

²⁴ Lexicografia, “Hospedar,” 2127.

²⁵ Kerry M. Oliver e Jacob A. Russell, “Symbiosis,” em *Encyclopedia of Evolutionary Biology*, ed. Richard Kliman (Oxford: Oxford Academic Press, 2016), 290.

1.2.1. Na Mesopotâmia

Considerada um dos berços da civilização, a antiga Mesopotâmia, sita na região do “crescente fértil”, foi o local onde se organizaram as primeiras sociedades humanas como resultado de um processo de sedentarização que se viu favorecido pela revolução agrícola do Neolítico, entre 10.000 e 9.000 anos antes do presente.²⁶ Apesar do notável desenvolvimento social, político, económico e religioso, evidenciado pelas grandes organizações,²⁷ a noção de hospitalidade tornou-se ausente na cultura desta região. Como atividade económica, implicava sempre o pagamento de despesas e era de longe entendida como o ato de «dar alojamento gratuito a alguém».²⁸

Normalmente, o *status* dos cidadãos estrangeiros era de tipo diplomático (emissários, comerciantes, políticos, etc.) e podiam passar as fronteiras sob proteção real. Outros casos, como os refugiados e forasteiros, permaneciam nos portos das cidades e em bairros marginais sem serem incorporados na cidade. No período persa (séc. VI-IV a.C.), encontramos, porém, evidências de estrangeiros a morarem dentro das cidades, sob a supervisão de funcionários, em ruas e bairros próximos às muralhas.²⁹

As crenças da ancestral religião da Mesopotâmia, que hoje conhecemos a partir de vários documentos, permitem-nos compreender a orientação espiritual, ética e social dos povos sumérios, cujos princípios e práticas foram adotados pelos seus sucessores babilónicos e assírios. Acolher alguém na intimidade do lar implica, desde muito cedo, um risco para a segurança familiar. Este receio encontra-se espelhado de forma muito clara na mitologia, concretamente na epopeia de *Gilgamesh* e no mito de Inanna e Enki.

Gilgamesh era um herói semi lendário, rei de Uruk, na Suméria. A epopeia narra a morte de Enkidu, amigo íntimo de Gilgamesh, após ambos terem desafiado os deuses. Como castigo, Enkidu ficou destinado a morrer com uma doença grave. Gilgamesh, desesperado, decide procurar o segredo da imortalidade, encontrando-se finalmente com Utnapishtim que, junto com a sua mulher, fora recompensado pelos deuses com a imortalidade.

No início da tabuleta XI de Gilgamesh, no momento do encontro, eles reconhecem-se como semelhantes: «Gilgamesh falou com ele, com Utnapishtim o longínquo: “Eu olho para

²⁶ Cf. Marcel Mazoyer e Laurant Roudart, *História Das Agriculturas No Mundo. Do Neolítico à Crise Contemporânea*, trad. Cláudia Balduino Ferreira (1997; red., São Paulo: Unesp, 2008), 101.

²⁷ Cf. Adolph Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Potrait of a Dead Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 95-109.

²⁸ Academia das Ciências de Lisboa, *Dicionário Da Língua Portuguesa Contemporânea*, vol. II (Lisboa: Verbo, 2001), 2008.

²⁹ Cf. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Potrait of a Dead Civilization*, 78.

ti, Utnapishtim, e os teus membros não são diferentes — tu és como eu”». ³⁰ A dado momento da conversa, Gilgamesh, já cansado, adormece, e a mulher de Utnapishtim pede a este que deixe ir embora o viajante. Utnapishtim mostrou-se desconfiado em relação a Gilgamesh, pois podia agir contra a sua mulher. ³¹ Após um longo sono, Gilgamesh acorda no sétimo dia e é mandado de volta. Antes deste partir, a mulher de Utnapishtim intercede, exigindo uma prenda de hospitalidade para Gilgamesh:

«A sua mulher falou com ele, com Utnapishtim, o longínquo: “Gilgamesh chegou cansado, lutando. O que lhe vais dar para que leve de volta para o seu país? E Gilgamesh ergueu o mastro, trouxe o barco para perto da costa. Utnapishtim falou com ele, Gilgamesh: "Gilgamesh, vieste cansado, lutando. O que te posso dar para que leves de volta a teu país? Deixa-me revelar-te um assunto bem guardado, Gilgamesh, e deixa-me contar-te o segredo dos deuses. Existe uma planta...»». ³²

Utnapishtim, que recebeu Gilgamesh na sua morada, na assembleia dos deuses, revelou ao rei de Uruk o segredo da imortalidade: uma planta localizada no fundo do mar. Tal como percebemos nesta história, presentear o visitante e o hospedeiro constitui um gesto importante no rito ancestral de hospitalidade.

Noutro mito mesopotâmico, e com um fim mais dramático, aprendemos que a hospitalidade pode trazer consequências inesperadas. Tal é o famoso mito de Inanna e Enki. A comida e a bebida, no contexto de uma refeição, gera familiaridade e abre-nos à sinceridade. Por este motivo, sem antes conhecer as intenções dos convidados, é necessária muita moderação durante o convívio, sob pena de cair no engano.

Enlil era o deus supremo do panteão sumério. O seu nome significa “Senhor do Ar”, porque teve uma função essencial na formação do mundo: a separação do Pai Céu e da Mãe Terra. Enlil foi o autor dos *Me*, um conjunto de leis universais que regem toda a existência. Segundo a mitologia, Enlil não soube dominar o seu instinto sexual, violando a bela Ninfil. Com este ato de imoralidade, Enlil infringiu os *Me* que ele próprio tinha estabelecido para a ordem do universo, sendo banido pelos outros deuses e condenado ao submundo. ³³

Desde então, foi Enki, deus da água e da sabedoria, quem guardou os *Me* no seu santuário, nas profundezas do oceano. A posse dos *Me* trazia à sua cidade, Eridu, grandeza e esplendor. A sua filha Inanna, deusa do amor e da fertilidade, e que era a divindade titular de

³⁰ Stephanie Dalley, *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh and Others* (New York: Oxford University Press, 2000), 109.

³¹ Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 116.

³² Dalley, *Myths from Mesopotamia*, 116-118.

³³ Cf. Samuel Noah Kramer, *Mesopotâmia: O Berço Da Civilização* (Rio de Janeiro: José Olímpio, 1969), 102.

Erech, pretendia transformar a sua cidade no centro da Suméria e de todo o mundo. Com esta finalidade, decidiu roubar a qualquer custo os *Me* a Enki. Ele recebeu Inanna com um grande banquete, no seu tempo. Apesar da sua sabedoria, Enki, estando já embriagado, oferece os *Me* a Inanna, um a um, como sinal de hospitalidade. Recuperada a consciência, Enki manda recuperar os *Me*, mas todas as tentativas foram frustradas. Erech tornou-se, deste modo, na cidade predominante de toda a Suméria.³⁴

1.2.2. Na literatura grega

De modo diferente ao aludido na Mesopotâmia, as culturas antigas em geral concediam um valor jurídico importante, e até um sentido religioso, aos forasteiros, estrangeiros e peregrinos. O enquadramento cultural dessas civilizações, contudo, não foi sempre o mesmo. Segundo Adolph Oppenheim, a antiga Mesopotâmia «apresenta uma semelhança instrutiva com a Grécia - não a Grécia de Homero e seus reflexos na literatura, mas a da polis, com sua aversão ao não cidadão e toda a sua discriminação, económica e social, contra o estrangeiro».³⁵

No mundo grego, a hospitalidade era compreendida como «um conjunto de relações do mesmo tipo, entre homens ligados por um pacto, que implicam obrigações precisas estendidas também aos descendentes».³⁶ Este conjunto de relações era expresso pela palavra *xénus*, que também significava “estrangeiro” e “hóspede”, e do qual deriva a palavra *xenia*, usada para designar tanto a prática jurídico-religiosa³⁷, como os contratantes do pacto «colocados sob a proteção de Zeus *Xenios*»³⁸, pois é ele o deus dos estrangeiros (cf. Od 9.271). Envia todos os mendigos e forasteiros (cf. Od 6.207-208) e é o vingador dos suplicantes³⁹ e dos estrangeiros (cf. Od 7.159-166; 7.181-182; 9.270-271).

Na Grécia antiga, foi muito importante o papel da literatura e da religião na formação de uma cultura mais tolerante, partindo sempre do substrato antropológico, pois «só pode ser

³⁴ Cf. Kramer, *Mesopotâmia: O Berço Da Civilização*, 103.

³⁵ Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, 78-79.

³⁶ Emile Benveniste, “L’hospitalité,” em *Le Vocabulaire Des Institutions Indo-Européennes. Economie, Parenté, Société* (Paris: Les Editions de Minuit, 1969), 94.

³⁷ Cf. Ana Iriarte, “La Institución de La Xenía: Pactos y Acogidas En La Antigua Grecia,” *Gerión, Vol. Extra*, 2007, 197.

³⁸ Benveniste, “L’hospitalité,” 94.

³⁹ Na Grécia e em Roma, os suplicantes são devotos que realizam o rito da *supplicatio* em favor de certas divindades. Este rito pode ser um ato de ação de graças ou de humilhação e era normalmente acompanhado de procissões, libações e gestos como a prostração; cf. William Smith e William Wayte, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities* em Tufts University, «Supplicatio», ed. George Eden Marindin, Perseus.tufts.edu (Nagy, 1890), acessido a 30 de outubro de 2021, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=supplicatio-cn>.

propriamente educativa uma poesia cujas raízes mergulhem nas camadas mais profundas do ser humano e na qual viva um ethos, um anseio espiritual, uma imagem do humano capaz de se tornar numa obrigação e num dever».⁴⁰

O conceito central da educação grega era *areté*, ou virtude, cujo conteúdo era de tipo moral e prático. Parte de um conjunto de regras interiores para orientar a vida - como honrar os deuses e honrar os pais - até às práticas externas da justiça, como o respeito pelos estrangeiros. Este conjunto de aptidões são comunicadas à posteridade através da tradição escrita - leis, literatura - e da tradição oral - sabedoria popular, poesia rural, superstições.⁴¹ Associado à ação educativa da poesia grega, encontramos Homero que, segundo o testemunho de Platão, era reconhecido por muitos como «o poeta que educou a Hélade».⁴²

Os dois textos tradicionalmente considerados da autoria de Homero - a *Iliada* e a *Odisseia* - refletem estádios diferentes da cultura e da história primitiva da Grécia. O mais antigo, a *Iliada*, apresenta um estado de luta constante e o predomínio da virtude heróica (*areté*) da nobreza pelos seus méritos de guerra. O panorama apresentado na *Odisseia* é o regresso do herói (narrativa de retorno ou *nostoi*), que mostra um estado de paz onde «o trato mútuo dos homens tem qualquer coisa de altamente civilizado»,⁴³ um sentido de humanidade provavelmente herdado da guerra, a partir da qual o homem e a mulher são valorizados pelos seus méritos corporais (o belo) e espirituais (o bom). Assim, a educação homérica, que tem uma visão integral sobre o homem, é «considerada como formação da personalidade humana mediante o conselho constante e a direção espiritual».⁴⁴

A *Odisseia* é o texto exemplar que permite estruturar a hospitalidade como comportamento social perante o estrangeiro. O investigador Joshua Jipp confirma que «enquanto as palavras construídas com a raiz ξεν- ocorrem 24 vezes na *Iliada*, a *Odisseia* contém 245 ocorrências de palavras baseadas nesta raiz para hospitalidade».⁴⁵ Para o mesmo autor, nesta obra exemplar da hospitalidade, encontramos três cenas centrais: em primeiro lugar, no livro três, quando Nestor acolhe Telêmaco; em segundo, no livro quarto, quando Menelau recebe Telêmaco; finalmente, entre os livros cinco a treze, no momento em que Alcino acolhe Odisseu.

⁴⁰ Werner Jaeger, *Paideia. A Formação Do Homem Grego*, trad. Artur Parreira (Lisboa: Aster, 1979), 57.

⁴¹ Jaeger, *Paideia*, 21.

⁴² Platón, *Diálogos IV. República*, trad. Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 1988), 606e.

⁴³ Jaeger, *Paideia*, 39.

⁴⁴ Jaeger, *Paideia*, 41.

⁴⁵ Joshua Jipp, *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts*, vol. 153 (Boston: Brill, 2013), 62.

A partir desses encontros paradigmáticos, é possível inferir alguns traços essenciais que permitem caracterizar a hospitalidade. Na primeira e na terceira cena, aparece a liturgia como elemento essencial da hospitalidade. O facto de os hóspedes encontrarem os seus hospedeiros, Nestor e Alcino, a fazerem sacrifícios e libações aos deuses⁴⁶, como pode ser confirmado na *Odisseia* (3.5-7; 3.52-53; 7.136-140), manifesta a existência de uma relação entre crença e hospitalidade: «darei um banquete sacrificial em homenagem ao nosso convidado» (cf. Od 7.189-191). Assim o declara Alcino, depois de beber em honra a Zeus que, de manhã, mostrará a sua hospitalidade ao estrangeiro (cf. Od 7.190) e fará sacrifícios (cf. Od 7.186-208).

Na segunda cena acima referida, descobrimos outro traço fundamental da hospitalidade: o reconhecimento e a prontidão para o cuidado. Quando Menelau e os seus servos vêm Telêmaco e Pisístrato, reconhecem-nos como estrangeiros e não demoram a oferecer-lhes hospitalidade (cf. Od 4.26-29). A mesma atitude é visível na resposta de Nestor, perante os estrangeiros Telêmaco e Mentos (cf. Od 3.34-42).

Outro aspecto presente na maiorias das cenas, por ser característico da hospitalidade de Homero, é que o anfitrião oferece ao hóspede comida e bebida (cf. Od 3.34-42; 4.55-59), banho (cf. Od 4.48-49), roupas (cf. Od 4.50-51), unção com óleo (cf. Od 4.49), ou até um simples lugar para sentar-se (cf. Od 8.248-249), preocupando-se com o bem estar total do estrangeiro ou desconhecido.

A hospitalidade na *Odisseia* é sobretudo caracterizada pela pergunta e pela revelação da identidade. Apesar da exigência piedosa da hospitalidade incondicional, ainda que se pudesse tratar de uma presença hostil, era comum questionar sobre a identidade do convidado. No final do banquete, Nestor questiona Telêmaco e Atenas-Mentos, indagando sobre o propósito da suas viagens: «Agora que os nossos hóspedes [ξείνους] jantaram, é melhor perguntar-lhes quem são. Quem sois, senhores estranhos [ξείνοι], e de que porto haveis navegado? sois comerciantes? ou navegais pelos mares como vagabundos, com as mãos contra todos e as mãos de todos contra vós?» (Od 3.69-73).

Também Menelau cumprimenta os seus hóspedes declarando: «Comam e sejam bem vindos; quando tiver acabado a ceia, perguntar-vos-ei quem sois» (Od 4.61-62). Contudo, revelar de imediato a verdadeira identidade pode ser um obstáculo, motivo pelo qual Odisseu se revelou gradualmente à Rainha Arete (cf. Od 7.237-241), pois sabia que a hospitalidade ficava garantida enquanto permanecesse como estranho.

⁴⁶ Jipp, *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts*, 63.

A revelação da identidade e a lembrança de um encontro anterior com Odisseu, pai de Telêmaco, faz que Nestor não se refira mais a Telêmaco apenas como um ξένος, mas como um φίλος (cf. Od 3.103, 184, 199, 211, 313, 352 e 375); da mesma forma, fica garantida a relação de amigo-hóspede entre Telêmaco e Pisístrato (filho de Nestor), o qual irá acompanhar Telêmaco na viagem a Esparta, para garantir a sua segurança até ao destino, atitude típica na antiga Grécia.

Por outro lado, «Nestor trata inicialmente Telêmaco com pura gentileza por se tratar de um estranho, mas quando percebe que Telêmaco é filho de seu amigo-hóspede, Odysseus, começa a cumprir uma variedade de obrigações adicionais»⁴⁷, pois era valorizada a amizade dos pais (ἐκ πατέρων φιλότιτος, cf. Od 15.195-197). A mesma relação de amizade está presente entre Menelau e o Odisseu (cf. Od 4.169-173). Assim, quando Telêmaco revela a sua identidade (cf. Od 4.301), Menelau prefere a palavra φίλος a ξένος (cf. Od 4.103, 184, 199, 211, 313, e 352), enviando, finalmente, Telêmaco e Pisístrato com presentes e provisões (cf. Od 15.74-77, 99-132).

Joshua Jipp explica que «a natureza recíproca da antiga hospitalidade é vista mais claramente na concessão de presentes ao convidado por parte do anfitrião, bem como na prestação de transporte para o próximo destino do convidado. Os presentes funcionam como um memorial de lembrança que une as duas partes, de tal forma que este será obrigado a retribuir caso se encontrem os papéis invertidos».⁴⁸ Os presentes (δῶρα) podem consistir em cavalos e carruagens ou até mesmo num cálice, para que o hóspede recorde o seu hospedeiro, sempre que fizer uma libação aos deuses (cf. Od 4.589-592).

Também Alcino promete dar um cálice de ouro a Odisseu, como presente de amizade oferecido com amor, para que este o recorde todos os dias da vida (cf. Od 8.430-432). Na hora de partir, oferece-lhe ainda prendas de amizade e escolta para que o Odisseu posse regressar a Ítaca (cf. Od 13.41-52). A hospitalidade ganha aqui os contornos das antigas alianças, com o compromisso de manter as boas relações com os descendentes.

A partir destas três cenas - quando Nestor acolhe Telêmaco, quando Menelau acolhe Telêmaco e quando Alcino acolhe Odisseu -, foi possível estruturar uma caracterização da hospitalidade em Homero, em três pontos essenciais: primeiro, está associada à ação litúrgica, faz parte da própria ritualidade e é contextualizada por um memorial; segundo, tem uma

⁴⁷ Andrew E. Arterbury, *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in Its Mediterranean Setting* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005), 34.

⁴⁸ Jipp, *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts*, 69.

dimensão humana de solidariedade incondicional; e, terceiro, diz respeito à identidade do indivíduo e da sociedade.

A norma social, ou “rito de passagem”⁴⁹, que exigia oferecer hospitalidade aos estrangeiros e forasteiros passou a ser chamada *filoxenia*, literalmente «amor pelos estrangeiros»⁵⁰ (φιλόξενοι), uma palavra usada por Homero (cf. Od 9.176).⁵¹ Criada certamente a partir da justaposição dos termos φίλος e ξένος, deriva da dinâmica própria da hospitalidade que cria os laços amigo-hóspede. Este costume foi fundamental no desenvolvimento da civilização e, do ponto de vista religioso, uma forma nítida de honrar os deuses. O tratamento ou a oferta dada a um estranho era equivalente ao tratamento ou oferta dada aos deuses.⁵² Zeus é o modelo, aquele que «leva todos os viajantes respeitáveis sob sua proteção, pois ele é o vingador de todos os suplicantes e estrangeiros em sofrimento» (Od 9.270-271).

Zeus, portanto, é quem garante a vigência do direito e o dever da hospitalidade, desde a época homérica: «não temeis no coração a terrível cólera de Zeus, que troveja em voz alta, o deus da hospitalidade» (Il 13.624-625). O testemunho de Platão confirma-o com palavras semelhantes:

Quem mais pode castigar, então, ajuda de boa vontade, e quem melhor o pode fazer é o espírito ou o deus da hospitalidade de cada um, que acompanha o Zeus protetor dos estrangeiros [...] O maior crime relacionado com estrangeiros e nativos é, para todos, aquele que se comete contra os suplicantes. De fato, o deus, com cuja ajuda como testemunha o suplicante obteve concessões em sua súplica, torna-se um excelente guardião de quem sofre, para que ele nunca sofra sem ser vingado pelo que sofre.⁵³

A finais do século IV, a prática da hospitalidade ficou institucionalizada com o nome de *proxenia* que, estando inicialmente confinada ao contexto familiar, passa a adquirir uma dimensão política e territorial mais ampla que envolve alianças entre cidades. Neste contexto, surge a figura do *próxenos*, um funcionário público dedicado à proteção e defesa dos interesses dos habitantes estrangeiros, dentro das cidades.⁵⁴ Assim, da instituição da *xenia* na Grécia antiga, de índole privada e familiar, a sociedade grega transita, na época clássica, para uma *xenia* de carácter político que acarreta consequências sociais, económicas e de segurança.

⁴⁹ Cf. Arnold Van Gennep, *Los Ritos de Paso* (1909; red., Madrid: Alianza Editorial, 2008), 59-62.

⁵⁰ Kevin D. O’Gorman, “Dimensions of Hospitality: Exploring Ancient Origins,” ed. Elsevier, London, *Advances in Tourism Research. Hospitality: A Social Lens*, 2007, 18.

⁵¹ Tufts University, «The Odyssey», ed. Gregory Crane e Samuel Butler (Trad.), Perseus Digital Library (Nagy), acedido a 14 de outubro de 2021, <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hom.+Od.+9.176&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0135>

⁵² Cf. O’Gorman, “Dimensions of Hospitality,” 19.

⁵³ Platón, *Diálogos VIII. Leyes I-VI*, trad. Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1999), 730a.

⁵⁴ Iriarte, “La Institución de La Xenía,” 205.

No livro XII das *Leis*, Platão ajuda-nos a compreender a tipologia da atividade migratória, no seu tempo, descrevendo quatro tipos de estrangeiros, os quais devem cumprir com certos requisitos, como maturidade, boa educação e reputação, e para com os quais deve-se manter boa disposição.

O primeiro tipo de estrangeiro é como um ser alado que, tal como as aves migratórias, percorre as cidades, procurando lucrar com o comércio. A estes, supervisionados pelos magistrados da cidade, deve ser dado o tratamento mínimo e necessário.

O segundo tipo é o observador, que vêm assistir aos festivais religiosos e espectáculos da cidade. Normalmente, eram emissários políticos e religiosos que permaneciam sob o cuidado dos sacerdotes e assistentes do templo, para que não lhes faltasse nada e pudessem partir sem cometer algum prejuízo.

O terceiro tipo consiste nos que vêm de outro país, por algum motivo de tipo público, como comandantes de cavalaria e de companhia, ficando ao cuidado do conselho da cidade.

O quarto tipo, menos comum, é aquele que procura ver algo superior em beleza do que se encontra noutras cidades, ou trazer à cidade algo semelhante. Estes ficam sob a tutela dos ricos, dos sábios e dos encarregados de educação (cf. Le 952e-953d).

A descrição Platão culmina com estas palavras:

Depois de se encontrarem com alguns deles, de terem ensinado isto e de terem aprendido aquilo, partam homenageados como os amigos fazem por um amigo, com presentes e homenagens apropriados. É necessário que dêem abrigo a todos os hóspedes homens e mulheres de outros países, e que também os nossos partam para o estrangeiro com estas leis, homenageando o Zeus da hospitalidade (Le 953e).

No segundo livro da *República*, Platão apresenta um diálogo de Sócrates com Adimanto. Sem a pretensão de pôr em causa a tradicional hospitalidade, Sócrates defende que os deuses não poderiam tomar formas múltiplas, menos boas ou menos belas do que eles próprios. Ainda mais descabido seria pensar que os deuses se transformam para enganar o homem ou esconder alguma verdade. Sócrates ignora o género literário da *teoxenia* e o carácter metafórico das fábulas de Homero e Hesíodo, contrariando o que escrevem alguns poetas:

Pois bem, meu caro amigo, que nenhum poeta venha dizer que "os deuses, semelhantes aos estrangeiros de todas as partes, tomando todo o tipo de aparências, visitam as cidades".⁵⁵ Que ninguém conte mentiras sobre Proteu e Tétis, nem apresente

⁵⁵ Cf. *Odisséia*, 17.485-486: «Sim, os deuses disfarçados de estrangeiros que vêm de longe assumem todos os tipos de formas e visitam as cidades, contemplando a violência e a justiça dos homens».

Hera, em tragédias ou outros tipos de poemas, transformando-se em sacerdotisa (Re 380d).

No *Banquete* de Platão, assistimos a um diálogo ou reunião (συνουσία) que sucedia habitualmente a uma refeição (δεῖπνον) de tipo social, também chamados *symposia* (literalmente, “reunião de bebedores”). Durante a refeição, as personagens desta obra decidem consensualmente beber com moderação para argumentar em torno do tema do amor. Segundo o costume da época, os comensais ficavam reclinados durante a refeição. Neste ambiente hospitalar e de proximidade, era comum que alguns ficassem reclinados sobre outros, porque acreditavam que a comunicação intelectual podia dar-se através do contacto físico, como por capilaridade. A ideia foi refutada pelo mestre Sócrates, que refere com cortesia:

Seria bom, Agathon, se a sabedoria fosse tal que, quando estivéssemos em contato um com o outro, ela fluísse do mais cheio para o mais vazio de nós, como a água flui entre dois copos através de um fio de lã, do mais cheio para o mais vazio. Bem, se a sabedoria também se comporta assim, valorizo muito estar reclinado no teu lado, porque penso que isto me encheria da tua grande e bela sabedoria (Ba 175d).

O banquete constitui, desde os tempos de antanho, um gesto de justiça e um símbolo da hospitalidade completa.

Nas *Suplicantes* (Ἰκέτιδες), Ésquilo apresenta um diferencial em relação à hospitalidade homérica - de carácter privado e associada à virtude pessoal -, quando encarrilha numa visão institucionalizada da hospitalidade. O alargamento desta prática a uma dimensão política ou pública pressupõe um aspecto jurídico com procedimentos mais ou menos definidos, correspondentes às políticas atenienses do século V a.C.

O enredo desta tragédia desenvolve-se em torno do tema da integração de um grupo de cinquenta mulheres estrangeiras (danaides, ou filhas de Danaus) na sociedade grega, com as resistências religiosas e políticas próprias da época. Estas mulheres, orientadas pelo seu pai (Su 12-18), dirigem-se a Argos e pedem asilo ao Rei Pelasgo, devido aos desmedidos maus tratos aplicados pelos primos, no Egito. Pelasgos entra no impasse: ou entrega as danaides ao sofrimento, quando estas fossem reclamadas pelos primos, ou enfrenta o perigo de guerra.

O rei Pelasgos fica comovido e temeroso perante a solicitação das mulheres que, por um lado, reivindicam a ira de Zeus, o protetor do suplicantes (Su 1-10), e, por outro lado, ameaçam com se enforcarem nas estátuas dos deuses da cidade (Su 23-25). Pelasgos, dissuadido, propõe que a súplica, inicialmente feita de modo privativo, envolvesse a opinião dos cidadãos, uma vez que a ira de Zeus cairia sobre todos (Su 370-375). A identificação entre “estrangeiro” e “suplicante” encontra-se, no texto, no uso indiscriminado destes termos para se referir às danaides. O rei Pelasgos assume, então, o papel de *próxenos* (πρόξενος), ou seja, mediador entre as danaides e os argivos, resultando na decisão unânime em favor do grupo estrangeiro.

Tratando-se de uma tragédia, torna-se desnecessário relatar os acontecimentos seguintes se for dito que o fim desvela-se com Danaus (instigador da guerra), reinando sobre o povo de Argos. A relação asilo-guerra, presente na obra, coloca em fronteira a esfera política e religiosa da sociedade, imputando peso à responsabilidade humana e afirmando a vontade desconhecida dos deuses. O efeito trágico da obra reside, em parte, nos pares identitários antitéticos grego-bárbaro e civilizado-não civilizado⁵⁶ (intolerância da alteridade), e, em parte, no estado de direito⁵⁷ (leis vigentes).

Nesta tragédia, é notável sublinhar que *aphíktor* aparece como um dos epítetos atribuídos a Zeus (Ζεύς ἀφίκτωρ, cf. Su 1; 241), ou seja, “Zeus reintegrador (dos suplicantes)” e estrangeiros. Este epíteto, aplicado a Zeus, assim como ἄφιξις (o ato de reintegração) parece ser uma novidade de Ésquilo e mesmo um *hápax* da sua obra.⁵⁸

Na tragédia Ática *Alceste*, Eurípides retoma o teor dramático da hospitalidade presente em Ésquilo, mas agora de uma forma positiva: é no cumprimento da hospitalidade que se obtém uma recompensa. No vasto léxico de hospitalidade presente na obra, aparece o vocabulário comun a Homero ξένος, ξένια e ξενοδόκος, acrescentando algumas novidades. A introdução do verbo ξενοδοκεῖν (δέχομαι ξένον), por exemplo, para a ação de receber um hóspede (cf. Al 552). Dentro da obra, Eurípides usa o termo ὀθνεῖος, derivado nominal de ἔθνος, comumente para designar indivíduos do mesmo grupo étnico, assim como aos indivíduos que não pertencem à família (γένος, cf. Al 532-533). Derivado de θύρα (porta), surge em Alcestis o termo θυραῖος (cf. Al 778, 828 e 1014), para indicar aquele que é de fora.

Do mesmo modo, é possível encontrar algum léxico derivado do lexema ξέν-, como é o caso de Πολύξεινος (cf. Al 569), aquele que acolhe muitos (oposto de ἀξενώτερος (cf. Al 556), aquele que não acolhe ninguém), e φιλόξενος (cf. Al 830 e 858), aquele que acolhe o estrangeiro (oposto a ἐχθρόξενος, que o rejeita ou expulsa; cf. Al 558).⁵⁹ Um sinal importante da obra é a forte e estável relação de amizade (φιλία) que se cria entre Admeto e os seus hóspedes Apolo e Heracles que, librando Alcestis da sorte desgraçada, restituem a felicidade do seu anfitrião.

⁵⁶ Cf. Maria del Pilar Deagustini, “La Condición de Ser ‘Otro’ En Suplicantes de Ésquilo: Un Análisis (Comparativo) de La Escena Del Herald de Los Egipcios,” *Phoenix* 24, no. 1 (2018): 43–65.

⁵⁷ Cf. Julián Gallego, “Religión y Política En La Ciudad Democrática. La Ritualidad Cívica En Las Suplicantes de Ésquilo,” ed. Universidad de Buenos Aires, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 32 (1999): 5–28.

⁵⁸ Cf. Rosa Araceli Santiago Álvarez, “Ésquilo, Las Suplicantes: Una «hospitalidad» Plasmada En Leyes,” ed. Universidad Autónoma de Barcelona, *Faventia*, suplemento 2 (2013): 65-66.

⁵⁹ Ruben José García Muriel, “La Hospitalidad (Ξενία) En Alcestis de Eurípides,” ed. Universitat Autònoma de Barcelona, *Tycho* 2 (2014): 27–52.

Aristóteles, na *Ética a Nicómaco*, começa e termina em modo de inclusão com o tema da felicidade verdadeira. A exposição desenvolve-se a partir das teorias do bem e da felicidade, da virtude e conta-virtude, da justiça e da amizade. Ao chegar a este último ponto, Aristóteles comenta a importância de manter um pequeno círculo de relações, pois, «não é possível ser amigo de muitos; e esta é a causa pela qual o amor não se estende a muitos ao mesmo tempo» (Et 9.10). A afirmação é feita depois de citar Hesíodo, a propósito da hospitalidade, em *A obra e os dias*: «em matéria de hóspedes, não convém ter muitos nem carecer deles» (Et 715); e assim, mais uma vez, o tema da amizade fica referido ao lado do tema da hospitalidade e a partir deste.

1.2.3. *Literatura latina*

Na literatura latina, Virgílio, um dos seus grandes expoentes, não ignora o tema que, apesar de não ser tratado a fundo, aparece pontualmente como núcleo metastático para o resto da obra. No livro quarto das *Geórgicas*, encontram-se rastros deste núcleo. A história de Aristeu é um exemplo, o qual, depois de perder as suas abelhas, vai junto da sua mãe para se lamentar. As ninfas receberam-no, alertaram a bela Cirene da chegada do seu filho e ofereceram-lhe hospitalidade junto à habitação da sua mãe. Juntos oferecem libações ao oceano e às ninfas para obter bons presságios (cf. Ge 4.357-386).

Na *Eneida*, Virgílio redige três episódios importantes de hospitalidade. O primeiro acontece no seu encontro com Dido, rainha de Cartago, quando Enéias e os seus homens chegaram às costas da Líbia, fugindo da guerra de Tróia. Os cartagineses não tinham costumes hospitaleiros para com os estrangeiros, porém, durante a cena, revelam-se vários gestos de hospitalidade, uma vez que Mercúrio - a mando de Júpiter - implanta em Dido «a tranquilidade e a bondade para com os troianos» (En 1.304-305). O troiano Illioneus, sobrevivente e companheiro de Eneias, foi o primeiro a persuadir a rainha Dido a não negar hospitalidade a náufragos estrangeiros, apelando ao olhar justo dos deuses (cf. En 1.538-543).

Uma vez que Dido oferece hospitalidade, a descrição da cena mostra Eneias e Acestes a saírem de uma nuvem, como se de seres divinos se tratasse (cf. En 1.579-580). Esta representação revela a identidade de Eneias, associada à sua missão heróica. A hospitalidade torna-se recíproca quando Eneias promete a Dido que «a sua honra, nome e louvor permanecerão para sempre em cada terra onde for chamado» (En 1.592-610). De modo geral, o ritual de acolhimento põe à vista quatro momentos: primeiro, Dido e Eneias oferecem

sacrifícios aos deuses (cf. En 1.632-636); segundo, celebram um banquete (cf. En 1.637-642); terceiro, trocam presentes de hospitalidade (de Eneias para Dido, cf. En 1.547-656; de Dido para Eneias: cf. En 5.571-572; 9.266; 11.72-75); e, quarto, oferecem juntos libações aos deuses (cf. En 1.725-756), elementos comuns às práticas da época.

O segundo episódio de hospitalidade acontece quando Latinus pede aos troianos para não fugirem da sua hospitalidade: «não fujam da nossa hospitalidade, os latinos somos filhos de Saturno»⁶⁰, pois os latinos são o povo de Saturno (cf. En 7.202-203). Illioneus aceita o gesto do rei lácio, retribuindo com prendas de hospitalidade. Como condição para selar esta nova amizade, Latinus oferece a sua filha Lavínia para ser tomada por Enéias como esposa (cf. En 7.270-285). Desta forma, Enéias, que se torna herdeiro do reino (cf. En 7.410-425), aparece como personagem importante da proto-história da cidade de Roma, através dos seus descendentes Rómulo e Remo.

O terceiro episódio de hospitalidade da *Eneida* surge após a intromissão de Juno nos interesses humanos, incitando a inimizade entre latinos e troianos, para forjar uma aliança entre Eneias e o rei da Arcádia, Evandro. Enéias procura Evandro para construir uma aliança de guerra e fica em casa dele como hóspede (cf. En 8.102-125). A hospitalidade fica confirmada por palavras (cf. 8.126) e um gesto de amizade (o aperto da mão direita, cf. 8.150-151), sentando-se finalmente à mesa de Evandro como aliado (cf. 8.168-174).

Em algumas ocasiões, apresenta Ovídio o ritual da hospitalidade, na sua obra *Metamorfose*. A primeira, quando Júpiter, tomando forma humana, desce do Olimpo para confirmar a famosa crueldade humana (cf. Me 1.163-252); ao chegar, verifica que esta se encontra patente, principalmente na casa do impiedoso rei Lycaon e dos seus filhos, declarando-a uma morada inóspita (*inhospita tecta*) (cf. Me 1.218). Dentro do palácio, Júpiter não demorou em sentir a falta de hospitalidade. Por causa dos rumores, Lycaon decidiu tentar a natureza divina do seu convidado (cf. Me 1.220-223), tentando-o matar, enquanto dormia (cf. Me 1.224-225), e servindo-lhe carne humana fervida (cf. Me 1.226-229). Neste último lance, Júpiter castiga a inospitalidade de Lycaon, destruindo a sua casa e transformando-o num lobo selvagem (cf. Me 1.230-235).

Noutro episódio, Júpiter e Mercúrio, assumindo a forma humana, visitam os pobres e já anciãos Baucis e Filémon, depois de lhes ter sido negada a estadia por toda a população (cf. Me 8.617-724). Os deuses entram numa humilde casa, onde a alegria e a bondade excedem em muito a pobreza. Filémon e a sua mulher preparam uma refeição (cf. Me 8.637-660) e

⁶⁰ Lt., «*Ne fugite hospitium neve ignorete Latinos Saturni gentem*».

muito rápido percebem que os seus convidados eram deuses, porque o jarro de vinho permanecia sempre cheio (cf. Me 8.679-681). Os anfitriões envergonham-se da sua hospitalidade, fazem uma prece (cf. Me 8.682-684), e pretendem oferecer em sacrifício o seu único ganso (cf. Me 8.685-688). Os deuses revelam a sua identidade e prometem recompensa pela hospitalidade (cf. Me 8.689-692).

Lucano, na *Farsália*, mostra, de uma forma um tanto original, o ritual da hospitalidade (Fa cf. 10.53-103), de modo que a suplicante é a anfitriã (Cleópatra) e não o hóspede (César) que, vendo com desagrado o luxo desmedido do banquete (cf. Fa 10.104-174), põe fim ao manjar, pela fartura de prazer. Nesta cena de hospitalidade, mais que o discurso e os presentes e o luxuoso banquete, o único que convence César a lutar em favor da vil Cleópatra é a sua sedução e a sua beleza: «Em vão teria sido o seu apelo aos ouvidos duros de César, mas o seu rosto a favoreceu, e a sua beleza ímpia ganhou a petição» (Fa 10.104-105).⁶¹

1.2.4. *Hospitalidade hostil*

Entre os relatos sobre a hospitalidade na literatura greco-latina, é possível encontrar alguns casos de hospitalidade disfarçada de hostilidade, que mais não são do que a corrupção do valor da hospitalidade.

A *Odisseia* de Homero encontra-se no fundamento de todas as orientações destinadas ao comportamento pessoal virtuoso e a construção da sociedade. A sua influência demarca-se essencialmente no campo da ética e da educação através da criação de padrões culturais de comportamento heróico, para serem imitados pelos mais novos. A ubiquidade da hospitalidade na obra evidencia a importância do tema no projeto educativo homérico. Existem, porém, personagens que manifestam gestos de uma hospitalidade corrompida ou mal praticada.

O caso mais expressivo é o encontro de Odisseu com Polifemo. Tudo começa com a caracterização que Odisseu faz do ciclope e os seus semelhantes: «são um povo insolente e sem lei» (Od 9.106), bárbaros não civilizados que vivem à custa dos outros povos (cf. Od 9.107-111). Odisseu sublinha que Polifemo é um monstro (cf. Od 9.187-189). Os argivos são, de facto, diferentes dos ciclopes.

⁶¹ Lt., «*Nequidquam duras tentasset Caesaris aures: Vultus adest precibus, faciesque incesta perorat*».

O grande poeta da Hélade, Homero, oferece a referência mais antiga do famoso mito do Cavalo de Tróia, um presente oferecido pelos gregos, como símbolo da “vitória” troiana. A Guerra de Tróia, que se deu entre aqueus e troianos, teve a sua origem no desrespeito das leis divinas da hospitalidade quando, segundo a versão de Homero, Helena, filha de Zeus e esposa do rei espartano Menelau, foi seduzida por Páris, príncipe troiano, que fugiu com ela para o seu palácio, em Tróia (cf. Il 3.174; Od 23.218). Segundo o mito, tendo recebido Tróia o gigante cavalo, dentro das suas muralhas, a cidade foi atacada durante a noite, quando os soldados, que estavam no interior do “presente grego”, mataram as sentinelas e permitiram a entrada dos seus exércitos na cidade.

Ao chegar à casa de Polifemo, a educação recebida por Odisseu fá-lo pensar que seria bem acolhido pelo anfitrião e que receberia prendas de hospitalidade (cf. Od 9.229), o que não aconteceu (cf. Od 9.252-255). Polifemo viola as normas da hospitalidade, subestima a ira dos deuses e, para rematar, abate dois dos companheiros de Odisseu e come-os (cf. Od 9.287-298). Odisseu, no seu desejo de vingança, elabora um plano para matar o ciclope. Uma vez que Polifemo está inebriado com o vinho, enfia uma estaca no olho do inóspito anfitrião, alegando que este seria um ato de vingança de Zeus e dos deuses (cf. Od 9.477-479).

Na obra de Ésquilo *Eumênides*, que integra a parte final da trilogia *Oresteia* (*Agamémnon*, *Coéforas* e *Eumênides*), comparece uma hospitalidade através da qual ficam superadas as guerras tribais e o desejo de justiça pessoal, em que Atena é a garante de toda a justiça e a única capaz de quebrar qualquer ciclo de vingança. Num dos episódios, a erínia Clytemnestra deseja ver morto Orestes - suplicante de Apolo -, em vingança pelo matricídio cometido. Orestes, porém, tinha a proteção da divindade (cf. Eu 232-234) e foi enviado por Apolo ao templo de Atenas para que lhe desse proteção (cf. Eu 667-673), no seu domicílio. Em seguida, Oreste declara a sua fidelidade à deusa hospitaleira (cf. Eu 754-777). Com tal hospitalidade, Atenas alivia a ira das erínias (cf. Eu 804-807 e 848-869) que, finalmente, também são acolhidas pela deusa, na cidade de Atenas

O texto das *Eumênides* apresenta também a ruína da casa de Atreu, como consequência do seu incumprimento soberbo das leis da hospitalidade e da amizade. Assim, a casa de Atreu reflete a decadência da sociedade grega que, mesmo sendo culta, é capaz de transgredir os rituais da hospitalidade e seguir um estilo de vida semelhante aos dos bárbaros. Um aspecto digno de destaque está na relação presente entre a educação recebida, no seio familiar, a prática pessoal dos bons costumes e a integridade moral da sociedade.

Em *Teseu* de Plutarco, o autor apresenta este insigne herói da mitologia grega, filho de Poseidon que, entres as grandes façanhas e combates, conseguira tirar a vida a seu meio irmão Damastes^{62,63} ou Polipémon, apelidado também Procusto (cf. De 1.38.5). Segundo o mito que articula a hostilidade com a hospitalidade, Procusto torturava os seus hóspedes, ajustando brutalmente os seus corpos às dimensões dos seus leitos: quem excedesse o tamanho da cama era amputado nos seus membros e, se o hóspede não preenchesse o comprimento da cama, era fortemente puxado até os membros ficarem desprendidos do corpo. Graças a Teseu, Procusto padeceu o mesmo fim que ele dava às suas vítimas (cf. Te 11). O espírito de Procusto continua, porém, inspirando pessoas e instituições que, em nome da justiça e da verdade, impõem uma uniformidade intolerante, através de uma visão dogmática da realidade.

Um dos maiores poetas romanos, Virgílio, descreve na *Eneida* uma situação de corrupção da hospitalidade, quando Eneias chegou à terra dos trácios e foi surpreendido pelo fantasma de Polidoro, previamente enviado por Príamo para proteger as gentes e o próprio rei da Trácia, Polimestor. O fantasma do príncipe Troiano advertiu a Enéias que, durante o cumprimento da sua missão, Polimestor tomou conhecimento que Tróia fora destruída, decidindo arrebatá-lo traiçoeiramente a vida, para ficar com as suas riquezas. O narrador declara: «Eles estavam todos de acordo: deixar a terra ímpia onde a hospitalidade é profanada [*pollutum hospitum*] e deixar os navios ao compasso do vento» (En 3.60-62).

1.2.5. Igreja primitiva e Padres da Igreja

As comunidades cristãs primitivas foram instruídas por São Paulo a se acolherem mutuamente, como elas são acolhidas por Deus: «Acolhei-vos, portanto, uns aos outros, como também Cristo vos acolheu, para glória de Deus» (Rom 15, 7). Os banquetes rituais -ágape, eucaristia e banquetes funerários (lt. *sodalitates*) -, no início do cristianismo, eram ricos em gestos de fraternidade e de acolhimento entre todos os comensais. A hospitalidade gratuita, já presente na cultura judaica, estava difundida na cultura greco-romana. Ambos defendem os valores da paz e da amizade, como está descrito na *Didaquê*, em 14, 1-2: «No Domingo do Senhor, estando todos reunidos, parti o pão e dêem graças, confessando as vossas faltas para

⁶² William Smith, "Procrustes," em *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* (Tufts University, s.l., 1948), acessado a 1 de outubro de 2021, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0104:entry=procrustes-bio-1>.

⁶³ Charlton Lewis e Charles Short, "Procrustes," em *A Latin Dictionary* (Oxford: Tufts University, 1879), citado a 1 de outubro de 2021, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry=Procrustes>.

que a vossa oferta seja pura. Se alguém estiver em discórdia com o seu próximo, que não se junte a vós até se ter reconciliado, para que vosso sacrifício não seja profanado».⁶⁴

Estes convívios da Igreja primitiva ganharam um significado simbólico e espiritual com rituais próprios que os distinguiam do *symposium* ou do *convivium* pagão, pese as suas inúmeras diferenças; normalmente, o acolhimento tinha lugar em casas particulares (lt. *domus*, gr. οἶκος), providas de divisões com dimensões apropriadas para o efeito, e «só quando resultava impossível acolher numa casa privada alguma comunidade que tinha crescido desmesuradamente, procedia-se ao aluguer de locais mais amplos, parecidos com aqueles em que frequentemente eram celebrados os *symposia* pagãos».⁶⁵ Com o passar do tempo, o desenvolvimento doutrinal e ritual do cristianismo trouxe como consequência que as refeições tomassem formas muito próprias, diferentes dos cultos pagãos. A partir do século IV, as reuniões da assembleia ganham uma nova forma: «Não é decente que o ágape se celebre nas igrejas do Senhor, nem se coma dentro delas, nem se reclinem».⁶⁶

A prática da hospitalidade - associada ao ágape e à confraternização - não ficou confinada ao culto ritual. O mandamento deixado por Jesus “amai-vos uns aos outros” (cf. Jo 13,34) fez os seus seguidores comprometerem-se com as necessidades materiais e espirituais dos membros das comunidades, assim como também daqueles que encontrarem no caminho (cf. Lc 10, 25-37). Este foi o início e fundamento doutrinal de toda a ação social da Igreja.

A reflexão elaborada pelos Padres da Igreja resulta incontornável no incentivo desta prática cristã. Hipólito de Roma, na *Tradição Apostólica* instrui as comunidades a aceitar a hospitalidade: «Se, o que é chamado em grego de *apoforetum*, for oferecido perante a comunidade, aceita-o dele [isto é, do anfitrião]».⁶⁷ O termo *apoforetum* (gr. ἀποφόρητα, para levar) refere-se aos presentes que os convidados recebem do anfitrião, normalmente à mesa, como era comum na Saturnália.⁶⁸

Hilário de Poitiers descreve o episódio de hospitalidade de Abraão, quando aparecem os forasteiros junto à sua tenda. O patriarca avista três homens com a mesma aparência, mas o

⁶⁴ *Didaquê* em Padres Apostólicos, *Agli Inizi Della Chiesa*, trad. Sabino Chialà e Chiara Cremaschi (Magnano: Qiqajon, 1999), 26. (Bibliografia final: pág. 5-28)

⁶⁵ Raúl Salinero, “El Ágape y Los Banquetes Rituales En El Cristianismo Antiguo,” *Espacio, Tiempo y Forma Serie II*, no. 23 (2010): 289.

⁶⁶ Concílio de Laodicéia, 28.

⁶⁷ «*Si communiter uero omnibus oblatum fuerit quod dicitur graece apoforetum, accipite ab eo*», em Hipólito de Roma, *Tradição Apostólica*, ed. Sources Chrétiennes 11bis, trad. Bernard Botte (Paris: Les Éditions Du Cerf, 1984), 160.

⁶⁸ Cf. Publicação de Timothy John Leary e Kathleen Coleman (Supervisor), “Martial’s Apophoreta: An Introduction and Commentary” (Doctoral Thesis, University of Cape Town, 1993).

seu discernimento claro - o olhar do espírito - permite-lhe reconhecer e adorar somente o seu Senhor: «Abraão viu três e adorou um, e reconheceu o Senhor».⁶⁹

Ambrósio de Milão, de modo semelhante a Hilário de Poitiers, comenta a visita a Abraão: «Mas Abraão não ignorava o Espírito Santo: em suma, ele viu três e adorou um»⁷⁰, convicto que esta teofania contém já a revelação do mistério trinitário da fé cristã «Eis o primeiro mistério da fé. Deus apareceu e ele viu Três. Aquele para quem Deus resplandece, vê a Trindade».⁷¹ Em *De excessu fratris*, Ambrósio acrescenta um aspecto importante: durante o diálogo de hospitalidade, a doutrina não é o assunto, mas sim a graça: «Porque não era a doutrina que falava nele, mas a graça».⁷²

Agostinho de Hipona, pensador laborioso sobre o mistério trinitário, não ignorou os três visitantes de Abraão, em que um deles era o Senhor e os outros anjos, ou eram anjos através dos quais se manifestou o Deus invisível: «ele entendia que um deles era o Senhor, e os outros anjos [...] ou melhor, sentia o Senhor nos anjos»⁷³; e aos três atendeu com hospitalidade: «e sob o arbusto de Mambré viu três homens, a quem convidou e ministrou hospitalidade e serviu-lhes um banquete».⁷⁴ Agostinho aponta que os anjos hospedados pareciam árvores humanas (cf. Mc 8,24): «Abraão, porém, viu o peregrinum como um carvalho humano»⁷⁵ e recomenda observar com detalhes esta hospitalidade às comunidades cristãs na sua «recomendação da hospitalidade».⁷⁶

Isidoro de Sevilha descreve este episódio paradigmático, considerando a tenda de Abraão o tipo da Jerusalém terrena, onde viveram os profetas, onde Jesus foi acolhido pelos crentes e morto na cruz, e onde foi glorificado o Senhor, cuja vinda foi antecipada, como diz o Evangelho: «Abraão vosso Pai exultou por ver o meu dia» (Jo 8, 56).⁷⁷

Os Padres da Igreja contribuíram para a compreensão da hospitalidade bíblica e aprofundaram a dimensão teológica desta prática. Com as suas homilias e sermões, e até com a

⁶⁹ «*Abraham conspectis tribus unum adorat, et Dominum confitetur*», em Hilário de Poitiers, *De Trinitate* 4, 25, PL 10, 115A.

⁷⁰ «*Sed nec Abraham ignoravit Spiritum sanctum: denique tres vidit, et unum adoravit*», em Ambrósio de Milão, *De Spiritu Sancto* 2, prólogo. 4, PL 16, 743C. 741D-776D.

⁷¹ «*Vide primum fidei mysterium. Deus illi apparuit, et tres aspexit. Cui Deus refulget, Trinitatem videt*», em Ambrósio de Milão, *De Abraham* 1, 5, 33, PL 14, 435B.

⁷² «*Loquebatur enim in eo non doctrina, sed gratia*», em Ambrósio de Milão, *De Excessu Fratris* 2, 96, PL 16, 1342D.

⁷³ «*An intelligebat unum ex eis dominum, et alios angelos [...] an potius in angelis dominum sentiens*», em Agostinho de Hipona, *Quaestionum in Heptateuchum* 1, 33, PL 34, 557.

⁷⁴ «*Sub ilice autem Mambre tres viros vidit, quibus et invitatis hospitioque susceptis et epulantibus ministravit*», em Agostinho de Hipona, *De Trinitate* 2, 10, 19, PL 42, 858.

⁷⁵ «*Exceptit tamen Abraham peregrinum quercus arbor humana*», em Agostinho de Hipona, *Sermo* 3, Apêndice, PL 39, 1743.

⁷⁶ «*Hospitalitatis commendatio*», cf. Agostinho de Hipona, *Sermo* 5, 3, Apêndice, PL 39, 1747.

⁷⁷ Cf. Isidoro de Sevilha, *Quaestiones in Veterum Testamentum in Genesin* 14, 5, 6 PL 83, 243.

própria vida, educaram as primeiras comunidades no código ético e de conduta apropriado para os cristãos, de tal forma que estes vivam vestidos de Cristo (cf. Rom 13, 14), ou seja, de hospitalidade. Com a institucionalização oficial da Igreja, em 313, por Constantino, aumentaram a organização e as estruturas promotoras da caridade. A prática da hospitalidade, conseqüentemente, tornou-se mais institucionalizada, graças à criação progressiva de novos espaços designados especialmente para cumprir o preceito evangélico: hospitais e albergues para pobres e viandantes. Nos mosteiros beneditinos, por exemplo, começam a receber e atender os doentes, «não só para os membros da comunidade, mas também para os pobres do espaço circundante e para os peregrinos».⁷⁸

Ao longo de dois milénios, independentemente das condicionantes sócio-culturais, políticas, filosóficas e científicas, a Igreja continuou incessantemente a cumprir as exigências práticas (éticas) da sua identidade, adaptando sempre a sua resposta ao contexto histórico mundial e local. A 5 de maio de 1891, a Doutrina Social da Igreja foi oficializada pelo Papa Leão XIII, na primeira encíclica social *Rerum Novarum*. Neste documento, fica reafirmada a responsabilidade da Igreja no estabelecimento da justiça social, confirmando a missão que vinha sendo cumprida desde os inícios da Igreja e que persiste no tempo, assistida pelo Espírito.

1.2.6. O Islão

Apesar do dissenso, o Islão é, na sua origem, uma religião promotora da paz que conseguiu entranhar-se na sociedade árabe politeísta, conformando a sua cultura e a sua identidade. Neste contexto árabe islâmico, o campo semântico da hospitalidade permaneceu relacionado com o campo semântico da paz.

A investigadora Ana Luengo, especialista em estudos árabes, constata que:

No estudo das relações humanas pacíficas, o encontro com o outro é o ponto de partida, pois significa o início da interação social entre os indivíduos. Este momento é crucial porque configura não só a percepção da outra individualidade, mas também da própria identidade. Automaticamente, o encontro entre duas pessoas diferentes cria um conflito, pois a partir do momento em que existe uma relação social, a diversidade

⁷⁸ Pedro Laín Entralgo, *Historia de La Medicina*, introdução (Barcelona: Salvat, 1978), 189.

intrínseca da humanidade se revela e surge a possibilidade de interesses diversos. O estranho, o estrangeiro, é percebido como potencialmente hostil.⁷⁹

No período árabe pré islâmico, por exemplo, a saudação servia como prevenção para a maldição (لعنة, fonética: *la'an*), desejando o bem conforme a hora do dia («um feliz dia, uma feliz tarde»). Posteriormente, na saudação *as-salam aleikum*, a palavra *salam* surge como termo teológico para a “paz integral”, divina –diferente de *aman*, fruto do acordo humano–, induzindo para uma forma de encontro interpessoal que não admite a violência e que promove o desejo positivo do bem estar global sobre os indivíduos.⁸⁰ Assim, a saudação *al-salam*, aparece no início e no fim das cartas ou em cenas de hospitalidade, como na *Sirat Al-Malik Al-Zahir Baybars*. Esta obra da literatura popular, escrita entre o século XIII e XVIII, pertence ao gênero literário da biografia e narra a vida de um sultão mameluco que governou na Síria e no Egito, entre os anos 1260 e 1277.

O texto descreve a hospitalidade como prática pacífica, na forma de um ritual bem definido que Ana Luengo descreve em dezasseis passos: a *chegada* inesperada dos visitantes desconhecidos; o *acolhimento* no espaço exterior; a mútua *identificação*, prévia à entrada do visitante; o gesto de *saudação* de boas-vindas; o *beijo* na mão ou no braço do visitante, como sinal de respeito a alguém a quem se considera superior; as *perguntas* de cortesia, um estágio prévio ao conhecimento mútuo, relativas ao estado do viajante; o *convite*, cuja aceitação é uma honra para o anfitrião e faz do visitante um hóspede; a *refeição* como gesto de cordialidade, normalmente precedida de uma bênção e acompanhada de cânticos; a *estadia*, com provisão de tudo o que é necessário, num período mínimo desejável de três dias; uma *bênção* como forma de agradecimento espiritual, onde o hóspede é recompensado com uma ação divina; no caso de um herói acrescem os três tópicos seguintes: o *louvor*, por responder a uma demanda de ajuda; a *imposição* do manto de honra sobre os ombros, para lhe conferir autoridade; as *congratulações* pela vitória concedida; em situações quotidianas, prossegue com o *presente*, como símbolo de generosidade, das relações pacíficas e amizade; o *festim* antes da partida, composto de comida, bebida, cânticos, danças e algumas atividades lúdicas, como jogos de espadas e carreiras de cavalos; e, finalmente, a *despedida*, com elementos similares à saudação inicial, tal como o desejo de paz.⁸¹

⁷⁹ Ana Ruth Vidal-Luengo, «*Saludo, generosidad y hospitalidad en una obra de literatura popular árabe: aproximación al concepto de paz en la Sirat al-malik al-Zahir Baybars*», 339, acedido a 5 de outubro de 2021, https://www.researchgate.net/publication/275636399_Saludo_generosidad_y_hospitalidad_en_una_obra_de_literatura_popular_arabe_aproximacion_al_concepto_de_paz_en_la_Sirat_al-malik_al-Zahir_Baybars.

⁸⁰ Cf. Vidal-Luengo, «*Saludo, generosidad y hospitalidad en una obra de literatura popular árabe*», 343.

⁸¹ Cf. Vidal-Luengo, «*Saludo, generosidad y hospitalidad en una obra de literatura popular árabe*», 349-361.

1.3. Síntese do capítulo

Ser hospitaleiro é uma condição própria de Deus e uma condição própria do ser humano feito à sua imagem. Acolher é sempre hospedar o “outro” diferente de nós, é a capacidade de comunicabilidade com a diferença criada pelo “Outro” totalmente diferente a nós e ao mundo. Hospedar o outro é uma forma de alienação em que aceitamos “em nós” o que é “diferente de nós” através de um processo mais ou menos padronizado.

A hospitalidade é esta atitude humana de abertura interior que se concretiza num conjunto de práticas e normas culturais pré-estabelecidas. É tão filha do tempo quanto a verdade. Seus primeiros testemunhos estão plasmados nos manuscritos mais antigos da humanidade, os quais pretendiam ensinar as normas de convivência, inculcar a virtude e transmitir a sabedoria dos antepassados. O reconhecimento da fragilidade humana, infundido pelas condições adversas e pela necessidade de sobrevivência, tornou o homem nómada mais solidário e responsável pelo seu semelhante.

A primeira expressão da hospitalidade foi de tipo privado: os hóspedes acolhiam os peregrinos a seu cuidado e risco, em resposta a um dever interior da consciência. Com o desenvolvimento das civilizações e das instituições sociais - e o posterior incremento das alianças entre as cidades estados -, os viajantes, peregrinos e estrangeiros ganharam um estatuto especial dentro das legislações locais. Este reconhecimento teve, por norma, um fundamento religioso e considerou-se muitas vezes que os seres divinos vinham disfarçados com aparência humana para solicitar hospitalidade. A hospitalidade, com as suas condicionantes sociais, ganhava as formas padronizadas de um rito. Neste sentido, pode-se falar de “hospitalidades”.

Entre os estágios mais comuns, aparece o encontro inicial com a iniciativa da oferta. O acolhimento toma início com um ritual religioso que depende da devoção do hospedeiro. As relações vão se aprofundando através de um diálogo pautado por perguntas e respostas mas, sobretudo, é um momento marcado pelo silêncio: o diálogo é o espaço apropriado para promover a escuta. O hóspede acomoda-se nas instalações e recebe o necessário para garantir o seu conforto.

O momento central é o banquete, marcado pela convivência e a criação de laços de amizade, onde todos os membros da família participam do acolhimento com cânticos e histórias. Na maioria dos casos, há trocas de presentes, informações, notícias ou mesmo presságios. Antes de finalizar o tempo previsto da hospedagem, o hospedeiro oferece os

recursos e o sustento necessários para que “o” ou “os” convidados possam prosseguir a viagem. É usual acompanhar os convidados, durante parte do caminho.

Nem sempre as coisas tomam o rumo esperado porque, como diz o ditado popular, “quem vê caras não vê corações”. Em muitos casos, a intencionalidade do hóspede ou do hospedeiro não é reta. Na literatura antiga e clássica, encontram-se várias formas deturpadas da hospitalidade, uma forma de violência que provoca a ira dos deuses.

A prática da hospitalidade entrou no cristianismo através do judaísmo, assumindo novas formas e motivações que acabaram por influenciar toda a cultura ocidental.

2. A HOSPITALIDADE NO JUDAÍSMO BÍBLICO:

O PARADIGMA DE GN 18, 1-15

«There is one place in the world
to which you do not escape,
nor do you immigrate,
you come home
—the land of Israel»

Hannah Senesh

O nome do texto fundamental, que contém toda a memória e a esperança judaica para ortodoxos e reformados, foi traduzido para o grego como νόμος (“lei”). Na verdade, «A *Torah* (“instrução, “doutrina”, não “lei”) forma a primeira parte do cânone judaico. Abrange os “cinco livros de Moisés”, cujos títulos, na Bíblia hebraica, foram tomados das palavras iniciais de cada um deles, enquanto que, na tradição grega e latina respondem ao seu conteúdo essencial».⁸²

O primeiro livro é *Ber'eshit* (hb. בראשית, “no princípio”; It. Génesis; gr. Γένεσις, “origem”. No primeiro livro da Torá, a palavra “Génesis”, no singular, não significa o início da criação do mundo e do homem, mas o seu nascimento, a sua origem ou “princípio”, e, no plural, encontra seu correspondente hebraico toledot (תולדות), “origens”. O Génesis é, também, o livro das *toledot*⁸³ (“gerações”, “descendentes”), apresentando uma lista de engendramentos que lhe proporcionam uma unidade «que está reforçada pela repetição de formas e cenários que contribuem para o relevo do único tema do livro: a eleição de um povo descendente de Abraão como herdeiro das promessas divinas»⁸⁴, revelando, neste sentido, a gènesis ou princípio do mundo (cosmológico), do homem (antropológico) e do povo de Israel (étnico-religioso).⁸⁵

⁸² Franz Josef Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento* (1994; red., Barcelona: Herder, 1996), 81.

