

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP  
PRÓ-REITORIA ACADÊMICA – PRAC  
COORDENAÇÃO DE PESQUISA  
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

GLACILDA SOARES DA SILVA CARVALHO

**“CRESCER COMO UM RENOVADO” (Is 53,2):  
O Sistema Simbólico Ritual Judaico do Tempo de Jesus, uma das  
Principais Raízes do Cristianismo**

RECIFE/2009

GLACILDA SOARES DA SILVA CARVALHO

**“CRESCER COMO UM RENOVADO” (Is 53,2):  
O Sistema Simbólico Ritual Judaico do Tempo de Jesus, uma das  
Principais Raízes do Cristianismo**

Dissertação para defesa pública, como requisito para obtenção do título de Mestre, no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco.

Área do Conhecimento: Ciências Humanas

Orientador: Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior.

RECIFE/2009

C331c Carvalho, Glacilda Soares da Silva  
“Cresceu como um renovo” (Is 53,2) : o sistema simbólico ritual judaico do tempo de Jesus, uma das principais raízes do cristianismo / Glacilda Soares da Silva Carvalho ; orientador João Luiz Correia Júnior, 2009.  
103 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Pernambuco. Pró-reitoria Acadêmica. Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2009.

1. Judaísmo – Relações – Cristianismo. 2. Bíblia. A. T. Isaías.  
3. Jesus Cristo – Interpretação judaica. I Título.

CDU 296

GLACILDA SOARES DA SILVA CARVALHO

**“CRESCER COMO UM RENOVAMENTO” (Is 53,2):  
O sistema Simbólico Ritual Judaico do Tempo de Jesus, uma das Principais  
Raízes do Cristianismo**

Dissertação \_\_\_\_\_ como requisito para obtenção do título de Mestre, no Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:

Recife, \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Valmor Silva  
Universidade Católica de Goiás  
1º Examinador

---

Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni – UNICAP  
2º Examinador

---

Prof. Dr. João Luiz Correia Junior – UNICAP  
3º Examinador (Orientador)

## **DEDICATÓRIA**

A Deus, Uno e Trino, presente em todos os momentos de minha vida, dando-me força e discernimento para compreender e apreender as maravilhas de sua criação e intervenção na história humana, de todos os tempos. Ao início e ao término de cada dia, meu pensamento o procura, certo de que, sem sua presença e sem sua sabedoria, nada faço. Por tudo, Senhor, te louvo e te bendigo, ó Deus do universo, por me teres conduzido até aqui.

Aos meus pais, Maximino Felizardo Soares e Maria Soares da Silva (em memória), pelo exemplo de vida pautada no caminho do Senhor, despertando desde a minha juventude o desejo de conhecer sempre mais a História da Salvação.

Ao meu esposo Oscar, as minhas filhas, Paula Frassinetti e Emmanuelle, ao meu filho Maximino Victor, pela imensa compreensão, paciência e carinho, em todos os momentos dessa produção, fortalecendo minhas motivações para percorrer trilhas nem sempre fáceis e chegar a este final. As minhas irmãs Aurina e Maria José, por seus exemplos de bondade e dedicação ao serviço do Reino de Deus. Ao meu genro Marcelo e aos meus netinhos Lucas e Gabrielle, bênção sobre bênção em minha vida.

## **AGRADECIMENTO**

À misericórdia divina, que me guiou e me inspirou pelos caminhos da sabedoria para conclusão desse projeto, de forma a poder partilhar com minha família e amigos, a alegria dessa vitória.

Ao meu orientador João Luiz Correia Junior, pela atenção que me foi dada, aceitando orientar-me em meio a uma caminhada já iniciada, com valiosas observações que me foram tão úteis para a conclusão desse trabalho.

A Paulo Valério, meu orientador inicial, que partilhou comigo os momentos de incertezas e soube conduzir-me a um tema que me despertou tão grande interesse.

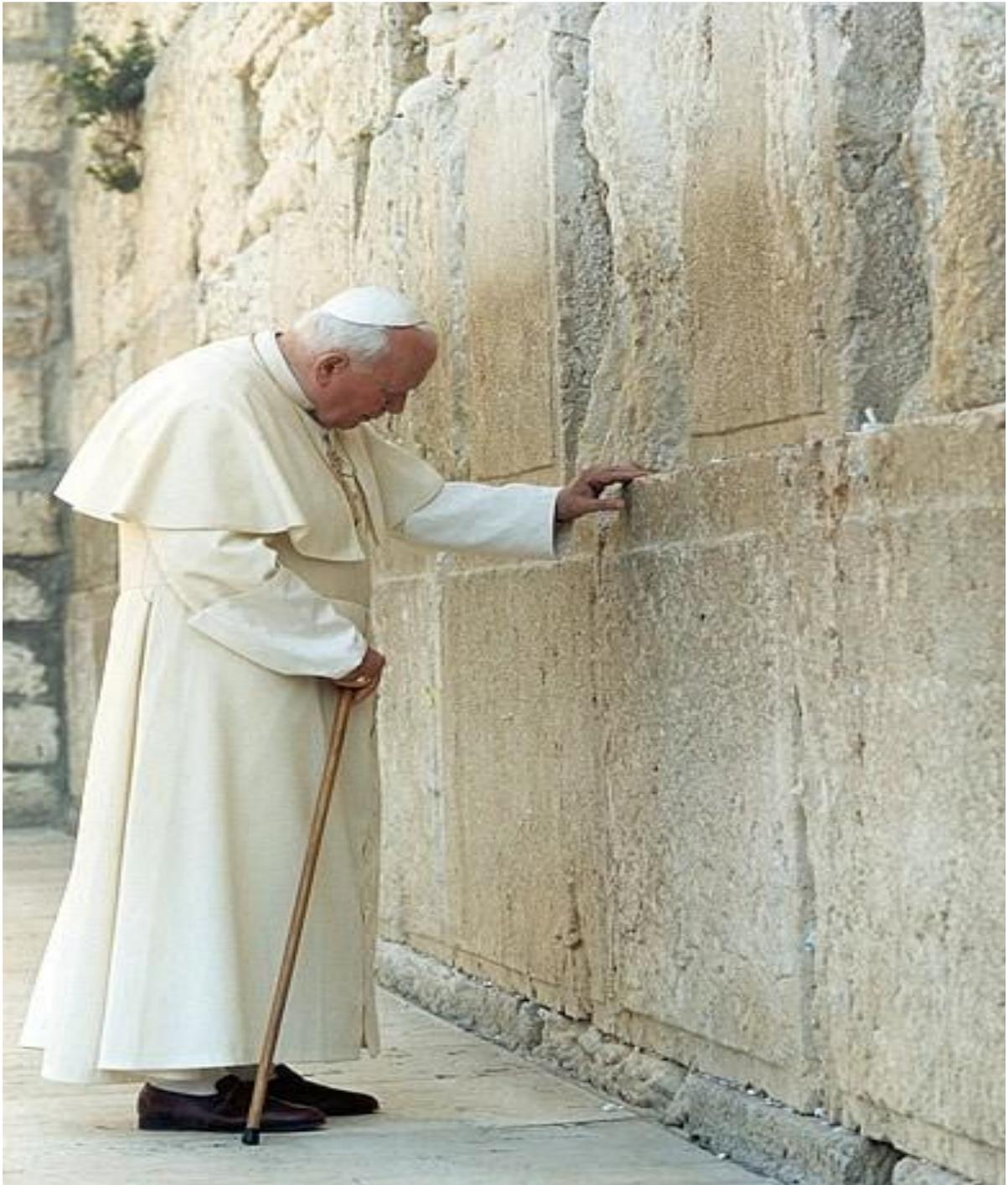
Aos meus examinadores Valmor Silva e Cláudio Vianney Malzoni, por terem aceitado participar da minha banca examinadora.

A todos os professores do Curso de Mestrado em Ciências da Religião da UNICAP, pelos extraordinários conhecimentos que me foram transmitidos, responsáveis pelo enriquecimento da minha bagagem cultural no tema da dissertação.

Aos colegas da turma 2007, especialmente Maria José Ferreira, por sua amizade fraterna e Ana Lisboa, pelo carinho e atenção dispensados.

Aos padres da paróquia de Nossa Senhora do Ó: Domingos Romani, Carlos Avanzi, Alberto Moreira e Sandro Corazza, pela compreensão e atenção que dispensam a minha pessoa.

As companheiras do catecumenato, Socorro, Guísela e Salete, pela compreensão nas minhas ausências, assumindo as responsabilidades da conversão de tantos adultos, como verdadeiras educadoras da fé.



Deus de nossos pais, Vós escolhestes Abraão e sua descendência para que o vosso Nome fosse levado a todas as nações: estamos profundamente entristecidos pelo comportamento de quantos, ao longo da história, fizeram sofrer estes vossos filhos, e ao pedir-vos perdão queremos empenhar-nos numa autêntica fraternidade com o povo da aliança.

Jerusalém, 26 de março de 2000

João Paulo II

Maravilhosas são as Tuas obras,  
E minh' alma o reconhece e sabe.  
Teus, ó Deus, são o poder e a grandeza,  
O fulgor e a fama e o louvor.  
Teu é o mando sobre tudo,  
A riqueza e a glória.  
As criaturas das alturas e das profundezas atestam que Tu perduras  
Quando elas afundam no vazio.  
Tua é a força, em cujo mistério  
Cansa-se o pensamento;  
Pois Tu és mais poderoso  
Que suas limitações.  
Tu envolves a onipotência,  
Teu [é] o mistério e o fundamento primordial.  
Teu o nome, oculto aos homens da luz,  
E a força, que sustenta o mundo sobre o nada,  
Que revela o oculto no dia do juízo...  
E o trono, excelso acima da plenitude de toda soberania,  
E a moradia no envoltório de mistério do éter.  
Tua é a existência, de cuja luz se irradia toda a vida,  
Dela afirmamos que só atuamos à sua sombra.

Rudolf Otto – O Sagrado p. 66.

Ele, estando na forma de Deus  
Não usou de seu direito de ser tratado como um  
deus, mas se despojou,  
Tomando a forma de escravo.  
Tornando-se semelhante aos homens  
E reconhecido em seu aspecto como um homem  
abaixou-se, tornando-se obediente até a morte, à  
morte sobre uma cruz.  
Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe  
conferiu o nome que está acima de todo nome, a  
fim de que ao nome de Jesus todo joelho se  
dobre nos céus, sobre a terra e sob a terra, e que  
toda língua proclame que o Senhor é Jesus  
Cristo para a glória de Deus Pai.

Fl 2,6-11

## RESUMO

O tema “o sistema simbólico ritual judaico do tempo de Jesus, uma das principais raízes do Cristianismo primitivo” e sua autoafirmação como religião, envolvem uma análise dos elementos rituais que nortearam o Judaísmo do tempo de Jesus e que serviram de base para o surgimento do Cristianismo primitivo. A presente dissertação levará em consideração o sistema cultural religioso judaico do primeiro século da era cristã e como ele influenciou o sistema simbólico ritual de sinais cristãos primitivos, cujo ponto de partida é a pessoa de Jesus. Iniciaremos com uma abordagem sobre a religião, buscando uma visão ampla do fenômeno cultural e da função da religião. O enfoque principal gira em torno de três polos: o sistema simbólico ritual judaico do tempo de Jesus, como uma das principais raízes do Cristianismo primitivo, a importância do Jesus Histórico para o surgimento da religião cristã primitiva e a transformação da religião judaica mediante a fé pós-pascal em Cristo. O Jesus histórico é, a partir da fé pós-pascal, a presença do criador primordial e do juiz escatológico. Ele é um com Deus. A religião cristã primitiva, a partir de então, vai descobrindo os caminhos para tornar-se uma religião autônoma, reaproveitando a essência do sistema simbólico ritual de sinais judaicos e, ressignificando-os a partir de Jesus.

## **ABSTRACT**

The theme “the Jewish ritual symbolic system from Jesus’ time, one of the primitive Christianity’s main roots” and its self-affirmation as religion involves an analysis of the ritual elements which guided the Judaism from the Jesus’ time and that was used as a base to the primitive Christianity appearance. This work will consider the Jewish religious cultural system from the first century of the Christian time and how it influenced the ritual symbolic system of primitive Christian signs, which begins with Jesus Himself. We are going to start with an approach about the religion, searching a huge vision of the cultural phenomenon and the religion function. The main focus turns around three poles: The Jewish ritual symbolic system from the Jesus’ time, as one of the primitive Christianity’s main roots, the importance of the historical Jesus to the rise of the primitive Christian religion and the transformation of the Jewish religion through the post-paschal faith in Christ. The historical Jesus is, from the post-paschal faith on, the presence of the primordial creator and the eschatological judge. He is one with God. The primitive Christian religion, from that time on, is going to find ways to become an autonomous religion, reusing the essence of the ritual symbolic system of Jewish signs, and giving them a new meaning from Jesus on.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 O “SER” DA RELIGIÃO – ENQUANTO SISTEMA SIMBÓLICO DE SINAIS.....	15
1.1 Linguagem religiosa de sinais – fenômeno cultural .....	15
1.2 Religião como sistema cultural de sinais.....	22
1.3 Função da religião- religião como promessa do proveito da vida .....	23
1.4 A religião como celebração festiva .....	28
1.5 Experiência religiosa.....	30
2 PRINCIPAIS ESPAÇOS RELIGIOSOS E RITUAIS JUDAICOS NO TEMPO DE JESUS.....	33
2.1 O Templo.....	33
2.2 O Culto .....	36
2.3 O Sacrifício.....	38
2.4 A sinagoga.....	41
2.5 A circuncisão.....	43
2.6 Principais festas judaicas.....	45
2.6.1 Festa da Páscoa (Passach).....	49
2.6.2 Pentecostes.....	50
2.6.3 Tendias.....	52
2.6.4 Festas Austeras.....	53
2.6.4.1 O Primeiro Dia do Ano (Rosh há-shanah).....	54
2.6.4.2 Yom Kippur – Dia das Expições.....	55
2.6.5 As festas menores.....	57
2.6.5.1 Festa da Dedicção (hanukkah).....	58
2.6.5.2 Festa de Purim.....	58
2.7 O Sábado.....	59
3 RESSIGNIFICAÇÃO DOS RITUAIS JUDAICOS .....	63
3.1 Cresceu como um renovo .....	63
3.2 Os rituais judaicos e o Jesus Histórico .....	65
3.2.1 O Templo.....	66
3.2.2 A Sinagoga .....	68

3.2.3 A Circuncisão.....	69
3.2.4 As Festas.....	70
3.2.4.1 Festa de Páscoa.....	70
3.2.4.2 Pentecostes.....	72
3.2.4.3 O Sábado.....	73
3.3 O Jesus Histórico como símbolo vivo de um novo tempo.....	74
3.4 Revitalização dos rituais judaicos por meio de Jesus.....	78
4 TRANSFORMAÇÃO DO SISTEMA RITUAL JUDAICO MEDIANTE A FÉ PÓS-PASCAL EM CRISTO.....	81
4.1 O Anúncio do Jesus Histórico e os ritos judaicos.....	81
4.2 Em que o Cristianismo se caracteriza como uma nova religião .....	85
4.3 Ressignificação dos ritos judaicos mediante a fé pós-pascal em Cristo.....	89
4.4 Separação definitiva entre Cristianismo e Judaísmo, bem como a permanente ligação.....	93
5 CONCLUSÃO.....	97
6 REFERÊNCIAS .....	100

## INTRODUÇÃO

Diante da imensa complexidade que envolve os primeiros passos pós-pascais<sup>1</sup> dados pelos seguidores de Jesus, despertou-nos o interesse pela pesquisa dos fatos que levaram esses predecessores do Cristianismo, em final do I e início do II séculos, a movimentarem-se na direção, mesmo que inconsciente, de uma separação da religião-mãe: o Judaísmo do tempo de Jesus. Este nosso trabalho é, portanto, uma tentativa de descrição e análise de como as primeiras comunidades cristãs, vivendo em ambiente judaico, criaram um sistema simbólico ritual, oriundo de sua religião prévia.

Procuraremos, nessa dissertação, com o Título “Cresceu como um renovo” (Is 53,2): – o sistema simbólico ritual judaico do tempo de Jesus: uma das principais raízes do Cristianismo – mostrar a importante contribuição da religião judaica para o nascimento e crescimento de uma nova linguagem religiosa, no interior do grupo ou dos grupos, daqueles seguidores. Os primeiros seguidores, posteriormente chamados de cristãos, seriam, originariamente, os fundadores de uma nova religião, o Cristianismo. Todos, judeus e filhos de judeus - com suas raízes fincadas na religião judaica, como o seu mestre, que viveu e agiu dentro do âmbito do Judaísmo, vivem plenamente sua religião, utilizando-se de seus cultos e ritualidade. Mas, à luz de uma nova visão pós-pascal, vão dando novo significado, ao que, pela tradição dos seus antepassados, era sagrado, como o Templo, o sábado, a circuncisão, a sinagoga, as regras alimentares, e os sacrifícios. Estes recebem um novo entendimento, porém sem perder sua sacralidade.

Na primeira parte, ressaltaremos, dentro da visão de vários teóricos, o ser da religião, os seus sentidos cultural, fenomenológico, social e psíquico. Religião como manifestação festiva e sua função como promessa de uma nova vida e, como consequência, o proveito da vida e a modificação estrutural que experimenta o ser humano religioso. A religião é, especificamente, uma linguagem cultural de sinais com seus traços característicos (semiótico, sistêmico e cultural); é um fenômeno, isto é, um sistema de sinais objetivos. Porém, é por meio de um sistema de interpretação do senso comum no dia-a-dia, pela ciência, cultura e religião em campos especializados da vida que se dá a interpretação do mundo.

---

<sup>1</sup> Após a ressurreição de Jesus, os discípulos declararam que Jesus tinha sido exaltado por Deus e recebido o título “Senhor” e “Cristo” (At 2,33-36). Também se declara que ele é o Príncipe da Vida (At 3,15; 5,31). O apóstolo Paulo começou sua carreira cristã, tentando persuadir os seus companheiros judeus de que Jesus era o Cristo, o Filho de Deus (At 9,20-22). Essa primeira pregação dos discípulos, conhecida como querigma, é o que se pode chamar dos primeiros passos pós-pascais.

Tais sinais e sistema de sinais não alteram a realidade específica, mas, sim, nossas relações cognitiva, emocional e pragmática com ela. Esses sistemas de sinais organizam nossas impressões e incrementam nossa atenção, ligando-as aos nossos comportamentos. Partindo de um mundo dessa forma interpretado é que poderemos viver e respirar.

A religião é, primordialmente, uma manifestação festiva, na qual cada fiel expressa suas emoções, seus desejos e, principalmente, seu encontro com o sagrado. Assim, entre a rica variedade de manifestações simbólicas religiosas, sobressai a celebração festiva. O mundo cotidiano, o racional e o técnico não fazem parte do mundo festivo da celebração. Os símbolos impulsionam o dinamismo emocional da pessoa. Pacificam ou estimulam os afetos, instintos e desejos mais profundos e empregam uma linguagem *celebrativa* e não uma linguagem racional-conceitual: relatam-se acontecimentos que trazem alguma experiência fundamental, convidando, no hoje da celebração, à mesma experiência. Assim o passado torna-se presente.

Na segunda parte, nós nos dedicaremos à pesquisa dos rituais judaicos no tempo de Jesus. O culto, seus rituais no Templo, na sinagoga, o sábado, a circuncisão e as festas com as riquezas de seus significados.

Esforçar-nos-emos em demonstrar como se processavam esses rituais dentro do âmbito judaico: o significado e importância das festas, principalmente as festas dos Ázimos, das Semanas e das Tendias, instituídas em Dt 16,16.

Ressaltaremos os pontos mais significantes dessas principais festas: a Páscoa, a mais solene e mais alegre, com sua ceia cheia de especial sentido histórico; para o povo judeu, o Pentecostes, também chamada de festas das Semanas, das ofertas das primícias e do dom da Torá, que completa o significado da Páscoa. A festa das Tendias, com seus diferentes ritos, para lembrar, conforme está escrito em Lv 23,42-43: “Habituareis durante sete dias em cabanas. Todos os naturais de Israel habitarão em cabanas, para que os vossos descendentes saibam que eu fiz os israelitas habitarem cabanas, quando os fiz sair da terra do Egipto. Eu sou Iahweh vosso Deus”.

Abordaremos, num terceiro momento, os caminhos percorridos pelo sistema simbólico ritual judaico, os rituais celebrados pelos primeiros cristãos, após a ressurreição de Jesus. E, como o Cristianismo, que, no princípio, não passava de uma seita judaica, cresce como um renovo, como um broto que floresce de um velho galho (cf. Is 53,2). Assim, a nova religião surge das entranhas do Judaísmo e vai transformar os seus principais axiomas, ritos, mitos e ethos, com suas características (circuncisão e Templo) que o identificavam, reaproveitando-os no que havia de essencial.

Jesus viveu como um judeu de sua época, porém, não necessariamente igual aos demais judeus, mas sua obediência à Lei, a partir de seus pais (Lc 2,22), a frequência ao Templo e às sinagogas (Mc 1,21; Mt 7,28; Lc 4,15; 4,32-33), o cumprimento dos rituais (Mc 14,12ss; Mt 26,17; Lc 22,7s), etc., nos mostram como sua existência terrestre foi profundamente arraigada em sua religião, o Judaísmo. Em todos os seus atos, vê-se um querer renovar da religião de seus antepassados, que, no seu tempo, encontrava-se eivada de “vícios”, acréscimos e desobediência, não só à Lei, mas também à vontade do Deus único.

Por último, discorreremos sobre a transformação do sistema ritual judaico, mediante a fé pós-pascal em Cristo. Uma transformação de um sistema religioso de sinais, a partir das experiências que abalam o sistema vigente e a partir do sistema vigente, que elabora essas experiências. É o carisma de Jesus que despertará a expectativa de que ele desempenharia um papel decisivo no acontecimento escatológico, entre Deus e as pessoas. A crucifixão foi o malogro dessas expectativas: é uma experiência dissonante. Como então, e a partir dessas experiências, o crucificado atinge uma categoria e um valor ainda mais elevados do que aqueles que lhe foram atribuídos originalmente. É na interpretação de uma derrota em uma vitória e de uma extrema humilhação em uma elevação, que as aparições pascais se tornam causa e estímulo para a divinização de Jesus. A deificação de Jesus só foi possível mediante uma dinâmica imanente do monoteísmo judaico. Mesmo que ela logo tenha sido vista como uma ameaça a esse monoteísmo.

Dando continuidade, falaremos do anúncio do Jesus histórico e os ritos judaicos. No contexto do seu próprio tempo, sua ética pertence ao Judaísmo. Contudo, somente a partir da perspectiva dos cristãos posteriores, que há muito se tinham afastado do Judaísmo, é que Jesus pode ser percebido como um contraste ao Judaísmo. Assim, como Jesus com a historicidade do mito intensifica traços da religião judaica, da mesma maneira o faz com a radicalização do ethos. A ética de Jesus apresenta-se com uma nova roupagem em relação à ética judaica da Torá. Em Israel todas as normas estavam carregadas de uma exigência incondicional. A vontade de Deus encontrava-se em toda a vida, de igual maneira tanto nos mandamentos éticos, quanto nos rituais. No anúncio ético de Jesus, defrontamo-nos com tendências radicais, dá-se continuidade a essa tendência fundamental da religião judaica. O que existe em especial, na ética de Jesus, é uma ligação com essa tendência radicalizante e uma tolerância em relação às transgressões das normas: com o ethos da reconciliação, do perdão e da assunção do ser humano real.

Finalizaremos explicitando em que o Cristianismo se caracteriza como uma nova religião. O Jesus histórico é, a partir da fé pós-pascal, a presença do Criador Primordial e do

juiz escatológico. Ele é um com Deus. Os primeiros cristãos não mais adorarão a Deus, nem no Templo de Jerusalém, nem no monte Garizim, mas em espírito e verdade (Jo 4,20.23). Eles consideram seu Templo semiótico<sup>2</sup> como único e verdadeiro Templo, como realização de todas as expectativas judaicas. É mediante interpretação de um sistema simbólico, a partir de então, que a religião se desenvolverá. Chegando, enfim, à fase produtiva do desenvolvimento de uma linguagem simbólica, ela vai definir o Cristianismo primitivo em relação ao Judaísmo e, ao mesmo tempo, atestar a definitiva separação da religião-judaica, bem como de sua permanente ligação a ela.

Esperamos, portanto, que este nosso trabalho contribua, de alguma maneira, para maior entendimento e respeito entre cristãos e judeus. O tema que nos propomos pesquisar é atual, pela necessidade da abertura de um efetivo diálogo, entre duas tradições que tanto contribuíram e contribuem para a história da humanidade. Consequentemente, contamos que a exposição de seus resultados crie um maior interesse pela pesquisa dos primórdios do Cristianismo e o vínculo que o une ao Judaísmo do tempo de Jesus.

---

<sup>2</sup> Subjetivo, espiritual, vivenciado pela linguagem simbólica de sinais (orações, gestos, ritos, vida comunitária, etc.), reveladores da presença de Deus.

## 1 O “SER” DA RELIGIÃO – ENQUANTO SISTEMA SIMBÓLICO DE SINAIS

Pareceu-nos por bem iniciarmos nossa dissertação, falando, mesmo que sucintamente, do “Ser da Religião”. A religião como uma linguagem simbólica de sinais, que brota do terreno humano, com doutrina escrita ou não, possui textos e convicções que pertencem às informações culturais fundamentais da história humana. E, como a fenomenologia da religião, buscou interpretar e desenvolver o fenômeno religioso e seus sistemas culturais de sinais, averiguando sua função, como uma promessa de proveito da vida. Neste sistema cultural de sinais, expressa, também, sua função festiva, em cujos rituais, as pessoas saem do seu cotidiano, para um mundo emocional, impulsionadas pelo dinamismo simbólico. Mesmo que de forma resumida, mostraremos, neste capítulo, através de nossa pesquisa nos itens que seguem, o ser da religião, quer seja: como linguagem religiosa de sinais, e, por isso mesmo, um fenômeno cultural; quer seja como um sistema cultural de sinais, para demonstrar sua função como promessa do proveito da vida; suas celebrações festivas e o grande mistério, impenetrável à razão humana, que é a experiência religiosa.

### 1.1 *Linguagem religiosa de sinais – fenômeno cultural*

Nas Ciências das Religiões, de modo geral, discute-se o que vem a ser precisamente religião. Os caminhos a serem percorridos eram diversificantes, várias escolas empreenderam métodos diferentes, buscando encontrar a forma mais apropriada para compreender o fenômeno religioso. O primeiro pressuposto foi o entendimento da unidade da religião na multiplicidade das suas formas, o que parece ter a unanimidade das escolas da fenomenologia da religião. A história das religiões não só indagaria a religião no seu devir histórico, mas também verificaria os aspectos duradouros da religião.

Rudolf Otto, referindo-se ao surgimento da religião na sua fase mais remota, e como aquela que conseguiu ultrapassar a fase inicial, tramitou para o reconhecimento histórico:

A própria história da religião apresenta um testemunho quase que unívoco neste sentido. Por mais deficiente que tenha sido a moralização dos numes em suas diferentes regiões ‘selvagens’, vestígios dela encontram-se por toda parte. E onde a religião deixou seu primeiro estágio rudimentar, elevando-se para religião mais elevada, essa fusão iniciou e continuou com força imperiosa ( 2007, p. 177).