⁸³ «Os relatos dos patriarcas e das matriarcas em Génesis 12-50 constituem para o povo judeu uma forma de explicar as suas origens através de um modelo genealógico», Jean-Marie Husser, “Los Patriarcas. Génesis 12-50,” em *La Biblia y Su Cultura. Antiguo Testamento*, ed. Michel Quesnel e Philippe Gruson, trad. Ramón Aragón (Santander: Sal Terrae, 2002), 80.

⁸⁴ Marguerite Harl, *La Bible D'Alexandrie. La Genèse*, introdução, 2ª ed. (Paris: Cerf, 1986), 32.

⁸⁵ «A história das origens deve ser entendida como uma introdução humano-cósmica da história de Deus com Israel, como o fundamento sobre o qual se destaca a eleição particular de um homem: Abraão» em Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 117-118.

Numa perspectiva global, o livro estrutura-se em duas partes principais: a primeira, a criação do mundo e da humanidade, e, a segunda, a história patriarcal com Abraão, Isaac e Jacob. Esta última parte encontra-se subdividida em três ciclos narrativos: ciclo de Abraão e Isaac - onde se encontra inscrito o texto em análise; ciclo de Jacob; e, por último, o ciclo de José. Estruturalmente⁸⁶, o livro do Génesis fica organizado da seguinte forma:

Gn 1-11: Origem do mundo e da humanidade.

Gn 12-50: História dos Patriarcas.

Gn 12-25, 18: Ciclo de Abraão e Isaac.

Gn 25,19-37,2a: Ciclo de Jacob.

Gn 37b-50: Ciclo de José.

O ciclo de Abraão está centrado nos temas da Terra, da aliança e da descendência, mas a nível narrativo «a história de Abraão aparece como um aglomerado de diferentes episódios, a maior parte dos quais foram transmitidos como relatos independentes».⁸⁷ Esta antologia de histórias e peripécias patriarcais, com as fragilidades pessoais, com os contratempos da vida, mas sempre numa fé incondicional em Deus, fazem de Abraão um modelo humano passível de ser imitado por humanos, como afirma Luis Sicre:

O AT ensina-nos a viver a fé com o exemplo de pessoas concretas [...] Estas biografias ficaram desprestigiadas em grande parte porque, frequentemente, os autores deformavam a verdade, transformando a personagem principal num ser perfeito, angelical e insuportável [...] [Porém,] a leitura do AT pode resultar numa grande descoberta. Encontrar-se-ão homens de carne e osso, com virtudes e fragilidades, momentos de desilusão e desânimo.⁸⁸

A versão grega destes livros (gr. οἱ ἑβδομήκοντα, “os Setenta”), foi realizada entre os séculos III a.C e I d.C, e mereceu o seu nome pelos 72 judeus eruditos que inicialmente, em tempos do monarca grego Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C), em Alexandria, fizeram a tradução da *Torah*. A tradução grega dos outros livros do cânone hebraico-aramaico (*Tanakh*) foram acrescentados nos séculos seguintes.

A Septuaginta incorpora também uma coleção de sete livros (deuterocanónicos) originalmente escritos, ou fundamentalmente transmitidos, em língua grega, assim como alguns complementos gregos aos textos hebraicos. Desta forma, considerando os 24 livros da

⁸⁶ Cf. John Barton e John Muddiman, eds., “Genesis,” em *The Oxford Bible Commentary* (New York: Oxford University Press, 2000), 38–66.

⁸⁷ Husser, “Los Patriarcas. Génesis 12-50,” 81.

⁸⁸ José Luis Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento* (Navarra: Verbo Divino, 2011), 56.

Tanak, a Septuaginta colige 39 livros numa única coleção. No âmbito académico, esta versão é abreviada com a numeração romana *LXX*, em honra à lendária tradição dos sábios tradutores⁸⁹ testemunhada na Carta de Aristeias⁹⁰. A Septuaginta constitui ainda hoje a «Bíblia grega de judeus e cristãos»⁹¹.

A sua importância está em que «a septuaginta não foi unicamente a primeira tradução, mas também a primeira interpretação conhecida da bíblia hebraica [...] O texto hebraico usado pelos tradutores era um texto consonântico, com uma tradição de leitura, mas suscetível em numerosos casos de diversas leituras e interpretações»⁹², sem ficar confinada ao grupo reduzido do povo de Israel. Desta forma, quando se fala em Septuaginta, «trata-se da primeira tradução da Bíblia, paradigma de todas as posteriores»⁹³. Todavia, o judaísmo posterior rejeitou a tradução grega e, curiosamente, no dia 10 do mês de tevet (*ʿasarah btevet*) observam um dia de jejum, luto e arrependimento por uma sequência de acontecimentos lastimáveis: dia 8 *btevet*, o falecimento do Escriba Ezra; dia 9 *btevet*, a conclusão da tradução dos *LXX*; e, dia 10 *btevet*, o cerco de Jerusalém (cf. 2 Rs 25, 1-2). Entre os judeus, é consensual a veracidade da locução italiana *traduttore, traditore* aplicada ao texto bíblico.

A abordagem que se segue sobre o texto bíblico em dissertação não pretende seguir: por um lado, o registo do estudo histórico-crítico, focado no estudo historiográfico do texto e dos seus contextos; nem por outro lado, o registo do estudo literário, mais centrado no mundo do texto do que no seu contexto histórico. O estudo teológico e conceptual destes textos afigura-se mais apropriado, e abrem-nos não só à possibilidade, mas essencialmente à necessidade de outro tipo de leitura, mais do tipo sociológico-teológica, que permite adentrar-nos nas relações do homem com Deus, do homem com o homem e do homem com o mundo, segundo o paradigma de fé representado na personagem de Abraão.⁹⁴

⁸⁹ «Um dos maiores méritos dos primeiros tradutores consiste em terem transmitido um texto com sentido, um sentido pelo qual lutaram, usando distintas leituras e vocalizações, técnicas linguísticas, regras hermenêuticas, tradições exegéticas e outros recursos» em Natalio Fernández Marcos, *La Biblia Griega Septuaginta. El Pentateuco* (Salamanca: Sígueme, 2008), 23.

⁹⁰ Cf. Marcos, *La Biblia Griega Septuaginta*, 12.

⁹¹ Recomenda-se visitar: Natalio Fernández Marcos, *Septuaginta: La Biblia Griega de Judíos y Cristianos* (Salamanca: Sígueme, 2008).

⁹² Marcos, *La Biblia Griega Septuaginta*, 22.

⁹³ Marcos, *La Biblia Griega Septuaginta*, 21.

⁹⁴ Cf. Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 114.

2.1. Textos, tradução e comentários

A tradução de qualquer texto bíblico a partir das línguas originais é um trabalho árduo que exige perícia, paciência, capacidade de decisão e de escolha e, sobretudo, resignação ao resultado. Neste apartado, foi necessário recorrer ao conhecimento adquirido da língua hebraica, diversas traduções, comentários e o conselho de pessoas mais experientes. A proposta de tradução de cada versículo, apresentada em itálico imediatamente por baixo do texto hebraico⁹⁵ e do texto grego⁹⁶, é seguida de comentários que servem para justificar as escolhas feitas ou mesmo para deixar em aberto os horizontes linguísticos e teológicos do texto. A seguir à tradução da perícopa, são conjugados os principais elementos emergentes do trabalho hermenêutico.

(1) וַיֵּרָא אֵלָיו יְהוָה בְּאֵלֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב בְּתַח-הָאֶהָל כְּתֹם הַיּוֹם:

1 Ωφθη δὲ αὐτῷ ὁ Θεὸς πρὸς τῆ δρυὶ τῆ Μαμβρη, καθημένου αὐτοῦ ἐπὶ τῆς θύρας τῆς σκηνῆς αὐτοῦ μεσημβρίας.

E apareceu Iahveh a ele [Abraão] nas planícies arboradas de Mambré, e ele estava sentado na entrada da tenda, no calor do dia.

Análise:

וַיֵּרָא: da raiz ראה “ver”. Traduzido como “apareceu”, “revelou-se”, sem implicação de uma experiência visual direta, tal como em Gn 12, 7; 17, 1; 26, 2.24; 35, 9-10; 48, 3-4. O grego ὠφθη é uma forma estereotipada do verbo “ver”, usadas 4 vezes para as manifestações de Deus a Abraão (cf. Gn 12, 7; 17, 1; 18, 1; 26, 2). O modo passivo do verbo está justificado teologicamente: ninguém pode ver Deus por ele mesmo e permanecer vivo (cf. Ex 33,20).

אֵלָיו: literalmente “acima dele” ou “perto dele”⁹⁷, pode estar relacionado com a manifestação da *Shekynah*.

⁹⁵ Extraído do Códice de Leningrado, o texto massorético hebraico mais antigo de todo o Antigo Testamento. Os massoretas (hb. *baalei hamassorah*, “senhores da tradição”) inventaram um sistema vocálico e de acentuação que permite aos leitores fazerem uma leitura e interpretação mais correta. Texto copiado de Mechon Mamre, “Parallel Hebrew and English,” Mechon-mamre.org, acessado a 7 de outubro de 2022, <https://mechon-mamre.org/>.

⁹⁶ Versão dos LXX. Esta é uma versão grega do Antigo Testamento hebraico, como será explicado posteriormente. O texto foi retirado de Greek Orthodox Archdiocese of America, “The Septuagint: LXX. The Greek Translation of the Hebrew Scriptures,” Septuagint Bible (Hellenic Bible Society), acessado a 7 de outubro de 2022, <https://www.septuagint.bible/>.

⁹⁷ Everett Fox, *The Five Books of Moses*, Gn 18, 1.

בְּאַלְנֵי מַמְרֵ: nas planícies arboradas de Mambré.⁹⁸ Para Filão de Alexandria, a árvore (ou os arvoredos) têm um sentido metafórico mais profundo que pode ser entendido a partir do caldaico, onde “Mambré” significa “que vem da visão”: «é isto que enriquece a mente espiritual, clarividente e excelente, que em caldeu se chama Mambré, e em armênio "da vista", permitindo-lhe ver melhor e ser perspicaz e lúcido, vendo não apenas o mundo criado, "as formas" que corresponde à filosofia ver, mas o seu Pai e Criador, o Deus não criado»⁹⁹.

פְּתַח־הָאֹהֶל: “entrada”, “abertura”, «também usado nos vv. 2 e 10, pode sugerir os eventos importantes que estão a ser representados: a “entrada da tenda” é frequentemente um local sagrado nos livros subsequentes da Bíblia».¹⁰⁰

בְּתוֹם הַיּוֹם: “ao meio dia”, no ver de Filão, quando o sol está mais “luminoso”, pois com a sua luz «deseja iluminar a mente do sábio e fazer com que os raios brilhem sobre ele com luz divina».¹⁰¹ No terceiro dia da circuncisão, Abraão estava à porta da tenda, provavelmente exausto por causa do sol; Rashi diz que «o Santo, abençoado seja Ele, veio e perguntou sobre o seu estado de saúde».¹⁰² A Gemara explica que quando alguém está doente, «a Presença Divina está com ele»¹⁰³.

: : o sinal hebraico semelhante aos dois pontos (*pasuq*) tem a função equivalente ao ponto português de separar os períodos de um texto.¹⁰⁴

(2) וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיֵּרָץ לְקִרְאתָם
מִפְּתַח הָאֹהֶל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה:

2 ἀναβλέψας δέ τοις ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδε, καὶ ἰδοὺ τρεῖς ἄνδρες εἰστήκεισαν ἐπάνω αὐτοῦ· καὶ ἰδὼν προσέδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῖς ἀπὸ τῆς θύρας τῆς σκηνῆς αὐτοῦ καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὴν γῆν.

E levantou os seus olhos, e eis que viu três figuras humanas que estavam de pé, acima dele, e viu, e correu ao encontro deles a partir da entrada da tenda e prostrou-se no chão.

⁹⁸ Cf. Onkelos, *Metsudah Chumash*, Gn 18, 1.

⁹⁹ Filão de Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, trad. Ralph Marcus, vol. 1 (London: Harvard University Press, 1958), 266.

¹⁰⁰ Fox, *The Five Books of Moses*, Gn 18, 2.

¹⁰¹ Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 270.

¹⁰² Rabbi Shlomo Yitzchaki, *Rashi on Genesis*, Gn 18, 1.

¹⁰³ Talmude Babilónico, *Shabbat*, 12b:2. *Shabat* (“Sábado”) é o primeiro tratado da segunda ordem, o *Seder Moed* (“Ordem dos Festivais”) no Talmude Babilónico.

¹⁰⁴ Heinrich Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, ed. E. Kautzsch, 2ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 1910), 59.

Análise:

שְׁלֹשָׁה אַנְּשֵׁים: “três homens”, “personagens”, “agentes”.¹⁰⁵ Segundo a tradução de Rabbi Shraga Silverstein, são três anjos, «um para dar notícias a Sara (que ela teria um filho), um para derrubar Sodoma e outro para curar Abraão»¹⁰⁶; para Charles Kahane são «três anjos em forma de homens».¹⁰⁷ No comentário ao Génesis, Filão explica que Deus, sendo um, «faz a aparência de três à mente humana»¹⁰⁸, até Abraão chegar gradualmente à consciência do “Um Existente”. De facto, em Génesis 48, 15-16, o anjo não é diferente do próprio Deus.

עָלָיו: da mesma forma que a manifestação da presença de Deus, os três visitantes encontram-se “acima”¹⁰⁹ de Abraão. Provavelmente, para indicar que a *Shekynah* não se ausentou, ao contrário do que pensa Ramban, mas continuou com a visita dos três emissários divinos. No texto grego, a proposição ἐπάνω traduz literalmente “acima dele”.

וַיֵּרָא: da raiz ראה “ver”; “e viu” ou então “compreendeu”¹¹⁰, uma visão que, mais do que física, é resultado de um discernimento.

(3) וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אֱ-מִן אֵלֵינוּ חַן בְּעֵינֵינוּךָ אֶל-נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדְּךָ:

3 και εἶπε· κύριε, εἰ ἄρα εὖρον χάριτι ἐναντίον σου, μὴ παρέλθῃς τὸν παῖδά σου·

E disse: meu senhor, se por obséquio encontrei graça aos teus olhos, por obséquio não passes pelo teu servo [sem te deteres].

Análise:

וַיֹּאמֶר: “e disse”, segundo Rashi «ao maior deles»¹¹¹ o qual C. Kahane interpreta como «ao chefe deles».¹¹² Um *midrash* diz sobre este versículo que se trata de Miguel Arcanjo¹¹³. A *Gemara*’ explica quem são estes homens: «São os anjos Miguel, Gabriel e Rafael: Miguel,

¹⁰⁵ David Stein, *The Contemporary Torah*, Gn 18, 2.

¹⁰⁶ Rabbi Shlomo Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 2.

¹⁰⁷ Charles Kahane, *Torah Yesharah*, Gn 18, 2.

¹⁰⁸ Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 270.

¹⁰⁹ Rambam, *Ramban Commentary: Genesis*, Gn 18, 2.

¹¹⁰ Stein, *The Contemporary Torah*, Gn 18, 2.

¹¹¹ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 3.

¹¹² Kahane, *Torah Yesharah*, Gn 18, 3.

¹¹³ Cf. Talmude Babilónico, *Bereshit Rabbah*, 48:10. O *Bereshit Rabbah* é um *midrash* da era talmúdica sobre o livro do Génesis. Abrange a maior parte do livro (excluindo genealogias e passagens semelhantes) com comentários versículo por versículo e muitas vezes palavra por palavra. Escrito em hebraico misturado com aramaico e palavras gregas ocasionais, seu estilo é simples e claro.

que veio anunciar a Sara que daria à luz um filho; Rafael, que veio curar Abraão após sua circuncisão; e Gabriel, que foi destruir Sodoma».¹¹⁴

יְדֵי: “senhor”, mas também “mestre”, para Samuel Cahen.¹¹⁵

אֶל-אֲנִי...אֶל-אֲנִי: “se, por favor, ... por favor, não ...”, construção retórica com a qual reclama o favor de “permanecer”, apelando ao motivo gracioso pelo qual parou perto da tenda. A partícula אֶל é enfática, usada como súplica ou exortação.¹¹⁶

חַן: da raiz חנן, “graça”.

(4) יִקְחֵנָּא מֵעֵט-מַיִם וְרַחְצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֵנוּ תַּחַת הָעֵץ:

4 ληφθήτω δὴ ὕδωρ, καὶ νιψάτωσαν τοὺς πόδας ὑμῶν, καὶ καταψύξατε ὑπὸ τὸ δένδρον·

Seja trazida, por obséquio, um pouco de água e lavem os pés e repousem abaixo a árvore.

Análise:

רַחְצוּ רַגְלֵיכֶם: “lavar os pés” era um gesto acolhedor, destinado aos visitantes no mundo antigo.¹¹⁷ Conforme Rashi, «Abraão toma-os por árabes, que se curvam idolatradamente “até ao pó de seus pés”».¹¹⁸

(5) וְאֶקְחָה פַת-לֶחֶם וְסַעֲדוּ לְבַבְכֶם אַחַר תַּעֲבְרוּ כִי-עַל-יָנֹן עֲבַרְתֶּם עַל-עַבְדְּכֶם

וַיֹּאמְרוּ יָנֹן תַּעֲשֶׂה כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ:

5 καὶ λήψομαι ἄρτον, καὶ φάγεσθε, καὶ μετὰ τοῦτο παρελεύσεσθε εἰς τὴν ὁδὸν ὑμῶν, οὗ ἕνεκεν ἐξεκλίνατε πρὸς τὸν παῖδα ὑμῶν. καὶ εἶπαν· οὕτω ποιήσον, καθὼς εἶρηκας.

Vou trazer um pouco de pão, e reconfortem os corações antes de prosseguirem porque por isso passaram pelo vosso servo; e disseram: sim, faz assim como falaste.

¹¹⁴ Bava Metzia 86b:20.

¹¹⁵ Samuel Cahen, *La Bible*, Gn 18, 3.

¹¹⁶ Larry Pierse, “H4994 - אֶל. Strong’s Hebrew Lexicon (Westminster Leningrad Code),” Blueletterbible, s.d., <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h4994/wlc/wlc/0-1/>.

¹¹⁷ Cf. Fox, *The Five Books of Moses*, Gn 18, 4.

¹¹⁸ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 4.

Análise:

הִאָקְוֶה: verbo coortativo que revela o auto encorajamento e a vontade do locutor em realizar uma ação, com uma energia intermédia entre uma ordem e uma mera sugestão.¹¹⁹

פַּת־לֶחֶם: originalmente “um pouco de alimento”; a raiz לחם passa a significar “pão” uma vez que este se tornou o alimento básico necessário. Partilhar ou comer juntos o pão (לֶאֱכֹל־לֶחֶם) era considerada uma manifestação de comunhão e, sobretudo, de conclusão de uma aliança (cf. Gn 31, 54), donde possivelmente surge a expressão: “os que comem do teu pão” (cf. Eclesiástico 9, 16; Salmo 41, 10; João 13, 18).¹²⁰ Desta forma, «só uma palavra grega, *artos*, designa, de acordo com o uso clássico, a comida em geral, tal como faz a palavra hebraica *lechem*».¹²¹

וַיִּסְעְדוּ לִבָּבָם: “reconfortar o coração” no sentido de “reconforta-se interiormente”. Adam Cohn sugere “banquetear o coração”.¹²²

כִּי־עַל־כֵּן: literalmente “porque por isso”, “porque”.

וַיִּמְהַר אַבְרָהָם הָאֵלֶּהָ אֶל־שָׂרָה וַיֹּאמֶר מִהָרִי שְׂלֵשׁ סָאִים קִמַּח סֹלֶת לַיּוֹשֵׁב וַעֲשֵׂי עֲגוֹת: (6)

6 και ἔσπευσεν Ἀβραὰμ ἐπὶ τὴν σκηνὴν πρὸς Σάρραν καὶ εἶπεν αὐτῇ· σπεῦσον καὶ φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως καὶ ποίησον ἐγκρυφίας.

E apressurou-se Abraão da tenda dela, em direção a Sara, e disse: rapidamente! amassa três seim de farinha— flor de farinha! amassa e faz pães redondos!

Análise:

וַיִּמְהַר: “e apressurou-se”; toda a narrativa se desenvolve com celeridade, o que pode significar um grande elogio para a casa de Abraão, pois os seus intervenientes (Abraão, Sara e o jovem), apressaram-se em oferecer a sua hospitalidade, independentemente de se tratar de Deus, dos seus anjos ou estrangeiros humanos. Por este motivo, são todos considerados pessoas

¹¹⁹ Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 130.

¹²⁰ Cf. Luis Martins, “Estudo Do Termo Hebraico לחם,” *Cenáculo. Revista Dos Alunos Da Faculdade de Teologia de Braga* 45, no. 178 (jul.-set.) (2006): 11.

¹²¹ Harl, *La Bible D'Alexandrie*, 68.

¹²² Adam Cohn, *Modernized Tanach*, Gn 18, 5.

hospitaleiras e por tal justiça foram afortunados e abençoados¹²³. A hospitalidade, entendida enquanto justiça (צדקה), deve ser oferecida rapidamente, pois, no dizer dos rabinos, «se alguém se apressar em fazer *tzedakah* vale o dobro, como se tivesse feito *tzedakah* duas vezes»¹²⁴.

הַאֵהָלָה: “a tenda dela”¹²⁵ referindo-se a Sara, como consta na *Metsudah Chumash*.

שָׂרָה: Sara, uma forma mais recente do nome “Sarai”, «ambas derivam de um antigo nome semítico que significa “rainha” ou “princesa”». ¹²⁶

אֵיִם: plural de “*se’ah*”, podia ser a medida grande ($\frac{1}{3}$ de *epha*, 15 litros) ou a medida pequena ($\frac{1}{6}$ de *epha*, 7,5 litros); cada *epha* (אֵיִפָּה) correspondia, portanto a 45 litros de matéria sólida¹²⁷, neste caso, de farinha fina. Esta é uma quantidade considerável para três ou cinco pessoas, e pode ser este o motivo pelo qual C. Kahane traduz: «e faz bolos para os três homens e outros convidados». ¹²⁸ Segundo Homero, «em três partes são divididas todas as coisas» (Il 15. 187), pois tudo tem «princípio, meio e fim»¹²⁹.

עֲגוּלָה: da raiz עוג “redondo”; são “pães” ou “bolos”¹³⁰ com forma circular¹³¹.

(7) וְאֶל־הַבָּקָר רָץ אַבְרָהָם וַיִּקַּח בְּנוֹ-בָקָר רָךְ וְטוֹב וַיִּתֵּן אֶל־הַנְּעָר וַיְמַהֵר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ:

7 καὶ εἰς τὰς βόας ἔδραμεν Ἀβραὰμ καὶ ἔλαβεν ἀπαλὸν μοσχάριον καὶ καλὸν καὶ ἔδωκε τῷ παιδί, καὶ ἐτάχυνε τοῦ ποιῆσαι αὐτό.

E em direção ao rebanho correu Abraão, e tomou um vitelo tenro e bom, e deu ao jovem criado, e rapidamente preparou-o.

Análise:

¹²³ Cf. Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 278.

¹²⁴ Chaim Yosef David Azulay Rabbi and Oren J. Hayon Rabbi, “‘Justice, Justice Shall You Pursue’ -- Why Does the Torah Repeat Itself?,” Sefaria, s.d., <https://www.sefaria.org/sheets/188921.14?lang=bi&lookup=Tzedek%20tzedek%22&with=Lexicon&lang2=en>.

¹²⁵ Avraham Davis, *Metsudah Chumash*, Gn 18, 6.

¹²⁶ Robert Graves e Raphael Patai, *Los Mitos Hebreos. El Libro Del Génesis* (Buenos Aires: Losada, 1969), 197.

¹²⁷ Paulo Bazaglia Dir, “Lista das Medidas e das Moedas” em *A Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2002), 2192.

¹²⁸ Kahane, *Torah Yesarah*, Gn 18, 6.

¹²⁹ Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 280.

¹³⁰ Jewish Publication Society, *Tanach: The Holy Scriptures*, Gn 18, 6.

¹³¹ Marcus Jastrow, “עָגוּלָה,” em *Jastrow’s Dictionary*, ed. Sefaria (Philadelphia: Luzac, 1903), https://www.sefaria.org/Jastrow%2C_%D7%A2%D6%BB%D7%92%D6%B8%D6%BC%D7%94?lang=bi.

רץ: há uma diferença entre apressurar-se (מָהַר) e correr (רוץ). Os termos descrevem o aumento da celeridade nas ações e nos pedidos de Abraão. C. Kahane interpreta que, embora ele estivesse fraco por causa da circuncisão, foi por causa da hospitalidade que o próprio Abraão correu para o rebanho¹³².

יָעָר: um “homem jovem”¹³³, da casa de Abraão, e não um escravo ou um servente assalariado. Segundo Rashi, pode se tratar do jovem Ismael¹³⁴, ao qual C. Kahane acrescenta que foi «para o educar nas boas ações»¹³⁵.

(8) וַיִּקַּח חֶמְאָה וְחֵלֶב וּבֶן־הַבְּקָר־אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לְפָנֵיהֶם וְהוּא־עִמָּד עֲלֵיהֶם
תַּחַת הָעֵץ וַיֹּאכְלוּ:

8 ἔλαβε δὲ βούτυρον, καὶ γάλα, καὶ τὸ μοσχάριον ὃ ἐποίησε, καὶ παρέθηκεν αὐτοῖς, καὶ ἔφαγον· αὐτὸς δὲ παρειστήκει αὐτοῖς ὑπὸ τὸ δένδρον.

E tomou coalhada, leite e o vitelo que preparou e dispôs à frente deles, e ele permaneceu junto deles, debaixo da árvore, e eles comeram.

Análise:

חֶמְאָה: parece tratar-se de uma hospitalidade de tipo beduíno, em que «o leite é quele que os árabes chamam de *leben* e nós chamamos iogurte»¹³⁶.

וּבֶן־הַבְּקָר־אֲשֶׁר עָשָׂה: segundo as normas de alimentação (כשרות), os judeus não podem comer carne acompanhada com leite. Apesar de ser uma tradição posterior a Abraão, C. Kahane resolve desta forma: «trouxe *primeiro* manteiga e leite; *mais tarde* preparou a carne de vitela».¹³⁷ Como deixasse algum intervalo entre os alimentos, Abraão cumpriria o prescrito na lei haláquica: Toda a carne é proibida de cozinhar com leite, exceto a carne de peixe e lagostas¹³⁸, porque «está escrito três vezes na Torá: “não cozinharás o cabrito no leite de sua mãe” (Ex 23,19; 34, 26; Dt 14, 21); uma vez para a proibição de cozinhar, uma vez para a proibição de comer, e uma vez para a proibição de receber benefícios [da carne cozida e produtos

¹³² Kahane, *Torah Yesharah*, Gn 18, 7.

¹³³ Harold Fisch, *The Koren Jerusalem Bible*, Gn 18, 7.

¹³⁴ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 7.

¹³⁵ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 7.

¹³⁶ Salvatore Garofalo e Francesco Vattioni, eds., *La Sacra Bibbia. Il Vecchio Testamento*, vol. 1 (Bologna : Marietti, 1964), 63.

¹³⁷ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 8.

¹³⁸ *Mishnah Chullin*, Gn 8, 1.

lácteos]»¹³⁹, onde podem estar incluídos os benefícios da hospitalidade como, por exemplo, a promessa da descendência.

וְהָיָה עֲלֵיהֶם: Abraão estava, literalmente, “sobre eles”, que Onkelos traduz como uma atitude atenta de serviço: «serviu-os».¹⁴⁰ Apesar de ter muitos criados (cf. Gn 14, 14), «torna-se ele próprio assistente e servo, para mostrar a sua hospitalidade».¹⁴¹ Neste caso, o verbo («παρειστήκει») é corretamente interpretado como estar de pé numa atitude de serviço.

וַיֵּאָכְלוּ: C. Kahane, assumindo que os três homens são “anjos”, traduz: «e parecia que estavam a comer»¹⁴²; também para Rashi «dava a impressão que estavam a comer».¹⁴³ Estas interpretações (“parecia que comiam”) podem ser formas que a tradição encontrou para minimizar o antropomorfismo presente no texto. Para Filão, é claro que comiam “simbolicamente” para mostrar a sua satisfação pois, «assim como os hóspedes humanos, que são recebidos com hospitalidade, se alegram com a comida e se regozijam em seu anfitrião, assim também a divindade se regozija naqueles que o agradam de forma sincera e genuína».¹⁴⁴ Não se diz que Abraão tenha comido com eles, por isso E. Fox sugere que ficou com eles «enquanto eles comiam»¹⁴⁵.

(9) וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו אַיֵּה שְׂרָה אִשְׁתְּךָ וַיֹּאמֶר הִנֵּה בְּאֶהָל:

9 Εἶπε δὲ πρὸς αὐτόν· ποῦ Σάρρα ἡ γυνή σου; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἰδοὺ ἐν τῇ σκηνῇ.

E disseram a ele: onde está Sara, a tua mulher? e disse: ei-la na tenda.

Análise:

הִנֵּה בְּאֶהָל: Rashi justifica a ausência de Sara: «está na tenda, ela é modesta».¹⁴⁶ Samuel Luzzato encontra, porém, outra explicação: «retirou-se, porque não tem descendência»¹⁴⁷, o que era motivo de vergonha.

¹³⁹ Joseph Caro, *Shulchan Arukh, Yoreh De'ah*, 87, 1.

¹⁴⁰ Onkelos, *Metsudah Chumash*, Gn 18, 8.

¹⁴¹ Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 284.

¹⁴² Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 8.

¹⁴³ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 8.

¹⁴⁴ Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 283-284.

¹⁴⁵ Fox, *The Five Books of Moses*, Gn 18, 8.

¹⁴⁶ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 9.

¹⁴⁷ Samuel David Luzzatto, *Il Pentateuco*, Gn 18, 10.

אֵיךְ שָׂרָה: “onde está Sara?”; para C. Kahane, esta pergunta esclarece o motivo da visita: «o objetivo da nossa visita é trazer boas notícias para Sarah»¹⁴⁸.

(10) וַיֹּאמֶר שׁוּב אֶשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה וְהֵינְהִיבֶנּוּ לְשָׂרָה אִשְׁתְּךָ וְשָׂרָה שִׂמְעַת
פְּתַח הָאֵהָל וְהוּא אַחֲרָיו:

10 εἶπε δέ· ἐπαναστρέφων ἦξω πρὸς σὲ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας, καὶ ἔξει υἱὸν Σάρρα ἢ γυνή σου. Σάρρα δὲ ἤκουσε πρὸς τῇ θύρᾳ τῆς σκηνῆς, οὐσα ὀπισθεν αὐτοῦ.

E disse: Com certeza voltarei no próximo ano, e eis um filho para Sara, tua mulher; e Sara escutava à porta da tenda, atrás dele.

Análise:

וְהוּא אַחֲרָיו: O autor coloca Sara como interlocutora indireta no diálogo: um dos visitantes, ainda que de costas para Sara, transmite esta mensagem à qual ela responde interiormente com um sorriso. O hóspede usa Abraão como mediador deste diálogo. Com Rashi, é possível entender melhor a posição das personagens: «Sara estava a ouvir à entrada da tenda, e ela [a entrada] estava atrás dele [o anjo]». ¹⁴⁹ Filão, numa interpretação alegórica do texto e referindo-se a Sara, explica que «a virtude está por de trás daquele que é virtuoso por natureza». ¹⁵⁰

שׁוּב אֶשׁוּב: literalmente, "regressar, eu regressarei", é um infinitivo paronomástico, muito frequente no texto bíblico. A combinação do infinitivo absoluto com o mesmo verbo, na forma finita, é tautológica. ¹⁵¹ Não deve ser entendido como uma forma de fazer ênfase, mas como uma afirmação em que o locutor tem a convicção do que diz, manifestando o seu compromisso emocional. ¹⁵²

כְּעֵת חַיָּה: literalmente “quando o tempo reviva”¹⁵³, uma expressão idiomática para “na mesma estação”, “no próximo ano” (cf. Gn 17, 21; 2 Reis 4, 16-17). Esta visita foi narrada de forma

¹⁴⁸ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 9.

¹⁴⁹ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 10.

¹⁵⁰ Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 287.

¹⁵¹ Mats Eskhult, “Paronomastic Infinitive,” em *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, ed. Geoffrey Khan, 2013, Referenceworks.brillonline, https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/paronomastic-in-finitive-EHLL_SIM_000492?lang=en.

¹⁵² Holger Gzella, “Emphasis Or Assertion? Remarks On The Paronomastic Infinitive In Hebrew,” *Bibliotheca Orientalis* 67, no. 5-6 (set.-dez.) (2010): 492–93.

¹⁵³ Cf. Fox, *The Five Books of Moses*, Gn 18, 10.

explícita em Génesis 21,1. Encontra-se, porém, outra referência no Livro dos Jubileus 16, 16-18: «E, no meio do sexto mês, o Senhor visitou Sara e fez com ela como tinha anunciado. E ela concebeu e deu à luz um filho no terceiro mês, no meio do mês, no tempo em que o Senhor tinha dito a Abraão, na festa das primícias da colheita, nasceu Isaac. E Abraão circuncidou o seu filho no oitavo dia»¹⁵⁴.

Esta última referência oferece um dado importante, pois faz coincidir o nascimento de Isaac com a Festa das Colheitas, ou *Sukot* (סוכות), em que a hospitalidade ocupa um lugar central, pois os hóspedes celestiais visitam a *sukah* durante a festa. Para Rashi, seria na altura de *Pessah*.¹⁵⁵ O grego εἰς ὥρασ indica o sentido de “no tempo oportuno”; Filão atribui a esta última expressão um sentido espiritual, como momento de progresso da alma¹⁵⁶.

(11) וְאַבְרָהָם וְשָׂרָה זָקְנִים בָּאִים בְּיָמֵם חֲדָל לְהַיְוֹת לְשָׂרָה אֶרֶח כַּנְּשִׁים:

11 Ἀβραὰμ δὲ καὶ Σάρρα πρεσβύτεροι προβεβηκότες ἡμερῶν, ἐξέλιπε δὲ τῆ Σάρρα γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα.

E Abraão e Sara eram velhos, carregados em dias; deixou de ser para Sara o caminho das mulheres.

Análise:

אֶרֶח כַּנְּשִׁים: literalmente, o “caminho das mulheres” ou “à maneira das mulheres”¹⁵⁷, mas «talvez, à luz do acadiano *’arhu* “mês”, o significado literal seja na verdade “menstruação feminina”». ¹⁵⁸ Filão confirma que «o significado literal é claro. Pois a Escritura, por eufemismo, chama a purificação mensal das mulheres “os caminhos das mulheres”»¹⁵⁹.

בָּאִים בְּיָמֵם: “avançados em anos”¹⁶⁰ ou mesmo “no final dos seus dias”¹⁶¹.

(12) וַתִּצְתַּק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לְאָמֵר אַחֲרַי בְּלִתִּי הִיְתָה-לִּי עֲדָנָה וְאֵלַי זָקֵן:

¹⁵⁴ Moshe Rabenu, *The Book of Jubilees*, 16, 6.

¹⁵⁵ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 10.

¹⁵⁶ Cf. Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 286.

¹⁵⁷ Fisch, *The Koren Jerusalem Bible*, Gn 18, 11.

¹⁵⁸ Stein, *The Contemporary Torah*, Gn 18, 11.

¹⁵⁹ Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 288.

¹⁶⁰ Jewish Publication Society, *Tanach: The Holy Scriptures*, Gn 18, 11.

¹⁶¹ Cohn, *Modernized Tanach*, Gn 18, 11.

12 ἐγέλασε δὲ Σάρρα ἐν ἑαυτῇ, λέγουσα· οὐπω μὲν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν, ὁ δὲ κύριός μου πρεσβύτερος.

E Sara riu no seu interior, dizendo: depois de eu envelhecer, haverá prazer para mim? E o meu senhor é ancião.

Análise:

בְּלִתִּי: “velha”, “gasta”¹⁶² pelo tempo, “murcha”¹⁶³. Esta última pode ser mais sugestiva, no contexto festivo e primaveral em que decorre esta passagem.

עֵדְוָה: “prazer” no sentido sexual¹⁶⁴, ou “o prazer de ter um filho”¹⁶⁵ ou, para Rashi, “rejuvenescimento”.¹⁶⁶ Esta palavra, que é um hápax, pode referir-se ainda à capacidade de conter nela “a juventude” de seu filho¹⁶⁷.

(13) וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם לְמָה זֶה צַחֲקָהּ שָׂרָה לֵאמֹר הֲאַמְנָם אֵלֶּךָ וְאֲנִי

יִקְוֶה:

13 καὶ εἶπε Κύριος πρὸς Ἀβραάμ· τί ὅτι ἐγέλασε Σάρρα ἐν ἑαυτῇ, λέγουσα· ἄρά γε ἀληθῶς τέξομαι; ἐγὼ δὲ γεγήρακα.

E Iahveh disse a Abraão: porquê Sara riu, dizendo: de facto, darei verdadeiramente à luz, eu velha?

Análise:

וְאֲנִי: pode significar “também”, mas וְאֲנִי, ganha o sentido interrogativo “de facto?”, “na verdade?”¹⁶⁸.

יְהוָה: "YHWH", o nome indizível de Deus, pois «todos os nomes de Deus, exceto o Tetragrammaton, são predicados e descrições atributivas, derivadas do modo como Suas

¹⁶² Samuel Rolles Driver, Francis Brown, e Charles Augustus Briggs, “לִתִּי,” em *The BDB (Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon)*, 1905, https://www.sefaria.org/BDB_%D7%91%D6%B8%D6%BC%D7%9C%D6%B8%D7%94%C2%B2?lang=bi.

¹⁶³ Jewish Publication Society, *Tanach: The Holy Scriptures*, Gn 18, 12.

¹⁶⁴ Cf. Fox, *The Five Books of Moses*, Gn 18, 12.

¹⁶⁵ Davis, *Metsudah Chumash*, Gn 18, 12.

¹⁶⁶ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 12.

¹⁶⁷ Onkelos, *Metsudah Chumash*, Gn 18, 12; cf. Kahane, *Torah Yesharah*, Gn 18, 12.

¹⁶⁸ Driver, Brown, e Briggs, “וְאֲנִי.”

criaturas são afetadas por Seus decretos e medidas». ¹⁶⁹ Radak explica que «o anjo é chamado pelo nome de seu Mestre, ou seja, D’us. A razão é que ele entrega sua mensagem em nome de seu Remetente, ou seja, em nome de D’us». ¹⁷⁰ Por convenção narrativa, na Bíblia hebraica considera-se “o principal” aquele (“o Senhor”) que fala com Abraão ¹⁷¹.

(14) הִפְלֵא מִיְהוָה דְּבַר לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלָיךְ כִּיעַת תִּהְיֶה וּלְשָׂרָה בֵּן:

14 μὴ ἀδυνατήσῃ παρὰ τῷ Θεῷ ῥῆμα; εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω πρὸς σὲ εἰς ὥρας· καὶ ἔσται τῇ Σάρρα υἱός.

A maravilha que vem de Deus é uma palavra; no tempo assinalado voltarei para ti, no próximo ano, e, para Sara, um filho.

Análise:

הִפְלֵא מִיְהוָה דְּבַר: a expressão suporta varias interpretações. Literalmente, afirma que Deus precisa de uma palavra para fazer maravilhas, não há nada difícil para Ele ¹⁷². Outras versões, não obstante, traduzem a mesma ideia com outras palavras, na forma interrogativa - apesar de esta não aparecer no original; por exemplo: «existe algo maravilhoso demasiado maravilhoso para YHWH?» ¹⁷³, «há alguma coisa para além do Senhor?» ¹⁷⁴. No contexto cultural do tempo, o hóspede presenteava o hospedeiro com notícias ou mensagens. Neste caso, a promessa de um filho dado miraculosamente pela “palavra” poderosa de Deus, “traz a oferta que é ordenada” pelo costume. ¹⁷⁵ Na versão grega, aparece a palavra ῥῆμα (cf. Gn 15, 1), uma vez que «a palavra logos ainda não tinha entrado no léxico teológico dos LXX» ¹⁷⁶.

(15) וַתִּכְתֹּב שָׂרָה אֶל אַבְרָהָם לֵאמֹר לֹא צָחַקְתִּי כִּי אֶבְרָאָה וַיִּגְדָּה וַיֵּאמֶר אֲנִי לֹא צָחַקְתִּי:

15 ἠρνήσατο δὲ Σάρρα λέγουσα· οὐκ ἐγέλασα· ἐφοβήθη γάρ. καὶ εἶπεν αὐτῇ· οὐχί, ἀλλὰ ἐγέλασας.

¹⁶⁹ Yehuda Halevi, “Sefer HaKuzari. Essays,” ed. Hartwig Hirschfeld, Sefaria (Project Ben-Yehuda, 1905), <https://www.sefaria.org/Kuzari.2.2?lang=bi&with=About&lang2=en>.

¹⁷⁰ David Kimchi Radak, “A Commentary on the Tanakh,” ed. Eliyahu Munk e HaChut Hameshulash, Sefaria (Lambda Publishers, 2003), https://www.sefaria.org/Radak_on_Genesis.31.3.1?lang=bi&with=all&lang2=en.

¹⁷¹ Cf. Stein, *The Contemporary Torah*, Gn 18, 13.

¹⁷² Jewish Publication Society, *Tanach: The Holy Scriptures*, Gn 18, 4.

¹⁷³ Fox, *The Five Books of Moses*, Gn 18, 14.

¹⁷⁴ Yitzchaki, *The Rashi Chumash*, Gn 18, 4.

¹⁷⁵ Cf. Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 279.

¹⁷⁶ Harl, *La Bible D’Alexandrie*, 53.

E mentiu Sarah, dizendo: não ri —porque sentiu medo—, e disse: não, tu riste.

Análise:

פִּי אֶל יִרְאַהּ: “porque tinha medo”, na visão de C. Kahane «medo de admitir o seu pecado»¹⁷⁷.

l: o uso da barra vertical (*paseq*), presente três vezes neste versículo, segue cinco regras tradicionais: como um divisor entre duas palavras que terminam e começam com as mesmas letras (פִּי אֶל יִרְאַהּ); entre palavras idênticas ou muito semelhantes; entre palavras que são altamente contraditórias, por exemplo: “Deus” | “maligno”; entre palavras que na oralidade devem ser lidas pausadamente, para que não serem mal interpretadas; finalmente, entre termos heterogêneos («como Eleazar, o Sumo Sacerdote, | Josué, filho de Nun», cf. Josué 19:51)¹⁷⁸.

O Senhor manifesta-se a Abraão, na hora do maior calor do dia, sob a forma de três figuras humanas que aceitam a hospitalidade do patriarca. Abraão não reconhece, de imediato, o caráter sobrenatural dos forasteiros; mais à frente, o narrador revelará a identidade do “principal” de entre os três convidados: é o Senhor que fala a Abraão (v. 13); quanto à identidade dos outros dois será revelada mais tarde, igualmente pelo narrador, quando o texto se refere a eles como “anjos”(v. 19, 1.15) e “homens” (19, 10.12), mandados por Iahweh para destruir a cidade de Sodoma (cf. 19, 13). Contudo, a natureza divina destas personagens conjectura-se pelo conhecimento que têm sobre o futuro.

Em relação à identidade destas personagens, levanta-se uma questão: o uso indiscriminado do nome de “Iahweh” e do “Anjo de Iahweh”¹⁷⁹ não permite deduzir, com facilidade, se se trata de entidades diferentes. A interpretação teológica que considera a relação entre o portador de uma mensagem e o senhor que o envia deixa mais claro que «o Anjo de Iahweh, como acompanhante e portador da majestade divina, manifesta aos homens, através da própria aparição visível, a presença de Iahweh que permanece em si mesmo misteriosamente invisível».¹⁸⁰ Esta explicação, porém, vê-se dificultada pelo uso, aparentemente arbitrário, do singular e do plural (v. 3-5.9ss; cf. Gn 19, 17ss).

O texto merece uma interpretação que permita a distinção do Senhor e dos companheiros: «aqueles que partiram para Mambré chegaram a Sodoma (vv. 1-3). No estádio final da evolução do relato, foram “dois” os que chegaram, e não os três homens que

¹⁷⁷ Kahane, *Torah Yesharah*, Gn 18, 15.

¹⁷⁸ Cf. Gesenius, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 60.

¹⁷⁹ Esta situação está presente em Gn 16, 7-13; 21, 17.19ss.; 22, 11-12; 31, 11.13; 48, 15ss.; Esdras 3, 2.4; Juizes 6, 11-23; 13, 20-23.

¹⁸⁰ Garofalo e Vattioni, eds., *La Sacra Bibbia. Il Vecchio Testamento*, 62.

representam coletivamente a Iahweh. Se, no estágio final, Iahweh estava entre os três, então ficou com Abraão; os outros dois são companheiros e a sua relação com Ele é clara: trata-se de anjos»¹⁸¹, pois como eles próprios afirmam: «Iahweh nos enviou» (Gn 19, 13). A presença de Iahweh e a sua proximidade à tenda de Abraão insinua que se trata da *Shekynah* divina. Rambam, que objeta contra o antropomorfismo, explica este princípio em que nos textos bíblicos os visitantes são inicialmente vistos como homens e só no fim são reconhecidos como anjos¹⁸².

Apesar de não haver uma asserção literalmente explícita do tema da hospitalidade, não há dúvidas que Génesis 18, 1-15 apresenta uma apoteose desta virtude, tão estimada desde os tempos primordiais. Uma leitura cuidadosa permite identificar uma estrutura da hospitalidade¹⁸³ de Abraão:

- A. Levanta os olhos e vê os três homens (identidade velada) (vv. 1-3; cf. Gn 19, 1)
- B. Abraão e Sara oferecem hospitalidade (vv. 4-8; cf. Gn 19, 2-9)
- C. Recompensa pelo acolhimento (vv. 9-12; cf. Gn 19, 12-23)
- D. Revelação da identidade divina (vv. 13-15; cf. Gn 19, 10-11)

No final, Abraão acompanha os hóspedes até partirem (cf. Gn 18, 16. 33). A esposa de Abraão, Sara, oferece também a sua hospitalidade (cf. Pr 31, 20), intimamente unida ao coração do seu marido (cf. Pr 12, 4). Ela faz que tudo se torne possível (cf. Pr 31, 17) e permanece à porta da tenda, em atitude de serviço, atrás de Abraão. Sara, entre as mais sábias das mulheres, sabe construir a sua casa (cf. Pr 14, 1) e, com prudência, escuta silenciosamente. Acolhe com graciosa incredulidade a promessa do seu Senhor e, pela sua generosa hospitalidade, é prendada. A Sara nada lhe falta e, como mulher hospitaleira, é a perfeita dona de casa (cf. Pr 31, 10-31). É a destinatária da promessa «Eu a abençoarei, e dela te darei um filho; eu a abençoarei, ela se tornará mãe das nações, e dela sairão reis de povos» (Gn 17, 16; cf. 17, 6).

Este texto oferece implicitamente um modelo de evidente hospitalidade, através das personagens patriarcal e matriarcal. A explicitação deste gesto acolhedor pode ser vista à luz da Carta aos Hebreus, a que o hagiógrafo dá o nome de “filoxenia”: «Não vos esqueçais da

¹⁸¹ José Loza, *Comentarios a La Nueva Biblia de Jerusalén. Génesis 12-50* (Henao: Desclée De Brouwer, 2007), 49.

¹⁸² Cf. Rabbi Moses ben Maimon, *Guide for the Perplexed*, 2.42:1.

¹⁸³ A hospitalidade de Abraão segue o modelo próprio do seu género literário, cf. Elizangela Chaves Dias, “Modelli Di Ospitalità e Theoxenia Nella Bibbia,” *Perspectiva Teológica* 51, no. 2 (Maio-Agosto 2019): 210.

hospitalidade (φιλοξενίας), porque graças a ela alguns, sem saber, acolheram anjos» (Hb 13, 2). Com este proceder, nas palavras de Filão, «de maneira tão civilizada, o fundador e chefe da nossa raça tornou o seu modo de vida um exemplo»¹⁸⁴.

2.2. Textos bíblicos de hospitalidade

Existem outros textos de manifestações divinas, mas o texto de Génesis 18, 1-15 destaca-se pelo caráter monoteísta, pela elevação moral e pela pedagogia, através do exemplo de Abraão. A única condição moral que Deus exige a Abraão é «anda na minha presença e sê reto» (Gn 17, 1b). Ser reto (יָשָׁר, “completo”, “inteiro”¹⁸⁵) é uma regra de conduta válida para todos os tempos. A hospitalidade era uma alta virtude, no Oriente Antigo e em Israel, de modo que resulta fácil encontrar inúmeros episódios de hospitalidade - ou referências a ela - no texto bíblico.

No livro de Job¹⁸⁶, o «homem íntegro (יָשָׁר) e reto (יָשָׁר), que temia a Deus (יָרָא) e se afastava do mal» (Jb 1, 1), ele próprio, argumentando a seu favor pela miséria que assola a sua casa, declara em primeira pessoa: «o estrangeiro nunca pernitoou à intempérie, abri sempre a minha porta ao viandante» (Jb 31, 32).

A história de Rute é, do início ao fim, uma história de hospitalidade. Esta mulher moabita casou-se com um israelita e foi acolhida em casa da sogra, Noemi, após a morte do marido e prometeu-lhe: «para onde fores, irei também, onde for a tua morada, será também a minha; teu povo será o meu povo e teu Deus será o meu Deus» (Rt 1, 16). Esta estrangeira, que se converteu ao Deus de Israel e posteriormente casara com Booz, foi bisavó do rei David.

Outro relato muito impactante é-nos deixado no Segundo Livro de Samuel, quando Natã repreende Davi (cf. 2 Sm 12, 1-14) pela massacre feita no campo dos amonitas, em especial por planejar a morte de Urias, o hitita, após ter sido acolhido pelo rei David em sua casa, comendo e bebendo na sua presença (cf. 2 Sm 11, 3). David ficou com a mulher de Urias, mas, como consequência da sua insana hospitalidade e dos crimes cometidos, acabou por perder o filho que nasceu daquela relação.

¹⁸⁴ Alexandria, *Questions and Answers on Genesis*, 273.

¹⁸⁵ Pierse, “H8549 - יָשָׁר. Strong’s Hebrew Lexicon (Westminster Leningrad Code).”

¹⁸⁶ Cf. também Jó 22, 7; 31, 16-20.

A fuga de Moisés para Madiã, narrada em Êxodo 2, 15-22, mostra uma hospitalidade baseada no agradecimento. Segundo a história, depois de Moisés sair do Egito, refugiou-se em Madiã. Um dia, sentado à beira de um poço, viu sete jovens raparigas que se aproximavam do poço para buscar água, mas foram expulsas por uns pastores que roubaram o turno delas. Moisés interveio em seu favor, mas as jovens foram embora sem agradecer. Ao chegar a casa, elas contaram ao pai o acontecido. O pai, indignado com a atitude das filhas, mandou buscar Moisés, para fazer dele o seu hóspede. Jetro deu em casamento a sua filha Séfora a Moisés, e geraram um filho a quem deram o nome de Gersam «porque sou imigrante em terra estrangeira» (Ex 2,22) .

Uma cena injuriosa e desconcertante (cf. Gn 19-20), como foi para os israelitas do seu tempo, teve lugar em Gabaá, quando um levita de Efraim, na tentativa de se reconciliar com a sua concubina, vai buscá-la à casa da família, em Belém de Judá. No caminho de regresso para as montanhas de Efraim, o casal decide hospedar-se em Gabaá de Benjamim. Foram acolhidos por um ancião, o único a oferecer hospitalidade. Quando os vizinhos souberam, bateram à porta do ancião para conhecer os convidados, mas aquele ofereceu a sua filha, ainda virgem, sem lhes dar ouvido. Os vizinhos tomaram a concubina e abusaram dela até ao raiar do sol (cf. Gn 19, 1-11). De manhã, ao partir, o levita encontra a sua companheira morta à soleira da porta, leva-a para casa, divide o seu corpo em doze partes e envia uma parte para cada tribo. Deste gesto, resulta a medida solidária entre as tribos que, em combate, derrotam os benjamitas.

No livro dos Juízes, é narrada a opressão dos israelitas pelos cananeus e a sua libertação (Jz 4-5). Sísara era o chefe do exército de Jabin, rei de Canaã. Numa ocasião, as tribos de Zabulon e Neftali, comandadas por Barac, embora com relevante desvantagem militar, preparam-se para lutar contra o munido rei cananeu. Durante o confronto, Sísara vê derrotado o seu exército e foge para a tenda de Jael, mulher de Héber, com quem Jabim possuía uma aliança de paz. Sísara recebeu refúgio, bebida e um manto para descansar. Jael tomou então uma estaca e matou Sísara, enquanto este dormia e entregou-o a Barac. A derrota definitiva dos cananeus perante os israelitas deveu-se essencialmente à corrupção da hospitalidade e ao incumprimento das alianças entre os povos vizinhos.

Eliezer¹⁸⁷ era o servo mais velho da casa de Abraão, a quem este encarregou de encontrar uma esposa para o seu filho Isaac, de entre as mulheres da sua parentela. O servo de

¹⁸⁷ Eliezer era a cabeça da casa de Abraão, como é possível confirmar em Génesis 14, 14, onde diz que Abraão «fez sair os seus aliados, seus familiares, em número de trezentos e dezoito», justamente o valor numérico de Eliezer (אליעזר) que representa o grupo.

Abraão tomou os seus camelos e foi para junto de um poço, na cidade de Nacor, na hora em que as mulheres iam buscar água. Eliezer pediu a Rebeca que o deixasse beber um pouco de água do seu cântaro e ela, com prontidão, ofereceu de beber a ele e aos seus camelos, até ficarem saciados. Depois de Rebeca contar em casa o que tinha acontecido, o seu irmão Labão apressa-se para ver o homem que está junto da fonte, oferecendo-lhe hospitalidade e um lugar para os seus camelos. Naquela noite, todos comeram e beberam. De manhã, Rebeca e sua ama partiram com o servo de Abraão, depois de receber a bênção dos seus familiares (cf. Gn 24). A escolha de Rebeca como esposa de Isaac resultou do gesto de bondade e hospitalidade da Rebeca para com Eliezer - um estrangeiro - que «a observava em silêncio, perguntando a si mesmo se Iahweh tinha ou não levado a bom termo a sua missão» (Gn 24, 21).

No Primeiro Livro dos Reis (cf. 17, 8-28), é descrito um episódio de hospitalidade onde a graça impede um fim trágico: a viúva de Sarepta, sem conhecer o seu convidado - o profeta Elias -, oferece a última porção de alimento que possui antes de esperar a morte. A hospitalidade, considerada normativa, é também incondicional e desmedida, até mesmo quase irracional. A promessa e o seu cumprimento é fruto do excesso de dom que circula entre aqueles que mutuamente se acolhem.

O profeta Eliseu passava com frequência por Sunam e ficava hospedado em casa de uma sunamita muito rica. Esta mulher e o seu marido concordaram em construir no terraço um quarto para o profeta se acomodar, quando fosse preciso. Um dia, o profeta perguntou ao servo o que poderia fazer por esta mulher. Sob o conselho do servo, Eliseu mandou chamar a mulher e disse-lhe: «Daqui a um ano, nesta mesma época, terás um filho nos braços» (2 Re 4, 16). A sunamita foi compensada com um filho pela sua hospitalidade, a quem, mais tarde, restituiu a vida. (cf. 2 Re 4, 8-37).

O último modelo apresentado é extraído de Gn 33, 1-7), onde assistimos ao encontro de Esaú e Jacob (cf. Gn 27, 41-46). O texto conta que Esaú, «correndo ao seu encontro, tomou-o em seus braços, arrojou-se-lhe ao pescoço e, chorando, o beijou» (Gn 33, 4). à primeira vista, qualquer leitor ficaria comovido com a alegria do reencontro, mas principalmente com o milagre da reconciliação. Este é um caso entre milhares na Bíblia em que a tradução é, indubitavelmente, uma traição. O texto hebraico revela a verdadeira intenção de Esaú, ao arrojarse ao pescoço de Jacó: morder o pescoço do seu irmão, pois o seu coração ainda guardava ódio. De uma forma muito hábil e discreta, os redatores do texto adicionaram uma pontuação desnecessária à volta do “beijou-o” (וַיִּשָׁקוּהוּ) que representam as

marcas dos dentes no pescoço do irmão.¹⁸⁸ Jacob desconfia do seu irmão: oferece um presente a Esaú e este aceita; Jacob, porém, não aceita a oferta do seu irmão, pois basta-lhe encontrar a graça aos olhos do Senhor (cf. Gn 33, 15). Esaú parte para Seir, «longe de seu irmão Jacob» (Gn 36, 6).

O fundamento da fé judaica é o amor a Iahweh e o consequente reconhecimento e prática dos seus preceitos (cf. Ex 20, 1; Dt 8, 11; 30, 16; 33, 21) que nos responsabiliza pelos irmãos. A hospitalidade sincera é, para os israelitas, um expoente da justiça que vela pelo direito de toda a humanidade, «pois a palavra de Iahweh é reta, e a sua obra toda é verdade; ele ama a justiça e o direito, a terra está cheia do amor de Iahweh» (Sl 33, 4-5). O oferecimento da hospitalidade pode converter-se em experiência de Deus, pode abrir o futuro (Gn 18, 1-15), conceder a salvação (Gn 19, 12-22; 1 Rs 17, 8-16) e dar a vida (2 Rs 4, 8-37). Ao invés, a violação da lei da hospitalidade é motivo de castigo ou intervenção da mão divina (Gn 19, 4ss; Jz 19, 22ss; Sb 19, 13ss).

O juízo corresponde somente a Deus. José, bem esclarecido em relação ao preceito divino, acolheu com bondade os irmãos quando, temerosos, chegaram à sua presença «Não tenhais medo algum! Acaso estou eu no lugar de Deus?» (Gn 50, 19). Ao homem, corresponde cumprir com o compromisso ético, mesmo para com os inimigos¹⁸⁹: «Se o teu inimigo tem fome, dá-lhe de comer; se tem sede, dá-lhe de beber: assim amontoas brasas sobre a sua cabeça, e Iahweh te recompensará» (Pr 25, 21-22; cf. Rm 12, 20-21). A Torá, ou “instrução”, é o livro que ilumina o homem para que seja possível “acertar no alvo” desejado por Deus. Para os judeus, até hoje, é de cultura geral saber que

a palavra hebraica *Torah* (תורה) deriva da raiz *yareh* (ירה). *Yareh*¹⁹⁰ significa disparar uma seta em direção a um alvo. A Torá, portanto, é a seta dirigida ao alvo que é a verdade sobre Deus e a forma como cada um se relaciona com Ele. Ensina-nos o que ele espera de nós, *Am Ysrael*, em particular e de toda a humanidade em geral¹⁹¹.

A noção de pecado deriva da noção de instrução. Para os judeus, “pecar” significa “não acertar”, ou “falhar” livremente ao que é prescrito por Deus, abdicando das promessas

¹⁸⁸ O *Pirkei* de Rabi Eliezer, ensina que não se deve ler “e beijou-o” mas “e mordeu-o”; cf. *Pirkei De Rabi Eliezer (Midrash)*, 37, 8; cf. *Bereishit Rabbah (Midrash)*, 78, 9; cf. Talmude Babilónico, *Shir HaShirim Rabbah*, 7, 5.

¹⁸⁹ Cf. Êx 24, 3; Jó 31, 39; Pr 24, 17.

¹⁹⁰ A palavra ירה significa “disparar”, “atirar” ou mesmo “instruir”, em Ernest Klein, “ירה,” em *A Comprehensive Etymological Dictionary Of The Hebrew Language For Readers Of English* (Jerusalém: Carta, 1987), https://www.sefaria.org/Klein_Dictionary%2C_%D7%99%D7%A8%D7%94%D6%BC.1?lang=bi&with=About&lang2=en.

¹⁹¹ Bat Zion Susskind Sacks, “The Tora, a Divine Pledge Exclusively to Am Yisrael, the People of Yisrael,” *The Jerusalem Post*, 24 de maio de 2015, acessado a 18 de agosto de 2023, <https://www.jpost.com/blogs/a-daughter-of-zion/the-torah-a-divine-pledge-exclusively-to-am-yisrael-the-people-of-yisrael-403937>.

do cumprimento e assumindo a consequência do incumprimento. Esta concepção difere muito da moral platônica ascética que posteriormente influenciou o cristianismo, baseada no dualismo entre a alma - eterna e imortal - e o corpo - fonte de todos os males¹⁹².

No Novo Testamento, São Paulo instrui as comunidades na doutrina que recebeu, exortando constantemente os cristãos a praticar a hospitalidade (cf. Rm 12, 9-1313). No mesmo sentido se orienta Hb 13, 2.

2.3. Análise textual

O texto de Gn 18, 1-15 é conhecido como “a aparição de Mambré” - ou outro título semelhante -, mas também é intitulado “a visitação”¹⁹³. O título, que destaca o tema do nascimento de Isaac prenunciado pelos emissários divinos, adquire uma relação com o tema do Livros dos Jubileus 16, 1-4. Uma abordagem comparativa deste excerto apócrifo com Gn 18, 1-15 verifica que «a única coisa em que o autor parece estar interessado é na anunciação do nascimento do filho de Abraão e de Sara e a reação dela»¹⁹⁴, omitindo as cenas de hospitalidade. No excerto do Génesis, à diferença dos Jubileus, o tema do nascimento está unido causalmente ao tema da hospitalidade.

Para a delimitação do texto, é preciso um critério temático conciso, pois, como explica F. G. López, «nem todas as conexões literárias, nem todos os paralelismos ou referências denotam uma “unidade redacional”, como parecem pensar alguns autores».¹⁹⁵ No caso concreto de Génesis 18, a delimitação do texto, restringida aos primeiros quinze versículos, segue o critério temático da hospitalidade de Sara e Abraão com a noticiosa prenda (ou contra-gratificação) que vem recompensar a atitude generosa do casal.

O versículo dezasseis, que provoca discordância entre os autores, foi desconsiderado em atenção ao critério temático. Gerhard von Rad, por exemplo, assume a unidade da perícopé até ao versículo dezasseis¹⁹⁶; Claus Westermann, de modo diferente, defende a estrutura do versículo um até 16a (partirem), considerando-a originariamente uma narrativa

¹⁹² «Fulminada pelo castigo, que a sua alma (Platão não a identifica) lhe atraiu, a alma tomba das alturas e passa a habitar um corpo heterogêneo, ao qual se liga por uma união meramente acidental para formar o homem» em António Freire, *O Pensamento de Platão* (Braga: Livraria Cruz, 1967), 146.

¹⁹³ Cf. Arnold Genekowitsch Fruchtenbaum, *Ariel's Bible Commentary. The Book of Genesis* (San Antonio TX: Ariel, 2008), 308.

¹⁹⁴ Jacques Van Ruiten, *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26-25:10 in the Book of Jubilees 11:14-23:8*, ed. Benjamin Wright (Leiden: Brill, 2012), 173.

¹⁹⁵ Félix García López, *La Torá. Escritos Sobre El Pentateuco* (Navarra: Verbo Divino, 2012), 37.

¹⁹⁶ Cf. Gerhard Von Rad, *El Libro Del Genesis*, 2ª ed. (1972; red., Salamanca: Sigueme, 1982), 250.

independente.¹⁹⁷ A teoria de Westermann é pertinente, porque o versículo dezasseis faz a conclusão desta perícopa (16a: «Tendo-se levantado, os homens partiram de lá») e introduz a perícopa seguinte: «e chegaram a Sodoma. Abraão caminhava com eles para os encaminhar» (16b). Este último versículo pode constituir, por isso, um elemento do trabalho editorial independente, pelo que muitos exegetas e tradutores não o incluem nos acontecimentos de Mambré.¹⁹⁸

O texto de Génesis 18, 1-15 pode ser dividido em duas seções principais e que, por sua vez, ficam subdivididas em seções mais específicas.¹⁹⁹ A primeira seção (vv. 1-8) descreve todo o cenário de “hospitalidade”, destacando a sua importância vital. A segunda seção (vv. 9-15) retoma o tema da “descendência”, prometida no capítulo anterior. Assim, estas duas seções narrativas definem os temas que marcam a identidade de todo o bloco textual; eles indicam os presentes trocados pelos hospedeiros e os hospedados. Um elemento que marca a unidade do texto é a alternância de protagonismo, na primeira seção de Abraão, e na segunda seção de Sara. A estrutura pormenorizada da perícopa resulta no esquema que se segue:

- A. Abraão presenteia três homens com a sua hospitalidade (vv. 1-8)
 - a. *Teoxenia* (vv. 1-3)
 - b. Ritos iniciais (vv. 4-5)
 - c. Banquete (vv. 6-8)
- B. Os três homens presenteiam Abraão e Sara com um descendente (vv. 9-15)
 - a. Promessa divina (vv. 9-10)
 - b. Sorriso de Sara (vv. 12-15)

Na Torá, em geral, mais concretamente no Génesis, são frequentes os elementos etiológicos. Segundo Stendebach

Denomina-se etiologia um relato ou motivo narrativo que tenta explicar um acontecimento nos tempos primigenios. São uma espécie de etiologia as referidas lendas culturais que pretendem fundamentar a santidade de um determinado lugar, por exemplo, Mambré (Gn 18, 1-15) [...] Têm com frequência origem cananaica. Ao entrarem na

¹⁹⁷ Cf. Claus Westermann, *Genesis*, trad. David E. Green (1987; red., London: T&T Clark International, 2004), 134.

¹⁹⁸ Cf. Harl, *La Bible D’Alexandrie*, 73-74; cf. José María Casciaro, *Sagrada Biblia. Comentario*, ed. Gonzalo Aranda, Santiago Ausín, and Claudio Basevi (Pamplona: Universidad de Navarra, 2010), 44; cf. Sociedade Bíblica do Brasil, *Antigo Testamento Poliglota: Hebraico, Grego, Português, Inglês* (São Paulo: Vida Nova, 2003), 35.

¹⁹⁹ Cf. Westermann, *Genesis*, 134-136.

tradição israelita, por exemplo, nos ciclos narrativos de Abraão e Jacó, aquelas lendas culturais perderam eventualmente o seu sentido originário em benefício de um significado paradigmático e exemplar.²⁰⁰

Em Génesis 13, 18, Abraão estabelece-se com as suas tendas em Mambré e lá constrói um altar a Iahweh. A construção de um altar transforma o palco “mundano” num lugar “sagrado”. F. Stendebach esclarece ainda a natureza do texto:

A maioria dos relatos do Pentateuco devem ser conceituados como sagas ou lendas, principalmente, e em destaque, as lendas culturais. Estas últimas têm o seu contexto vital num santuário, que pretendem legitimar (Gn 18, 1.15 respeito a Mambré) [...] [Nestas lendas subjaz] uma história real que não coincide, aparentemente, com o curso externo dos acontecimentos narrados.²⁰¹

O desenvolvimento literário da hospitalidade patriarcal, dentro de um contexto vital sagrado, para além de estabelecer o caráter mimético da saga, define bem os seus horizontes. Não se trata somente de um comportamento humano adequado à convivência pacífica. A hospitalidade é uma atitude interior ao homem, anterior ao ato e de coração ao alto. No desenvolvimento biográfico de Abraão, com todas as lendas e sagas, destaca-se a obediência incondicional a Deus e a sua fé impossível, que fazem dele «a personagem patriarcal com mais “aspectos teológicos”»²⁰².

O texto de Génesis 18, 1-15 pertence à fonte Javista²⁰³, mas tem que se admitir a mistura de «distintas fontes [que] tornam o acontecimento mais irônico, ou mais trágico que as redações independentes da fonte Javista ou Sacerdotal»²⁰⁴. O atrativo da fonte Javista assenta no seu estilo narrativo de alto conteúdo teológico, de modo que «aporta poucas formulações teológicas de forma expressa. Nesta fonte, a teologia apresenta-se, todavia, sob formas narrativas de estilo elevado»²⁰⁵.

A investigação das fontes sugere uma datação da fonte Javista, a qual «suruiu entre o século X e o último quarto do século VIII a.C. Resulta difícil apontar datas mais precisas»²⁰⁶, explica Stendebach. O mesmo autor indica que os textos mais antigos costumam ser mais desenvolvidos, configurados e remodelados através da adição de detalhes. Assim, o relato de Gn 18 é considerado um relato literalmente mais desenvolvido²⁰⁷. Mais tarde, M. Schwantes observou as semelhanças existentes entre Génesis 18, 1-8 e 19, 1-3, de diferente autoria,

²⁰⁰ Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 95-96.

²⁰¹ Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 92-93.

²⁰² Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 104.

²⁰³ Cf. Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 118.

²⁰⁴ Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 117.

²⁰⁵ Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 117.

²⁰⁶ Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 118.

²⁰⁷ Cf. Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 92.

discordando da hipótese de Wellhausen que data o fragmento de Génesis 18, 15-1 do século X a.C.²⁰⁸ Schwantes propõe que algumas expressões estão ligadas ao contexto pós-exílico. A ausência de uma linguagem deuteronomista, ligada à promessa da Terra, levanta a possibilidade de datar Génesis 18, 1-15 num período anterior ao século VIII²⁰⁹.

A autoria da saga está circunscrita às tradições de Mambré (Hebron)²¹⁰, como explica Werner Schmidt: «a tradição sobre Abraão pode ter estado situada primeiro na tribo de Calebe, que morava ao redor de Hebron (Nm 13), e então passado para a tribo maior, Judá»²¹¹. Finalmente, as diferentes tradições teriam sido compiladas e editadas durante o período pós-exílico.

2.3.1. Contextos

A unidade textual de Génesis 18, 1-15 está precedida pelo tema da Aliança de Deus com Abraão que percorre os três capítulos anteriores (Gn 15.16.17) e prosseguida pela destruição das cidades inóspitas da planície, com a conseqüente origem incestuosa dos moabitas e amonitas, quando Lot se instala com as duas filhas numa caverna das montanhas (cf. Gn 19). A estadia de Abraão em Gerara (Gn 20), uma duplicata de Génesis 12, 10-20, cria um hiato temático que termina em Génesis 21, 7, quando o narrador conta o nascimento de Isaac. A partir do anterior, é possível considerar que a “*teoxenia* de Mambré” constitui um bloco de texto inserido dentro de outro bloco literário maior, de contornos pouco definidos.

Uma vez apresentadas a “aliança” e a “hospitalidade” como os grandes temas do texto, partimos para a consideração do capítulo dezoito como o ponto de confluência perfeita entre os dois temas, formando um “tríptico” (Gn 17.18.19) que recria a sinopse da História da Salvação. A primeira parte deste tríptico (Gn 17) constitui um momento preparatório fundamental que concretiza o selo carnal da aliança (*brit milah*) de Abraão com Deus e a promessa de uma descendência nascida sob a mesma aliança.

A segunda parte (Gn 18) desenvolve o aspecto ético dos filhos de Abraão, concretizado na hospitalidade. Na terceira parte do tríptico, desenvolve-se um aspecto escatológico. A homossexualidade (sodomia), uma «prática extendida entre os cananeus»²¹²,

²⁰⁸ Cf. Milton Schwantes, *Génesis 12-25: Deus vê, Deus Ouve* (São Leopoldo: Oikos, 2019), 118.

²⁰⁹ Cf. Schwantes, *Génesis 12-25*, 118.

²¹⁰ Cf. Schwantes, *Génesis 12-25*, 119.

²¹¹ Werner H. Schmidt, *A Fé No Antigo Testamento* (São Leopoldo: Sinodal, 2004), 52.

²¹² AAVV, *La Santa Biblia* (Barcelona: Plaza & Janes, 1999), 125.

não foi a causa²¹³ da grande destruição: no final, Deus julga pela hospitalidade, salva os que cumprem os preceitos divinos e o castigo fica reservado para os impiedosos; «na verdade o que está em jogo é o problema da violência; o pecado maior de Sodoma é evidentemente o atentado contra as normas da hospitalidade, um dos pilares das sociedades do antigo Oriente».²¹⁴

Abraão intercede pelas cidades de Sodoma e Gomorra, talvez à espera de um presente pela hospitalidade oferecida, mas o Senhor mostra que cada um é responsável pelo seu procedimento e que os justos não têm a mesma sorte dos pecadores. O Patriarca Abraão vive numa tenda, num contexto mais rural nómada, enquanto Lot vive num ambiente mais urbano. Contudo, as semelhanças da hospitalidade de Lot e de Abraão são apreciáveis na tabela²¹⁵ seguinte:

	Lot: Gn 19	Abraão: Gn 18
a.	Lot estava sentado à porta de Sodoma (v. 1)	Abraão estava sentado na entrada da tenda (v. 1)
b.	Quando viu os visitantes, levantou-se e foi ao seu encontro, prostrou-se com a face por terra (v. 1)	Quando viu os visitantes, correu ao seu encontro desde a entrada da tenda e prostrou-se por terra (v. 1)
c.	Lot cumprimenta cordialmente: “peço-vos meus senhores” (v. 2)	Abraão cumprimenta cordialmente: “meu senhor eu te peço” (v. 3)
d.	Lot convida-os à sua casa: “vinde à casa do vosso servo” (v. 2)	Abraão convida-os a repousar por baixo da árvore (v. 4)
e.	Lot oferece água para lavar os pés (v. 2)	Abraão oferece água para lavarem os pés (v. 4)
f.	Lot não impede os hóspedes de seguirem o seu caminho: “de manhã, retomareis o caminho” (v. 2)	Abraão não impede os hóspedes de seguirem o seu caminho: “depois, podeis prosseguir” (v. 5)
g.	Os mensageiros entram em casa de Lot (v. 3)	Os peregrinos aceitam a hospitalidade (v. 5)
h.	Lot prepara-lhes um banquete (v. 3)	Abraão e Sara preparam um banquete para eles (vv. 4-8)
i.	A hospitalidade é recompensada com a salvação da vida de Lot e da sua família	A hospitalidade é recompensada com o anúncio do nascimento de um filho.

²¹³ «Eis em que consistia a iniquidade de Sodoma, tua irmã: na voracidade com que comia o seu pão, na despreocupação tranquila com que ela e suas filhas usufruíam os seus bens, enquanto não davam nenhum amparo ao pobre e ao indigente» (Ez 16, 49).

²¹⁴ Husser, “Los Patriarcas. Génesis 12-50,” 91.

²¹⁵ Dias, “Modelli Di Ospitalità e Theoxenia Nella Bibbia,” 213.

Na tradição judaica, os textos de cada livro da *humash*²¹⁶ são divididos em porções chamadas *parashot*. O texto de Gn 18, 1-15 está inserido no início da *parashá Vayerá* (Gn 18, 1-22,24).²¹⁷

2.3.2. *Intertextualidades*

O texto de Génesis 18, 1-15 começa com a “aparição” de Deus a Abraão (וַיֵּרָא, “e apareceu”). O termo é usado três vezes com o patriarca; primeiro, no início do ciclo com a “vocação de Abraão” (Gn 12, 7); depois, na perícopa da circuncisão de Abraão e os da sua casa (Gn 17,1); e, finalmente, quando hospeda três homens (Gn 18, 1). Nestas três situações, não é suficiente para Abraão “ouvir” a palavra do Senhor. Abraão tem que se apressar e tomar uma atitude dinâmica que implica movimento e, com os seus gestos, institui um novo comportamento para os descendentes. A obediência na fé e disponibilidade para fazer caminho (Gn 12), receber o selo carnal da aliança (Gn 17) e a prontidão para oferecer hospitalidade incondicional (Gn 18) são os três tópicos em que Abraão se apresenta como modelo. O essencial de cada uma destas histórias sobre Abraão está em que ele “viu o Senhor”, convidando o leitor a permanecer de olhos bem abertos para aprender com Abraão o que ele viu de Deus (cf. Jo 8, 39-42).

Os acontecimentos de Mambré não são factos isolados. A hospitalidade realiza o desejo mais íntimo do casal, manifestado anteriormente por Abraão a Iahweh (cf. Gn 15, 2-4), e conduz à promessa de um filho para Sara e Abraão, pois ela era estéril (cf. Gn 11, 30). Com Sara, Abraão converte-se em pai do povo eleito, através de Isaac, o filho nascido na aliança (cf. Gn 17, 15.16.19.21); com Agar, Abraão assume a paternidade dos descendentes de Ismael, ou ismaelitas (cf. Gn 16, 11-12), outra grande nação que também participa da aliança pelo sinal da circuncisão (cf. Gn 17, 23-27). Em Génesis 17, encontramos o ponto crucial que estabelece a ligação entre aliança e descendência: «Mas a minha aliança a estabecerei com Isaac, que Sara dará à luz no próximo ano, nesta estação». A fórmula estereotipada²¹⁸ «no próximo ano, na mesma estação» prepara a trama de Génesis 18.

A expressão do hóspede em Gn 18, 10 («voltarei a ti no próximo ano» (כָּעֵת הַיָּהּ), literalmente “segundo o tempo da vida”) é provável que «proceda diretamente do período de

²¹⁶ A palavra deriva de חומש, “cinco”, e refere-se aos cinco livros da *Torah*. O termo *Sefer Torah* (ספר תורה) refere-se especificamente ao rolo da *Torah*. O termo é equivalente ao grego “Pentateuco” (Πεντάτευχος).

²¹⁷ Cf. Harl, *La Bible D’Alexandrie*, 38-39; «Para o judeu, “viver com os tempos” sempre significou olhar para a leitura semanal da *Torah* à procura de orientação e inspiração», em Chabad, “Weekly Torah Portion - Parshah Archive,” Chabad.org, acessado a 27 de novembro de 2022, https://www.chabad.org/parshah/otherparshas_cdo/aid/9175/jewish/All-Parshahs.htm.

²¹⁸ Cf. Westermann, *Genesis*, 135.

gestação e tenha permanecido em hebraico»²¹⁹ como uma referência ao nascimento. Um ano depois, como fora prometido, Sara concebeu e deu à luz um filho a Abraão (cf. Gn 21, 1-7). O sorriso de Sara, - precedido pelo riso de Abraão (cf. Gn 17, 17) - que um ano antes fora de “temor” (cf. Gn 18, 15), será agora de alegria e orgulho para todos os que receberem a notícia (cf. Gn 21, 6).

No livro dos Juízes, encontramos a promessa de um filho a Manué e a sua mulher, um menino que será um herói local na luta contra os filisteus: «O Anjo de Iahweh apareceu a essa mulher e lhe disse: “Tu és estéril e não tiveste filhos, mas conceberás e darás à luz um filho» (Jz 13, 3). Quando o “homem” (cf. Jz 13, 11) voltou pela segunda vez, Manué, desconhecendo a sua natureza, ofereceu-lhe hospitalidade: «permite que te detenhamos e te ofereçamos um cabrito» (cf. 13, 15). O Anjo do Senhor, cujo nome é “magnífico”, recusa o convite: «Ainda que me detivesses, não comeria da tua comida, mas, se quiseres preparar um holocausto, oferece-o a Iahweh» (cf. Jz 13, 16). O nome do menino era Sansão; ele cresceu e foi abençoado por Deus (Jz 13, 24).

O nascimento de Samuel também resulta de um encontro com Iahweh, na oração, e da mediação das palavras humanas do sacerdote Eli: «vai em paz, e que o Deus de Israel te conceda o que lhe pediste» (1 Sm 1, 17). Esta passagem pode ser vista no contexto da hospitalidade oferecida por Deus, no Santuário de Silo, onde se proporcionou o encontro. Ana não derramou óleos perfumados (cf. Jo 11, 2; 12, 3). O milagre da mulher de Sunam, anteriormente referido (2 Rs 4, 8-17), opera no contexto da hospitalidade oferecida ao profeta Eliseu, com a recompensa de um filho.

A expressão “se encontrei graça a teus olhos” (אָן מַצָּאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ) aparece cinco vezes, no livro do Génesis²²⁰, como uma atitude de serviço e humildade, para conseguir o favor de alguém a quem se considera superior (cf. Gn 18, 3; 30, 27; 33, 10; 47, 29; 50, 4).

Algumas palavras também ganham especial relevância, por aparecerem em contextos diferentes que as enriquecem com o seu valor simbólico e teológico. Assim, por exemplo, as referências a “Mambré” (מַמְרֵי, *mamré*; cf. Gn 18, 1) parecem marcar a tradição abraâmica por ser esta a sua casa (cf. Gn 14, 13), depois da separação de Lot, quando «Abraão foi

²¹⁹ Reiner Albertz, *Historia de La Religión de Israel En Tiempos Del Antiguo Testamento: I. De Los Comienzos Hasta El Final de La Monarquía*, rodapé (Madrid: Trotta, 1999), 27

²²⁰ BibleHub, “אָן מַצָּאתִי,” BibleHub.com, acedido a 30 de Novembro de 2022, https://biblehub.com/hebrew/matzati_4672.htm.

estabelecer-se no Carvalho de Mambré, que está em Hebron²²¹, e lá construiu um altar a Iahweh» (Gn 13, 18).

Abraão adquire um campo com uma gruta e todas as suas árvores, defronte a Mambré, para sepultar a sua esposa Sara (cf. Gn 23, 17.19). No final do ciclo, consta de Abraão que «Isaac e Ismael, seus filhos, enterraram-no na gruta de Macpela, no campo de Efrom, filho de Seor, o heteu, que está defronte de Mambré» (Gn 25, 9).

Associado ao território de Mambré, aparece uma árvore, o “terebinto” ou “carvalho” (אֵילֹן), provavelmente como coordenada geográfica para indicar uma zona arborizada por esta espécie, justificando-se o uso do plural (cf. Gn 13, 18; 14, 13 e 18, 1). Em Génesis 12, 6, o carvalho aparece associado a Moré, uma localidade próxima de Siquém, onde Abraão constrói um altar a Iahweh.

A tenda (אֹהֶל, cf. 18,1.2.6.9.10) alude sempre à Tenda da Reunião, ao Tabernáculo Sagrado, construído originalmente por Moisés no deserto (cf. Ex 33, 7). Era o lugar da presença de Deus, a sua habitação no meio do povo (cf. Ex 39, 32). A tenda é um sinal da vida do deserto e da vida peregrina, assim como representava a casa do patriarca: «Como são formosas as tuas tendas, ó Jacob! e as tuas moradas, ó Israel!» (Nm 24, 5), e ainda todos os descendentes de Jerusalém (Is 34, 2-3). A tenda passa também a significar o corpo, na sua totalidade (cf. Jo 1, 14)²²²: «Meu espírito, mente, coração e corpo são uma nova tenda expressiva da consciência e do seu despertar».²²³ De modo geral, uma tenda é a morada habitual do pequeno núcleo familiar (cf. Gn 12, 8; 13, 3.5.12.18; 24, 67; 25, 27).

A manteiga (חֵמֶת) e o leite (חֵלֶב), produtos semelhantes à dieta do Messias, revelam a abundância e a riqueza²²⁴ da casa de Abraão, que não oferece uma simples refeição, mas um banquete com pão, produtos frescos e um vitelo tenro.

Alguns estudos apontam para algumas semelhanças entre a passagem da hospitalidade de Abraão e outros textos antigos extrabíblicos como, por exemplo, confirma Robert Alter: «Todo o cenário parece ser a adaptação monoteísta ao primitivo cenário hebraico semi

²²¹ O significado das palavras na Bíblia iluminam os acontecimentos narrados. o nome “Hebron” (חֶבְרוֹן) deriva da raiz ה-ב-ר, que significa “estar ligado”, da qual deriva também a palavra “amigo” (חֵבֵר). A hospitalidade só pode acontecer no território da amizade. Cf. Pealim, Open Project, “חֵבֵר,” em *Pealim.Com*, acedido a 23 de novembro de 2022, <https://www.pealim.com/search/?q=%D7%97%D7%91%D7%A8>.

²²² O verbo grego σκηνοώ partilha semelhanças com o hebraico *Mishkan* (מִשְׁכָּן, tabernáculo, lugar da *Shekynah*). O termo deriva da raiz ו-כ-ן que significa “alojar”, “acomodar”, cf. Pealim, Open Project, “לשכן,” em *Pealim.Com*, acedido a 23 de novembro de 2022, <https://www.pealim.com/dict/5483-leshaken/>.

²²³ Joy Krauthammer, “Mah Tov,” Chabad.org, 21 de outubro de 2006, https://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/437878/jewish/Mah-Tovu.htm.

²²⁴ «Ele se alimentará de coalhada e mel até que saiba rejeitar o mal e escolher o bem» Is 7, 15; cf. também Dt 32, 14; Jz 5, 25; Jó 20, 17; 29, 6; Is 7, 22.

nómada, a partir do episódio do conto ugarítico de Aqhat (tábua V:6-7), no qual Daniel, sem filhos, é visitado pelo deus artesão Kothar». ²²⁵

2.4. Estudo Teológico

Tres vidit et unum adoravit, assim está sumarizada esta passagem do Génesis na tradição da Igreja. Estes três homens, ou anjos (mensageiros), falam em lugar de Deus e agem em seu nome. A possibilidade de existir um fundo politeísta, a partir de uma antiga lenda recolhida por J, pode explicar a intervenção destas personagens divinas que destroem a cidade de Sodoma. O texto deixa claro que se trata de uma manifestação divina (Ἔμφθη δὲ ἀντῶ ὁ θεός) incompreendida inicialmente por Abraão, que usa indistintamente o singular e o plural para se dirigir aos seus convidados. ²²⁶ O facto de Abraão se prostrar diante dos forasteiros não constitui em si um gesto religioso de adoração, mas antes um rito social de hospitalidade. Abraão não perde a única oportunidade que tem para ganhar a benevolência dos três homens e, na sua apresentação, dirige o seu *pitch* para suplicar que aceitem a conveniente hospitalidade: «Meu senhor, eu te peço, se encontrei graça aos vossos olhos...» (cf. Ex 33, 12.16).

Qualquer excerto literário das tradições religiosas não constitui uma entidade estática “em si”, mas envolve-se numa dinâmica cultural e linguística, tanto na sua construção inicial como na sua recepção diacrónica, exigindo um esforço de recontextualização, através da interpretação consciente dos fatores externos ao autor e dos inerentes a ele. Assim, qualquer dizer humano sobre Deus e da experiência humana com Deus é contextual e epistemologicamente limitado.

Perante um Deus que foge a qualquer conceptualização, os hagiógrafos usaram uma linguagem que permitisse falar de Deus de forma análoga, como «mapeio de dois conceitos pertencentes a diferentes domínios do conhecimento. Como resultado deste mapeio, um conceito (o alvo) é estruturado (entendido) nos termos do outro (a fonte)». ²²⁷ O “ver que” da linguagem literal presume o “ver como” da linguagem metafórica, e esta última implica a primeira.

²²⁵ Robert Alter, *Genesis* (New York: W. W. Norton & Company, 1996), 77.

²²⁶ Cf. Loza, *Comentarios a La Nueva Biblia de Jerusalén*, 38.

²²⁷ Lieven Boeve, “Linguística Ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics,” em *Religions and Discourse*, ed. Kurt Feytaerts (Bern: Peter Lang, 2003), 21.

O caráter abstrato da realidade nomeada “Deus” - o totalmente Outro - declara a sua independência semanticamente em relação a outros domínios, sendo necessário estruturar a sua concepção a partir de vários domínios da realidade. Impossível seria falar de Deus (conceito alvo) a partir de um único conceito fonte, por exemplo, dizer que “Deus é amor”, em termos unívocos. Possível é referir Deus como “amor” se também for dito que Ele é “pai”, “amigo”, “pastor”, “irmão”, “caminho”, “porta”, “rei”, “salvação”, “hospitalidade”, etc., ou seja, a partir de um conjunto de domínios que são semanticamente autónomos e fundados experiencialmente. A compreensão da metáfora é correlativa a esta base experiencial, porque «tal fundamentação experiencial é um dado dinâmico, relacionada com as compreensões anteriores das metáforas convencionais da "vida real" como, por exemplo, instituições e práticas sociais, rituais, narrativas e mitos».²²⁸

Em definitivo, qualquer compreensão de Deus é essencialmente metafórica, estruturada a partir do contexto sócio-cultural e inserida num processo de reconstrução, onde a metáfora - carregada do valor das metáforas precedentes - altera as nossas estruturas conceptuais, condiciona a compreensão de novas metáforas e influencia na forma como experienciamos o mundo.²²⁹ Nas religiões “do livro”, a metáfora garante o processo de “continuidade” e “descontinuidade”, no desenvolvimento hermenêutico das tradições.

O antropomorfismo é levado ao extremo em Gn 18, 8, como não acontece nas passagens de Gedeão (Jz 6, 11-24) e Manué (Jz 13, 15-20) que, antes de reconhecer o Anjo de Deus, oferecem-lhe uma refeição que se transforma em sacrifício. Este é o princípio do sacrifício de comunhão (זָבַח שְׁלָמִים, *zavach shelamim*), descrito no Levítico 3: Deus não “come” a oferenda queimada na sua presença, mas diante da Tenda da Reunião são oferecidas a Deus as partes vitais da vítima, a melhor parte da carne é destinada aos sacerdotes e as partes restantes são consumidas pelos fiéis. A comunhão cria-se por ser um banquete sagrado, partilhado na presença de Deus, que torna manifesta a Aliança e a relação de paz e amizade entre os comensais. Os relatos bíblicos de hospitalidade permitem descobrir esta relação intrínseca entre banquete, sacrifício e presença divina.

As leis da hospitalidade e do asilo são uma consequência da vida nómada; em causa está a preservação da vida, porque «a existência de um indivíduo isolado, não ligado a uma tribo, era impossível e inconcebível».²³⁰ Georges C. Moucarray explica:

²²⁸ Boeve, “Linguistica Ancilla Theologiae,” 23.

²²⁹ Cf. Boeve, “Linguistica Ancilla Theologiae,” 22-23. Ver também as obras: Mark Johnson, *Philosophical Perspectives on Metaphor* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981); Mark Johnson and George Lakoff, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

²³⁰ Roland de Vaux, *Les Institutions de L’Ancien Testament*, 3ª ed. (1964; red., Génova: Marietti, 1977), 20.

Sem dúvida, a *Torah* encoraja a integração do imigrante na comunidade; no entanto, a *Torah* também enfatiza a precariedade da situação do estrangeiro. Isso é indicado pelo facto de que os mandamentos relativos ao imigrante são muitas vezes os mesmos relativos aos pobres²³¹, ou ao levita²³², ou à viúva²³³, ou à viúva e ao órfão²³⁴, ou ao levita, à viúva e ao órfão, ou o pobre²³⁵, a viúva e o órfão. A situação de todas essas pessoas era frágil, de modo que a *Torah* lhes dava atenção e proteção compatíveis com a sua vulnerabilidade.²³⁶

A prática da hospitalidade é a forma de responder ao duplo preceito do amor a Deus e ao próximo (cf. Dt 6, 5; Lv 19, 18), abrindo os corações à universalidade do amor, através da figura do estrangeiro. A hospitalidade é também uma forma de conhecimento de Deus e da sua vontade, pois Ele «ama o direito e a justiça» (Sl 33, 5) e é Ele quem «protege o estrangeiro, sustenta o órfão e a viúva» (Sl 145, 9).

Para Iahweh, é importante a igualdade do direito e da justiça para todos os filhos de Israel, como daqueles que vêm de fora. G. Von Rad apresenta, de forma esquematizada, a legislação social do Antigo Testamento:

- A. Leis sobre a escravidão (Ex 21, 1 ss.; Dt 15)
- B. Pagamento do dízimo para ajuda dos desprivilegiados (Dt 14, 28-29)
- C. Limites do direito de fiança (Ex 22, 25-26; Dt 24, 6.10 ss.)
- D. Lei sobre as colheitas para ajudar o pobre (Lv 19, 9-10; Dt 24,21)
- E. Deveres para com o pobre (Lv 25, 35)
- F. Sobre o furto, em caso de necessidade (Dt 23, 25-26)
- G. Descanso sabático (Ex 23,12; Dt 5, 14).²³⁷

O autor considera que, a partir desta legislação, «comparada com as cláusulas legislativas do antigo Oriente, podemos determinar, ponto a ponto, a enorme superioridade destas leis, precisamente no aspecto social. Israel preocupa-se seriamente com a igualdade de todos os seus cidadãos perante a lei. Também o estrangeiro, o pobre e o escravo devem ter garantias do benefício da lei».

O ato divino de legiferar sobre um código de conduta é um ato puro de amor: «Esta legislação veterotestamentária não trata do homem, mas de Deus [...] simplesmente porque

²³¹ Lv 19, 10; 23, 22; cf. Ez 22,29.

²³² Dt 26, 11.

²³³ Dt 24, 17.

²³⁴ Ex 22, 21-22; Dt 10, 18; 24, 17.19.20.21; 27, 19; cf. Sl 94, 6; 146, 9; Jr 7, 6; 22, 3; Ex 22, 7; Ml 3, 5.

²³⁵ Dt 14, 29; 16, 11.14; 26, 12-13.

²³⁶ Georges Chawkat Moucarry, “The Alien According to the Torah,” *Themelios* 14, no. 1 (Outubro-Novembro de 1988): 18.

²³⁷ Gerhard Von Rad, *La Acción de Dios En Israel*, 219.

Deus não quer essas situações [de injustiça] no seu povo [...] Porque não quer? Simplesmente porque - como diz o livro do Deuterónimo - Deus ama Israel».²³⁸

Na oração quotidiana do *Shema'*, os judeus são frequentemente chamados à escuta e a professar o seu amor a Deus, que os livrou do Egito (cf. Dt 6, 4-9). Na primeira frase - tal como aparece na formatação do texto hebraico da Torá - ressaltam dois caracteres:

שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד

Estas duas letras formam a palavra עד, “testemunha”²³⁹, de modo que, ao repetir estas palavras, qualquer judeu sente-se movido a testemunhar, com a sua vida, os frutos da sua relação íntima com Deus: «em Israel era obrigatório dar testemunho ao irmão extraviado ou tentado de reveldia».²⁴⁰ O amor de Deus pelo seu povo - testemunhado no Egito -, e o amor do povo a Deus - testemunhado no culto quotidiano - é a essência da Lei. O amor é abertura ao outro, sem fingimento. O amor não é tolerância, excede-a, pois enquanto seres humanos «estamos habituados a ser intolerantes (não obstante, com a presunção de sermos democratas), e quando aceitamos outros pontos de vista ficamos limitados a isso, a “aceitar”».²⁴¹

Um tópico fundamental na teologia do Antigo Testamento está nas relações de Israel com respeito aos escravos e aos estrangeiros, cujos direitos não se fundamentam no princípio antropológico da criação “à imagem e semelhança”, mas na experiência histórica da libertação do Egito (cf. Dt 5, 14-15 e Dt 24, 17-22; Dt 15, 7-9; Ex 23,1-9). G. V. Rad considera importante este facto, comparando um texto instrutivo do livro do Êxodo com o equivalente do livro do Deuterónimo, onde é visível que «a base da reflexão teológica está na substituição do termo “inimigo”, que aparece na formulação do Êxodo, pelo termo positivamente mais significativo “irmão”, no Deuterónimo»²⁴², como pode ser visto a seguir:

«Se encontrares o boi do teu inimigo, o seu jumento, desgarrado, lho reconduzirás» (Ex 23, 4);

«Se vês o boi ou a ovelha do teu irmão extraviados, não fiques indiferente a eles. Deves fazê-los voltar ao teu irmão» (Dt 22,1).

Iahweh revela-se assim como Deus de Israel e pai protetor de todos os homens, pois, à diferença de Zeus, não é o deus local que lida com a concorrência. Em Israel, fica superada a

²³⁸ Gerhard Von Rad, *La Acción de Dios En Israel*, 220.

²³⁹ Pealim, Open Project, “עד,” em *Pealim.Com*, acedido a 27 de novembro de 2022, <https://www.pealim.com/dict/5307-ed/>.

²⁴⁰ Gerhard Von Rad, *La Acción de Dios En Israel*, 226.

²⁴¹ Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 54.

²⁴² Gerhard Von Rad, *La Acción de Dios En Israel*, 223.

visão henoteísta original para chegar a uma visão monoteísta pura, em que universalidade de Deus obriga perante o outro “diferente” numa atitude que supera a mera filantropia: «mais uma vez fica bem claro que o Antigo Testamento sabe muito sobre a verdadeira fraternidade».²⁴³

2.5. Síntese do capítulo

Os livros do Antigo Testamento são textos apelativos pelas suas histórias, sagas, mitos, cânticos e poemas. As suas personagens são interventivas na vida social, são chamados a cumprir uma missão e têm um nome associado a essa missão, realizam grandes feitos, têm fragilidades e pagam o preço dos seus erros. Para qualquer tipo de leitor, resulta muito fácil identificar-se com as reações, decisões, sonhos, sentimentos, esperanças e personalidades destas personagens. Todas elas estão encarnadas num contexto histórico e geográfico próprio, com contingências próprias que não fogem aos olhos dos redatores, e espera-se que nem aos olhos dos leitores.

O biblista espanhol Luis Sicre diz, a respeito, que «o AT ajuda a descobrir a dimensão sociopolítica da fé. O NT contém igualmente uma mensagem, muito clara neste sentido. [...] [mas] Por desgraça, espiritualizamos estes textos [...] Para superar esta postura tão errada, em que está em jogo a fome, a sede, o trabalho e a esperança de milhões de filhos de Deus e nossos irmãos, o AT cumpre uma função essencial, despertando a nossa consciência».²⁴⁴

É uma tentação idealizar os textos, as histórias e as personagens, deixando escapar os elementos próprios da vida que neles estão representados. Isto defende G. V. Rad, referindo-se ao AT: «o simples facto de algumas personagens como Moisés, David, Gedeão, etc., não aparecerem com uma auréola de super homens, antes são representados com maior credibilidade num contexto realmente humano, é um mérito indiscutível e um caso único na literatura do Oriente antigo».²⁴⁵

Quanto à personagem de Abraão, é o antepassado desejado por todas as religiões monoteístas para fundamentar a sua fé no Deus único e pessoal. Ele constitui uma encruzilhada e um património ético comum para estas tradições religiosas. A paternidade de Abraão não repousa em critérios genealógicos: Abraão é o pai de todos aqueles que imitam as suas obras e reconhecem-se na grande descendência que Deus lhe tinha prometido. Em

²⁴³ Gerhard Von Rad, *La Acción de Dios En Israel*, 229.

²⁴⁴ Sicre, *Introducción al Antiguo Testamento*, 57.

²⁴⁵ Gerhard Von Rad, *La Acción de Dios En Israel*, 228.

Abraão, os laços do parentesco carnal são sobrepostos aos do parentesco espiritual (cf. Mc 3, 9; Mt 12, 48-50; 23, 35). É assim que «as diferentes reinterpretações de Abraão explicam desde já, ainda que parcialmente, porquê Abraão é o antepassado ecumênico por excelência. Numerosas correntes do judaísmo, e posteriormente as religiões monoteístas que dele surgiram, o cristianismo e o islão, consideraram Abraão como seu “pai”».²⁴⁶

²⁴⁶ Husser, “Los Patriarcas. Génesis 12-50,” 94.

3. A HOSPITALIDADE NOS TEXTOS JUDAICOS EXTRABÍBLICOS

«Amar a *Torah* antes do que a Deus»

Provérbio judaico

A hospitalidade é o acolhimento bondoso, cortês, sincero e incondicional que pode acontecer entre os seres humanos de qualquer coordenada geográfica do planeta. O ato de acolher o outro “no meu mundo” é meritório, principalmente quando não se trata de saldar uma dívida ou de retribuir um favor recebido. Caso contrário, tenta oferecer de forma gratuita e respeitosa o alojamento, os mantimentos, a proteção e as condições necessárias para que outro, semelhante a nós, possa prosseguir o seu caminho.

Esta mentalidade, traduzida em gestos concretos nos tempos e nas sociedades, estendeu-se ao longo da nossa história até ao presente, apesar de parecer um pouco esquecida na educação contemporânea, pelo menos de forma explícita. Ensinar a hospitalidade foi, desde muito cedo, uma exigência da educação judaica, claramente espelhada nos textos bíblicos. Se considerarmos que o encontro com outro ser humano é uma oportunidade de abertura para acolher o outro, então o valor e a virtude da hospitalidade são tão antigos quanto o ser humano, porque de outra forma não seria possível a coexistência

A mobilidade foi um fator que caracterizou a atividade humana, desde o início até aos nossos dias, por inúmeras razões. Estas mobilizações podiam ser tão necessárias quanto arriscadas para a subsistência, por causa das vicissitudes e infortúnios que poderiam ocorrer pelo caminho. Desta forma, vai surgindo a consciência de solidariedade para com os viajantes, considerados estrangeiros ou estranhos às terras que percorriam. O contacto com os estrangeiros permitiu que fosse aumentando a convivência pacífica, até que a organização das próprias sociedades permitiu a hospitalidade organizada que atribui deveres e direitos específicos aos cidadãos e aos estrangeiros.

O povo de Israel não demorou em interpretar esta condição “peregrina” do ser humano à luz da revelação divina, permanecendo fiel à memória de que foi estrangeiro e escravo na terra do Egito (cf. Ex 1, 13-14). Todo o estrangeiro é um vulnerável da sociedade, ao mesmo nível do pobre, do órfão e da viúva (cf. Dt 24, 17; Zc 7, 10) e, como tal, deve ser acolhido com amor, sem fazer acepção de pessoas, assim como faz o Senhor (cf. Dt 10, 17-19). Esta exigência ética não se restringe ao cumprimento de um código legal, mas está, antes de tudo,

fundamentada no comportamento exemplar do Patriarca Abraão, pai de todas os crentes, que, com o seu gesto gracioso, realiza um ato de amor paternal, consagra a caridade fraterna e ajuda a compreender que todos os seres humanos são dependentes de todos e devedores para com todos.

A hospitalidade transformou-se numa forma de dar testemunho da fé, um meio para ser sal e luz para todas as nações - sem proselitismos -, procurando a conversão dos convidados ao Deus único que eventualmente acontecia, mesmo sem se converterem ao judaísmo. Na base, está a crença de que, ao acolher os “santos convidados” (os homens justos dos antepassados), todos recebem os atributos espirituais destes antepassados, que são atributos divinos, através dos quais Deus se torna presente. Para o judaísmo, um atributo é um contributo: é esta a dinâmica do dom (princípio da *Qabalah*, קבלה). Cada um dos antepassados, como o justo Abraão (זצוקללה"ה²⁴⁷: “Possas a sua memória ser uma bênção para o mundo vindouro”), com as suas vidas e andanças, deu o seu contributo, através do atributo pessoal que reflete do Altíssimo. Do mesmo modo, as casas dos judeus pretendem inspirar-se nesses benefícios e transmiti-los ao mundo.

A alegria e a abertura ao mundo definem o estado de espírito apropriado das festividades judaicas e das celebrações cúlticas, por exemplo, o *Shabat*. A sua celebração tem um ritmo hebdomadário e, apesar de ser uma *mitzvah* própria dos judeus recordar e guardar o Sábado, o rito ganha uma dimensão de universalidade, quando as duas velas são acesas junto às janelas das casas: a luz recebida do cumprimento da *mitzvah* é transmitida a todos os povos para que, em todos, reine a Paz.

O rito de acender as velas - ao tempo que se recita a oração - está reservado às mulheres da casa. Segundo a tradição, a matriarca Sara foi a primeira a acender esta luz, que resplandecia no seu lar todas as sextas feiras. Com a morte de Sara, Rebeca continuou a tradição que passou pelas quatro matriarcas (Sara, Rebeca, Lea e Raquel) e a sua luz milenar é transmitida por gerações até aos nossos dias e continua a iluminar os lares judaicos - e o mundo! - sempre que uma mulher judia acende as velas de *Shabat*. Partilhar a luz é uma forma de acolher o mundo na própria casa.

Na celebração do *Shabat*, realizada em ambiente familiar ou comunitário, está sempre presente a preocupação pelos pobres. Por longa tradição, as crianças elaboram manualmente um mealheiro chamado *tzedakah* (צדקה, “justiça”, “caridade”) que colocam como decoração em diversos sítios da casa. A cada semana, crianças e adultos depositam o seu contributo

²⁴⁷ Honorífico para personagens históricas relevantes: Hb: זכר צדיק וקדוש לברכה לחיי העולם הבא.

destinado unicamente aos pobres e, de modo permanente, a caridade embeleza as suas casas. Ainda dentro do *Shabat*, receber convidados é tão importante que alguns judeus costumam reservar um lugar à mesa e servir um cálice para *Elyahu hanavy*‘ (o profeta Elias).

Se o tema da “memória”²⁴⁸ é por excelência um tema judaico, o da “hospitalidade” não é menos do que o primeiro. Mas, por que motivo os judeus devem ser hospitaleiros? Deve-se, sem dúvida, ao caráter transumante da vida humana, mas, sobretudo, à importância que a hospitalidade teve na realização do plano de Deus e na continuidade da descendência. Assim, por exemplo, Abraão deixou a casa do seu pai para ir à terra que Deus lhe prometeu (Gn 12, 1); Isaac foi para Gerar, durante o tempo de fome na terra (Gn 26, 1); Jacó afastou-se do seu irmão Esaú para habitar na casa de Labão (Gn 28, 2); José foi vendido aos mercadores e levado para o Egito (Gn 37, 23-36); Moisés fugiu para Madiã, depois de dar a morte a um egípcio (Ex 2, 11-15) e depois, junto com Aarão, andou pelo deserto (Ex 13ss.); David esconde-se no deserto para fugir de Saul (1 Sam 20, 21). Com frequência, os milagres - concretamente da vida ou da sobrevivência - operam no contexto da hospitalidade.

Cada uma das personagens anteriores representam, de alguma forma, o desenraizamento humano. Se hospedar um homem justo é um ato de justiça, também é justo oferecer todos os cuidados necessários a um estrangeiro desconhecido que precisa de abrigo e segurança. Por isso, a hospitalidade é um recordatório da prática da justiça para com aqueles que aparecem “por acaso” no caminho. Na prática da justiça, há um elemento importante: a prontidão da resposta. É possível que a preguiça ou falta de prontidão impossibilite a prática da caridade, por perda da oportunidade. Esta disposição de algumas personagens para agir de forma imediata explica a celeridade sentida em tantas passagens bíblicas.

Abraão mostra que a prática da *tzedaqah* tem prioridade sobre a *Shekynah*, pelo seu carácter urgente e único, mesmo estando cansado pelo calor do dia ou enfraquecido pela circuncisão. O Rabino Jonathan Horowitz afirma que «a hospitalidade supera o encontro com a Presença Divina. Se um encontro é uma expressão de devoção ao próprio Deus, então a hospitalidade é ainda mais: nosso amor por Deus é tão grande que estamos preparados para mostrar bondade a Seus filhos, que não conhecemos»²⁴⁹. É esta a essência da hospitalidade de Abraão. Atitude louvável que passou para o direito positivo, na forma de mandamento: «Portanto, amareis o estrangeiro, porque fostes estrangeiros na terra do Egito» (Dt 10, 19).

²⁴⁸ A “memória” foi o assunto principal da dissertação para a obtenção do primeiro grau canónico em Teologia.

²⁴⁹ Jonathan Horowitz, “Vayera – 5782 Hacnasat Horchim – הכנסת אורחים,” Chesedclub.com, 21 de outubro de 2021, acessado a 27 de dezembro de 2022, <https://chesedclub.com/vayera-5782-hacnasat-horchim-%d7%94%d7%9b%d7%a0%d7%a1%d7%aa-%d7%90%d7%95%d7%a8%d7%9b%d7%99%d7%9d/>.

Para além da *Tanakh*, existe outro tipo de literatura baseada no registo da tradição oral e em comentários sobre a tradição oral e escrita.

A Torah, ou instrução, foi transmitida inicialmente de forma oral (תורה שבעל פה, *Torah* oral), antes de ser passada a texto escrito (תורה שבכתב, *Torah* escrita). Toda a mensagem da instrução, portanto, não ficou escrita nos livros da *Tanakh*; uma parte da revelação passou de geração em geração, antes de ser compilada, editada e comentada nos textos escritos da tradição. Este trabalho redacional foi realizado durante o período rabínico do judaísmo. De forma sintética, tudo aconteceu assim durante o período bíblico: «Moisés recebeu a *Torah* do Sinai e entregou-a a Josué, Josué entregou-a aos Anciãos, os Anciãos aos Profetas, e os Profetas entregaram-na aos homens da Grande Sinagoga (assembleia)».²⁵⁰ Com a dissolução da Grande Assembleia (אנשי כנסת הגדולה), entramos na era rabínica.

Segundo a tradição rabínica, a Grande Assembleia estava formada por um grupo de escribas (סופרים), sábios, rabinos e profetas, sendo instituída no tempo do sacerdote e escriba Esdras para acompanhar espiritualmente o povo, após o regresso do exílio, nos inícios do segundo Templo. Com o falecimento do último membro desta instituição, Simeão “o justo”²⁵¹ (273 a.C) acaba o período da Grande Assembleia e começa o da Mishná, o primeiro do judaísmo rabínico.

O período conhecido como a era das Sagas da Mishnah²⁵² durou até 189 d.C, quando Rabbi Yehuda haNasi, “o príncipe”, editou a Mishnah (“aprender por repetição”). Os primeiros duzentos anos deste período são conhecidos por *Zugot* (“pares”), em que a liderança espiritual do povo ficou a cargo de cinco gerações de pares rabínicos que governavam o Sinédrio. Estes pares geracionais foram constituídos por José ben Joezer de Zereda e Yochanan de Jerusalém, Yoshua ben Perachya e Nittai de Arbela, Yehudá ben Tabbai e Shimon ben Shetach, Shemaya e Abtalyon, Hillel e Shammai.²⁵³ É importante entender que «tanto a Mishnah como as amplificações talmúdicas posteriores, que se baseiam nela, representam uma tradição transmitida durante séculos, de forma oral, até que finalmente foi

²⁵⁰ Mishnah, *Pirkei Avot* 1:1. Também conhecido como a “Ética dos Pais” (do hebraico פרקי אבות, “capítulos dos pais”) é um tratado da Mishnah composto de máximas éticas dos rabinos do período mishnaico. Pertence à quarta ordem, *Nezikin* (“A Ordem dos Danos”) e apresenta as leis de interações entre judeus e gentios e idólatras a partir de uma perspectiva judaica; cf. William Oscar Oesterley e George Herbert Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medieval Judaism* (London: Macmillan Company, 1920), 91.

²⁵¹ Cf. Oesterley e Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medieval Judaism*, 90.

²⁵² Cf. As sagas receberam o nome de “*hazal*” (חז"ל), acrónimo de חכמנו זכרונם לברכה, “nossos Sábios, de abençoada memória”. Esta tradição compilada passou a ser uma autoridade hermenêutica para interpretar a *Torah* durante o período Mishnaico.

²⁵³ Cf. Oesterley e Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medieval Judaism*, 93.

redigida numa forma escrita fixa».²⁵⁴ O segundo período, o Tanaítico, recebe o nome dado aos sábios deste tempo: os tanaítas (“instrutores”).

Após a morte do “Rabbi”, como era conhecido R. Yehuda, apesar de alguns judeus permanecerem ainda em Jerusalém, aumentou a emigração dos judeus para a Babilónia, por causa do clima de perseguição e de tensão existente. Destes dois pólos principais, nasce o Talmude da Babilónia e o de Jerusalém. Os sábios deste período são conhecidos como amoraítas (“explicadores”) e o seu empenho foi notável no aprofundamento e reinterpretação dos sábios tanaítas. Entretanto, com a revolta judaica contra Gallus, a meados do século IV da nossa era, os ataques de Roma intensificaram-se em Jerusalém, provocando o êxodo da maior parte dos judeus que se concentraram, conseqüentemente, na Babilónia. Os amoraítas continuam o seu trabalho até finais do século V. Com a obra quase concluída²⁵⁵ e a morte dos últimos colaboradores, fica fechada a redação do Talmude.

A era rabínica continuou por muito tempo, sediada na Babilónia. Com o fim dos amoraítas, surgem os saboraítas (“raciocinadores”), um grupo de rabinos que se dedicaram a organizar o Talmude e a dar-lhe os “retoques finais”, para ficar com a estrutura atual, pelo que se trata de um curto período de transição. Assim, o «que chamamos de era talmúdica inclui o tempo durante o qual foram reunidos e unificados todos os elementos, a partir dos quais o Talmude foi elaborado; e este período é dividido em três partes bem diferenciadas, que são conhecidas respectivamente como os tempos dos tanaítas, dos amoraítas e dos saboraítas».²⁵⁶

A presença de uma população significativa na Babilónia permitiu que ela se tornasse no centro do desenvolvimento da religião, da cultura e do pensamento judaico. O período destacou-se pela abertura de grandes academias, orientadas pelos mestres geonitas, que constituíam a autoridade moral e espiritual do momento. O novo período geonita (o termo significa “esplendor”) passou a chamar-se assim em virtude dos seus mestres. Durou até a morte do último geonita, o rabbi Hai Gaon, em 1038.²⁵⁷ À falta de quem lhe desse continuidade, este período - como as suas academias - chegou ao fim.

Deixando de ser a Babilónia o centro cultural e intelectual para os judeus, estes dispersaram-se e estabeleceram-se na Península Ibérica, na França, na Alemanha, na Itália, nos países do Leste Europeu e no Norte da África, formando diversos centros culturais que

²⁵⁴ Oesterley e Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medieval Judaism*, 82.

²⁵⁵ O Talmude (cujo nome deriva de *talmid*, “aprendiz”, “discípulo”) consiste numa compilação escrita da tradição oral, cujo texto principal são as seis ordens ou tratados da *Mishnah* (*Sidrei Mishnah*), acompanhada por um conjunto de comentários e discussões sobre esta tradição oral conhecidos sob o nome de *Gemara*, com o significado de “completar”.

²⁵⁶ Oesterley e Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medieval Judaism*, 19-20.

²⁵⁷ Oesterley e Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medieval Judaism*, 209.

deram origem às diferentes tradições litúrgicas que hoje conhecemos, entre eles os asquenazitas e os sefarditas. Durante este período, que vai dos inícios do século XI até ao fim do século XV, foram escritos grandes comentários à *Tanaḳ* e ao Talmud, onde se destaca o rabino Shlomo Yitzchaki (Rashi) e a escola dos Tosafot (“acrescentos”), o rabino Moses ben Maimon (Maimónides) e o rabino Moses ben Nachman (Nachmanides). Estes, entre outros líderes, assim como o período que eles representam, chamam-se Rishonim, “os primeiros”. Faltando à devida consideração das discordâncias, pode-se considerar que a obra que marca a transição para o período seguinte é o *Shulchan Aruch* (“a mesa está posta”), escrita por Yosef Karo, em 1563, na qual é elaborado um compêndio da *Halaká*, normativo para os judeus ortodoxos até aos nossos dias.²⁵⁸

O período rabínico subsequente denomina-se *‘aḥaronim*, “os últimos”, em contraposição com os seus antecessores. Os seus líderes, que recebem o mesmo nome, deram um contributo importante com os seus comentários, escritos filosóficos, sermões, homilias, cartas e ensaios. Existem divergências em relação ao termo deste período: alguns apontam para o fim da *Hashkalah* - que «defendeu a reforma da religião»²⁵⁹ - até finais do século XIX; outros apontam o surgimento de um novo judaísmo, após os acontecimentos da *Sho‘ah*²⁶⁰, a meados do século XX. Atualmente, não existe uma denominação para os nossos contemporâneos rabinos, independentemente do grupo a que pertencem²⁶¹, incluindo, obviamente, o movimento *ḥassid*, liderado por Baal Shem Tov, e as suas ramificações posteriores. Muitos deles acreditam que estamos nos tempos últimos, próximos à chegada do Messias.

O percurso histórico através dos diferentes períodos do rabinismo permite compreender melhor o contexto, a natureza dos textos e a importância que eles tiveram e ainda hoje possuem. Neles ficam desenvolvidos os principais temas filosóficos, teológicos,

²⁵⁸ Cf. Oesterley e Box, *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medieval Judaism*, 137.

²⁵⁹ Gerson D. Cohen, Moshe Greenberg, e Louis H. Feldman, “Rabbinic Judaism (2nd–18th Century),” em *Encyclopaedia Britannica*, s.d., <https://www.britannica.com/topic/Judaism/Rabbinic-Judaism-2nd-18th-century>.

²⁶⁰ Segundo Michael Wyschogrod, o holocausto fez ao judaísmo ortodoxo revêr a sua visão de Deus, segundo a qual Ele controla o cosmos e que guia cada passo da história humana revelando-se em todos os seus acontecimentos. Esta visão teológica fica enfraquecida com a tragédia vivida na *Sho‘ah* e requer que se submeta a um “rigoroso exame”: «Inserido no coração do judaísmo como acontecimento revelador comparável ao Sinai, o holocausto destruirá necessariamente o judaísmo e dará a Hitler a vitória póstuma que todos desejamos negar-lhe», em Michael Wyschogrod, “Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust,” ed. Rabbinical Council of America, *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 17, no. 1 (1977): 75.

²⁶¹ Para além dos Sefarditas e Asquenazitas não podemos ignorar outros grupos: judeus etíopes, os judeus orientais (*mitzraim*) originários do oriente médio e do Norte da África e os judeus do Iêmen. Dentro desta diversidade encontramos outras categorias relacionadas: o judaísmo ortodoxo que se subdivide em moderno, conservador (*ḥaredim*), místico (*ḥassidim*, de *Breslev* e de *Ḥabad*) e os opostos à corrente *ḥassid*, os *mitnagdim*. Do outro lado da ortodoxia aparecem os judeus reformistas. Entre outros grupos, existem também os caraitas e os samaritanos. O Sionismo é uma denominação genérica cuja ideologia está baseada no retorno dos judeus a Israel (*‘alyah*, עלייה).

éticos e litúrgicos do judaísmo, ao longo dos séculos. O tema da hospitalidade mostra-se transversal a toda esta tradição, marcando a sua presença em todas as categorias textuais, na livraria tradicional do judaísmo, destacando o seu carácter caritativo, a sua imperatividade ética, a sua marca convivial, os seus contextos festivos e litúrgicos, a sua importância na preservação da vida, a sua dimensão mística e taumatúrgica, a sua fundamentação antropológica e a sua dignidade, enquanto cunho identitário de um povo que vive em luta com Deus.

Para Joseph B. Soloveitchik, Deus é o grande anfitrião do universo: «A sua hospitalidade tornou possível que a humanidade existisse, que o mundo nascesse. “Ser” significa participar do ser infinito do Todo-Poderoso que, como Abraão, convida as pessoas a participar de Sua existência ilimitada. A criação é um ato de *haknassat ‘orkim*. [...] Quão bela é a doutrina do *tzimtzum*²⁶², da contração... O que é *haknassat ‘orkim* senão a retirada pelo mestre de uma parte de sua casa para que um estranho possa ocupar a parte vazia que ele desocupa?». ²⁶³ A hospitalidade é apresentada como condição ou espaço para a existência do outro em nós, porque todos habitamos no espaço de Outro transcendente, Deus.²⁶⁴ O biblista Tolentino Mendonça explica que «para poder criar o mundo, Deus teve de efetuar, em relação a si mesmo, um movimento de retração, pois, sendo Deus omnipresente, não havia espaço algum que não fosse Deus. O *tzimtzum* é essa retração, esse vazio gerado pela retirada de Deus para permitir a emergência do mundo. A criação como que implicou, por isso, uma espécie de exílio do próprio criador: ele retira-se em parte do seu ser, reforçando ainda mais o seu mistério». ²⁶⁵

Se a visão mística de Soloveitchik resulta cativante, outros textos podem causar ainda algum espanto. Segundo um comentário dos rabinos sábios da *Gemara*, a dignidade da mesa está equiparada à do altar do Tempo, com o mesmo poder expiatório: «o verso começa com a palavra “altar” e termina com a palavra “mesa”, e ambas descrevem o mesmo item. O rabino Yochanan e Reish Lakish fazem a seguinte exposição: quando o Templo estava de pé, o altar

²⁶² A criação do termo é atribuída ao místico e grande mestre de *Qabalah* Isaac Luria (1534-1572), cf. Rivka Schatz-Uffenheimer, “Isaac Ben Solomon Luria,” em *Encyclopaedia Britannica*, 1 de janeiro de 2023, acessado a 5 de janeiro de 2023, <https://www.britannica.com/biography/Isaac-ben-Solomon-Luria>.

²⁶³ Joseph B. Soloveitchik, *Abraham’s Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*, Série Meotzar Horav (New York: KTAV Publishing House, 2008), 198.

²⁶⁴ Confrontar este princípio com a exposição feita no livro por Kehl, *Et Dieu Vit Que Cela Était Bon*, 335-347.

²⁶⁵ Tolentino Mendonça, “Tzimtzum,” *Imissio.net*, 31 de agosto de 2020, acessado a 17 de dezembro de 2022, <https://www.imissio.net/artigos/53/3612/tzimtzum-por-tolentino-mendonca/>.

expiava as pessoas; agora que o Templo foi destruído, é a mesa da pessoa que expia por ela, porque alimentar os convidados necessitados expia os nossos pecados».²⁶⁶

Dando mais um passo na estima por esta virtude, tão humana quanto divina, a hospitalidade ganhou todo o espaço da existência humana, orientada por uma esperança escatológica: o ser humano, que se desenvolve existencialmente no exílio, não é um patriota, porque a terra não lhe pertence e não vive no seu *habitat* natural. O lugar natural de um judeu é à mesa de Deus, como um convidado de anfitrião santo. Assim ensina Rabbi Jacob: «este mundo é como um vestíbulo antes do mundo vindouro; prepare-se no vestíbulo, para que possa entrar no salão de banquetes».²⁶⁷ A diáspora é um sinal deste desterro temporário.