Como qualquer realidade humana, também a realidade religiosa nos transporta para um passado longínquo da história das religiões e suas alternâncias contínuas de ritos, crenças, e de formas sociais religiosas, com conservadoras estruturas e comportamentos, dos mitos aos processos simbólicos, que desafiam o desgaste do tempo e a arruinadora relativização própria do devir histórico. São formas de vida social onde tudo é comum a todos, tudo ainda está reduzido ao indispensável, àquilo sem o que não poderia haver religião.

As religiões primitivas não permitem apenas distinguir os elementos constitutivos da religião; gozam também a vantagem muito grande de facilitar sua explicação. Porque aqui os fatos são mais simples, as relações entre os fatos são mais aparentes. As razões pelas quais os homens explicam seus atos ainda não foram elaboradas e desnaturadas por reflexão erudita; elas estão mais próximas, mais aparentadas aos móveis que realmente determinaram estes atos (DURKHEIM, 1978, p. 209).

Para identificar e classificar os vários grupos de manifestações religiosas, como os objetos de culto, a adoração da natureza, os vários tipos de mitos, os deuses e magia etc., recorre-se ao método comparativo. Como explica Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, em seu livro, *As Ciências das Religiões*:

A finalidade dessa comparação era evidenciar analogias de crenças e de ritos entre as mais variadas religiões, com o objetivo de ordenar e classificar, ao modo de Lineu, os materiais já extintos sobre a história religiosa da humanidade, que, sobretudo a partir do séc. XVI, as anteriores gerações de missionários, exploradores e viajantes haviam acumulado e aos quais era preciso acrescentar a grande massa de textos das religiões antigas, da egípcia à védica, que no último século os estudiosos tinham conseguido decifrar (2003, p. 27).

Neste método comparativo, além de nomear e classificar os fatos religiosos dividindo-os em determinados grupos, procurava-se captar, graças à comparação, aquilo que unia as várias religiões. Outro método para entender a religião foi empreendido por Gerardus van der Leeuw, citado por Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, o qual, retomando os conceitos das escolas culturais alemãs, instituiu a fenomenologia compreensiva. A novidade desse método era a superação do puro descritivismo da fenomenologia comparativa:

Não consistia simplesmente em fazer um inventário e uma classificação dos fenômenos tais como aparecem na história, e sim uma descrição psicológica, que exigia não apenas uma observação metódica da realidade religiosa, mas também uma introspecção sistemática; não somente a descrição daquilo que é visível de fora, mas, sobretudo a experiência vivida daquilo que somente pode se tornar realidade depois de ter sido incorporado à vida do próprio observador (2003, p. 33).

Assim, procurava-se evidenciar estruturas e tipos ideais, unidades mais gerais dotadas de vida e de significados, ainda que essa vida não tenha fundamento empírico, mais justamente, ideal. É através desses tipos ideais que se pode captar a essência da religião.

Fixando a concretude dos componentes de seu método fenomenológico, Gerardus van der Leeuw vai examinar o objeto da religião dentro de um esquema de expansão, como sendo uma força que se desenvolve, desde as formas mais primitivas de religião às idéias mais evoluídas de ‘pai’ e ‘absolutamente poderoso’. Em seguida, dedica-se ao sujeito da religião. Ele examina o homem sagrado, o morto, o rei, o padre, o feiticeiro, o pregador, o santo. Posteriormente, passa a estudar as relações entre sujeito e objeto da religião: a ação externa (sacrifício, rito, culto) e a ação interna. O mundo também é objeto de estudo a partir da problemática do acesso ao mundo e aos objetos do mundo (fins da revelação, no homem e em Deus) (cf. p. 34).

Por fim, trata da questão das figuras dos comportamentos estruturais e das tendências de fundo das diferentes religiões, distinguindo-as e caracterizando-as segundo a atitude fundamental que elas pregam, culminando no amor cristão.

O fenômeno religioso para Leeuw é o encontro entre o sujeito e o objeto. É, ao mesmo tempo, um objeto que se refere a um sujeito e um sujeito em relação com o objeto. Toda sua essência consiste em mostrar-se, em mostrar-se a alguém.

Friedrich Heiler (1892 - 1967), referenciado na obra de Giovanni e Carlo, ensina-nos que nenhuma ciência pode ser desprovida de pressupostos, quer pessoal, quer científico. Ele vai colocar como primeiro pressuposto da fenomenologia religiosa um método rigorosamente indutivo, que afaste qualquer apriorismo filosófico ou teológico. Desse modo, o filósofo, antes de tudo, não deve limitar-se a estudar a religião nos livros; deve possuir uma experiência direta dela, deve ter uma consideração tendencialmente universal dos fenômenos religiosos. No entanto, é preciso acrescentar a esses pressupostos científicos, os de natureza mais pessoal.

De fato não se pode tratar da ética e da estética sem senso moral e sem sensibilidade artística, ou da filosofia sem amor à verdade; assim também não se pode tratar de ciência da religião sem sensibilidade religiosa. Portanto, devemos ter temor e tremor diante de qualquer experiência religiosa autêntica. Ter uma experiência religiosa direta. Levar em consideração a verdade da religião, que se manifesta ao homem para fazê-lo feliz (cf. FILORAMO; PRANDI, 2003, p. 38). “Qualquer ciência da religião é, em última análise, teologia, pois trata não só de fenômenos psicológicos e históricos, mas da vivência de realidades transcendentess” (HEILER *apud* FILORAMO ; PRANDI, 2003, p. 38).

Nesta mesma linha também nos parece que vai o pensamento do fenomenólogo W. B. Kristensen (1867 - 1953), de origem norueguesa, mas que teve sua vida acadêmica na Holanda, quando afirma: “Este é um princípio fundamental: o estudioso deve buscar penetrar nas concepções e nos juízos dos crentes de todas as religiões. Se quisermos compreender determinada religião, devemos referir-nos ao testemunho dos crentes” (KRISTENSEN, *apud* FILORAMO; PRANDI, 2003, p. 45).

Outros estudiosos vão colocar seus esforços em superar a dicotomia entre estudo teológico e estudo humanista da religião, em nome de um estudo puramente científico.

Mircea Eliade, em sua obra *Tratado de História das Religiões*, logo em seu prefácio, referindo-se à questão do fenômeno religioso e a impossibilidade de conhecê-lo sem que o mantenha dentro do próprio estudo da religião, relata:

Um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser, estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela filosofia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc., é traí-lo é deixar escapar precisamente aquilo que existe de único e de irredutível, ou seja, o seu caráter sagrado (1993, p. 1).

“O objeto da fenomenologia da religião é o próprio sujeito da experiência religiosa” (CROATTO, 2004, p. 57). Por isso “as experiências religiosas não podem ser reduzidas a formas de conduta não-religiosas. Todo fato religioso constitui uma vivência específica graças ao encontro do ser humano com o sagrado” (ELIADE, 1993, p. 30). Na realidade, o estudo dos fenômenos religiosos foi uma onda em reação ao evolucionismo e ao reducionismo positivista. Tendo nascido para colocar ordem no mundo dos fenômenos religiosos, transforma-se em uma ciência integral da religião, em base hermenêutica. Porém, não se pode negar a reação de muitos estudiosos contrários a esse pensamento, os quais colocam o fenômeno religioso sobre o entendimento de uma concepção meramente empírica, descritiva e sistemática.

Destarte, após uma breve tentativa de descrevermos a fenomenologia religiosa e alguns de seus expoentes, parece-nos por bem falarmos sobre o que é religião, logicamente, no entender dos estudiosos da área. Dentro do imaginário de definições possíveis, mesmo aquelas que expressam grande sapiência, não podemos compreendê-las como definitivas.

Vittorio Lanternari, professor da Universidade de Roma, também mencionado por Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, define a religião como um conjunto de atitudes culturais:

Religião é o conjunto de atitudes culturalmente determinadas, socialmente reconhecidas, que o indivíduo assume a partir de reações de ordem emocional diante do incontrolável. Tais atitudes, ligadas a um conjunto de

instituições, estabelecem determinadas relações com algumas forças soberanas, hipóstases desse ‘incontrolável’, com as quais o homem – para garantir os valores humanos e uma salvação que se realizará no plano extra-histórico – procura estabelecer uma convergência recíproca, seja forçando essas forças a ajudá-lo, seja submetendo-se a elas (2003, p. 85).

Verifica-se, nesta definição, uma introdução de elementos que indicam um procedimento mágico - há uma igualdade entre forçar e submeter-se, atitudes e reações, ‘forças soberanas’ responsáveis pelo que o homem não pode controlar.

Rubem Alves escreve, no livro de sua autoria, cujo título já nos mostra a grande dificuldade de se entender, *O que é religião*. Em vários momentos, ele coloca algumas definições, como a realidade última do homem, a fronteira entre o humano e o divino, etc., por exemplo: a religião como uma “teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza” (2006, p. 24).

Alfonso García Rubio define, no livro de sua autoria, *Unidade na pluralidade*, que “a religião propicia o *tempo e espaço simbólicos* necessários para o homem expressar, desenvolver e enriquecer a experiência da fé” (2001, p. 589). O mesmo autor, referindo-se ao que expressa esses símbolos comenta: “O símbolo religioso expressa algo da vinculação do homem com o divino, com o último e mais fundante extrato do ser” (p. 588).

Para entendê-la como fenômeno cultural, verificam-se “necessariamente os fenômenos religiosos (fatos, testemunhos, documentos), contudo, explora-se, especificamente, *seu sentido* e sua significação para o ser humano específico que expressou ou expressa esses mesmos fenômenos religiosos” (CROATTO, 2004, p. 25).

É por sua complexidade e pelo que representa para a cultura de um povo que os autores procuram focar, em seus conceitos, os diversos aspectos da religião, para melhor compreendê-la. Gerd Theissen também nos oferece um conceito, no qual buscou uma definição que não só diz o que é religião como também diz algo a respeito do “ser da religião”, o que ela realiza e qual a sua função, quando expressa: “Religião é um sistema cultural de sinais que promete o proveito da vida mediante a correspondência a uma realidade última” (THEISSEN, 2008, p.14).

Por primeiro, este conceito nos diz o que é a religião: uma linguagem cultural de sinais. Com isso, ela diz algo a respeito do ser da religião. A segunda parte diz o que ela realiza: o proveito da vida. Assim, fica dito algo acerca de sua função. A definição deixa aberto em que sentido existe uma realidade última, pois a afirmação de que a religião, mediante a correspondência a uma última realidade, promete o proveito da vida, assume, por

certo, a autocompreensão das religiões de que vale a pena viver. Que é possível ser feliz. Mas não exige que ninguém o admita.

Por sua especificação como linguagem cultural de sinais, a religião contém três traços: possui o caráter semiótico, o sistêmico e o cultural. É um fenômeno semiótico, por ser um sistema de sinais objetivos, mediante elementos materiais que, na qualidade de sinais, criam relações semióticas com algo específico. Esse sistema religioso de sinais se caracteriza pela combinação de três formas de expressão que se ligam dessa maneira apenas na religião: mito, ethos e rito.

Resumidamente, pode-se dizer que os mitos explicam, em forma narrativa, o que determina fundamentalmente o mundo e a vida. Na maioria das vezes, eles narram o comportamento de diversos deuses num tempo primordial ou num tempo escatológico, muito distante do presente mundo habitado. Os ritos são padrões de comportamento repetitivos com os quais as pessoas interrompem suas atividades cotidianas, a fim de apresentar a outra realidade significativa do mito. Por fim, o ethos, a quem pertence à linguagem de sinais, ou precisamente, ao comportamento ético que, por extensão, deveria ser integrado na linguagem religiosa de sinais.

Os sinais e as formas de expressão de uma religião configuram um sistema de sinais, uma “língua” homogênea, governada por determinadas regras e composta por elementos específicos, da mesma forma de como uma língua é determinada pela gramática e pelo léxico. Igualmente, como em outras gramáticas, a gramática de uma língua religiosa é composta de regras positivas e negativas de associação, indicações do que é permitido ou não combinar.

A expressão religiosa não pertence à linguagem meramente constativa, isto é, àquela que se limita a informar a respeito de determinada realidade, mas forma parte da chamada linguagem performativa, a saber, aquela que uma vez enunciada cria uma situação nova; o enunciado da frase implica já uma ação, comporta certa operatividade.... Na qualidade de *linguagem performativa*, a expressão religiosa em si mesma tem já uma eficácia própria, realiza uma ação, impulsiona um compromisso (RUBIO, 2001, p. 590/597).

Assim, por meio de diversas gramáticas religiosas, reconhecemos se nos movemos no interior de uma linguagem de sinais judaica ou cristã, ou se nos encontramos no âmbito de um “dialeto” reformado, luterano ou católico de uma mesma língua de sinais cristãos.

O ponto de partida é a gramática da religião judaica. Aqui encontramos dois axiomas fundamentais, o *monoteísmo* e o *nomismo* da aliança: de um lado, uma regra negativa de associação: um só é o único Deus, não pode ser ligado a outros deuses, tudo aquilo que a

eles pertence lhe é abominável. Por outro lado, encontramos uma regra positiva de associação: Deus está ligado ao seu povo de forma singular, de modo a fazer uma aliança com ele e ter-lhe dado a Torá para a preservação dessa aliança.

Pettazzoni, membro da escola italiana de história das religiões, citado por Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, assevera “a sua convicção de que o monoteísmo não era o produto do pensamento especulativo, mas pertencia ‘a uma plenitude de vida religiosa que poucas vezes se realizou no curso da história humana, e sempre por um concurso excepcional de circunstâncias favoráveis’” (2003, p.70/71).

A historicização do mito do Deus único, como um meio de evidenciar o conteúdo religioso dos anseios e esperanças míticas, é vivenciada pelos cristãos da primeira hora numa tensa unidade entre a história e o mito. Na transformação “histórica” do mito, o senhorio de Deus liga-se às experiências históricas no presente: o mito é introduzido na história e historicamente transformado. Isso aconteceu não somente na imaginação religiosa do Cristianismo primitivo, mas também com o próprio Jesus. Jesus é, também, nesse sentido, “profundamente idêntico” com o futuro senhorio de Deus.

Assim, pode-se dizer: o Jesus histórico viveu num mito escatológico, que nada mais é do que uma dramatização do axioma básico do monoteísmo judaico. Ele também não abandona o universo de sinais judaicos, ali onde ele liga esse mito a sua própria história.

Jesus é o fundador de um “movimento de renovação dentro do Judaísmo”, cuja radicalização da Tora e escatologia correspondem formalmente a outros movimentos “teocráticos radicais”. No que se refere ao conteúdo, a pregação de Jesus é uma “escatologia de restauração”. Ela tem por objetivo a restauração do povo judaico. Entre Jesus e o Cristo querigmático existe uma grande continuidade também no âmbito teológico, uma vez que a exaltação de Jesus depois da páscoa foi articulada com a ajuda de modelos de interpretação bíblico-judaicos (THEISSEN; MERZ, 2002, p. 28/29).

No contexto do seu próprio tempo, sua ética pertence ao Judaísmo. Contudo, somente a partir da perspectiva dos cristãos posteriores, que há muito se tinham afastado do Judaísmo, é que Jesus pode ser percebido como um contraste ao Judaísmo. É mediante a fé pós-pascal em Cristo que se observa a transformação de um sistema religioso de sinais, a partir das experiências que abalam o sistema vigente e do sistema vigente que elabora tais experiências. “Recebemos uma herança simbólico-religiosa, a partir de duas vertentes. De um lado, os hebreus e os cristãos. Do outro, as tradições culturais dos gregos e dos romanos” (ALVES, 2006, p. 41).

Na história das religiões, a renovação e a mudança podem acontecer mediante nova interpretação do sistema tradicional de sinais; contudo podem também sobrevir por meio

da escolha de elementos dentre os da religião tradicional (seguindo o exemplo do Judaísmo e do Cristianismo): algumas práticas rituais, como a circuncisão, foram eliminadas no Cristianismo primitivo; outros elementos, como o amor ao próximo e a metáfora paterna para Deus tornaram-se centrais.

Existe, também, a possibilidade de se realizarem novos desdobramentos mediante a troca com sistemas de religião aparentados. Por exemplo: o Cristianismo primitivo aperfeiçoou sua fé em interação com seu ambiente pagão, mesmo que a antiga escola da história das religiões tenha subestimado a extensão desse “sincretismo”.

### 1.2 *Religião como sistema cultural de sinais*

Sendo a religião especificamente uma linguagem cultural de sinais, com seus traços característicos (semiótico, sistêmico e cultural), é um fenômeno, isto é, um sistema objetivo de sinais. Porém é por meio de um sistema de interpretação do senso comum no dia-a-dia, pela ciência, cultura e religião, em campos especializados da vida, que se dá a interpretação do mundo.

Tais sinais e sistema de sinais não alteram a realidade específica, mas, sim, nossas relações cognitiva, emocional e pragmática com ela. Esses sistemas de sinais organizam nossas impressões e incrementam nossa atenção, ligando-as aos nossos comportamentos. Partindo de um mundo dessa forma interpretado é que podemos existir dignamente.

O sistema religioso de sinais é especial por caracterizar-se pela combinação de três formas de expressão que se ligam, unicamente, desta maneira, na religião: mito, rito e ethos, conforme nos referimos acima.

Os mitos são estruturas narrativas de pensamentos, de significado simbólico, em cuja base se acha outra maneira de conceber o universo em formas de percepção e de explicá-lo segundo certas categorias.

Para Severino Croatto, o mito é um relato, um texto, mesmo que se revista como um hino, uma oração, etc., nesses casos, já estamos entrando na instância textual. Assim, ele se expressa:

O mito é um texto. Ele pertence, portanto, à ordem *literária* e deve ser interpretado como discurso. Como texto, o mito pretende ‘dizer algo para alguém a respeito de alguma coisa’, ou seja, existem quatro elementos em uma súbita inter-relação: um emissor e seu destinatário, uma realidade e o que se diz sobre ela, isto é, sua interpretação. O ‘algo a respeito de alguma coisa’, que é a vivência inicial do emissor, é transferido a outros (‘para

alguém’). Isso manifesta a função social do discurso, bem como de toda palavra humana (2004, p. 210).

No âmbito das formas de concepções de espaço e tempo, existe sempre uma oposição entre o sacro e o profano. Para “dizer o que diz”, o mito conta um acontecimento, apresenta-se como uma história. Ele narra o que os deuses fizeram, e o que eles fizeram nas origens são atualizadas pelo mito, na experiência humana.

Todo mito, independentemente da sua natureza, enuncia um acontecimento que teve lugar *in illo tempore* e constitui, por isso, um precedente exemplar para todas as ações e situações que, depois, repetirão este acontecimento. Executado pelo homem, todo ritual ou ação dotada de sentido repetem um arquétipo mítico. A repetição implica a abolição do tempo profano e a projeção do homem num tempo mágico-religioso o que nada tem a ver com a duração propriamente dita, mas constitui ‘eterno presente’ do tempo mítico (ELIADE, 1993, p. 350).

O rito participa da qualidade narrativa do mito. O que o mito diz, o rito faz. O rito é uma ação simbólica e como tal é uma linguagem da experiência religiosa. Os ritos, na realidade, são padrões de comportamentos que levam as pessoas a suspenderem suas diligências do dia-a-dia, para apresentarem a outra realidade significada do mito. Sendo o rito uma “linguagem gestual não tem a capacidade de comunicação que a palavra tem. A palavra do mito será necessária para o rito; o rito pede a palavra de uma forma natural” (CROATTO, 2004, p. 329).

O mito é atualizado em forma densa, e, através dele, os comportamentos adquirem um excedente simbólico e são relacionados como sinais da outra realidade. Por esse excedente, os objetos presentes no rito são subtraídos ao uso cotidiano, profano, inclusive o lugar e o edifício onde os ritos se realizam. Assim, em consequência, o comportamento ético, pode, em extensão diversa, ser integrado à linguagem religiosa de sinais (THEISSEN, 2008, p. 17)

Desta forma, o mito mostra sua identidade pela transmissão do rito, aumentando o conhecimento, desvelando-se na subjetividade do ser humano. Transformando a realidade circundante do fiel, pela ação simbólica, para um melhor proveito da vida, como veremos no item seguinte.

### 1.3 Função da religião – religião como promessa do proveito da vida

Religião como promessa de “proveito da vida” deve ser algo bem concreto, sobretudo no que diz respeito à dignidade do ser humano, sua saúde, seu trabalho e auxílio.

Lembramos as histórias dos milagres e os carismas de curas no Cristianismo primitivo. A práxis de Jesus, diante do contexto sociocultural de seu tempo, foi devolver às pessoas a dignidade e a vontade de viver em comunidade.

Ao restaurar vidas humanas e restabelecer relações comunitárias, Jesus fortalece relações socioculturais no microcotidiano da periferia do Império Romano. Na ótica da fé, Jesus abre espaço para a revelação de Deus ao abrir um caminho salvífico para um grupo de discípulos e discípulas, para os quais procura dar uma formação que poderíamos denominar de pedagógico-libertadora (CORREIA JÚNIOR, 2002, p. 65).

Muitas vezes, porém, as religiões prometem algo sublime, além disso: uma vida na verdade e no amor, obtenção da identidade nas crises e mudança de vida e promessa de vida eterna. A reflexão a partir das ciências da religião investiga o psíquico e social da vida e a função da religião na vida individual e na social. Quanto à função psíquica da religião, podem-se distinguir aspectos cognitivos, emocionais e pragmáticos.

Quanto ao aspecto do conhecimento,

As religiões sempre ofereceram uma ampla interpretação do mundo: elas atribuem ao ser humano seu lugar no universo das coisas. Somente com a perda dessa ‘capacidade de concepção do mundo’ nos tempos modernos é que surgiu a tendência de compreender a religião como ‘sentimento’ ou como ‘apelo à decisão’ (THEISSEN, 2008. p. 22).

Isso, porém, é unilateral.

A religião mantém a fé em uma ordem oculta das coisas, e ela funciona ali, onde nosso saber soçobra em crises cognitivas. Ao mesmo tempo, a religião mantém desperta a sensibilidade para lugares de confusão cognitiva: ela provoca, sempre de novo, mediante testemunhas impetuosas, em nosso mundo, de um mundo totalmente diferente. Repetidamente, ouvimos falar de fenômenos extáticos, de visões e de revelações (cf At 10,3ss).

Emocionalmente, a religião possui funções semelhantes: ela proporciona um sentimento de segurança neste mundo e uma confiança de que, no final, tudo ficará bem ou poderia ficar bem. Precisamente por esse motivo, ela ocupa-se das situações-limites, quando essa confiança é ameaçada e abalada: na angústia, na tristeza, na culpa e no fracasso. Aqui ela estabiliza as pessoas frente ao perigo de desmoronamento emocional. Simultaneamente, a religião provoca tais situações-limites. Ela motiva as atitudes extremadas, como a ascese e o martírio, ou suscita profundos sentimentos de culpa: o medo do inferno pertence igualmente ao Cristianismo primitivo como a confiança no amor de Deus.

Jung afirma que a atitude religiosa é um componente essencial da *psique*. Com isso ele diz que todo indivíduo, *a priori*, possui um instinto “religioso”, um impulso para a religião e que essa atitude é uma função psíquica e importante para o equilíbrio do ser.

Entre todos os meus pacientes de mais de trinta e cinco anos não há nenhum cujo problema não fosse o da religião religiosa. A raiz da enfermidade de todos está em terem perdido o que a religião deu a seus crentes, em todos os tempos; e ninguém está realmente curado enquanto não tiver atingido, de novo, o seu enfoque religioso (JUNG, 2007, p. 96).

“A função pragmática da religião consiste em que ela legitima formas de vida com seus padrões de comportamento” (THEISSEN, 2008, p. 23). Da mesma forma como a religião estabiliza e provoca situações-limites, também nessa função vivenciamos uma proximidade entre dominação e provocação de crises. Nos próximos capítulos, veremos como os cristãos primitivos, advindos do Judaísmo, deixaram suas tradições, adotando um comportamento adverso do de seus pais, o que lhes rendeu conflitos internos (na própria comunidade) como também com os seus irmãos judeus. E como esses momentos foram superados pelo reaprendizado de uma nova vida comunitária, pela fé pascal no Cristo. Assim, a religião oferece-nos possibilidades de lidarmos com aquilo de que não dispomos: com situações nas quais nossos padrões de comportamentos falham. Ela subjuga as crises de nossa conduta e, no entanto, ela mesma provoca tais crises à medida que ela define zonas de indisponibilidade: esferas das quais as pessoas poderiam dispor completamente, mas das quais elas não deveriam dispor (cf. THEISSEN, 2008, p. 23).

O importante é que a pessoa se liberte de toda determinação de função unilateral da religião. A religião não serve apenas para a estabilização do pensar, do sentir e do agir; não serve apenas para a superação de crises. O ‘proveito da vida’ pode também consistir em que as pessoas sejam expostas a comoções, que sejam acrisoladas mediante provações e tentações, e alcancem vida nova (THEISSEN, 2008, p. 26).

A personalidade espiritual vai-se configurando mediante um prolongado processo de crescimento. Atravessamos, ao longo dessa viagem, diversos momentos no nosso interior. E essa trajetória não é de forma alguma linear, mas cíclica e recorrente, pois, ao longo da vida, experimentamos episódios similares, porém de formas novas, mais amadurecidas e com maior presença de Deus.

A religião traz também em si uma função socializadora, visando, no indivíduo, à interiorização dos valores e normas da sociedade, para que, assim, ele se torne um habitante do ambiente histórico no qual ele vive. “O fenômeno religioso é essencialmente comunitário e, portanto, repercute na sociedade como tal” (CROATTO, 2004, p.18). Não existe religião

individual. Até mesmo as religiões místicas são fatos sociais, aglutinam grupos e são partícipes de uma cosmovisão comunitária. “A religião ajuda o indivíduo, por meio de ritos de passagem, a crescer dentro desse arranjo vital e nele permanecer, quando “crises de teodicéia” vêm abalar o sentido e o valor da ordem existente” (THEISSEN, 2008. p. 24). Frequentemente, a religião conforta homens e mulheres, ameaçados a sucumbirem por causa das crises, como também tem ela a função de motivar as pessoas a sobressair-se da forma de vida comum.

No Cristianismo primitivo, encontramos uma forte tendência a fazer dos cristãos os melhores cidadãos, mulheres e escravos (Gl 4,7; Ef 2,19; 4,17.22), conforme a norma daquele tempo, uma tendência, portanto, expressamente conformista (Rm 13,1ss) e, ao mesmo tempo, uma enorme energia contracultural, que arrancava as pessoas de sua vida normal e as transformava em carismáticos ambulantes que seguiam um estilo de vida discordante.

As funções psíquicas e sociais da religião se expressam na sua linguagem cultural de sinais. Assim, o universo religioso de sinais vai servir como expressão secundária das experiências religiosas e problemas primários. Dessa forma, a função da religião está na vida, ou ainda, uma experiência religiosa é o verdadeiro ser da religião.

Sobre a base da vivência humana, ou melhor, em suas raízes, insere-se a experiência religiosa... Considerando que toda a vivência humana é relacional (com os demais seres humano/com o mundo), a vivência religiosa é igualmente relacional e até mais, pois, relaciona também a realidade humana com o transcendente (CROATTO, 2004, p. 44).

Esse universo de sinais traz consequência para a vida. Ele determina o pensar, o sentir e o agir, e capacita as pessoas para o convívio social com seus conflitos e suas crises, como também as formas de expressão da religião nos seus papéis, símbolos e normas influenciam a vida. Os papéis ofertados pela religião dão identidade aos seus membros, possibilitando-lhes enxergar o mundo com olhos diferentes dos costumeiros. Tornam-se transparentes para Deus. Por assim dizer, a cada papel corresponde um laço diferente. Quem assume o papel do “discípulo” estabelece uma relação com o “mestre”.

O comportamento religioso é, essencialmente, um comportamento social, baseado na assunção e atribuição de papéis que, de um lado, são possibilitados pela percepção religiosa antecedente e, de outro, confirmam ou desconfirmam essa mesma percepção... O comportamento religioso é, pois, uma relação dual entre a pessoa e Deus, com seus respectivos papéis, porém mediada multiformemente. Uma das mediações mais poderosas é, na tradição judeu-cristã, a própria Escritura Sagrada, cuja freqüentação prepara a mente e o cérebro para perceber os acontecimentos como interpelações pessoais de Deus (SUNDÉN, 1966, *apud* PAIVA, 2000 p. 28).

Os símbolos, por sua vez, surgem mediante uma percepção simbólica do mundo e, através das coisas reais, adquirem um caráter referencial a outra coisa. Mediante seu caráter alusivo a outra coisa, eles permitem uma orientação no mundo. O mundo torna-se um grande lar, a natureza é um templo, o corpo é uma oferenda viva.

As normas são as formas pelas quais a religião afeta mais diretamente a vida. Os mandamentos, por si sós, desempenham, na vida do religioso, um papel que não deve ser subestimado. Também princípios sentenciosos possuem uma função orientadora da vida “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os profetas” (Mt 7,12). Eles representam os temas fundamentais e os axiomas de uma religião, como é o caso do primeiro mandamento ou o amor ao próximo no Judaísmo e no Cristianismo. Neste ponto não poderemos deixar de lembrar que, no Cristianismo, o amor ao próximo, em continuação com as tendências judaicas, é estendido ao amor ao inimigo, ao estrangeiro e ao pecador. Desse modo, somente mediante a renúncia do superior a seu estado de superioridade e por meio da revalorização da condição dos inferiores é que o amor se concretiza; portanto, através da humildade e da renúncia ao status. Tais comportamentos, de modo geral, visam, em última análise, à melhoria da qualidade de vida de seus membros.

Assim, a religião não é segundo Comte, apenas um fato intelectual, um conjunto de teologias abstratas; antes, está estreitamente ligada às esferas do ethos e da afetividade. As motivações irracionais estão presentes, e são até decisivas; também parece essencial, para o exercício da função de regulação social, o componente ético-normativo: ‘o estado religioso baseia-se, pois, na combinação permanente de duas condições igualmente fundamentais, amar e crer, as quais, embora profundamente distintas entre si, precisam aí estar presentes’ (FILORAMO, PRANDI, 2003, p. 96).

Notadamente, a religião tem uma função relativa à estabilidade do sistema social, uma vez que, ela consolida as relações interindividuais. Ela organiza conhecimentos, emoções e comportamentos dos crentes, principalmente nos momentos em que a comunidade realiza suas celebrações festivas, como veremos a seguir.

#### 1.4 *A religião como celebração festiva*

Dentre a rica variedade de manifestações simbólicas religiosas, sobressai a celebração festiva. O mundo cotidiano, o racional e o técnico não fazem parte do mundo festivo da celebração. Os símbolos impulsionam o dinamismo emocional da pessoa. Pacificam ou estimulam os afetos, instintos e desejos mais profundos e empregam uma linguagem celebrativa e não uma linguagem racional-conceitual: relatam-se acontecimentos

que trazem alguma experiência fundamental, convidando, no hoje da celebração, à mesma experiência. Assim, o passado torna-se presente.

Na celebração as pessoas saem da monótona repetição do dia-a-dia. Certamente, o cotidiano é importante, como é importante a linguagem racional e técnica, no seu domínio próprio. Contudo, não esgotam de maneira alguma a riqueza da experiência humana. A celebração expressa outras dimensões do ser humano que o cotidiano tem dificuldade para deixar transparecer. Daqui a grande importância antropológica da festa religiosa, enquanto expressão do mundo simbólico religioso. A celebração é válida por si mesma, pela sua própria expressividade. Comporta uma atitude lúdica, inútil em termos de produtividade e numa visão meramente racional do ser humano. É sempre comunitária, pois implica experiências comuns compartilhadas sendo, assim, bem diferentes da procura egocêntrica de diversão. A celebração constitui uma afirmação da *vida* e do valioso que ela contém (RUBIO, 2001, p. 592).

Destarte, as festas oferecem a ocasião de subtrair-se à realidade cotidiana ordinária, muitas vezes dolorosa, para entrar, por alguns instantes, num outro mundo, no qual, frequentemente, as convenções e os valores habituais não contam. Nesse sentido, elas são, na verdade, um antídoto para a angústia individual e a coletiva. Lembremos as celebrações de festas dos santos padroeiros tão comuns no mundo religioso, em qualquer lugar ou cultura, onde as pessoas, piedosas ou não, procuram proteção na expressividade de sua fé, celebrando-a, assumindo-a conscientemente, não só através de promessas (voto a uma divindade), mas, e principalmente, pela alegria de festejar seu santo de devoção, comunitariamente. E essa dimensão comunitária da fé é também uma necessidade de constituir uma organização social dotada de institucionalização própria.

A festa religiosa não somente serve para “cortar” o tempo cotidiano, decadente, e recuperar as origens, como também para expressar socialmente vivências muito profundas. Na festa podem ser encontrados em plenitude o simbólico, o mítico e o ritual, além do teatral, do cômico, do lúdico, do imaginário, do político, etc. Não existe uma vivência religiosa sem uma explosão do festivo (CROATTO, 2004, p. 382).

De certa forma, nas celebrações festivas, tem-se um componente recreativo, lúdico, com as ruas e praças ornamentadas, com bandeiras, com música e outras diversões: recordamos a festa da páscoa judaica, a mais alegre de todas, a de pentecostes com as sinagogas enfeitadas de ramos verdes e, nos dias atuais, as festas cristãs brasileiras, como a lavagem das escadarias da Igreja do “Senhor do Bom Fim”, na Bahia; as ruas enfeitadas com serragens, lembrando motivos religiosos, na festa do Divino, em Minas Gerais etc. São ocasiões de encontros com os familiares, compadres e parentes, os quais aproveitam a oportunidade festiva para batizarem seus filhos, contraírem matrimônios, enfim, festejarem a

vida. É o sair da rotina, de suas preocupações hodiernas, para envolver-se num mundo festivo religioso e viver alegre e fraternalmente esses momentos. A dimensão religiosa e a dimensão do entretenimento estão intimamente ligadas. Hoje, com menos ênfase, principalmente no que se refere à parte do divertimento, as festas religiosas ainda têm grandes destaques nas comunidades religiosas. É importante não perder de vista a perspectiva da evolução histórica da festividade religiosa em todos os tempos, pois foram e são ocasiões em que determinada comunidade celebra sua vida sociorreligiosa.

“A religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (DURKHEIM, 1978. p.212).

A celebração festiva é, sem dúvida, um importante meio de integração social da vida do crente. Ela sobressai à rica variedade de manifestações simbólico-religiosas, principalmente, por suas oferendas, que, frequentemente, são utilizadas como mediação com o sagrado. Desse modo, a comunidade religiosa oferece sua oblação a Deus, como forma de agradecimento das benesses recebidas da divindade.

É, no entanto, nos ritos celebrativos, que está o cume da festividade religiosa. Evoca-se, pelos ritos e normas, a divindade, para que possa proteger a unidade expressiva da comunidade (cf. Ex 12,23). Em Nm 10,10, acentua-se a importância das solenidades ou neomênia pelo lugar que ocupa na Torá, dentre a enumeração das festas: “Nos vossos dias de festas, solenidades ou neomênias, tocareis as trombetas nos vossos holocaustos e sacrifícios de comunhão, e elas vos serão como memória diante do vosso Deus”.

Os rituais judaicos, principalmente as festas e, dentre elas, a festa de páscoa, talvez a mais antiga e mais importante celebração judaica, em ligação direta com a saída do Egito, foi decisiva para a vocação de Israel. A ceia pascal exprime a salvação trazida ao povo por Deus, conforme o ritual da ceia pascal (Ex 12,26-27), que, no próximo capítulo, veremos com mais detalhes.

O sentido primordial da celebração é que ocorra em torno de um acontecimento que seja comum a todos, em vista do seu caráter comunitário (ex. Páscoa, Pentecostes, etc.). Assim, a celebração religiosa, como forma privilegiada da expressão simbólica religiosa, deve, acima de tudo, ser momentos festivos de muita alegria para seus participantes, que, ao mesmo tempo, obrigam-se a colocá-la a serviço da fé. É o que acontece, de fato, com os sacramentos cristãos: celebrações que assumem experiências fundamentais da presença do divino no homem e no mundo. Sem dúvida, os sacramentos pertencem ao domínio da fé. Eles

são ações de Deus em Jesus Cristo, mas ação de Deus, mediante o simbolismo humano-religioso celebrado com a ajuda de ritual na comunidade.

Como fenômeno, a festa religiosa, segundo Croatto:

É uma experiência de comunhão com o sagrado, já que nela se celebra algumas de suas manifestações (hierofânicas, cósmicas, telúricas, históricas, pessoais, etc). Em algumas festas do tipo orgiástico ou quando é lembrada a criação como drama (como a festa do Ano-Novo no antigo Oriente Próximo), busca-se reingressar simbolicamente no caos primordial a fim de sair para uma vida nova, ou se exulta pelo “renascimento” do Deus homenageado na festa (2004, p. 383).

Igualmente, Filorano e Prandi, afirmam: “A religião tem, pois, uma função relativa à estabilização do sistema social, porquanto ela coordena cada uma das partes deste e, ao mesmo tempo, consolida as relações interindividuais” (2003, p. 96). E esta função da religião ressalta-se com maior destaque nas celebrações festivas, quando os fiéis exteriorizam sua fé comunitariamente.

### 1.5 *Experiência religiosa*

Ao longo de alguns itens deste capítulo, falamos da experiência religiosa, porém, mesmo que em poucas linhas, parece-nos importante ressaltarmos esse grande mistério, impenetrável à razão humana, mas que envolve o ser, com certa freqüência, modificando toda a estrutura da vida daqueles que, em todas as culturas e em todos os tempos, são assaltados e seduzidos pelo sagrado, ao qual o espírito humano se abre à procura do divino, do excepcional, do Último.

Sérgio Junqueira afirma que:

A religiosidade se torna religião quando se exprime num sistema lógico de sinais, símbolos, ritos e palavras que no tempo e no espaço interliga idéias do sagrado à experiência humana. Cícero teria afirmado que: ‘Não há povo tão primitivo, tão bárbaro que não admita a existência de deuses, ainda que se engane sobre a natureza’, e Plutarco dizia que ‘podeis encontrar uma cidade sem muralhas, sem edifícios, sem ginásios, sem leis, sem o uso da moeda, sem cultura das letras, mas um povo sem oração, sem juramentos, sem ritos religiosos, sem sacrifícios, tal nunca se viu’ (1995, p. 15/16).

Para Carl G. Jung:

As religiões se acham tão próximo da alma humana, como tudo quanto elas são e exprimem. E que: Deus é uma experiência primordial na vida dos homens e, desde épocas imemoráveis, a humanidade se entrega a um esforço inaudito para expressar e explicar, de algum modo, esta experiência inefável,

para integrá-la à sua vida mediante a interpretação e o dogma, ou então negá-la (2007, p. 16).

Portanto, é só na experiência humana que pode acontecer a experiência religiosa, porque ela faz parte de todas as formas da vida humana. É através dessa experiência que o ser humano encontra a ordem das coisas. Desse modo, o ser humano religioso passa a ter um comportamento especial, acreditando em uma realidade absoluta e seus atos são orientados a essa Realidade máxima que se mostra a ele como algo diferente do profano. E assim ele constrói e interpreta sua experiência com o transcendente. O ser humano busca sentido para sua vida e como ninguém existe sem sentido, a fé é algo constitutivo e fundamental para que aconteça a experiência religiosa.

“Uma experiência religiosa, indistinta do ponto de vista estrutural, se deve a esta tentativa feita pelo homem para se inserir no real, no sagrado, através dos atos fisiológicos fundamentais que transforma em cerimônia” (ELIADE, 1993. p, 37). Desse modo, a experiência religiosa do ser humano está intimamente ligada a sua interpretação, através de uma linguagem simbólico-cultural, que o leva a uma abertura pessoal ao transcendente. E, a partir desse encontro, o homem religioso revaloriza tudo que o circunda, dando-lhe um valor transcendental. A natureza, a vida, o outro, o cosmo etc, passam a ter sua sacralidade.

Croatto nos ensina que: “partindo do pressuposto de que o ser humano se expressa em suas práticas, a experiência do sagrado também ocasiona uma *práxis*, que não pode ser reduzida ao ritual, mas incide na conduta social e individual” (2004, p. 395).

Entendida a religião como um sistema de sinais, idéias e práticas, parece-nos de bom tom lembrar as religiões mais conhecidas, sem, contudo, adentrarmos em suas especificidades, mas apenas dizermos que essas religiões são tão diversificadas como o são a *práxis* humana.

As grandes religiões são representadas pelo Hinduísmo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. São religiões que têm um corpo de Escritura Sagrada, como também sua interpretação escrita. Há, porém, as religiões que também são chamadas de proféticas, como é o caso do Judaísmo e do Cristianismo. Nessas religiões, nas quais temos particular interesse, gira nosso tema dissertativo como a seguir discutiremos. Elas salientam a “experiência de Deus na história, que é interpretada como manifestação dos fatos divinos; daí a presença de profetas, que agem como ‘sensores’ da epifania divina nos acontecimentos da vida humana” (CROATTO, 2004, p.73).

O enfoque principal deste capítulo foi mostrar o “ser da religião”, enquanto linguagem simbólica de sinais. O fenômeno religioso que brota do íntimo do ser humano e

transforma sua vida, influenciando a convivência social. É a partir da linguagem simbólica ritual que a religião adquiriu sua estrutura comunitária. Destarte, partindo da linguagem ritual de sinais judaicos, para maior compreensão de nosso tema, no próximo capítulo descreveremos os espaços sagrados, como também, o sistema simbólico ritual judaico do tempo de Jesus.

## 2 PRINCIPAIS ESPAÇOS RELIGIOSOS E RITUAIS JUDAICOS DO TEMPO DE JESUS

A religião judaica do tempo de Jesus era cheia de divisões com vários partidos religiosos, o que tornava o Judaísmo do I século, um amontoado de prescrições e preceitos. O Templo era centro da vida religiosa, econômica e política dos judeus. As celebrações sacrificais do Templo aconteciam em clima solene e elitista. O povo simples não participava, ficava de fora dos recintos sagrados. Rituais como a circuncisão e as regras alimentares eram obrigatórias. As festas eram grandiosas, a maioria dos judeus acorria a Jerusalém para participar dessas festas religiosas. As três festas principais, Páscoa, Pentecostes e Tendas, eram as mais frequentadas. O Sábado, com seu ritual belíssimo, festejado pelas famílias, com seus hinos e bênçãos, era celebrado semanalmente.

Jesus, mesmo que tenha vivido na periferia da Galiléia, longe das elites sacerdotais do Templo, participou desses espaços religiosos e sinais simbólicos rituais, ensinando com palavras, gestos e ações a todos que o seguiam, como nos aponta a pesquisa que está apresentada no capítulo 3. Vejamos, a seguir, quais os principais espaços e rituais religiosos daquele contexto, para melhor compreendermos a sua atuação.

### 2.1 *O Templo*

Os hebreus da época dos patriarcas não conheciam templo. Invocavam o nome de Javé em lugares sagrados como Betel, Siquém, Sinai, etc. Eram lugares consagrados por uma manifestação de Deus. Posteriormente, Israel vai ter seu santuário portátil, graças ao qual Deus podia residir no meio do povo que o conduz pelo deserto. O Tabernáculo, que é descrito em Ex 26-27, numa visão do futuro Templo, é o lugar de encontro do povo com Deus. Ali Deus se encontra entre os querubins, sobre o propiciatório, que cobre a arca da aliança. É Davi que vai trazer para Jerusalém esse santuário, após tê-lo libertado das mãos dos filisteus. Contudo, é no reinado de Salomão que o primeiro Templo será construído, realizando o projeto de Davi, sem nenhuma objeção profética.

Em 1Rs 8,1-9, vê-se que a arca da aliança é o centro do Templo e, assim, no santuário de Jerusalém, prolonga-se o antigo lugar do culto central das tribos. No Templo, Deus manifestou sua glória (cf. 1Rs 8,10-13). É um sinal de que a divindade aceita o Templo como morada, em que “faz habitar o seu nome” (1Rs 8,16-21). Sem dúvida que a presença de

Deus não estava limitada apenas àquele lugar (cf 8,27)! Mas Deus o aceita para permitir ao seu povo encontrá-Lo de maneira segura no novo santuário, o Templo.

Na volta do exílio, a maior preocupação dos judeus repatriados é a reconstrução do Templo. Nesse segundo Templo, estabelece-se o culto como no passado. O Templo é o centro do Judaísmo, e outra vez o sinal da presença divina entre os homens; a ele os israelitas vão em peregrinação e celebram as grandes cerimônias. É também o centro político de Israel. Esse segundo Templo será mais tarde reconstruído por Herodes, com grande esplendor, do que mais adiante falaremos.

O Templo era praticamente a maior fonte de renda da cidade. Na época das grandes festas, os dirigentes político-religiosos conseguiam grandes lucros, pois, três vezes ao ano, milhares de judeus acorriam a Jerusalém, como também peregrinos estrangeiros (cf. Jo 12,20). O Templo era sustentado pelas doações dos judeus do mundo inteiro. A partir dos 20 anos, sem exceção, todos eram obrigados a pagar o imposto anual ao Templo, equivalente a dois dias de trabalho. Era ainda pago ao tesouro do Templo, a prata do resgate dos primogênitos, dos votos e das promessas. Também eram pagos dez por cento ao tesouro, de todo fruto da terra para a manutenção dos sacerdotes e levitas (cf. Mt 23,23).

O tesouro do Templo era em parte utilizado para gastos de manutenção da cidade, bem como em diversas operações financeiras. O Templo suscitava admiração por sua magnificência: “Mestre, vê que pedras e que construção”! (Mc 13,1b).

O Templo que Jesus conheceu, era o que Herodes começou a construir, por volta do ano 20 a.C., cuja obra terminou no ano 64 d.C. Era um Templo com uma edificação magnífica, cujo esplendor impressionava os olhos e o espírito. Desse esplendor extraordinário nos conta em sua obra Juan Mateos e Fernando Camacho:

Os portões se achavam recobertos de ouro e prata, exceto a porta de Nicanor, que era de bronze de Corinto e superava em valor as outras portas. Eram também de ouro as pontas de agulha que havia sobre o Templo. A fachada do santuário, que media 27,5m<sup>2</sup>, era toda recoberta de placas de ouro, assim como a parede e a porta entre o vestíbulo e a primeira câmara do santuário (Santo); as placas tinham a espessura de uma moeda. Das vigas do vestíbulo pendiam correntes do mesmo metal. Sobre a entrada que levava do vestíbulo à primeira câmara, estendia-se uma vinha de ouro, que aumentava continuamente com as doações de sarmentos de ouro, que os sacerdotes se encarregavam de pendurar. Sobre esta entrada, além de outras oferendas muito valiosas, pendia um espelho de ouro, que refletia os raios do sol nascente, doado pela rainha Helena de Adiabene. Na primeira câmara, que continha singulares obras de arte, estava o candelabro de sete braços de ouro maciço, de cerca de setenta quilos, e a mesa dos pães da proposição, também de ouro e de maior peso ainda. A segunda câmara (o Santíssimo) era igualmente recoberta de ouro (2003, p. 20).

Nesse Templo, a sala do tesouro ficava localizada no pátio das mulheres, onde havia treze mealheiros em forma de funil, onde eram colocadas as esmolas obrigatórias e voluntárias.

O tesouro do Templo funcionava como banco. Nele se depositavam bens de particulares, principalmente da aristocracia de Jerusalém, em especial das altas famílias sacerdotais. Os fundos do Templo, unidos a suas propriedades em terrenos e sítios, faziam dele a maior instituição bancária da época (MATEOS; CAMACHO, 2003, p. 22).

A administração do tesouro do Templo era função cobiçada. E cabia à família do sumo sacerdote exercê-la, e o fazia com muito desvelo. A importância do Templo, não só estava vinculada às questões religiosas e econômicas, mas também às questões políticas. Era no Templo onde se tomavam as grandes decisões políticas. O Sinédrio era o grande Tribunal dos israelitas e era presidido pelo Sumo sacerdote, que, de fato, era a figura mais importante do país.

O Templo constitui também o pólo religioso de toda a diáspora, centro regulador da expressão da fé e, nessa medida, é de certo modo o controlador ideológico das massas judaicas. Ali se cumpriam os ritos prescritos para a purificação e para o cumprimento de votos. Diretrizes práticas marcavam lugares diversos para os estrangeiros, necessitados e enfermos, mulheres e homens, com base num sistema de cuidadosa discriminação. Somente os homens (varão) podiam participar plenamente no culto e se correspondessem aos requisitos de perfeição legal (não ter nenhum defeito físico, não estar impedido por nenhuma impureza legal, como contato com um cadáver ou com animal, ter tido alguma poluição, etc. (ECHEGARAY, 1990, p. 61/62).

O Templo era um misto de espaço regulador dos símbolos religiosos, lugar onde os judeus piedosos cumpriam seus votos e faziam suas orações, para onde estava voltada toda sua vida religiosa, como também banco, mercado e sede da autoridade política. Esses aspectos da vida religioso-político-econômica dos judeus, no Templo, entrelaçavam-se, de forma que nele se refletia o que acontecia no país.

Era o lugar por excelência para a oferenda ao Deus único. Todos os dias os sacerdotes ofereciam sacrifícios. Eram imolados como “sacrifício perpétuo” de Israel ao seu Deus, dois cordeiros de um ano, um pela manhã e outro à tarde. Durante o resto do dia sucediam-se os sacrifícios particulares, cujo número aumentava consideravelmente nas épocas das romarias.

Na época de Jesus, o Templo é, sem sombra de dúvida, a instituição mais importante de todo Israel. No entanto, e apesar da grande influência que o Templo de pedra exercia sobre os israelitas, uma nova corrente de pensamento começou a se firmar desde o fim da época profética. As ameaças de Jeremias contra o Templo (Jr 7) e, depois, a destruição do edifício e sobretudo a experiência do exílio contribuíram para evidenciar a necessidade dum

culto mais espiritual, que correspondesse às exigências da religião do “coração” apregoada em (Dt 6,4ss) e por Jeremias ( Jr 31,31).

O exílio, na realidade, foi a grande tomada de consciência de boa parte do povo judeu. Compreende-se que Deus está presente em toda parte onde reina, em toda parte onde é adorado (Ez 11,16).

Os essênios, contemporâneos de Jesus, quando de sua vinda, já formavam um grupo dissociado do Templo, o qual consideravam manchado por um sacerdócio ilegítimo. Acreditavam que com eles estava o verdadeiro templo, o templo espiritual onde Deus recebia uma adoração condigna. É a época em que os apocalipses apócrifos descrevem um templo celestial, o templo que não é feito pelas mãos do homem: é lá que Deus reside; o templo daqui da terra não é senão sua imagem imperfeita (cf. Sb 9,8).

É através dessas correntes de pensamentos, contrárias à instituição do Templo, que surgem vários movimentos os quais passam a discutir a autenticidade do Templo, em vista dos laços que o amarravam ao poder e à exploração do povo. Por isso, o questionamento religioso do Templo implicava os aspectos econômicos e políticos que ali ocorriam. Diante dessas tensões, Jesus compartilha com outros setores do Judaísmo daquela época, com reserva diante dessa instituição.

## 2.2 *O Culto*

Depois do exílio, o culto do segundo Templo está regrado por prescrições rituais cujas origens remontam a Moisés, assim como se faz remontar a Aarão a genealogia dos sacerdotes, para assinalar a ligação do culto com a aliança que o fundamenta. Essa ligação será sublinhada pelo sábio Ben Sirac pouco antes da luta travada pelos Macabeus para que o povo possa ficar fiel à Lei e ao culto do único e verdadeiro Deus (1Mc 1,41-64).

A liturgia sinagoga, feitas pelos cânticos e orações e destinada a entreter a vida de oração comunitária entre os judeus da diáspora, completa a liturgia do Templo. Mas não tira ao Templo único o seu privilégio; e se um grupo, como o de Qumran, se separa do sacerdócio de Jerusalém, é porque aspira a um culto purificado num Templo renovado.

Os israelitas vão buscar nos rituais dos povos vizinhos que refletiam a vida de pastores nômades e agricultores sedentários, modelo para seu culto. Mas confere aos ritos adotados um sentido novo, ligando-os ao acontecimento da aliança. Assim, quando celebram a Páscoa (Dt 16,1-8), a festa dos Tabernáculos (Lv 23,43) e o sacrifício que a selou (Ex 5,1ss;

24,8;) etc., estão refazendo sua própria história, mesmo que empregando rituais antigos, porém renovados mediante o novo significado.

O culto se torna assim uma pedagogia permanente que dá à vida religiosa de Israel as suas três dimensões históricas e o seu movimento. O culto lembra em primeiro lugar os acontecimentos do passado cuja celebração ele renova; ao mesmo tempo atualiza-os e reaviva assim a fé do povo num Deus que está presente e é poderoso como o foi através do passado (Sl 81; 106; discursos de Dt 1-11; renovação da aliança: Jos 24); enfim, ele estimula a esperança do povo e sua espera no Dia em que Deus inaugurará o seu Reino e em que as nações estarão unidas a Israel libertada no culto do verdadeiro Deus (DUFOUR, 2002, p. 201).

É, sobretudo, em Is 45 e nas profecias pós-exílicas de Is 66,18-23; Zc 14,16-21, que o Deus único revela seu desígnio: quer manifestar-se a todos os povos para obter deles o culto que lhe é devido como Criador e Salvador universal. Porém só através de uma tomada de consciência do caráter interior das exigências da aliança é que o povo terá condições de celebrar um culto autêntico. É essa fidelidade de coração a prova de que Israel não tem outro Deus senão Javé.

E os profetas vão ser incansáveis junto ao povo e às autoridades de Israel. Deus rejeitará o culto dos desobedientes, (1Sm 15,22; Am 5,21-26; Is 1,11-20; 29,13) e Jeremias vai anunciar a desqualificação de um culto vazio em pleno Templo, denunciando a corrupção dos corações (Jr 7,4-15.21ss). Ezequiel, o profeta-sacerdote, embora, denunciando a ruína do Templo manchado pela idolatria, descreve o novo Templo da nova aliança (Ez 37,26ss) que será o centro cultural do povo fiel (Ez 40,48). O profeta da volta do exílio mostra sob que condições Deus aceitará o culto do seu povo: ser-lhe-á necessário ser uma comunidade verdadeiramente fraternal (Is 58,6s.9s.13;66,1s).