A “dispersão”, porém, não é um castigo (cf. Gn 3, 23-24), mas uma forma de espalhar por todo o mundo as sementes da *Torah*, principalmente através da noção de monoteísmo (Sl 115, 3-8) e de messianismo (Sl 2, 2). O conhecimento destes dois princípios é o substrato para o estabelecimento do Reino de Deus. Estes três conceitos judaicos (monoteísmo, messianismo e reino), apesar de terem adquirido *nuances* diferentes, foram amplamente divulgados pelo cristianismo para advertir o mundo: «Vós também, estai preparados» (Lc 12, 40). Para os judeus, não é um Reino já existente que se revela ao homem: «O Reino de Deus não é dado: tem de ser construído. Este mundo é a matéria-prima e o homem é o construtor; como forem as suas escolhas, assim será a construção».²⁶⁸

Por esse motivo, «a *Torah* não está no céu, porque não é necessária no céu. É aqui, somente neste mundo, que a *Torah* é relevante»²⁶⁹ (cf. Jr 9, 22-23 e Is 38, 18-19) e é através dela - da sua luz - que o homem faz o mundo manifestar a luz primordial com que foi criado.

Para todos os antigos (excepto para os Israelitas, o povo que se tornaria os judeus), o tempo tal como pensamos nele era irreal; o real era o celeste, o arquetípico. Para nós, herdeiros da percepção judaica, o exacto oposto é que é verdade: o tempo terrestre é o tempo real; a Eternidade, se acaso pensamos nela, é o fim do tempo (ou simplesmente uma ilusão).²⁷⁰

²⁶⁶ Talmude Babilónico, *Chagigah* 27a:2. O Tratado *Chagigah* (“Oferenda do Festival”) está localizado no *Seder Moed* (“a Ordem dos Festivais”) e aborda o mandamento de fazer uma peregrinação ao Templo nos feriados de *Pessah*, *Shavuot* e *Sukot*.

²⁶⁷ Mishnah, *Pirkei Avot* 4:16.

²⁶⁸ Eliezer Berkovits, *Judaism: Fossil or Ferment*, vol. 6, 2 (s.l.: Sefaria, 1956), https://www.sefaria.org/Judaism;_Fossil_or_Ferment?tab=contents, acessado a 30 de dezembro de 2022. Este documento é uma resposta ao historiador britânico Arnold Toynbee (séc. XX) segundo o qual os judeus são fósseis e não têm direito à existência.

²⁶⁹ Berkovits, *Judaism*, vol. 6, 2.

²⁷⁰ Thomas Cahill, *A Herança Judaica. Como uma tribo de nómadas do deserto mudou o modo como todos nós pensamos e sentimos*, trad. Mário Dias Correia (1999; red., Lisboa: Contexto, 2000), 114.

É no aqui e no agora que Deus exige ao homem a sua resposta e compromisso. Esta tarefa não está baseada numa ética utilitária, nem na imposição de um compromisso social: «Requer viver com a consciência contínua da Presença de Deus; ela precisa de lembretes contínuos, um sistema de autodisciplina que ajudará o homem gradualmente a ganhar controle sobre as poderosas tentações do seu egocentrismo. O Reino de Deus é estabelecido pela imitação de Deus pelo homem»²⁷¹, até que o Messias faça deste mundo a sua morada eterna.

O ser humano é a única criatura com capacidade imitadora de Deus. O Reino de Deus é o processo mimético que se manifesta nas moções internas e nos comportamentos externos do ser humano. Sobre o “interior” e o “exterior” discursam os rabinos, gerando controvérsias, oferecendo respostas e levantando questões. Através da visita aos testemunhos da tradição rabínica torna-se mais aprazível pôr a descoberto todo o tesouro espiritual transmitido por estes sábios, guardado na memória e nos corações (cf. Dt 6, 4-6) de tantos homens e mulheres que, cheios de seiva e de vigor, decidiram brotar como a palmeira e crescer como o cedro do Líbano (cf. Sl 92, 13).

3.1. Mishnah e Talmude

Esta fonte da tradição, como foi explanado anteriormente, é uma recolha de debates rabínicos sobre questões filosóficas, comentários bíblicos e da *Halaká*, que contém a *Mishnah* e a *Gemara* e algumas histórias entrelaçadas. Existem duas versões, o Talmude Babilónico (*Bavli*), com uma redação mais cuidada, e o Talmude de Jerusalém, um tanto mais rudimentar. O percurso, ao longo dos seus tratados, permite, acima de tudo, perceber a escrupulosidade com que o tema é tratado, sugestionando o leitor a manter essa mesma delicadeza no trato com os convidados, nas diversas situações quotidianas da vida.

O reconhecimento da prontidão de alguns para agir em benefício de outros - sem entregar-se à preguiça - é um dos temas que atravessam os debates dos rabinos, pois as palavras devem ser respaldadas pelas obras, enquanto que as obras falam por si próprias, como se vê num texto da *Gemara* sobre a hospitalidade de Abraão: «Está escrito: “E trarei um bocado de pão, e satisfarei o teu coração” (Gn 18, 5), e está escrito: “E Abraão correu ao gado, e trouxe um bezerro tenro e bom” (Gn 18, 7). Rabi Elazar disse: Daqui aprendemos que

²⁷¹ Berkovits, *Judaism*, vol. 6, 2.

os justos falam pouco e fazem muito, enquanto os ímpios falam muito e não fazem nem um pouco».²⁷²

A justiça vive na expectativa e opera no campo da ação. A atitude de Sara e de Abraão, que esperavam por hóspedes à porta da tenda, é uma forma de pôr em prática a *Torah*: «Shammai diria: Faz do teu estudo da *Torah* uma prática contínua, fala pouco e faz muito, e cumprimenta a todos com um sorriso».²⁷³

A delicadeza do trato normalmente começa por um sorriso contagiante, que pode vir do interior ou que pode ser estimulado a partir do exterior, porque, quando a alegria não emerge do mais íntimo, é preciso adquirir essa alegria “por contágio”, no contacto com os outros. Na verdade, o judaísmo ensina a fortalecer a vida interior, a educar os nossos instintos e a alimentar o nosso coração, a partir de elementos exteriores. Tudo depende da forma como nos relacionamos com o absoluto, com os homens e com o mundo. Por isso, no momento de oferecer hospitalidade - *mitzvah* cumprida com alegria -, transmitimos essa mesma alegria àqueles que acolhemos. Esta gentileza é considerada um dom, segundo a *Gemara*: «Como disse o rabino Yochanan: Aquele que, sorrindo, embranquece os dentes para seu amigo é melhor do que aquele que lhe dá de beber leite»²⁷⁴, como está em Gn 49, 12: «seus olhos estão turvos de vinho, seus dentes brancos de leite». Os olhos permitem transluzir a alegria do interior, assim como também o faz um sorriso bem aberto ou “enbranquecido”.

Israel é conhecido como a “terra que mana leite e mel” (cf. Ex 3, 17 e Nm 14, 8). Pelos seus altos componentes nutritivos, estes alimentos passam a significar a *Torah* (a “amada” que «tem leite e mel sob a língua», no dizer de Ct 4, 11) e todo o alimento espiritual necessário ao homem. Oferecer leite e mel não é oferecer comida, é oferecer alimento que nutre, que alimenta. Um sorriso, porém, pode ser melhor que oferecer alimento. Esta é mais uma das muitas ousadias rabínicas. Não vale a pena dar os melhores presentes do mundo, nem mesmo leite e mel!, se não for feito com um sorriso, pois, na interpretação deles, «as Escrituras consideram isso como se não tivesse dado nada. Mas aquele que recebe seu amigo

²⁷² *Bava Metzia* 87a:2. *Bava Metzia* (“a Porta do Meio”) é o segundo de uma série de tratados do *Seder Nezikin* (“Orden dos Danos”) que tratam das leis civis.

²⁷³ *Avot D'Rabbi Natan* 13:1; cf. *Pirkei Avot* 1:15 *Avot d'Rabbi Natan* (“Pais do Rabbi Natan”) é um volume que complementa o *Pirkei Avot*, apresentando máximas de sabedoria ao lado de explicações e histórias. Como o *Pirkei Avot*, a sua organização é cronológica: começa com declarações dos primeiros rabinos e continua através das sucessivas gerações rabínicas. Foi escrito entre 650-959 d.C.

²⁷⁴ Talmude Babilónico, *Ketubot* 111b:19. *Ketubot* é o segundo tratado do *Seder Nashim* (“Ordem das Mulheres”) que aborda o direito da família. Os treze capítulos deste tratado discorrem principalmente sobre a *ketubah* (contrato de casamento) e as obrigações entre marido e mulher durante o casamento e após a dissolução do casamento.

com um sorriso, mesmo sem lhe dar nada, é como se tivesse dado os melhores presentes do mundo».²⁷⁵

Os sábios do Talmude definiram algumas restrições para a celebração do *Shabat* como, por exemplo, cozinhar, conduzir, trocar dinheiro, regar ou plantar, viajar, fazer longas caminhadas, entre outras. O *Shabat* é a ocasião para acolher a presença de Deus em casa, garantindo que ninguém realiza qualquer “criação”²⁷⁶, pois só um é o criador e descansou no sétimo dia. Durante este dia, os judeus devem dedicar-se ao convívio familiar, às orações pessoais, ao culto doméstico e comunitário e ao estudo acompanhado da *Torah* e do Talmude. Este último tópico refere-se a um método de aprendizagem próprio das escolas ou *Yeshiva* (ישיבה, lugar para “estar sentado”), onde cada aluno se relaciona com outro companheiro através da partilha de conhecimento e da discussão de temas. Estes pares ou grupos são chamados de *havurah* (“companheirismo”, de חבר, “amigo”). Muitos judeus reservam uma divisão da casa para o estudo sabático dos textos religiosos.

Não há melhor forma de aprender a hospitalidade do que a pôr em prática, de modo que, quando alguém recebe um companheiro de estudo no sábado, é permitido fazer as arrumações necessárias que permitam acontecer a reunião com o devido conforto, e não por mero utilitarismo. Aqui consegue-se ver o valor tão elevado concedido à formação espiritual, neste dia. Sobre o exposto, as normas especificam: «No *Shabat*, pode-se mover até quatro ou cinco cestos de produtos, porque os convidados precisam de lugar para se sentar, e para evitar a suspensão do estudo de *Torah*, na sala de estudos, onde é necessário espaço para sentar os alunos. No entanto, estes itens não podem ser movidos somente para criar espaço na divisão».²⁷⁷ De modo irrefletido, conclui-se facilmente que esta regra permite a transgressão de uma norma do *Shabat*, em função do estudo semanal, mas, no mesmo texto, «Rav Dimi de Nehardea diz: A hospitalidade para com os convidados é maior do que acordar cedo para ir à sala de estudos».²⁷⁸

Um pouco mais arrojado, mas muito compreensível na sua afirmação, foi Rav Yehuda, que disse: «A hospitalidade é mais importante do que acolher a presença da *Shekynah*».²⁷⁹ Entendido à luz do episódio de Mambré, a *Shekynah* refere-se ao diálogo direto com Deus, na oração de Abraão. Neste diálogo inicial, Abraão recebeu a *Shekynah*, oferecendo

²⁷⁵ Talmude Babilónico, *Avot D'Rabbi Natan* 13:4.

²⁷⁶ As atividades (hb. *melaḳot*) consideradas “criação” humana são trinta e nove, relacionadas com as atividades necessárias para o funcionamento do Mishkan (‘*avot melaḳot*, “trabalhos matrizes”), estão descritas no tratado *Shabat*. A transgressão, isto é, a realização de algum destes trabalhos, está permitido em caso de risco de vida. A vida precede sempre a qualquer preceito.

²⁷⁷ Talmude Babilónico, *Shabbat* 18:1.

²⁷⁸ Talmude Babilónico, *Shabbat* 127a:13.

²⁷⁹ Talmude Babilónico, *Shabbat* 127a:13.

hospitalidade a Deus; a seguir, Abraão apressa-se para receber três forasteiros, oferecendo a sua hospitalidade aos seres humanos e a Deus. O patriarca deixa Deus em *hold*, pela emergência de uma necessidade. De modo aparentemente paradoxal, a *Shekynah* revela-se progressivamente a Abraão, no rosto concreto dos seus convidados.

A tenda é mais do que a morada externa de um indivíduo: é o próprio ser humano, na sua corporeidade. Mais uma vez, instruir alguém na hospitalidade, a partir da experiência existencial, exige um esforço de interiorização capaz de elevar a consciência. Yose ben Yochanan, «um homem de Jerusalém costumava dizer: “Que tua casa seja aberta, e que os pobres sejam membros dela”».²⁸⁰ “Casa” é aqui a morada exterior e interior de cada ser humano, onde habita o pobre.

A mesma interpretação deve ser feita em relação à casa de Job, que teria uma porta orientada para cada ponto cardeal, porque não tomava o partido de ninguém, nem fazia acepção de pessoas (cf. Jb 32, 21; 34, 19): «Ensina cada membro da família que a casa deve ficar aberta para todos os lados: sul, leste, oeste e norte, tal como Job, que fez quatro portas para sua casa. E por que Job procedeu assim? Para que os pobres não tivessem que se preocupar em contorná-la. Alguém que viesse do norte entraria por aquela direção, e alguém que viesse do sul entraria por aquela direção, e assim por todas as direções».²⁸¹ Uma casa aberta nas quatro direções é o mesmo que um coração piedoso, permeável por todos os seus lados.

Na sequência do desenvolvimento anterior, é pertinente considerar a apreciação de mérito que o *Pirkei Avot* faz em relação ao caráter das pessoas: «Existem quatro tipos de caráter, no ser humano: Aquele que diz: “o meu é meu, e o teu é teu”: este é um tipo comum, dizendo alguns dizem que este é um tipo de personagem “sodoma”. [Aquele que diz:] “o meu é teu e o teu é meu”: é uma pessoa inculta (*am ha'aretz*); [Aquele que diz:] “o meu é teu e o teu é teu” é uma pessoa piedosa. [Aquele que diz:] “o meu é meu e o teu é meu” é uma pessoa perversa».²⁸² Um pouco mais à frente, e relacionada com esta, encontramos uma tipologia das pessoas que oferecem caridade.²⁸³ Para estes sábios do Talmude, a caridade e a justiça estão diretamente associadas ao caráter da pessoa, que pode ser forjado através de um processo educativo gradual, permanente e prático que adentra no autocontrolo, no desenvolvimento moral e na capacidade de amar.

²⁸⁰ Mishnah, *Pirkei Avot* 1:5.

²⁸¹ Talmude Babilónico, *Avot D'Rabbi Natan* 7:1.

²⁸² Mishnah, *Pirkei Avot* 5:10.

²⁸³ Mishnah, *Pirkei Avot* 5:14.

A oferta de hospitalidade acarreta trabalhos adicionais, preocupações e imprevistos que requerem solução. Implica também capacidade para oferecer comida, conforto e algum dinheiro para cobrir as necessidades dos convidados, se for necessário. Na dádiva da hospitalidade, tudo é ofertado (cf. Is 55,1), mas nada fica por ser pago, porque a ela está unida uma promessa de redenção, com um lucro antecipado: «Rav Yehuda bar Sheila disse que o Rabino Asi disse que o Rabino Yochanan disse: Há seis práticas das quais uma pessoa desfruta os lucros neste mundo e, no entanto, o principal existe no mundo vindouro, e são elas: a hospitalidade para com os hóspedes; a visita aos doentes; ter em conta as pessoas na oração; acordar cedo para a sala de estudo; educar os filhos para se envolverem no estudo da *Torah*; e julgar favoravelmente os outros, dando o benefício da dúvida».²⁸⁴

A hospitalidade é um dever e um direito universal e, por isso, deve ser oferecida a todos por todos. Nem sempre é possível oferecê-la a um grande número de pessoas, pelo qual o número de convidados deve conformar-se com as capacidades do hospedeiro. A *Gemara* relata que «quando Rav Huna comia pão, ele abria as portas de sua casa, dizendo: quem precisar, que entre e coma. Rava disse: eu posso cumprir todos os costumes de Rav Huna exceto este, que não posso cumprir porque há muitos soldados na cidade de Mechoza, e se eu os deixar todos comerem, eles levarão toda a comida que possuo».²⁸⁵ Por isso, as pessoas foram arranjando formas de minorar as visitas e facilitar uma melhor distribuição dos convidados. Assim, conta-se que «Havia um belo costume em Jerusalém. [No início da refeição] um pano era estendido sobre a porta. Enquanto o pano estivesse estendido, os convidados entravam. Quando o pano era removido, nenhum convidado entrava».²⁸⁶

O acolhimento provisional das pessoas estipulado pelo judaísmo está relacionado com a prática das obras de misericórdia corporais e espirituais. Para dar resposta, as comunidades criam um fundo contributivo que é usado criteriosamente na resposta a situações de carência. Também no Talmude, encontram-se alguns esclarecimentos sobre os critérios usados para a atribuição justa das ajudas sociais comunitárias - fora as pessoais - como é possível verificar na Mishnah «Eles não podem dar a uma pessoa pobre vagando de um lugar para outro menos do que um pão no valor de um *pundion*²⁸⁷ numa época em que quatro *se'ym* [de trigo custam] um *sela*. Se ele passar a noite [em um lugar], eles devem dar a ele o custo do que ele precisa

²⁸⁴ Talmude Babilónico, *Shabbat* 127a:14.

²⁸⁵ Talmude Babilónico, *Taanit* 20b:15-21a:1. O tratado *Taanit* (“Rápido”) está localizado no *Seder Moed* (“a Ordem dos Festivais”). Os quatro capítulos do tratado discutem as leis e as histórias relacionadas com os dias de jejum.

²⁸⁶ Talmude Babilónico, *Bava Batra* 93b:13. *Bava Batra* (“O Último Portão”) é o terceiro de uma série de três tratados no *Seder Nezikin* (“Ordem de Danos”) que tratam de leis civis. Ele aborda relações entre vizinhos, presunções de propriedade e escrituras e leis de vendas e herança.

²⁸⁷ Farlex, “Pundion,” em *Farlex Financial Dictionary*, 2012, acessado a 28 de dezembro de 2022, <https://financial-dictionary.thefreedictionary.com/Pundion>.

para a noite. Se ele ficar no *Shabat*, eles devem dar-lhe comida suficiente para três refeições. Quem tiver dinheiro para duas refeições, nada pode tirar do prato da caridade. E se tiver dinheiro suficiente para catorze refeições, não pode receber nenhum apoio do fundo comunitário. O fundo comunitário é arrecadado por dois e distribuído por três pessoas».²⁸⁸

Apesar de todos terem o direito de serem acolhidos, os *'ushpyzyn* são aconselhados a não aceitar a hospitalidade se o anfitrião não possuir meios económicos para realizar a *mitzvah* ou se o anfitrião tiver mau espírito ou “mau olhar”. A pessoa de bom olhar, ou seja, a pessoa generosa, não só é abençoada como ela própria é uma benção para os outros: «“Aquele que tem um bom olhar será abençoado [*yevorak*], porque dá do seu pão aos pobres” (Provérbios 22, 9). Não se leia “será abençoado”. Em vez disso, leia-se “abençoará” [*yevarekh*]».²⁸⁹ O rabino Pinchas ben Yair foi convidado por Yehuda HaNassi e, antes de aceitar, disse-lhe:

Evito aceitar convites, pois há quem queira convidar para jantar com ele, mas não tem meios, e eu não quero desfrutar de uma refeição que o meu anfitrião não possa pagar. E há quem tenha meios, mas não quer hospedar convidados, e a respeito dessas pessoas está escrito: “Não comas o pão de quem tem mau olhar, nem desejes as suas iguarias. Pois, ele é como aquele que faz contas consigo mesmo, e diz: “Come e bebe”, mas o coração dele não está contigo (cf. Provérbios 23, 6-7). Mas tu queres ter convidados para jantar contigo e tens os meios para isso.”²⁹⁰

A respeito desta passagem bíblica, «o rabino Yehoshua ben Levi diz: alguém que obtém benefícios de pessoas avarentas transgredir uma proibição, como está declarado [em Provérbios 23, 6-7] Rav Nachman bar Yitzchak acrescenta: ele transgredir duas proibições, porque diz “não comas” e também “não cobices”».²⁹¹

Os meios necessários para ter convidados nem sempre são monetários ou materiais, como foi dito acima: o mau olhar reflete falta de meios interiores para acolher adequadamente qualquer pessoa. Em algumas ocasiões, o êxito da experiência de hospitalidade pode depender de meios humanos, e não necessariamente do hóspede ou do anfitrião. A discussão minuciosa dos comentadores talmudistas, neste caso do Raban Shimon ben Gamaliel, atribui responsabilidade ao trabalhador ou à pessoa encarregada dos preparativos. Assim, por exemplo, explica: «Se o proprietário tiver convidados para a refeição e por causa do funcionário não foi possível servi-los, então o funcionário deve dar ao proprietário uma

²⁸⁸ Mishnah, *Peah*, 8:7. *Peah* (“canto”, “esquina”) é o segundo tratado no *Seder Zeraim* (“Ordem das Sementes”) e o primeiro a explicitar os mandamentos agrícolas.

²⁸⁹ Talmude Babilónico, *Sotah* 38b:10. *Sotah* é um tratado do *Seder Nashim* (“Ordem das Mulheres”), que aborda o direito da família.

²⁹⁰ Mishnah, *Chullin* 7b:5.

²⁹¹ Talmude Babilónico, *Sotah* 38b:12.

compensação pela sua humilhação e uma compensação pela humilhação dos seus convidados».²⁹² No ato da hospitalidade, são todos participantes e responsáveis pelo evento, assim como todos são receptores da graça oferecida.

Os hóspedes também são aconselhados a respeitar os hospedeiros e seguir as suas recomendações. Esta reciprocidade permite que o anfitrião se sinta acolhido em sua própria casa e proporciona um convívio mais pacífico e benfazejo. Outro relato da *Gemara* parece ilustrativo, quando o filho de Rav Natan chegou a casa de Rav Nachman bar Yitzchak e, por causa da sua altura, foi convidado a sentar-se na cama. Este gesto poderia ser interpretado como um atrevimento, se fosse pela sua iniciativa, mas ele não se opôs ao convite. Então, «eles perguntaram-lhe: “Qual é a razão pela qual, quando te disseram para te sentares na cama, te sentaste imediatamente sem uma recusa inicial?” E ele respondeu: “aprendemos que qualquer coisa que o dono da casa pedir deve ser feito, exceto se for um pedido inapropriado; do mesmo modo, se ele pedisse para ir embora”».²⁹³

A etiqueta dos convidados inclui fazer uma apreciação justa de tudo quanto for disponibilizado pelo anfitrião, de modo a valorizar o seu esforço. A desvalorização da hospitalidade pode ser vista como uma ofensa aos da casa, de tal modo que o empenho deve estar presente em ambos os lados. A *Mishnah* distingue entre o “bom convidado” e “o convidado ruim”, na descrição que vemos a seguir:

O que diz um bom convidado? “Quanto esforço o anfitrião despendeu em meu nome, quanta carne o anfitrião trouxe diante de mim. Quanto vinho ele colocou à minha frente. Quantos pães [*geluskaot*] ele trouxe para mim. Todo o esforço que ele despendeu, ele o fez apenas por mim”. No entanto, o que diz um hóspede ruim? “Que esforço o anfitrião despendeu? Comi apenas um pedaço de pão, comi apenas um pedaço de carne e bebi apenas um copo de vinho. Todo o esforço que o dono da casa despendia, ele o fazia apenas em nome de sua esposa e filhos.”²⁹⁴

Da mesma forma que a hospitalidade é um evento recíproco, um encontro, a inospitalidade também pode acontecer em qualquer um dos lados. Existe, porém, a possibilidade de um terceiro se opôr à hospitalidade, como vimos na população de Sodoma, que tentou impedir o acolhimento na casa de Lot. Uma narrativa rabínica conta uma história que não consta na tradição bíblica. Segundo o rabino Yehuda, o povo de Sodoma proclamou uma lei que proibia partilhar o pão para fortalecer o pobre, sob pena de ser condenado à morte pelo fogo. A lenda diz que uma das filhas de Lot, compadecida, partilhava o pão com um

²⁹² Talmude Babilónico, *Bava Batra* 93b:12.

²⁹³ Talmude Babilónico, *Pesachim* 86b:7-8. *Pesachim* (“Festas da Páscoa”) é o terceiro tratado no *Seder Moed* (“Festas”). Seus dez capítulos discutem as leis relativas à Páscoa.

²⁹⁴ Talmude Babilónico, *Berakhot* 58a:5. *Berakhot* (“Bênçãos”) é o primeiro tratado de Zeraim (“Sementes”), a primeira ordem da *Mishnah*, e o único tratado em Zeraim incluído no Talmude Babilónico.

pobre, quando saía de casa para buscar água. Quando os homens de Sodoma souberam, foi levada e queimada no fogo.²⁹⁵ Assim, os gritos dela e de outros muitos subiram contra Sodoma e Deus ficou a saber tudo o que acontecia (cf. Gn 18, 21).

O Talmude oferece-nos outra história semelhante: «Havia uma jovem que levava pão para os pobres escondido numa jarra para que o povo de Sodoma não o visse. O assunto foi revelado, e ela foi untada com mel e colocada sobre a muralha da cidade, para ser vista e consumida pelas vespas [...] É devido a esse pecado que o destino de Sodoma foi selado».²⁹⁶ O povo de Sodoma não só não é hospitaleiro, como também não permite a outros a prática da justiça. Por mais que custe acreditar, o texto bíblico e a tradição são claros: a falta de hospitalidade custou a destruição de Sodoma, de Gomorra e de toda a planície (cf. Gn 19, 24.25.28).

Na *teoxenia* de Abraão, a meio do episódio, quando os anjos se dirigem a Sodoma, «Abraão caminhava com eles para os encaminhar» (Gn 18, 16b). O patriarca ensinou que acompanhar os viajantes para os encaminhar é o último estágio da hospitalidade e não menos importante que o resto. Acompanhar os convidados no final da estadia não é exclusivo da tradição judaica, pois está presente desde muito cedo noutras culturas. Contudo, é Abraão que inspira a sua descendência com este costume que não é de todo opcional. O acompanhamento, mesmo realizado como “ato isolado”, é uma forma de acolhimento e o seu uso foi normalizado pelos rabinos: «Há coerção em relação ao acompanhamento, ou seja, aquele que não quer acompanhar outro é, no entanto, obrigado a fazê-lo, pois a recompensa pelo acompanhamento não tem medida».²⁹⁷

No mesmo comentário, a *Baraita* cita a passagem de Juízes 1, 24 para justificar a importância de acompanhar ou simplesmente parar para dar indicações. Assim aconteceu quando o povo de Israel tomou a cidade de Betel: «os que espiavam viram um homem que saía da cidade e lhe disseram: “mostra-nos por onde se pode entrar na cidade e seremos clementes contigo» (Jz 1, 24). Segundo a tradição, o homem salvou a sua vida e do seu clã só por ter apontado com o dedo. A tomada de Betel, porém, não aparece nos relatos do livro de Josué, provavelmente porque foi facilitada pela traição de um dos seus habitantes.

²⁹⁵ Cf. *Pirkei DeRabbi Eliezer* 25:8. O *Pirkei d'Rabbi Eliezer* (“Capítulos do Rabino Eliezer”) é um *midrash* que reconta e expande as histórias da *Torah*, desde a criação do mundo até a história da lepra de Miriam.

²⁹⁶ Talmude Babilónico, *Sanhedrin* 109b:9. O tratado *Sanhedrin* (“Assembléia de Juízes”) é um tratado no Seder *Nezikin* (“Ordem de Indenização”) que aborda o sistema judicial, pena corporal e pena capital.

²⁹⁷ Talmude Babilónico, *Sotah* 46b:10. *Sotah* é um tratado do Seder *Nashim* (“Ordem das Mulheres”), que aborda o direito da família.

Na *Gemara*, o incumprimento do dever de acompanhar - ou não permitir ser acompanhado - é comparado com «um derramador de sangue e é responsável por quaisquer mortes que ocorram como resultado de sua inação. A prova disto é que, se os habitantes de Jericó tivessem acompanhado Eliseu, ele não teria incitado os ursos a atacarem as crianças [cf. 2 Re 2, 23-24]». ²⁹⁸ Em rigor, o povo de Betel, que não acompanhou o profeta Eliseu até sair da cidade, é responsável pelo sangue dos “rapazinhos”, por não ter levado ao fim o dever da hospitalidade. A prática da justiça, como a hospitalidade e o acompanhamento, estão ligados ao mistério da vida, porque a «prática da benignidade é chamada de vida, como se afirma: “a tua benignidade é melhor do que a vida; por isso, meus lábios te louvarão”». ²⁹⁹

3.2. Textos legislativos: *Halaká*

A *Halaká* (הלכה), de modo geral, é uma coleção de textos que formam um corpo jurídico sobre os aspectos que orientam a vida quotidiana. Este conjunto de livros não tem sido bem aceite por algumas fações do judaísmo, mas continua a ser normativo para os judeus ortodoxos. O nome significa “caminho” (da raiz ה-ל-ך, “ir”, “caminhar”) e, por isso, a *Halaká* constitui uma senda para modelar a própria vida. Este caminho vai para além de um estilo de vida ou de um código ético que rege o comportamento humano.

A *Halaká* é vista normalmente pelos cristãos como um código legalista, derivado da *Torah* e do Talmude, motivo pelo qual, junto com o códice legal da *Torah*, é frequentemente associada à “letra que mata”, em contraposição com o “espírito que vivifica” (cf. 2 Cor 3, 6). Na verdade, a *Halaká* é um caminho de unificação do espiritual com o mundano: é, por um lado, o caminho da materialização em comportamentos exteriores “visíveis” de todos os aspectos da vida espiritual; por outro, no sentido inverso, permite dar um sentido espiritual e transcendente a todos acontecimentos da vida. No judaísmo, não está doutrinada a vida da letra sem o espírito, pelo contrário: o espírito não entra neste mundo sem a letra; e a letra, de facto, está morta sem o espírito.

Ao expor minuciosamente os temas da quotidianidade, a *Halaká* não pode deixar de se pronunciar sobre a *mitzvah* da hospitalidade. Nili Isenberg diz que «alguns observaram que todos os *Avot*³⁰⁰ eram “andarilhos” que exigiam hospitalidade, de alguma forma. [...] A

²⁹⁸ Talmude Babilónico, *Sotah* 46b:19.

²⁹⁹ Talmude Babilónico, *Avot D'Rabbi Natan* 34:11; cf. Sl 63, 4.

³⁰⁰ *Avot*, “ancestrais”, refere-se aos escritos dos rabinos do Talmude.

hospitalidade é uma das *mitzvot* mais importantes». ³⁰¹ No momento de passar por alguns dos textos que seguem, será possível superar o preconceito do “código legal dos judeus”, ao observar uma mistura de estilos que compreende também o narrativo, através dos exemplos da vida real. Os livros que constituem o corpo haláquico têm um reconhecimento diferente, principalmente por causa da vida e obra do seu autor ou simplesmente pela autoridade que ele representa.

Num tom exortativo, os piedosos são persuadidos para a mudança de comportamento pela abertura do coração em relação aos mais pobres e desfavorecidos, preferindo uma atitude dadora a uma atitude pródiga.

É preferível que uma pessoa seja mais liberal com suas doações aos pobres do que pródiga na preparação da festa de Purim ou no envio de porções a seus amigos. Pois não há felicidade maior e mais esplêndida do que alegrar os corações dos pobres, dos órfãos, das viúvas e dos convertidos. Aquele que traz felicidade ao coração desses indivíduos infelizes assemelha-se à Presença Divina. ³⁰²

Num poema posterior ao exílio, o profeta Isaías revela o amor e o cuidado de Deus pelos pobres, porque a sua *Shekynah* habita com os mais desfavorecidos: «Eu habito em lugar alto e santo, mas estou junto com o humilhado e desamparado, a fim de animar os espíritos desamparados, a fim de animar os corações humilhados» (Is 57, 15b; cf. Sf 2, 3). A espiritualidade centrada nos “pobres de Iahveh” abre as consciências para a urgência de socorrer todos aqueles que ocupam um lugar especial aos olhos de Deus, alegrando-os e confortando os seus corações.

Todo o convidado tem o estatuto de um pobre, e das implicações desta asserção depreende-se todo o cuidado merecido pelos *‘ushpizyn* e responsabiliza o anfitrião na hora de os receber em casa ou mesmo quando as pessoas se encontram no caminho. A *Halaká* prevê que, no dia de *Shabat*, é possível fazer os preparativos e as devidas arrumações para receber convidados, pois «toda a abstenção de trabalho que foi permitida por causa de uma *mitzvah* também é permitida por causa dos convidados». ³⁰³

³⁰¹ Nili Isenberg, “Exploring the Ushpizin,” Sefaria.com (Sefaria, 21 de setembro de 2021), acessado a 12 de novembro de 2022, <https://www.sefaria.org/sheets/349491.5?lang=bi&with=all&lang2=en>.

³⁰² Rambam, *Mishneh Torah, Scroll of Esther and Hanukkah* 2:17. A *Mishneh Torah* é da autoria de Rambam. O “Rolo de Ester e Hanukah” pertence ao terceiro livro, *Zemanim* (Tempos) que contém as normas de Hanukah e Purim.

³⁰³ Joseph Caro, *Shulchan Arukh, Orach Chaim* 333:1. O *Shulchan Arukh* (“Mesa posta”) é o código de lei judaica mais amplamente aceite. Compilado no século XVI pelo rabino Yosef Karo. *Orach Chaim* (“Caminho da Vida”, uma referência a Salmos 16, 11) é a primeira de quatro seções. O texto discute as observâncias rituais diárias como a oração, o uso de Tefilin, de Tsitsit, a celebração de *Shabat* e dos feriados.

Os pupilos de Deus gozam do privilégio de estarem sempre convidados à mesa das pessoas piedosas, onde o estrangeiro, o órfão, a viúva e o pobre restauram a alegria com a festa. Maimónides diz: «Aquele, porém, que fecha as portas do seu pátio e come e bebe com a sua mulher e os seus filhos, sem dar nada de comer e beber aos pobres e desesperados, não faz festa religiosa, mas entrega-se à festa do estômago»³⁰⁴ e, tal como diz o profeta, «seu alimento será para eles como o pão de luto, todos os que o comerem se tornarão impuros» (Os 9, 4).

A *mitzvah* da hospitalidade é uma explicitação mais concreta que deriva do mandamento de amor ao próximo. Como foi supramencionado, a hospitalidade não se limita a um tipo de morada específica, mas acontece em qualquer ambiente e circunstância. A hospitalidade é a única forma de “eu” (אני, ‘any) me relacionar com o “pobre” (עני, ‘ony), o irmão carente dos meus cuidados.³⁰⁵ Rambam sublinha a importância de cumprir com o direito positivo de «visitar os enfermos, confortar os enlutados, preparar um funeral, preparar uma noiva, acompanhar os convidados, atender a todas as necessidades de um enterro, carregar um cadáver nos ombros, caminhar diante do esquife, chorar, cavar uma sepultura e enterrar os mortos, e também trazer alegria aos noivos e ajudá-los em todas as suas necessidades».³⁰⁶ O mestre explica que se trata de um mandamento rabínico, com fundamento bíblico: «Amarás o teu próximo como a ti mesmo» (Lv 19, 18), o que lhe confere maior autoridade.

A justiça é destinada a todos. Entre os judeus, porém, existem algumas hierarquias na distribuição da caridade. Em vários textos, principalmente no rabinismo ortodoxo, a prioridade é dada primeiro a alguém da casa, depois a um judeu e finalmente a um desconhecido. No Shulchan Aruch, é possível observar que «não apenas um pai ou filho, mas qualquer parente deve ter preferência a um estranho; um irmão de teu pai, para um irmão de tua mãe; os pobres de tua própria casa aos pobres da cidade em geral; os pobres de tua própria cidade aos pobres de outras cidades; e os pobres que moram na Terra Santa aos que moram em outras terras».³⁰⁷ O critério intrafamiliar não parece muito claro («um irmão de teu pai, para um irmão de tua mãe»), mas, fora da família, é possível perceber o critério da “proximidade” baseado no mandamento “amarás o teu próximo”, uma vez que os judeus mais

³⁰⁴ Rambam, *Mishneh Torah, Rest on a Holiday* 6:18. Contém as leis de Yom Kippur, exceto para o serviço do Templo.

³⁰⁵ Existe semelhança evidente entre a palavra אני e עני que, por um lado sugere a pobreza do “eu” e, por outro lado, recorda a dignidade pessoal (o “eu”) do pobre. Na gematria, a palavra אני tem o valor de 61 e a palavra עני tem um valor superior, 130. Existe um dado curioso no valor intermédio entre estas duas palavras (= 69), que corresponde ao valor da palavra אבינו, “Nosso Pai”.

³⁰⁶ Rambam, *Mishneh Torah, Mourning* 14:1. O décimo quarto livro é o *Sefer Shofetim* (hb. ספר שופטים “Livro dos Juizes”) que contém as leis relacionadas aos legisladores, o Sinédrio, o rei e os juizes. Também aborda as Leis de Noé e aquelas pertencentes aos tempos messiânicos.

³⁰⁷ Caro, *Shulchan Arukh, Yoreh De’ah*, 51:3.

ortodoxos costumam formar bairros ou comunidades ortodoxas, à semelhança do que está estabelecido em Jerusalém. Por isso, diz: «e os pobres que moram na Terra Santa aos que moram em outras terras».

A hospitalidade é uma das maiores *mitzvot* e isto torna-se visível quando, por causa dela, é permitido incumprir outras *mitzvot*. Para além dos casos apresentados, existe uma situação muito particular relativa às normas de alimentação dos judeus (*kashrut*, derivado de כשר, "apropriado"). Os sábios decretaram que um judeu deve comer unicamente pão fabricado por judeus (*Pat Yisrael*), e nunca o pão de um não judeu (*Pat Akum*). É permitido, contudo, consumir o pão não judeu, desde que os ingredientes sejam apropriados (כשר) e seja feito numa superfície comercial (*Pat Palter*), mas nunca um pão feito em casa de um não judeu.

A hospitalidade permite abrir exceções, como refere Rambam: «E se o dono da casa se abster de *Pat Akum* e um judeu que não observar este rigor estiver sentado com ele à mesa, porque há uma *mitzvah* sobre o dono da casa, este deve partir o melhor pão que é *Pat Akum*. E uma vez que ele foi autorizado a servir este pão, também o pode consumir durante toda a refeição».³⁰⁸ Esta prática não ganhou grande popularidade, mas ainda persiste em alguns círculos mais ortodoxos, como se pode concluir do texto.

Para não ser subestimado como foi feito por muitos, o tema do acompanhamento surge na *Halaká* como um sinal de bondade instituído por Abraão, que acolhia os viajantes e os acompanhava. Para não deixar dúvidas, Maimónides faz uma comparação elucidativa: «Mostrar hospitalidade aos hóspedes é superior a receber a Presença Divina [...] [mas] acompanhá-los é mais importante do que mostrar-lhes hospitalidade».³⁰⁹ As sentenças são verdadeiras: $A > B \wedge C > A \rightarrow C > B$. Se a hospitalidade (A) é maior que a *Shekynah* (B) e, por outro lado, o acompanhamento (C) é maior que a hospitalidade, a conjunção lógica das sentenças permite concluir que o acompanhamento é maior do que a Presença Divina. Mas, qual o motivo dos rabinos para tentar diminuir a força e o peso (*kaved*) da Presença Divina perante a presença humana? Seja como for, os tratados destes sábios consolidaram os fundamentos de uma mística do quotidiano que se fortaleceu posteriormente no judaísmo.

A caridade associada ao sorriso e à alegria verdadeira é um tema que não escapa aos textos normativos. A caridade é “sacramento”, aliás, mesmo prescindindo desta terminologia, para os judeus toda a realidade é de certa forma sacramental, composta por elementos externos, visíveis, que representam e contém uma realidade invisível. O judeu esforça-se por

³⁰⁸ Caro, *Shulchan Arukh, Orach Chaim* 168:5.

³⁰⁹ Rambam, *Mishneh Torah, Mourning* 14:2.

viver nesta fronteira. Os aspectos aparentemente antagónicos, como a “letra” e o “espírito”, não são mais do que faces diferentes de uma única realidade, do mesmo modo que a “carne” é para o “espírito”. Por isso, quando se faz caridade, ela deve ser feita com a carne e com o espírito, como Jesus que curava os doentes e concedia o perdão dos pecados (cf. Mt 9, 1-8). Rambam e os outros mestres estavam esclarecidos, e por isso recomenda:

Sempre que uma pessoa dá caridade a uma pessoa pobre com um semblante desagradável e com o rosto enterrado na terra, esta pessoa perde e destrói o seu mérito, mesmo que ofereça mil moedas de ouro. Em vez disso, quem dá deve fazê-lo com um semblante agradável e com felicidade, colocando a compaixão pelos pobres acima de seus próprios problemas.³¹⁰

Faz parte deste “caminho”, da *Halaká*, unificar a realidade (matéria e espírito) para viver na corporeidade como seres verdadeiramente encarnados. Seguindo estes ensinamentos, tal como Job, qualquer justo poderá dizer «eu alegrava o coração da viúva» (Jb 29,13).

3.3. Textos místicos

Na mística judaica, a experiência de Deus parte da experiência do mundo e dos outros, mediada pelos sentidos. O próprio contacto com a realidade permite experienciar que, ainda que vivendo encarnados nesta existência material, a consciência humana reside num nível mais profundo e resulta superficial interpretar a realidade sem explorar a sua profundidade interior. O caminho da mística ajuda o ser humano a fazer esta integração espiritualidade-materialidade para que consiga viver na sua corporeidade.

3.3.1. *Qabalah*

A *Qabalah* (קַבָּלָה, do verbo לִכְבֹּאֵל, “receber”) é o termo tradicional usado para denominar um conjunto de ensinamentos da mística judaica. Com frequência, é conhecida como *Torah haSod* (“ensinamento secreto”), não por pretender ocultar algum conhecimento, mas porque permite aceder aos ensinamentos mais profundos da *Torah* que estão ocultos ao olhar ligeiro. Se foi dito da *Halaká*³¹¹ que pretende alcançar a integração do material e do espiritual na vida quotidiana dos praticantes, a *Qabalah* acrescenta uma dimensão cósmica aos assuntos diários da vida, pois tudo no universo tem significado e tudo segue uma ordem e

³¹⁰ Rambam, *Mishneh Torah, Gifts to the Poor*, 10:4.

³¹¹ A *Halaká* é posterior à *Qabalah*. A *Halaká* foi estabelecida entre a expulsão dos judeus pelos Reis Católicos até meados do século XVII. Até esse momento, grande parte dos eruditos estavam submersos na *Qabalah*.

um propósito. Toda esta sabedoria foi transmitida junto com a *Torah*, no tempo da revelação, e, desde então, muitos “receptores” se dedicaram à percepção mística das verdades reveladas e à sua “transmissão”. Este trabalho dos cabalistas de “recepção” e “transmissão” revela a essência da *Qabalah*.

Para evitar o panteísmo e defender a unidade e a unicidade de Deus, a mística judaica sustenta que Deus (*ein sof*, o absolutamente “infinito”) formou o mundo pela contração (*tzimtzum*) da sua luz (*‘or ‘eyn soph*, “luz infinita”), criando um espaço (*Malkut*) para a existência do mundo. Deus relaciona-se com o universo - e com o ser humano - através da sua luz primordial, com a qual continua a irradiar tudo quanto existe, sem diminuir o seu poder. Os cabalistas “fazem passar por um prisma” esta luz primordial, para conhecer os seus “espectros”, que eles denominam *sfirot* (ספירות, “emanações”³¹²). As dez *sfirot*³¹³ são representadas normalmente como esferas³¹⁴ e são agentes potenciais, através das quais emana a luz divina.

A sequência destas emanações é representada num diagrama hierárquico. No topo, exterior ao diagrama, encontra-se a *‘or ‘eyn soph*, que irradia a sua luz sobre a primeira esfera (*Keter*, “coroa”). Esta luz flui desde *Keter*, através das oito esferas interiores, até chegar a *Malkut* (“reino”), sobre a qual recai o fluxo imanente das *sfirot* superiores. *Malkut* é a esfera mais importante, porque é do mundo material, onde encarnam as realidades espirituais. *Keter* representa «a intenção original de todo o processo de irradiação».³¹⁵ *Malkut* é o reino (interno), onde o homem, na sua liberdade, pode manifestar as ações de Deus e os seus atributos; é desta forma que somos - ou podemos ser! - um reflexo da luz irradiada por Deus sobre o mundo, correspondendo à vontade divina original (*Torah*): enquanto *Keter* não estiver conectada com *Malkut*, «o céu não alcança a terra».³¹⁶

No *Zohar* (זוהר, “esplendor”), cada uma das *sfirot* corresponde a uma característica divina. Segundo esta tradição³¹⁷, durante a Festa das Tendas (*Sukot*), a Presença Divina manifesta-se dentro das tendas de maneira semelhante ao Éden, uma vez que as almas dos

³¹² Na linguagem do *Zohar*. Originalmente ספירה significa “número”. Atualmente significa “contar” com números.

³¹³ O termo tem a sua origem no *Sefer Yetzirah*, ou “livro da Formação, considerado o primeiro livro da mística judaica. A sua autoria está tradicionalmente atribuída a Abraão, mas alguns investigadores colocam as suas origens no século II da era cristã. Foi um livro com grande influência no judaísmo após a formação do Talmude.

³¹⁴ “Esferas”, na linguagem do *Zohar*. O *sefer haZohar* é uma obra fundamental na literatura do pensamento místico judaico, a *Qabalah*, composto na Espanha entre o século XII e o século XIV e atribuído tradicionalmente a Rabi Shimon bar Yochai.

³¹⁵ Moshe Miller, “Malchut. The Humility of Kingship,” Chabad.org (Chabad, s.d.), acedido a 20 de dezembro de 2022, https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380807/jewish/Malchut.htm.

³¹⁶ Z’ev ben Shimon Halevi, *El Árbol de La Vida: Introducción a La Cábala*, trad. Juan Valmard (Buenos Aires: Lidiun, 1994), 13.

³¹⁷ A tradição dos *‘ushpizyn* não é declarada no *Tanak*, *Mishná* ou Talmude. Encontramos a sua fonte no *Zohar*.

grandes líderes de Israel deixam o *Gan 'Eden* (o “jardim do Éden”), durante sete dias, para participarem da luz divina que se faz presente nas *sukot* terrenas: «Vem e vê, no momento em que uma pessoa vem habitar na sombra da *sukah*, que é a sombra da fé, a Presença Divina estende Suas asas por cima dela e Abraão e cinco outros *tzadyqym* e David fazem sua morada com ele». ³¹⁸ Cada um destes santos convidados fica, portanto, associado a uma *sefirá*, com a sua característica correspondente:

Primeiro dia: Abraão - *hessed* (חסד, “bondade”)

Segundo dia: Isaac - *Gvurah* (גבורה, “força”)

Terceiro dia: Jacó - *Tife'ret* (תפארת, “esplendor”)

Quarto dia: Moisés – *Netzah* (נצח, “eternidade”)

Quinto dia: Aaron - *Hod* (הוד, “glória”)

Sexto dia: José - *Yesod* (יסוד, “fundação”)

Sétimo dia: David - *Malkut* (מלכות, “soberania”)

Durante sete dias, os sete convidados santos (*'ushpyzyn*³¹⁹ *qdosym*) estão sempre presentes nas *sukot*, mas, a cada dia, um deles toma a liderança sobre os outros. Alguns judeus preparam cadeiras para cada um destes convidados. Antes de entrar na tenda e antes de receber os hóspedes, é costume recitar um convite³²⁰ (descrito mais abaixo), invocando as suas presenças e, para que a casa possa realmente merecer os convidados espirituais, tem de ter sempre convidados “físicos”, todos os dias da festa. O *Zohar* diz ainda que «deve-se também alegrar os pobres, e a porção [que de outra forma seria reservada para esses convidados de *'ushpyzyn*] deve ir para os pobres». ³²¹

Segundo o *Zohar*, a lista de convidados e a sua ordem diária está definida tal como foi exposto, mas esta lista concorre com outros costumes:

³¹⁸ Kabbalah, *Zohar*, *Emor* 103b.

³¹⁹ אוֹשְׁפִיזִין, plural de אוֹשְׁפִיז, Em aramaico, *ushpiza* significa “estalagem”, “estalajadeiro” ou “anfitrião”. Na época do *Zohar*, de onde vem o conceito daqueles visitantes de *Sukot*, também passou a significar “convidado”. cf. Marcus Jastrow, “אוֹשְׁפִיזִין,” em *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: Luzac & Co, 1903), https://www.sefaria.org/Jastrow%2C_%D7%A9%D6%B0%D7%81%D7%A4%D6%B5%D6%BC%D7%99%D7%96.1?lang=bi.

³²⁰ Confirmado pelo costume de Rav Hamnuna Saba: «Quando ele entrava na *suká*, ele dizia: "Os convidados estão convidados a entrar..."» em Kabbalah, *Zohar*, *Emor* 103b.

³²¹ Kabbalah, *Zohar*, *Vayera* 104a.

Embora o texto acima se refira aos profetas convidados do sexo masculino que visitam a *sukah* por sete dias, há tradições que convidam profetas do sexo feminino (*ushpizot*), como ativistas de direitos humanos, crianças, líderes honrados, ou familiares queridos, cada um com uma característica ou qualidade admirável associados a eles.³²²

Amanda Katherine Weiss escreveu umas folhas soltas, com um título muito sugestivo: “*To Everything...There Is a Season To Welcome In & Wander Out*”.³²³ Os sete dias de *sukot*, em que os judeus habitam em tendas - nem totalmente abertas nem totalmente fechadas - são o tempo para olhar para fora de si mesmos, para sair do egoísmo e do pensamento individualista, para chegar a todas as pessoas que os rodeiam. *Sukot* é o tempo para a interiorização e a exteriorização. A *mitzvah* individual das quatro espécies³²⁴ convida à introspecção, enquanto que a *mitzvah* de construir a *sukah* recorda que não se pode ficar focado em si mesmo e é necessário partir para o mundo. Esta festa também conecta o nosso interior com o exterior, porque todos aqueles que são chamados a comer e a beber são igualmente chamados à santidade, como explica Rabi Aba:

Isto é comparado a um rei, que convocou as pessoas para o seu banquete, e lhes deu diferentes mantimentos, e abriu diante deles odres de vinho perfumado que é bom para beber. Pois assim deve ser, que quem convoca, o faça para comer e beber. Portanto, “convocados à santidade” significa que, uma vez que são convidados para a festa do rei, também são convidados para o bom e digno vinho preservado.³²⁵

Durante sete dias, os judeus moram em tendas, como está ordenado (cf. Lv 23, 34). Em Jerusalém, no oitavo dia, a comunidade celebra o *Sheminy 'Atzeret* (“o oitavo dia da assembleia”), durante o qual não se realiza qualquer trabalho (cf. Lv 23, 36). No mesmo dia, celebra-se a festa de *Simhat Torah*³²⁶ (“alegria da *Torah*”), que encerra o ciclo de leitura da *Torah* e inicia um novo período de leitura. Neste dia, o povo dança com o Rolo *Torah* (ספרי תורה), dentro da sinagoga ou na rua, conforme os costumes; é um momento de grande alegria aquele em que o rolo permanece fechado: «Com a *Torah* fechada, mostramos a união e a

³²² Amanda Katherine Weiss, “*To Everything...There Is a Season To Welcome In & Wander Out*,” Sefaria.org (Sefaria, 14 de outubro de 2022), acessado a 15 de dezembro de 2022, <https://www.sefaria.org/sheets/438252.6?lang=bi&with=all&lang2=bi>.

³²³ Cf. Amanda Katherine Weiss, “*To Everything...There Is a Season To Welcome In & Wander Out*,” Sefaria.org (Sefaria, 14 de outubro de 2022), acessado a 15 de dezembro de 2022, <https://www.sefaria.org/sheets/438252.6?lang=bi&with=all&lang2=bi>.

³²⁴ As espécies são: o etrog (cidra), a lulav (folha de palmeira), a hadassim (murtas) e a Aravot (salgueiros). A *mitzvah* consiste em preparar um ramo com estas quatro espécies conforme está definido, pronunciar sobre elas uma bênção e sacudí-las aos quatro ventos (pontos cardeais), para cima e para baixo, significando que Deus está em todas partes e sustenta o mundo; cf. Lv 23, 40.

³²⁵ Kabbalah, *Zohar, Emor 103*.

³²⁶ Na diáspora a festa é celebrada em dois dias: no primeiro dia o *Sheminy 'Atzeret* e no segundo dia a *Simhat Torah*. Estas celebrações consecutivas pretendem enfatizar o caráter jubiloso da festa e a alegria permanente do espírito.

igualdade de todos os judeus, unidos pela mesma alegria. O texto não é lido, mas todos sabem que é algo precioso e, por isso, dançam juntos e em total alegria».³²⁷

3.3.2. *Hassidim*

Os *hassidim* (plural de חסיד, “piedoso”, “santo”, cf. Eclo 44, 1.10³²⁸) são uma facção mística da ortodoxia judaica que promove a espiritualidade como fundamento: um *hassid* é um temeroso de Deus e está cheio de um amor desinteressado por Ele. A sua origem bíblica remonta ao tempo da revolta dos macabeus, onde um grupo de judeus (assideus ou *hassidim*, cf. 1 Mc 2, 51-64) permaneceram fiéis a Deus e à Lei.

O movimento *hassid* surge no Leste da Europa, durante o século XVIII, impulsionado pelo Rabi Baal Shem Tov (BeShT), para quem a relação do homem com Deus depende da experiência religiosa imediata (quotidiana), junto com o estudo e observância da *Torah* e do Talmud, mas, sobretudo, depende do amor sincero por Deus e pela oração. Com o rápido crescimento e a longa difusão dos *hassidim*, surge um grupo anti-*hassid*, dentro das comunidades bielorrussas e lituanas, com o método mais legalista do judaísmo: os *mitnagdim* (מתנגדים, “opositores”, atualmente chamados “*lytwysh*” ou “*yeshivish*”). A diferença e principal entre um *hassid* e um *lytwysh* (ליטוויש, “lituano”) está essencialmente em que um *hassid* tem temor de Deus, e um *lytwysh* tem temor da *Halaká*.

A liderança rabínica dos *hassidim* costuma ser hereditária e a sua história está marcada por numerosas dinastias, marcando presença em numerosas comunidades cuja língua principal é o *yidish*, além da língua local. O líder espiritual é conhecido como *Rebe*, uma palavra *yidish* que deriva da palavra hebraica *rabi* (רבי). Destacam-se pelo conhecimento íntimo da *Torah*, do Talmude e da *Qabalah*. A matéria mais divulgada pelos mestres *hassidim* é a consciência de que Deus está sempre com o ser humano; este nunca está só e, olhando para a sua volta, pode descobrir a presença de Deus que está em tudo.

Na verdade, a visão *hassid* de Deus é claramente panenteísta. O panenteísmo «é a doutrina de que o cosmos existe dentro de Deus, que por sua vez permeia ou está “dentro” do

³²⁷ Chabad Lubavitch, “O Significado de Simchat Torá,” Chabad.org (Chabad, s.d.), https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1315377/jewish/O-Significado-de-Simchat-Tor.htm.

³²⁸ «Os homens de piedade» (“אנשי חסד”), segundo o texto hebraico. Cf. Cambridge University, “The Book of Ben Sira (ספר בן סירא). Manuscrito B XIII Verso (Eclo 44, 1-16),” transcrito por Martin Abegg, Bensira.org, acedido a 28 de dezembro de 2022, <https://www.bensira.org/navigator.php?Manuscript=B&PageNum=26>.

cosmos»³²⁹, mas, à diferença do panteísmo, Deus permanece maior do que o cosmos. Noutras palavras, «o divino é para o hassidismo um transcendente que se manifesta de modo imanente através de cada fenômeno no universo. Os fenômenos são, por assim dizer, os veículos da manifestação da divindade».³³⁰ Esta percepção de Deus está, de alguma forma, presente no cristianismo, como diz o teólogo Alemão Medard Kehl:

Parece-me que um modelo panenteísta da criação entendida em termos cristãos (tudo em Deus) poderia nos ajudar. Já o percebemos em Paulo, no seu célebre discurso no Areópago: “Pois nele vivemos, nos movemos e existimos” (At 17, 28), bem como no grande hino a Cristo da Epístola aos Colossenses: “porque nele foram criadas todas as coisas” (Cl 1,16). Já em Jesus Sirach, o sábio do Antigo Testamento, é dito no final exuberante da canção que louva o esplendor de Deus na natureza: “Poderíamos nos entender sem esgotar o assunto; numa palavra: ‘Ele é tudo’” (Eclo 43, 27).³³¹

Como já foi dito anteriormente, o judaísmo *hassid* está formado por aproximadamente 16 dinastias ou congregações *hassidim*, fundadas por diferentes *Rebes*, em localidades diferentes. Entre as mais significativas, pela sua expansão, encontramos a congregação de *Habad* Lubavitch e a de Breslev, apresentados a seguir.

A tradição de *Habad*³³² é a mais divulgada por todo mundo. O primeiro elemento do nome (חב"ד) é um acrônimo das palavras hebraicas para sabedoria (חכמה), entendimento (בינה), e conhecimento (דעת). A base filosófica e religiosa deste movimento está em esquadrihar as Escrituras para encontrar o seu sentido mais profundo (סוד). O segundo elemento “Lubavitch” é o nome da cidade que serviu de sede, após a morte do fundador. O movimento foi iniciado pelo Rabi Schneur Zalman de Liadi³³³, que teve a preocupação de dar um sentido místico a todos os aspectos da vida, tanto física como espiritual, e promoveu a consciência da identidade judaica, em geral.

Os textos mais importantes para os judeus de Lubavitch, para além dos textos fundamentais da tradição, é um conjunto de “homilias” ou palestras que contêm os ensinamentos dos *Rebes*, conhecido como *Likutei Sichot* (“antologia de conversas”), organizados conforme o ciclo anual da leitura da *Torah*.³³⁴

³²⁹ Michael W. Brierley, “Panentheism,” em *Encyclopedia of Christianity Online* (Brill, 2011), Referenceworks.brillonline, acessado a 29 de dezembro de 2022, http://dx.doi.org/10.1163/2211-2685_eco_P.12.

³³⁰ Alexandre Leone, “A Mística Judaica Refletida Na Obra de Heschel,” *Numen* 18 10, no. 1 e 2 (2007): 67.

³³¹ Kehl, *Et Dieu Vit Que Cela Était Bon*, 238-39.

³³² Recomenda-se a visita do site institucional em português: <https://pt.chabad.org/>.

³³³ O Rabi Zalman de Liadi (1745-1812) nasce na cidade de Liozna na Bielorrússia, e vai à cidade de Mezeritch onde é discípulo do sucessor direto de Baal Shem Tov, o Rabi Rabi DovBer. Com o tempo, o Rabi Zalman foi ganhando seguidores e estruturou a filosofia e espiritualidade de Chabad. Devido à aproximação do exército de Napoleão, em 1812, R. Zalman teve de abandonar a cidade e vagueou por duas semanas até cair doente e desfalecer, com a idade de 67 anos.

³³⁴ Cf. Chabad Lubavicht, “Likkutei Sichot,” Chabad.org, s.d., acessado a 18 de dezembro de 2022, https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/68159/jewish/Likkutei-Sichot.htm.

Na *parashah*³³⁵ *Vayerá* (Gn 18, 1-22, 24), o *Rebe* começa por explicar que o interlocutor no v. 3 de Génesis 18 é Deus e não os forasteiros; Abraão pede a seu Senhor para esperar, porque tem que cumprir a *mitzvah* da hospitalidade: «se encontrei graça a teus olhos, não passes junto de teu servo sem te deteres» (Gn 18, 3), pelo qual a hospitalidade está primeiro que a Presença Divina.

O líder *hassid* explica que a fundamentação da *mitzvah* da hospitalidade, tal como a circuncisão, não está na figura patriarcal, mas foi revelada por Deus a Moisés, no Sinai, recorrendo aos comentários de Rambam à *Mishnah*.³³⁶ Explica ainda que a *mitzvah* de oferecer hospitalidade é uma extensão do mandamento de “amar ao próximo como a si mesmo”. Para Rambam, Abraão instituiu o caminho de bondade que ele praticou e que se tornou parte do legado espiritual dos judeus³³⁷; a Lei foi dada por Moisés. A ideia de que a hospitalidade é maior ou igual que a Presença Divina está fundamentada tanto na *Torah*, como no Talmude e no *Zohar*.

No plano espiritual, explica, receber convidados significa receber consciência - a um nível superior - das dimensões internas da divindade em nós. Segundo o *Rebe*, a hospitalidade é um “serviço espiritual” e o “grau mais alto da *Shekynah*”. Citando a Rabi Shimon, o *Rebe* garante que prestar este serviço, num grau de consciência elevado, permite superar as “armadilhas físicas” (dificuldades) próprias da hospitalidade. Por isso, quem oferece hospitalidade é chamado a viver num “plano superior” de consciência, e a sua prática ajuda a alcançá-lo, porque a bondade, quando está guardada nos corações, expressa-se na conduta.³³⁸

Os *hassidim* de **Breslov**³³⁹ tiveram origem na atual cidade ucraniana que lhes deu o nome, e constitui o ramo fundado pelo Rabi Nachman de Breslov³⁴⁰ (ou de Uman, também na Ucrânia), bisneto de Besht, o fundador do movimento *hassid*. Desde a morte de Rabi Nachman, não tiveram grandes líderes espirituais e, por este motivo, são conhecidos como os “*hassidim* mortos”, mas a alegria transbordante, a hospitalidade e o espírito piedoso

³³⁵ A *parashah* é uma porção semanal proposta para o estudo da *Torah* ao longo de um ano consecutivo. O ciclo termina e começa na festa de *Simhat Torah*. Os *Rebes*, rabinos ou líderes comunitários partilham comentários e reflexões semanais de cada porção com as suas comunidades.