A direção do culto, na volta do exílio, passa para a casta sacerdotal. O sacerdote é o ator central do culto. Como representante do povo, atuava, por essência, de forma comunitária:

Diante do Santo dos Santos, sobre o altar de quatro chifres, os sacerdotes sacrificadores, descendentes de Aarão (Cohanim), ofereciam ao Senhor da Vida, cotidianamente, os sacrifícios, o perfume de delicioso odor, os louvores, pães e incenso; assim intercedia-se incessantemente pelo povo e cumpria-se escrupulosamente a Vontade do Senhor, revelada pela lei de Moisés através de uma liturgia a um tempo magnífico e suntuoso (EPHRAÏM, 1998, p.108).

Segundo Joaquim Jeremias, em sua obra *“Jerusalém no Tempo de Jesus”*, o culto representava a maior fonte de renda de Jerusalém, advinda das prescrições que aumentavam a importância do movimento dos peregrinos:

O culto constituía a principal fonte de renda para a cidade. Garantia o meio de vida da nobreza sacerdotal, dos sacerdotes e dos funcionários do Templo. As enormes despesas do tesouro do santuário (basta lembrar a sua reconstrução) e o que os fiéis davam para o culto (sacrifícios, presentes) proporcionavam diferentes possibilidades de benefícios às profissões e ao comércio da cidade (1986, p.194).

O essencial do culto consiste em queimar animais inteiros (holocausto) ou as vísceras e a gordura (sacrifício pelo pecado e sacrifício de comunhão, dos quais falaremos a seguir). Para o fogo, utiliza-se madeira preciosa, associada ao incenso, para diminuir o odor da carne carbonizada.

### 2.3 O Sacrifício

O sacrifício esteve presente na história do povo bíblico desde tempos remotos, que podemos entrever no Livro Sagrado. A começar pela mais rudimentar forma sacrificial, cujo ritual se caracterizava pela sua sobriedade, de acordo com os costumes dos nômades: erguiam seus altares, invocavam o nome divino e ofereciam animais e frutos da terra (cf Gn 4,3; 12,7s) nos lugares onde a divindade se manifestava, ao tempo dos sacerdotes-sacrificadores, organizados em turmas no único Templo em Jerusalém.

Os atos religiosos mais comuns praticados no Templo são o sacrifício e a oração. O sacrifício é um fato propriamente social; “Rito dos ritos, o sacrifício é o fato religioso mais típico, mas ao mesmo tempo o mais difícil de ser compreendido” (CROATTO, 2004, p. 364).

Por “sacrifício” entende-se a ação religiosa, o rito que, mediante a consagração a uma divindade de um ser vivo, uma espécie vegetal, um líquido ou um objeto – quando se trata de um ser vivo, com ou sem imolação - cria um vínculo entre essa divindade e a pessoa que realiza o rito; tudo isso na suposição de que o mencionado rito possa influenciar a divindade no sentido pretendido pelo oferente (WIDENGREN, *apud* CROATTO, 2004, p. 365).

No sacrifício, existe um elemento de consagração: oferecer algo a uma divindade. O rito leva a pessoa a entrar em comunhão com o divino, com Deus. O sentido maior do sacrifício é a vida oferecida, e o sentido dessa vida é o divino, sem o qual a ação sagrada se tornaria vazia. Israel oferece sacrifícios de animais no Templo, ao Deus único, principalmente como expiação (para purificação e perdão dos pecados), mas também em louvor ao Deus libertador. Consagrar um animal para o sacrifício era consagrar a sua própria vida, de povo

eleito, escolhido e separado para ser o povo de Deus. Os rituais praticados no Templo tinham um caráter divino, pois, no Templo, a Glória de Deus morava.

Pela ação ritual, realizada pelo sacrificador, a oferenda/vítima é “feita sagrada”, deixa de ser um elemento profano e passa a ser um elemento sagrado que, como tal, é apresentado à divindade. O “dom” feito à divindade retorna como outro “dom” feito ao sacrificante, segundo o esquema *do ut des*. Troca-se a doação de algo a Deus pela bênção divina, que é recebida em abundância (CROATTO, 2004, p. 367).

Em Lv 1-2-3, descrevem-se os três tipos de sacrifícios: o sacrifício de oblação, o sacrifício de expiação e o sacrifício de comunhão.

O sacrifício de oblação é uma troca de bens entre o humano e o divino. Transfere-se ao plano religioso uma prática da vida comum, possuidora de um valor evocativo que expresse o simbolismo da oferta como dom recíproco. Ofertar em sacrifício um alimento ou animal a Deus é um sinal de agradecimento e aceitação em retribuição pelos bens recebidos. E, ao mesmo tempo, uma tentativa de mudar o relacionamento entre Deus e o homem. Assim como as pessoas procuravam conquistar para si o chefe da tribo com presentes, da mesma forma, procuravam também conquistar os deuses para si, ofertando suas primícias. Na realidade, os sacrifícios são dons aos deuses dos quais se espera algo positivo.

O sacrifício de expiação é caracterizado por um grande dia de jejum, de arrependimento e de oração. No livro do Levítico, no capítulo 16, 3-16, temos a descrição do Grande Dia das Expições, onde se prescreve um duplo sacrifício pelo pecado do sumo sacerdote (um novilho) e pelo pecado do povo (dois bodes): um será separado para Iahweh e outro será enviado para Azazel no deserto, depois que o sacerdote, em ritual, impuser as mãos sobre a cabeça do animal, significando, por esse rito, a transferência de todos os pecados de Israel para o bode. Há todo um simbolismo em torno do texto bíblico e do próprio rito, mas o sentido de purificação é claro: ao enviar o bode para o deserto pretende-se que os pecados sejam retirados da comunidade. O sacrifício alivia a comunidade da culpa estrutural à medida que eles transferem essa culpa para um bode expiatório.

Afirma Gerd Theissen que:

Nos sacrifícios, algo é sempre aniquilado. Uma parte ou o todo são eliminados e o que deve ser consumido comunitariamente é retirado. Com isso se faz presente um elemento de agressão – muito mais naqueles tempos antigos do que em nossa experiência. Pois os animais, então, como parceiros do homem, eram-lhe mais próximos do que hoje. E é válido também aqui: na eliminação do animal sacrificial, os ofertantes distanciam-se de uma porção de si mesmos. Quando o animal sacrificial é alijado, então ele assume com isso aquilo que as pessoas querem afastar de seu meio e de suas vidas (THEISSEN, 2008 p. 184).

O sacrifício de comunhão tem uma densidade simbólica muito grande, no dizer de Croatto. A comunhão com a divindade se expressa de duas maneiras: “comendo com ela a vítima oferecida. A divindade participa do banquete, além de ter o privilégio de usar o sangue derramado. Uma segunda maneira de expressar a comunhão com a divindade é o sacrifício em que ela mesma é comida simbolicamente” (2004, pp 374/375). Na eucaristia cristã, o pão e o vinho simbolizam (como memória ou como transubstanciação) o corpo e o sangue de Cristo. Assim, o sacrifício de comunhão é, acima de tudo, uma festa. Ocasões em que a oferta é consumida pela comunidade em clima festivo, presumidamente, as pessoas tornavam-se capazes de aparentar-se com a divindade e com o animal. Dessa maneira, os sacrifícios geram comunhão entre as pessoas, regulando a distribuição de alimentos, como afirma Theissen: “Eles representam real e simbolicamente como víveres escassos devem ser repartidos. Se, no sacrifício de doação, o eu se doa a um poder maior, na *communio* do sacrifício, as outras pessoas tornam-se parte do eu – e o conflito latente é desfeito na partilha: na festividade comunitária do sacrifício todos são ‘um’” (2008, p. 183).

O israelita, para oferecer um sacrifício, precisa obedecer a algumas regras: ao entrar no Templo, o primeiro passo era comprar um animal ou animais, farinha e óleo necessários para a oferenda. Em seguida, passa para o segundo recinto e vai até o pátio de Israel, apresenta-se a um sacerdote, que o leva até o pátio dos sacerdotes, e o conduz até o pé do altar.

Mas o rito consiste em muitas ações que devem ‘significar’ sua sacralidade. O sacrificador (especialmente) e o sacrificante devem submeter-se a certas condições, como lavar-se (cf. Ex 30,20), usar determinadas vestes, fazer jejum, confessar os pecados, etc. Também a vítima deve ter condições particulares de perfeição (CROATTO, 2004, p. 368).

Apesar da exterioridade demonstrada nas várias ações empregadas nos sacrifícios, evidentemente, nessas mesmas ações, tornam-se visíveis os sentimentos interiores: adoração (holocaustos); preocupação de intimidade com Deus (comunhão); confissão dos pecados e desejo de perdão (ritos expiatórios). Quando acontece, principalmente, o sacrifício, nas cerimônias de aliança com a divindade (cf Gn 8,20ss), ele consagra a vida nacional, a familiar e a individual, sobretudo por ocasião das peregrinações e das festas. Essas ocasiões explicam o alcance espiritual do gesto material. Oferecer a Deus uma vida é um ato de justiça, pois toda vida lhe pertence. A oferenda atesta que ele é a fonte e o fim de toda a vida.

A partir do século I de nossa era, a função de matar a vítima passou para o sacerdote, exceto o rito do cordeiro pascal, imolado pelo pai de família, pois o povo todo, naquela ocasião, é elevado à dignidade sacerdotal.

O sacrifício pode ser idêntico à oferenda ou vítima (autossacrifício), como Jesus na carta aos Hebreus, sumo sacerdote e vítima ao mesmo tempo (cf Hb 9,11-14). “O sacrifício é, por isso, um dos ritos mais complexos em todas as religiões. Os múltiplos elementos que o compõem constituem um ‘feixe de símbolos’ de sua sacralidade” (CROATTO, 2004, p. 369).

Em Gn 22, fica claro que Deus não aceita as vítimas humanas (possivelmente um costume dos povos nômades) e, sim, a imolação de animais, mas também não recebe com agrado esses dons a não ser que o homem os ofereça com um coração capaz de sacrificar, na fé, o que possui de mais caro, a exemplo do patriarca Abraão.

Segundo Gerd Theissen:

Os sacrifícios seriam representação simbólica da luta pelas oportunidades de vida. Neles se afirma o conhecimento do homem de que a vida vive à custa de outra vida. O mais fraco busca a ajuda do mais forte, e este o oprime. Os sacrifícios representam simbolicamente essas formas de dominação da vida e procuram, ao mesmo tempo, influenciar positivamente essa luta pela vida (2008, p.185).

#### 2.4 A sinagoga

A sinagoga surgiu em consequência da destruição do templo de Jerusalém em 587 a.C. e da dispersão dos judeus fora da Palestina, os judeus da diáspora. Tendo-se tornado impossível o culto centrado no ritual do Templo, a sinagoga se organizou como uma substituição para manter a unidade judaica da fé e no culto.

Com a destruição do Templo, a sinagoga deu ao judeu a oportunidade de não só fazer suas orações no seio da família, mas em comunidade, no âmbito da sinagoga. A palavra sinagoga em grego significa reunião/convocação, mas é na tradução hebraica que a palavra sinagoga significa casa da assembleia. Ela é definida a partir de uma comunidade. A comunidade é que dá sentido e é sua essência. “Onde um grupo de pessoas se encontra com intenção de rezar e de ouvir e estudar a Torá. Ali, sim, forma-se a sinagoga quaisquer que sejam o lugar e suas dimensões” (DI SANTE. 2004, p. 188).

O funcionamento da sinagoga era a partir de três características:

- 1) por sua laicidade: aqui não há responsável pelo culto, nem mesmo os levitas ou os sacerdotes têm algum privilégio sobre os demais. Qualquer pessoa membro

da comunidade pode animar a oração, entoar um canto, ler a Torá ou tomar a palavra, desde que tenha o mínimo de idade, que é de 12 ou 13 anos;

- 2) pelo sentimento de igualdade existente entre seus membros (comunidade). Na sinagoga não há hierarquia, todos gozam dos mesmos direitos e deveres;
- 3) pelo número indispensável para sua formação – dez adultos do sexo masculino que a confirmam e tornam-se, com todos os direitos, membros da comunidade (cf. DI SANTE, 2004, p.189).

O culto é diariamente celebrado na sinagoga. Essas celebrações têm uma estrutura que se repete sempre inalterada, só nos dias especiais têm algumas modificações. O culto é celebrado pela manhã, ao meio-dia e à tarde e, ainda, em muitos outros momentos de orações.

Por ser a Torá Sabedoria e Vida, é o centro de todo o culto sinagoga. O serviço da sinagoga apóia-se sobre a leitura da Torá e à medida que esta é estudada e desvendada, a comunidade dos fiéis volta-se cada vez mais para o seu Senhor, obedecendo-lhe, amando-o com todo coração, com toda a alma e com todas as forças.

O ofício começava com a recitação do *Shemá* (Dt 6,4ss), a profissão de fé dos judeus. Esta era seguida por uma longa oração recitada por alguém da congregação; no começo as orações eram improvisadas, mais tarde adquiriram uma forma fixa, que foi fixada em manuais (MCKENZIE, 2003, p. 882).

Sinagoga – lugar de reuniões, principalmente aos sábados. Qualquer judeu podia ler a Torá nessas reuniões. Os textos sagrados da Torá eram conservados em rolos de pergaminhos. Tinha-se o costume de fazer comentários dos textos lidos. Esses comentários eram explicativos. (cf Lc 4,15-22). A sinagoga é lugar de estudo e de aprendizado. Jesus ia à sinagoga para ensinar. (Mt 4,23; 13,54; Mc 1,21; 6,2; Jo 6,59). A sinagoga não era como o Templo, a casa onde habitava a divindade, mas uma casa de encontro, lugar de reunião e de oração; é também lugar de ensino, onde se aprendia a ler e a interpretar as Escrituras.

A direção das sinagogas era confiada aos anciãos, que eram, provavelmente, os anciãos da comunidade. A gestão, a manutenção e a ordem dos serviços estavam a cargo de um chefe denominado “chefe da sinagoga”. Seu edifício era constituído de uma sala retangular, com uma nave central e duas laterais.

Nestas sinagogas mais tardias a separação de sexos era feita por uma galeria nos dois lados e no fundo, onde as mulheres se sentavam. A sinagoga tinha uma arca ou cofre, no qual se guardavam os rolos da lei, uma tribuna para os oradores e leitores, uma mesa, lâmpadas, chifres e trombetas para as cerimônias. A arca da lei ocupava o lugar central, encostada à parede e era ricamente adornada com tapeçarias (MCKENZIE, 2003, p. 883).

A liturgia judaica – neotestamentária – inspira-se mais na liturgia da sinagoga, do que na do Templo, por ser uma liturgia mais difundida entre o povo, enquanto que a liturgia do Templo é específica e eletiva, está mais ligada à classe dos levitas e dos sacerdotes e só indiretamente ao povo.

É nas sinagogas que se celebram os momentos mais importantes da vida do judeu: o nascer, tornar-se adulto, casar-se e morrer são marcados por orações comunitárias feitas na sinagoga. Nesses eventos, a sinagoga, juntamente com a família, torna-se o lugar fundamental da celebração.

O que caracteriza esses acontecimentos é a leitura especial que Israel faz, à luz da sua experiência de fé. É pronunciada uma bênção sobre aquele que nasce, torna-se adulto, casa-se ou morre. De maneira a unir o acontecimento à vontade divina, lendo-o e aceitando-o de acordo com a intenção de Deus, o que lhe confere sentido. Assim, supera a expectativa de um simples acontecimento, tornando-se projeto de vida a ser realizado com responsabilidade.

## 2.5 A circuncisão

“Eis a minha aliança, que será observada entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: todos os machos sejam circuncidados. Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio, e este será o sinal da aliança entre mim e vós” (Gn 17,10-11). Primitivamente, a circuncisão era um rito de iniciação ao casamento e à vida do clã (Gn 34,14s; Ex 4,24-26; Lv 19,23). Torna-se sinal que relembrará a Deus sua aliança, e ao homem sua pertença ao povo escolhido e às obrigações que daí decorrem. No Pentateuco, só duas passagens fazem alusões a essa prescrição (Ex 12,44; Lv 12,3). Só no pós-exílio é que a circuncisão vai ter grande importância (1Mc 1,60s; 2Mc 6,10). São Paulo a interpreta como o “selo da justiça da fé” (Rm 4,11). Jeremias vai se referir à “circuncisão do coração” (Jr 4,4).

A circuncisão é, em primeiro lugar, um rito que indica a pertença a uma comunidade. Esse rito, não obstante, tem forçosamente uma significação religiosa. Na literatura sacerdotal, o rito da circuncisão passa a ser um sinal físico da aliança, que todo israelita do sexo masculino deve levar na sua carne, desde o oitavo dia de sua vida.

Assim, a circuncisão é a cerimônia litúrgica referente ao nascimento de um menino e por ela o recém-nascido torna-se “filho de Abraão”, beneficiário e herdeiro dos bens da aliança. Constitui um símbolo extremamente forte no Judaísmo pós-exílico. Praticada na carne pelo ministro-cirurgião, a circuncisão é a marca de uma comunidade formada não

apenas por um povo, mas também com um Deus. A aliança é um compromisso entre ambas as partes. Iahweh e Israel.

O rito é atribuído diretamente a Deus (cf Gn 17,9-12) e acontece no oitavo dia de vida. A criança do sexo masculino é levada à sinagoga, onde é recebida festivamente, com as palavras do salmo 118,26: ‘Bendito o que vem em nome do Senhor’. A circuncisão é feita por duas pessoas qualificadas: o *mobel* (“circuncisor”) e o *sandaq* (“padrinho”) (DI SANTE, 2004, p. 203).

É feita na criança uma pequena cirurgia pelo circuncisor, enquanto o padrinho a carrega nos braços. Fazem parte da cerimônia duas cadeiras: uma para o padrinho e outra para o profeta Elias. Na tradição popular, o profeta Elias está presente em todas as circuncisões para proteger o menino nessa difícil provação, livrando-o de possíveis perigos ou desgraças, ficando presente com a criança durante os três dias posteriores à circuncisão.

O rito da circuncisão é acompanhado de algumas *berakot* que o explicam e interpretam. Quando o *sandaq* toma o recém-nascido nos braços, o *mobel* reza: ‘Sê bendito, Senhor nosso Deus, rei do universo, que nos santificaste com os teus mandamentos e que nos ordenaste fazer o rito da circuncisão (DI SANTE, 2004, p. 203).

Ao término da circuncisão, o pai da criança faz outra oração: “Sê bendito Senhor nosso Deus, rei do universo, que nos santificaste com teus mandamentos e nos ordenaste introduzi-lo (o menino) na aliança de nosso pai Abraão” (DI SANTE, 2004, p. 203).

As pessoas presentes ao ritual da circuncisão respondem: “Como ele começou a participar da aliança, que ele possa participar do estudo da Torá, do baldaquino nupcial e do mundo das boas obras” (DI SANTE, 2004, p.203).

O circuncisor recita ao término do ritual:

Sê bendito Senhor nosso Deus e Deus de nossos pais, proteja este menino... Que ele possa dar alegria aos seus pais. Que eles lhe revelem, com amor e sabedoria, o significado desta aliança na qual ele hoje entrou, de modo que possa praticar a justiça, procurando a verdade e caminhando nos caminhos da paz. Que este menino possa crescer em humanidade como bênção para sua família, a família de Israel e a família humana... (DI SANTE, 2004, p. 203).

Com esse *berakot* o sentido da circuncisão torna-se claro sinal corpóreo de pertença a um povo chamado a viver de acordo com a aliança. Mais que um gesto mágico “a circuncisão” “introdução” em um mundo que é dom e tarefa, usufruto e colaboração; abertura a um projeto de vida animado por um “coração” não voltado para si mesmo, mas sintonizado com o próprio coração divino (DI SANTE, 2004, p. 203/204).

Ligada a Abraão, pai do povo (Gn 17,9-14; 21,4), promulgada na Lei (Lv 12,3), a circuncisão é a condição indispensável para se poder celebrar a Páscoa, em que Israel se declara povo eleito e salvo por Javé (Ex 12,44-48).

Israel podia ser tentado a crer que bastava ser circuncidado para se beneficiar das promessas da Aliança. É o profeta Jeremias que, por primeiro, alerta Israel de que não basta ser circuncidado para ter parte nas promessas e que a circuncisão física, em si mesma, não tem valor algum (cf. Jr 9,24): o que importa é tirar o prepúcio dos corações (Jr 4,4).

Tornar-se diferente pela circuncisão, um novo ser voltado para o pequeno, para os mais necessitados, o “órfão e a viúva”, é tornar-se membro da aliança que faz o próprio coração se assemelhar ao de Deus. “Circuncidai, pois, o vosso coração e nunca mais reteseis a vossa nuca! Pois Iahweh vosso Deus... faz justiça ao órfão e à viúva, e ama o estrangeiro, dando-lhe pão e roupa” (Dt 10,16-18).

Essa circuncisão que Israel é incapaz de conseguir, Deus a dará no dia da salvação: “Iahweh teu Deus circuncidará o teu coração... para que ames a Iahweh teu Deus com todo o teu coração e com toda a tua alma, e vivas” (Dt 30,6).

Se o menino circuncidado é primogênito, no 31º dia de vida ele é levado à sinagoga para o rito suplementar do “Resgate do primogênito”. Para que se reconheça sua pertença no Senhor e para lhe ser consagrado.

Em Lc 2,21, a circuncisão é expressamente testemunhada: “Quando se completaram os oito dias para a circuncisão do menino, foi-lhe dado o nome de Jesus, conforme o chamou o anjo, antes de ser concebido”.

Pode-se dizer que a circuncisão é o rito que os judeus, qualquer que seja sua tendência, conservaram com maior fidelidade. Apesar das perseguições, ela se tornou a pedra de toque da pertença ao povo judeu e o sinal de fidelidade daqueles que sabem que - qualquer que sejam as circunstâncias, ‘o povo judeu vive e sobrevive eternamente’ (DI SANTE, 2004, p. 204).

No tempo da perseguição (1Mc 1,15), a autoridade pagã proibiu a circuncisão. No entanto, e a partir de então, a circuncisão vai se tornar o próprio sinal da opção judaica. Com efeito, alguns procurarão dissimulá-la, enquanto outros a executarão nos seus filhos com perigo de vida (1Mc 1,60; 2Mc 6,10) e a imporão à força aos hesitantes (1Mc 2,46).

## 2.6 Principais festas judaicas

Três festas exerciam para o povo israelita um importante papel. São as chamadas festas de peregrinação: *Páscoa*, *Pentecostes* e *Tabernáculos* (Tendas). Eram momentos

festivos nos quais se manifestava a solidariedade que unia os judeus e celebravam-se as grandes intervenções do Senhor, libertador de seu povo. Em Dt 16,16, encontramos: “Três vezes por ano todo varão deverá comparecer diante de Iahweh teu Deus, no lugar que ele houver escolhido: na festa dos Ázimos, na festa das Semanas e na festa das Tendias.”

Essas festas parecem ser, no início, celebrações ligadas ao ritmo da natureza: na primavera, os nômades oferecem à divindade os primogênitos do seu rebanho (páscoa) e os camponeses sedentários, as primícias da colheita da cevada (festa dos ázimos); a festa das semanas situa-se no verão, no fim da colheita do trigo e a das Tendias, no outono, no fim da colheita das frutas. No decurso dos séculos, essas festas foram “historicizadas”, quer dizer, é ligado a cada uma delas um acontecimento histórico (SAULNIER; ROLLAND, 2002, p. 48).

Igualmente, alude F.F. Bruce, em seu comentário bíblico: “Há razões para cremos que as três festas (Páscoa com pães sem fermento, das semanas e das cabanas), estavam relacionadas a festas agrícolas antigas que Israel foi levado a adaptar e reinterpretar como comemoração dos atos salvíficos de Deus na história” (2009. p, 372).

Avril e La Maissonneuve asseveram: “ao celebrar a Páscoa, o Pentecostes e a Festa das Tendias, o homem assume o ritmo da natureza para assegurar-lhe a ordem. Estas três denominações das festas permitem a parte do homem na organização do ano” (2005, p.8/9).

O judeu tinha plena consciência de que as festas da Torá eram celebradas para Deus, independente da fé ou da vontade de cada um. Todo trabalho pelo qual o homem se tornasse mestre e senhor era proibido nos dias de festa. A festa é para Deus e nela domina a alegria manifestada por Deus.

No entanto, e apesar do que representavam essas festas para o povo judeu, nem todos podiam frequentá-las, por vários motivos: a duração, que, a partir do I séc. da era cristã, passou a ser de uma semana, acrescentando os dias de viagem, que para uns era de poucas horas; para outros, era de quatro ou mais dias, como no caso dos que moravam na Alta Galiléia. Viagem esta feita a pé, em caravanas, onde se reuniam os peregrinos de uma ou várias aldeias, para se protegerem dos salteadores. Para os judeus da diáspora era impensável a participação nessas festas. E, para muitos camponeses galileus, ficava muito pesada em termos de tempo e dinheiro; além do mais, tanto os Ázimos como as Tendias caem em pleno período da colheita.

Porém, apesar das dificuldades, o povo judeu, em todos os tempos, privilegiou as festas da Torá. Essas festas eram sempre momentos de uma nova tomada de consciência do valor positivo da existência, como espaço completo do sentido da vida.

A festa é a maior riqueza dos povos, sobretudo dos mais pobres, porque ela com seus ritos e seus mitos guarda e condensa a semente mais fecunda da esperança e da luta da história humana. Enquanto se tem a capacidade de festejar, ter-se-á também a capacidade de viver e de se esforçar (DI SANTE, 2004, p. 212).

### 2.6.1 Festa da Páscoa (*Pessach*)

O ritual da festa da páscoa se caracteriza pela sua alegria, “a animação era tanta que o procurador romano, sempre preocupado em manter a ordem, deixa Cesaréia marítima para vir controlar de perto a situação” (SAULNIER; ROLLAND, 2002, p.49).

É também um dos mais inesquecíveis de todos os ritos familiares. As famílias ou grupos vêm ao Templo com um animal (cordeiro) para ser imolado. “Durante o sacrifício, os levitas cantavam o *Halel*, repetindo-o duas ou mais vezes, se necessário. Cada recitação do *Halel* era antes anunciada pelo *shofar*, a trompa em forma de chifre” (EPHRAÏM, 1998, p. 327). Em filas, os sacerdotes que têm a missão de recolher o sangue dos animais e levá-lo ao pé do altar, em sinal de oferta a Deus, recebiam do povo o cordeiro para o sacrifício. Após a cerimônia, voltavam para suas casas ou para onde estavam alojados, a fim de assar o cordeiro. As mulheres, por seu turno, já estão preparando os pães sem fermento e as diversas saladas de ervas amargas. A celebração da páscoa é o acontecimento fundamental da história e da espiritualidade judaica, o fim da escravidão e o início da liberdade.

A Páscoa era provavelmente uma festa pré-israelita. A dos Ázimos talvez fosse de origem canaanita, mas tornou-se israelita. Ambas eram celebradas na primavera. Em uma certa primavera deu-se uma esplêndida intervenção de Deus, a libertação do Egito, a qual marcou o início da história de Israel como povo, e povo eleito de Deus, e se concluiu com sua instalação na Terra Prometida. As festas da Páscoa e dos Ázimos serviram de comemoração deste acontecimento dominante da salvação. Este significado uniu-se muito rapidamente às duas festas, a cada uma de modo independente, segundo as mais antigas tradições; mas este valor comum tornava quase inevitável no futuro à união de ambas (BUBER, *apud* DI SANTE, 2004, p. 217).