³³⁶ Cf. *Mishnah*, *Chullin* 7:6.

³³⁷ Cf. *Mishneh Torah*, *Hilchot* 14:2.

³³⁸ Cf. *Rebe*, “Likkutei Sichot: Vayeira,” Chabad.org, acessado a 18 de dezembro de 2022, https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/68629/jewish/Likkutei-Sichot-Vayeira.htm#footnote3a68629.

³³⁹ Alguns preferem a fonética *Breslev*, foneticamente semelhante ao *yidish bris lev*, “circuncisão do coração”. Recomenda-se visitar o site oficial em inglês: <https://breslov.org/>.

³⁴⁰ Rabi Nachman (1772-1811) nasceu na cidade de Medzhybizh (Ucrânia). Mais tarde estabeleceu-se em Uman mas devido ao ambiente de perseguição abandona a cidade e bem acolhido em Breslov. Um incêndio destruiu a sua casa em Breslov e, já doente, acabou por voltar para a cidade que considerou “um bom lugar para ser enterrado”. O Rabi Nachman sucumbiu à doença com apenas 38 anos e foi enterrado em Uman, cujo túmulo é ainda hoje um lugar de peregrinação.

permitem-lhes superar a denominação. Uma vez que não existe um *Rebe* para além de Rabi Nachman, os judeus de Breslov passaram a usar esta palavra para designar os seus líderes comunitários.

Algumas características permitem diferenciar os membros de Breslov dos de *Habad*. Alguns seguidores de Rabi Nachman, à primeira vista, distinguem-se por circularem em carrinhas brancas para alegrar as ruas da cidade com as suas músicas, danças e mensagens de entusiasmo. O vestuário é *hassid*, mas a aparência é um tanto mais informal, acompanhado normalmente por uma *kipá* com formato característico, conhecida como “kipá de nachman”, com algumas palavras visíveis no exterior: ³⁴¹נַחְמָן נַחְמָן נַחְמָן נַחְמָן נַחְמָן (na nach nachma nachman meuman).

Esta fórmula cabalística é formada a partir do nome do Rabi Nachman de Uman (na Ucrânia) e é usada como uma espécie de mantra que recitam ou cantam para invocar o nome do fundador. Outras diferenças são perceptíveis nos momentos e formas de oração, como a prática da *hisboddidus* (hb. *hitbodedut*³⁴²), assim como o uso da *nusah* (rito) que, no caso de Breslov, é indiferente (asquenazi ou sefardi), conforme aprendem por tradição familiar, enquanto que os membros de *Habad* usam a *nusah* de Ari, uma adaptação da *nusah* sefardi, feita pelo Rabi Shneur Zalman de Liadi.

O espírito espontâneo e alegre de Rabi Nachman e dos seus seguidores permitiu uma certa "democratização" dos *hassidim*, dando origem aos neo-*hassidim*, como forma de expressão que acabou por ser adoptada por muitos membros de diferentes grupos judaicos, dos ortodoxos aos reformistas. Todos estes concordam com a frase muito repetida por Rabi Nachman: “Permancer alegre é uma grande *mitzvah*”.

R. Nachman de Breslov escreveu um tratado ético intitulado *Sefer HaMiddot* (“livro das medidas”), publicado posteriormente pelo seu discípulo Natan. A estrutura do livro está definida por duas partes, uma escrita durante a juventude e outra posteriormente. As duas partes seguem uma sequência alfabética através da qual se desenvolvem vários temas. A variedade dos temas é muito ampla, mas o desenvolvimento é simples, com um estilo semelhante ao proverbial, com sentenças breves.

³⁴¹ A leitura consonântica da palavra מאומן, que significa “de Uman”, pode adquirir outro sentido: “o Rabi Nachman acreditou” (da raiz אמן + מ).

³⁴² É uma forma de oração e meditação feita de forma individual, para o qual as pessoas se afastam a uma distância considerável para conversar com Deus como um amigo. Esta prática coincide com a oração de Jesus quando simplesmente se afastava “um pouco mais adiante” ou “ao tiro de uma pedra” para rezar (cf. Mt 26, 39; Mc 14, 35; Lc 22, 41).

O tema aparece ao longo da obra, por exemplo, quando aborda o estudo e a caridade. Quando desenvolve o tema da caridade, diz que «toda a caridade e bondade que o povo judeu faz neste mundo cria grande paz e testemunha a justiça de Israel para com o seu Pai celestial».³⁴³ Na mesma secção insere e elogia a prática da hospitalidade: «A hospitalidade salva do pecado da idolatria»³⁴⁴ e ainda «grande é a hospitalidade, porque afasta os que estão próximos e aproxima os que estão distantes».³⁴⁵

O Rabi de Breslov reserva uma seção específica ao tema da hospitalidade, constituída por duas partes: a primeira, composta de sete sentenças e, a segunda, com três sentenças. As ideias são inspiradas nos ensinamentos da *Tanakh* e do Talmude, como pode ser confirmado a seguir:

A hospitalidade (הכנסת אורחים):

Parte I (חלק ראשון)

א' Quem não recebe hóspedes fortalece a mão dos malfeitores para que eles não voltem a Deus em arrependimento.

ב' [Os habitantes de] uma cidade em que a hospitalidade não é praticada voltar-se-ão para um comportamento imoral, e isto, por sua vez, trará o assassinio para o meio deles.

ג' A hospitalidade faz que uma mulher seja abençoada com filhos.

ד' Receber convidados é como receber o *Shabat*.

ה' Aquele que recebe um estudioso da *Torah* em casa é considerada como tendo oferecido um sacrifício diário.

ו' A hospitalidade é ainda maior do que chegar cedo para o estudo da *Torah* e receber a Presença Divina.

ז' Os judeus que não têm rabinos no seu meio são como samaritanos.

Parte II (חלק שני)

א' Através da prática da hospitalidade, o temor a Deus repousa sobre todos os seres.

ב' Hospitalidade é um *segulah*³⁴⁶ para restaurar a menstruação de uma mulher.

³⁴³ Nachman de Breslov, *Sefer HaMiddot*, “Charity”, 1:1.

³⁴⁴ Nachman de Breslov, *Sefer HaMiddot*, “Charity”, 1:23.

³⁴⁵ Nachman de Breslov, *Sefer HaMiddot*, “Charity”, 1:24.

³⁴⁶ *Segulah* (סגולה) é um ritual de proteção na tradição cabalística e talmúdica.

ז' A santidade de Deus valida e afirma a autoridade dos líderes da geração. Por isso, todos valorizam a *mitzvah* da hospitalidade, e os estudiosos da *Torah* merecem que a lei seja estabelecida conforme a sua opinião.³⁴⁷

Os temas que habitualmente acompanham o da hospitalidade aparecem pincelados ao longo das sentenças: o coração duro da pessoa inóspita; o fruto da hospitalidade é a vida e da inospitalidade é a morte; o comportamento ético querido por Deus; a descendência; a bênção; a presença divina; o estudo; a liderança espiritual da comunidade. Os dez tópicos de hospitalidade apresentados por Rabi Nachman são de grande importância, por servirem de síntese sobre o que foi dito na tradição acerca do tema e porque, ao mesmo tempo, apresenta adágios que ajudam a ajustar as “medidas” do comportamento humano. A hospitalidade é uma virtude dos líderes de cada geração para que, vendo, as pessoas aprendam e acreditem que as suas palavras estão confirmadas pela *Torah*.

3.4. Textos práticos (pastorais)

No judaísmo, o termo “pastoral” não é aplicado a qualquer realidade comunitária e muito menos a um campo teológico. As comunidades, pelo simples facto de o serem, vivem a sua dimensão “pastoral”, como lugar de expressão comunitária da fé, do seu afloramento e fortalecimento. A figura do rabino é muito importante no acompanhamento espiritual das pessoas. A noção de comunidade, porém, não está delimitada territorialmente, como acontece, ainda que contraditoriamente, com as paróquias católicas. Normalmente, a comunidade está formada por elementos do mesmo grupo judaico, por exemplo, ortodoxos ou reformistas. Todavia, não se cria qualquer inquietação quando, por motivos de representatividade, ficam associados a uma determinada localidade, como acontece, por exemplo, com a “comunidade judaica de Lisboa” ou “de Belmonte”, apesar de normalmente existir um rito predominante.

Os ensinamentos, pregações, partilhas, esclarecimentos, comentários das *parashot* e quaisquer discursos sobre a vida quotidiana dos membros das comunidades podem ser chamados, em nomenclatura cristã, de textos “pastorais” ou, de forma genérica, “práticos”. Este género de literatura forma um corpo muito extenso, baseado na interpretação dos textos, atualizando-os aos contextos e às circunstâncias concretas da vida dos fiéis, tendo em conta as tradições particulares. Normalmente, os temas são de tipo ético, espiritual e litúrgicos.

³⁴⁷ Nachman de Breslov, *Sefer HaMiddot*, “Hospitality”.

3.4.1. *Responsa judaica*

Responsa é o plural do latim *responsum*, “respostas”, e compreende um corpo literário formado por “perguntas e respostas” (שאלות ותשובות).³⁴⁸ A *responsa* judaica é equivalente à *responsa prudentium* do direito romano.³⁴⁹ As questões predominantes são de caráter prático. Na Igreja Católica, por exemplo, a *responsa* relativa às questões de moral e doutrina é feita pela *Congregação para a Doutrina da Fé* que veio substituir a *Suprema e Sacra Congregação do Santo Ofício*³⁵⁰, dicastério mais longevo da Cúria Romana.

A *responsa* é um sistema de consulta sobre assuntos de ética, filosofia, religião, liturgia e interpretação dos textos bíblicos e da tradição. A *responsa* não é uma escola que pretende oferecer ensinamentos sobre diversos temas; por este meio, os *posquim* (פוסקים)³⁵¹ procuram esclarecer as dúvidas contemporâneas dos judeus, através do estudo detalhado das fontes escritas e de uma interpretação mais atualizada da *Halaká*. Desta forma, conseguem oferecer às comunidades modernas uma resposta adaptada. A *responsa* tem um papel importante na vida dos judeus e, na atualidade, serve como testemunho do longo percurso histórico desta cultura espalhada pelo mundo. Dada a sua importância, «em 1963, o *Institute for Research in Jewish Law*, ligado à Faculdade de Direito e o *Institute of Jewish Studies of the Hebrew University of Jerusalem* começaram a indexar a literatura *responsa*».³⁵²

Um caso particular serve de exemplo: um jovem de uma comunidade americana converteu-se ao judaísmo reformado, que era o único presente na sua cidade. Mais tarde, o mesmo jovem converteu-se ao judaísmo ortodoxo e frequentou a *yeshivá*, em New York. Certo dia, o jovem ortodoxo submeteu uma *responsa*³⁵³ na congregação reformista, sobre a possibilidade de realizar um *minyan*³⁵⁴ ortodoxo, com a participação dos reformistas, o que significa que as mulheres não poderiam participar do serviço. No início da *responsa*, o *posek* da congregação reformista está convencido de que a solicitude não será deferida. Todavia, escreve: «Por outro lado, pergunto-me se o valor judaico da hospitalidade (*haknassat 'orqim*)

³⁴⁸ Encyclopaedia Britannica, “Responsa,” em *Encyclopaedia Britannica*, 10 de setembro de 2019, acessado a 29 de dezembro de 2022, <https://www.britannica.com/topic/responsa-Judaism>.

³⁴⁹ Wilhelm Bacher e Jacob Zallel Lauterbach, “She’elot U-Teshubot,” em *Jewish Encyclopedia*, 2021, <https://jewishencyclopedia.com/articles/13525-she-elot-u-teshubot>.

³⁵⁰ Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, “Para Promover y Custodiar La Fe: Del Santo Oficio a La Congregación Para La Doctrina de La Fe,” Vaticano.va, acessado a 19 de dezembro de 2022, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/storia/documents/rc_con_cfaith_storia_20150319_promuovere-custodire-fede_sp.html#Origen_y_evoluti%C3%B3n_del_Santo_Oficio.

³⁵¹ *Posquim* é o singular de *posek* (פוסק), e são eruditos que interpretam a lei judaica.

³⁵² Jewish Virtual Library, “Responsa,” *Jewishvirtuallibrary.org*, 2008, acessado a 28 de dezembro de 2022, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/responsa>.

³⁵³ As *Responsa* não são publicadas somente por rabinos ortodoxos, mas também por rabinos conservadores e reformistas. Nas *responsa*, cada um deles reflete sobre a sua filosofia particular.

³⁵⁴ O *minyan* (מנין) é o *quorum* de dez judeus adultos requeridos para formar uma assembleia do culto. Nas congregações reformistas as mulheres são contabilizadas na constituição do *minyan*.

argumenta a favor de acomodar os visitantes ortodoxos?».³⁵⁵ Após uma longa explicação, elaborada a partir de diversos textos e precedentes, é dada uma resposta: o parecer final indica que nada impede ao grupo ortodoxo de se reunir de forma permanente nas instalações da congregação reformista. Contudo,

Colocaríamos duas ressalvas sob nossa permissão. Primeiro, a congregação reformista deve ser reconhecida como o *ba'al habayit*, o proprietário do edifício. Isso significa que o grupo ortodoxo pode usar as nossas instalações apenas desde que seu uso não entre em conflito com nossos próprios serviços e outros eventos. Um acordo por escrito claro e obrigatório, especificando as restrições impostas ao uso de nossas instalações, é uma necessidade. Em segundo lugar, é melhor que este grupo ortodoxo se constitua formal e legalmente como uma congregação independente, para que não pareça ser uma *havurah* ou subgrupo nosso.³⁵⁶

Mais uma vez, a hospitalidade advogou a favor do acolhimento de uma comunidade diferente, para usufruir dos espaços, incluído o santuário ou espaço de culto. A celebração mista do serviço, porém, pode provocar algum desconforto, em virtude da exclusão das mulheres. Por outro lado, a celebração independente do culto não é considerada uma barreira para a comunhão: «Desta forma, será evidente para todos que os dois grupos, a congregação deles e a nossa, são entidades separadas e distintas, de modo que cada um pode seguir - juntos, mas independentemente do outro - o seu caminho escolhido para o Judaísmo e a *Torah*».³⁵⁷

Outra situação exemplar, relacionada com os costumes e ritos domésticos, apresenta-se quando a tarde de Páscoa (*erev Pessah*) coincide com o *Shabat*. O que fazer? Como proceder, na preparação das festividades? O início da *respona* explica que «a situação aqui apresentada é relativamente rara; acontece 12% das vezes. *Erev Pesah* caiu no *Shabat* doze vezes no século XX; a última ocorrência foi em 1994. Aconteceu, e voltará a acontecer, doze vezes no século XXI, incluindo 2021 e 2025».³⁵⁸ A situação é tão pouco regular que exige uma resposta dos legistas. Da mesma forma que no caso anterior, após uma longa exposição, é emitida a conclusão:

em *Erev Pesah* que cai no *Shabat*, não se pode comer *matzah* regular e é difícil comer o *chametz*. Como resultado, cinco soluções possíveis foram propostas, ao longo das gerações. Em nossos dias, é preferível adotar o quinto método. Deve-se procurar o

³⁵⁵ Central Conference of American Rabbis, “Ccar Responsa 5758.12: Orthodox Minyan in a Reform Synagogue,” Ccarnet.org, 1998, <https://www.ccarnet.org/ccar-respona/nyp-no-5758-12/>.

³⁵⁶ Rabbis, “Ccar Responsa 5758.12: Orthodox Minyan in a Reform Synagogue.”

³⁵⁷ Rabbis, “Ccar Responsa 5758.12: Orthodox Minyan in a Reform Synagogue.”

³⁵⁸ David Golinkin, “What To Do When Erev Pesah Is on Shabbat?,” Schechter.edu, 9 de março de 2021, acessado a 30 de dezembro de 2022, <https://schechter.edu/preparing-for-the-festival-when-erev-pesach-falls-on-shabbat/>.

chametz na noite de quinta-feira, *queimar* e anular o *chametz* na manhã de sexta-feira (Rabbi Ovadia Yosef, p. 279) e comer ovo matzá em todas as refeições do *Shabat*.³⁵⁹

Todo este processo de *aggiornamento* dos textos através das *responsa*³⁶⁰, que facilita a experiência da vida judaica e a conservação da sua identidade, deve-se, em parte, às grandes mudanças do mundo, dos contextos históricos e sociais, do pensamento e, nos últimos tempos, ao avanço dos processos científicos e tecnológicos que fazem levantar novas questões, principalmente no campo da moral. A interpretação intertextual e em continuidade com a tradição permite dar sentido às novas realidades do mundo.

3.4.2. *Musar*

O *Musar*³⁶¹ (“ética”) é uma categoria da literatura judaica que fornece instruções éticas baseadas na virtude, tendo em vista o desenvolvimento do caráter moral e espiritual. Este tipo de literatura não está baseado em regras e pressupõe que cada um é sujeito ativo da sua formação e crescimento pessoal, pelo qual é necessário um esforço contínuo que permita às pessoas cultivarem-se interiormente. Não é suficiente aprender a bondade para ser virtuoso, pois a virtude compreende o estudo, a meditação reflexiva sobre o próprio comportamento e a prática da caridade como exercício de piedade.³⁶² Segundo o mestre Rabbi Elya Lopian (1876-1970), o caminho do *Musar* consiste em «ensinar ao coração o que a mente já compreende».³⁶³

Uma das crenças fundamentais dos seguidores do *Musar* é a presença natural no ser humano de uma inclinação natural para o bem (*yetzer hatov*) e de uma inclinação natural para o mal (*yetzer hara*). Segundo a tradição rabínica, as duas são essenciais para a realização da vida. A luta constante contra os impulsos internos dão cor à vida do homem e só através do estudo e do exercício das virtudes o ser humano é capaz de alimentar o *yetzer hatov* e deixar esmorecer o *yetzer hara*, tornando-se mais santo e mais completo.³⁶⁴

³⁵⁹ Golinkin, “What To Do When Erev Pesah Is on Shabbat?”

³⁶⁰ Recomenda-se visitar a página: <https://responsafortoday.com/> assim como <https://www.sefaria.org/texts/Responsa>.

³⁶¹ Recomenda-se a visita ao site: <https://mussarinstitute.org/>.

³⁶² Cf. Encyclopaedia Britannica, “Musar,” em *Encyclopaedia Britannica*, 5 de junho de 2013, acessado a 16 de dezembro de 2022, <https://www.britannica.com/event/Musar-Judaism>.

³⁶³ Sarah Freidson, “Introduction to Mussar,” Sefaria.org (Sefaria, 17 de janeiro de 2020), acessado a 16 de dezembro de 2022, <https://www.sefaria.org/sheets/211995.15?lang=bi&with=all&lang2=en>.

³⁶⁴ Louis Jacobs, “Yetzer Ha-Tov and Yetzer Ha-Ra,” em *A Concise Companion to the Jewish Religion* (Oxford University Press, 2003), acessado a 20 de dezembro de 2022, <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803125333955;jsessionid=0CB3E25F9A95546D7FDE8E985E51AD5B>.

Os textos apresentam frequentemente programas práticos de crescimento pessoal que aproximam a Deus. A prática individual do Mussar estendeu-se para a prática comunitária na Lituânia (séc. XIX), sob a orientação carismática do rabino Israel Salanter, oferecendo uma alternativa à prática tradicional da *Halaká* que ele considerava como mecânica e carente de significado. O movimento do *Musar*, que durante o século XIX conseguiu uma grande expansão na Europa Oriental, ficou significativamente reduzido após os acontecimentos da *Sho‘ah*, quando a maior parte dos seus mestres foram mortos nos campos de concentração.³⁶⁵

Dentro do corpo do *Musar*, encontram-se vários textos que educam para a hospitalidade. A ideia de oferecer hospitalidade com um semblante agradável é uma constante nos ensinamentos. Para os praticantes do *Musar*, a hospitalidade é vista como uma arma espiritual poderosa contra os anjos malignos³⁶⁶: «É uma *mitzvah* de grande importância, pois quem dá pão a um pobre enfraquece o poder de 480 bandos de anjos destruidores, assim como o de Lilis, mãe dos *sheidim*, que está sempre atenta para fazer acusações contra o povo judeu».³⁶⁷

As festas são consideradas ocasiões propícias para receber hóspedes, uma ideia que percorre todo o judaísmo: «Quando alguém faz um *seudas mitzvah*³⁶⁸, como um *bris*, um casamento ou um *bar mitzvah*, é importante garantir que os pobres e necessitados estejam entre os convidados e que sejam bem cuidados».³⁶⁹ O ambiente festivo, todavia, não impede as situações embaraçosas, simplesmente desconfortáveis ou até mesmo imprevisíveis. Em determinadas ocasiões, os *‘ushpyzyn qdoshym* “de carne e osso” não são tão *qdoshym* quanto seria expectável; noutras situações, podem dar mais encargos do que inicialmente se poderia imaginar, mas «incluído nisto está o grande mandamento de amar o próximo como a si mesmo (Lv 19, 18), para que ele se vista com as roupas de seu amigo, pois deseja receber misericórdia».³⁷⁰

No episódio de Mambré, Abraão revela uma característica da sua personalidade: a prontidão (זריזות, *zeryzut*). Abraão dispõe-se entusiasticamente a receber os forasteiros, apesar de se encontrar no maior calor do dia e num estado físico e emocional muito frágil. Qual mestre do *Musar*, Abraão não se deixa vencer pela preguiça, supera o mau espírito e usa as

³⁶⁵ Cf. Greg Marcus, “What Is Mussar?,” Myjewishlearning.com, acessado a 19 de dezembro de 2022, <https://www.myjewishlearning.com/article/the-musar-movement/>.

³⁶⁶ Os anjos malignos são personificações do *yetzer hara’*. Segundo a filosofia do *Musar* o homem vive numa constante luta espiritual.

³⁶⁷ Tzvi Hirsch Kaidanover, *Kav HaYashar* 9:22. O texto é uma *Musar* popular, apareceu em mais de 80 edições desde que foi publicado pela primeira vez em 1705.

³⁶⁸ A *seudat mitzvah* (סעודת מצוה) é uma refeição obrigatória posterior ao cumprimento de uma *mitzvah*.

³⁶⁹ Kaidanover, *Kav HaYashar* 10:1.

³⁷⁰ Eliezer Papo, *Pele Yoetz* 133:4.

suas forças com diligência: «Abraão tem como prioridade cumprir com entusiasmo esta *mitzvah* de *haknassat 'orqim* —hospitalidade audaciosa até à sua conclusão. Água, comida e abrigo contra o calor escaldante são fornecidos imediata e generosamente».³⁷¹ O *Musar* atribui a preguiça à nossa condição encarnada: «Se fossemos espírito puro, seríamos leves e ativos. Mas, porque vivemos em corpos, estamos presos ao mundo físico e, controlados pela força de gravidade, somos puxados para baixo».³⁷² É este “peso” (hb. *kaved*) que torna os corações preguiçosos e obstinados (cf. Ex 7, 14), contrários ao espírito.

Os anjos, à diferença do ser humano, são “leves” e gozam naturalmente da virtude da *zeryzut*, como diz o Salmo: «Bendizei a Iahweh, anjos seus, executores poderosos da sua palavra, obedientes ao som da sua palavra» (Sl 103, 20). É pela nossa natureza que «devemos esforçar-nos para chegar o mais próximo possível a esse nível. O rei Davi costumava elogiar-se a si próprio, dizendo: “Apresei-me - não demorei - em cumprir as tuas *mitzvoth*” (Sl 119, 60)».³⁷³ Este caminho não pode ser considerado fácil, porque exige muito empenho e concentração, sendo ainda possível com a recomendação do rabino A. Weiner: «Existem três modos de proceder para concluir uma tarefa: o início entusiástico; a energia sustentada e a perseverança para seguir em frente; e, finalmente, mover-se para a conclusão bem-sucedida».³⁷⁴

Alguns rabinos do *Musar* oferecem textos que provam com o exemplo o que foi dito sobre este movimento, sobre o seu rigor, o seu caráter reflexivo e a sua dimensão prática e entusiástica que une a espiritualidade à vida.

Eis um texto do rabino Ted Reiter:

No zelo, atropelamos outras pessoas (seja física ou metaforicamente) ou perdemos experiências e relacionamentos importantes? Em nossa falta de entusiasmo, deixamos de cumprir os nossos compromissos ou nos decepcionamos a nós próprios e aos outros? Se qualquer um dos cenários parecer familiar, o próximo passo é identificar as áreas da nossa vida diária, onde podemos trabalhar no sentido oposto a estes padrões enraizados. Por exemplo, posso me comprometer a fazer uma pausa de dois minutos a cada hora para fazer um auto *check-in* e estar mais presente naquele momento. Por outro lado, posso fazer diariamente uma lista dos projetos, telefonemas, recados ou tarefas que quero concluir. Muitas vezes, na prática do *Musar*, adicionamos um mantra à nossa rotina

³⁷¹ Alexandria Shoval Weiner, “Vayeira: Z’rizut,” em *The Mussar Torah Commentary: A Spiritual Path to Living a Meaningful and Ethical Life*, ed. Barry H. Block (New York: Central Conference of American Rabbis, 2020), 24.

³⁷² Alan Morinis, “Reading for Alacrity,” em *The Mussar Institute*, 2008, 2.

³⁷³ Moshe Chaim Luzzatto, *Mesilat Yesharim* 6:25.

³⁷⁴ Weiner, “Vayeira: Z’rizut,” 25.

diária ou escrevemos palavras-chave num *post-it* para “desacelerar” ou “acender o fogo”.³⁷⁵

O rabino A. Weiner apresenta um modelo de autoexame:

- 1) Somos ensinados que depois de iniciar uma *mitzvah*, devemos levá-la ao fim, pois “uma *mitzvah* é julgada apenas após a sua conclusão”. Quanto entusiasmo e dedicação pões nas tarefas e compromissos assumidos?
- 2) Que aspectos da *avodah*, trabalho espiritual e prático, te ajudam a ser mais diligente, apaixonado, entusiasta e comprometido?
- 3) Reservas algum tempo para parar, pensar e concentrar-te em ti próprio, na tua família e nos outros relacionamentos importantes?
- 4) O grau de *zeryzut* que tens para com os teus relacionamentos é o mesmo que tens para com outros trabalhos externos.³⁷⁶

O primeiro modelo é um tanto mais prático, uma espécie de partilha feita por um companheiro mais experiente que oferece aos menos adestrados alguns *lifehacks* de modo a ajudar a combater os “padrões enraizados” e interiorizar os comportamentos propostos pelo caminho ético do *Musar*. O segundo modelo é complementar ao primeiro e é mais introspectivo, semelhante a um exame de consciência que questiona sobre a autodisciplina, a paixão e o compromisso depositado nas ações diárias e o cuidado dos relacionamentos familiares em relação a outros relacionamentos. A disponibilidade e a prontidão para servir é uma atitude que se aprende por transmissão, que se pratica, se interioriza e nos conduz à alegria do encontro.

3.5. As festas judaicas

No livro do Êxodo, Iahweh faz uma aliança com Moisés e com o povo, no Monte Sinai, pela entrega das tábuas da lei (לוחות הברית, cf. Ex 19, 1 -20, 21) e do Código da Aliança (cf. Ex 20, 22-23, 19). Num estilo parenético, Yahweh ordena ao povo de Israel celebrar três festas ao ano, nas quais toda a população masculina tem que comparecer perante o Senhor e levar oferendas (cf. Ex 23, 16-17; Dt 16, 16-17). Assim dita o Senhor a Moisés:

«Três vezes no ano me celebrarás festa. Guardarás a festa dos Ázimos. Durante sete dias comerás ázimos, como te ordenei no tempo marcado do mês de Abib, porque foi nesse mês que saíste do Egito. Ninguém compareça de mãos vazias perante mim.

³⁷⁵ Ted Reiter, “Z’rizut/Enthusiasm,” *Jewish Values for Everyday Living A Mussar Project of Temple Adat Elohim* (blog), 1 de setembro de 2011, acessado a 31 de dezembro de 2022, <http://jewishvalueseveryday.blogspot.com/2011/09/zrizut-enthusiasm.html>.

³⁷⁶ Weiner, “Vayeira: Z’rizut,” 26-27.

Guardarás a festa da Messe, das primícias dos teus trabalhos de sementeira nos campos, e a festa da Colheita, no fim do ano, quando recolheres dos campos o fruto dos teus trabalhos» (Ex 23, 14-16)

O mandamento de assistir três vezes ao ano perante Iahweh deu origem às três grandes peregrinações (שלוש רגלים) a Jerusalém, as três solenidades bíblicas do judaísmo: a festa dos “ázimos”, no mês de abib, conhecida como Páscoa (*Pessah*, cf. Ex 12, 1–15, 21; Lv 23, 5-8; Sl 113–117; 136); a festa da “Messe”, “colheitas” ou “semanas” (*Shavuot*, cf. Ex 23.16; 34.16, 22; Nm 28.26) que se celebra durante sete semanas (cf. Dt 16, 9) ou cinquenta dias (cf. Lv 23, 16) depois da *Pessah*; e as “colheitas” de outono, chamada festa das Tendras (*Sukot*, cf. Ex 23, 16,17; 34.22). A obrigatoriedade e perenidade destas festas está confirmada no *Midrash*:

Como está declarado (em Lv 23, 37), “Estes são os tempos festivos do Senhor”, e similarmente (em Lv 23, 4), “Estes são as solenidades de Iaweh”. E também está escrito (Lv 23, 44): “E Moisés proclamou aos israelitas as solenidades do Senhor”. Eles devem, portanto, nunca ser abolidos; pois é a respeito deles que é declarado (em Salmos 111, 8): “são estáveis para sempre e eternamente, vão cumprir-se com verdade e retidão”.³⁷⁷

Os dias percorridos pelas celebrações festivas provocavam a sobrelotação da cidade de Jerusalém e seus subúrbios, pois concorriam peregrinos de todas partes do país. As festas eram, como ainda hoje, uma oportunidade para promover o comércio, mas curiosamente não eram favoráveis para a indústria da hospitalidade, porque todos os residentes eram chamados a praticar a hospitalidade. As cidades vizinhas participavam da iniciativa para suavizar a carga de Jerusalém, pois «a cidade, propriamente dita, não podia dar abrigo à multidão de peregrinos. Para que estes pudessem cumprir a prescrição, expandia-se de tal forma o recinto de Jerusalém que compreendia Betfagé inclusive».³⁷⁸

A situação era regular durante as três solenidades, mas «o ponto mais alto era atingido todos os anos na Páscoa».³⁷⁹ Alguns rabinos testemunham que os habitantes de Jerusalém abriam as portas das suas casas, durante estas festas: «Nenhum homem jamais disse a seu próximo: “Não consigo encontrar uma cama para dormir em Jerusalém”; e nenhum homem jamais disse a seu companheiro: “a cidade é muito pequena para que eu passe a noite em Jerusalém”».³⁸⁰

³⁷⁷ Midrash, *Bamidbar Rabbah* 21:26. *Bamidbar Rabbah* é um *midrash* do século XII sobre o Livro de Números, consistindo em duas partes distintas: a primeira fornece interpretações versículo por versículo para os primeiros sete capítulos do Livro de Números, enquanto que a segunda oferece sermões relacionados ao capítulo 8 a 36. A segunda parte é quase idêntica ao *Midrash Tanchuma* nos capítulos referidos.

³⁷⁸ Joaquim Jeremias, *Jerusalén En Tiempos de Jesus* (Madrid: Cristiandad, 1980), 78.

³⁷⁹ Jeremias, *Jerusalén En Tiempos de Jesus*, 75.

³⁸⁰ Talmudé Babilónico, *Avot D'Rabbi Natan* 35:1.

3.5.1. Pessah

A grande afluência de pessoas por ocasião de *Pessah* é um sinal da importância que esta festa adquiriu na criação da identidade do Povo que só se pode descrever na sua relação com Deus: «Eu sou Iahweh teu Deus que te fez sair da terra do Egito, da casa da escravidão» (Ex 20, 2). A festividade ganhou o sentido de “libertação” ou “passagem” (cf. o uso da palavra פסח, em Ex 12, 13.23.27) e “proteção” (outro uso פסח, cf. Is 31, 5), que revelam a dimensão histórica do acontecimento e o lado afetivo de Deus que se preocupa com o seu povo e o cuida com amor paternal. Os acontecimentos associados à *Pessah* são reveladores da identidade de Deus e do seu povo. Inicialmente, porém, a festa mais popular era a das Tendas, chamada simplesmente “a Festa” (cf. 1Re 8, 2.65 e Ez 45, 25).

No *Seder shel Pessah*³⁸¹, encontram-se várias alusões aos convidados e, em determinado momento, no *Barech* - entre o terceiro e quarto cálice - «Servimos o cálice de Eliyahu e abrimos a porta».³⁸² Segundo a tradição judaica, Eliyahu haNavi - o profeta Elias - virá anunciar o Messias antes da sua vinda (cf. Ml 3,1; 3, 23-24; Eclo 48, 9-10). Ele, contudo, nunca virá numa sexta feira à tarde, para não atrapalhar os judeus, que estão a preparar o *Shabat*; muito menos virá no dia de sábado, devido à proibição de fazer uma viagem superior a 2000 passos fora da cidade.³⁸³ No fim do *Shabat*, imediatamente após a *Havdalah*³⁸⁴, é invocada com cânticos a presença de *Elyahu hanavi, hatishby* (השבי, o profeta Elias “o tishbita”).

Este é o motivo pelo qual o profeta não ocupa o lugar de convidado na mesa do *Shabat*, mas normalmente é reservada a cadeira de Eliyahu (כיסא של אליהו) nas celebrações mais importantes, por exemplo, no *brit milah* e no *Seder de Pessah*, onde todos esperam a boa notícia que o profeta traz. Durante a ceia de *Pessah*, é uma *mitzvah* tomar quatro cálices, cada um relativo a cada uma das promessas: “vos farei sair”, “vos libertarei”, “vos resgatarei” e “tomar-vos-ei por meu povo” (cf. Ex 6, 6-7). Alguns judeus perguntam: “porque servimos cinco?”. Enquanto que os quatro cálices obrigatórios representam a ação redentora de Deus na direção dos quatro pontos cardeais, a cadeira do profeta e o quinto cálice são elementos de hospitalidade que apontam para um quinto (ה) ponto cardeal: “o interior”, a redenção do ser humano e do mundo, através da via espiritual.³⁸⁵

³⁸¹ *Seder* (hb. סדר, lt. *ordo*, “ordem”) de *Pessah* é o ritual celebrado na primeira noite da festa.

³⁸² Liturgia, *Pessach Haggadah, Barech*. A *Haggadah* é um texto clássico usado como base para o *Seder* da Páscoa. O texto da *Haggadah* foi compilado durante os períodos Mishnaico e Talmúdico.

³⁸³ Cf. Talmude Babilónico, *Eruvin 43b*.

³⁸⁴ *Havdalah* (הבדלה, “separação”) é o ritual que marca o final do *Shabat*.

³⁸⁵ Aaron L. Raskin, “Heh. The Fifth Letter of the Hebrew Alphabet,” Chabad.org, s.d., acessado a 30 de dezembro de 2022, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/137077/jewish/Heh.htm.

Como já foi adiantado, não é só durante a Páscoa que os judeus abrem as portas das casas, mas em todas as festividades. Na *Pessah*, todavia, há uma maior preocupação por ter convidados, porque pode ser a última vez, tal como diz o Seder: «agora estamos aqui, mas no próximo ano estaremos na Jerusalém reconstruída» e «visto que ainda há esperança de redenção, a nossa resposta deve ser convidar os outros para se juntarem a nós na celebração deste momento»³⁸⁶, explica o rabino Yaakov Lorberbaum (1760-1832), no *Maaseh Nissim on Pessach Haggadah*. A *Pessah* é para os judeus a renovação anual da promessa de solidariedade universal, através do plano divino de redenção.

3.5.2. *Shavuot*

A festa das “Semanas” (שבועות) é uma das três festas mais importantes que, devido à peregrinação para Jerusalém, exigia a cooperação dos residentes para albergar aqueles que, por preceito, se apresentavam anualmente perante o Senhor. A festa de *Shavuot* consagra os 49 dias posteriores a *Pessah*. Até ao quinquagésimo dia (Pentecostes), a festa de *Shavuot* propriamente dita, os judeus cumprem o prescrito na lei: «contareis sete semanas completas. contareis cinquenta dias (...) e oferecereis então a Iahveh uma nova oblação» (Lv 23, 15-16) e, por este motivo, o período festivo de sete semanas que antecede a Festa é conhecido como *Sefirat haOmer* (ספירת העומר, “contagem do Omer”).

O “Omer da apresentação” (אֶת-עֹמֶר הַתְּנוּפָה, cf. Lv 23, 15) era a medida de cereal que devia ser levada ao Templo, como oferenda. Com a destruição do Templo, os judeus continuaram com a tradição, realizando uma bênção (*braḥah*) e contabilizando os dias. O princípio mais importante é o agradecimento: «não resulta apropriado comer desta colheita, antes de trazer um presente ao Senhor, reconhecendo a sua parte na colheita bem-sucedida».³⁸⁷ Por este motivo, a Festa das Semanas também era chamada Festa das Primícias (cf. Nm 28, 26), associada à festividade agrícola da colheita dos cereais.

Nos dois dias de *Shavuot*, celebra-se também a entrega da *Torah* e a sua aceitação por parte do povo judeu: «Tudo o que Iahveh disse, nós o faremos» (cf. Ex 19, 3-8). Durante sete semanas, o povo vai-se preparando espiritualmente para a recepção da *Torah*, fortalecendo-se espiritualmente e aumentando o zelo pela prática da piedade e das *mitzvot*. É um tempo “forte” para intensificar tudo que é prescrito pela lei. É neste contexto que a prática da hospitalidade se insere como um preceito importante, neste tempo festivo.

³⁸⁶ Yaakov Lorberbaum, *Maaseh Nissim on Pesach Haggadah*, Magid, Ha Lachma Anya, 3:3.

³⁸⁷ Chizkiah ben Manoach (Chizkuni), *Leviticus* 23, 10.

Com o passar da contagem do Omer, aumenta a expectativa e o anseio, e mais cuidado, mais devoção, mais amor e alegria são colocados na observância, porque «os preceitos de Iahweh são retos, alegam o coração» (Sl 19, 9). Era um tempo de alegria, a ser partilhada com os frágeis da sociedade (cf. Dt 16, 11; Is 9,2). A recitação do *Hallel* (Salmos de louvor, 113-118 e 136) e do *Yizkor*³⁸⁸ é uma prática comum deste tempo, nas sinagogas.

3.5.3. Sukot

As tendas (סוכת, “tendas”) é uma festividade anual conhecida também como *hag sukot* (חג הסוכות, “festa de Sukot”) e *zman simḥateinu* (זמן שמחתינו, “tempo da nossa alegria”). Nas suas origens, era chamada “festa das colheitas” (חג הקציר, as colheitas do outono, no fim da estação dos frutos, cf. Ex 23, 16). É uma celebração “encarnada”, que se alegra pela vida com toda a sua beleza e fragilidade. As *sukot* são habitações temporárias, que pretendem servir de abrigo, mas não oferecem proteção para condições ambientais mais adversas porque, habitando nelas por sete dias, os participantes aprendem a estar mais dentro das realidades do mundo, dado que a *sukah* constitui um ponto de contacto com a realidade envolvente, a sua beleza e precariedade. Esta festa encontra-se fundamentada na *Torah* (Lv 23, 39-43; Dt 16, 13-14). Entre as duas *mitzvot* principais de *Sukot*, os judeus devem, primeiro, sacudir o *arba minim* (*lulav*, *etrog*, *hadassim* e *aravot*) e, segundo, sentarem-se na *sukah*». ³⁸⁹

A alegria é a imagem de marca das três festas bíblicas, de modo que não é permitido fazer jejum, porque o coração deve permanecer alegre e alegrar todos os que estão próximos.³⁹⁰ Normalmente, ninguém se pode envolver com a fé e a tradição judaica, a não ser que seja convidado, e assim pode tomar parte como membro da comunidade. A *mitzvah* da caridade (*tzedaqah*, צדקה), à qual está sujeita a *mitzvah* da hospitalidade (*haknassat ‘orḳim*, הכנסת אורחים), não é apenas um preceito da *Torah*, é a base ética de todo o comportamento. A festa acontece num clima misto de contemplação e solidariedade social que procura responder à indigência humana, através dos seus próprios padrões culturais e religiosos.

A palavra “hospitalidade” (em hebraico, הכנסת אורחים) revela a sua essência: *‘orḳim* significa “convidados” e *haknassat* é uma palavra que contém a raiz ס-נ-כ, com o sentido de

³⁸⁸ *Yizkor* é a primeira palavra (“que Deus recorde”) de uma oração comunitária na qual se recordam os antepassados. Esta oração é recitada quatro vezes ao ano: em *Yom Kipur*, no último dia de *Pessah*, segundo dia de *Shavuot* e no *Shemini Atzeret*. Estas festas são uma oportunidade para reforçar a crença na vida depois da morte.

³⁸⁹ Cf. resposta: David Golinkin, “Why Do We Sit in the Sukkah?,” Schechter.edu, 11 outubro de 2004, acessado a 29 de dezembro de 2022 <https://schechter.edu/why-do-we-sit-in-the-sukkah/>.

³⁹⁰ Cf. Rambam, *Mishneh Torah, Rest on a Holiday* 6:17.

“entrar” e “congregar”.³⁹¹ Dar hospitalidade é introduzir o outro na própria *knesset* (כנסת), para que deixe de ser um alienígena e faça parte da própria assembléia. Este cuidado com os outros é um motivo de alegria, pois ninguém pode alegrar-se enquanto houver pessoas a sofrer fora das casas fechadas. Durante os sete dias de *sukot*, é uma bênção receber convidados e, para que eles cheguem, é feita uma invocação de boas vindas para os ‘*ushpizyn*.³⁹²

Existem muitas versões para invocar os ‘*ushpizyn qdoshym* (“convidados santos”), segundo o rito reformado³⁹³, ashkenazi³⁹⁴ e sefaradi.³⁹⁵ Recentemente, tornou-se popular, em alguns círculos, convidar as matriarcas e outras mulheres importantes de Israel - Sarah, Rachel, Rebecca, Leah, Miriam, Abigail e Esther -, acompanhadas dos ‘*ushpizyn* masculinos ou sozinhas.

Para Loren Berman³⁹⁶, existem cinco motivos pelos quais os judeus convidam ‘*ushpizyn*, durante o *Sukot*.

Primeiro: *Haḵnassat ‘orkim*. O Livro dos Jubileus conta uma estória sobre Abraão e Sara que, tendo recebido a visita do Anjo, tal como ele prometera - “Na mesma estação, no próximo ano” -, junto com a notícia de uma grande descendência, encheram-se de alegria. Abraão «celebrou uma festa de alegria, durante sete dias, perto do altar que ele tinha construído no Poço do Juramento. E construiu barracas para si e para seus servos, e foi o primeiro a celebrar a Festa dos Tabernáculos, na terra. E, durante esses sete dias, ele trazia cada dia ao altar um holocausto ao Senhor». ³⁹⁷ O anacronismo presente não pretende fundamentar a festa das Tendas, prescrita por Iahweh, mas ensinar, através de um exemplo digno, o valor da hospitalidade humana.

Segundo: *Gmylut ḥassidim*. O “cuidado dos pobres” (cf. Dt 16, 13-14), pois «cabe a nós alegrar os pobres. A razão é que a parte dos convidados que ele convidou (os ‘*ushpizyn*)

³⁹¹ Pealim, Open Project, “כ-ג-ו-ט,” em Pealim.Com, acessado a 30 de dezembro de 2023, <https://www.pealim.com/dict/?num-radicals=3&r1=%D7%9B&r2=%D7%A0&rf=%D7%A1>.

³⁹² Cf. Liturgia, *Siddur Ashkenaz: Festivals, Sukkot, Prayers in the Sukkah, Ushpizin*.

³⁹³ Cf. Geela Rayzel Raphael, *Tivu: A Song of Welcome*, Ritualwell.org, 1993, acessado a 27 de dezembro de 2022, <https://ritualwell.org/ritual/tivu-song-welcome-2/>.

³⁹⁴ Cf. *Siddur Ashkenaz*,

https://www.sefaria.org/Siddur_Ashkenaz%2C_Festivals%2C_Sukkot%2C_Prayers_in_the_Sukkah%2C_Ushpizin?lang=bi.

³⁹⁵The Open Siddur Project, “אושפיזין / אושפיזתא | Seder Ushpizin and Ushpizata: Inviting the Avot and Imahot into Your Sukkah,” *Opensiddur.org*, 30 de setembro de 2012, acessado a 28 de dezembro de 2022, <https://opensiddur.org/miscellanea/art/ushpizin-and-ushpizata-inviting-the-avot-and-imahot-into-your-sukkah/>; ver também: Avraham Davis, *Shabbat Siddur Sefard Linear, Prayers for Yom Tov, Ushpizin*. https://www.sefaria.org/Shabbat_Siddur_Sefard_Linear%2C_Prayers_for_Yom_Tov%2C_Ushpizin.1?lang=bi.

³⁹⁶ Isenberg, “Exploring the Ushpizin.”

³⁹⁷ Rabenu, *Book of Jubilees* 16:27. O Livro dos Jubileus é uma recontagem apócrifa dos eventos dos livros de Gênesis e Êxodo, apresentados como uma revelação de um anjo a Moisés quando Moisés ascendeu ao Monte Sinai. Composto no século II a.C.

pertence aos pobres».³⁹⁸ Estes pobres podem ser as pessoas com quem não contactamos há muito tempo ou pessoas que já partiram, entre os familiares e amigos, ou outras pessoas distantes, conhecidas ou não.

Terceiro: *Zkūt 'Avot/‘imahot*. O “mérito dos antepassados” está relacionado com o tópico anterior. Ao longo das histórias, as diversas culturas realizaram cultos aos antepassados, para invocar a sua presença ou implorar a sua proteção. No judaísmo, é importante manter viva a memória dos antepassados, porque é na memória que continuam vivas e presentes. Um ditado popular diz que as pessoas podem morrer duas vezes: a primeira quando morrem fisicamente e a segunda quando são esquecidas. Manter viva a memória é uma forma de honrar os antepassados. A memória de Deus - da sua aliança - é garante da subsistência de muitas gerações: «Lembrar-me-ei da minha aliança com Jacó, da minha aliança com Isaac e da minha aliança com Abraão, e igualmente me lembrarei da terra» (Lv 26, 42).

Quarto: *V'Halakta bidrakav*. “Andar os caminhos de Deus” é viver segundo os atributos (שְׁלוֹשׁ עָשָׂר מִידוֹת הַרְחָמִים) (cf. Ex 34, 6-7)³⁹⁹ e é uma *mitzvah* importante para alcançar a justiça. Imitar os treze atributos de Deus significa andar pelas suas veredas: «Sede semelhantes, por assim dizer, a Ele, o Todo-Poderoso: assim como Ele é compassivo e misericordioso, também deveis ser compassivos e misericordiosos».⁴⁰⁰ Dina Rosenberg explica como estes atributos se refletem no nosso comportamento: «Na verdade, não podemos imaginar a bondade. Não é um ser; é uma força, como a eletricidade [...] Da mesma forma, conhecemos Deus pelo que conseguimos fazer com Ele: quando as pessoas estão, por assim dizer, conectadas com Deus, elas fazem coisas boas».⁴⁰¹

Quinto: *Simḥa shel mitzvah*. A “alegria pelos mandamentos” é uma característica das três grandes solenidades, mas ganha uma dimensão especial em *Sukot*, antecipando a alegria da festa que se aproxima: *Simḥat Torah*. Esta alegria não é um artigo que se compra, mas sim um fruto da forma como se vive.

Os cinco tópicos precedentes constituem elementos concretos que dão corpo ao espírito da celebração. Em *sukot*, procura-se sobretudo criar um ambiente de paz, dentro das tendas, principalmente no *Shabat*, pelo que se costuma falar da “*sukah* da paz”: «Quão grande

³⁹⁸ Kabbalah, *Zohar*, *Emor* 43:278.

³⁹⁹ Rachael Houser, “The 13 Attributes,” Sefaria.org, 2 de agosto de 2022, acessado a 29 de dezembro de 2022, <https://www.sefaria.org/sheets/422355?lang=he>.

⁴⁰⁰ Talmude Babilónico, *Shabbat*, 133b:6.

⁴⁰¹ Dina Rosenberg, “The 13 Attributes of God,” Sefaria.org, 1 setembro de 2020, acessado a 29 de dezembro de 2022, <https://www.sefaria.org/sheets/259762?lang=he>.

é a paz!»⁴⁰² proclamaram os Sábios. Como já foi mencionado, as tendas seguem critérios de construção para que possam ser consideradas *kasher* (*kosher*, “apropriadas”), com espaços nas paredes e nos tetos.⁴⁰³ Ao contrário de ser uma fortaleza de paz, a *sukah* é um espaço que não está nem totalmente aberto nem totalmente fechado, uma construção imperfeita que bem representa a vida do ser humano.

3.6. Síntese do capítulo

Enquanto cristãos, vivemos numa situação deficitária muito grave: o desconhecimento dos textos da tradição judaica. Este espaço foi frequentemente preenchido com preconceitos e suposições, pouco ou nada fundamentadas. Este tem sido um dos grandes obstáculos para o diálogo, como confirma o teólogo Ambrogio Spreafico: «Creio que um dos limites do diálogo é o desconhecimento da tradição rabínica, como se o judaísmo tivesse parado na Bíblia hebraica»⁴⁰⁴, da mesma forma que o cristianismo não parou no Novo Testamento. Este é um obstáculo que procurámos superar nas páginas anteriores.

Os rabinos respondem na *Gemara* que «ninguém cumpre a sua *mitzvah* com uma *sukah* roubada».⁴⁰⁵ É sobre esta cláusula que se desenvolve a trama do filme “Ushpizin”, realizado em 2004, e que apresenta os acontecimentos derivados da hospitalidade de uma família ortodoxa de Jerusalém, no contexto da Festa de *Sukot*. Os hóspedes eram de longe, os “convidados santos” da tradição do *Zohar*, mas, pese as dificuldades, a família ofereceu-lhes hospitalidade e o milagre tão desejado pelo casal ortodoxo não demorou a chegar. A realização do filme é única, na sua temática e conceito.

Durante séculos, a hospitalidade na cultura judaica foi predominantemente particular. A hospitalidade de tipo comunitário veio predominar a partir da Idade Média, oferecida a estudantes ou peregrinos, onde estes recebiam alimentação, alojamento e o necessário para o sustento, durante a viagem. Atualmente, a hospitalidade é essencialmente de tipo comunitário e mais organizado.⁴⁰⁶ A institucionalização da hospitalidade foi um passo importante na criação de condições de conforto para os hóspedes e das condições de segurança para as

⁴⁰² Midrash, *Vayikra Rabbah* 9:9.

⁴⁰³ Cf. Caro, *Shulchan Arukh, Orach Chaim* 629:19.

⁴⁰⁴ Ambrogio Spreafico, “Gli Sviluppì Del Dialogo Ebraico Cristiano Come Paradigma Del Dialogo Interreligioso,” *Euntes Docete* 59, no. 2 (2006): 77.

⁴⁰⁵ Talmude Babilónico, *Sukkah* 27b:6. O Tractado *Sukkah* está localizado no Seder Moed (“a Ordem dos Festivais”) e discute sobre o feriado de *Sukot*.

⁴⁰⁶ Cf. Jewish Virtual Library, “Hospitality,” [Jewishvirtuallibrary.org](https://www.jewishvirtuallibrary.org/hospitality), 2008, acedido a 31 de dezembro de 2022, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/hospitality>.

famílias acolhedoras. A hospitalidade particular, contudo, não deixa de ser um preceito no judaísmo, pela condição de expatriados que os acompanha desde os inícios (cf. Dt 26, 5).

O judeus consideraram a diáspora (גלות, “exílio”) como uma condição temporária. Esta convicção alimenta a esperança do retorno a Sião, que faz parte da fé dos judeus, uma manifestação da era messiânica com a conseqüente libertação do povo e a redenção do mundo. A prática da justiça - e a sua derivação, a hospitalidade - está inscrita na noção do “Reino de Deus”, um conceito judaico herdado pelo cristianismo:

Ainda assim, quando ele declarou que seu reino não era deste mundo, ele estava realmente a separar-se do judaísmo. Cada um dos serviços diários judaicos termina com a mesma oração pelo estabelecimento do mundo como um Reino de Deus. A *Torah* não está no Céu, porque não é necessária no Céu. É aqui, somente neste mundo, que a *Torah* é relevante.⁴⁰⁷

Para o judaísmo, o reino de Deus é um reino de justiça e paz, isto é, de paz como fruto da justiça (cf. Is 32, 27), que tem a sua construção e realização neste mundo, pelas mãos dos seres humanos que continuam o trabalho da criação (cf. Gn 1, 28; 9, 7). A ética judaica fundamenta-se nesta relação de compromisso para com toda a criação, procurando imitar Deus nos seus atributos, como podemos ver em Jeremias: «Mas aquele que queria gloriar-se, glorie-se disto: de ter a inteligência e me conhecer, porque eu sou Iahweh que pratico o amor, o direito e a justiça na terra. Porque é disto que eu gosto, oráculo de Iahweh» (Jr 9, 23). A ligação da hospitalidade com a justiça é evidente em muitos textos da tradição e normalmente implicam as seguintes características ou momentos:

- A. As pessoas ocupam um espaço comum. O anfitrião e a sua família partilham o mesmo espaço com desconhecidos que ganham um estatuto especial.
- B. Compreensão do outro, do diferente, e aceitação do outro no nosso próprio mundo.
- C. A recepção e a experiência do “outro” servem como modelo para a construção do nosso próprio mundo.
- D. Quando as diferenças ficam equiparadas ou superadas, constrói-se um mundo comum, em que a linguagem está dominada pelo “nós”.
- E. Nunca pode acontecer a morte do outro por assimilação ou “digestão”. No encontro, existe um contributo que enriquece cada uma das partes, de modo que nunca mais continuem a ser o mesmo.

⁴⁰⁷ Berkovits, *Judaism*, vol. 6, 2.

A hospitalidade, presente em várias culturas da antiguidade, teve geralmente uma fundamentação religiosa. No judaísmo, tem um fundamento e uma motivação religiosa, mas pressupõe a superioridade da ética em relação à doutrina e à prática puramente religiosa. Shai Held debruça-se sobre as atitudes de Abraão:

É possível pensar nesta passagem como uma espécie de contrapeso para a noção de Kierkegaard de “suspensão teleológica do ético” – isto é, a ideia de que na *Akedah* (“a atadura” de Isaac), Abraão decide cumprir corretamente o seu dever de obedecer a Deus, contra o seu dever de não tirar uma vida inocente, para além do compromisso com o bem-estar do seu próprio filho. Aqui, argumenta-se, existe algo que poderíamos chamar de “adiamento ético do teológico”. Diante da presença de Deus, Abraão encontra a audácia de pedir a Deus que espere, porque ele tem uma obrigação interpessoal imediata a atender.⁴⁰⁸

Este “adiantamento ético do teológico” é a base de toda a justiça e, portanto, da hospitalidade. Ao que parece, a “existência” é mais urgente (não propriamente secundária) do que a “essência”, na ordem temporal. A personagem de Abraão propõe um grande desafio aos três monoteísmos dominantes: “colocar Deus em segundo lugar” na construção do único Reino de justiça e paz.

⁴⁰⁸ Shai Held, “The Face of Guests as the Face of God: Abraham’s Radical and Traditional Theology,” *Mechon Hadar: Center for Jewish Leadership and Ideas* (Parashah Vayera, 2013): 2, em <https://www.hadar.org/torah-resource/face-guests-face-god>.

4. A HOSPITALIDADE AO SERVIÇO DO DIÁLOGO ENTRE O JUDAÍSMO E O CRISTIANISMO

«We're all just walking each other home»

Ram Dass

Sem a pretensão de ignorar tantos precedentes históricos, hoje estamos cientes de que, desde os inícios do século XX, assistimos a numerosos conflitos de tipo religioso, no Médio Oriente, no Cáucaso, nos Balcãs, na China, na Irlanda do Norte, na Europa, nos Estados Unidos, em tantas localidades da África e da América Latina, onde existem frequentes confrontos de tipo religioso que constituem uma ofensa à dignidade humana e questionam o mundo laico sobre as crenças que provocam e suportam este tipo de conflitos. O atual abandono massivo das confissões religiosas deve-se, em grande parte, ao testemunho institucional que as religiões deram ao mundo. O que normalmente está em causa é o abuso do poder, fundamentado numa ideologia imperialista. O sistema é alimentado por cúpulas religiosas que pretendem controlar as consciências dos crentes, através de uma construção ideológica que usa “Deus” como seu aliado, na paz e na guerra.

Estes tempos, que são os nossos e dependem em parte de nós, exigem um novo testemunho das religiões: a promoção da solidariedade, da justiça e da paz mundial. O teólogo holandês Hans Küng (1928-2021) toca no fundo desta questão, quando afirma:

Não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões.

Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões.

Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais.

Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um *ethos* global, uma ética para o mundo inteiro.⁴⁰⁹

Durante séculos, algumas religiões monoteístas consideraram-se sociedades exclusivistas, sem qualquer relação positiva possível com outras religiões. Foi o caso da Igreja Católica, com o axioma *extra ecclesiam nulla salus*, uma postura que traduz o paradigma eclesiológico que predominou a partir do Concílio de Florença (1442), mas que começou a perder força com o Concílio de Trento (1547). Jacques Dupuis (1923-2004) identifica três posicionamentos teológicos do séc. XX: o exclusivismo (ou eclesiocentrismo), o inclusivismo (ou cristocentrismo) e o chamado “pluralismo” (ou teocentrismo). Segundo J. Dupuis, «no que concerne à teologia católica pré conciliar das religiões tida em consideração

⁴⁰⁹ Hans Küng, *Religiões Do Mundo: Em Busca Dos Pontos Comuns*, trans. Carlos Almeida Pereira (Versus, 2004), 17.

neste livro, pode se dizer com segurança que encaixa quase por completo na categoria do inclusivismo».⁴¹⁰ Isto não exclui a presença de outros posicionamentos teológicos, tanto exclusivistas (inspirados em K. Barth), como também pluralistas.

Na teologia católica pré conciliar, surge uma nova «perspetiva do pluralismo religioso»⁴¹¹ que procura considerar a importância e o contributo das diferentes confissões religiosas, das suas histórias e sabedoria, de modo a encontrar uma relação positiva com o cristianismo. J. Dupuis agrupa em duas categorias as posições resultantes desta reflexão: por um lado, o cristianismo é a resposta divina e pessoal à religião natural, ou seja, ao desejo humano de Deus representado pelas outras religiões. Por outro lado, considera-se que as diferentes confissões religiosas são intervenções de Deus na história da salvação, como preparação para o único mistério salvífico em Cristo, no qual estão todas incluídas.

Deste modo, «o debate fica deslocado da questão predominantemente eclesiológica da salvação dentro ou fora da Igreja, para a questão da salvação consciente ou inconsciente em Jesus Cristo na situação concreta das pessoas na sua própria tradição religiosa».⁴¹² O documento da *Comissão Teológica Internacional*, “O Cristianismo e as Religiões” explica e julga sobre as duas formas de pluralismo teocêntrico:

O teocentrismo pretende ser uma superação do cristocentrismo [...]. Procura reconhecer as riquezas das religiões e o testemunho moral dos seus membros e, em última análise, pretende facilitar a união de todas as religiões para trabalharem juntas pela paz e pela justiça no mundo. Podemos distinguir um teocentrismo em que Jesus Cristo, sem ser constitutivo, é considerado normativo da salvação, e outro em que Jesus Cristo nem sequer é reconhecido como tendo esse valor normativo. No primeiro caso, sem negar que também outros podem mediar a salvação, reconhece-se em Jesus Cristo o mediador que melhor a expressa; o amor de Deus revela-se mais claramente na sua pessoa e na sua obra, e este é o paradigma para os outros mediadores. Mas sem ele não ficaríamos sem a salvação, apenas sem a sua manifestação mais perfeita. No segundo caso, Jesus Cristo não é considerado nem constitutivo nem normativo para a salvação do homem. Deus é transcendente e incompreensível, então não podemos julgar seus desígnios com nossos padrões humanos. Portanto, também não podemos avaliar ou comparar os vários sistemas religiosos.⁴¹³

⁴¹⁰ Jacques Dupuis, *El Cristianismo y Las Religiones. Del Desencuentro al Diálogo* (Santander: Sal Terrae, 2002), 77.

⁴¹¹ Cf. Dupuis, *El Cristianismo y Las Religiones*, 78-79.

⁴¹² Dupuis, *El Cristianismo y Las Religiones*, 79.

⁴¹³ Comisión Teológica Internacional, “El Cristianismo y Las Religiones,” n. 12, Vatican.va, 1996, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html#Los_presupuestos_teol%C3%B3gicos.