Refere-se Di Sante: “a nova páscoa hebraica que celebra a libertação e as páscoas agrícolas, que celebram a fecundidade dos rebanhos e dos campos maduros não há justaposição nem contraposição, mas nova compreensão e reinterpretação” (2004, p.218).

A refeição da noite de Páscoa é a mais solene e a mais rica entre todas as refeições judaicas. Todos os membros da família participam de uma refeição simbólica, em que cada elemento lembra um aspecto da noite na qual Deus “com mão forte” e “com braço poderoso” tirou seu povo do Egito e o conduziu à Terra Prometida.

Embora na sua origem a Páscoa tivesse sido uma festa familiar, após o exílio babilônico ela é associada ao santuário central. A festa dos pães sem fermento era fundida com a Páscoa, e continuava por sete dias. Correspondia a uma festa bem conhecida que estava associada à colheita de cevada. Mas para Israel significava uma fuga apressada, sem tempo para esperar que a massa levedasse, e lembrava a aflição no Egito. A cerimônia é centrada e assim tornada sagrada. Na época do NT, a Páscoa era comida novamente em família, mas perto do santuário onde o animal podia ser morto (BRUCE, 2009. p. 373).

Apesar das muitas referências sobre a páscoa no Antigo Testamento, elas não nos permitem precisar efetivamente o ritual da ceia pascal do século I da era cristã. É bem verdade que a celebração era feita em contexto histórico. As ervas amargas lembram os sofrimentos dos antepassados na escravidão. O sacrifício do cordeiro pascal é para o Deus único, que outrora livrara o povo hebreu da morte (cf. Ex 12,27). O pão Ázimo para lembrar que os antepassados comeram pão sem fermento na fuga do Egito (cf. Ex 12,39). Um doce feito de mel e nozes lembra a alegria e a doçura da liberdade. Na celebração da ceia pascal, condensasse, com grande e rara beleza, a fé e a história, o pensamento e o folclore, o coração e a inteligência do povo judeu de todos os tempos. Nessa relação histórica, Israel fundamenta sua vocação e o ritual da ceia adquiriu significado religioso, que exprime a salvação trazida ao povo por Deus (cf. Ex 12,26-27; 13,8).

A Páscoa judaica preparava assim a Páscoa cristã: Cristo, cordeiro de Deus, é imolado (na cruz) e comido (na ceia), no quadro da Páscoa judaica. Por conseguinte, Ele traz a salvação ao mundo, e a renovação mística desse ato de redenção, como veremos no capítulo a seguir, torna-se o centro da liturgia cristã primitiva que se organiza ao redor da ceia, sacrifício e refeição, como diz Paulo em 1Cor 11,20.

Na noite de Páscoa, celebra-se a mais solene das refeições judaicas, a qual é vivenciada em quatro grandes momentos, segundo Gerd Theissen e Annette Merz:

1. Antes da ceia propriamente dita:

*Primeiro cálice:* o cálice de *qiddush* que é passado em redor pelo pai da casa com uma bênção. Entrada: ervas verdes, ervas amargas e pedaços de fruta cozida.

2. Liturgia pascal:

*Hagadá pascal*, isto é, a explicação das peculiaridades da ceia pascal pelo pai da casa a seus filhos: Por que o cordeiro é assado no espeto? Por que há ervas amargas como entrada? Por que se come o pão não-fermentado? A primeira parte do *Hallel* pascal (= Sl 113-114): uma canção de louvor, que em Sl 114 celebra o êxodo do Egito. *Segundo cálice:* o cálice de *hagadá*.

3. Refeição principal:

*Refeição de oração de graças*, consistindo em cordeiro, *massot*, ervas amargas, fruta cozida e vinho. *Terceiro cálice*: o cálice da bênção, que era parte de todo festim pascal, com a oração de graças.

#### 4. Conclusão:

*Hallel* pascal, segundo parte (= Sl 115-116) com um cântico de ação de graças de quem foi salvo, acompanhado pelo erguimento do cálice da salvação (Sl 116,13). *Quarto cálice*: o cálice de *Hallel* (cf. Sl 116,13) com palavras de louvor (2002, p. 451).

A celebração pascal tem início com uma oração, pronunciada sobre um copo de vinho, que é bebido no final da oração. Essa bênção do vinho é também a bênção da festa. Com essa oração, declara-se ter chegado o tempo da liberdade, longe da opressão e da escravidão. O copo de vinho expressa esse “tempo de liberdade”, celebrado em todo período de páscoa.

O chefe da família (ou oficiante) lava as mãos e em seguida come-se a salsa, molhada no vinagre ou em água com sal. A escravidão, no começo, foi agradável, comia-se à vontade no Egito, mas depois se tornou amarga. Divide-se o matsah pelo meio, em duas metades, ficando uma reservada para o fim do Seder, quando se distribuirá para que o sabor da festa permaneça. Faz-se a narração da saída do Egito, usando-se, de preferência, o comentário de Dt 26,5-8” (AVRIL; LA MAISONNEUVE, 2005, p. 27).

É fato que a bênção inicial era para toda a festa; no entanto, pronunciavam-se muitas outras bênçãos: para a ablução das mãos; sobre as ervas amargas; bênção depois da refeição, etc.

A ceia pascal judaica é rica em componentes simbólicos, ritos, gestos, narrações e mitologias. É a celebração fundamental do povo judeu: o nascimento para a liberdade, pelo rompimento da escravidão. Esse nascimento não foi apenas para o povo judeu, mas para todas as nações, para cada indivíduo.

Os judeus celebravam essa liberdade através de uma linguagem simbólica da festa da primavera, relida e reinterpretada em chave histórica e com novos elementos. Os antigos, com ela celebravam a volta da vida, do silêncio e do frio do inverno, a beleza e a riqueza das formas e das cores. Essa passagem da morte para a vida era expressa por diversos símbolos, por exemplo, os ázimos e o cordeiro. O ázimo, um pão sem fermento, realizava, em metáfora, aquilo que a primavera realizava naturalmente: o fim do velho, portador da morte, e o início do novo, portador da vida. O cordeiro, o primogênito do rebanho simbolizava o reaparecimento da vida, que vencida a morte.

Com esse simbolismo natural, Israel reinterpreta-o: como a natureza passa do inverno à primavera, assim o povo hebreu passou da escravidão à liberdade. No entanto, há uma

diferença da primavera, cuja passagem é automática: o nascimento para a liberdade é um caminho de empenho e de responsabilidade. Assim, a festa da primavera tornou-se para os hebreus a festa da liberdade.

É importante notar que, no ritual da festa de páscoa, há a participação de todos os membros da família. Vê-se a importância do mais jovem (criança) que fará as perguntas ao chefe da família, que as responde ao longo da celebração (cf p. 181 – Di Sante). Torna-se também instrumento de aprendizagem: há uma sabedoria pedagógica para fazer nascer nas crianças, no mais jovem, o amor e a paixão por esse valor irrenunciável. As respostas dadas pelos membros (comensais) não são contestadas ou comentadas como se fosse simplesmente uma narração histórica, mas, e principalmente, como uma confissão de fé: tudo era acompanhado de hinos e salmos.

### 2.6.2 Pentecostes

A festa de pentecostes, também conhecida como *das semanas*, é a festa das primícias por excelência. Pentecostes significa quinquagésimo dia em relação à páscoa, que seria o primeiro dia.

No primeiro dia desse período de cinquenta dias antes de Pentecostes, ao pôr do sol, os filhos de Israel levavam ao Templo o primeiro feixe que havia sido colhido e colocado nas cestas. Os sacerdotes, durante a liturgia, balançavam essas oferendas nas quatro direções do céu, depois as elevavam e abaixavam, em homenagem àquele a quem pertence toda a terra e todo o espaço que a envolve. E assim os feixes eram consagrados (...). Orígenes, ao comentar o Salmo 3, dá ao quinquagésimo dia este significado: o ‘número cinquenta é sagrado; e isto fica manifesto através dos dias festivos de Pentecostes que correspondem à libertação das penas e à conquista da alegria. É por isso que nem o jejum nem a posição de joelhos se praticam no período, pois é um tempo que prefigura a reunião festiva que acontecerá nos tempos futuros, de que temos uma imagem naquele ano que no país de Israel é chamado de *yovel* (jubileu), isto é, o quinquagésimo ano que traz consigo a libertação dos escravos e a abolição das dívidas. Além disso, o número cinquenta comporta sete shabat, mais o shabat dos shabat, e ainda bem acima destes, um novo começo no oitavo shabat, o descanso verdadeiramente novo que está acima do shabat’ (EPHRAÏM, 1998, p. 344/345).

Celebra-se a festa de pentecostes depois de sete semanas a partir do dia de páscoa, conforme está escrito em Lv 23,15-16: “A partir do dia seguinte ao sábado, desde o dia em que tiverdes trazido o feixe de apresentação, contareis sete semanas completas. Contareis cinquenta dias até o dia seguinte ao sétimo sábado e oferecereis então a Iahweh uma nova oblação” (Lv 23,15-16). Essa contagem de sete semanas mostra o vínculo que une as duas

festas, Páscoa e Pentecostes. É importante essa ligação entre as duas festas, pois ajuda na compreensão de uma lógica teológica que levou ao reconhecimento de um Deus, benfeitor da terra e Senhor da história (cf Dt 26,1-11). Esse texto do Deuteronômio revela a seriedade e profundidade do sentido das festas agrícolas e sua reinterpretação histórica realizada pelo povo bíblico. A festa de Pentecostes, como qualquer uma das festas das primícias, manifesta uma atitude consciente dos israelitas de que os frutos da terra são dons de Deus.

Quando o templo foi destruído, a festa de pentecostes perdeu este caráter agrícola e passou a acentuar o histórico, isto é, a festa do dom da Torá. Mas com esta nova dimensão, pentecostes não renega a festa das primícias, mas explicita sua condição principal: a responsabilidade de realizar a justiça e a solidariedade, sem a qual os frutos da terra, se transformam de bênção em maldição (DI SANTE, 2004, p. 221).

De festas das primícias, Pentecostes torna-se, assim, por uma integração natural e aprofundamento, festa da Torá. Com a destruição do Templo, essa cerimônia tornou-se impossível para os judeus da Diáspora e, para ressaltar essa festividade, ornaram-se as sinagogas e as casas de ramos verdes, para rememorar a festa das colheitas, bem como a fecundidade que decorre da observância da Torá, principalmente a revelação do Sinai e a árvore da vida do paraíso.

Assim, os israelitas, durante a festa, comem em suas casas manjares especiais, principalmente leite e mel, pelo menos em uma das refeições do dia. Esse costume pretende reavivar duas significações, a saber: que as palavras da Torá são tão doces quanto o leite e o mel, e que a terra que foi prometida como penhor de fidelidade à aliança é, segundo a Bíblia, um lugar onde corre leite e mel. É dedicado muito tempo à leitura de passagens bíblicas, como Ex 19, Num 28 e Dt 14. Lê-se, também, o livro de Rute, uma das mais belas histórias, cheia de poesia e encanto.

Com esta narração tinha-se a intenção de sublinhar o universalismo do pentecostes judeu; isto é, a Torá embora dada a Israel, ela é para todos, sua promessa vale também para os pagãos; quem, como Rute, se deixa inspirar pela bondade, já faz parte do povo eleito. Mas há ainda uma outra razão para a escolha do livro de Rute: para ensinar que a Torá só é dada através da pobreza e do sofrimento... Por isso no início do livro de Rute está escrito: no tempo em que os juizes, governavam houve no país uma fome (DI SANTE, 2004, p. 222).

Dessa maneira, quando se vive de acordo com a Torá, cumprindo o código da aliança, como Rute, haverá comida para todos. A festa de Pentecostes tornara-se também festa da renovação dessa aliança, que não mais representa apenas uma incisão na carne, mas, principalmente, a renovação dos corações e do ágape de Deus entre os homens, como fez

Jesus na cruz, pois tudo passará, como diz Paulo, apenas o amor-doação permanecerá, como sinal de fraternidade e da presença de Deus nas suas criaturas.

### 2.6.3 Tendas

As celebrações do outono, para comemorar a colheita de azeitonas, uvas e outros frutos do verão, eram comuns no Oriente Médio. Em Lv 23,43, isso está associado ao estilo de vida nômade em conjunção com o êxodo, mas as habitações temporárias nos campos podem ter sido adequadas durante o período da colheita (vv.39-40). A festa das Tendas se caracterizava pela grande alegria do povo que se estendia por sete dias, terminando no oitavo dia. Este dia era chama do dia de Alegria pela Torá e para ela.

Se a palavra chave da pesah é êxodo/liberdade e a de Shavu'ot, dom da Torá, a palavra chave de sukkot é alegria por causa da Torá, como está dito explicitamente na bênção central da tefillah. Antigamente, nesta festa as moças de Jerusalém saíam de vestes brancas e encontravam-se nas vinhas para dançar cantando: jovem levanta a vista e vê aquela que queres escolher. E no tempo do Novo Testamento os homens religiosos e importantes da cidade dançavam no átrio do Templo, cantando e segurando nas mãos tochas acesas (DI SANTE, 2004, p. 224).

Chamada também de festa dos Tabernáculos, é, por excelência, a festa de peregrinação e da colheita do ano. Celebrada na época em que os trabalhos do campo estavam terminados e as colheitas já nos celeiros, o homem, provido de todos esses bens, agradece ao Criador por todas as coisas que, na sua bondade, mais uma vez lhe havia concedido: os frutos da terra. “Durante a celebração o judeu tomou por hábito evocar a longa travessia do povo pelo deserto depois da libertação da escravidão do Egito, agradecendo a Deus por ter provido às necessidades de seus filhos, particularmente pelo envio fiel do maná” (DAHLER, 2002, p. 38).

Para Josefo, é esta ‘a mais santa e a maior das solenidades judaicas’ (Antiguidades III, 100). Sua origem é também rural, como no caso das festas precedentes: celebra o fim das colheitas frutíferas e tem todas as aparências de uma festa das vindimas com a alegria e os riscos de embriaguez que isto comporta! Mas o Levítico (23.43) denota uma evolução e relaciona-a com a história: a festa deve lembrar que Deus fez os filhos de Israel morar em cabanas quando saíram do Egito (SAULNIER, ROLLAND, 2002, p. 50).

Para celebrá-la, era construída pelas famílias, nos arredores de Jerusalém, cabana de folhagem, onde passavam a morar durante uma semana, para lembrar que seus pais, ao saírem da escravidão, moraram em tendas. Como está prescrito em Lv 23,40: “no primeiro dia

tomareis frutos formosos, ramos de palmeiras, ramos de árvores frondosas e de salgueiros das ribeiras, e vos regozijareis durante sete dias na presença de Iahweh vosso Deus”.

As famílias reunidas sob as tendas,

sobretudo para tomar suas refeições e à noite, o filho caçula da família tinha o privilégio de nela repousar. Em meio à escuridão, vislumbrando através dos ramos do teto o cintilar das estrelas, aprenderá que o céu é sua verdadeira habitação e que sua existência precária aqui embaixo para lá o conduz (DAHLER, 2002, p.39).

Nessas festas, alguns ritos são bastante significativos. Fazem parte do rito do *lulav* quatro espécies de plantas. Como o próprio nome do rito diz, o *lulav* é a folha maior da palmeira. A ela se juntava o mirto ou murta, o salgueiro e a cidreira. As três primeiras espécies são reunidas em um feixe. Essas plantas simbolizam a colheita do outono. Simbolicamente, são, pela manhã, agitadas ao ar nas quatro direções, expressando louvor ao Criador.

Significam, também, os quatro tipos dos filhos de Israel. Igualmente os quatro patriarcas: Abraão, Isaac, Jacó e José, como também as quatro “mães”: Sara, Rebeca, Raquel e Lia. Assim, o povo, nessa festa, celebra aqueles que são os fundadores e os pilares de sua etnia. Eles servem de referência e se mantêm na existência; são o sustentáculo para sua história.

Certos ritos eram muito populares como a procissão dos sacerdotes cada manhã, até Silóé, acompanhados por todo o povo levando palmas (os *lulav*), ao som do *shofar* (longo chifre de carneiro que serve de trombeta), a libação da água sobre o altar (cf. Jo 7,37) talvez para pedir o retorno das chuvas, a procissão em torno do altar e o acender quatro grandes candelabros de ouro no pátio das mulheres (cf. Jo 8,12) que iluminavam a cidade inteira (SAULNIER; ROLLAND, 2002, p.51).

Muito desses ritos permaneceram, mesmo após a destruição do Templo, para demonstrar a presença do Senhor, que tivera o Templo como símbolo, tanto mais que o símbolo por excelência havia desaparecido. O rito reacendia a fé do povo no Deus único. A lembrança do Templo, onde o Senhor tinha sua Glória, sustentava Israel na esperança de sua volta a Sião, para ali fixar sua presença.

#### 2.6.4 Festas Austeras

As festas do *Rosh há-shanah* (primeiro dia do Ano Novo), *Yom kippur* (Dia da expiação ou Dia do grande perdão) são assim denominadas por seu caráter penitencial,

diferenciando-se das festas de Páscoa, Pentecostes e Tendias, visto que estão ligadas a fatos histórico-naturais. Tampouco são conhecidas por um espírito festivo, mas pela consciência e pela confissão dos próprios pecados. Durante essas festas austeras, o israelita tem a oportunidade de tomar consciência de ter quebrado a aliança e expressar vontade de restabelecê-la, como também ter consciência da infidelidade à Torá, e voltar a submeter-se à sua autoridade.

#### 2.6.4.1 O Primeiro Dia do Ano – *Rosh ha-shanah*

O ano começava segundo o calendário judaico, no primeiro e no segundo de *Tishri*, isto é, do sétimo mês em relação à *Nisan*. Temos aqui, sem dúvida, um exemplo de que, após a volta do Exílio, o ano começava no outono. Consequentemente, *Tishri* (palavra derivada, talvez, da raiz acádica *seru*, começar) designava o primeiro mês do ano civil. De maneira que *Rosh há-shanah* significa literalmente – começo do ano.

Em Lv 23,24-25, encontramos a seguinte prescrição: “No sétimo mês, o primeiro dia do mês será para vós dia de repouso, comemoração com som de trombeta e com aclamação, santa assembléia. Não fareis nenhuma obra servil e apresentareis oferendas queimadas a Iahweh”. Nesses dois versículos, verifica-se que a celebração contida no preceito leva dois nomes: “Comemoração com som das trombetas” e “dia das aclamações”. Segundo Anne-Catherine Avril, “habitualmente traduzido por ‘aclamação’, *teru’ah* designa um grito solto pelo povo” (2005, p. 93). Em Js 6,5, o grito refere-se a um grito de guerra, mas em 1Sm 4,5, vamos encontrar o correspondente, quando do ritual do transporte da arca da aliança: “Quando a Arca de Iahweh chegou ao acampamento, todo Israel lançou um forte brado [*teru’ah*], a ponto de tremer a terra”. Como acrescenta a autora, provavelmente é no sentido litúrgico que se deve entender a expressão “dia das aclamações”, isto é, dia da festa em que Deus é aclamado.

A festa do Ano Novo é celebrada dez dias antes do grande dia da expiação, é uma festa austera que prepara a celebração do perdão.

*Rosh ha-shanah* e *Yom kippur* – um celebrado no dia primeiro de *tishri* (setembro/outubro), o outro no dia dez – formam juntos, no período que os separa, os assim chamados *aseret yeme teshuvah* os ‘Dez dias penitenciais’, e são chamados *yamin nora’im*, ‘Dias terríveis’ ou ‘Dias de temor’, porque neles se decide a própria posição a favor ou contra Deus, a serviço da sua

palavra criadora ou da própria vontade destruidora (DI SANTE, 2004, p. 230).

Pela importância desses dias penitenciais, os israelitas preparam-se para eles com orações especiais chamadas ‘invocações penitenciais’, rezadas durante todo o mês que antecede a festa.

Os rituais judaicos são ricos de significado e tudo é compreendido com o seu significado. Assim, o passar dos anos no ritmo dos calendários não é embalagem vazia nem ameaça à existência humana, mas dons e palavras ricos de expressão. Todo ano novo, como na primeira manhã da criação, Deus faz o mundo de novo e o confia ao homem, para que, colaborando, possa aproveitar e dele usufruir.

Carmine Di Sante relata: “O *rosh ha-shanah* além da criação é também o início dos eventos salvíficos... Ele é a afirmação de que a raiz do tempo não se encontra no tempo, mas no ágape de Deus que o quer e cria. Compreendido neste nível, o tempo é ‘salvação’, revela sua dimensão de valor e de sentido” (p. 231).

O ano novo é também chamado de dia do soar do *shofar*, chifre de carneiro que era usado para convocar os habitantes de um lugarejo. No âmbito litúrgico, o *shofar* tornou-se o símbolo da voz de Deus, que, como no monte Sinai (cf. Ex 19,16), se revela a seu povo, obtendo dele sua obediência e fidelidade: “tudo quanto o Senhor ordenou, nós o faremos e o ouviremos” (Ex 24,7b).

Com a celebração do Ano Novo, inicia-se um tempo de preparação para o grande dia do Perdão. Comemora-se, também, o começo dos eventos salvíficos e, ainda, é chamado como o dia do ‘memorial’ ou da ‘recordação’, como está expresso na bênção central: “Sê bendito, tu, que santificas Israel e o dia do memorial”. *Rosh ha-shanah* é o dia no qual se ‘recorda’: mas não é o homem que se ‘recorda’ de Deus, antes, Deus é que se ‘recorda’ do homem. Esse detalhe extraordinário da festa é acentuado por todos os textos bíblicos, cantados e lidos nessa festa, especialmente: Gn 21,1-4 e 1Sm 1,19-20 e Jr 31,20. Dessa maneira, o homem não pode esquecer que ele está nos pensamentos de Deus, que Deus se ‘recorda’ dele: ama-o e protege-o, fazendo-o repousar em “verdes pastagens” e conduzindo-o “às águas tranquilas” (cf Sl 23,2ss).

#### 2.6.4.2 *Yom Kippur* – Dia das Expições

O dia do Grande Perdão, ou Dia das Expições, era celebrado alguns dias antes da festa das Tendias. Em Lv 23,26-27 fala desse dia de expiação: “O Senhor falou a Moisés,

dizendo: ‘O dia dez deste sétimo mês é o dia da Expição. Nele tereis assembléia litúrgica. Jejuareis e oferecereis um sacrifício pelo fogo ao Senhor’

Solenidade e penitência são as características dessa festa, aparentemente contraditórias. Não era um dia de alegria, como se verifica nos outros ritos festivos, mas, ao contrário, de tristeza e de jejum, no qual se pede a Deus que apague todas as faltas de seu povo; o povo se abstém durante 24 horas de qualquer alimento, reunindo-se no Templo. Mas o caráter festivo de *Kippur* brota justamente da firme convicção de que Deus vai conceder o perdão a seu povo; esse perdão, porém, Deus somente concederá àqueles que fizerem penitência. Nessa ocasião, os filhos de Israel são convidados a considerar seus pecados, suas fraquezas, suas faltas contra a Lei de Deus e a suplicar o perdão do Senhor.

O sumo sacerdote realiza solenemente o rito da expiação pelas suas faltas e pelas de todo o povo: é o único dia do ano em que o sumo sacerdote é obrigado a presidir a liturgia (a não ser que ele esteja impuro, mas para evitar isso, fica preso durante a semana anterior!); é o único dia em que ele penetra no Santo dos santos para aí depor um incensório e lançar, contra a pedra que outrora serviu de suporte à arca da aliança, o sangue do carneiro oferecido em holocausto pelas faltas ocultas dele próprio e do povo; o dia enfim, em que é solenemente conduzido para o deserto o bode Azazel, portador de todos os pecados de Israel (SAULNIER; ROLLAND, 2002, p.51).

O dia do Grande Perdão, também chamado de o Grande Sábado (Lv 23,32) ou simplesmente, O Dia, é a festa na qual o povo se sente purificado de todos os seus pecados, como se lê em Is 1,18 “mesmo que os vossos pecados sejam como escarlate, tornar-se-ão alvos como a neve; ainda que sejam vermelhos como o carmesim, tornar-se-ão como lã”. Essa purificação, porém, não é obra do homem, mas dom de Deus, que renova a sua promessa de criação e de aliança sem considerar as infidelidades do seu povo. O perdão de Deus está diretamente ligado ao perdão ao irmão. “A relação entre o perdão de Deus e o perdão ao irmão não é causativa, mas reveladora; não significa: ‘Deus te perdoa porque tu perdoaste’; mas ‘se tu perdoaste o irmão, quer dizer que tu já estás dentro do perdão de Deus’. O perdão ao irmão é sinal e fruto do perdão divino aceito e consentido” (DI SANTE, 2004, p. 237).

Nesse dia de arrependimento, Israel proclama que a misericórdia de Deus é absolutamente vital. “Se lewares em conta, Senhor, as iniquidade, quem poderá subsistir” (Sl 130,3). Assim, a festa do *Kippur* é, pois, uma celebração da salvação realizada pela misericórdia de Deus. O perdão de Deus não é, de maneira alguma, uma fórmula mágica que tira a responsabilidade, mas um dom exigente, que desperta a consciência para suas preferências.

Se com a criação Deus entregou ao homem o Éden ‘para que o cultivasse e o guardasse’ (Gn 1,15), com o perdão, ele o cria novamente para o homem e lho presenteia de novo, mesmo depois de ele o ter desfigurado e roubado. O perdão é a força recriadora de Deus que não se resigna com a queda da história humana; é o Amém do Sentido e da vida repetido a todo não do homem cego e ingrato (DI SANTE, 2004, p.237).

Como ainda acrescenta o autor, a tomada de “consciência dessa realidade fez do *Yom Kippur* a festa mais universalmente observada do ‘Judaísmo’ e tão rica de elementos litúrgicos e rituais ‘que habitualmente duravam o dia inteiro, desde cedinho até o pôr-do-sol’” (p. 237). O coração dessa festa é a confissão dos pecados, inserida na oração, repetida cinco vezes durante o dia. Outra característica é o solene ritual sacerdotal realizado em Jerusalém, quando o sumo sacerdote confessa os pecados em nome de todo o povo, pronunciando o Tetragrama, e entrando – a única vez durante o ano - no Santo dos santos.

Vários textos bíblicos são lidos nessa festa, mas o mais original é o livro de Jonas. Esse livro fala da soberania de Deus e do seu amor por todas as nações, também mostra a possibilidade que tem o ser humano independentemente de raça ou nacionalidade, de arrepender-se e de se converter.

Como último elemento característico dessa festa, Carmine Di Sante nos fala de uma liturgia da *ne’ilab*, abreviatura de uma frase mais longa, que significa ‘fechar as portas’ e que lembra a oração que se costumava rezar em Jerusalém, quando as portas do templo eram fechadas no fim do ano. O rito se desenvolve à tarde, antes do pôr-do-sol, e, entre outras preces, reza-se o salmo 145. O rito se conclui com uma nota prolongada do *shofar*, que simboliza o perdão de Deus, graças ao qual Israel se renovou e pode viver o novo ano ‘inscrito e selado no livro da vida’ (cf. p. 241).

#### 2.6.5 As festas menores

No calendário festivo judaico, além das festas de peregrinação e as austeras, a tradição hebraica juntou outras, chamadas “menores” ou “pequenas”, porque essas festas não são citadas na Bíblia Hebraica. Entre essas festas, as mais importantes são a festa da Dedicção – *hanukkah* e a de *purim*, que quer dizer sorte. Elas estão ligadas a dois eventos históricos especiais: a primeira refere-se à reconquista do Templo, e a segunda, à libertação da escravidão persa, graças à coragem e à oração de Ester.

Ambas as festas celebram um evento de libertação, análogo ao da páscoa, que lhe serve de fundamento e de modelo. Por um lado, essas festas lembram todas as tentativas

históricas de extinção do povo israelita, mas também atestam a força dos filhos de Israel, que, amparados por Deus, alcançaram a sobrevivência. Muito embora tenham significados idênticos, sua liturgia difere: a primeira sóbria e séria; a segunda mais alegre e popular.

#### 2.6.5.1 Festa da Dedicção – *hanukkah*

Essa festa celebrava o aniversário da purificação do Templo, após a vitória de Judas Macabeu em 165 a.C. (1Mc 4), quando da violência cometida pelo rei Antíoco Epífanos IV, da Síria, no século II a.C., que, pretendendo helenizar o Judaísmo, proibiu as práticas religiosas fundamentais, como: o ritual do Templo, o ensino da Torá, a observância do sábado e a circuncisão dos meninos. E querendo oprimir ainda mais os judeus, o monarca sírio, no ano de 167 a.C., invadiu o Templo de Jerusalém, oferecendo nele sacrifício a Zeus, profanando-o. Inconformado com tamanha abominação, o povo explode em revolta, encaminhado pela família Asmonéia<sup>3</sup>, sob a liderança de Judas Macabeu. Derrotando os sírios, reconquista o templo, que é consagrado novamente com uma grande festa. Por ser repetida a cada ano, tornou-se a festa da “dedicção”, também conhecida como a “festa das luzes”, celebrada durante oito dias, a partir do mês de dezembro.

O acender das velas é o elemento ritual mais importante dessa festa, que, depois da destruição do Templo, passou a ser feito nas sinagogas. O candelabro de oito braços aceso de novo e brilhando em toda sua beleza é o símbolo do templo de Deus consagrado de novo, de sua volta ao seu esplendor inicial (cf. 2Cr 29,17).

#### 2.6.5.2 Festa de *Purim*

Comemora-se o *purim* em memória ao acontecimento histórico contado no livro de Ester. Os judeus que se estabeleceram na Pérsia, por volta do século V a.C., viram-se ameaçados de destruição pelo ódio de Amã, um vizir poderoso do rei Assuero. Mas, pela intervenção da rainha Ester, que era judia e sobrinha de Mardoqueu, o projeto de Amã, de eliminar o povo judeu não foi concretizado. Ester consegue reverter a situação: Mardoqueu assume o cargo de Amã e os hebreus massacram seus inimigos.

Essa vitória e reviravolta são lembradas na festa do *purim*. E já que Deus mudou essa “sorte” em triunfo de vida, “Mardoqueu enviou carta a todos os judeus que se

---

<sup>3</sup> Descendentes dos Macabeus. A família dos Macabeus (judeus ortodoxos), tendo a frente Judas Macabeus, por volta do ano 167 a.C., formentou uma revolta contra a política de helenização autoritária da Palestina implantada por Antíoco IV Epífanos.

encontravam nas províncias, ordenando-lhes que celebrassem a cada ano o décimo quarto e o décimo quinto dia de *Adar*, fevereiro/março... e esse mês é aquele em que para eles, a aflição deu lugar à alegria, e o luto às festividades...” (Est 9,20-22).

Os elementos mais importantes da liturgia dessa festa são a oração “pelos milagres” e a leitura do livro de Ester, que é o coração da liturgia. Essa leitura era “feita duas vezes ao dia, uma de manhã e outra à tarde, em clima alegre e barulhento, de modo que quando o nome de Amã aparece é acompanhado de vaias, e diversos ruídos que exprime desprezo e zombaria” (DI SANTE, 2004, p. 245).

## 2.7 O Sábado

Segundo a tradição sacerdotal (Ex 31,12-17; Lv 23,3), duas instituições, distintas na origem, porém muito antigas, são fontes do *shabbat*: um dia de festa semanal e um dia de folga obrigatório. O sábado é o dia festivo por excelência da liturgia judaica. É “síntese e símbolo de todos os bens dos quais Israel experimentou. É impossível compreender a espiritualidade hebraica sem penetrar nos meandros luminosos e fascinantes do *shabbat*, que é sua fiel expressão e seu fruto eficaz” (DI SANTE, 2004, p. 168).

O valor religioso do sábado foi desenvolvido em duas direções. Uma insiste no aspecto humanitário e social: o homem, especialmente o escravo, deve poder descansar; esse aspecto libertador do sábado está associado à libertação dada por Deus por ocasião do Êxodo (Dt 5,14-15; Ex 23,12). O sábado foi também associado à criação: no sétimo dia Deus cessou (de intervir), literalmente fez sábado (Ex 20,11; Gn 2,2-3)” (SAULNIER; ROLLAND, 2002, p. 52).

Comentando os vv. 1-2 do cap. 2 do Livro do Gênesis, Etienne Dahler diz que este é “um dos textos fundadores do *Shabbat*, cujo nome significa nada mais que ‘repouso’. Ele permite compreender sem dificuldade que o *Shabbat* é o elemento central da oração de Israel e de sua vida espiritual” (2002. p. 43).

O *Shabbat* é um tempo privilegiado de meditação da Palavra e de restauração do ser pelo “*shalom*”, palavra cuja raiz significa paz e saúde, ou cura. Esse repouso contemplativo permite à paz de Deus recolher o coração do homem e santificá-lo. Fica evidente nos Evangelhos que Jesus, ao longo dos três anos de sua vida pública, praticava a observância do sábado, como esse tempo privilegiado de meditação e restauração. Por isso, o judeu guardava o dia do sábado como algo muito precioso, guardava-o para santificá-lo, porque ele é santo, e para lembrar e celebrar os altos feitos do Senhor.

No Judaísmo, vive-se o sábado como um tempo positivo, lugar de significado e fonte de realização que justifica o mundo, tornando-se seu fundamento e sentido.

O sábado é não-tempo (a eternidade, diríamos nós) enquanto fundamento do tempo, o tempo das origens, enquanto origem do tempo, o ser dentro do vir a ser. ... O sentido do tempo está incluído na própria etimologia do termo *shabbat*. Em hebraico ele tem dois significados: ‘parar de trabalhar’ e ‘descansar’. Negativamente, indica a ausência de fadiga e do sofrimento; positivamente, a plenitude do usufruto e do prazer. O usufruto de que falamos aqui, não é aquele subjetivo baseado nos recursos pessoais, mas o usufruto objetivo, muito mais aquele que dá fundamento (DI SANTE, 2004, p. 169).

O sentido objetivo do tempo não exime o homem de sua responsabilidade, mas exige-a e possibilita-a. “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado” (Mc 2,27). Essa bela afirmação deve permanecer presente quando falamos do sábado, pois, apesar de sua grandeza, não é auto-suficiente, a sua realização espiritual necessita da participação do homem.

O Sábado foi a única coisa que Deus santificou, em toda sua obra de criação. O homem, ao comungar dessa atitude, ativa um meio de santificação que Deus colocou à sua disposição. Dessa maneira, o homem tem um meio concreto de chegar-se a Deus, aproveitando o *Shabbat* para a oração e o estudo da Torá, já que, durante a semana, ocupado com suas atividades e preocupações, pode esquecer-se de seu Criador.

Ao longo dos séculos, as regras e prescrições concernentes ao sábado foram multiplicando-se, perdendo a beleza do sentido espiritual inicial. Eis porque Jesus vai tantas vezes contestar o modo como alguns de seus contemporâneos vivem o *Shabbat*.

“O *Shabbat* é uma atitude ‘divina’, universal que lembra a vocação fundamental do homem: contemplar as obras de Deus, louvar sua Providência, discernir nos fatos sua sabedoria de amor. Ele exprime uma espera escatológica e excita no coração do homem o desejo do *Shabbat* eterno” (DAHLER, 2002, p. 48).

O ritual do sábado é rico em significado, principalmente pela participação da família que se volta naquele dia à oração, celebrando-o por sua santificação, pois só o sétimo dia foi santificado e abençoado por Deus. É o dia de maior integração espiritual da família judia.

Naquele dia, o pai, acompanhado dos filhos mais velhos, e a mãe, com os mais novos, encontram-se na sinagoga para, junto com a comunidade, acolher o sábado. No entanto, o sábado se inicia em casa com o acender das velas pela mãe da família, que, com tal gesto, anuncia a chegada do sábado. A luz das velas é a expressão material da beleza e do

sentido oculto do dia-a-dia. Após acender as velas, a mãe da família pronuncia a bênção: ‘Sê bendito Senhor, rei do universo, que nos santificaste com teus mandamentos e nos ordenaste que acendêssemos as luzes do sábado’. (cf. DI SANTE, p. 171).

A santificação do dia é feita pelo pai, com uma bênção recitada em volta da mesa, preparada festivamente, sobre a qual a mãe acendera as velas anteriormente. Consiste esse ritual na bênção e distribuição de um copo de vinho e de um pedaço de pão. Depois é servida a verdadeira ceia, que é tomada com cantos e muita alegria. Essa bênção é uma das orações mais importante da liturgia judaica, nela declara-se a santidade do sábado e sua diferença qualitativa e substancial dos outros dias da semana.

As orações louvam a Deus pela santificação do sábado. O copo de vinho explica simbolicamente a novidade do tempo que o precede e que o segue. O vinho é o símbolo da gratuidade e fonte de alegria. O contrário do pão, que é necessário para a sobrevivência. Usa-se o vinho para alcançar a alegria e a liberdade de espírito.

O Sábado expressa a bondade fundamental do real, que, para além do absurdo e das derrotas, pode continuar igualmente a ser amado e apreciado; deixa intuir que o destino do homem não é o trabalho brutal, mas o prazer da convivência; abre uma brecha nos muros do destino e da fatalidade, projetando a possibilidade de um mundo totalmente renovado. Por isso o Sábado é ‘memorial da criação’: exprime o mundo na sua dimensão de criação, quando, pela primeira vez, saiu harmonioso e resplandecente das mãos de Deus, antes do pecado do homem. Mas ele é também memorial ‘da saída do Egito. Por maiores que sejam os erros do homem, eles não podem destruir a manhã da primeira criação; eles podem ocultá-la, mas não eliminá-la. A saída do Egito, evento fundamental da espiritualidade e da cultura hebraica, exprime esta certeza, e o sábado, que o comemora, a retoma e reforça (DI SANTE, 2004, p. 173).

Além da bênção recitada pelo pai ao redor da mesa, muitas outras orações e cantos caracterizam a chegada do Sábado. Existem as orações introdutórias e as conclusivas. Ao entrar em casa de volta da sinagoga, o pai, impondo as mãos sobre a cabeça de cada um dos filhos, abençoa-os, num gesto-símbolo que lembra os patriarcas dois mil anos antes de Cristo. As bênçãos são sempre inspiradas em Nm 6,24-26; “O Senhor te abençoe e te guarde. O Senhor faça resplandecer sua face sobre ti e te seja propício...”. Di Sante, comentando a respeito da importância dessa bênção paterna, comenta: “Poucos gestos como este exprimem o poder sacerdotal do pai de família judeu, bem como o profundo sentimento de segurança transmitido aos filhos” (2004, p. 174).

A memória do sábado é de suma importância para a vida familiar e religiosa do judeu, que cultua viva suas histórias e parábolas, como a dos dois anjos que acompanham o pai de família de volta da sinagoga, um anjo bom e um anjo mau. Ao chegar a casa, se a mesa

estiver posta e as velas acesas, o anjo bom dirá: pela vontade de Deus, aconteça da mesma forma no próximo *Shabbat*. O anjo mau é obrigado a dizer Amém. Se, pelo contrário, a mesa não estiver posta, nem as velas acesas é a vez do anjo mau dizer: pela vontade de Deus aconteça o mesmo no próximo *shabbat*. Contra a sua vontade, o anjo bom dirá: Amém. (cf. DI SANTE, 2004, p.174).

Há ainda o hino às mulheres e as palavras de bom agouro e admiração pronunciada pelo pai de família, elogiando-a com texto do Livro dos Provérbios, 31,10-31: “Quem encontrará a mulher talentosa? Vale muito mais do que as pérolas”

Ao se aproximar o fim do dia do sábado, o judeu gosta de lembrar que Deus criou o homem para uma vida cheia de sentido, uma vida plena, e é sua obrigação agir de forma a realizar essa possibilidade, favorecendo a procura da qualidade, fruto de uma intenção justa e fraterna.

Com este capítulo, à luz de nossa pesquisa, expusemos, mesmo que sucintamente, alguns dos rituais judaicos no tempo de Jesus, que nos pareceram de relevância para nosso trabalho. A seguir, todo nosso esforço será no sentido de mostrar, no entender de vários estudiosos, como esses rituais foram reaproveitados e ressignificados no Cristianismo do I século, a partir dos ensinamentos de Jesus e da fé pós-pascal.

### 3 RESSIGNIFICAÇÃO DOS RITUAIS JUDAICOS

“Ele cresceu diante dele como renovo, como raiz em terra árida” (Is 53,2). Essa é a nossa base dissertativa. Como tema principal de nosso trabalho e deste capítulo, buscaremos entender o caminho percorrido pelos judeus-cristãos, não só aqueles que caminharam com Jesus, mas também os que nele creram após sua morte. Em período relativamente curto, esses primeiros seguidores, pela fé pós-pascal no Senhor ressuscitado, já praticavam sua própria liturgia, seus rituais sacramentais e tinham uma vivência comunitária bem organizada, ainda que esses rituais fossem reinterpretados da religião judaica, na qual estavam inseridos desde seus nascimentos. E, por isso mesmo, entende-se por que os discípulos de Jesus, durante seu ministério e após sua morte, continuavam indo ao Templo e à sinagoga, como seu Mestre.

Jesus vivenciou os rituais e frequentou o Templo e a sinagoga, como nos narra o Novo Testamento (Mc 6,2; 7,2s). Discorreremos a seguir sobre a importância do Jesus histórico, para o surgimento do novo sistema simbólico ritual cristão, e como os rituais judaicos vão revitalizar-se por meio dele.

#### 3.1 *Cresceu Como um Renovo*

O Cristianismo, brotando como um galho novo de uma velha árvore, cresce e desenvolve-se dentro do espaço no qual Israel viveu sua experiência de povo de Deus. E seu crescimento e desenvolvimento se dão, fundamentalmente, no universo ritual judaico do I século, ao qual os primeiros cristãos estão inerentemente ligados. O Concílio Vaticano II, na Declaração *Nostra Aetate* n. 4, lembra o vínculo existente e inegável entre cristãos e judeus. Esse laço se realiza, principalmente, no universo cômico com seus rituais, sendo, por excelência, o lugar onde se expressa e se transmite esse vínculo, através do qual, indelevelmente, os cristãos estão ligados espiritualmente à descendência de Abraão (cf. *In: COMPÊNDIO VATICANO II*, 2000, p. 622).

Os cristãos da primeira hora eram todos nascidos do povo judeu: lembramos “os apóstolos, fundamentos e coluna da Igreja, como igualmente muitos daqueles primeiros discípulos que anunciaram ao mundo o Evangelho de Cristo” (*Nostra Aetate*, n. 4, *In: COMPÊNDIO VATICANO II*, 2000, p. 622)

A Declaração conciliar expressa no nº 1587:

Por isso não pode a Igreja esquecer que por meio daquele povo, com o qual em sua indizível misericórdia Deus se dignou estabelecer a Antiga Aliança, ela recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz de boa oliveira, na qual como ramos de zambujeiro foram enxertados os Povos. Pois crê a Igreja que Cristo, nossa Paz, mediante a cruz, reconciliou os judeus e os Povos e a ambos unificou em Si mesmo (*Nostra Aetate*, n. 4, *In: COMPÊNDIO VATICANO II*, 2000, p. 622).

É fato inegável que Jesus de Nazaré e seus seguidores da primeira hora, sejam judeus, os quais vivenciavam o Judaísmo dentro de uma nova visão, a partir dos ditos de seu Mestre. As primeiras comunidades cristãs, dando continuidade a uma nova forma de experimentar o Judaísmo, descubrem nos ritos a maneira de dar prosseguimento às tendências da história religiosa do povo de Israel. A pessoa de Jesus foi extremamente importante para essas comunidades no desenvolvimento e crescimento do Cristianismo primitivo, conforme analisaremos no próximo item.

A história de Jesus se articula com a de seu povo. Inovador, sim, mas ao mesmo tempo fiel às tradições e à cultura de Israel, Jesus e seus discípulos fazem sua trajetória de fé calcada no modelo de sua fé judaica prévia. Ou seja, os discípulos não tiveram que renegar suas raízes para crer em Jesus, mas pelo contrário, sua fé no Deus de Abraão, Isaac e Jacó os conduziu a Jesus e nele desabrochou plenamente. É constante, portanto, na pregação e na escrita dos discípulos de Jesus as citações das antigas Escrituras e a menção das grandes figuras do passado de Israel (BINGEMER (Org.) 2001, p. 67).

Os primeiros discípulos e discipulas vão renovar os ritos judaicos, mas sem perder sua essência. A práxis sacrificial secular é eliminada e substituída por novos ritos, principalmente o batismo e a eucaristia. No entanto, há um prolongamento de tendências anteriores: ambos os ritos (ou sacramentos) visam ao perdão dos pecados e à expiação. Nesse processo de desenvolvimento, unem-se duas tendências contrárias: com efeito, os novos ritos são marcados, em suas celebrações exteriores, pela ausência de violência. Muito embora, em contraposição a essa redução da violência na execução externa, introduz-se um incremento de violência nos significados: o batismo é interpretado como um assumir livremente a morte e um sepultamento simbólico (Rm 6,3-4). A Ceia do Senhor refere-se ao sacrifício de uma pessoa, visto que nela são consumidos a carne e o sangue do Filho do Homem (cf Jo 6,51-53).

De todos os movimentos batistas, o que tem mais probabilidades de ter influenciado nas origens do batismo cristão é o iniciado por João Batista. A forte personalidade religiosa do Batista, seu gênero de vida, sua pregação e sobretudo a originalidade do seu rito batismal produziram forte impacto no povo judeu e na Igreja nascente. Pelo que transparece nos escritos do NT, os primeiros cristãos estavam convencidos de que as relações entre João e Jesus tinham sido muito estreitas (OÑATIBIA, 2007. p. 60).

O batismo e a eucaristia são particularmente importantes nas primeiras comunidades cristãs; estão na base da narrativa cristã primitiva; eles remontam aos gestos e às palavras de Jesus; estão intimamente ligadas a sua morte e ressurreição. O batismo é o ponto de partida para a parênese e, como fundamento da comunidade, a eucaristia renova sempre e cada vez mais a unidade e a coesão da comunidade. Assim, o batismo é o rito de iniciação decisivo, enquanto a eucaristia é o rito central de integração.

Consequentemente, “a interpretação mais antiga que concebe o batismo como um ato de entrega na pertença a Cristo. A relação batismo/Cristo, evidentemente apresenta-se desde o primeiro momento como o traço mais característico do batismo cristão” (OÑATIBIA, 2007, p. 60). Em 1Cor 1,12-13 e Gl 3,27, explícita essa relação de pertença que adquire o batizado como Cristo.

Desde as suas origens, o batismo se impõe em todas as Igrejas como o sinal mais característico da agregação de novos membros à Igreja. Todo aquele que aceita a mensagem de Cristo e deseja pertencer à Igreja é batizado, mesmo quando em sua conversão tenham ocorrido fenômenos extraordinários (cf. At 8,36-38;9,18; 10,46-48) (OÑATIBIA, 2007. p. 51).

A esses novos ritos atribui-se uma característica especial comum a ambos. Com efeito, distinguem-se dos outros sacramentos por uma comunhão semântica: ambos foram (secundariamente) relacionados à morte de Cristo.

A fé da comunidade, desde as origens, acreditou que na celebração batismal é atualizado o mistério pascal, de sorte que os batizados ‘unem sua existência com a de Cristo numa morte como a sua e são sepultados com ele na morte, vivificados e ressuscitados juntamente com ele, passando da morte do pecado à vida (OÑATIBIA, 2007; p. 155).

A eucaristia surgiu a partir da comensalidade de Jesus. Em memória da Última Ceia, ela está relacionada com a morte de Jesus, numa ressignificação da ceia pascal judaica, mencionada anteriormente. E essa morte de Jesus substituiu, por outro lado, os sacrifícios antigos. Certamente, o ritual simbólico do Cristianismo primitivo, ao menos em parte, foi funcionalmente equivalente aos sacrifícios tradicionais. De maneira que não só os rituais sacrificais como também toda a linguagem ritual da religião judaica (do I século), dão origem a uma nova religião, o Cristianismo primitivo. No entanto, só acontece pelo discernimento dos seus membros que, vislumbrando nos ensinamentos do seu mestre uma ação renovadora, souberam reaproveitar o que havia de essencial nesses rituais, colaborando, assim, mesmo que inconscientemente, para o surgimento de uma nova religião.

### 3.2 Os Rituais Judaicos e o Jesus Histórico

Jesus vive plenamente sua religião, o Judaísmo, e suas atitudes demonstram seu inconformismo com a prática ritual de sua época. Dentre os rituais judaicos, a circuncisão é o único ritual do qual não se encontra uma única palavra de Jesus, talvez por não constituir um problema no seu ambiente porque era praticado em criancinhas, sem uma decisão consciente da parte delas. O mesmo não se pode dizer com relação à observância das determinações sabáticas, das regras de pureza e das regras alimentares.

O conflito de Jesus com as autoridades judaicas, com respeito ao sábado, no dito sobre a pureza, ele suprime o princípio fundamental do mandamento levítico da pureza, quando afirma: “Nada há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem, isso é o que o torna impuro” (Mc 7,15); as regras alimentares são negligenciadas no discurso do envio (Lc 10,8), etc. Porém é importante salientar que, em todas as suas declarações, Jesus permanece na esfera de sua religião prévia, o Judaísmo do I século.

Portanto, não se pode dizer que Jesus tenha abandonado, fundamentalmente, a linguagem ritual de sinais judaicos. Ele se ocupa dela em sua forma concreta, interpreta-a mais literalmente do que diversos de seus contemporâneos. Era um homem do seu tempo e do seu meio judeu palestinese do I século, participou dos sofrimentos e alegrias de seu povo.

Os textos bíblicos do Novo Testamento, em especial os Evangelhos, mostram-nos um Jesus que partilha seu dia-a-dia com seus seguidores, ensinando (Mc 3,1ss), comendo (Mc 2,15ss), rezando (Mc 14,32c; Lc 11,1ss), festejando (Jo 2,1ss), caminhando (Mc 1,16; 8,27; Mc 9,33), curando (9,2.18, etc.), enfim, sua vida a partir de seu batismo foi totalmente para anunciar que o Reino de Deus estava próximo (Mc 1,15), até mesmo que havia chegado (cf. Mt 12,28), e que esse Reino era para todos, com acento, principalmente, para os pobres.

Com uma vida intensa, muitas vezes sem poder descansar (Mc 6,31; Jo 4,6), Jesus direcionou sua missão “às ovelhas perdidas da casa de Israel,” seus contemporâneos judeus. Durante seu ministério, aconteceram apenas alguns encontros com pessoas não judias. Por ex.: o encontro com a samaritana (Jo 4,7ss); com a mulher cananéia (Mt 15,21ss), etc.

Assim, o ministério de Jesus foi inserido, em sua religião prévia, participando de seus rituais, frequentando os lugares de oração e ensinando sempre que algum fato lhe chamasse a atenção, ou criticando-o para revelar seu verdadeiro sentido (6,1ss). Por isso, como discorreremos adiante, os rituais da religião judaica foram parte integrante da vida de Jesus.

### 3.2.1 O Templo

Para os judeus, o Templo é o lugar sagrado, onde o “Bendito” para sempre reside e onde o Deus dos antepassados acolhe as oferendas feitas diariamente pelos judeus fiéis. Jesus e seus discípulos também fazem parte daqueles que frequentam o Templo, cumprindo os rituais de sua religião, o Judaísmo. Nessas oportunidades ele aproveitava, também, para anunciar a Boa Nova da salvação, e isso está bem claro nos Evangelhos (Lc 19,45-47; 20,1ss; Mc 11,15; Jo 2,14).

Jesus é um homem incomodado com a situação de corrupção em que se encontrava o Templo. Por ocasião da Páscoa, a população em Jerusalém aumentava consideravelmente, devido à centralidade do culto, assim também aumentava a venda de animais para o sacrifício; o comércio e o câmbio estavam nas mãos dos dirigentes do Templo, que visavam principalmente ao lucro. A festa, que deveria ser uma celebração ao Deus libertador, tornara-se uma oportunidade de negócios e lucros. Os desvios praticados por aqueles que deviam dar exemplos de zelo pela casa do Deus único, levaram Jesus a atitude extrema, como vemos em Jo 2,13-22.

A atitude de Jesus vai além de uma atitude profética de denunciar a questão do culto e da injustiça. É que o culto foi transformado numa injustiça e um meio de explorar o povo. Nas palavras de Jesus contra os vendedores de pombas, está a denúncia de uma exploração perversa. O povo precisava pagar por um animal para poder reconciliar-se com Deus e nisso era explorado pela classe sacerdotal. Os dirigentes utilizavam a festa da Páscoa, como certamente outras festas, para, em benefício próprio, sangrar o povo em nome de Deus. Jesus quer renovar o que está velho e podre. “Não se pode colocar vinho novo em odres velhos”... Era chegado o momento de dar um novo sentido para velhos rituais.

É chegada a hora do novo Templo ser conhecido, o verdadeiro local onde está a glória de Deus (Jo 1,14). Jesus se coloca como o novo Templo, “destruí este Templo e em três dias eu o reerguerei” (Jo 2,19). “Jesus falava do Templo do seu corpo” (Jo 2,21). O corpo de Jesus de Nazaré, embalsamado por José de Arimatéia, segundo a mais pura tradição dos fariseus é, pois, o Templo destinado à glória, à glória de Deus, que não se encontrava mais no Templo de pedra, mas sim no Corpo de Jesus.

No final do I século, os judeus cristãos já declaravam que não mais adoravam a Deus no Templo de Jerusalém ou no monte Garizim, mas em espírito e verdade.

A frequência de Jesus ao Templo está mais relacionada às festas, ocasiões em que aproveitava para ensinar. Os Evangelhos não nos dão notícia de ter Jesus ido ao Templo para

oferecer algum sacrifício, mesmo porque, não tendo pecado, seria uma incoerência se o fizesse. Seu sacrifício, no entanto, foi o maior de todos, ultrapassou a todos. Ele próprio é a oferta e o ofertante, como se encontra na Carta aos Hebreus:

“De fato, se o sangue de bodes e de novilhos, e se a cinza da novilha, espalhada sobre os seres ritualmente impuros, os santifica, purificando seus corpos, quanto mais o sangue de Cristo que, pelo Espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos culto ao Deus vivo” ( Hb 9,13-14).

A atitude de Jesus diante do Templo, dentro da intenção teológica de João, é de substituição. O Templo se tornou caduco, não é mais o lugar do encontro com Deus. Jesus é doravante o próprio santuário (Jo 2,19),... Assim como tenda no deserto, Ele caminha com o povo, é a presença de Deus salvador. (BINGEMER, *et al*, 2001, p. 83/84)

Não há dúvidas de que Jesus frequentou muitas vezes o Templo (cf. Mt 21,12), não só para participar de ritos festivos, mas, principalmente para ensinar (cf. Jo 7,14), e seus discípulos fizeram o mesmo (cf. At 2,46; 3,1). O Novo Testamento indica em muitas passagens, como veremos a seguir, a assiduidade de Jesus e seus discípulos também a sinagoga.