4.1. *Status quaestionis* do diálogo cristianismo-judaísmo

Desde os inícios do cristianismo, a relação entre judeus e cristãos ficou marcada pela intolerância mútua e pelo desejo de conversão do grupo religioso contrário e o seu consequente desaparecimento, atitude revelada no diálogo entre Justino de Roma e o judeu Trifão, no século II. Ao longo de vários séculos de tensões, contudo, existiram, de ambos os lados, incontáveis esforços de aproximação, mas, ao mesmo tempo, muitas resistências. A partir dos acontecimentos da *Sho'ah*, máxima expressão histórica do antissemitismo, a Igreja acresceu esforços de aproximação com os nossos irmão mais velhos.

O Concílio Vaticano II, e concretamente a Declaração *Nostra Aetate*, serve como linha divisória entre o antes e o depois das relações entre judeus e cristãos. Ainda hoje, a memória fiel dos judeus celebra formalmente a aprovação deste documento, como tem sido feito pelo *International Jewish Committee for Interreligious Consultations*, nascido pouco depois da Declaração *Nostra Aetate*, para ajudar a impulsionar esta mudança transformadora.

4.1.1. *Antes do Concílio Vaticano II*

É possível considerar como período pré conciliar os dezanove séculos e meio da história da Igreja que serviram de gestação para o Concílio Vaticano II.⁴¹⁴ Sem entrar em precisões historiográficas, pode-se afirmar que as relações do cristianismo com o judaísmo remontam ao tempo de Jesus de Nazaré, no primeiro século da nossa era, e caracteriza-se por inúmeros conflitos e desentendimentos, como é evidente no Evangelho de João. O professor Miguel Angel Ferrando diz que «o termo “judeu” (Ιουδαίος) aparece 194 vezes no Novo Testamento, delas 71 vezes em João»⁴¹⁵, usado para referir uma realidade constituída por diferentes pontos de vista. O desentendimento entre estes grupos sectários e a consequente ruptura do cristianismo com o judaísmo, consumada com a missão evangélica de Paulo, determinou as relações futuras por muitos séculos.

O clima de desconfiança foi tal que, na recitação do *aleinu* (אֵלֵינוּ), “é o nosso dever louvar o Senhor de todas as coisas”⁴¹⁶) - uma oração que faz parte do serviço diário -, os censores cristãos viram uma ofensa no gesto de “cuspir”, conforme indicava uma rubrica,

⁴¹⁴ Recasens Murillo, “El Diálogo Interreligioso Hasta El Sínodo de 1974,” *Verdad y Vida* 222, no. 56 (maio-Setembro 1998): 167.

⁴¹⁵ Miguel Angel Ferrando, “Los Judíos En El Evangelio Según Juan,” *Teología y Vida* 40 (1999): 255.

⁴¹⁶ Sefardies e Centro De Documentación Y Estudios Moisés de León, “Alénu,” Sefardies.es, acedido a 26 de janeiro de 2023, <https://sefardies.es/palabras/45/alenu>.

junto com as palavras «eles se curvam a esses ídolos inúteis e rezam para um deus que não pode salvá-los». Desta forma,

os cristãos da Idade Média ficaram irritados com essa linha, presumindo que o “deus que não pode salvar” se referia a Jesus. Os decretos da Igreja Católica, os éditos do governo e os censores exigiam frequentemente que os judeus omitissem esta referência - até mesmo em 1750, na Prússia. Em geral, os judeus resolveram omitir essa linha, provavelmente por medo de que a sua inclusão incitasse mais perseguições cristãs.⁴¹⁷

A prática foi retomada posteriormente e hoje está popularizada nos judeus da tradição *Habad*. No serviço matutino, recitam as dezoito bênçãos (שמנה עשרה “dezoito bênçãos”, ou também תפילת העמידה *tephylat 'amydah*, “rezar de pé”). A décima segunda bênção é destinada aos hereges (בְּרַפְתְּ הַמִּינִים), introduzida «por volta dos anos 80 da nossa Era. Inicialmente, esta recitação, incluída na oração principal, a *tephylah* das Dezoito Orações, visava apenas os judeus-cristãos. Chamada *Birkat hamynim*, tinha como substância a prece para a confusão dos hereges ou apóstatas que, a breve trecho, eram sobretudo os cristãos».⁴¹⁸ Estes e outros textos litúrgicos e filosóficos (por exemplo, com Maimónides), existentes também do lado da Igreja, dificultaram a convivência entre judeus e católicos, criando inúmeras controvérsias.

Esta atmosfera foi apropriada para a criação de uma literatura apologética que constitui um corpo literário chamado *Adversus Iudaeos*, produzido pelos principais autores cristãos entre o século II e o século III, num contexto sociorreligioso que manifesta «a repulsa dos cristãos para com a religião judaica»⁴¹⁹ e os seus seguidores. Alguns exemplos são representados por João Crisóstomo, Tertuliano, Agostinho de Hipona, Cipriano, a Epístola de Barnabé, a Epístola a Diogneto, o Diálogo de Justino, a Homilia Pascal de Melitão de Sardes, entre muitas outras obras.⁴²⁰

A partir de 313, com Constantino, os judeus ficam desfavorecidos social e politicamente, ao mesmo tempo que «a Igreja começa a dispor dos recursos necessários para impulsionar e expandir de forma extraordinária o fenómeno ideológico do antijudaísmo, que tinha acompanhado o cristianismo desde os seus primeiros tempos».⁴²¹

⁴¹⁷ Seth Winberg, “Aleinu A Popular Prayer with a Controversial History,” Myjewishlearning, acessado a 25 de janeiro de 2023, <https://www.myjewishlearning.com/article/aleinu/>.

⁴¹⁸ Pinharanda Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 2ª ed., vol. 1 (1999; red., Lisboa: Guimarães, 2009), 198-199.

⁴¹⁹ Francisco Rodríguez Terán, “Intolerancia Hacia Los Judíos En El Cristianismo Tardoantiguo: Fanatismo Y Destrucción De Los Lugares De Culto” (Tese de Mestrado: Historia y Arqueología, Universidad de Cantabria. Facultad de Filosofía y Letras, 2022), 31.

⁴²⁰ Cf. Beate (Osnabrück) Ego, “Adversus Iudaeos,” em *Brill's New Pauly*, 2006, acessado a 27 de janeiro de 2023, <https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/adversus-iudaeos-e104060>.

⁴²¹ Raúl González Salinero, “La Exclusión Social de Los Judíos En El Imperio Cristiano (Ss. IV-V),” *Revista de Ciencias de Las Religiones de La Universidad de Salamanca*, no. 4 (1999): 103.

Durante a Idade Média, o povo judeu disperso pela Europa cristã de língua latina «atravessar-se-á a grafar o nome de *Dio*⁴²², ao modo do italiano, sem o terminal *s*, para evitar uma confusão que a letra *s*, naquele lugar, poderia acarretar com uma forma plural»⁴²³, evitando qualquer grafia cristã que referisse o dogma do Deus Trinitário. O período medieval da história fica assim marcado por uma controvérsia teológica, filosófica e literária da escola cristã e judaica, às quais se soma a nova religião muçulmana.

Cristo é um verdadeiro sinal de contradição (cf. Lc 2, 34-35), na disputa das três religiões monoteístas, até finais do século XV, quando os judeus e os muçulmanos foram expulsos da Península Ibérica. Até finais do século XIV, a convivência dos cristãos com as minorias religiosas era bastante pacífica, à diferença da grande tensão vivida na Espanha, até ao fecho do século XV.⁴²⁴

Na cidade de Braga, existem documentos que testemunham a presença de uma pequena comunidade judaica, durante o século IV, que manteve um contacto amistoso com o Arcebispo e o Cabido. «Na verdade eles eram, creio que na sua totalidade, inquilinos do Cabido bracarense quer na rua da Judiaria Velha quer na Nova».⁴²⁵ As boas relações não permitem perceber as causas da mudança para a Judiaria Nova, «mas não é difícil imaginá-las se pensarmos no clima que então se vivia no reino, prelúdio da monstruosa borrasca que em breve desabaria sobre a gente hebraica»⁴²⁶, acrescenta António Losa.⁴²⁷

De modo geral, conta-se que «em Braga não existiram suspeitas de conflitos e vestígios de violência resultantes do confronto entre as duas comunidades religiosas, embora tenhamos noção das denúncias empreendidas pelos judeus que supostamente se sentiriam ameaçados».⁴²⁸

Em Portugal, as relações foram-se tornando hostís, no tempo em que o grande dramaturgo português, Gil Vicente, satirizou a figura do judeu, mostrando que nem o diabo os queria levar na sua barca:

⁴²² Era comum, entre os judeus sefarditas, referir-se ao *Dio Alto* (em *ladino* ou judeu-espanhol). É uma língua que ainda une comunidades de todo o mundo, com foi possível através dos *media* no tempo da pandemia. Recomenda-se a visualização do vídeo de eSefarad CCSeferad, “Unidos Por El Ladino #4 - El Dio Alto,” Vídeo, *YouTube*, 25 de julho de 2020, acessado a 27 de janeiro de 2023, https://www.youtube.com/watch?v=ppNy_D2F-h8&ab_channel=eSefaradCCSeferad.

⁴²³ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 194.

⁴²⁴ Cf. Alice Tavares, “Literatura De Controversia Religiosa Judío-Cristiana Medieval En Portugal (Siglos XIII-XV): Estado De La Cuestión. Discursos Y Motivaciones,” *Perichoresis* 18, no. 4 (2020): 64.

⁴²⁵ Antonio Gonçalves Losa, *Subsídios Para o Estudo Dos Judeus de Braga Do Séc. XV* (Braga, 1982), 98.

⁴²⁶ Losa, *Subsídios Para o Estudo Dos Judeus de Braga Do Séc. XV* (Braga, 1982), 99.

⁴²⁷ Especialista em estudos Árabes, natural de Esposende, Braga (1915-1999).

⁴²⁸ Tavares, “Literatura De Controversia Religiosa Judío-Cristiana Medieval En Portugal (Siglos XIII-XV),” 70.

Ora sus! Dêmos à vela!
Vós, judeus, ireis à toa,
que sois mui ruim pessoa.
Levai o cabrão na trela.⁴²⁹

No meio de todo um clima de violência física e psicológica, surge em Portugal um conjunto de revoltas populares intituladas por alguns de “motins anti judaicos” que se estenderam ao longo do século XVI e XVII⁴³⁰, este último marcado pelo auge da Inquisição. No final do Século XVIII, os criptojudeus ainda receiam ficar a descoberto, embora as comunidades tenham manifestado algum crescimento, como no caso da região transmontana, onde «em meados do século XVIII, D. Frei Aleixo de Miranda Henriques, bispo de Bragança, emitiu uma [carta] *Pastoral*, proibindo nítidos costumes judaicos nas igrejas, como o antigo hábito da purificação»⁴³¹, impedindo as mulheres grávidas de se apresentarem na igreja até quarenta dias após o parto.

Durante os séculos XVI e XVII, os judeus não tiveram grande presença na Europa Ocidental, concentrando-se preferencialmente no Leste da Europa, concretamente na Polónia, onde já existia algum assentamento da população judia. Durante este período, a Polónia foi considerada o centro da vida judaica: «No final do século XVII, as judiarias polacas contavam com o maior número de judeus e o maior número de comunidades individuais comparado com qualquer outro centro populacional judaico».⁴³²

Os judeus prosperaram rapidamente, estabeleceram os seus negócios e fizeram parte das estruturas políticas polacas, situação que causou um conjunto de revoltas populares, concretamente da classe camponesa e dos cossacos⁴³³ que causou a morte a vinte mil judeus: «As perseguições mais generalizadas aos judeus acompanharam a combinação do levante camponês e da revolta cossaca contra a hegemonia polonesa na Ucrânia, que começou na primavera de 1648 sob a liderança de Bogdan Khmel'nyts'kyi e visava os judeus em particular como representantes do governo polonês».⁴³⁴ Esta revolta deu origem a diferentes ataques conhecidos como *pogromy* (plural de *pogrom*, em yidish פּאָגראַם, do russo погром, “causar danos com violência”) que são originalmente tumultos populares de revolta contra as

⁴²⁹ Gil Vicente, *Auto Da Barca Do Inferno* (Porto: Areal Editores, 1988), 92.

⁴³⁰ Cf. Vanessa Sofia Sampaio Neves, “Os Motins Antijudaicos No Século XVI e XVII: Uma Análise Comparativa,” *Omni Tempore: Atas Dos Encontros Da Primavera 2018 Na Faculdade de Letras Da Universidade Do Porto*, 2019, 224–64.

⁴³¹ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 259.

⁴³² Moshe Rosman, “Poland: Poland before 1795,” em *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, 4 de março de 2011, acessado a 28 de janeiro de 2023, https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Poland/Poland_before_1795.

⁴³³ Os cossacos são um grupo sócio-político e militar de origem eslavo seminómada, que vivia nas fundamentalmente em território russo e ucraniano.

⁴³⁴ Rosman, “Poland: Poland before 1795.”

autoridades. Os ataques prolongaram-se até ao século XX e considera-se que estas agressões são precursoras dos acontecimentos antissemitas do holocausto e posteriores, «uma das razões que levaram a grande maioria dos judeus a buscar uma fuga da Europa do pós-guerra»⁴³⁵, através do programa *Briḥah* (hb. בְּרִיחָה, “voo”).⁴³⁶

Ao longo do século XVIII, os judeus começaram a integrar-se na Europa Ocidental, por influência do iluminismo judaico. Durante o governo de Napoleão Bonaparte, foi elaborado um Código Civil, conhecido como *Código Napoleónico* (1804), redigido com o seu espírito e conteúdo. Este código permitiu aos judeus viverem como cidadãos equiparados com outros, permitindo-lhes sair dos guetos. A França napoleónica foi o primeiro país da Europa Ocidental a oferecer aos judeus a igualdade de direitos de cidadania. A relação de Napoleão com as outras religiões era meramente política e não dava relevância ao aspecto religioso. Ele próprio, a caminho do Egipto, em 1798, proclamou aos soldados que faziam parte da expedição:

Os povos com os quais vamos viver são maometanos; o seu primeiro artigo de fé é este: “Não há deus para além de Deus e Muhammad é o seu profeta”. Ninguém os contradiga; fazei com eles como fizestes com os judeus e com os italianos; tenhamos pelos seus muftis e pelos seus imãs a mesma consideração que tivemos pelos rabinos e os bispos; tende a mesma tolerância para com as cerimônias prescritas pelo Alcorão, com as mesquitas, com os conventos, com as sinagogas, e com a religião de Moisés e a de Jesus Cristo. As legiões romanas respeitaram todas as religiões. Aqui encontrareis costumes diferentes dos da Europa: precisais de vos habituar a eles.⁴³⁷

Durante o Século das Luzes, «os marranos sofreram, como os nacionais dos países onde coabitavam, a influência das tendências europeias».⁴³⁸ O iluminismo marcou a vida política e intelectual da Europa, e o judaísmo não demorou em acolher-se à sua sombra. Surge o desejo de conhecer o desconhecido, a alteridade, o estrangeiro. Com a imposição da razão natural e a universalidade da fé humana, «o judaísmo deixa de olhar-se como religião, para ser apenas uma lei».⁴³⁹ A educação racionalista da *Haskalah* empobreceu muito o judaísmo, provocando uma crise de espiritualidade, desinteresse pela tradição e abandono das línguas de comunicação popular (*Yidish* e *Ladino*). Por outro lado,

a noção de estrangeiro, presente na Bíblia, evolui numa escala ascendente; e se a medievalidade, mesmo respeitando o estrangeiro, o punha de reserva de acordo com a profissão de fé, o Iluminismo Judaico revaloriza os parâmetros das relações com o não

⁴³⁵ Holocaust Memorial Museum, “Los Pogroms,” *Enciclopedia del Holocausto*, acessado a 28 de janeiro de 2023, <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/pogroms>.

⁴³⁶ Jewish Virtual Library, “Berihah,” [Jewishvirtuallibrary.org](https://www.jewishvirtuallibrary.org/berihah), 2008, acessado a 27 de janeiro de 2023, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/berihah>.

⁴³⁷ Napoleão Bonaparte, *Oeuvres de Napoléon Bonaparte*, vol. 2 (Paris: C.L.F. Panckoucke, 1821), 252-53.

⁴³⁸ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 604.

⁴³⁹ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 607.

judeu. Se, perante a cristandade medieval, procurava ser o *tzadiq*, homem recto, na europeidade iluminista, o judeu busca ser, ao mesmo tempo, *hassid*, homem de amor.

No século XIX, e graças ao contributo prévio do filósofo judeu alemão Moses Mendelssohn (1729-1786), da fundamentação oferecida por Feuerbach (1804-1872), e do debate entre Bruno Bauer (1809-1882) e Karl Marx (1818-1883), em torno da *Questão Judaica*, começou trilhar-se o caminho doutrinal para a criação do movimento sionista que surge, em parte, como uma forma de “emancipação” ou “retorno” (תשובה, *teshuvah*) das sequelas racionalistas, despersonalizantes e desenraizadoras da *Hashkalah*. A ideia marxista de canalizar os judeus para a Palestina serviria «como via a curto prazo, para limpar a Europa do judaísmo».⁴⁴⁰

Em 1896, Theodor Herzl escreve *O Estado Judaico*, incitando os judeus do mundo à criação de um estado judaico, através da formação de um congresso sionista, que teve lugar em 1897 e contou com a presença de cerca de 200 representantes.⁴⁴¹ No livro publicado, T. Herzl escreveu:

Se nos deixassem em paz por apenas duas gerações poderíamos, talvez, desaparecer sem deixar vestígios entre os povos que nos cercam. Mas não seremos deixados em paz. Após breves períodos de tolerância, o rancor surge novamente contra nós. O nosso bem-estar parece conter algo de irritante, porque o mundo habituou-se, durante séculos, a ver em nós o mais desprezível dos pobres. Ninguém adverte, contudo, por ignorância ou mesquinhez, que o bem-estar enfraquece-nos como judeus e anula os nossos aspetos particulares. Só a pressão faz-nos aderir ao velho tronco, só o ódio dos que nos rodeiam nos torna estrangeiros.⁴⁴²

Em setembro de 1893, realizou-se a Primeira Reunião do *Parlamento Mundial das Religiões*, em Chicago. Esta «foi a primeira reunião pública formal com os representantes das principais religiões na história do mundo», concretamente o cristianismo e o judaísmo, sendo considerada uma das reuniões religiosas mais importantes do mundo e, sem dúvida, a mais importante dos Estados Unidos da América.⁴⁴³

Na primeira metade do século XX, assistimos a um conjunto de acontecimentos únicos na história, que são ainda ignorados por muitos e negados por uns poucos, talvez por não compreenderem que a responsabilidade pela memória pertence a cada um de nós.⁴⁴⁴ Trata-se de *Auschwitz*, lugar icónico da *Sho'ah*, ou Holocausto. A *Sho'ah* é definida pelo

⁴⁴⁰ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 754.

⁴⁴¹ David Ben-Gurion, “Theodor Herzl,” in *Encyclopedia Britannica*, 20 de julho de 1998, acessado a 28 de janeiro de 2023, <https://www.britannica.com/biography/Theodor-Herzl#ref26685>.

⁴⁴² Theodor Herzl, *El Estado Judío* (1986; red., Buenos Aires: Organización Sionista Argentina, 2004), 42.

⁴⁴³ The World's Parliament of Religions, “A Historic Legacy,” [Parliamentofreligions.org](http://parliamentofreligions.org), acessado a 25 de janeiro de 2023, <https://parliamentofreligions.org/parliament/1893-chicago/>.

⁴⁴⁴ Para manter a memória acesa criou-se uma campanha para o Dia da Memória do Holocausto, conhecida pelo *hashtag* #WeRemember nas redes sociais.

Centro YadVashem como «um genocídio sem precedentes, total e sistemático, perpetrado pela Alemanha nazi e seus colaboradores, com o objetivo de aniquilar o povo judeu».⁴⁴⁵ Auschwitz é um particular universal, um património da humanidade⁴⁴⁶, um local de ensino da justiça social e dos direitos humanos.

«A pergunta não era unicamente onde estava Deus?, mas também onde estava o homem? E o homem cristão? Em *Auschwitz*, a ideia de Deus e a ideia do homem ficaram vulneráveis. É por isso que a humanidade não pode esquecer: é a memória que dá sentido à narração e à identidade».⁴⁴⁷ *Auschwitz* é também, no dizer de Elie Wiesel, o lugar da morte dos cristãos, por tudo quanto o cristianismo proclama ser, mas não foi de todo o lugar da morte do povo judeu. Depois de *Auschwitz*, ninguém pode viver da mesma forma⁴⁴⁸ e a própria Igreja precisa de «repensar a natureza do Judaísmo».⁴⁴⁹

Em 1948, surge a Associação *Amitié judéo-chrétienne*, impulsionada por três precedentes: primeiro, os acontecimentos da *Sho'ah*, entre 1940 e 1945, onde seis milhões de judeus morreram, vítimas do sistema nazi; segundo, em 1946, o historiador judeu Jules Isaac (1877-1963) conclui o livro *Jésus et Israël*, obra que inaugura um novo momento no diálogo judaico-cristão; e terceiro, em outubro de 1947, realiza-se a *Conferência de Seelisberg*, na Suíça, um encontro internacional entre cristãos e judeus que procurou melhorar a catequese cristã sobre os judeus.⁴⁵⁰ Trata-se de uma catequese positiva em relação ao judaísmo, assumida pelos padres e catequistas, um trabalho que urge ser realizado ainda hoje nas paróquias.

O Papa João XXIII, em abril de 1963, publica a Carta Encíclica *Pacem in Terris*, onde lança os fundamentos para a paz mundial e promove os direitos humanos. Em geral, o Papa manifesta, nos seus escritos, uma afinidade especial pelos nossos irmãos mais velhos, o povo hebraico. Esta aproximação ficou especialmente evidenciada, através de uma manifestação visível de humildade que inclui todos os cristãos:

A oração de arrependimento, que recitou em 3 de Junho de 1963, pelo mal que a Igreja tivesse feito aos judeus, é mais do que um gesto. É o princípio das futuras definições segundo o pensamento renovado da Igreja, em grande parte enunciado no

⁴⁴⁵ Yad Vashem, “What Was the Holocaust?,” *Yadvashem.org*, acessado a 28 de janeiro de 2023, <https://www.yadvashem.org/holocaust/about.html#learnmore>.

⁴⁴⁶ Cf. José Rui Teixeira, *Auschwitz. Entre a Memória e a Esperança* (Porto: Centro Catecumenal, 2000), 28.

⁴⁴⁷ Luís Martins, “A Páscoa Da Memória. Um Estudo Exegético-Teológico Da Ἀνάμνησις Em Lc 22, 15-20” (Tese de Mestrado em Teologia, Sob a orientação do Prof. Dr. João Alberto Correia, 2020), 115.

⁴⁴⁸ Johann Baptist Metz, *Memoria Passionis. Una Evocación Provocadora En Una Sociedad Pluralista* (Santander: Sal Terrae, 2007), 47.

⁴⁴⁹ Bento XVI e Arie Folger, *Judeus e Cristãos*, trad. Luísa Silva Maneiras (Cascais: Lucerna, 2020), 35.

⁴⁵⁰ Amitié Judéo-Chrétienne de France, “Les Dix Points de Seelisberg,” *Ajcf.fr*, acessado a 25 de janeiro de 2023, <https://www.ajcf.fr/5-aout-1947-Les-Dix-Points-de-Seelisberg.html>.

ensaio do Cardeal Bea sobre *A Igreja e o Povo Hebraico* (1966), e testemunhado na peregrinação de Paulo VI à Terra Santa.⁴⁵¹

Pouco depois da morte de João XXII (3 de junho de 1963), o Papa Paulo VI faz o seu discurso de abertura da 2ª Sessão do Concílio, a 29 de setembro de 1963. Ao longo do discurso, Paulo VI aborda a questão das religiões não cristãs, recordando previamente a “alegria de viverem os irmãos juntos” (cf. Sl 132, 1), convidando todos à vida de unidade e comunhão desejada por Deus. No final, com tom de universalidade, suplica para que sirva «de guia e vigor a comunhão dos espíritos, profunda e fraterna».⁴⁵²

A Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*⁴⁵³, publicada em agosto de 1964, propõe um novo caminho: «A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio» (ES, 38). Esta encíclica foi publicada quando ainda estavam a ser elaborados os documentos conciliares que falam do diálogo inter-religioso e, por isto, pode ser ainda considerada um documento publicado no limiar do Concílio Vaticano II. Nesta encíclica, fica definida «a origem transcendente do diálogo. Está no plano de Deus. A religião é, de sua natureza, enlace entre Deus e o homem, e a oração exprime em diálogo este enlace» (ES, 41).

4.1.2. Documentos Conciliares

A atmosfera pré conciliar já estava marcada pela presença do Espírito. Contudo, a perspectiva do Concílio Vaticano II não era tanto doutrinal, mas essencialmente pastoral. A discussão fundamental sobre as identidades, estatutos e relações com outras entidades religiosas não encontrou, no Concílio, um lugar de debate. Afortunadamente o tema não passou ao lado dos padres conciliares, que refletiram sobre o assunto, ainda que superficialmente e com enfoque pastoral.

Os documentos conciliares que se revelam mais importantes para o tema do diálogo são a Declaração *Nostra Aetate* (outubro de 1965), o Decreto *Ad Gentes* (dezembro de 1965), a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (dezembro de 1965) e a Declaração *Dignitatis Humanae* (dezembro de 1965). Estes textos, todavia, precisam de ser lidos e interpretados à luz da intertextualidade e da teologia do Concílio. Foi com o Papa Paulo VI que deu entrada o

⁴⁵¹ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 813.

⁴⁵² Papa Paulo VI, Discurso do Sumo Pontífice, *AAS* 55 (1963): 841-859.

⁴⁵³ Papa Paulo VI, Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*, *AAS* 56 (1964): 609-659.

termo “diálogo” nos documentos oficiais da Igreja, o qual usava o vernáculo “diálogo” para se referir ao termo latino *colloquium*, ainda presente no texto da Encíclica *Ecclesiam Suam*.⁴⁵⁴

O Concílio Vaticano II, com um caráter pragmático e uma base doutrinal inclusiva, convida os católicos e as outras religiões a manterem-se unidas na compreensão e estima mútua, na cooperação e no diálogo. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (1964), quando fala sobre a relação da Igreja com os não cristãos, destaca os vínculos de proximidade com a tradição judaica, valorizando o dom do chamamento:

Finalmente, aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão de uma forma ou outra orientados para o Povo de Deus. Em primeiro lugar, aquele povo que recebeu a aliança e as promessas, e do qual nasceu Cristo segundo a carne (cf. Rom. 9, 4-5), povo que segundo a eleição é muito amado, por causa dos Patriarcas, já que os dons e o chamamento de Deus são irrevogáveis (cf. Rom. 11, 28-29) (*LG*, 16).

No ano da redação da *Lumen Gentium*, o Papa Paulo VI criou o Secretariado que mais tarde daria lugar ao Dicastério para o Diálogo Inter Religioso.⁴⁵⁵ No mesmo ano, escreve ainda a Carta Encíclica *Ecclesiam Suam*:

vemos desenhar-se à nossa volta outro círculo também imenso, contudo mais próximo de nós. Ocupam-no primeiramente os homens que adoram o mesmo Deus único e supremo que nós adoramos, aludimos aos filhos do povo hebraico, dignos do nosso respeito afetuoso, fiéis à religião que nós chamamos do Antigo Testamento (*ES*, 60).

A Declaração *Nostra Aetate* (1965), sobre a Igreja e as religiões não cristãs, tal como fez a Declaração *Lumen Gentium*, inclui as outras religiões para além do Judaísmo, destacando os vínculos que a Igreja Católica tem com cada uma destas tradições e exortando a superar as divisões existentes entre todos, de modo a procurar a mútua convivência (cf. *NA*, 1). De modo geral, os documentos do Concílio Vaticano II manifestam que «a Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo» (*NA*, 2), «como preparação para receberem o Evangelho» (*LG*, 16). Estes documentos são consistentes no propósito da salvação universal de Deus através do seu Filho, «já que por todos morreu Cristo» (*GS*, 22).

Para muitos teólogos, é difícil ir além dos silêncios, limites e ambiguidades da doutrina do Concílio Vaticano II sobre o diálogo inter-religioso.⁴⁵⁶ Um documento que levanta algumas dificuldades é a Declaração *Dignitatis Humanae*, sobre a liberdade religiosa (1965),

⁴⁵⁴ Cf. Murillo, “El Diálogo Interreligioso Hasta El Sínodo de 1974,” 169.

⁴⁵⁵ «O precursor do atual Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso, criado por João Paulo II em 1988 com a “Pastor Bonus”, foi o Secretariado para os Não-Cristãos, instituído por Paulo VI em 1964 para promover estudos adequados e cultivar relações amistosas com os seguidores das religiões não cristãs», em Cúria Romana, “Pontificio Consejo Para El Dialogo Inter-Religioso,” [Vatican.va](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_sp.html), acedido a 8 de fevereiro de 2023, https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_sp.html.

⁴⁵⁶ Cf. Dupuis, *El Cristianismo y Las Religiones*, 95-105.

principalmente quando afirma que «Acreditamos que esta única religião verdadeira se encontra [subsiste] na Igreja católica e apostólica, à qual o Senhor Jesus confiou o encargo de a levar a todos os homens» (DH, 1).

A perspectiva inter-religiosa da Declaração *Dignitatis Humanae* parece ficar esclarecida a seguir, quando identifica a “verdadeira religião” com “a Igreja Católica”, ao aludir ao «dever moral que os homens e as sociedades têm para com a verdadeira religião e a única Igreja de Cristo» (DH, 1; cf. LG, 8). Não é possível aceitar algumas proposições como esta, sem uma reformulação semântica e uma maior precisão conceitual. Contudo, é necessário sublinhar um artigo de real importância que sintetiza a posição do Concílio em relação à liberdade religiosa, condição indispensável para o diálogo:

Este Concílio Vaticano declara que a pessoa humana tem direito à liberdade religiosa. Esta liberdade consiste no seguinte: todos os homens devem estar livres de coacção, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites. Declara, além disso, que o direito à liberdade religiosa se funda realmente na própria dignidade da pessoa humana, como a palavra revelada de Deus e a própria razão a dão a conhecer. Este direito da pessoa humana à liberdade religiosa na ordem jurídica da sociedade deve ser de tal modo reconhecido que se torne um direito civil (DH, 2)

A Declaração *Dominus Iesus* (2000) também criou algumas reações polêmicas, concretamente da comunidade judaica. O documento, emitido pela Congregação para a Doutrina da Fé, afirma que a Igreja tem uma função “imprescindível” para a salvação de “cada homem”, pelos laços íntimos com Cristo “único mediador”, «e seria obviamente contrário à fé católica considerar a Igreja como um caminho de salvação ao lado dos constituídos pelas outras religiões, como se estes fossem complementares à Igreja, ou até substancialmente equivalentes à mesma, embora convergindo com ela para o Reino escatológico de Deus» (DI, 21).

No tópico seguinte, a Declaração *Dominus Iesus* acrescenta: «Se é verdade que os adeptos das outras religiões podem receber a graça divina, também é verdade que objectivamente se encontram numa situação gravemente deficitária, se comparada com a daqueles que na Igreja têm a plenitude dos meios de salvação» (DI, 22). As afirmações importantes estão justificadas com referências bíblicas e pela recapitulação de documentos do Magistério.

O texto da Comissão Teológica Internacional, *O Cristianismo e as Religiões* (1996), marcou substancialmente a Declaração *Dominus Iesus*, concretamente na formulação dos

pressupostos inegociáveis (a mediação única de Cristo e a necessidade da Igreja para a Salvação).⁴⁵⁷ O texto da *Dominus Iesus* é incoerente em vários pontos como, por exemplo, ao considerar, por interesse de fundamentação, a continuidade do cristianismo em relação com o judaísmo através do cumprimento da promessa messiânica em Cristo e oferecer ao povo judaico - que recebeu a revelação divina inicial e selou uma aliança eterna com Deus - uma espécie de salvação «por caminhos só por Ele conhecidos» (DI, 21).

Ao longo de vários séculos, a Igreja Católica tem feito um notável percurso de abertura, passando da perspectiva “exclusivista” ao paradigma “inclusivista”, atualmente dominante. O “pluralismo”, tal como o “exclusivismo”, ainda hoje têm seguidores. O “exclusivismo”, paradigma baseado no eclesiocentrismo, corre o risco de pecar por defeito, enquanto que o “pluralismo” corre o risco de pecar por excesso de abertura, uma vez que colocam de lado a centralidade de Cristo como mediador único na ordem da salvação, o que é uma «proposição que se revela inaceitável e escandalosa para muitos, pois reside aqui, precisamente, o inegociável do cristianismo».⁴⁵⁸

Se o cristianismo deseja verdadeiramente dialogar com outras religiões, não pode renunciar ao que é constitutivo. Todavia, se Cristo é a medida de todos os homens, deve-o ser, em primeiro lugar, dos cristãos. Cristo não é um catecismo *pocket-size* que dá para guardar no bolso esquerdo do casaco, perto do coração. Cristo é um modelo, uma medida, e o que é verdadeiramente próprio de Jesus Cristo é a “auto aniquilação” ou “esvaziamento” (κένωσις) de si próprio para se entregar à vontade divina deixada em testamento: «que todos sejam um» (Jo 17, 21). Também os judeus são chamados a imitar Cristo:

A *kénosis* de Jesus Cristo, pela qual o Filho renuncia em parte à divindade, para se humanar, é uma chamada a Israel. A *kénosis* de Israel, o despojamento de parte do seu património, será uma imitação de Jesus. Abandonar parte da sacralidade, para se confundir com os povos. Israel tem dois caminhos, ou o despojamento, em vista da unificação de todas as correntes judaicas, incluindo o cristianismo, ou a permanência fixista na separatividade.⁴⁵⁹

Se Abraão deixou Deus em “segundo lugar” para ir ao encontro dos irmãos forasteiros (cf. Gn 18, 1-3), por que motivo nós, os cristãos de um mundo globalizado, não sabemos colocar Cristo em “segundo lugar” para ir ao encontro de Cristo presente nos outros? Não se despojou Maria do seu próprio filho para cumprir a sua missão? Não estaremos nós cristãos a aprisionar Cristo numa doutrina religiosa balizadora do dom messiânico? Estaremos a ser mais cristãos que Cristo? Onde fica a sua universalidade?

⁴⁵⁷ Cf. Comisión Teológica Internacional, “El Cristianismo y Las Religiones.”

⁴⁵⁸ Isabel Varanda, “A Missão, Hoje. Pluralismo Religioso e Anúncio,” *Theologica* 36, no. 2 (2001): 348.

⁴⁵⁹ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 805.

A universalidade de Cristo significa que o seu amor é para todos, mas não implica que a sua pessoa seja património da humanidade e muito menos de uma instituição. Por isso, ninguém tirou Deus a Abraão quando foi ao encontro dos forasteiros, da mesma forma que, no diálogo com outras religiões, ninguém nos separará do amor de Cristo (cf. Rm 8, 35-39); este sim, é irrenunciável.

Como seres religiosos, corremos o risco de criar um Deus - ou um Cristo - à nossa imagem e semelhança, um ídolo que corresponde às nossas exigências e pretensões ou, noutras palavras, um Deus “tapa buracos”, quando na verdade a relação com Deus e com Cristo não pode ser manipulada. É imperativo deixar Deus ser Deus⁴⁶⁰, ao mesmo tempo que o ser humano deve assumir a responsabilidade pelo mundo que lhe foi dada na criação (cf. Gn 1, 28), aceitando a contingência do mundo e da vida e encontrando soluções para as situações emergentes.

Esta atitude de quase abandono, quase ateísta, foi experimentada pelo teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) que, durante tempos de “Resistência e Submissão”⁴⁶¹, acabou por viver *etsi Deus non daretur*. Mais do que uma atitude de submissão, é uma lição de sabedoria, uma forma de vida responsável, não apática, por tudo o que nos rodeia e pelo próprio curso da história; ela permite dizer aos acontecimentos da *Sho‘ah: Never Again!*⁴⁶²

Viver “como se Deus não existisse” é o resultado da *kénosis* dos crentes de qualquer confissão e constitui tanto a condição preparatória para o diálogo inter-religioso, como também a atitude básica exigida para formação de uma ética universal. Neste esvaziamento do “eu”, que se abre ao “tu”, Cristo constitui-se modelo para uma humanidade que, sem diálogo, morre asfíxiada.

Existem outros modelos para além do exclusivismo, inclusivismo e do pluralismo, cada um com os seus contributos e objeções. Um destes distancia-se do modelo cristocêntrico e do modelo teocêntrico, colocando no centro o conceito do Reino de Deus⁴⁶³ (reinocentrismo), do qual todas as religiões são membros colaboradores da sua construção e

⁴⁶⁰ Cf a obra de Carlos González Vallés, *Dejar a Dios Ser Dios: Imágenes de La Divinidad* (Santander: Sal Terrae, 2006).

⁴⁶¹ Cf. os escritos de Dietrich Bonhoeffer, *Resistência e Submissão: Cartas e Anotações Escritas Na Prisão*, trad. Nélcio Schneider (São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003).

⁴⁶² Never again é um slogan usado atualmente no debate público da *Sho‘ah*. Cf. Emily Burack, “How ‘Never Again’ Evolved from Holocaust Commemoration Slogan to Universal Call,” *The Times of Israel*, 9 de março de 2018, <https://www.timesofisrael.com/how-never-again-evolved-from-holocaust-commemoration-slogan-to-universal-call/>.

⁴⁶³ Paul Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (New York: Orbis Books, 1995).

responsáveis por que este chegue a seu termo. A crítica mais relevante feita contra este modelo é a apresentação de «um conceito [o Reino] da Realidade absoluta que tem afinidade com as religiões monoteístas e proféticas do hemisfério ocidental, mas é totalmente estranho às tradições místicas do oriente».⁴⁶⁴ Esta visão é considerada mais «pragmática e imanentista».⁴⁶⁵

O mundo das relações interpessoais exige uma adaptação à natureza das relações: não nos relacionamos por igual com todas as pessoas, mesmo com aqueles que amamos. Era por esse motivo que os gregos usavam palavras diferentes para as diferentes formas de exprimir o amor, nas suas relações (cf. *DCh*, 1-18). Nos caminhos de diálogo com outras tradições, é possível aplicar modelos diferentes, que mais não são do que linguagens ou aspectos diferentes da mesma realidade.

O modelo baseado no reinocentrismo é apelativo, no processo de diálogo com o judaísmo, por vários motivos: valoriza a vertente horizontal; apela à responsabilidade social e à solidariedade nesta missão; tem um alcance universal; põe em destaque a dimensão ecológica; e. coloca os participantes na mesma condição de “funcionários” ou “servos” do mesmo Senhor; pressupõe um soteriologia responsável; congrega as tradições numa única perspectiva e esperança soteriológica.

Para Eliezer Berkovits, que apresenta uma perspectiva judaica, «o Reino deve ser estabelecido pela transformação deste mundo através do esforço humano».⁴⁶⁶ Segundo esta conceção, o mundo deve ser transformado no Reino, com o contributo de homens concretos que se sentem chamados a participar deste projecto de redenção: «A salvação, portanto, não visa o homem, mas a humanidade através do homem».⁴⁶⁷ O texto de *O Cristianismo e as Religiões* considera que «O “soteriocentrismo” radicaliza ainda mais a posição teocêntrica, pois está menos interessado na questão de Jesus Cristo (ortodoxia) e mais no compromisso efetivo de cada religião com a humanidade sofredora (ortopraxis)».⁴⁶⁸

Quando se trata de diálogo - em qualquer uma das suas formas - aceitamos que este se estabelece na diferença dos interlocutores. Existe uma tendência falaciosa de promover e procurar o que é comum aos interlocutores, quando o verdadeiro diálogo acontece na assimetria dos participantes e não pela validação preeminente dos aspetos teológicos e culturais das outras religiões. O documento *Diálogo e Anúncio* (1992) é esclarecedor a este

⁴⁶⁴ Dupuis, *El Cristianismo y Las Religiones*, 121.

⁴⁶⁵ Comisión Teológica Internacional, “El Cristianismo y Las Religiones,” n. 12.

⁴⁶⁶ Berkovits, *Judaism*, vol. 6, 2.

⁴⁶⁷ Berkovits, *Judaism*, vol. 6, 2.

⁴⁶⁸ Comisión Teológica Internacional, “El Cristianismo y Las Religiones,” n. 12.

nível, quando afirma que o diálogo inter-religioso não é um diálogo unicamente teológico. O documento apresenta quatro formas em que o diálogo pode acontecer: o *diálogo da vida*, através da convivência fraternal; o *diálogo das obras*, pela cooperação solidária em questões humanas; o *diálogo dos intercâmbios religiosos*, no âmbito académico; o *diálogo da experiência religiosa*, através da partilha de experiências e da oração interconfessional (cf. *DA*, 42).⁴⁶⁹

A Declaração *Nostra Aetate* afirma «que os homens constituem todos uma só comunidade» (*NA*, 1). Foi este o *core* do discurso do Papa João Paulo II, por ocasião da Jornada Mundial de Oração pela Paz, em Assis (1986): «O facto de professarmos diferentes religiões não nos distrai do significado deste dia. Ao contrário, as Igrejas, as comunidades eclesiais e as religiões do mundo estão demonstrando que estão atentas ao bem».⁴⁷⁰ Este “mistério de unidade”, baseado na origem comum de todos os homens, foi constantemente referido pelo mesmo Papa, para quem a crença das religiões não cristãs é «fruto também ela do Espírito da verdade operante para além das fronteiras visíveis do Corpo Místico» (*RH*, 6).

O Documento *Diálogo e anúncio* propõe o mistério da unidade como fundamento teológico para o diálogo inter-religioso, assegurado pela «presença ativa do Espírito Santo na vida religiosa dos membros das outras tradições religiosas» (*DA*, 28). O Documento apresenta uma cristologia constitutiva, pois afirma o carácter constitutivo da salvação em Cristo: «Deste mistério de unidade deriva que todos os homens e todas as mulheres que são salvos participam - embora de modo diferente - do mesmo mistério de salvação em Jesus Cristo, mediante o seu Espírito» (*DA*, 29).

O diálogo é desinteressado ou, em último caso, deve manter o interesse pelo bem do outro e a procura mútua da verdade. O documento *Diálogo e Missão* define o diálogo como «o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras confissões religiosas, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento» e a seguir complementa: «no qual os cristãos encontram os que seguem outras tradições religiosas para caminhar em conjunto em direção à verdade e colaborar em ações de interesse comum» (*DM*, 13) É nesta procura da verdade que o compromisso pelo diálogo e o anúncio entram na atividade missionária da Igreja (cf. *AG*, 7). Os frutos estão associados aos desafios

⁴⁶⁹ O texto é fruto da redação conjunta do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-Religioso e a Congregação para a Evangelização dos povos. Cf. Cúria Romana, *Instructio de Evangelio nuntiando et de Dialogo inter Religiones*, *AAS* 84 (1992): 414-446.

⁴⁷⁰ João Paulo II, “Discurso Ai Rappresentanti Delle Diverse Chiese E Comunioni Cristiane” (Jornada Mundial de Oração pela Paz, 27 de outubro de 1986), acessado a 20 de janeiro de 2023, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi.html.

e o maior fruto do diálogo será a conversão mais profunda e verdadeira de cada um a Deus, na perspectiva da sua própria religião.

No Decreto *Ad Gentes*, a missão da Igreja é concretização da missão do Filho, desígnio universal de Deus para a salvação da humanidade, no qual convergem, de forma inconsciente, todos esforços humanos de relação com o absoluto que:

por benigna determinação da providência de Deus, possam algumas vezes ser considerados como pedagogia ou preparação evangélica para o Deus verdadeiro. Para estabelecer a paz ou a comunhão com Ele e uma sociedade fraterna entre os homens, apesar de pecadores, Deus determinou entrar de modo novo e definitivo na história dos homens, enviando o seu Filho na nossa carne para, por Ele, arrancar os homens ao poder das trevas e de satanás e n'Ele reconciliar o mundo consigo. Constituiu, portanto, herdeiro de todas as coisas Aquele por quem fizera tudo, para n'Ele tudo restaurar (*AG*, 3)

A seguir, no mesmo decreto conciliar, exorta os cristãos a darem testemunho de Cristo, estando inseridos nas realidades do mundo que habitam e dialogando com os homens de todas as tradições nacionais e religiosas: «façam assomar à luz, com alegria e respeito, as sementes do Verbo neles adormecidas», adverte, «mas esforcem-se também por iluminar estas riquezas com a luz evangélica, por libertá-las e restituí-las ao domínio de Deus Salvador» (*AG*, 11). A última expressão, “libertá-las e restituí-las ao domínio de Deus Salvador”, pode presumir alguma superioridade da Igreja em relação às outras confissões religiosas.

Neste ponto, é preciso parar para esclarecer uma questão sobre uma posição da teologia cristã, que defende a substituição (supersessionismo) das promessas feitas ao povo hebreu por uma Nova Aliança. Segundo esta visão, ainda presente nas catequeses homilia e pregações, o judaísmo é espiritualmente árido, com uma forte expressão de legalismo mesquinho que se põe ao serviço de um Deus vingativo: o “Deus do Antigo Testamento”, dizem eles. O Cristianismo, nesta linha, substitui a religião da Antiga Aliança por uma revelação vital do amor universal de Deus, e resguarda todo o seu poder salvífico. Esta é uma descrição com resquícios antissemitas.

Se o diálogo inter-religioso for enquadrado nas categorias cristológicas, a partir de uma teologia inclusiva ou constitutiva, é uma barreira fundamental para o verdadeiro diálogo com o judaísmo. Para os judeus, o pecado mais grave do ponto de vista “fundamental”, ou seja, do ponto de vista bíblico, é a idolatria⁴⁷¹, em hebraico *'avodah zarah* (עבודה זרה, “culto estrangeiro”). É aqui que os judeus colocam, desde o início, o culto de Jesus Cristo, considerando-o como um culto idolátrico. Isto impede que possa ser levado a cabo um

⁴⁷¹ Cf. Ex 20, 3-4; Is 42, 8; 45, 20 e 2, 8; Lv 19, 4; Dt 27, 15; Sl 115, 4-5 e 16, 4; 1 Cor 10, 7.14; Gl 5, 19-21; Ez 14, 1-9; 1 Sm 15, 23; Cl 3, 5; Rm 1, 22-23; 1 Jo 5, 21; Jn 2, 8; Jr 11, 12; Ap 9, 20.

diálogo entre judeus e cristãos? É permitido, em contexto de diálogo, que as doutrinas tradicionais das religiões sejam destruídas? Se a resposta for “sim”, cesse o diálogo e reflitamos!

Os documentos sobre o diálogo inter-religioso que floresceram à luz do Concílio Vaticano II não convencem os espíritos contemporâneos que ficam ansiosos por um *plus*. São visíveis alguns esforços, todavia, inconstantes e difusos que permitem entrever a existência de algum imperialismo religioso, como se o cristianismo pretendesse sempre “jogar em casa”.

Os sinais da abertura conciliar esbarram em iniciativas restauradoras mais temerosas diante do “risco” da alteridade e vinculadas à afirmação exclusiva da identidade. Esta fixação nas diferenças confessionais, como bem expressou um dos grandes teólogos do ecumenismo⁴⁷², decorre mais do medo da perda da identidade do que do interesse profundo pela verdade.⁴⁷³

Uma das grandes dificuldades a serem superadas será o conflito de interpretações que surge, principalmente, em torno à divindade, ao messianismo e à vitória salvífica universal de Jesus. É necessário ter em conta que «só na perspectiva de que todas as religiões são verdadeiras mediações de salvação e que nelas e por elas, e não apesar delas, as pessoas se salvam, faz-se possível um diálogo inter-religioso honesto, teológica e praticamente».⁴⁷⁴

4.1.3. *Relações pós conciliares*

O Concílio Vaticano II «significou um primeiro passo de reconhecimento do pluralismo religioso de facto, evitando, porém, abordar a questão da qualificação teológica das outras religiões».⁴⁷⁵ As verdadeiras resistências colocaram-se na consideração de um pluralismo de princípio, talvez pelo receio de criar uma nova perspectiva relativista e uma crise identitária.⁴⁷⁶

Após a publicação da Declaração *Nostra Aetate*⁴⁷⁷, o Papa Paulo VI aprova a criação de um gabinete para as relações entre Judeus e Cristãos, o *International Catholic - Jewish Liaison Committee*, em 1970, no seio do *Secretariat ad fovendam Christianorum Unitatem*

⁴⁷² Trata-se de Jean-Marie Roger Tillard; cf. a obra do mesmo autor: *Credo Nonostante* (Bologna: EDB, 2000), 34.

⁴⁷³ Teixeira, “Diálogo Inter-Religioso,” 157.

⁴⁷⁴ Equipa Editorial, “Diálogo Inter-Religioso: Exigência Da Fé Cristã,” *Perspectiva Teológica* 93, no. 34 (maio-Agosto) (2002): 152.

⁴⁷⁵ Teixeira, “Diálogo Inter-Religioso,” 165.

⁴⁷⁶ Cf. João Duque, “Diálogo Inter-Religioso e Encontro de Culturas. A Propósito de Um Livro Recente,” *Theologica* 41, no. 2 (2006): 239-240.

⁴⁷⁷ Cf. *Concilium Oecumenicum Vaticanum II*, Declaração *Nostra Aetate*, AAS 58 (1966): 740-744.

(atual *Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos*), ficando assinalada a natureza das novas relações entre judeus e cristãos, desde então inseridas no âmbito do diálogo ecumênico e não do diálogo inter-religioso, como seria expectável. Esta aproximação iniciada pela Igreja é mais do que um sinal, é um gesto de afetividade pelo povo de Israel e expressão de uma vontade de restabelecer os laços fragilizados pelas circunstâncias históricas e os erros do passado.

A comunidade da França, entre muitas outras, decidiram marcar o quinquagésimo aniversário da declaração *Nostra Aetate*, com um documento que reconhece a necessidade de cristãos e judeus trabalharem, de mãos dadas, com o mesmo horizonte humano e divino.

O Jubileu que se inicia convida-nos a trabalhar juntos na construção desta fraternidade universal e na atualização de uma ética comum, válida para todo o mundo. Devemos aprender a nos livrar dos preconceitos que foram instalados ao longo dos séculos em nossas respectivas consciências sobre o que o outro acredita, pensa e faz, para melhor ouvir o que cada religião diz sobre si mesma e seu projeto de respeito e prosperidade de toda a humanidade. A partir de agora, devemos-nos dedicar a entender melhor o outro, apreciá-lo, estimá-lo, amá-lo pelo que ele é e por suas próprias conquistas. A fraternidade entre judeus e cristãos constitui um primeiro marco e um convite a fazer do diálogo entre todas as religiões e espiritualidades a pedra angular de uma humanidade reconciliada e pacificada. Que ela habite o coração de nossas orações.⁴⁷⁸

Do lado judaico, no mesmo ano de 1970, foi constituído o *International Jewish Committee for Inter-Religious Consultations*, para as relações com a Igreja Católica, com secretariado em New York e Genebra. Esta organização é reconhecida mundialmente como agente promotor do diálogo entre o cristianismo e o judaísmo, e tem como membros o Vaticano, o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla e o Conselho Mundial de Igrejas, assim como onze organizações judaicas, comités e assembleias.

Em 1974, o Papa Paulo VI estabeleceu a *Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo*⁴⁷⁹, também ligada ao então *Secretariatus ad fovendam Christianorum Unitatem* que, embora diferente e com uma estrutura própria, partilham parte da estrutura orgânica. Desde a sua criação, a comissão emitiu quatro documentos (em 1974, 1985, 1998 e 2015) que expõem o desenvolvimento das relações entre o judaísmo e o cristianismo.

O Concílio Vaticano II refutou definitivamente a teoria da substituição, que até ao momento dominava o pensamento teológico, e defendeu que a Antiga Aliança nunca foi

⁴⁷⁸ Amitié Judéo-Chrétienne de France, “Déclaration Pour Le Jubilé de Fraternité à Venir,” Ajcf.fr, 23 de novembro de 2015, acessado a 26 de janeiro de 2023, <https://www.jcrelations.net/fr/declarations/declaration/declaration-pour-le-jubile-de-fraternite-a-venir.html>.

⁴⁷⁹ Cf. Acta do *Secretariatus ad fovendam Christianorum Unitatem* em *AAS* 67 (1975): 73-79.

revogada pela Nova Aliança. A perspetiva pós-conciliar sobre o judaísmo fica sintetizada com estas duas afirmações.⁴⁸⁰

Em abril de 1986, o Papa João Paulo II realizou um encontro com a comunidade judaica, na Sinagoga de Roma. O Papa estava convencido que o laço que une judeus e cristãos é muito mais estreito que o que existe com as outras religiões:

a Igreja de Cristo descobre a sua “ligação” com o judaísmo “escrutinando o seu próprio mistério”. A religião judaica não é “extrínseca” a nós, mas de certa forma, é “intrínseca” à nossa religião. Portanto, temos com ela relações que não temos com nenhuma outra religião. Vós sois os nossos irmãos prediletos e, de certa forma, poderíamos dizer nossos irmãos mais velhos.⁴⁸¹

A mesma ideia foi transmitida anos depois, no escrito *Noi ricordiamo: Una riflessione sulla Shoah* (1998): «A relação da Igreja com o povo judeu é diferente da que ela partilha com qualquer outra religião».⁴⁸² Este vínculo único com o judaísmo adquire-se no próprio judaísmo de Cristo, que «faz parte integrante do mistério divino da salvação. Nós, podemos dizer, somos discípulos de um judeu. [...] Nesta perspetiva, é necessário rever o Novo Testamento para que não seja interpretado em clave antijudaica».⁴⁸³ Esta afinidade pode colocar as relações judaico-cristãs como paradigma do diálogo inter-religioso e ecuménico.

Em outubro de 1986, estiveram presentes, em Assis, os representantes das principais confissões religiosas do mundo, no Encontro Mundial de Oração pela Paz, por iniciativa do Papa João Paulo II. Durante o discurso, o Papa define a razão pela qual todos se encontravam reunidos: para, através da oração, «aprofundar na nossa percepção da Realidade última».⁴⁸⁴ O aniversário deste acontecimento tem sido frequentemente recordado e celebrado, para manter vivo o “espírito de Assis”, gerado naquele encontro. O objetivo principal desta jornada de oração foi assumir o compromisso e «a nossa responsabilidade de trabalhar pela paz».⁴⁸⁵

⁴⁸⁰ Cf. Bento XVI and Folger, *Judeus e Cristãos*, 40-41.

⁴⁸¹ João Paulo II, “Discurso” (Incontro Con La Comunità Ebraica Nella Sinagoga Della Città Di Roma, 13 de abril de 1986), acedido a 22 de janeiro de 2023 https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html.

⁴⁸² Commissione per i rapporti religiosi con l’ebraismo (CRRE), “Noi Ricordiamo: Una Riflessione Sulla Shoah,” n.1, Christianity.va, 16 de março de 1998, acedido a 22 de janeiro de 2023, <http://www.christianity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/-noi-ricordiamo--una-riflessione-sulla-shoah---1998-.html#2>; cf. *Nostra Aetate*, 4.

⁴⁸³ Spreafico, “Gli Sviluppi Del Dialogo Ebraico Cristiano Come Paradigma Del Dialogo Interreligioso,” 73-74.

⁴⁸⁴ João Paulo II, “Discurso Ai Rappresentanti Delle Diverse Chiese E Comunioni Cristiane” (Jornada Mundial de Oração pela Paz, 27 outubro de 1986), acedido a 27 de janeiro de 2023, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assis.html.

⁴⁸⁵ João Paulo II, “Discurso Ai Rappresentanti Delle Diverse Chiese E Comunioni Cristiane.”

Entre 28 de agosto e 5 de setembro de 1993, na cidade de Chicago, teve lugar a segunda Reunião do Parlamento Mundial das Religiões. Dela surge a adoção de uma “*Declaration Toward a Global Ethic*” que, mais tarde, resulta na publicação de um livro, *Manifeste pour une éthique planétaire*, com um comentário de Hans Kung e de Karl Josef Kuschel.⁴⁸⁶

No ano de 1994, em Barcelona, a UNESCO e o Centro UNESCO de Catalunha organizaram um encontro para debater a contribuição das religiões do mundo para a construção de uma cultura da paz. Da reunião, resultou uma declaração conhecida como “Declaração de Barcelona de 1994”, que sublinha a necessidade de um compromisso constante na promoção da paz e a responsabilidade especial das religiões neste processo.

Jean-Claude Basset, em 1996, escreveu “*Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*”, um livro que analisa fenomenologicamente o desenvolvimento do diálogo inter-religioso, entre 1970 e 1990, e propõe uma visão diferente do “outro” que promova o conhecimento mútuo e supere os modelos exclusivistas, inclusivistas e sincretistas, para que possa acontecer o verdadeiro diálogo baseado na cooperação.⁴⁸⁷ Este livro aportou novas propostas e constitui atualmente uma obra muito importante na compreensão e no estudo do diálogo inter-religioso.

Em março de 1998, a Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo, em Roma, preparou uma Reflexão sobre a *Sho‘ah*, na qual reconhece a existência de uma mentalidade que penalizou algumas minorias judaicas e que ainda hoje prevalece em algumas interpretações antissemitas do Novo Testamento, que foram claramente condenadas pelo Concílio Vaticano II.⁴⁸⁸

No dia 24 de janeiro de 2001, a *Congregação Para a Doutrina da Fé* emitiu uma notificação, a propósito do livro *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso* (Ed. Queriniana, Brescia 1997), do teólogo Jacques Dupuis. O comunicado está justificado pelas notáveis ambiguidades e dificuldades em aspectos doutrinários que podem induzir o leitor em erros de interpretação, com «respeito à interpretação da mediação salvífica, natureza única e universal de Cristo, a unicidade e plenitude da revelação de Cristo, a ação salvífica universal

⁴⁸⁶ Recomenda-se a leitura da publicação do Parlement des religions du monde, *Manifeste Pour Une Éthique Planétaire*, trad. Édouard Boné (Paris: Cerf, 1995).

⁴⁸⁷ Cf. a obra de Jean-Claude Basset, *Le Dialogue Interreligieux. Histoire et Avenir* (Paris: Cerf, 1996).

⁴⁸⁸ Commissione per i rapporti religiosi con l’ebraismo, “Noi Ricordiamo: Una Riflessione Sulla Shoah,” *Christianity.Va* (Roma: Commissione per i Rapporti Religiosi con l’Ebraismo, 16 de março de 1998), acedido a 29 de janeiro de 2023, <http://www.christianity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crrr/documenti-della-commissione/-noi-ricordiamo--una-riflessione-sulla-shoah---1998-.html#2>

do Espírito Santo, a recondução de todos os homens à Igreja, o valor e significado da função salvífica das religiões».⁴⁸⁹

Sobre o valor salvífico das religiões, acrescenta: «não existe qualquer fundamento na teologia católica para reconhecer nestas religiões, assim consideradas, caminhos de salvação, inclusive por conterem lacunas, insuficiências e erros que dizem respeito às verdades fundamentais sobre Deus, o homem e o mundo».⁴⁹⁰ Neste sentido, a obra de J. Dupuis foi controversa e, ao mesmo tempo, necessária para a abertura a novas perspectivas, dentro da Igreja.

Em dezembro de 2015, a *Pontifícia Comissão para as Relações Religiosas* com o Judaísmo torna pública uma reflexão sobre a Declaração *Nostra Aetate*, como o título “Os dons e o chamamento de Deus são irrevogáveis”, onde a Pontifícia comissão declara que

a Igreja Católica não realiza nem apóia nenhuma missão institucional específica dirigida aos judeus. Embora haja uma rejeição de princípio de uma missão institucional judaica, os cristãos são chamados a testemunhar a sua fé em Jesus Cristo também aos judeus, mas devem fazê-lo de maneira humilde e sensível, reconhecendo que os judeus são portadores da Palavra de Deus.⁴⁹¹

No ano de 2016, três das organizações religiosas mais importantes do mundo judaico, a Conferência de Rabinos Europeus, o Conselho de Rabinos de América e o Grão-Rabinato do Estado de Israel, adoptaram uma declaração conjunta denominada “Entre Jerusalém e Roma. Reflexões a 50 anos da *Nostra Aetate*”. Ela constitui uma importante reflexão do judaísmo ortodoxo contemporâneo que reconhece a importância da Declaração *Nostra Aetate*, através do qual «a Igreja Católica iniciou um processo de introspecção que levou gradualmente a depurar a doutrina da Igreja das hostilidades em relação aos judeus, permitindo um incremento da confiança entre as nossas comunidades religiosas».⁴⁹²

A 22 de Novembro de 2022, o Papa Francisco recebeu, na Cidade do Vaticano, o *World Jewish Congress*, para uma iniciativa histórica que ficou conhecida com o nome hebraico *kishreinu* (“o nosso vínculo”)⁴⁹³, com a intenção de fortalecer os laços entre judeus e

⁴⁸⁹ Congregação para a Doutrina da Fé, *Notificazione a proposito dei libro di Jacques Dupuis, “Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso”*, AAS 94 (2002), 142.

⁴⁹⁰ Congregação para a Doutrina da Fé, *Notificazione*, 144-145.