### 3.2.2 Sinagoga

A sinagoga é lugar de oração, de encontro da comunidade, de estudo e de celebrações. Lc 4,16ss nos dá conta de que, no sábado, Jesus vai à sinagoga como de costume. A sinagoga foi também de vital importância na origem e crescimento do Cristianismo. Jesus frequentava regularmente as sinagogas e fez dela um dos lugares onde ensinava (Mt 4,23; 9,35; 12,9; Mc 1,39;3,1; Lc 4,15; 6,6; 13,10; Jo 18,20 ). Seu ensinamento começava muitas vezes na sinagoga com a função da leitura da Bíblia e a homilia, que lhe dava ocasião de anunciar o Evangelho; esse costume na sinagoga de Nazaré é descrito em Lc 16-21. Outros episódios são registrados na sinagoga de Cafarnaum (Mc 1,21ss; Jo 6,59).

Com os apóstolos parece que esta relação é ainda mais estreita. Paulo começou sua pregação na sinagoga de Damasco (At 9,20) e, nas suas viagens, era seu costume ir primeiro às sinagogas da cidade, onde, como hóspede, ele podia ser convidado para a homilia. Assim acontece em Salamina de Chipre (At 13,5), Antioquia de Pisídia (At 13,14), Icônio (At 14,1), Tessalônica (At 17,1), Beréia (At 17,10), Corinto (At 18,4) e Éfeso (At 19,8). É certo que na maioria das vezes essas visitas terminavam em discussões e, às vezes, em violência. As visitas

de Paulo às sinagogas não podem ser entendidas como uma espécie de infiltração na comunidade judaica. Paulo e seus companheiros eram judeus, embora convertidos, consideravam-se como judeus que anunciavam a salvação messiânica de Israel e abandonaram as sinagogas somente quando foram expulsos. É evidente como a rede de sinagogas, visitadas por Paulo, foram importantes para a difusão do Evangelho na Ásia e na Europa.

A sinagoga era também importante no desenvolvimento do culto cristão. Nas comunidades judeu-cristãs, sua própria assembleia era chamada sinagoga (Tg 2,2). O culto da comunidade cristã, transferido do sábado para o dia seguinte, era organizado juntamente com o serviço de oração e leituras da Bíblia na sinagoga, ao qual os cristãos juntaram a celebração do ágape e da eucaristia.

Considerando-se o sentido grego da palavra ancião – presbítero, os quais eram escolhidos entre os membros da comunidade sinagoga, para administrá-la, da mesma forma, nas comunidades primitivas havia anciãos para dirigi-las, como também ministros (*diáconos*), para ajudá-los nas funções e na direção da assembleia e ainda o supervisor (*episkopos*), bispo. Estrutura esta que perdura até nossos dias, na maioria das igrejas cristãs. Sinagoga – assembleia reunida, exatamente como os cristãos reunidos aos domingos para participarem da grande celebração de ação de graças.

### 3.2.3 A Circuncisão

A circuncisão era o sinal da pertença ao povo judeu. É uma aliança de compromisso entre o povo e seu Deus (Gn 17,10-11). E esse compromisso é tão forte e ao que tudo indica indiscutível, que os evangelistas fazem pouquíssimas referências à circuncisão. Parece não ser uma preocupação do próprio Jesus. Ou porque esse sinal externo de pertença já não tinha tanto significado, ou, mais provavelmente, por Jesus valorizar muito mais o interior das pessoas e aqueles de coração puro. Como diz o profeta Jeremias: “Circuncidai-vos para Iahweh e tirai o prepúcio de vosso coração...” (Jr 4,4). A polêmica com a circuncisão vai surgir com força total nas comunidades paulinas, com a conversão dos gentios (At 15,5).

Quando foram expulsos de Jerusalém para Antioquia e para Síria, os helenistas trataram de conquistar os pagãos para a nova fé sem exigir deles a circuncisão. Ora a circuncisão era um sinal de separação entre judeus e pagãos. Na nova comunidade, parece que isso fora abolido, circuncisos e incircuncisos conviviam, gozando dos mesmos direitos. Mas nem todos aceitavam pacificamente a convivência com os incircuncisos, muitos judeu-cristãos

resistiam, exigindo que os convertidos pagãos fossem circuncidados para terem parte no povo de Deus.

Paulo e Barnabé, enviados a Jerusalém, conseguiram obter do Concílio dos Apóstolos o reconhecimento dos gentios-cristãos incircuncisos. Paulo não via nenhum problema desses novos membros gozarem dos mesmos direitos dos judeus-cristãos circuncidados, aos quais não deveriam ser onerados com nenhuma outra imposição ou expectativa (At 15,5-21).

Resolvido esse primeiro impasse, surge outro problema, a exigência que esses gentios-cristãos abandonassem todos os seus rituais pagãos para serem aceitos na comunidade. Entretanto, os judeus-cristãos não podiam oferecer nenhuma compensação que lhes preenchessem as práticas religiosas abandonadas.

Assim, diante desse novo conflito, após os pactos do Concílio dos Apóstolos, os primeiros grupos de cristãos sentiram-se obrigados a desenvolver uma linguagem simbólica própria que trouxesse para todos os membros, circuncisos e incircuncisos, igualdade, atendendo às necessidades religiosas e que pudesse ser partilhada por todos os grupos.

O caminho encontrado foi o dos sacramentos. O batismo tornou-se, definitivamente, a porta de admissão à comunidade dos cristãos e, nesse sentido, substituiu a circuncisão. E, em substituição às refeições sacrificais da tradição judaica, foi instituída a Eucaristia, tornando-se inapelavelmente rito de integração. Para os pagãos, “a morte sacrificial de Jesus” tornou-se o centro. Sendo essa morte sacrificial, única, os demais sacrifícios foram rejeitados. No minucioso ritual da Lei antiga, a tradição cristã viu um conjunto de preparações e de prefigurações do Sacrifício único e redentor de Cristo (cf. Hb 8-10).

#### 3.2.4 As Festas

Jesus e seus primeiros seguidores participaram das festas religiosas judaicas do seu tempo, celebrando-as e tomando parte de alguns de seus ritos, e invocando algumas de suas bênçãos. O quarto evangelho é o grande testemunho da presença de Jesus nessas festas (Jo 2,13; 5,1ss; 7,2ss; 10,22s; 11,55-57; 12,1ss; etc.). Em ocasiões como essas, segundo o evangelista São João ou a comunidade que escreveu o evangelho Jesus aproveitava, para ensinar o verdadeiro sentido dessas celebrações, fosse através de uma parábola (comparações) ou de um milagre/sinais (Jo 5,1; 11,55; 13,1ss;). A Igreja primitiva seguiu-lhe o exemplo e celebrou também várias dessas festas, mencionadas nas Escrituras.

### 3.2.4.1 Festa da Páscoa

Jesus, sem dúvida, participou das festas judaicas do seu tempo, mas já mostrava que só a sua pessoa e a sua obra lhes davam um pleno sentido. Assim, quando da festa dos Tabernáculos, em cujo rito havia a libação da água sobre o altar e o acender dos candelabros, Jesus proclama: “se alguém tem sede, venha a mim e beberá, aquele que crê em mim! Conforme a palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva” (Jo 7,37ss) e ainda “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12). Como também por ocasião da festa da Dedicção (Jo 10,22-38). Sobretudo, deliberadamente, ele selou a Nova Aliança do seu sacrifício num contexto pascal (Mt 26,2.17ss.28; Jo 13,1; 19,36; 1Cor 5,7s).

O desejo ardente de Jesus de celebrar a Páscoa com os seus discípulos explica-se então facilmente. Ele mostrava desta forma que iria realizar plenamente a libertação total da humanidade pelo dom de seu corpo e de seu sangue. A Eucaristia, instituída na noite da quinta-feira santa, é então apresentada como o prolongamento e ao mesmo tempo como o pleno cumprimento da Páscoa inaugurada com a saída do Egito (DAHLER, 2002, p. 22).

Por essa Páscoa nova e definitiva, Jesus realizou também o desejo da festa da Expição, quando o sangue do cordeiro era derramado na pedra, no Santo dos santos, em reparação pelo pecado do sacerdote e de todo o povo, pois seu sangue dá acesso ao verdadeiro santuário (Hb 10,19) e à grande assembléia festiva da Jerusalém celeste (12,22s).

Se a Páscoa celeste reduziu à sua unidade escatológica a multiplicidade das festas judaicas, ela confere doravante um sentido novo às múltiplas festas da Igreja sobre a terra. Diversamente das festas judaicas, elas comemoram um acontecimento realizado, de uma vez por todas, que tem valor de eternidade; mas como as festas judaicas, as festas cristãs permanecem sujeitas ao ritmo do tempo e da terra, embora se conectando com os fatos mais importantes da existência de Jesus. Se a Igreja tem que estar vigilante em não dar valor exagerado a suas festas (cf Gl 4,10), que também continuam sendo mera sombra da festa verdadeira (cf Cl 2,16), de qualquer modo, ela não precisa temer a multiplicidade das festas celebradas nos dias atuais, pelos cristãos-católicos.

Ela concentra a celebração, em primeiro lugar, no mistério pascal comemorado na Eucaristia, que reúne a comunidade no primeiro dia da semana, Dia da Ressurreição do Senhor (At 20,7; 1Cor 16,2; Ap 1,10). Ponto de partida da semana que tinha o sábado como termo, o domingo assinala a novidade radical da festa cristã, festa única, cuja irradiação ilumina o ano inteiro, e cuja riqueza se desenvolve num ciclo festivo centrado na Páscoa. “A

Páscoa, na qual se acham reunidas a saída do Egito, a travessia das águas da morte e a ressurreição de Cristo é, portanto, o acontecimento central da história da humanidade e da economia da salvação. O amor é mais forte que a morte e o será para sempre. Tal é a Boa Nova que será proclamada até às extremidades da terra” (DAHLER, 2002, p. 23).

Jesus, o cordeiro carregado com nossos pecados, será conduzido ao deserto de Getsêmani como bode expiatório, para depois ser elevado sobre a cruz como ele mesmo havia anunciado: ‘quando eu for elevado da terra, atrairei todos os homens a mim’. (EPHRAÏM, 1998. p. 89).

O sacrifício do cordeiro pascal e a libertação do povo da opressão do Egito são um só mistério; do mesmo modo, a morte e a ressurreição do Cristo eram celebradas na Igreja primitiva durante uma só festa. Esses cristãos já não choravam a morte de Jesus, pois ela era, para eles, a causa de sua salvação.

#### 3.2.4.2 Pentecostes

“Jesus é o feixe santo oferecido ao Pai, pois ele é, para todos os homens, a primícia da seara messiânica” (EPHRAÏM, 1998, p.348). Para os judeus, a festa de Pentecostes é a celebração, e a comemoração do dom da Torá, escrita por Deus e que desceu do céu ao monte Sinai. Naquele dia, Israel recebeu a Torá, revelação perfeita da sabedoria e do Espírito de Deus para todos os povos de todos os tempos. No Cristianismo, a festa de Pentecostes é marcada por um fato desencadeado entre os seguidores de Jesus, que foi capaz de encorajá-los, como um fogo que os torna fortes e os leva a tomarem atitudes diante dos seus irmãos judeus que não acreditavam no ressuscitado. Para o Cristianismo, é a partir daquele dia que a religião começa a tomar corpo, apesar de ainda estarem os discípulos totalmente ligados a todos os rituais judaicos. Em uma releitura pós-pascal, os cristãos crêem que o Paráclito, o Consolador, prometido por Jesus aos seus discípulos, é o mesmo Paráclito que reaparece entre os apóstolos em Pentecostes; e é o mesmo Espírito que já tinha descido no fogo do Sinai para gravar as Dez Palavras de vida, ditando a Moisés a Torá. As duas alianças, as promessas, as profecias e tudo o que Jesus disse e as coisas que fez, tudo isso já fora dado pelo Espírito na Torá, que contém todos os mistérios do Cristo (cf. EPHRAÏM, p. 350).

É por isso que Jesus veio cumprir tudo o que há na Torá a seu respeito (cf Lc 24,27). Essa Torá do Espírito que, há milênios, faz as delícias de Israel, dá a verdadeira vida no Cristo Jesus. A Torá é Jesus vivo, e Jesus é a Torá viva. Como o Corpo precioso do Cristo, a Torá também é vivificante e se deixa “devorar”: devemos nos alimentar com suas palavras saborosas e incorporá-las ao nosso coração a fim de nos tornarmos, como diz Paulo, uma carta de Cristo escrita, não com tinta, mas com o Espírito do Deus vivo; não uma

carta escrita em tabuletas de pedra, mas em tabuletas de carne, nos corações (EPHRAIM,1998, p. 350).

Os cristãos do primeiro e segundo séculos, numa releitura das Escrituras, logo intuem que, não só a Torá foi o caminho escolhido por Deus para conduzir Israel à santidade, pois este é o objetivo de todas as prescrições morais e culturais: “Sede santos porque eu, Iahweh vosso Deus, sou Santo” (Lv 19,2). E essa santidade apoia-se no amor: “Amarás a Iahweh teu Deus, com todo o teu coração, com todo o tua alma e com toda a tua força (Dt 6,5). E “amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou Iahweh” (Lv 19,18). Como, também, o Espírito Santo enviado em Pentecostes é, por excelência, aquele que os transforma e os torna santos. É ele, Espírito de Amor, que os ensina a amar como Deus os amou.

Nos Atos dos Apóstolos, o dia de Pentecostes é o grande dia festivo que encerra as sete semanas da colheita: “achavam-se então em Jerusalém judeus piedosos, vindos de todas as nações que há debaixo do céu” (2,5), e é também o término do período de cinquenta dias entre Páscoa e Pentecostes; todo esse período é um relembrar do êxodo, desde a primeira páscoa até o dom da Torá no Sinai. E foi, justamente para os cristãos, esse grande dia festivo, que o Espírito Santo escolheu para descer sobre a Igreja nascente.

#### 3.2.4.3 O Sábado

O sábado é o dia festivo por excelência da liturgia judaica. É abundantemente referido no NT, mas, na maioria das vezes, em contexto polêmico, mais do que descritivo. “Por esse tempo, Jesus passou, num sábado, pelas plantações. Os discípulos, que estavam com fome, puseram-se a colher espigas e a comê-las. Os fariseus, vendo isso, disseram: ‘Olha só! Os teus discípulos a fazerem o que não é lícito num sábado’” (Mt 12,1s); “Entraram em Cafarnaum e, logo no sábado, foram à sinagoga. E ali ele ensinava” (Mc 1,21); “E perguntou: ‘É permitido, no dia de sábado, fazer o bem ou fazer o mal? Salvar vidas ou matar?’ Eles, porém, se calaram. Repassando então sobre eles um olhar de indignação, e entristecido pela dureza do seu coração, disse ao homem: ‘Estende a mão’. Ele a estendeu, e sua mão estava curada” (Mc 3,4-5); “Então lhes dizia: ‘O sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado; de modo que o Filho do Homem é senhor até do sábado’” (Mc 2,27).

Apesar de os textos supostamente demonstrarem polêmica da terminologia sabática, não devemos pensar em uma não-aceitação do sábado por parte de Jesus. Como toda realidade ritual, o sábado corria o risco de perder o seu dinamismo espiritual, sendo praticado apenas nos seus aspectos periféricos e formais. É justamente contra essa mistificação, e não

contra o sábado, que se dirige a polêmica de Jesus e da primeira tradição cristã. A luta de Jesus contra a maneira com que seus contemporâneos vivem o sábado, não deve ser interpretada como uma polêmica contra o sábado, mas deve ser vista como fidelidade à sua mais autêntica substância.

Os primeiros cristãos, em sua maioria judia, continuaram a celebrar o sábado, como atesta o livro dos Atos dos Apóstolos. Frequentavam os ofícios da sinagoga e deviam consagrar esse dia ao estudo e à oração. Com o passar do tempo e com a diversidade de povos que aderiram ao Cristianismo, abandonaram essa dimensão.

Depois de sua conversão ao Cristianismo, o imperador Constantino decretou o domingo, primeiro dia da semana, como o dia de repouso para todos. O repouso semanal passará assim do sábado para o domingo. Esse dia de festa acumulará duas dimensões: a celebração da ressurreição de Jesus e o repouso, que permite ter tempo para a oração, para o estudo bíblico e para a festividade. Os cristãos não terão mais nenhuma razão para perpetuar o sábado.

### *3.3 O Jesus Histórico como símbolo vivo de um novo tempo*

Quando as autoridades judaicas perguntam a Jesus quando se celebrava a festa da Dedicção, em Jerusalém. “Até quando nos manterás em suspenso? Se és o Cristo, dize-nos abertamente”. O texto bíblico comenta: “Jesus andava pelo Templo, sob o pórtico de Salomão” (Jo 10, 23-24). Jesus responde apresentando as obras que ele fez em nome do Pai, as quais davam testemunho da sua messianidade. A importância fundamental para entender quem era Jesus é a compreensão da historicização do mito escatológico em toda a sua atividade. Essa atividade envolveu sua pessoa de brilho sobrenatural. Ela emprestou-lhe um papel decisivo no drama entre Deus e o ser humano. “As obras que eu faço em nome do Pai dão testemunho de mim; mas vós não credes porque não sois das minhas ovelhas... Meu Pai, que me deu tudo, é maior que todos e ninguém pode arrebatá-lo da mão do Pai. Eu e o Pai somos um”.(Jo 10,25b.29-30).

Ele fez do reinado de Deus uma experiência histórica, à medida que, de um lado, experiências atuais concretas tornaram-se presença real mítica do reinado de Deus e, de outro lado, parábolas e comportamentos simbólicos tornaram-se imagens de uma realidade mítica que ainda não estava presente... Jesus era um carismático judeu que obtinha seu poder de irradiação pelo fato de ele ter revigorado a linguagem de sinais mítica, ética e ritual do Judaísmo a partir do centro de sua fé judaica: ou seja, a partir do axioma fundamental da fé monoteísta. Seu anúncio era rigorosamente teocêntrico. Com essa revitalização da linguagem religiosa de sinais judaica,

ele unia-se a uma corrente de movimentos de restauração desde o tempo dos macabeus, os quais, todos, opunham-se à dissolução da identidade judaica operada pela prepotente cultura estrangeira helenística. (THEISSEN, 2008, p. 56)

Há de se ressaltar que o Cristianismo tem, no seu trâmite rumo a uma autonomia, como uma nova religião, três pontos fundamentais: primeiro, a narração de base histórico-mítica de Jesus; segundo, os costumes (ethos) que ultrapassavam fronteiras; e terceiro, os novos ritos. É a partir desses pontos que a nova religião se vai estruturando. É inegável que os primeiros caminhos trilhados nos primórdios do Cristianismo foram repletos da herança judaica, que originou tendências para uma emancipação da religião rumo a um universo simbólico autônomo e a um espaço de comunicação independente.

Essas tendências vividas dentro de um grupo de judeus trouxeram várias consequências para esses cristãos da primeira hora. Diferencia-os dos outros grupos socio-religiosos; delimita-os no confronto com as religiões pagãs; como também os separa da religião judaica. É de se considerar que os primeiros cristãos não possuíam nenhuma narração de base elaborada, é a fé em Jesus terrestre e exaltado que determinava a nova crença que Paulo vai desenvolver, à medida que interpreta as Sagradas Escrituras. Para ele, Cristo é o centro das Escrituras veterotestamentária. John Dominic Crossan, em sua obra *O nascimento do Cristianismo*, referindo-se à questão dos primeiros escritos cristãos, lembra a importância da *Didaqué* como instrução às comunidades primitivas:

*A Didaqué não é nem epístola nem evangelho, mas sim regra comunitária – manual de disciplina ou conjunto eclesiástico de prescrições. Esse é o primeiro e mais importante fator para determinar o propósito da obra. É também sua importância muito especial. Deixa-nos ver, provavelmente da melhor forma que jamais conseguiremos, como uma comunidade cristã primitiva regula sua vida. Mas há também outro fator, a ocasião específica que tornava necessário o estabelecimento dessa disciplina por escrito precisamente nessa época (2004. p. 403).*

Quanto aos rituais, ainda não havia uma separação definitiva, a circuncisão era facultativa apenas para os gentios-cristãos. “De fato, pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor nenhum outro peso além destas coisas necessárias: que vos abstenhais das carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes sufocadas, e das uniões ilegítimas” (At 15,28). Para os judeus-cristãos a circuncisão era indispensável (At 16,3). Havia, no entanto, um consenso de que ela não era condição de salvação.

Todavia, é com relação ao ethos que existe uma pequena diferenciação: Paulo mesmo julga importante a constatação de que, em Cristo, a Torá foi cumprida em sentido ético (Rm 13,8-10; Gl 5,14). Ele certamente via, no ensinamento do mandamento do amor, o

cumprimento de toda a Torá, apesar de ter sido difamado como ensinasse à moda sofista (pregar o mal para ressaltar o bem). Sua ética é uma ética da Torá. Mas, a ética de uma Torá colocada no coração pelo Espírito de Deus.

O que existe na primeira geração dos seguidores de Jesus é ainda um cisma, uma separação de comunidade. Os cristãos reuniam-se em encontros próprios, nas casas dos membros da comunidade, pois: “no interior da casa é possível penetrar o segredo do Reino; quem está fora vai ficando sempre mais ‘por fora’” (SOARES; CORREIA JUNIOR, 2002. p. 22). Esses seguidores tinham sua organização, mesmo que não estivesse completamente desenvolvida. Mas, havia sempre uma esperança de entendimento. É a segunda geração que vai romper definitivamente com a religião judaica.

Os cristãos, em seus primórdios, não tinham uma literatura puramente cristã, escrita por cristãos. A primeira literatura cristã não foram os evangelhos, nem as cartas paulinas, mas, sim, o AT (Antigo Testamento), escrito por judeus. E que era então, como ainda é até hoje, o melhor da produção literária judaica. O conjunto de livros sagrados nos quais relatam os traços fundamentais da história de um povo e de sua religião. Os judeus convertidos reinterpretaram o AT de uma nova forma em nova perspectiva, ressaltando seu conteúdo, em parte para demonstrar seu já superado caráter de transitoriedade essencial.

Pedro, em At 2,17-18, faz uma releitura de Jl 3,1-5: “Sucederá nos últimos dias, diz Deus, que derramarei do meu Espírito sobre toda carne. Vossos filhos e vossas filhas profetizarão, vossos jovens terão visões e vossos velhos sonharão. Sim, sobre meus servos e minhas servas derramarei do meu Espírito”, reinterpretando-o à luz da vinda do Espírito Santo sobre os apóstolos, na teofania de Pentecostes. Em seguida, nos vv. 25-28, para atestar a ressurreição de Jesus, faz nova releitura de novo texto do AT, como prova de que os fatos ora acontecidos, já foram anunciados nas Escrituras. Pedro os interpreta, para que seus ouvintes cressem que Jesus era o Senhor. É o primeiro anúncio do querigma cristão.

A respeito se manifesta Luigi Moraldi, em sua obra *O Início da Era Cristã*, quando exprime:

Essa leitura nova do Antigo Testamento valia-se de novo critério, ou seja, da crença de que Jesus de Nazaré era o Messias e o Filho de Deus; que se realizam nele de maneira excelente as assim chamadas promessas messiânicas contidas precisamente no Antigo Testamento; que toda a série dos livros que constitui essa Obra fundamental dos judeus foi divinamente predestinada ao Jesus nazareno de sua fé, e não a um futuro Messias desconhecido, nem era formada por tantas peças destinadas a representar o mosaico da história social, civil e religiosa do povo judeu (2001, p. 12).

Provavelmente, um passo definitivo para o rompimento da fé cristã da judaica, dá-se com os escritos evangélicos. É com a forma do evangelho que o Cristianismo primitivo elabora uma narração de base própria, separada da comunidade narrativa do Judaísmo.

Em Marcos, a narração de base é bem distinguível para uma nova associação religiosa. Vê-se que, já na vida terrena de Jesus e ao redor dele, reúne-se uma comunidade formada por judeus e por pagãos. A pregação de Jesus produz efeito a partir da Galiléia até as regiões vizinhas pagãs, de onde concorrem pessoas a ele (cf Mc 3,7-9). E esses pagãos são declarados pelo Jesus marcano como dignos de frequentar o Templo (Mc 11,17). Não é à toa que, no final do evangelho de Marcos, Jesus é confessado filho de Deus por um centurião pagão.

Com Mateus, temos essencialmente um evangelho eclesiológico. Os ditos de Jesus são todos no sentido de uma narração de base, para uma organização e elaboração de uma nova Igreja, “também te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do *Hades* nunca prevalecerão contra ela” (Mt 16,18) e ainda “Em verdade vos digo: tudo quanto ligardes na terra será ligado no céu e tudo quanto desligardes na terra será desligado no céu” (Mt 18,18). Esse capítulo 18, em particular, contém princípios em vista de tomar decisões e de resolver conflitos: a solicitude pela ovelha extraviada e pelos pequeninos, o perdão e a humildade.

Escrevendo para uma comunidade de cristãos vindos do Judaísmo e, sem dúvida, discutindo com os rabinos, aplica-se particularmente a mostrar o cumprimento das Escrituras na pessoa e na obra de Jesus. A cada passo de sua obra ele se refere ao AT para provar como a Lei e os Profetas são “cumpridos”, isto é, não somente realizados em sua espera, mas ainda levados a uma perfeição que os coroa e os ultrapassa (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1695).

A mensagem de Jesus não estava limitada só a Israel, mas a todos os povos, no entanto, os textos evangélicos convergem para um entendimento de que Jesus tinha por tarefa a conversão de Israel, para que cumprisse a sua vocação ancestral: ser a testemunha do Deus único entre as nações e, assim, apressar, por sua fidelidade, a vinda do Reino. A esperança trazida pela mensagem de Jesus foi ferida com sua morte, mas não morreu. Seus discípulos converterão muitos dos seus irmãos judeus, nascendo às comunidades judeus-cristãos de sua palavra. Essa primeira comunidade judeu-cristã de Jerusalém, que atestava a salvação em nome de Jesus ressuscitado pelo batismo da água e do Espírito, não sentiu contradições entre a prática da Lei e a fé em Cristo. Encontrou-se, sem dúvida, em razão dessa dupla pertença, na fronteira da prática comunitária. Por isso teve conflitos consideráveis com as autoridades

estabelecidas. E, posteriormente, pelas mãos de Paulo, que anuncia o Jesus Cristo, morto e ressuscitado, surgirão as comunidades vindas da gentilidade.

### *3.4 Revitalização dos rituais judaicos por meio de Jesus*

Os primeiros cristãos, depois da Páscoa, delinearam cuidadosamente as lembranças do Jesus Histórico e, a partir delas, traçou-se uma imagem sempre mais ampla de Jesus. Nas cartas paulinas mais antigas, encontramos somente pequenas partículas históricas. Por meio delas, chega ao nosso conhecimento que Jesus era descendente de Davi (Rm 1,3), defendeu ensinamento acerca do matrimônio e da forma de vida de missionários (1Cor 7,10; 9,14), que ele, antes de sua morte, instituiu uma refeição como memorial de sua morte (1Cor 11,23-25), que ele sofreu a morte de cruz e que, depois da morte, apareceu como o Vivente a seus discípulos (1Cor 15,3-5), etc.