⁴⁹¹ Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo, ““Los Dones Y La Llamada De Dios Son Irrevocables” (Rm 11:29), 40 ,” *Jrelations.net* (Jewish-Christian Relations, 10 de diciembre de 2015), acessado a 1 de fevereiro de 2023, <https://www.jrelations.net/es/article/los-dones-y-la-llamada-de-dios-son-irrevocables-rm-1129.pdf>.

⁴⁹² Conferência de Rabinos Europeus, Conselho Rabínico da América, e Grão-Rabinato do Estado de Israel, “Entre Jerusalém e Roma. Reflexões a 50 Anos Da *Nostra Aetate*,” em Bento XVI e Arie Folger, *Judeus e Cristãos*, trad. Luisa Silva Maneiras (Cascais: Lucerna, 2020), 97-108.

⁴⁹³ World Jewish Congress, “Pope Francis Receives Historic World Jewish Congress Delegation to Strengthen Jewish-Catholic Ties,” World Jewish Congress, 22 de novembro de 2022, acessado a 30 de janeiro de 2023,

cristãos, trabalho perseguido pelo referido congresso, desde o seu início, em 1936, no sentido de promover a cooperação entre as duas confissões religiosas na difusão da justiça e da paz mundial.

A apresentação sucinta dos esforços de aproximação entre judeus e cristãos, desde os anos precedentes ao Concílio Vaticano II até a atualidade, ajuda-nos a compreender que não é possível errar, quando se procura o diálogo. Depois de vários séculos de desencontros, judeus e cristãos estão a conseguir restabelecer os laços de natureza fraternal que os aproxima. Os frutos são visíveis, e cada dia compreendemos melhor que somos mais semelhantes do que sempre pensamos, porque a nossa identidade é dialógica e está sempre em processo, ao serviço da humanização do ser humano.

4.2. Identidade judaica e identidade cristã

Nos tempos de Abraão, o estrangeiro⁴⁹⁴ (1800 a.C)⁴⁹⁵, a sociedade estava organizada em tribos nómadas familiares⁴⁹⁶, às quais outros podiam aderir na condição de servos. Nesta situação concreta, a mulher, os filhos, os servos, os animais e todos os bens do grupo familiar constituíam a «casa de Abraão» - primeiro nome recebido por aquele grupo étnico e religioso -, todos dependentes da autoridade patriarcal (cf. Gn 17, 23-27).

Posteriormente, uma grande penúria chega à terra de Canaã (cf. Gn 43 1, 2). Jacob, os seus doze filhos e as respetivas famílias estabelecem-se no Egito (1700 a.C). Assim, «as pessoas que iriam tornar-se os judeus eram conhecidas, nessa época, por Hebreus⁴⁹⁷ ou (talvez) *Hapiru* —ou seja, “os Poeirentos” das montanhas e desertos. A si mesmas, chamavam Filhos de Israel».⁴⁹⁸

Uma vez libertos do Egito (1250 a.C), os Israelitas voltam para a Terra Prometida com a ajuda de Moisés e do seu jovem general, Josué. Depois de se encontrarem instaladas em Canaã, as Doze Tribos dividem o território e formam uma confederação religiosa anti

<https://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-receives-historic-world-jewish-congress-delegation-to-strengthen-jewish-catholic-ties>.

⁴⁹⁴ Em Génesis 14, 13 Abraão é descrito como “o hebreu” (הֵבְרֵי), segundo o texto hebraico, que o texto grego dos *LXX* traduz como “estrangeiro”, “o emigrante” ou “itinerante” (περάτης).

⁴⁹⁵ No presente apartado as datas são meramente referenciais; cf. *A Bíblia de Jerusalém*, quadro cronológico (São Paulo: Paulus, 2002), 2170-2188.

⁴⁹⁶ Cf. Alberty, *Historia de La Religión de Israel En Tiempos Del Antiguo Testamento*, 61.

⁴⁹⁷ A palavra “hebreu”, עִבְרִי, também pode ser entendida como “filho de Héber” (עֵבֶר), antepassado de Abraão, da linhagem de Sem (cf. Gn 10, 21)

⁴⁹⁸ Cahill, *A Herança Judaica*, 97.

hierárquica⁴⁹⁹, a que alguns chamam de Reino Unido de Israel. Entre outros motivos, por medo dos filisteus e para poder enfrentar militarmente as nações circundantes, o povo clama por um rei (1 Sam 8, 20).

Os descendentes de Israel - que até ao momento estava organizado em tribos com patriarcas particulares e contava com o amparo espiritual e militar dos juízes -, decidem formar uma monarquia (1030-931 a. C.), governada primeiro por Saúl, depois por David e finalmente por Salomão. Com a morte de Salomão, acaba a unidade do Reino, que se divide em Norte e Sul. Durante o tempo do reino dividido, a Assíria sufocava as nações do Oriente Médio. As políticas do Reino de Israel, ao norte, provocaram a sua queda com a tomada de Samaria, a capital, pelas mãos do rei assírio (750 a.C, cf. 2 Reis 17, 5-6). A população remanescente seria posteriormente conhecida como samaritanos.⁵⁰⁰

Com o despontar crescente do poder do Império Neobabilônico, e após o Império Assírio se ter eclipsado, em 598 a. C., Nabucodonosor destrói o Reino de Judá e a sua capital, Jerusalém, e nem o Templo escapou (cf. 2 Cr 36). A partir deste momento, começa a deportação e o novo período conhecido como Exílio Babilónico que «marca, pois, o início da diáspora hebraica, um período que ainda não chegou ao fim».⁵⁰¹ Foi um tempo de consolidação da identidade, de formação da consciência de “um povo”⁵⁰², de reflexão e renovação interior, conforme as palavras do profeta Ezequiel: «Dar-vos-ei um coração novo, porei no vosso íntimo um espírito novo, tirarei do vosso peito o coração de pedra e vos darei um coração de carne» (Ez 36, 26).

Foi durante este tempo, ou pouco depois do regresso à Terra Prometida, que «a Torá adquiriu a sua forma final, entrecendo as literaturas orais de Israel e de Judá com as preocupações dos sacerdotes e escribas contemporâneos que, num tempo desarticulado, precisavam de enfatizar a continuidade e a segurança, o que faziam através da elaboração de prescrições rituais, leis e genealogias, acrescentando tudo isto ao texto definitivo».⁵⁰³

Na edição final dos textos, a reflexão sobre as figuras patriarcais foi significativamente importante, porquanto representam um modelo ético de conduta: «quanto à realidade histórica dos patriarcas, devem ser conceituados como personagens lendários. Numa sociedade de estrutura genealógica, representada pelo antigo Israel, estas figuras de antepassados cumprem

⁴⁹⁹ Cf. Albertz, *Historia de La Religión de Israel En Tiempos Del Antiguo Testamento*, 137-143.

⁵⁰⁰ Cf. Albertz, *Historia de La Religión de Israel En Tiempos Del Antiguo Testamento*, 709-727.

⁵⁰¹ Cahill, *A Herança Judaica*, 195.

⁵⁰² «A fusão dos diferentes antepassados numa “grande família” fica explicada pela preocupação de sublinhar a origem comum dos israelitas do Norte, dos judeus e dos outros clãs no sul», Husser, “Los Patriarcas. Génesis 12-50,” 83.

⁵⁰³ Cahill, *A Herança Judaica*, 195.

a função de conferir identidade ao grupo que representam e de exprimir a ideia que este grupo tem de si próprio». ⁵⁰⁴

J-M. Husserl confirma que «a fixação do texto escrito relativa à história de Abraão aconteceu na época do desterro, num momento em que a posse da terra e o futuro do povo pareciam muito incertos [...] Quando parte dos deportados regressa à Palestina, a partir do ano 530, descobrem o papel essencial de Abraão na população autóctone. Então, o ciclo de Abraão é revisto e adaptado às necessidades dos repatriados, com alguns acrescentos». ⁵⁰⁵ Foi desta forma que a experiência intercultural da diáspora promoveu, através do texto, a abertura ao estrangeiro, na prática normativa da hospitalidade: «porque fostes estrangeiro na terra do Egito» (cf. Dt 10, 18-19).

Pelo meio, em 550 a. C., a pomposa Babilónia tinha caído nas mãos de Ciro o Grande, imperador Persa que restituiu a liberdade aos filhos de Israel (cf. 2 Cr 36). Os que regressaram serão posteriormente conhecidos como “judeus”, ou seja, os “descendentes de Judá”. Os exilados regressaram de novo à sua terra, dirigidos por Zorobabel (cf. Esd 2, 1-2) e por Esdras (cf. Esd 7) construíram o segundo Templo; restabeleceram o culto; restauraram a cidade de Jerusalém e as suas muralhas.

Como qualquer outro, o Império Persa (538-333 a. C.) encontra o seu fim, neste caso, quando Alexandre Magno conquista grande parte do mundo antigo, instaurando a Época Helenística (333-63). Durante a maior parte desse período, os judeus, submissos ao poder vigente, viveram num sistema teocrático judaico onde, tanto gregos como judeus, gozavam da admiração mútua. ⁵⁰⁶ Um dos grandes trabalhos intelectuais, fruto da atmosfera intercultural do tempo, foi a tradução da Torá para o grego *koiné*, a pedido de Ptolomeu II.

As relações viram-se afetadas durante o domínio selêucida, quando os judeus são proibidos de praticar a religião que alguns, seduzidos pela cultura helenística, já tinham abandonado (cf. 2 Mc 4, 11). As provocações foram aumentando, ao ponto de serem oferecidos sacrifícios a Zeus dentro do Templo (cf. 2 Mc 10, 5), o que provocou a revolta dos judeus (166-160 a.C.). Dirigidos inicialmente por Matatias, e posteriormente por Judas Macabeu, um grupo de judeus iniciou uma rebelião para entrar em Jerusalém e purificar o Templo, acontecimento que ainda hoje se celebra na festa de *Chanukah*. Este movimento, dirigido por uma família sacerdotal, deu origem à dinastia Asmonéia (129-64 a.C.) -

⁵⁰⁴ Stendebach, *Introducción al Antiguo Testamento*, 105-106.

⁵⁰⁵ Husserl, “Los Patriarcas. Génesis 12-50,” 93.

⁵⁰⁶ Cf. Albertz, *Historia de La Religión de Israel En Tiempos Del Antiguo Testamento*, 732-733.

resultando numa forte ligação entre sacerdócio e política -, uma vez que os selêucidas perderam o domínio sobre a província da Judéia.

No verão de 63 a.C., Pompeu conquistou a Cidade Santa de Jerusalém, e o rei Asmoneu Hircano II foi nomeado Sumo Sacerdote. Mais tarde, em 37 a.C., Herodes (autoproclamado *Magnus*) é designado rei da Judeia⁵⁰⁷, e o seu legado exhibe-se na ostentosa edificação de cidades e fortalezas. Durante o seu reinado, nasce o Messias, como hóspede, numa corte menos modesta que os palácios herodianos. A Judeia transformou-se numa província romana e os tempos advenientes testemunharam grandes transformações e revoltas que transformaram o mundo.

A última revolta judaica-romana, a de *Bar Kok̄ba* em 135 d.C., terminou com um grande número de mortes e a rendição definitiva dos judeus. Na tentativa de destruir a identidade, Adriano proibiu tudo o que fosse judaico, mudando o nome da Judeia para Palestina (aludindo aos extintos filisteus) e de Jerusalém para Aelia Capitolina,⁵⁰⁸ interdita aos judeus. Nasce uma nova diáspora e os poucos judeus que permaneceram na Palestina retiraram-se para o norte (Galiléia e Monte Golã).⁵⁰⁹

As divergências políticas, sociais e religiosas do contexto em que surge o cristianismo refletem uma sociedade fraturada que, pouco tempo depois, acaba por colapsar, pelo influxo das forças imperiais. A dispersão está prestes a acontecer, quando os judeus e os cristãos se encontram no auge do desentendimento. Com a expulsão definitiva dos judeus, fica favorecido o processo de diferenciação entre os judeus e os cristãos, que já não eram aceites nas sinagogas. A diáspora pode ser o primeiro motivo da criação de uma nova identidade cristã, ao qual se soma a atividade missionária de Paulo de Tarso e a novidade do seu entretecido teológico. Antes disto, judeus e cristãos eram os mesmos, razão pela qual alguns preferem chamar o fenómeno emergente de “judeocristianismo” ou “judaísmo intertestamentário”, em vez de “cristianismo”.⁵¹⁰

Durante o Período Bizantino (330-640 d.C.), continuou a proibição aos judeus de entrarem em Jerusalém e «o centro da vida comunitária estava nas altas academias de estudo (*Yeshyvat*), o Sinédrio, que cumpría a função da corte suprema civil e religiosa, e as sinagogas»⁵¹¹, esta última a mais importante.

⁵⁰⁷ Cf. Dan Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem. A Brief Illustrated Survey* (Jerusalém: Carta, 1976), 19.

⁵⁰⁸ Cf. Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem*, 20.

⁵⁰⁹ Cf. Shifra Sznol, “Historia Y Arqueología Del Periodo Bizantino En Las Provincias Palestinas,” *Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos Y Neogriegos* 9.2 (Novembro de 1988): 246.

⁵¹⁰ Cf. Gabriele Boccaccinni, *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E to 200 C.E* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 15-18.

⁵¹¹ Sznol, “Historia y Arqueología Del Periodo Bizantino En Las Provincias Palestinas,” 246.

Segue-se o Primeiro Período Muçulmano, «que toma lugar entre a Conquista Árabe de 640 até a Conquista Cruzada de 1099, sem haver mudanças no aspecto geral da cidade»⁵¹², salvo pela construção da Mesquita de Al Aqsa - em 715 d.C. e reconstruída em 1780 -, no recinto do Templo de Jerusalém.⁵¹³ Quando os Cruzados se estabelecem e consolidam o seu poder, provocando o massacre da maior parte da população, começam a estabelecer-se no “bairro cristão”, onde judeus e muçulmanos eram proibidos de habitar. Até hoje, a cidade está organizada em “bairros” étnicos-religiosos (para armênios, cristãos, muçulmanos, judeus...)⁵¹⁴.

Na Europa Medieval, no *annus Domini MCMXLII*, os Reis Católicos proclamam a expulsão imediata dos judeus ou a sua conversão ao cristianismo. «Na expulsão, os judeus mantiveram três níveis linguísticos: o sinagoga, o convivencial (falavam as línguas das nações onde habitavam) e o comercial, com interesse intercambial, aferido a dois dialetos: o *yidish*, falado nos países asquenazis, e o *ladino*, *ledino* ou *gudezno*».⁵¹⁵ Os sefarditas constituem um dos grandes grupos de judeus que se hospedou por séculos nas terras da Península Ibérica, falavam o *ladino* ou judeu-español, e tinham nuances rituais (נוסח, *nusah*, “versão”, “aspecto”) próprias. O outro grande grupo, os asquenazitas, habitavam no Leste da Europa, falavam o *yidish* e tinham um rito (נוסח) com formas culturais próprias. O essencial do judaísmo permanece em comum.⁵¹⁶

Desta forma, nascem dois grupos, os “cristãos-novos” e os “criptojudeus”, pois «nem todo o cristão-novo é um criptojudeu, ainda que alguns cristãos-novos fossem realmente criptojudeus».⁵¹⁷ Por esse motivo, criou-se um clima de suspeita e ódio⁵¹⁸ que levou à inquirição dos cristãos, para confirmar a sua prática religiosa sincera. Muitos destes sefarditas hospedaram-se em terras árabes. Os judeus asquenazitas também sofreram repressões e massacres sucessivos, abrindo-se caminhos para terras mais acolhedoras, até ao despontar do nazismo que, na tentativa de acabar com a identidade judaica, tirou a vida a milhões de judeus.

⁵¹² Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem*, 28.

⁵¹³ Cf. Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem*, 30.

⁵¹⁴ Cf. Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem*, 32-33.

⁵¹⁵ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 265.

⁵¹⁶ Cf. Menachem Posner, “Ashkenazi and Sephardic Jews - The History of Ashkenazim and Sephardim,” Chabad.org, acessado a 1 de agosto de 2022, https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4095674/jewish/Ashkenazi-and-Sephardic-Jews.htm.

⁵¹⁷ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 233.

⁵¹⁸ Cf. Rita Ribeiro Voss, “O Massacre de Lisboa de 1506 e o Discurso de Ódio Antijudaico,” *Revista de História Das Ideias* 35, no. 2 (2017): 305-33.

Em dezembro de 1517, começa o Período Turco com a conquista de Jerusalém pelo Sultão Turco Selim I, «mas foi durante o reinado do seu sucessor, Solimão o Magnífico, que a cidade foi melhorada e tomou um aspecto esplendoroso».⁵¹⁹ Durante este período, judeus e cristãos foram autorizados a reconstruir e renovar as suas Igrejas e a viver fora dos muros da cidade. Naquele clima pacífico, os judeus prosperaram e incrementaram a sua população: «quando os britânicos tomaram a cidade em dezembro de 1917, havia mais de 30000 judeus em Jerusalém, numa população total de 60000 habitantes».⁵²⁰

O mandato britânico estendeu-se até 1948, a cidade de Jerusalém ficou dividida (1947) num sector judaico e num muçulmano e «no final do mandato britânico, a população de Jerusalem era de 165000, dos quais 100000 judeus, 40000 muçulmanos e 25000 cristãos».⁵²¹ A 29 de Novembro de 1947, as Nações Unidas decidem dividir o território para a criação de dois estados: Palestina e Israel. A decisão foi aceite pelos judeus, mas não pelos árabes que, pelos ataques armados e a invasão da cidade antiga e outros lugares dos judeus, deram início a uma série de conflitos que desencadearam a Guerra dos Seis Dias (1967).⁵²² A partir deste momento, nasce a nação Israelense - não necessariamente judeus -, termo comumente usado para os distinguir dos Israelitas ou filhos de Israel.

Nos judeus, semente dispersa pelos quatro cantos do mundo, nasce a esperança de um dia voltarem à terra dos seus antepassados e, assim, «todo o sionismo é, em síntese, a teórica do regresso, a questão da viagem, com volta ao lugar de partida».⁵²³ Este regresso, conhecido com o termo hebraico עליה (*'alyad*, “ascender”, “subir”, cf. Gn 50, 13), está associado a uma esperança escatológica que para os judeus sefarditas tem o seu cumprimento no regresso a *Sefarad*, Espanha.

Para o “Povo de Livro”, a educação foi sempre uma prioridade que permitiu o acesso aos textos que fundamentam a sua identidade. A sinagoga cumpriu sempre a sua missão educativa⁵²⁴, como lugar de estudo, de convívio e de desenvolvimento da ciência, onde se destaca a figura do mestre: «privilegiado na comunidade, o mestre está isento de impostos, considera-se que é maior do que o rei de Israel e, mesmo que seja filho bastardo, tem prioridade em relação ao Sumo Sacerdote. O magistério é um carisma; a *Shekinah* assiste

⁵¹⁹ Cf. Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem*, 44.

⁵²⁰ Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem*, 46.

⁵²¹ Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem*, 51.

⁵²² Bahat, *Carta's Historical Atlas of Jerusalem*, 52-55.

⁵²³ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 752.

⁵²⁴ Cf. a canção popular *Oyfn Pripetshik*, sobre um rabino que ensina os seus jovens alunos o aleph-bet: «aprendam criancinhas, não tenham medo, todo começo é difícil; feliz é aquele que aprende Torá, o que mais precisa uma pessoa?», em Mark Markovich Warshawsky, אויפן פריפעטשיק - *Oyfn Pripetshik* (“No Coração”), *Yiddische Volkslieder* (“Canções Folclóricas em Yiddish”), ed. Sholem Aleichem (Kiev, 1900).

onde quer; um companheiro que ensina outro é um mestre».⁵²⁵ Os rabinos exortam à comunidade: «Quem é instruído, venha e ensine, e quem não é instruído, venha e estude».⁵²⁶

Quando o Iluminismo percorre a Europa, um movimento equivalente desenvolve-se dentro do judaísmo: a *Hashkalah* (השכלה, “educação”, “conhecimento”), que não é mais do que um «Iluminismo Judaico».⁵²⁷ Durante este período, «A educação racionalista nega-se ao magistério da tradição e da revelação, centrando o conhecimento na humana razão; a exegese cético-naturalista desvaloriza o milagre e a onipotência divina, em relação ao Universo e ao Homem, o que leva a afirmar a moral cívica acima dos dogmas teológicos».⁵²⁸ À diferença do Iluminismo Francês e Inglês, «em vez da valorização da língua nacional, do aprofundamento do património, há uma fuga a ambas as coisas, há uma imersão em outras culturas».⁵²⁹ Neste ponto, o judaísmo volta-se para a racionalidade e a universalidade da fé humana mas, por um lado, «a evolução para o romantismo dificultou os critérios iluministas»⁵³⁰ e, por outro, a notoriedade alcançada pelo iluminismo «permitiu um certo pluralismo de convivência anódina»⁵³¹, que ampliou a perspectiva cultural dentro do âmbito académico.

Em milênios, os judeus, «inventores da cultura ocidental»⁵³², hospedaram os grandes impérios no seu território e souberam conviver como estrangeiros em terra alheia. Desde Abraão, o arameu errante, o judaísmo tem influenciado a história da humanidade: a arte, a ética, a religião, a ciência e o pensamento até aos nossos dias, de modo que resultaria difícil discordar das palavras de Thomas Cahill: «os judeus deram-nos o exterior e o interior - a maneira como vemos a vida e a nossa vida interna. Quase não é possível levantarmo-nos de manhã e atravessarmos a rua sem sermos judeus. Sonhamos sonhos de judeus e temos esperanças judaicas».⁵³³ Este legado incomensurável foi adquirido pela humanidade, como diz o livro das Lamentações de Jeremias: «a nossa herança passou a estrangeiros, nossas casas a desconhecidos» (Lm 5, 2).

O judaísmo, como “Povo do Livro”, define a sua identidade em articulação com a alteridade, principalmente através da mediação textual transmitida pelos antepassados, útil para orientar o presente e projetar o futuro, no decurso de um processo hermenêutico não subjetivista, interligado com a história. Assim, «o texto afirma-se na sua alteridade em relação

⁵²⁵ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 41.

⁵²⁶ Talmude Babilónico, *Shir HaShirim Rabbah*, 2:5:3.

⁵²⁷ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 614.

⁵²⁸ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 617.

⁵²⁹ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 619.

⁵³⁰ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 776.

⁵³¹ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 770.

⁵³² Cahill, *A Herança Judaica*, 15.

⁵³³ Cahill, *A Herança Judaica*, 204.

a todos os receptores - e mesmo a todos os transmissores - dificultando, assim, a total subjetivação do conteúdo identificante. A identidade construída por referência ao texto é, de certo modo, sempre e explicitamente, uma identidade no jogo com uma alteridade prévia e primordial, como é próprio de qualquer construção sadia e equilibrada da identidade».⁵³⁴

A taxonomia popular tende a classificar o judaísmo em “ultra ortodoxo”, “ortodoxo” e “reformado”, por ordem crescente de agrado. Na verdade, a ortodoxia judaica, que nada tem a ver com a formação de grupos ou guetos nem com uma teologia da santidade (“separação”⁵³⁵), prende-se, porém, com a prática ritual: mesmo entre os judeus reformados celebram, por exemplo, o ritual ortodoxo do matrimônio.

Uma particularidade do judaísmo está em que a sua ortodoxia não é uma concetualização especulativa e doutrinária de Deus, mas uma forma de viver a fé com integridade moral. Assim explicam G. Quinn e D. Davidson: «é interessante destacar que este enfoque se encontra na compreensão judaica da ortodoxia, em que a ortodoxia é uma forma de viver mais do que um conjunto de crenças».⁵³⁶ Esta compreensão explica o facto do judaísmo se autoconsiderar um monoteísmo ético.

Neste sentido, torna-se pertinente decompor etimologicamente as palavras “ortodoxia” (ὀρθός, correto, e δόξα, doutrina) e “ortopráxis” (πρᾶξις, prática). A ortodoxia do judaísmo é uma afirmação falaciosa que tem criado um paradoxo muito ortodoxo dentro do senso comum. Para o judaísmo, em definitiva, não é importante a defesa de uma “sã doutrina”, modo de expressão mais sonante aos ouvidos dos cristãos. Para sintetizar: o judaísmo é mais ortoprático e o cristianismo é mais ortodoxo. É possível compreender a frequente acusação feita aos judeus de serem elitistas e arrogantes, monopolizadores de Deus e da religião; mas sobretudo é possível dar uma resposta: para o judaísmo, ninguém - ateus, pessoas de outras confissões e nem os próprios judeus -, absolutamente ninguém se salva por acreditar numa doutrina.

Ser judeu não é um privilégio, mas a reposta à missão de ser luz das nações, transmitindo os valores recebidos por revelação divina, de modo que o ser humano possa elevar o mundo à sua condição primitiva (*Tiqun 'olam*⁵³⁷). Contudo, o judaísmo aceita a

⁵³⁴ João Duque, “Texto e Identidades,” *Theologica* 38, no. 1 (2003): 22.

⁵³⁵ «Israel não deixou de existir como “povo separado”, ou como “nação santa”, mas “separação” nunca foi sinónimo de “insulação”» em Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 603.

⁵³⁶ Gary Quinn e Dame Davidson, “Theological and Sociological Uses of the Concept of 'Orthodoxy,” *Society for the Scientific Study of Religion* (encontro anual, outubro de 1973), 349.

⁵³⁷ A palavra *tiqum* deriva da raiz ת-ק-ן que significa “corrigir”, “endireitar”, “reparar”. O compromisso de fazer *Tiqun 'olam* (“reparação do mundo”) é um projeto judaico, um acto de justiça a que todos os homens são chamados a participar: «Vê a obra de Deus: quem poderá *endireitar* [לְתַקֵּן]o que ele [o homem] curvou?» (cf. Ecl 7,14(13). Só o homem reto (“vertical”, hb. יָשָׁר) é capaz de o fazer. (cf. Ecl 7, 30). Tal como nas plantas, o homem

conversão⁵³⁸ daqueles que se sentirem chamados a participar nesta missão, nesta aliança. Verifica-se com isto, por um lado, que o judaísmo não é de todo uma religião proselitista e que o cristianismo, por outro lado, confundiu anúncio com proselitismo, baseando-se nas palavras de Jesus: «E disse-lhes: ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda a criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo; o que não crer será condenado» (Mc 16, 16-17).

Este axioma cristão, o da “salvação pela fé em Cristo”, é percebido como uma das barreiras doutrinárias que mais afastou os judeus dos cristãos. Toda a teologia centrada em Cristo - Deus e Salvador - é, à partida, fonte de desentendimento e, para alguns, a causa da rejeição e da perseguição de muitas minorias. Assim, para Rosemary Ruether, a “mão esquerda” da Cristologia é a origem do antissemitismo cristão.

A teóloga católica norte-americana denuncia a “separação” da mensagem profética, que tenta imputar aos judeus “crimes característicos do Antigo Testamento”⁵³⁹, separação já presente nas narrativas do Novo Testamento e que contou com a colaboração posterior dos Padres da Igreja, através da literatura tradicional *adversus Judaeos*: «A mão esquerda da vitória cristã e da assembleia messiânica é a rejeição e o exílio judaicos».⁵⁴⁰

Desde logo, tudo começou com Abraão e o povo que hoje conhecemos como judeus. Eles influenciaram tudo desde o início:

Foram os judeus que começaram tudo isto - e com “tudo isto” refiro-me a tantas coisas que consideramos importantes, os valores subjacentes que nos movem a todos, judeus e gentios, crentes e ateus. Sem os judeus, veríamos o mundo com outros olhos, ouviríamos com outros ouvidos, sentiríamos até outros sentimentos [...] Quando digo “nós”, estou a falar do “nós” habitual da escrita deste final do século XX: [...] toda a Humanidade está hoje, quer queira quer não, englobada neste “nós”.⁵⁴¹

Por isso, atrevem-se a dizer: «Sempre que tivermos de contar uma história, uma ideia ou um sentimento, uma imagem ou um momento, essa história será sempre a da nossa existência».⁵⁴²

endireita-se pela luz primordial (Torá) através da prática dos seus ensinamentos éticos. Sem esta luz, o homem curva-se sobre si próprio.

⁵³⁸ Da mesma forma que, posteriormente, muitos estrangeiros fizeram parte da casa de Abraão (cf. Mt 1, 1-16). Ser estrangeiro será a condição própria dos filhos de Abraão (cf. Gn 15, 13).

⁵³⁹ Cf. Rosemary Radford Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism* (New York: The Seabury Press, 1974), 131.

⁵⁴⁰ Ruether, *Faith and Fratricide*, 144.

⁵⁴¹ Cahill, *A Herança Judaica*, 15.

⁵⁴² Rede Judiarias, “Filme Promocional Da Rede Judiarias Portugal,” Video, *YouTube*, March 22, 2017, https://www.youtube.com/watch?v=DNjdbt_j5Sw&ab_channel=RedeJudiarias.

4.3. Síntese do capítulo

Os desencontros que marcaram a história da relação entre judeus e cristãos são entendidos por ambas as partes, à luz das circunstâncias de cada tempo. No decorrer do tempo, surgiram diálogos, debates, encontros, momentos de oração, pedidos de perdão e um sem-número de aproximações que foram dando os seus frutos. Não resulta arriscado afirmar com tom otimista: estamos melhor do que nunca!

Os documentos do Concílio Vaticano II, ainda que insuficientes do ponto de vista doutrinal e teológico no que diz respeito ao diálogo com o judaísmo, marcaram uma nova etapa histórica que abre portas para uma verdadeira relação de cooperação inter-religiosa e humana. A falta de aprofundamento teológico do Concílio sobre o diálogo inter-religioso pode se interpretada, no mínimo, de duas formas: naquele momento, a reflexão doutrinal e teológica não foi considerada pelos Padres Conciliares como uma via apropriada para o diálogo inter-religioso, dando prioridade ao diálogo humano e ao respeito mútuo; ou então, o diálogo teológico com outras confissões está demasiado condicionado por aspectos doutrinários e pelos documentos prévios do Magistério, não sendo prioridade do Concílio refletir sobre as questões fundamentais. Portanto, «na base desse respeito mútuo torna-se altamente positivo, que, na ordem prática, as diferentes religiões se empenhem em ações comuns em favor das causas humanitárias».⁵⁴³

As críticas dirigidas aos documentos conciliares, apresentadas nesta dissertação, constituem uma crítica eclesial interna de tipo construtivo para chamar a atenção à necessidade de “não ficarmos por aqui”. Os esforços nunca serão suficientes. O diálogo e a hospitalidade - intervenientes na construção da identidade - são necessariamente processos dinâmicos e intermináveis que precisam do compromisso constante das gerações. Este compromisso já foi assumido pelas principais religiões do mundo, que trabalham de forma contínua para manter vivo “o espírito de Assis”, um legado do Papa João Paulo II.

Para cristãos e judeus, é recomendável a leitura dos documentos conciliares sobre as relações entre os dois grupos mas, sobretudo, é importante encarnar a alma ecuménica do Concílio e responder às suas exigências: a superação do preconceito através do conhecimento mútuo, da oração conjunta e do intercâmbio de experiências espirituais e humanas.

⁵⁴³ Jorge Coutinho, “Verdade Cristã e Diálogo Inter-Religioso. A Propósito de Gianni Vattimo,” *Theologica* 41, no. 2 (2006): 270.

CONCLUSÃO

«Para mudar a paisagem
basta mudar o que sentes»

Rumi

Hospitalidade, um compromisso espiritual com o mundo e a sociedade...

A metáfora da hospitalidade ganha as formas socioculturais de um rito, mas é sobretudo uma consciência da presença acolhedora de Deus no meio dos homens que se revela nos acontecimentos quotidianos, como experiência estética Deus sujeita às mediações mundanas e humanas, e «o que aqui se apelida de “estética” tem, pois, um carácter puramente teológico: é acolhimento, só apreensível pela fé, da glória do amor soberanamente livre de Deus, que a si mesma se manifesta».⁵⁴⁴

Como fundamentação do anteriormente dito, o teólogo João Duque explica: «O discurso (humano) sobre Deus só é possível, na medida em que é um discurso sobre o mundo e sobre os humanos, na perspectiva da sua relação com Deus. Porque só indiretamente (ou seja, por mediação) é que é possível a experiência de Deus e, por conseguinte, qualquer discurso teológico a partir dessa experiência».⁵⁴⁵

As palavras do teólogo e místico do islão, Muhammad Rumi, que introduzem esta seção conclusiva, são apropriadas na medida em que permitem compreender que a realidade transcendente subsiste na realidade imanente e só pode ser percebida pelo indivíduo através de uma via mística - não dualista - capaz de unificar a toda a existência, restabelecendo a sua unidade. É este o sentido profundo da oração quotidiana “escuta Israel” (Dt 6, 4):

A grande fórmula não é que há apenas um Deus, mas que “Deus é Um” [...] Porque não vivemos num universo fragmentado, controlado por deuses caprichosos e guerreiros [...] O lugar de Deus e do “filho do homem pobre” é junto um do outro. Porque Deus é Um, a vida é um *continuum* moral — e a realidade faz sentido.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Hans Urs von Balthasar, *Só o Amor é Digno de Fé*, 2ª ed., introdução (1963; red., Lisboa: Assírio & Alvim, 2010), 24.

⁵⁴⁵ João Duque, “Para Uma Política Da Responsabilidade,” *Theologica* 50, no. 1 (2015): 41.

⁵⁴⁶ Cahill, *A Herança Judaica*, 137-138.

Esta unicidade compromete a alma com o mundo; só ela, unida a seu criador, consegue ver o mundo com os mesmos olhos de amor e de esperança. A recuperação de uma dimensão teológica da vida (fenomenológica) permite falar de uma fenomenologia do quotidiano, que «é o tecido real em que se enxerta a práxis humana e espiritual e em que o Evangelho é chamado a encarnar».⁵⁴⁷

Antes de qualquer aproximação a um ato litúrgico, embora válido por si próprio, os cristãos precisam de tomar consciência da dimensão profunda da “verdade interior” para alcançar uma vida pessoal e comunitária mais fecunda. No rito, e assim na hospitalidade, «o imperativo da verdade»⁵⁴⁸ é incondicional.

O culto vazio, criticado pelo profeta Isaías, refere-se a uma fenomenologia religiosa irresponsável que carece da dimensão teológica *supra* referida: «este povo se chega junto a mim com palavras e me glorifica com os lábios, mas o seu coração está longe» (Is 29, 13). As religiões têm o compromisso de transmitir uma fé⁵⁴⁹ que abre os olhos dos crentes e os responsabiliza de forma especial com o mundo como resposta ao amor divino, um amor sem restrições:

O que faz a força das grandes religiões é não se limitarem a oferecer uma visão do bem. O mesmo se pode dizer dos sistemas filosóficos. Mas, ao contrário destes, aquelas encarnam esse bem na vida da comunidade. Dão-lhe vida e substância através da oração e do ritual, de narrativas convincentes e de actos colectivos de consagração.⁵⁵⁰

O caminho da religião é a unificação do ser humano, fortalecendo a sua integridade. A experiência de totalidade, favorecida pela experiência de Deus, dota o indivíduo crente de uma consciência holística do seu ser. Todavia, em certas ocasiões, a experiência religiosa contribui para uma vivência dualista (corpo-mente, ou corpo-alma) da realidade gerando alguns conflitos internos. O compromisso, principalmente o assumido perante uma comunidade, ajuda a gerir esses conflitos moldando uma conduta que ganha a força de testemunho (cf. Sl 116, 14).

Na sociedade, concretamente na sua dimensão religiosa, encontramos vários sistemas que se auto consideram autónomos e muitas vezes auto suficientes. Estes sistemas entram em conflito quando estabelecem relações com outros sistemas da mesma natureza mas de “sinal

⁵⁴⁷ Manicardi, *A Caridade Dá Que Fazer*, 52.

⁵⁴⁸ Jacques Derrida e Anne Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, trad. Fernanda Bernardo (1997; red., Viseu: Palimage, 2003), 57.

⁵⁴⁹ «Fé significa aqui essencialmente a resposta ao amor que se entregou por mim», Balthasar, *Só o Amor é Digno de Fé*, 90

⁵⁵⁰ Jonathan Sacks, *A Dignidade Da Diferença. Como Evitar o Choque Das Civilizações*, trad. Lúcia Liba Mucznik (Lisboa: Gradiva, 2006), 114

oposto” que põe em causa os seus princípios de funcionamento e de autojustificação. Desde uma perspectiva filosófica, aplicada à diversidade religiosa, «a noção de compromisso intervém quando muitos sistemas de justificação estão em conflito».⁵⁵¹ O compromisso está ligado ao pluralismo de justificação, e «o compromisso é o que impede que a sociedade se fragmente».⁵⁵² O compromisso pessoal e social vence a força da justificação evitando que se transforme em fundamentalismo.

Hospitalidade, um reconhecimento da nossa identidade...

O rabino Jonathan Sacks conta a história de Csanad Szegedi, um político húngaro que fez parte de um partido ultranacionalista de matriz neonazista e antisemita, sendo referido, inclusivamente, como futuro líder do partido. Em 2012, Szegedi descobre as suas origens judaicas, graças aos rumores levantados pelos opositores do *Jobbik - Movimento por uma Hungria Melhor*. Szegedi era descendente de uma família ortodoxa que, depois de Auschwitz, decidiu esconder por completo a sua identidade. «Szegedi é o antisemita que descobriu que era judeu».⁵⁵³ Esta descoberta da verdade sobre si mesmo levou Szegedi a abandonar as suas antigas posições e mudar a sua compreensão do mundo. A história concreta de Szegedi serve de metáfora para os cristãos que ainda precisam de reconhecer as origens judaicas que fundamentam toda a doutrina da Igreja.

O Antigo Testamento é provavelmente a parte menos conhecida pelos cristãos. Nele, encontramos uma instrução divina para a humanidade e, em concreto, para o povo de Israel. As leis que orientam o povo de Israel nascem da experiência sofrida e da memória vivida do passado, mas é através desta história que Deus se manifesta⁵⁵⁴ de forma pessoal ao povo eleito. Conhecer a história é uma forma de conhecer Deus, por isso «estas leis tentam impedir que a vítima do passado se torne o opressor de hoje»⁵⁵⁵, alertando para a indignância do outro.

O cristianismo é herdeiro dessa memória através dos laços originários que, no Jesus histórico, mantemos com o judaísmo. Todos nós, cristãos, somos discípulos de um judeu e a sua mensagem precisa de ser compreendida a partir do seu contexto cultural. Nos últimos

⁵⁵¹ Paul Ricoeur, Para uma Ética do Compromisso, entrevista por Jean-Marie Muller e François Vaillant, 1991, em Paul Ricoeur, *Filosofia, Ética e Política. Entrevistas e Diálogos* (2020; red., Lisboa: Edições 70, 1991), 105.

⁵⁵² Ricoeur, Para uma Ética do Compromisso, 107.

⁵⁵³ Jonathan Sacks, *Não Em Nome de Deus. Como Explicar a Violência Religiosa*, ed. Luís Corte Real, trad. Pedro Carvalho Guerra (Saída de Emergência, 2021), 173-174.

⁵⁵⁴ Existe uma semelhança notável entre as palavras hebraicas para “história”, היסטוריה, e o verbo “esconder”, להסתיר, que serve com frequência para justificar a ideia de que Deus permanece escondido na história e nela se revela. Da necessidade de criar uma memória fiel da ação de Deus no meio do povo - fundamento da sua identidade - brota o caráter literário do judaísmo.

⁵⁵⁵ Manicardi, *A Caridade Dá Que Fazer*, 41.

tempos, tem sido notável este esforço e os judeus reconhecem «que a Igreja Católica, mas também as Igrejas Protestantes, e os eminentes membros da Igreja Ortodoxa e Anglicana, decidiram reconectar-se às fontes e aos valores judaicos inscritos no coração da identidade de Jesus e dos apóstolos».⁵⁵⁶ Todos os cristãos somos mais judeus do que pensamos ser.

Hospitalidade, um processo kenótico...

O teólogo francês Henri Madelin cita e comenta as palavras do beato francês «como diz o Padre de Foucauld “Cristo pôs-se de tal maneira em último lugar, que nunca ninguém poderá arrebatá-lo”. Daí que a sua morte seja também uma abertura para todos».⁵⁵⁷ Não só a sua morte de Jesus mas também toda a sua vida, desde o início, é abertura, esvaziamento e entrega em favor de toda a humanidade.

A *kénosis*, como foi referido anteriormente, é uma atitude dialogal fundamentada em Cristo - verbo encarnado - que devem assumir os judeus e os cristãos: «a *kénosis* de Jesus Cristo, pela qual o Filho renuncia em parte à divindade, para se humanar, é uma chamada a Israel. A *kénosis* de Israel, o despojamento de parte do seu património, será uma imitação de Jesus».⁵⁵⁸ Este despojo significa despir-se das arrogâncias, das pretensões e fundamentalismos.

Hospitalidade, um reforço da nossa identidade...

No princípio Deus criou a diferença. A separação e a distinção são partes do processo criativo de Deus. A diferença é, portanto, a base da identidade; e a identidade a base da relação e do diálogo. Esta pluralidade existencial conduz também à violência pela não aceitação do “outro”, ou por causa das questões que o “outro” faz levantar sobre o “próprio”. A identidade divide, e quando não gera colaboração, gera concorrência.

A humanidade vive suspensa entre os dois factos gémeos da comunhão e da diferença. Se fôssemos completamente diferentes, seríamos incapazes de comunicar. Se fôssemos completamente parecidos, não teríamos nada para dizer [...] Nem o tribalismo nem o universalismo se adequam à condição humana. O tribalismo contempla um mundo permanentemente em guerra (o meu Deus é mais forte do que o teu). O universalismo

⁵⁵⁶ Amitié Judéo-Chrétienne de France, “Déclaration Pour Le Jubilé de Fraternité à Venir.”

⁵⁵⁷ Henri Madelin, *Quando a Caridade Se Faz Política* (Braga: Apostolado de Oração, 1993), 48.

⁵⁵⁸ Gomes, *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*, 805.

incorre no risco de um mundo dualista dividido entre os salvos e os condenados (eu tenho a verdade, tu, apenas o erro) e, daí, as guerras santas, as cruzadas e as jihads.⁵⁵⁹

O outro, o estranho, o diferente pode constituir uma potencial ameaça à integridade física, moral e para sistema de valores estruturais da sociedade; assim, «o estrangeiro sacode o dogmatismo ameaçante do *logos* paternal».⁵⁶⁰ Quando a identidade é considerada uma realidade estática estamos perante um estado acrítico, próprio de uma sociedade fechada: «A identidade não está terminada. É processual. E por isso aberta. Atitude fundamental para o diálogo».⁵⁶¹ Este diálogo permite sair do solipsismo doutrinal para avaliar a própria experiência: «A língua do estrangeiro, do outro, é a oportunidade da autocrítica, a nossa única salvação de nós mesmos».⁵⁶²

O diálogo humano, e concretamente o diálogo entre as confissões religiosas, não implica um estado de relativismo, mas sim uma forte convicção religiosa, pois «a verdadeira abertura implica conservar-se firme nas próprias convicções mais profundas, com uma identidade clara e feliz, mas “disponível para compreender as do outro” e “sabendo que o diálogo pode enriquecer a ambos”». (EG, 251). O rabino Jonathan Sacks acredita que o diálogo inter-religioso contribui significativamente no aprofundamento da própria fé:

«O diálogo inter-religioso acontece entre interlocutores que estão engajados com uma forma particular de apropriação da verdade. Na medida em que ocorre o confronto de verdades, que são distintas mas não necessariamente contraditórias, processa-se uma transformação em cada um dos interlocutores, que são provocados a descobrir uma nova forma de apropriação de sua própria fé».⁵⁶³

O diálogo inter-religioso verdadeiro, amistoso e sincero não procura a transformação do “outro” no “próprio”, antes visa a consolidação da fé particular no único Deus universal: «o fundamental não é a provocação em favor da mudança de religião, mas da mudança de perspectiva de vida: de uma vida auto-centrada para uma vida centrada no mistério dos outros e no mistério de Deus. Daí ser a conversão mais profunda a que direciona todos para o mistério de Deus».⁵⁶⁴

⁵⁵⁹ Sacks, *Não Em Nome de Deus*, 199.

⁵⁶⁰ Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 32.

⁵⁶¹ Editorial, “Diálogo Inter-Religioso: Exigência Da Fé Cristã,” 152.

⁵⁶² Ana Maria Martins de la Escalera, “El Extraño: Metáfora De La Situación Humana,” in *Lecciones de Extranjería. Una Mirada a La Diferencia*, ed. Esther Cohen and Ana Maria Martins de la Escalera (Buenos Aires: Siglo XXI, 2002), 85.

⁵⁶³ Teixeira, “Diálogo Inter-Religioso,” 160.

⁵⁶⁴ Teixeira, “Diálogo Inter-Religioso,” 174-75.

Hospitalidade, um mecanismo de cooperação...

Uma das maiores expectativas da sociedade secular em relação às religiões é a cooperação entre as instituições religiosas, e entre estas com a sociedade civil, para combater situações de desigualdades, acudir os desafortunados, responder às injustiças sociais e promover a solidariedade no campo humano e ecológico. Para esta sociedade globalizada «o diálogo entre pessoas de diferentes religiões têm duas consequências: uma interna ao campo religioso, favorecendo a superação do medo entre os parceiros; outra externa, que leva as pessoas fora do campo religioso a verem a religião de forma positiva».⁵⁶⁵

As religiões são frequentemente desafiadas a sair do seu conforto para responder às exigências levantadas pela precariedade humana; «as religiões podem estar envolvidas neste círculo isolacionista e imobilizadas pela incomunicabilidade dogmática, mas podem também exercer sua influência em favor de um encontro renovador e enriquecedor, direcionadas à solidariedade mútua, à paz e ao bem da humanidade».⁵⁶⁶ As religiões, se unidas através de um diálogo coerente e consensual, podem constituir um motor impulsionador da sociedade capaz de provocar mudanças significativas no campo social, cultural e político.

O Papa Francisco lançou recentemente um novo desafio «um convite urgente a renovar o diálogo sobre a maneira como estamos a construir o futuro do planeta. Precisamos de um debate que nos una a todos, porque o desafio ambiental, que vivemos, e as suas raízes humanas dizem respeito e têm impacto sobre todos nós». (LS, 14). É uma novidade, porque a preocupação pela ecologia não representou uma prioridade na agenda da Igreja até ao século XXI. A crise cultural e ecológica, porém, revela que «estamos perante um desafio educativo». (LS, 209). Perante a nova situação mundial, que diz respeito a todos - independentemente da religião ou descrença, da cultura, da latitude e da posição social - o Papa Francisco nos recorda que «a realidade é superior à ideia» (LS, 201). A urgência de uma situação concreta obriga-nos a colocar de lado algumas convicções para agir conjuntamente com prontidão.

Hospitalidade, uma linguagem promotora da paz...

Em retrospectiva podemos avaliar o testemunho contrário à paz transmitido por muitas religiões, incluindo as religiões cristãs que professavam em simultâneo o “amor Deus” e “a tolerância zero” dos irmãos. Este fenómeno de violência religiosa tem sido alvo de inúmeras

⁵⁶⁵ Wagner Lopes Sanchez, *Diálogos No Interior Da Casa Comum*, ed. João Décio Passos (São Paulo: Paulus, 2016), 165.

⁵⁶⁶ Teixeira, “Diálogo Inter-Religioso,” 157.

investigações e debates. Não só no âmbito religioso, mas na vida privada dos indivíduos também encontramos muita violência causada, principalmente, pelo sentimento de ameaça e o medo.

Em razão dos medos profundos que o rodeiam, o ser humano tem uma certa tendência para diabolizar o mundo. E diabolizar significa aqui o que a letra, mais basicamente, sugere: separar! Os processos de diabolização correspondem (quase) sempre a processos de reação a uma ameaça real ou em potência. Portanto, na raiz das nossas compartimentações, divisões ou maniqueizações, eis o medo!⁵⁶⁷

A incompreensão e o medo do desconhecido geram um alarme interno que predis põe os indivíduos para assumir a reação defensiva. Esta reação antecipada faz parte dos próprios mecanismos evolutivos e está na base da criação dos preconceitos, importantes na preservação da vida. Todavia, em muitas ocasiões a “ameaça potencial” que gera o preconceito não é uma verdadeira ameaça. Falso alarme! Mas falta superar o preconceito. Esta superação exige um trabalho de crescimento pessoal na qual o sujeito tem um papel ativo.

O mundo da linguagem em que se desenvolvem as pessoas pode contribuir significativamente para reforçar as ideias preconcebidas, como também podem iniciar um processo de elevação do sujeito para níveis superiores de autoconsciência. É muito comum o uso de expressões antissemitas na língua portuguesa, que de forma mais consciente ou não, as pessoas usam durante séculos: ser “somítico” (de “semítico”, avarento), ou mesmo “ser judeu” (qualidade ruim, pessoa manhosa), e ainda “fazer judiarias” (ter mau comportamento). Na convivência quotidiana - em contacto com judeus ou sem eles - este tipo de linguagem precisa de ser revista, explicada e renovada pelos líderes formativos das comunidades cristãs.

A hospitalidade exige um compromisso linguístico entre as partes, uma comunicação amorosa e um discurso positivo, uma aliança entre judeus e aos cristãos.⁵⁶⁸ Como aprender esta linguagem? Normalmente «Só se aprende uma linguagem comunicando, ou seja em contacto com os outros»⁵⁶⁹, mas por outro lado evidenciamos - mesmo a partir da realidade bracarense - que muitas pessoas não têm contacto com judeus, algumas nunca tiveram, e são conhecedoras de uma linguagem que transporta uma preconceito antissemita. Ora, se isto é possível, o contrário também: não é preciso ter um contacto directo com comunidades com judeus ou comunidades judaicas como condição *sine qua non para o diálogo*, o que não significa que este contacto não deve ser procurado.

⁵⁶⁷ José Pedro Angélico, “Experiência Religiosa e Linguagem Teológica. Diálogo Inter-Religioso e a Teologia Contemporânea,” *Humanística e Teologia* 36, no. 1 (2015): 209..

⁵⁶⁸ Jean Bottéro, Marc-Alain Ouaknim, e Joseph Moingt, *A Mais Bela História de Deus. Quem é o Deus Da Bíblia?*, trad. Cascais Franco (Porto: ASA, 1998), 41.

⁵⁶⁹ Sacks, *A Dignidade Da Diferença*, 199.

A expressão positiva é um legado cultural que começamos a construir para as gerações futuras, é trabalhar na destruição de barreiras e muros. Uma linguagem em favor da paz, implica a forma da expressão mas também o seu conteúdo formal. É importante deixar a discussão teológica nas mãos dos teólogos e falar mais com a vida, partilhando a experiência de Deus e rezando em conjunto. O teólogo e professor José Angélico está convencido que «a questão de Deus diz mais respeito à Realidade e à sua experiência do que propriamente à cristalização conceptual ou dogmática do que dela se percebe ou experiencia».⁵⁷⁰ A linguagem pode ser causa de confusões mas é sempre possível uma aproximação silenciosa e amistosa: «Os amigos são mestres do silêncio».⁵⁷¹

No diálogo, como em qualquer relação humana é necessário manter uma atitude de humildade. Cada um é motivado pelo seu compromisso religioso a dar razões da sua esperança, sem necessidade de debates e sem recorrer ao *argumentum ad hominem* quando escasseiam os recursos defensivos. Como disse o teólogo e filósofo Jorge Coutinho, «muito mais que um dogmático “sei que estou na verdade”, importa cultivar um (mais modesto) “espero estar na verdade”».⁵⁷²

Um dos grandes erros do ser humano, certamente pela ânsia do poder que lhe permite atingir os seus interesses pessoais, foi a instrumentalização da religião e o aproveitamento que alguns fizeram da sua dimensão institucional e dos benefícios que esta lhes pode oferecer. As instituições religiosas não se podem caracterizar pelo poder, pela influência social e nas consciências, ou pela sua representatividade. As pessoas deste tempo, mesmo sem abandonar a sua fé, começam a ser mais críticas em relação a estas realidades. As comunidades crentes de qualquer religião precisam de um lugar onde possam cultivar, celebrar e transmitir a sua fé; «Jesús disse que o sábado é para o homem, e não o homem para o sábado. De modo similar, podemos dizer que as religiões são para as pessoas e para as suas vidas no mundo; as pessoas não vivem para as suas religiões. O mandamento fundamental é amar um ao outro e amar a Deus no outro, e não lutar a respeito de qual símbolo de Deus é verdadeiro».⁵⁷³

⁵⁷⁰ Angélico, “Experiência Religiosa e Linguagem Teológica,” 205.

⁵⁷¹ José Tolentino Mendonça, *Nenhum Caminho Será Longo. Para Uma Teologia Da Amizade*, 7ª ed. (2012; red., Prior Velho: Paulinas, 2015), 235.

⁵⁷² Jorge Coutinho, “Verdade Cristã e Diálogo Inter-Religioso. A Propósito de Gianni Vattimo,” 269.

⁵⁷³ Michael Amaladoss, “Religiões: Violência Ou Diálogo?,” *Perspectiva Teológica* 34, no. 93 (maio-agosto) (2002): 195.

Hospitalidade, um plano ético universal...

«YHWH é um Deus moral»⁵⁷⁴, afirma Paul Poupard, mas qualquer forma de crença divina reclama um determinado comportamento perante a Alteridade e as alteridades. Antes de Iahweh, na Bíblia, é usado o nome *'Elohyim* que descreve uma entidade divina criadora e organizadora. Estes dois nomes de Deus constituem a base moral de todas as culturas e, em especial, do judaísmo. *'Elohyim* é o Deus único, em cujo nome (plural) cada povo pode reconhecer a sua própria divindade. *'Adonay* (ou *Hashem*, “o nome”) é a forma pessoal da revelação de Deus ao povo de Israel, que permite a comunicação “eu - tu”.

Na Bíblia, «Gênesis 1 aborda o “eu mesmo”, Gênesis 9 aborda o “outro” humano. Aquele que não for à minha imagem é, ainda assim, à imagem de Deus - essa é a base da Aliança de Deus com Noé, um requisito universal a todas as culturas».⁵⁷⁵ Deus revela-se ao povo de Israel como Deus de toda a humanidade e espera uma resposta (ética) de todos os homens. Para os judeus, «portanto, Deus é universal. Mas a nossa relação com Ele é particular»⁵⁷⁶, e a justiça é o preceito universal da moralidade.

Nada no mundo muda sem uma mudança de mentalidade, e esta mudança também tem que acontecer em relação à ética. As religiões têm uma responsabilidade significativa nesta mudança: Hans Küng tem razão quando propõe uma ética universal mas esta só pode ser levada a cabo com a colaboração das religiões que precisam de definir os pontos fundamentais de uma ética comum.

«As religiões não concordam umas com as outras, nem com as filosofias seculares, no que diz respeito a algumas das grandes questões morais: o aborto, a eutanásia, a fertilização *in vitro*, a homossexualidade, a coabitação fora do casamento emuitas outras. É precisamente esse potencial de conflito que leva as pessoas a aderirem a um relativismo moral, por um lado (se as religiões não se entendem, então a moralidade é uma simples escolha), ou a uma posição libertária, por outro (a sociedade não deve admitir juízos sobre matérias morais; a moralidade é um assunto particular).⁵⁷⁷

Vivemos num mundo cada vez mais incerto, um mundo desinformado pelo excesso de informação e desorientado pela desinformação provocada por interesses ideológicos. Estamos mundialmente no ponto histórico de viragem, em que as religiões têm ainda a oportunidade de trabalharem para garantir o seu futuro.

⁵⁷⁴ Paul Poupard, *Las Religiones* (Barcelona: Herder, 1989), 113.

⁵⁷⁵ Sacks, *Não Em Nome de Deus*, 196.

⁵⁷⁶ Sacks, *Não Em Nome de Deus*, 190.

⁵⁷⁷ Sacks, *A Dignidade Da Diferença*, 114.

Todas as comunidades cristãs, e os seus líderes, têm a obrigação de contribuir para uma mudança radical da mentalidade no lugar onde realizam as suas vidas. Uma ética baseada na compaixão e numa visão global e plural do ser humano é uma necessidade urgente: «A compaixão é um sentimento moral capaz de impulsionar a nossa apreciação acerca do mundo e da vida, e da nossa vivência nele com os outros».⁵⁷⁸

Hospitalidade, um tempo para o diálogo...

«O diálogo - respeitador, assumido, recíproco, que faz apelo a algumas das nossas maiores forças de empatia e entendimento - é a forma moral de um mundo governado pela diferença».⁵⁷⁹ O diálogo é o caminho feito através da palavra. Este caminho pode ser percorrido com respeito e reciprocidade e cooperação. É necessário um diálogo - e não um debate - entre as religiões; o diálogo é

um acto disciplinado de comunicação (tornar os meus pontos de vista inteligíveis a alguém que não os partilhe) e escuta (entrar no mundo interior de alguém cujos pontos de vista se opõem aos meus [...]) Num debate, um lado vence e o outro perde, mas ficam ambos iguais ao que eram antes. Num diálogo nenhum dos lados perde e ambos mudam, porque ficam a conhecer a realidade de uma perspectiva diferente. Isso não significa que abandonem as suas condições prévias.⁵⁸⁰

O diálogo começa na epifania do outro, quando o “eu” se reconhece a partir do encontro com o “tu”, colocando-se à escuta árdua e radical à existência do outro

O ponto subtil do texto bíblico é que este versículo é o primeiro em que a palavra *ys/h* surge. Adão é obrigado a pronunciar o nome da mulher antes de poder pronunciar o seu. Tem de dizer “tu” antes de poder dizer “eu”. É este conceito de identidade pessoal que informa a noção de aliança. A aliança é um laço, não de interesse ou de proveito, mas de pertença. As alianças fazem-se quando duas ou mais pessoas se juntam para criar um “nós”.⁵⁸¹

Nestes momentos de silêncio, que favorecem a escuta, é adequada a capacidade de colocar-se no lugar dos outros, de olhar com simpatia, de fazer uma experiência de autocompreensão, de criar um relacionamento gratuito, desinteressado, e de traçar um caminho comum.⁵⁸²

⁵⁷⁸ Ana Carina Vilares, *O Percorso Ético Do Reconhecimento. Um Diálogo Com Adela Cortina* (Porto: Afrontamento, 2017), 126.

⁵⁷⁹ Sacks, *A Dignidade Da Diferença*, 116.

⁵⁸⁰ Sacks, *A Dignidade Da Diferença*, 115.

⁵⁸¹ Sacks, *A Dignidade Da Diferença*, 200.

⁵⁸² Cf. Enzo Bianchi, *L'Altro Siamo Noi* (Torino: Giulio Einaudi, 2010), 13-15.

A iniciativa de ir ao encontro, mesmo antes de esta se concretizar, é uma forma de diálogo. Atualmente existem muitas formas de começar este diálogo a título pessoal porque o mundo virtual oferece muitas possibilidades. Esta forma de contacto nunca pode ser exclusiva e nunca pode substituir o encontro pessoal. Existem muitos diálogos, conferências, debates, seminários organizados por judeus e cristãos para promover as relações através do conhecimento mútuo, e «quando uma pessoa entra em relação com outra, com os outros, todas estas dimensões [espírito, coração e corpo] estão envolvidas».⁵⁸³ A experiência do encontro é uma experiência de totalidade do ser com o Outro.

O facto de encontrarmos os outros num contexto social, cultural e político capacita-nos a descobrir os outros enquanto humanos, não identificados exclusivamente em termos da religião que praticam. Este contacto nos ajuda a conhecê-los e a cultivar relações de amizade. Isto nos ajuda a descobrir e a experimentar um companheirismo num nível humano mais profundo que transcende as divisões religiosas.⁵⁸⁴

É necessário sermos criativos para alcançar o diálogo. Neste sentido, a educação «é igualmente a chave para a criatividade, e a criatividade é em si um dos dons mais importantes que um grupo socioeconómico pode ter».⁵⁸⁵ Os formadores e líderes, assim como os membros das comunidades, perante o imperativo antropológico de procurar a verdade, devem procurar formas válidas e criativas de aproximação, de modo a criar novas pontes para relações verdadeiras e duradouras. Do mesmo modo, é preciso organizar formações no âmbito comunitário, arceprelato e diocesano que estimulem a formulação de novas iniciativas. «A primeira carência é sempre a da imaginação. Nós temos sempre dificuldade em admitir que as outras pessoas possam viver com referências diferentes das nossas».⁵⁸⁶ A segunda carência será pensar que devemos catequizar primeiro as nossas comunidades antes de falar dos outros, mas não podemos esquecer que a curiosidade pela novidade pode ser uma oportunidade para fazer uma catequese cristã.

A educação é uma tarefa sublime, divina, Deus educa o seu povo e faz uso da sua pedagogia divina para o instruir ao longo da sua peregrinação no mundo, de modo que este adquira sabedoria e entendimento (cf. Pr 3, 13): «Meu filho, não esqueças a minha instrução, guarda no coração os meus preceitos» (Pr 3, 1). Educar é “conduzir para fora”, é o caminho de fazer emergir o melhor de si (maiêutica) e, ainda, um caminho de saída do “eu” para o “outro”, um êxodo espiritual estritamente necessário.

⁵⁸³ Bianchi, *L'Altro Siamo Noi*, 10.

⁵⁸⁴ Amaladoss, “Religiões: Violência Ou Diálogo?”, 193.

⁵⁸⁵ Sacks, *A Dignidade Da Diferença*, 182.

⁵⁸⁶ Ricoeur, *Para uma Ética do Compromisso*, 108.

A educação é urgência de mudança que obriga a tomar decisões; com estas palavras impele Deus a Abraão: “*leḵ-leḵa*”; «o imperativo hebraico *leḵ-leḵa* tem uma insistência, uma urgência que outras línguas não conseguem exprimir».⁵⁸⁷ (cf. Gn 12, 1: לך-לך, “sai!”). A educação é um processo urgente mas também gradual, fundamental para o desenvolvimento pessoal, comunitário e planetário. Assim, a educação ajudará a «perceber e descobrir as relações de inseparabilidade e inter-retroação entre qualquer fenômeno e seu contexto e de qualquer contexto com o contexto planetário»⁵⁸⁸, pois é necessário “pensar global” e “agir local”, e vice-versa.

No contexto pastoral também pensamos o mundo, e é necessário dar o primado à Palavra⁵⁸⁹, não para justificar ideias próprias, mas como eixo da vida moral e espiritual das comunidades. O conhecimento sólido da Bíblia - Antigo Testamento e Novo Testamento - permitem criar uma visão do mundo em que vivemos e do mundo que Deus espera que construamos. As religiões são responsáveis por orientar este projeto mundial, chamado Reino de Deus.

Tudo começa pelo testemunho de unidade e solidariedade, para o qual é necessário existir uma condição prévia: o acolhimento mútuo na linguagem. As palavras são uma força criadora do bem e do mal, da paz e da guerra. A forma como falamos e interpretamos as outras religiões no seio das nossas comunidades, principalmente por parte dos líderes, condiciona os esforços de comunhão e de diálogo.

Hospitalidade, abertura incondicional e uma forma de existência...

A hospitalidade desafia a abrir as nossas portas e a acolher incondicionalmente o migrante: «alarga o espaço da tua tenda, estende as cortinas das tuas moradas, não te detenhas, alonga as cordas, reforça as estacas» (Is 54, 2). Aqui, «o migrante como símbolo por excelência do outro».⁵⁹⁰ Todos fazemos a experiência do “estranho”; por vezes até de nós mesmos.

A experiência do estranhamento é uma constante antropológica do mesmo nível das outras mais citadas, uma peculiaridade humana que outros animais pacificamente inseridos em seu ambiente não possuem. O que não é tão constante é a maneira como os

⁵⁸⁷ Cahill, *A Herança Judaica*, 54.

⁵⁸⁸ Edgar Morin, Emilio-Roger Ciurana, and Raúl Domingo Motta, *Educar Na Era Planetária. O Pensamento Complexo Como Método de Aprendizagem No Erro e Na Incerteza Humana* (São Paulo: Cortez, 2003), 109.

⁵⁸⁹ Cf. João Alberto Correia, “Escritura, Pastoral e Educação,” *Theologica* 38, no. 1 (2003): 65–81.

⁵⁹⁰ Washington Paranhos, “Migrações: Liturgia, Humanidade e Hospitalidade,” *Perspectiva Teológica* 5, no. 2 (maio-agosto) (2019): 226.

homens lidam com essa estranheza, como a pensam e a procuram, como a esquivam ou a convidam.⁵⁹¹

A hospitalidade para ser verdadeira tem que ser incondicional, senão negar-se-ia a ela própria. Por isso, «é necessário reconhecer o outro na sua singularidade específica»⁵⁹², e dizer “sim” ao recém chegado «antes de qualquer determinação, antes de qualquer antecipação, antes de qualquer identificação»⁵⁹³, ou, de outra forma - sem este direito de hospitalidade ilimitada -, o hospedeiro não passaria de um «hóspede abusivo, ilegítimo, clandestino, passível de expulsão ou de prisão».⁵⁹⁴

Oferecer hospitalidade é um ato de maturidade e sabedoria que reconhece no mundo a presença do *yetzer hara*. Estamos convencidos que «a sociedade não é um Éden»⁵⁹⁵ e que «os conflitos não estão todos carregados de violência, mas todos têm necessidade, para serem resolvidos, de sabedoria prática».⁵⁹⁶ A hospitalidade carrega o seu fardo e os seus riscos. Por este motivo «a perversão sempre possível»⁵⁹⁷, tanto do lado do hóspede como do hospedeiro.

Somos hospedeiros uns dos outros. Somos hóspedes uns dos outros.⁵⁹⁸ As nossas comunidades precisam cultivar uma atitude de humildade e de curiosidade em relação ao outro, uma atitude interior que podemos começar a praticar entre nós: «sede hospitaleiros uns para com os outros, sem murmurar» (1 Pe 4, 9).

«Da necessidade urgente de acolher, dando alojamento, abrigo, passa-se, portanto, à hospitalidade, como forma de existência».⁵⁹⁹ A hospitalidade é uma revelação, é uma atitude interior, uma expressão exterior, um compromisso, uma cura contra o egoísmo e é, também, uma forma de estar no mundo com os outros.

Hospitalidade, colocar Deus em segundo lugar...

O rabino Donniel Hartman aponta às religiões monoteístas duas formas primárias de doença autoimune: a intoxicação de Deus (indiferença induzida por Deus), e a manipulação de Deus (indiferença sancionada por Deus). No primeiro caso, «a consciência de viver na presença do único Deus transcendente exige uma atenção que tudo consome e que pode

⁵⁹¹ Daniel Innerarity, *Ética de La Hospitalidad* (Barcelona: Quinteto, 2008), 196.

⁵⁹² Bianchi, *L'Altro Siamo Noi*, 10.

⁵⁹³ Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 62.

⁵⁹⁴ Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 55.

⁵⁹⁵ Ricoeur, *Para uma Ética do Compromisso*, 113.

⁵⁹⁶ Cf. Ricoeur, *Para uma Ética do Compromisso*, 113.

⁵⁹⁷ Derrida e Dufourmantelle, *Da Hospitalidade*, 5.

⁵⁹⁸ Bottéro, Ouaknim, e Moingt, *A Mais Bela História de Deus*, 30.

⁵⁹⁹ Manicardi, *A Caridade Dá Que Fazer*, 119.

esgotar a capacidade de ver as necessidades de outros seres humanos».⁶⁰⁰ No segundo caso, as pessoas «Eles alinham a identidade e a vontade do Uno com os interesses e agendas daqueles que reivindicam o amor especial de Deus [...] Deus é elaborado a serviço do interesse humano».⁶⁰¹ São uma forma de cegueira auto-destrutiva para quem adere a estas formas de viver a fé: «A religião ficará salva dela própria, suas doenças autoimunes curadas de uma vez por todas, quando reconhecemos que ao colocar Deus em segundo lugar, colocamos Deus em primeiro lugar».⁶⁰²

⁶⁰⁰ Donniel Hartman, *Putting God Second. How to Save Religion From Itself* (Boston: Beacon Press, 2016), 46.

⁶⁰¹ Hartman, *Putting God Second*, 46.

⁶⁰² Hartman, *Putting God Second*, 170.

BIBLIOGRAFIA

Magistério e Tradição Cristã

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Decreto Ad Gentes. AAS 58 (1966): 947-990

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes. AAS 58 (1966): 1025-1120.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Constituição Dogmática Lumen Gentium. AAS 57 (1965): 5-71.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. Declaração Nostra Aetate. AAS 58 (1966): 740-744.

Congregação para a Doutrina da Fé. *Notificazione a proposito dei libro di Jacques Dupuis, "Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso"*. AAS 94 (2002): 141-145.

Cúria Romana. *Diálogo e Missão. AAS (1984)*

Cúria Romana. *Instrução Diálogo e Anúncio. AAS 84 (1992): 414-446.*

Cúria Romana. *Instructio de Evangelio nuntiando et de Dialogo inter Religiones. AAS 84 (1992): 414-446.*

Papa Bento XVI. Carta Encíclica *Deus Caritas Est. AAS 98, 3 (2005): 217-252.*

Papa Francisco. Carta Encíclica *Laudato Si. AAS 107, 9 (2015): 847-945.*

Papa Leão XIII. Carta Encíclica *Rerum Novarum. Acta, XI, Romae (1892): 97-144.*

Papa Francisco. Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium. AAS 105, 12 (2013): 1019-1137.*

Papa Paulo VI. Declaração *Dignitatis Humanae. AAS 58 (1966): 929-946.*

Papa Paulo VI. Carta Encíclica *Ecclesiam Suam. AAS 56 (1964): 609-659.*

Papa Paulo VI. *Discurso do Sumo Pontífice. AAS 55 (1963): 841-859.*

Agostinho de Hipona. *De Trinitate*. Editado por J.P. Migne, PL 42. Bélgica: Harvard College Library, 1841. 846-868.

———. *Quaestionum in Heptateuchum*. Editado por J.P. Migne, PL 34. Bélgica: Harvard

- College Library, 1841. 547-598.
- . *Sermo 3*. Apêndice. Editado por J.P. Migne, PL 39. Bélgica: Harvard College Library, 1841. 1743-1745.
- . *Sermo 5*. Apêndice. Editado por J.P. Migne, PL 39. Bélgica: Harvard College Library, 1841. 1747-1749.
- Ambrósio de Milão. *De Excessu Fratris*. Editado por J.P. Migne, PL 16. Bélgica: Harvard College Library, 1841. 1315B-1354D.
- . *De Spiritu Sancto*. Prólogo. PL 16. Bélgica: Harvard College Library, 1841. 741D-776D.
- . *De Abraham*. PL 14. Bélgica: Harvard College Library, 1841. 419A-454D.
- Bazaglia, Paulo, Dir. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- Carta a Diogneto. Em *Padres Apostólicos. Agli Inizi Della Chiesa*. Trad. Sabino Chialà e Chiara Cremaschi. Magnano: Qiqajon, 1999. 29-50.
- Didaquê. Em *Padres Apostólicos. Agli Inizi Della Chiesa*. Trad. Sabino Chialà e Chiara Cremaschi. Magnano: Qiqajon, 1999. 5-28.
- Hilário de Poitiers. *De Trinitate*. Editado por J.P. Migne, PL 10. Bélgica: Harvard College Library, 1841. 9A-472A.
- Hipólito de Roma. *Tradição Apostólica*. Editado por Sources Chrétiennes 11bis. Traduzido por Bernard Botte. Paris: Éditions Du Cerf, 1984.
- Isidoro de Sevilha. *Quaestiones in Veterum Testamentum in Genesin*. Editado por J.P. Migne, PL 83. Bélgica: Harvard College Library, 1841. 207B-288A.

Traduções da Bíblia Hebraica

Cahen, Samuel. «La Bible» (ed. 1831).

[https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=La_Bible,_Traduction_Nouvelle,_Samuel_Cahen,_1831_\[fr\]&lang=bi&aliyot=0](https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=La_Bible,_Traduction_Nouvelle,_Samuel_Cahen,_1831_[fr]&lang=bi&aliyot=0).

Cohn, Adam. «Modernized Tanach» (ed. 1917)

https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=Modernized_Tanakh_-_Based_on_JPS_1917,_Edited_by_Adam_Cohn&lang=bi&aliyot=0

- Davis, Avraham. «Metsudah Chumash» (ed. 2009)
https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=Metsudah_Chumash,_Metsudah_Publications,_2009&lang=bi&aliyot=0
- Fisch, Harold. «The Koren Jerusalem Bible» (ed. 2015)
https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=The_Koren_Jerusalem_Bible&lang=bi&aliyot=0
- Fox, Everett. «The Five Books of Moses» (ed. 1995)
https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=The_Five_Books_of_Moses,_by_Everett_Fox._New_York,_Schocken_Books,_1995&lang=bi&aliyot=0
- Jewish Publication Society. «Tanach: The Holy Scriptures» (ed. 1985)
https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=Tanakh:_The_Holy_Scriptures,_published_by_JPS&lang=bi&aliyot=0
- Kahane, Charles. «Torah Yesharah» (ed.1963)
https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=Torah_Yesharah,_translated_and_edited_by_Chas._Kahane._New_York,_1963&lang=bi&aliyot=0
- Luzzatto, Samuel David. «Il Pentateuco» (ed. 1872)
[https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=Il_Pentateuco._Traduzione_italiana_di_Samuel_David_Luzzatto,_1872_\[it\]&lang=bi&aliyot=0](https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=Il_Pentateuco._Traduzione_italiana_di_Samuel_David_Luzzatto,_1872_[it]&lang=bi&aliyot=0)
- Onkelos. «Metsudah Chumash» (ed. 2009)
[https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=Metsudah_Chumash,_Metsudah_Publications,_2009_\[with_Onkelos_translation\]&lang=bi&aliyot=0](https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=Metsudah_Chumash,_Metsudah_Publications,_2009_[with_Onkelos_translation]&lang=bi&aliyot=0)
- Rambam. «Ramban Commentary: Genesis» (ed. 1971)
https://www.sefaria.org/Ramban_on_Genesis?tab=contents
- Stein, David. «The Contemporary Torah» (ed. 2006)
https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=The_Contemporary_Torah,_Jewish_Publication_Society,_2006&lang=bi&aliyot=0
- Yitzchaki, Rabbi Shlomo. «The Rashi Chumash» (ed. 2013)
https://www.sefaria.org/Genesis.1?ven=The_Rashi_chumash_by_Rabbi_Shraga_Silverstein&lang=bi&aliyot=0

Fontes da Tradição Judaica

- Breslov, Nachman de. «Sefer HaMiddot» (ed. 1986)
https://www.sefaria.org/Sefer_HaMiddot?tab=contents

- Caro, Joseph. «Shulchan Arukh, Yoreh De'ah» (ed. 1563)
https://www.sefaria.org/Shulchan_Aruk, _Yoreh_De'ah?tab=contents
- . «Shulchan Arukh, Orach Chaim» (ed. 1563)
https://www.sefaria.org/Shulchan_Aruk, _Orach_Chayim?tab=contents
- Davis, Avraham. «Shabbat Siddur Sefard Linear» (ed. 1981)
https://www.sefaria.org/Shabbat_Siddur_Sefard_Linear?tab=contents
- Kabbalah. «Zohar, Emor» (ed. 2013)
<https://www.sefaria.org/Zohar?tab=contents>
- . «Zohar, Vayera» (ed. 2013)
<https://www.sefaria.org/Zohar?tab=contents>
- Kaidanover, Tzvi Hirsch. «Kav HaYashar» (ed. 2007)
https://www.sefaria.org/Kav_HaYashar?tab=contents
- Liturgia. «Pessach Haggadah» (ed. Sefaria)
https://www.sefaria.org/Pesach_Haggadah?tab=contents
- . «Siddur Ashkenaz» (ed. Sefaria)
https://www.sefaria.org/Siddur_Ashkenaz?tab=contents
- Lorberbaum, Yaakov. «Maaseh Nissim on Pesach Haggadah» (ed. 2017)
https://www.sefaria.org/Maaseh_Nissim_on_Pesach_Haggadah?tab=contents
- Luzzatto, Moshe Chaim. «Mesilat Yesharim» (ed. 2020)
https://www.sefaria.org/Mesilat_Yesharim?tab=contents
- Maimon, Rabbi Moses ben. «Guide for the Perplexed» (ed. 1903)
https://www.sefaria.org/Guide_for_the_Perplexed?tab=contents
- Manoach, Chizkiah ben (Chizkuni). «Leviticus» (ed. 2013)
https://www.sefaria.org/Chizkuni%2C_Leviticus.1.1?lang=bi
- Midrash. «Bamidbar Rabbah» (ed. 1916)
https://www.sefaria.org/Bamidbar_Rabbah?tab=contents
- . «Vayikra Rabbah» (ed. 1916)
https://www.sefaria.org/Vayikra_Rabbah?tab=contents
- . «Pirkei DeRabbi Eliezer» (ed. 1916)
https://www.sefaria.org/Pirkei_DeRabbi_Eliezer?tab=contents
- Mishnah. «Pirkei Avot» (ed. 2018)
https://www.sefaria.org/Pirkei_Avot?tab=contents
- . «Peah» (ed. 2018)
https://www.sefaria.org/Mishnah_Peah?tab=contents

- . «Chullin» (ed. 2018)
https://www.sefaria.org/Mishnah_Chullin?tab=contents
- Moshe Rabenu. «Book of Jubilees» (ed. 1870)
https://www.sefaria.org/Book_of_Jubilees?tab=contents
- Papo, Eliezer. «Pele Yoetz» (ed. Sefaria)
https://www.sefaria.org/Pele_Yoetz?tab=contents
- Rambam. «Mishneh Torah, Scroll of Esther and Hanukkah» (ed. 2007)
https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Scroll_of_Esther_and_Hanukkah?tab=contents
- . «Mishneh Torah, Rest on a Holiday» (ed. 2007)
https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Rest_on_a_Holiday?tab=contents
- . «Mishneh Torah, Mourning» (ed. 2007)
https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah,_Mourning?tab=contents
- . «Mishneh Torah, Gifts to the Poor» (ed. 2007)
https://www.sefaria.org/Mishneh_Torah%2C_Gifts_to_the_Poor.1?lang=bi
- Talmude Babilónico. «Shir HaShirim Rabbah» (ed. 2012)
https://www.sefaria.org/Shir_HaShirim_Rabbah?tab=contents
- . «Bereshit Rabbah» (ed. 2012)
https://www.sefaria.org/Bereishit_Rabbah?tab=contents
- . «Shabbat» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Shabbat?tab=contents>
- . «Chagigah» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Chagigah?tab=contents>
- . «Avot D'Rabbi Natan» (ed. 2012)
https://www.sefaria.org/Avot_D'Rabbi_Natan?tab=contents
- . «Ketubot» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Ketubot?tab=contents>
- . «Taanit» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Taanit?tab=contents>
- . «Bava Batra» (ed. 2012)
https://www.sefaria.org/Bava_Batra?tab=contents
- . «Bava Metzia» (ed. 2012)
https://www.sefaria.org/Bava_Metzia?tab=contents
- . «Sotah» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Sotah?tab=contents>

- . «Pesachim» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Pesachim?tab=contents>
- . «Sanhedrin» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Sanhedrin?tab=contents>
- . «Berakhot» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Berakhot?tab=contents>
- . «Eruvin» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Eruvin?tab=contents>
- Talmude Babilónico. «Sukkah» (ed. 2012)
<https://www.sefaria.org/Sukkah?tab=contents>
- Yitzchaki, Rabbi Shlomo. «Rashi on Genesis» (ed. 2009)
https://www.sefaria.org/Rashi_on_Genesis?tab=contents

Monografias

- AAVV. *La Santa Biblia*. Barcelona: Plaza & Janes, 1999.
- Albertz, Reiner. *Historia de La Religión de Israel En Tiempos Del Antiguo Testamento: I. De Los Comienzos Hasta El Final de La Monarquía*. Madrid: Trotta, 1999.
- Alter, Robert. *Genesis*. New York: W. W. Norton & Company, 1996.
- Álvarez, Rosa Araceli Santiago. “Esquilo, Las Suplicantes: Una «hospitalidad» Plasmada En Leyes.” Editado por Universidad Autónoma de Barcelona. *Faventia* suplemento 2 (2013): 57–74.
- Amaladoss, Michael. “Religiões: Violência Ou Diálogo?” *Perspectiva Teológica* 34, no. 93 (maio-agosto) (2002): 179–96.
- Angélico, José Pedro. “Experiência Religiosa e Linguagem Teológica. Diálogo Inter-Religioso e a Teologia Contemporânea.” *Humanística e Teologia* 36, no. 1 (2015): 195–209.
- Arterbury, Andrew E. *Entertaining Angels. Early Christian Hospitality in Its Mediterranean Setting*. Sheffield Phoenix Press, 2005.
- Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso. *Reivindicación de Una Ética Mundial*. Editado por Hans Küng. Traduzido por Daniel Romero. Madrid: Trotta, 2002.
- Bahat, Dan. *Carta's Historical Atlas of Jerusalem. A Brief Illustrated Survey*. Jerusalém: Carta, 1976.
- Balthasar, Hans Urs von . *Só o Amor é Digno de Fé*. 2ª ed. 1963. Reprint, Lisboa: Assírio &

- Alvim, 2010.
- Barton, John, e John Muddiman, eds. “Genesis.” Em *The Oxford Bible Commentary*, 38–66. New York: Oxford University Press, 2000.
- Basset, Jean-Claude. *Le Dialogue Interreligieux. Histoire et Avenir*. Paris: Cerf, 1996.
- Ben Maimon, Moses. *Guia Dos Perplexos*. Traduzido por Friedlander. s.l.: Sefaria, 1990.
- Bento XVI, e Arie Folger. *Judeus e Cristãos*. Traduzido por Luísa Silva Maneiras. Cascais: Lucerna, 2020.
- Benveniste, Emile. “L’hospitalité.” Em *Le Vocabulaire Des Institutions Indo-Européennes. Economie, Parenté, Société*, 87–103. Les Editions de Minuit, 1969.
- Bianchi, Enzo. *L’Altro Siamo Noi*. Torino: Giulio Einaudi, 2010.
- Boccaccinni, Gabriele. *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B.C.E to 200 C.E*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Boeve, Lieven. “Linguística Ancilla Theologiae: The Interest of Fundamental Theology in Cognitive Semantics.” Em *Religions and Discourse*, editado por Kurt Feysaerts, 15–35. Bern: Peter Lang, 2003.
- Bonaparte, Napoleão. *Oeuvres de Napoléon Bonaparte*. Vol. 2. Paris: C.L.F. Panckoucke, 1821.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Ética*. Traduzido por Artur Morão. Assírio & Alvim, 2006.
- . *Resistência e Submissão: Cartas e Anotações Escritas Na Prisão*. Traduzido por Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2003.
- Bottéro, Jean, Marc-Alain Ouaknim, e Joseph Moingt. *A Mais Bela História de Deus. Quem é o Deus Da Bíblia?* Traduzido por Cascais Franco. Porto: ASA, 1998.
- Cahill, Thomas . *A Herança Judaica. Como Uma Tribo de Nómadas Do Deserto Mudou o Modo Como Todos Nós Pensamos e Sentimos*. Traduzido por Mário Dias Correia. 1999. Reprint, Lisboa: Contexto, 2000.
- Casciaro, José María. *Sagrada Biblia. Comentario*. Editado por Gonzalo Aranda, Santiago Ausín, e Claudio Basevi. Pamplona: Universidad de Navarra, 2010.
- Conferência de Rabinos Europeus, Conselho Rabínico da América, e Grão-Rabinato do Estado de Israel. “Entre Jerusalém e Roma. Reflexões a 50 Anos Da Nostra Aetate.” Em *Judeus e Cristãos*, Traduzido por Luisa Silva Maneiras, 97–108. Cascais: Lucerna, 2020.
- Correia, João Alberto. “Escritura, Pastoral e Educação.” *Theologica* 38, no. 1 (2003): 55–81.
- Coutinho, Jorge. “Verdade Cristã e Diálogo Inter-Religioso. A Propósito de Gianni Vattimo.” *Theologica* 41, no. 2 (2006): 247–71.
- Dalley, Sthephanie. *Myths from Mesopotamia. Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*.

- Oxford University Press, 2000.
- with=Lexicon&lang2=en.
- Deagustini, Maria del Pilar. “La Condición de Ser ‘Otro’ En Suplicantes de Esquilo: Un Análisis (Comparativo) de La Escena Del Heraldo de Los Egipcios.” *Phoînix* 24, no. 1 (2018): 43–65.
- Derrida, Jacques, e Anne Dufourmantelle. *Da Hospitalidade*. Traduzido por Fernanda Bernardo. 1997. Reprint, Palimage, 2003.
- Dias, Elizangela Chaves. “Modelli Di Ospitalità e Theoxenia Nella Bibia.” *Perspectiva Teológica* 51, no. 2 (May 2019): 207–21.
- Dupuis, Jacques. *El Cristianismo y Las Religiones. Del Desencuentro al Diálogo*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Duque, João. “Diálogo Inter-Religioso e Encontro de Culturas. A Propósito de Um Livro Recente.” *Theologica* 41, no. 2 (2006): 233–45.
- . “Para Uma Política Da Responsabilidade.” *Theologica* 50, no. 1 (2015): 41–51.
- . “Sobre a Educação Integral Do Ser Humano.” *Pastoral Catequética* 9, no. 26 (maio-agosto) (2013): 11–21.
- . “Texto e Identidades.” *Theologica* 38, no. 1 (2003): 17–31.
- Eggers Lan, Conrado, e Platão. *Diálogos IV. República*. Traduzido por Platón. Gredos, 1988.
- Entralgo, Pedro Laín. *Historia de La Medicina*. Barcelona: Salvat, 1978.
- Equipa Editorial. “Diálogo Inter-Religioso: Exigência Da Fé Cristã.” *Perspectiva Teológica* 93, no. 34 (maio-Agosto) (2002): 149–54.
- Escalera, Ana Maria Martins de la . “El Extraño: Metáfora De La Situación Humana.” Em *Lecciones de Extranjería. Una Mirada a La Diferencia*, editado por Esther Cohen e Ana Maria Martins de la Escalera, 76–86. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Exupéry, Antoine de Saint. *O Príncipezinho*. Porto Editora, 2017.
- Fernández Marcos, Natalio. *La Biblia Griega Septuaginta. El Pentateuco*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- . *Septuaginta: La Biblia Griega de Judíos y Cristianos*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- Ferrando, Miguel Angel . “Los Judíos En El Evangelio Según Juan.” *Teologia y Vida* 40 (1999): 255–67.
- Filão de Alexandria. *Questions and Answers on Genesis*. Traduzido por Ralph Marcus. Vol. 1. London: Harvard University Press, 1958.
- Freire, António . *O Pensamento de Platão*. Braga: Livraria Cruz, 1967.
- Fruchtenbaum, Arnold Genekowitsch. *Ariel’s Bible Commentary. The Book of Genesis*. San

- Antonio TX: Ariel, 2008.
- Gallego, Julián. “Religión y Política En La Ciudad Democrática. La Ritualidad Cívica En Las Suplicantes de Esquilo.” Editado por Universidad de Buenos Aires. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 32 (1999): 5–28.
- García López, Félix. *La Torá. Escritos Sobre El Pentateuco*. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- Garofalo, Salvatore, e Francesco Vattioni, eds. *La Sacra Bibbia. Il Vecchio Testamento*. Vol. 1. Bolonha : Marietti, 1964.
- Gesenius, Heinrich. *Gesenius’ Hebrew Grammar*. Editado por E. Kautzsch. 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1910.
- Gomes, Pinharanda. *A Filosofia Hebraico-Portuguesa*. 2ª ed. Vol. 1. 1999. Reprint, Lisboa: Guimarães, 2009.
- Grabau, Richard, e Karl Jaspers. *Philosophy of Existence*. University of Pennsylvania Press, 1971.
- Graves, Robert, e Raphael Patai. *Los Mitos Hebreos. El Libro Del Génesis*. Buenos Aires: Losada, 1969.
- Gual, Carlos, e Platón. *Diálogos III, Fedon, Banquete, Fedro*. Gredos, 1988.
- Gzella, Holger. “Emphasis Or Assertion? Remarks On The Paronomastic Infinitive In Hebrew.” *Bibliotheca Orientalis* 67, no. 5-6 (set.-dez.) (2010): 488–98.
- Halevi, Z’ev ben Shimon. *El Árbol de La Vida: Introducción a La Cábalá*. Traduzido por Juan Valmard. Buenos Aires: Lidiun, 1994.
- Harl, Marguerite. *La Bible D’Alexandrie. La Genèse*. 2ª ed. Paris: Cerf, 1986.
- Hartman, Donniel. *Putting God Second. How to Save Religion From Itself*. Boston: Beacon Press, 2016.
- Herzl, Theodor. *El Estado Judío*. 1986. Reprint, Buenos Aires: Organización Sionista Argentina, 2004.
- Houaiss de Lexicografia, Instituto. “Hospedar.” Em *Grande Dicionário Houaiss Da Língua Portuguesa*, 2127. Círculo de Leitores, 2015.
- . “Hóspede.” Em *Grande Dicionário Houaiss Da Língua Portuguesa*, 2127. Círculo de Leitores, 2015.
- . “Host-.” Em *Grande Dicionário Houaiss Da Língua Portuguesa*, 2127. Círculo de Leitores, 2015.
- Houaiss, Sociedade. “Acolhimento.” Em *Dicionário Houaiss de Sinónimos e Antónimos*, 13. Temas e Debates, 2007.
- . “Hospitalidade.” Em *Dicionário Houaiss de Sinónimos e Antónimos*, 327. Temas e Debates, 2007.

- Husserl, Jean-Marie. “Los Patriarcas. Génesis 12-50.” Em *La Biblia y Su Cultura. Antiguo Testamento*, editado por Michel Quesnel e Philippe Gruson, Traduzido por Ramón Aragón. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Innerarity, Daniel. *Ética de La Hospitalidad*. Barcelona: Quinteto, 2008.
- Iriarte, Ana. “La Institución de La Xenía: Pactos y Acogidas En La Antigua Grecia.” *Gerión*, Vol. Extra, 2007.
- Jaspers, Karl. *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Traduzido por Ralph Manheim. London: Yale University Press, 1954.
- Jeremias, Joaquim. *Jerusalén En Tiempos de Jesus*. Madrid: Cristiandad, 1980.
- Jipp, Joshua. *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts*. Vol. 153. Brill, 2013.
- Johnson, Mark. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.
- Johnson, Mark, e George Lakoff. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Josef Stendebach, Franz. *Introducción al Antiguo Testamento*. 1994. Reprint, Barcelona: Herder, 1996.
- Kehl, Medard. *Et Dieu Vit Que Cela Était Bon. Une Théologie de La Création*. Traduzido por Joseph Hoffmann. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2008.
- Knitter, Paul. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. New York: Orbis Books, 1995.
- Kramer, Samuel Noah. *Mesopotâmia: O Berço Da Civilização*. José Olímpio, 1969.
- Küng, Hans. *Religiões Do Mundo: Em Busca Dos Pontos Comuns*. Traduzido por Carlos Almeida Pereira. Versus, 2004.
- Leary, Timothy John, e Kathleen Coleman (Supervisor). “Martial’s Apophoreta: An Introduction and Commentary.” Doctoral Thesis, University of Cape Town, 1993.
- Leone, Alexandre. “A Mística Judaica Refletida Na Obra de Heschel.” *Numen* 18 10, no. 1 e 2 (2007): 61–80.
- Lévinas, Emmanuel. *Humanisme de L’autre Homme*. Biblio Essais, 1987.
- Lewis, Charlton, e Charles Short. “Procrustes.” Em *A Latin Dictionary*. Oxford: Tufts University, 1879.
- Lisboa, Academia das Ciências de. “Hospitalidade.” Em *Dicionário Da Língua Portuguesa Contemporânea*, 2008. Verbo, 2001.
- Lisi, Francisco, e Platón. *Diálogos IX. Leyes VII-XII*. Gredos, 1999.
- . *Diálogos VIII. Leyes I-VI*. Gredos, 1999.

- Losa , Antonio Gonçalves. *Subsídios Para o Estudo Dos Judeus de Braga Do Séc. XV*. Braga, 1982.
- Loza, José. *Comentarios a La Nueva Biblia de Jerusalén. Génesis 12-50*. Henao: Desclée De Brouwer, 2007.
- Madelin, Henri. *Quando a Caridade Se Faz Política*. Braga: Apostolado de Oração, 1993.
- Manicardi, Luciano. *A Caridade Dá Que Fazer. Redescobrimdo a Atualidade Das Obras de Misericórdia*. Prior Velho: Paulinas, 2011.
- Martín, Miguel González. *De La Hostilidad a La Hospitalidad*. Vol. 196. Cristianisme i Justícia, 2015.
- Martins, Luís. “A Páscoa Da Memória. Um Estudo Exegético-Teológico Da Ἀνάμνησις Em Lc 22, 15-20.” Tese de Mestrado em Teologia, Sob a orientação do Prof. Dr. João Alberto Correia, 2020.
- . “Estudo Do Termo Hebraico מִנְחָה.” *Cenáculo. Revista Dos Alunos Da Faculdade de Teologia de Braga* 45, no. 178 (jul.-set.) (2006).
- Mazoyer, Marcel, e Laurance Roudart. *História Das Agriculturas No Mundo. Do Neolítico à Crise Contemporânea*. Traduzido por Cláudia Balduino Ferreira. 1997. Reprint, São Paulo: Unesp, 2008.
- Mendonça, José Tolentino. *Nenhum Caminho Será Longo. Para Uma Teologia Da Amizade*. 7th ed. 2012. Reprint, Prior Velho: Paulinas, 2015.
- Metz, Johann Baptist. *Memoria Passionis. Una Evocación Provocadora Em Una Sociedad Pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.
- . “Teologia Como Biografia. Una Tesis y Un Paradigma.” *Concilium* 115 (1976): 209–18.
- Moberly, Walter. *Old Testament Theology. The Theology of the Book of Genesis*. Cambridge : Cambridge University Press, 2009.
- Montanari, Franco. “Παρεπίδημος.” Em *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, editado por Madeleine Goh e Chad Schroeder. Leiden: Brill, 2009.
- Morin, Edgar, Emilio-Roger Ciurana, e Raúl Domingo Motta. *Educar Na Era Planetária. O Pensamento Complexo Como Método de Aprendizagem No Erro e Na Incerteza Humana*. São Paulo: Cortez, 2003.
- Morinis, Alan. “Reading for Alacrity.” Em *The Mussar Institute*, 1–9, 2008.
- Moucarry, Georges Chawkat. “The Alien According to the Torah.” *Themelios* 14, no. 1 (October 1988): 17–20.
- Muriel, Ruben José Garcia. “La Hospitalidad (Ξενία) En Alcestis de Eurípides.” Editado por

- Universitat Autònoma de Barcelona. *Tycho* 2 (2014): 27–52.
- Murillo, Recasens. “El Diálogo Interreligioso Hasta El Sínodo de 1974.” *Verdad y Vida* 222, no. 56 (May 1998): 163–90.
- Oesterley, William Oscar, e George Herbert Box. *A Short Survey of the Literature of Rabbinical and Medieval Judaism*. London: Macmillan Company, 1920.
- O’Gorman, Kevin D. “Dimensions of Hospitality: Exploring Ancient Origins.” *Advances in Tourism Research. Hospitality: A Social Lens*, 2007.
- Oliver, Kerry M., e Jacob A. Russell. “Symbiosis.” Em *Encyclopedia of Evolutionary Biology*, editado por Richard Kliman, 4:282–90. Oxford: Oxford Academic Press, 2016.
- Oppenheim, Adolph Leo. *Ancient Mesopotamia. Potrait of a Dead Civilization*. The University of Chicago Press, 1977.
- Padres Apostólicos. *Agli Inizi Della Chiesa*. Traduzido por Sabino Chialà e Chiara Cremaschi. Magnano: Qiqajon, 1999.
- Papa Francisco. “Entrevista Del Direttore a Papa Francesco.” *La Civiltà Cattolica* 3918, no. 164 (September 19, 2013): 449–77.
- Paranhos, Washington. “Migrações: Liturgia, Humanidade e Hospitalidade.” *Perspectiva Teológica* 5, no. 2 (maio-agosto) (2019): 223–51.
- Parlamento de las Religiones del Mundo. “Declaración de Una Ética Mundial.” Em *Reivindicación de Una Ética Mundial*, editado por Hans Küng, traduzido por Daniel Romero, 27–44. Madrid: Trotta, 2002.
- Parlement des religions du monde. *Manifeste Pour Une Éthique Planétaire*. Traduzido por Édouard Boné. Paris: Cerf, 1995.
- Parreira, Artur, e Werner Jaeger. *Paideia. A Formação Do Homem Grego*. Aster, 1979.
- Poupard, Paul. *Las Religiones*. Barcelona: Herder, 1989.
- Puente, Cristina Maria. “Vino, Banquete y Hospitalidad En La Épica Griega y Romana.” *Revista de Filología Románica*, 2007.
- Quinn, Gary, e Dame Davidson. “Theological and Sociological Uses of the Concept of ‘Orthodoxy.’” Society for the Scientific Study of Religion. Presented at the Annual Meeting, October 1973. 345-352.
- Riccardi, Andrea. *A Força Desarmada Da Paz*. Prior Velho: Paulinas, 2018.
- Ricoeur, Paul. *Filosofia, Ética e Política. Entrevistas e Diálogos*. 2020. Reprint, Lisboa: Edições 70, 1991.
- Ruether, Rosemary Radford. *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*. New York: The Seabury Press, 1974.

- Sacks, Jonathan. *A Dignidade Da Diferença. Como Evitar o Choque Das Civilizações*. Traduzido por Lúcia Liba Mucznik. Lisboa: Gradiva, 2006.
- . *Não Em Nome de Deus. Como Explicar a Violência Religiosa*. Editado por Luís Corte Real. Traduzido por Pedro Carvalho Guerra. Saída de Emergência, 2021.
- Salinero, Raúl. “El Ágape y Los Banquetes Rituales En El Cristianismo Antiguo.” *Espacio, Tiempo y Forma Serie II*, no. 23 (2010): 279–305.
- Salinero, Raúl González. “La Exclusión Social de Los Judíos En El Imperio Cristiano (Ss. IV-V).” *Revista de Ciencias de Las Religiones de La Universidad de Salamanca*, no. 4 (1999): 103–13.
- Sampaio Neves, Vanessa Sofia. “Os Motins Antijudaicos No Século XVI e XVII: Uma Análise Comparativa.” *Omni Tempore: Atas Dos Encontros Da Primavera 2018 Na Faculdade de Letras Da Universidade Do Porto*, 2019, 224–64.
- Sanchez, Wagner Lopes. *Diálogos No Interior Da Casa Comum*. Editado por João Décio Passos. São Paulo: Paulus, 2016.
- Schmidt, Werner H. *A Fé No Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.
- Schwantes, Milton. *Gênesis 12-25: Deus vê, Deus Ouve*. São Leopoldo: Oikos, 2019.
- Shuval Weiner, Alexander. “Vayeira: Z’rizut.” Em *The Mussar Torah Commentary: A Spiritual Path to Living a Meaningful and Ethical Life*, editado por Barry H. Block. New York: Central Conference of American Rabbis, 2020.
- Sicre, José Luis. *Introducción al Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2011.
- Smith, William. “Procrustes.” Em *A Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology*. Tufts University, 1948.
- Sociedade Bíblica do Brasil. *Antigo Testamento Poliglota: Hebraico, Grego, Português, Inglês*. São Paulo: Vida Nova, 2003.
- Soloveitchik, Joseph B. *Abraham’s Journey: Reflections on the Life of the Founding Patriarch*. Série Meotzar Horav. New York: KTAV Publishing House, 2008.
- Spreafico, Ambrogio. “Gli Sviluppì Del Dialogo Ebraico Cristiano Come Paradigma Del Dialogo Interreligioso.” *Euntes Docete* 59, no. 2 (2006): 67–80.
- Sznol, Shifra. “Historia Y Arqueologia Del Periodo Bizantino En Las Provincias Palestinas.” *Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos Y Neogriegos* 9.2 (November 1988): 241–62.
- . “Historia y Arqueología Del Periodo Bizantino En Las Provincias Palestinas.” *Erytheia. Revista de Estudios Bizantinos y Neogriegos* 9.2 (November 1988): 241–62.
- Tavares, Alice. “Literatura De Controversia Religiosa Judío-Cristiana Medieval En Portugal (Siglos XIII-XV): Estado De La Cuestión. Discursos Y Motivaciones.” *Perichoresis* 18, no. 4 (2020): 63–79.

- Teixeira, Faustino. “Diálogo Inter-Religioso: O Desafio Da Acolhida Da Diferença.” *Perspectiva Teológica* 34, no. 93 (maio-agosto) (2002): 155–77.
- Teixeira, José Rui. *Auschwitz. Entre a Memória e a Esperança*. Porto: Centro Catecumenal, 2000.
- Terán, Francisco Rodríguez. “Intolerancia Hacia Los Judíos En El Cristianismo Tardoantiguo: Fanatismo Y Destrucción De Los Lugares De Culto.” Tese de Mestrado: Historia y Arqueología, Universidad de Cantabria. Facultad de Filosofía y Letras, 2022.
- Tillard, Jean-Marie Roger. *Credo Nonostante*. Bologna: EDB, 2000.
- Tov, Emanuel. “Protomasorético, Premasorético, Semimasorético y Masorético: Un Estudio Sobre Terminología y Teoría Textual.” *DavarLogos* 19, no. 1 (January 2020): 1–26.
- Ulrich, Eugene . “Qumran Cave 4.X: The Prophets. Plates XXIV-XXIX.” *Discoveries in the Judean Desert* 15 (1997): 145–70.
- Vallés, Carlos González . *Dejar a Dios Ser Dios: Imágenes de La Divinidad*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Van Gennepe, Arnold. *Los Ritos de Paso*. Alianza Editorial, 2008.
- Van Ruiten, Jacques. *Abraham in the Book of Jubilees. The Rewriting of Genesis 11:26-25:10 in the Book of Jubilees 11:14-23:8*. Editado por Benjamin Wright. Leiden: Brill, 2012.
- Varanda, Isabel. “A Missão, Hoje. Pluralismo Religioso e Anúncio.” *Theologica* 36, no. 2 (2001): 335–48.
- Vaux, Roland de. *Les Institutions de L’Ancien Testament*. 3rd ed. 1964. Reprint, Génova: Marietti, 1977.
- Vicente, Gil. *Auto Da Barca Do Inferno*. Porto: Areal Editores, 1988.
- Vilares, Ana Carina. *O Percurso Ético Do Reconhecimento. Um Diálogo Com Adela Cortina*. Porto: Afrontamento, 2017.
- Von Rad, Gerhard. *El Libro Del Genesis*. 2ª ed. 1972. Reprint, Salamanca: Sígueme, 1982.
- Von Rad, Gerhard . *La Acción de Dios En Israel. Ensayos Sobre El Antiguo Testamento*. Odil Hannes Steck. 1974. Reprint, Madrid: Trotta, 1996.
- Voss, Rita Ribeiro. “O Massacre de Lisboa de 1506 e o Discurso de Ódio Antijudaico.” *Revista de História Das Ideias* 35, no. 2 (2017): 305-33.
- Warshawsky, Mark Markovich. *אויפן פריפעטשיק - Oyfñ Pripetshik (“No Coração”)*. Yiddishe Volkslider (“Canções Folclóricas em Yiddish”). Editado por Sholem Aleichem. Kiev, 1900.
- Westermann, Claus. *Genesis*. Traduzido por David E. Green. 1987. Reprint, London: T&T Clark International, 2004.
- Wyschogrod, Michael. “Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust.”

Editado por Rabbinical Council of America. *Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought* 17, no. 1 (1977): 63–78.

Obras Clássicas

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0054%3Abekker+page%3D1128b>

Ésquilo. *Eumênides*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0006>

Eurípides. *Alceste*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0088>

Homero. *Ilíada*.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0134>

Homero. *Odisseia*

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0136>

Lucano. *Farsália*.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0134>

Ovídio. *Metamorfose*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0028>

Pausânias. *Descrição da Grécia*.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0160>

Platão. *Banquete*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0174:text=Sym>.

Platão. *Leis*.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=plat.+laws+1.624a>

Platão. *República*.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0168>

Virgílio. *Eneida*.

<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0054>

Virgílio. *Geórgicas*

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0058>

Outras Publicações

Amitié Judéo-Chrétienne de France. “Déclaration Pour Le Jubilé de Fraternité à Venir.”

- Ajcf.fr, November 23, 2015.
<https://www.jcrelations.net/fr/declarations/declaration/declaration-pour-le-jubile-de-fraternite-a-venir.html>.
- . “Les Dix Points de Seelisberg.” Ajcf.fr. Acedido a 25 de janeiro de 2023.
<https://www.ajcf.fr/5-aout-1947-Les-Dix-Points-de-Seelisberg.html>.
- Bacher, Wilhelm, e Jacob Zallel Lauterbach. “She’elot U-Teshubot.” Em *Jewish Encyclopedia*, 2021.
<https://jewishencyclopedia.com/articles/13525-she-elot-u-teshubot>.
- Ben-Gurion, David. “Theodor Herzl.” Em *Encyclopedia Britannica*, July 20, 1998.
<https://www.britannica.com/biography/Theodor-Herzl#ref26685>.
- Berkovits, Eliezer. *Judaism: Fossil or Ferment*. Vol. 6, 2. Sefaria.org, 1956.
https://www.sefaria.org/Judaism;_Fossil_or_Ferment?tab=contents.
- BibleHub. “מַצֵּאתִי.” BibleHub.com. Acedido a 30 de novembro de 2023.
https://biblehub.com/hebrew/matzati_4672.htm.
- Burack, Emily. “How ‘Never Again’ Evolved from Holocaust Commemoration Slogan to Universal Call.” *The Times of Israel*, March 9, 2018.
<https://www.timesofisrael.com/how-never-again-evolved-from-holocaust-commemoration-slogan-to-universal-call/>.
- Brierley, Michael W. “Panentheism.” Em *Encyclopedia of Christianity Online*. Brill, 2011.
 Referenceworks.brillonline. http://dx.doi.org/10.1163/2211-2685_eco_P.12.
- Cambridge University. “Manuscrito B XIII Verso (Eclo 44, 1-16).” Editado por Martin Abegg. Bensira.org. Acedido a 28 de dezembro de 2022.
<https://www.bensira.org/navigator.php?Manuscript=B&PageNum=26>.
- CCSefarad, eSefarad. “Unidos Por El Ladino #4 - El Dio Alto.” Video. *YouTube*, July 25, 2020.
https://www.youtube.com/watch?v=ppNy_D2F-h8&ab_channel=eSefaradCCSefarad.
- Central Conference of American Rabbis. “Ccar Responosa 5758.12: Orthodox Minyan in a Reform Synagogue.” Ccarnet.org, 1998.
<https://www.ccarnet.org/ccar-responosa/nyp-no-5758-12/>.
- Chabad. “Weekly Torah Portion - Parshah Archive.” Chabad.org. Acedido a 27 de novembro de 2022.
https://www.chabad.org/parshah/otherparshas_cdo/aid/9175/jewish/All-Parshahs.htm.
- Chabad Lubavicht. “Likkutei Sichot.” Chabad.org. Acedido a 18 de dezembro de 2022.
https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/68159/jewish/Likkutei-Sichot.htm.
- . “O Significado de Simchat Torá.” Chabad.org. Chabad, n.d.

- https://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/1315377/jewish/O-Significado-de-Simchat-Tor.htm.
- Charles, Robert Henry , ed. “The Book of Jubilees.” Sefaria. Society for promoting Christian knowledge, 1917.
https://www.sefaria.org/Book_of_Jubilees.16.16?lang=bi&with=all&lang2=en.
- Cohen, Gerson D., Moshe Greenberg, e Louis H. Feldman. “Rabbinic Judaism (2nd–18th Century).” Em *Encyclopaedia Britannica*, n.d.
<https://www.britannica.com/topic/Judaism/Rabbinic-Judaism-2nd-18th-century>.
- Cohn, Adam, ed. “Modernized Tanakh - Based on JPS.” Sefaria. Open Siddur Project e JPS of America, 1917.
https://www.sefaria.org/Genesis.18.11?ven=Modernized_Tanakh_-_Based_on_JPS_1917,_Edited_by_Adam_Cohn&lang=bi&with=Translations&lang2=en.
- Comisión para las relaciones religiosas con el judaísmo. “‘Los Dones Y La Llamada De Dios Son Irrevocables’ (Rm 11:29) .” Jrelations.net. Jewish-Christian Relations, December 10, 2015.
<https://www.jrelations.net/es/article/los-dones-y-la-llamada-de-dios-son-irrevocables-rm-1129.pdf>.
- Comisión Teológica Internacional. “El Cristianismo y Las Religiones.” Vatican.va, 1996.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1997_cristianesimo-religioni_sp.html#Los_presupuestos_teol%C3%B3gicos.
- Commissione per i rapporti religiosi con l’ebraismo. “Noi Ricordiamo: Una Riflessione Sulla Shoah.” *Christianunity.Va*. Roma: Commissione per i Rapporti Religiosi con l’Ebraismo, March 16, 1998.
<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo/commissione-per-i-rapporti-religiosi-con-l-ebraismo-crre/documenti-della-commissione/-noi-ricordiamo--una-riflessione-sulla-shoah---1998-.html>.
- Congregación para la doctrina de la fe. “Para Promover y Custodiar La Fe: Del Santo Oficio a La Congregación Para La Doctrina de La Fe.” Vatican.va. Acedido a 19 de dezembro de 2022.
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/storia/documents/rc_con_cfaith_storia_20150319_promuovere-custodire-fede_sp.html#Origen_y_evoluci%C3%B3n_del_Santo_Oficio.
- Congress, World Jewish. “Pope Francis Receives Historic World Jewish Congress Delegation to Strengthen Jewish-Catholic Ties.” World Jewish Congress, November 22, 2022.
<https://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-receives-historic-world-je>

- wish-congress-delegation-to-strengthen-jewish-catholic-ties.
- Cúria Romana. “Pontificio Consejo Para El Dialogo Inter-Religioso.” Vatican.va. Acedido a 8 de fevereiro de 2023.
https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_sp.html.
- David Azulay, Chaim Yosef, Rabbi, e Oren J. Hayon Rabbi. “‘Justice, Justice Shall You Pursue’ -- Why Does the Torah Repeat Itself?” Sefaria, n.d.
<https://www.sefaria.org/sheets/188921.14?lang=bi&lookup=Tzedek%20tzedek%22&>
- Driver, Samuel Rolles, Francis Brown, e Charles Augustus Briggs. “מִסָּר.” Em *The BDB (Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon)*, 1905.
<https://www.sefaria.org/BDB,%D7%90%D6%B7%D7%A3%C2%B3?lang=bi>.
- Ego, Beate (Osnabrück). “Adversus Iudaeos.” Em *Brill’s New Pauly*, 2006.
<https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/adversus-iudaeos-e104060>.
- Encyclopaedia Britannica. “Musar.” Em *Encyclopaedia Britannica*, June 5, 2013.
<https://www.britannica.com/event/Musar-Judaism>.
- . “Responsa.” Em *Encyclopaedia Britannica*, September 10, 2019.
<https://www.britannica.com/topic/responsa-Judaism>.
- Eskhult, Mats. “Paronomastic Infinitive.” Em *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, editado por Geoffrey Khan, 2013. Referenceworks.brillonline.
https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-hebrew-language-and-linguistics/paronomastic-infinitive-EHLL_SIM_000492?lang=en.
- Farlex. “Pundion.” Em *Farlex Financial Dictionary*, 2012.
<https://financial-dictionary.thefreedictionary.com/Pundion>.
- Freidson, Sarah. “Introduction to Mussar.” Sefaria.org. Sefaria, January 17, 2020.
<https://www.sefaria.org/sheets/211995.15?lang=bi&with=all&lang2=en>.
- Golinkin, David. “What To Do When Erev Pesah Is on Shabbat?” Schechter.edu, March 9, 2021.
<https://schechter.edu/preparing-for-the-festival-when-erev-pesach-falls-on-shabbat/>.
- . “Why Do We Sit in the Sukkah?” Schechter.edu, October 11, 2004.
<https://schechter.edu/why-do-we-sit-in-the-sukkah/>.
- Gordon, Ronald. “Karl Jaspers: Existential Philosopher of Dialogical Communication.” *Southern Communication Journal* 65, no. 2–3 (March 2000): 105–18.
<https://doi.org/10.1080/10417940009373161>.
- Greek Orthodox Archdiocese of America. “The Septuagint: LXX. The Greek Translation of

- the Hebrew Scriptures.” Septuagint Bible. Hellenic Bible Society. Acedido a 7 de outubro de 2022. <https://www.septuagint.bible/>.
- Halevi, Yehuda . “Sefer HaKuzari. Essays.” Editado por Hartwig Hirschfeld. Sefaria. Project Ben-Yehuda, 1905. <https://www.sefaria.org/Kuzari.2.2?lang=bi&with=About&lang2=en>.
- Held, Shai. “The Face of Guests as the Face of God: Abraham’s Radical and Traditional Theology.” *Mechon Hadar: Center for Jewish Leadership and Ideas*. Presented at the Parashat Vayera, 2013. <https://www.hadar.org/torah-resource/face-guests-face-god>.
- Holocaust Memorial Museum. “Los Pogroms.” *Enciclopedia del Holocausto*. Acedido a 28 de janeiro de 2023. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/es/article/pogroms>.
- Horowitz, Jonathan. “Vayera – 5782 Hacnasat Horchim – הכנסת אורחים.” Chesedclub.com, October 21, 2021. <https://chesedclub.com/vayera-5782-hacnasat-horchim-%d7%94%d7%9b%d7%a0%d7%a1%d7%aa-%d7%90%d7%95%d7%a8%d7%9b%d7%99%d7%9d/>.
- Houser, Rachael. “The 13 Attributes.” Sefaria.org, August 2, 2022. <https://www.sefaria.org/sheets/422355.6?lang=he&with=AboutSheet&lang2=he>.
- Isenberg, Nili. “Exploring the Ushpizin.” Sefaria.org. Sefaria, September 21, 2021. <https://www.sefaria.org/sheets/349491.5?lang=bi&with=all&lang2=en>.
- . “Exploring the Ushpizin.” Sefaria.org, September 26, 2021. <https://www.sefaria.org/sheets/349491.11?lang=bi&with=AboutSheet&lang2=en>.
- Jacobs, Louis. “Yetzer Ha-Tov and Yetzer Ha-Ra.” Em *A Concise Companion to the Jewish Religion*. Oxford University Press, 2003. <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803125333955;jsessionid=0CB3E25F9A95546D7FDE8E985E51AD5B>.
- Jastrow, Marcus. “אֲוִשְׁפִּיזִי.” Em *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac & Co, 1903. https://www.sefaria.org/Jastrow%2C_%D7%90%D7%95%D6%BC%D7%A9%D6%B0%D7%81%D7%A4%D6%B5%D6%BC%D7%99%D7%96.1?lang=bi.
- . “עֲגָה.” Em *Jastrow’s Dictionary*, editado por Sefaria. Philadelphia: Luzac, 1903. https://www.sefaria.org/Jastrow%2C_%D7%A2%D6%BB%D7%92%D6%B8%D6%BC%D7%94?lang=bi.
- Jewish Virtual Library. “Berihah.” Jewishvirtuallibrary.org, 2008. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/berihah>.
- . “Hospitality.” Jewishvirtuallibrary.org, 2008. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/hospitality>.

- . “Responsa.” Jewishvirtuallibrary.org, 2008.
<https://www.jewishvirtuallibrary.org/responsa>.
- João Paulo II. “Discurso.” Presented at the Incontro Con La Comunità Ebraica Nella Sinagoga Della Città Di Roma, April 13, 1986.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/april/documents/hf_jp-ii_spe_19860413_sinagoga-roma.html.
- . “Discurso Ai Rappresentanti Delle Diverse Chiese E Comunioni Cristiane.” Presented at the Jornada Mundial de Oração pela Paz, October 27, 1986.
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1986/october/documents/hf_jp-ii_spe_19861027_prayer-peace-assisi.html.
- Kimchi, David, Radak. “A Commentary on the Tanakh.” Editado por Eliyahu Munk and HaChut Hameshulash. Sefaria. Lambda Publishers, 2003.
https://www.sefaria.org/Radak_on_Genesis.31.3.1?lang=bi&with=all&lang2=en.
- Klein, Ernest. “יִרְהָ.” Em *A Comprehensive Etymological Dictionary Of The Hebrew Language For Readers Of English*. Jerusalém: Carta, 1987.
https://www.sefaria.org/Klein_Dictionary%2C_%D7%99%D7%A8%D7%94%D6%BC.1?lang=bi&with=About&lang2=en.
- Krauthammer, Joy. “Mah Tov.” Chabad.org, October 21, 2006.
https://www.chabad.org/theJewishWoman/article_cdo/aid/437878/jewish/Mah-Tovu.htm.
- Marcus, Greg. “What Is Mussar?” Myjewishlearning.com. Acedido a 19 de dezembro de 2022. <https://www.myjewishlearning.com/article/the-musar-movement/>.
- Mechon Mamre. “Parallel Hebrew and English.” Mechon-mamre.org. Acedido a 7 de outubro de 2022. <https://mechon-mamre.org/>.
- Mendonça, Tolentino. “Tzimtzum.” Imissio.net, August 31, 2020.
<https://www.imissio.net/artigos/53/3612/tzimtzum-por-tolentino-mendonca/>.
- Miller, Moshe. “Malchut. The Humility of Kingship.” Chabad.or. Chabad, n.d.
https://www.chabad.org/kabbalah/article_cdo/aid/380807/jewish/Malchut.htm.
- Pealim, Open Project. “כ-ו-ט.” Em *Pealim.Com*. Acedido a 30 de dezembro de 2023.
<https://www.pealim.com/dict/?num-radicals=3&r1=%D7%9B&r2=%D7%A0&rf=%D7%A1>.
- . “עָדָ.” Em *Pealim.Com*. Acedido a 27 de novembro de 2022.
<https://www.pealim.com/dict/5307-ed/>.
- Pierse, Larry. “H8549 - תְּמִיָּם. Strong’s Hebrew Lexicon (Westminster Leningrad Code).” Blueletterbible, n.d. <https://www.blueletterbible.org/lexicon/h8549/wlc/wlc/0-1/>.

- Posner, Menachem. “Ashkenazi and Sephardic Jews - The History of Ashkenazim and Sephardim.” Chabad.org, August 1, 2018. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/4095674/jewish/Ashkenazi-and-Sephardic-Jews.htm.
- Raphael, Geela Rayzel. *Tivu: A Song of Welcome*. Ritualwell.org, 1993. <https://ritualwell.org/ritual/tivu-song-welcome-2/>.
- Raskin, Aaron L. “Heh. The Fifth Letter of the Hebrew Alphabet.” Chabad.org. Acedido a 30 de dezembro de 2022. https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/137077/jewish/Heh.htm.
- Rebe. “Likkutei Sichot: Vayeira.” Chabad.org. Acedido a 18 de dezembro de 2022. https://www.chabad.org/therebbe/article_cdo/aid/68629/jewish/Likkutei-Sichot-Vayeira.htm#footnote3a68629.
- Rede Judiarias. “Filme Promocional Da Rede Judiarias Portugal.” Video. *YouTube*, March 22, 2017. https://www.youtube.com/watch?v=DNjdbt_j5Sw&ab_channel=RedeJudiarias.
- Reiter, Ted. “Z’rivot/Enthusiasm.” *Jewish Values for Everyday Living A Mussar Project of Temple Adat Elohim* (blog), September 1, 2011. <http://jewishvalueseveryday.blogspot.com/2011/09/zrivot-enthusiasm.html>.
- Rosenberg, Dina. “The 13 Attributes of God.” Sefaria.org, September 1, 2020. <https://www.sefaria.org/sheets/259762?lang=he>.
- Rosman, Moshe. “Poland: Poland before 1795.” Em *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, March 4, 2011. https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Poland/Poland_before_1795.
- Sacks, Bat Zion Susskind. “The Torah, a Divine Pledge Exclusively to Am Yisrael, the People of Yisrael.” *The Jerusalem Post*, May 24, 2015. <https://www.jpost.com/blogs/a-daughter-of-zion/the-torah-a-divine-pledge-exclusively-to-am-yisrael-the-people-of-yisrael-403937>.
- Schatz-Uffenheimer, Rivka. “Isaac Ben Solomon Luria.” Em *Encyclopaedia Britannica*, January 1, 2023. <https://www.britannica.com/biography/Isaac-ben-Solomon-Luria>.
- Sefardies e Centro De Documentación Y Estudios Moisés de León. “Alénu.” Sefardies.es. Acedido a 26 de janeiro de 2023. <https://sefardies.es/palabras/45/alenu>.
- The Open Siddur Project. “אושפיזין / אושפיזתא | Seder Ushpizin and Ushpizata: Inviting the Avot and Imahot into Your Sukkah.” Opensiddur.org, September 30, 2012. <https://opensiddur.org/miscellanea/art/ushpizin-and-ushpizata-inviting-the-avot-and-imahot-into-your-sukkah/>.
- The World’s Parliament of Religions. “A Historic Legacy.” Parliamentofreligions.org.

- Acedido a 25 de janeiro de 2023.
<https://parliamentofreligions.org/parliament/1893-chicago/>.
- Tufts University. “Iliad.” Perseus.tufts.edu. Nagy, n.d.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hom.%20Il.%2015.187&lang=original>.
- . “Supplicatio.” Editado por George Marindin. Perseus.tufts.edu. Nagy, 1890.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0063:entry=supplicatio-cn>.
- . “The Odyssey.” Perseus.tufts.edu. Nagy, n.d.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Hom.+Od.+9&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0218>.
- Weiss, Amanda Katherine. “To Everything...There Is a Season To Welcome In & Wander Out.” Sefaria.org. Sefaria, October 14, 2022.
<https://www.sefaria.org/sheets/438252.6?lang=bi&with=all&lang2=bi>.
- Winberg, Seth. “Aleinu A Popular Prayer with a Controversial History.” Myjewishlearning. Acedido a 25 de janeiro de 2023. <https://www.myjewishlearning.com/article/aleinu/>.
- Yad Vashem. “What Was the Holocaust?” Yadvashem.org. Acedido a 28 de janeiro de 2023. <https://www.yadvashem.org/holocaust/about.html#learnmore>.