A partir desses e de muitos outros pontos, uma geração posterior criou o amplo quadro do Jesus dos evangelhos, de forma que, ao longo do tempo, a consolidação na lembrança histórica tornou-se cada vez mais nítida. De maneira que o Cristo querigmático é uma unidade entre mito e história.

É fato que Jesus não lançou os fundamentos para uma nova linguagem religiosa de sinais. O que fica bem claro é que, tendo Jesus vivido, agido, pensado e morrido como judeu, em sua prática, observa-se uma revitalização da linguagem de sinais judaicos. Jesus pertencia a duas religiões: ao Judaísmo, a que ele estava ligado de todo o coração, e ao Cristianismo, cuja figura referencial central ele se tornou após a morte. “O Cristianismo foi iniciado por Jesus. Por certo, não é questão de considerar Jesus como o ‘fundador’ da ‘religião’ cristã, mas é realmente difícil não reconhecer que ele foi o iniciador do movimento que, em seguida, fez crescer o Cristianismo e a religião cristã” (SACHOT, 2004. p. 15). E certamente devido às interpretações que seus seguidores judeus deram de sua pessoa. “Jesus parecia abranger algumas das mais profundas aspirações de muitos de seus contemporâneos, e dar substância a sonhos que perseguiram o povo judeu havia séculos” (ARMSTRONG, 1994, p. 89).

As primeiras comunidades se uniram, de uma parte, em torno de dois ritos principais: o batismo e a ceia eucarística, que lhe asseguraram identidade e duração. De outra parte, elaboraram confissões de fé ou símbolos que sustentavam sua lealdade e sua fidelidade à mensagem originária.

O batismo de água foi tomado de empréstimo a práticas judaicas. Os evangelhos relatam que João Batista e seus discípulos o conferiam a seus ouvintes arrependidos. O

batismo cristão, conforme At 22,38; 8,16, distinguia-se do pregado por João Batista, pelo fato de ser celebrado em nome de Jesus ou em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, como se vê em Mt 28,19.

Christian Duquoc, em sua obra *Cristianismo; memória para o futuro*, falando do batismo como rito de introdução à comunidade cristã primitiva, ressalta:

Esse rito marcava uma pertença ao Reino que vem, designando o mediador Jesus, reconhecido Filho pela sua ressurreição. Ao mesmo tempo que um rito de iniciação à fé nova, representava um rito de adoção: o crente tornava-se filho de Deus e adquiria assim irmãos, pertencia agora à comunidade dos últimos tempos, estava sob a influência do Espírito (2005, p. 50 ).

A eucaristia é uma refeição comunitária em que se recorda a morte de Jesus e se espera a vinda do ressuscitado para estabelecer em definitivo o seu reino. Apesar de estar estreitamente ligada à ceia pascal judaica, visto que Jesus em sua última ceia, a celebrou em um contexto de ceia pascal, segundo a maioria dos estudiosos do assunto, é original não em sua materialidade, mas em sua significação. A refeição cristã não só se distingue pelo seu significado das refeições judaicas, mas, principalmente, pelo nome daquele que se recorda: Jesus Cristo. Ao redor da mesma mesa, celebravam a eucaristia num gesto fraterno, em nome de Jesus, o crucificado e agora ressuscitado.

Gerd Theissen narra que apenas partes da ceia judaica teriam sido salientadas nos relatos da ceia pascal cristã e expõe os pontos em comum e as diferenças entre a ceia pascal e a última ceia de Jesus:

Pontos em comum:

1. A ceia pascal tinha de ser celebrada em Jerusalém. Embora Jesus morasse em Betânia, ele festejou sua última ceia em Jerusalém.
2. A ceia pascal foi consumida à noite, enquanto outrora a principal refeição era consumida no fim da tarde. A última ceia de Jesus ocorreu à noite.
3. Na noite pascal não se devia sair da cidade de Jerusalém. Depois de sua última ceia, Jesus também permaneceu nos limites da cidade (Getsêmani).

Diferenças:

1. Na última ceia, Jesus interpreta o pão e o vinho durante sua distribuição. A liturgia pascal interpreta o evento antes na principal refeição.
2. Jesus dá uma interpretação geral de ambos os 'elementos': ele interpreta o pão e o vinho como um todo. A liturgia pascal interpreta apenas a natureza especial dos elementos: não o pão, mas o pão ázimo.
3. Jesus faz seus discípulos beber de um só cálice. Na ceia pascal todos têm seu cálice (2002, p. 452).

Jesus teria interpretado a fração do pão em termos de sua morte violenta, a cor vermelha do vinho em termos de seu sangue derramado. A tradição teria enfatizado apenas os aspectos de toda a ceia pascal que concederam a ela um sentido especial como última ceia (cf. p. 452).

Assim, os dois ritos batismo e eucaristia garantem às comunidades sua unidade e sua duração. E isso só era possível, pela organização em torno dos ritos, “o rito era recebido mesmo se maleável e capaz de adaptação, não era reinventado em cada região; instituía o grupo, não era instituído por ele. Esse procedimento permitiu a transmissão na duração de uma memória ativa, como uma espécie de bem de família” (DUQUOC, 2005, p. 51).

Estabelecidos como irmãos pelo batismo em Jesus Cristo, Paulo vai dizer a comunidade dos Gálatas: “Não há mais nem judeu nem grego; já não há mais nem escravo nem homem livre, já não há mais o homem e a mulher; pois todos vós sois um só em Jesus Cristo” (Gl 3,28)

“O rito é igualmente participação a uma mesa comum. As antigas divisões, devidas especialmente a regras alimentares sagradas, estão abolidas. Todos, judeus e pagãos, podem participar da refeição que antecipa simbolicamente o festim inaugural do Reino futuro” (DUQUOC, 2005, p. 50). Porém, reunir em volta de uma mesma mesa, cristãos vindos do Judaísmo e os provenientes do paganismo provocou enormes dificuldades no relacionamento das comunidades, causando conflitos até mesmo entre os apóstolos, como nos conta Paulo em Gl 2,11-14.

Mas, foi na solução desses conflitos, principalmente com a experiência adquirida desses momentos críticos, que as comunidades crescem no discernimento dos novos rituais, pela fé pós-pascal em Cristo, transfigurando, de maneira significativa, os rituais de sua religião primordial, como a seguir discorreremos.

## 4 TRANSFORMAÇÃO DO SISTEMA RITUAL JUDAICO MEDIANTE A FÉ PÓS-PASCAL EM CRISTO

Os rituais das comunidades primitivas, mesmo ressignificados nas suas origens, mantêm, indelevelmente, seus laços com os rituais judaicos do I e II séculos de nossa era. A novidade dos ritos cristãos, notadamente a liturgia, não consiste em uma criação do nada, espontânea, mas na interpretação cristológica dos dados judaicos; não no seu cancelamento, mas na sua diferenciação. O batismo e a ceia eucarística tornam-se ritos de base para o novo sistema ritual cristão. O batismo como rito de pertença e iniciação, e a eucaristia como rito de integração.

O Cristianismo vai-se estabilizar como uma nova religião, tanto pela sua abertura a novos povos com seus missionários itinerantes, ressaltando a importância do papel de Paulo, para a aceitação dos cristãos vindos da gentilidade pelos judeus-cristãos. E essa missionariedade é característica do Cristianismo. A identificação e diferenciação desses convertidos, sem sombra de dúvida; surgiu com a transformação de vida que chamava a atenção de todos, pelo modo radical com que rompiam com suas tradições, fato que quase sempre desencadeava em crises, não só com a religião judaica, mas também interna, na própria comunidade. Com os escritos evangélicos, o Cristianismo encontrará sua definição como uma nova religião rumo à canonicidade de seus escritos.

### 4.1 *O Anúncio do Jesus Histórico e os Ritos Judaicos*

Jesus era judeu e durante sua vida terrena foi assim que permaneceu, agindo, e falando, no âmbito do Judaísmo. Jesus era, inteiramente, um homem do seu tempo e do seu meio judeu palestinese do I século, e partilhou das angústias e esperanças de seu povo. Não se pode negar que as ligações de Jesus com as interpretações dadas à Lei são, sem dúvida, complexas. Mas os problemas surgidos na realidade não foram, com a lei em si nem com os textos bíblicos, mas com as interpretações dadas pelos escribas e doutores da lei. Jesus demonstrou, é bem verdade, uma grande liberdade a respeito da lei e de outros textos da Sagrada Escritura. Mas não há dúvida de que Ele quer submeter-se à Lei (cf. Gl 4,4), foi circuncidado e apresentado ao Templo como qualquer outro judeu de sua época (cf. Lc 2,21-24), respeitava a lei:

Não penseis que vim revogar a Lei ou os profetas. Não vim revogá-los, mas dar-lhes pleno cumprimento, porque em verdade vos digo que, até que passem o céu e a terra, não será omitido nem um só i, uma só vírgula da Lei, sem que tudo seja realizado. Aquele, portanto, que violar um só desses mandamentos e ensinar os homens a fazerem o mesmo, será chamado o menor no Reino dos Céus. Aquele, porém, que os praticar e os ensinar, esse será chamado grande no Reino dos Céus (Mt 5,17-19).

E convidava a obedecer-lhe (cf. Mc 3,1-6). Como todo judeu, o ritmo da vida de Jesus foi marcado pela observância às peregrinações por ocasião das festas, desde sua infância (cf. Lc 2,41-50; Jo 2; 7, 1-10; 13, 1ss). Ensinava na sinagoga (Mt 4,23; 9,35; Lc 4,15-18; Jo 18,20 etc.) e no Templo (cf Jo 18,20 etc) que Ele frequentava como também seus discípulos mesmo depois da Ressurreição (cf. p. ex.: At 2,46; 3,1 etc.). Ele quis, sobretudo, realizar o ato supremo do dom de si no quadro da liturgia doméstica da Páscoa judaica, ou como no quadro da festividade pascal (cf. Mc 14,1.12; Lc 22,7-8).

O anúncio de Jesus foi muitas vezes partilhado à luz da doutrina farisaica, mesmo que sejam textos aparentemente polêmicos, com a maioria dos judeus palestinos de então, por exemplo: a ressurreição dos corpos; as formas de piedade: esmola, oração, jejum (cf. Mt 6,1-18) e o hábito litúrgico de se dirigir a Deus como Pai; a prioridade do mandamento do amor de Deus e do próximo (cf. Mc 12.28-34). Partindo dessa integração do Jesus Histórico com a religião de seus pais, Maurice Sachot, no livro *A invenção do Cristo: gênese de uma religião*, lembra que é preciso não perder de vista as categorias judaicas que influenciaram o Cristianismo em princípio quando afirma:

É no interior do Judaísmo, até mesmo em seu centro e não na sua periferia ou nas suas margens, que é preciso encontrar o princípio indutor de diferenciação, a estrutura, a matriz que trouxe e fez nascer o Cristianismo. É com o Judaísmo que é preciso pensar o Cristianismo nascente. É com as categorias judaicas que é preciso prestar contas da emergência do que não será mais judeu, ao mesmo tempo em que pretende sê-lo plenamente (2004. p 15).

Os cristãos da primeira hora, seguindo seu Mestre, continuaram a frequentar o Templo, a sinagoga e a fazer suas peregrinações, enfim, viver a sua religião, o Judaísmo. Mas, pouco a pouco, vão fazendo uma releitura dos fatos que nortearam a vida de Jesus, e entendendo melhor seus ensinamentos, como também a religião, com ritos e ethos de forma renovada.

O movimento de Jesus, desde o início traz, tendências de uma abertura do Judaísmo. Essa abertura torna-se bem visível na linguagem simbólica ritual judaica. O próprio Jesus defendeu a expectativa de que pessoas de todas as nações afluiriam ao Reino de Deus a

fim de tomar refeição juntamente com os patriarcas de Israel (cf. Mt 8,11), sem que prescrições alimentares separatistas tivessem qualquer importância.

Em Mc 7,15, encontramos uma relativização radical dos mandamentos concernentes à pureza, que qualifica de irrelevante toda pureza exterior. As regras alimentares parecem ser negligenciadas no discurso do envio (cf. Lc 10,8). No entanto, nem os conflitos sabáticos, ou os ditos relativos às regras de pureza e/ou alimentares significam que Jesus tenha rejeitado esses rituais, ele os interpreta de forma mais concreta, mais liberal do que diversos de seus contemporâneos, em tudo, porém não se trata de uma ruptura com o Judaísmo. O que fica bem evidente, no comportamento de Pedro narrado nos Atos dos Apóstolos.

Os apóstolos, ainda, estão ligados às regras alimentares prescritas no Judaísmo. Pedro vê diversos animais impuros e recebe repetidamente a ordem: “Imola e come!” parece que, só a partir de então, há uma compreensão das máximas ditas por Jesus e torna-se uma prescrição comportamental concreta, trazendo conseqüências práticas para o Cristianismo. Pedro é levado a comer algo impuro (cf At 10,1-48).

Pablo Richard, ao comentar At 10,9-16, em sua obra *O movimento de Jesus depois da ressurreição*, exprime:

Pedro é orientado, por uma voz e uma visão, sobre o fato de que ele não deve considerar nenhum alimento profano ou impuro. Pedro recusa-se a comer tais alimentos, como se não conhecesse a tradição de Jesus conservada em Mc 7,17-23, onde ele declara puros todos os alimentos. Pedro age como um judeu de estrita observância. Não lhe é revelado, no entanto, o sentido da visão; isso ele entenderá somente mais tarde, na casa de Cornélio (2001, p. 97).

O autor dos Atos dos Apóstolos nos conta que os fiéis que acompanharam Pedro, desde Joje, ficaram atônitos, ao verem que os gentios receberam o Espírito Santo do modo como o recebera a comunidade apostólica, no dia de Pentecostes. Pedro, imediatamente batiza todos da casa de Cornélio, nascendo assim à primeira comunidade cristã gentia (cf. At 10,45).

Jesus vai avivar os pontos da Torá, em que ela demonstrava tendências universais no tocante aos mandamentos éticos. Os cristãos primitivos só precisavam desenvolver as tendências já existentes no próprio Judaísmo.

Destarte, como é comum nas separações de igrejas ou de religiões, a passagem do movimento de Jesus para um grupo especial à margem do Judaísmo se originou por questões rituais, pois os ritos são os sinais externos de pertença e de não-pertença a uma determinada religião. Conforme já nos referimos, Jesus, em seu anúncio, relativizando o mandamento da

pureza declara: “Nada há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem, isso é o que o torna impuro” (Mc 7,15-17).

No Concílio de Jerusalém, os apóstolos tratam logo de resolver as questões relacionadas com as regras alimentares e a questão da circuncisão. Há uma decisão compartilhada: “Decidimos, O Espírito Santo e nós” (At 15,28). A assembléia de Jerusalém foi convocada, por ter alguns vindos da Judéia para Antioquia, exigindo a circuncisão dos irmãos provenientes da gentilidade, como condição para serem salvos. Essa exigência provocou agitação e muita discussão na Igreja de Antioquia. Paulo e Barnabé, querendo a unidade entre as Igrejas de Antioquia e de Jerusalém, conscientes do perigo que representava a aceitação ou não, de um ou mais rituais, procuram, logo, solucionar o problema criado pelos irmãos judeus, com os cristãos vindos do paganismo. Viajam para Jerusalém, onde expõem aos apóstolos e aos presbíteros a questão.

Helmut Koester, em sua obra *Introdução ao Novo Testamento*, assevera:

Paulo tinha como objetivo assegurar a unidade eclesial, pois por meio dela crentes judeus e gentios estariam vinculados, apesar das diferenças quanto à observação da lei. O teste do acordo era se o convertido incircunciso Tito, que fora com Paulo e Barnabé a Jerusalém, seria aceito como irmão em Cristo sem antes ser circuncidado. Apesar da oposição dos ‘falsos irmãos’, os líderes da igreja de Jerusalém, o irmão de Jesus, Tiago, Cefas (Pedro) e João reconheceram a independência da missão aos gentios, sua liberdade com relação à lei e sua integridade eclesial (2005, v. 2, p. 121).

Assim, a solução foi um compromisso entre Pedro, Tiago e os anciãos de Jerusalém, para que não se afligissem com coisas periféricas os gentios convertidos, mas que lhes fosse assegurada a verdadeira doutrina, como frisa Pedro em seu discurso, em (At 15, 8-9.11): “Ora, o conhecedor dos corações, que é Deus, deu testemunho em favor deles, concedendo-lhes o Espírito Santo assim como a nós. Não fez distinção alguma entre nós e eles, purificando seus corações pela fé... Ao contrário, é pela graça do Senhor Jesus que nós cremos ser salvos, da mesma forma que eles”, demonstrando assim sua convicção de que a salvação veio para todos, judeus e gentios. Por outro lado, os emissários de Antioquia garantiram aos líderes da igreja de Jerusalém que se recordariam do papel escatológico especial dos ‘pobres’ em Jerusalém, que incluía a obrigação de interceder por eles, por meio de orações e da coleta de dinheiro para suas necessidades (cf. Helmut Koester, 2005, v.2, p. 121). Com as medidas tomadas pelos apóstolos e anciãos, as comunidades permanecem no âmbito do Judaísmo, porém dando novo sentido e significação aos rituais.

#### 4.2 *Em que o Cristianismo se caracteriza como uma nova religião*

No Cristianismo primitivo, os fieis convertidos assumem um modo de vida diferente, passam a ter um comportamento adverso do anterior, visto que nem os cultos pagãos nem a Religião Judaica comprometiam seus membros, com uma nova forma de vida, para a qual alguém deveria converter-se mediante uma decisão pessoal e consciente. Tratava-se, para o cristão convertido, judeu ou pagão, de manter, sem cessar, estado mental e conduta moral bastante diversas e amiúde em contradição com seu ambiente de vida. Antes, eles se comportavam conscientes de oferecer uma forma de vida legitimada por tradições ancestrais. A ruptura com as formas de vida tradicionais não é apenas uma característica do antigo radicalismo de carismáticos itinerantes; ela se encontra também na literatura epistolar. A primeira carta de Pedro nos fala das relações existentes, acentuando o rompimento com o modo de vida praticado até então:

Pois sabeis que não foi com coisas perecíveis, isto é, com prata ou com ouro, que fostes resgatados da vida fútil que herdastes dos vossos pais, mas por sangue precioso, como de cordeiro sem defeito e sem mácula Cristo, conhecido antes da fundação do mundo, mas manifestado, no fim dos tempos, por causa de vós (1,18-20).

Na 2Pd 3,17, o alerta é claro: “precavei-vos, para não suceder que, levados pelo engano desses ímpios, venhais a cair da vossa firmeza”. Paulo escrevendo aos Colossenses adverte:

Mas agora, pela morte, ele vos reconciliou no seu corpo de carne, entregando-o à morte para diante dele vos apresentar santos, imaculados e irrepreensíveis, contanto que permaneçais alicerçados e firmes na fé e sem afastar da esperança do Evangelho que recebestes e que foi anunciado a toda criatura que vive debaixo do céu, e do qual eu, Paulo, fui feito ministro (Cl 1,22-23).

E aos Coríntios ele alerta: “Vigiai, permaneçei firmes na fé, sede corajosos, sede fortes! Fazei tudo na caridade” (1Cor 16,13). Muitos outros textos do Novo Testamento admoestam os cristãos, sobre a conduta a ser adotada pela conversão ao ressuscitado, e nela permanecer.

Para os judeus, um dos bens mais sagrados da antiguidade era a tradição dos pais, e agora ela é inútil e vazia. O que nos dá a dimensão, do quanto foi difícil a separação dos judeus-cristãos dos seus antigos costumes, separação essa, que sempre desencadeava crises.

Gerd Theissen, falando dessas crises menciona:

De um lado, a separação de um determinado povo podia ser posta em questão. Tentativas de manter a ligação com o Judaísmo mediante a assunção de características rituais identificadoras do Judaísmo levaram à *crise judaística do séc I*. Nela, tratava-se da autonomia frente à religião-mãe. Paulo tornou-se, aqui, o fundador e o defensor da liberdade da nova religião. Essa crise teve seu ponto de partida no aperfeiçoamento do rito e, a partir daí, espalhou-se por todo o sistema simbólico (2008, p. 242).

Conforme mencionados no item 3, do I capítulo - Religião como promessa de proveito da vida. O Cristianismo primitivo desenvolveu um sistema simbólico autônomo, que era internacional, exclusivo e novo, que orientava para um melhor proveito da vida.

É internacional por ter-se desvinculado de um determinado povo e de suas tradições. É o apóstolo Paulo, segundo as Escrituras, o personagem principal da primeira grande transição que leva o Cristianismo do mundo judaico ao mundo pagão, com todos os problemas religiosos e culturais. Na verdade, era uma reviravolta da maior importância, uma missão ousada e renovada, como nos aponta Gl 3,28-29: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”.

Apesar de, no Judaísmo, encontrarmos abertura para uma relação entre os povos, como em Is 56,6-7:

Quando os estrangeiros, ligados a Iahweh para servi-lo, para amar o nome de Iahweh, e tornarem-se servos seus, todos aqueles que observam o sábado sem profaná-lo, firmemente ligados a aliança, trá-los-ei ao meu monte santo e os cobrirei de alegria na minha casa de oração, seus holocaustos e seus sacrifícios serão bem aceitos no meu altar. Com efeito, minha casa será chamada casa de oração para todos os povos.

Porém, a despeito dos textos escriturísticos, ao que tudo indica, pareciam um tanto tímidos, nunca indo além das fronteiras do mundo judeu, mesmo com a diáspora.

Os cristãos, provavelmente, a partir de Paulo, é que vão desenvolver essa abertura a todas as nações. Portanto, esse ardor missionário é próprio do Cristianismo.

É em seus rituais que se acentua mais a separação da religião judaica, na renúncia aos sinais rituais de identificação do Judaísmo. O Templo não era mais o lugar onde se manifestava a glória de Deus, mas em Jesus estava toda a glória de Deus. A ceia pascal não mais era celebrada uma vez por ano, mas todo dia, como declara Joaquim Jeremias: “Todos os dias os cristãos de Jerusalém se reuniam numa casa, casa de reunião, talvez à noite, para uma refeição que se desenrolava num quadro litúrgico, sob a direção dos apóstolos” (1986, p.185).

A circuncisão não era mais exigida. O batismo era celebrado pela fé no Cristo ressuscitado e em seu nome. E essa forma renovada da prática ritual, caracteriza o novo internacionalismo cristão, o qual se exprime na missão de anunciar a Boa Nova a todas as nações. As fronteiras do mundo tornam-

se potencialmente as da pregação evangélica (cf. RICCARDI, *In: RÉMOND (Org.)*, 2005, p. 15).

Era exclusivo, pois reivindicava uma dessemelhança em conformidade com a religião judaica, mas em discordância com os cultos pagãos. Essa singularidade exclusiva se manifestou em sua narração histórico-mítica de base: Jesus era o nome acima de todo nome. A soberania da nova religião cristã surge do fato da reivindicação de superioridade do Deus uno e único, enraizada no Judaísmo, ligar-se a uma pessoa concreta: Jesus. Isso fica bem claro na narração, na qual transparece, de maneira explícita, sua elevação acima de todos os poderes, um processo do qual se fala de forma hínica e confessional no hino aos Filipenses (Fl 2,6-11) e aos Colossenses (Cl 1,15-20).

Era novo, pois, pelas obrigações religiosas, criou-se uma forma de vida social, pela qual as pessoas se convertiam por meio do abandono das tradições paternas, voltando-se para uma nova forma de vida, religiosa, social e cultural, através de uma decisão pessoal, que os levava a costumes radicais, independente de ser judeu ou pagão e, o mais importante, eram solidários e generosos na partilha entre si (cf. At 42-47).

Primordialmente, o Cristianismo se caracterizava como uma nova religião, pela fé no Cristo ressuscitado e exaltado. Jesus Cristo é um com o Pai, pela conversão de seus fiéis a uma nova forma de vida, por uma adesão pessoal, pela igualdade entre os povos, pelo desenvolvimento de um sistema simbólico ritual autônomo, sem sacerdote e sem templo,...

Segundo Theissen, o que realmente trouxe a autonomia da religião cristã foi a escritura dos evangelhos, como passo decisivo para a ruptura definitiva entre a fé cristã e a judaica:

Com a forma do evangelho, o Cristianismo primitivo proporciona-se uma narração de base própria e divorciar-se da comunidade narrativa do Judaísmo. De fato, os evangelhos foram escritos, desde o início, com a pretensão de canonicidade (foram escritos como fundamento autorizado para a orientação da vida de uma comunidade religiosa), enquanto as cartas paulinas não possuem nenhum modelo nos escritos canônicos da Bíblia (no AT) e, de acordo com seu gênero literário, não podem ser considerados como ampliação dos escritos bíblicos, os evangelhos dão continuidade à historiografia veterotestamentária (2008, p. 198).

A tradição catequética das comunidades apostólicas primitivas, transmitidas ao longo de décadas, possivelmente deram origem ao gênero literário dos evangelhos, como relata Sebastião Armando Gameleira Soares e João Luiz Correia Junior:

No caso dos evangelhos, temos a tradição catequética da Igreja, que se foi transmitindo e codificando ao longo de mais ou menos quarenta anos. Era um processo coletivo que, a partir das testemunhas oculares do ministério

de Jesus, foi-se desenvolvendo no seio das diversas comunidades. Diversos contextos de vida e necessidades diferentes se refletiam nos textos e geravam maneiras variadas de falar sobre Jesus e até de transmitir suas palavras... Os apóstolos fundadores, com sua grande influência, e a comunicação entre as próprias comunidades, garantiram a unidade fundamental quanto ao jeito de guardar a memória de Jesus e de transmiti-la (2002. p. 19).

Nos evangelhos, fundiram-se duas fontes: a paulina, com a fé no exaltado que devia sua condição divina, exclusivamente, a Deus, e a fonte dos ditos, tradições individuais de Jesus terrestre, pelas quais era possível compreendê-las, como palavras de um profeta judeu. Jesus é apresentado de tal maneira que em suas palavras e ações torna-se transparente seu status divino. Tais palavras e gestos tornam-se o fundamento para sua adoração como Deus.

Dessa maneira, a forma e conteúdo dos evangelhos confirmam e realizam uma crescente separação do Judaísmo. Os evangelhos sinóticos apresentam, cada um, pontos característicos: em Marcos, vê-se particularmente o distanciamento ritual em relação ao Judaísmo, visto que se assinala a perda do Templo como centro ritual do Judaísmo e do Cristianismo (2,23-25; 3,1-5; 7,1-4; 12,28-30; 15,38); em Mateus, faz-se visível uma delimitação ética mediante a proclamação de uma justiça melhor (5,6.10.20; 6,1.33 e 3,15;21,32); em Lucas, encontramos uma delimitação narrativa em relação ao Judaísmo. Há uma continuidade com a história da salvação (do AT) de tal maneira, que torna historicamente compreensível a separação entre judeus e cristãos (19,10; 15; e At 15,15-17). No quarto evangelho, acentua-se, de forma extrema, a tomada de consciência da autonomia interna do universo simbólico primitivo cristão.

A divinização de Jesus terreno atinge seu ponto culminante, como afirma Theissen:

“A glória do Exaltado cintila em toda parte, mediante atividade do Jesus terreno. Jesus aparece como um deus peregrino sobre a terra. Somente no evangelho de João Jesus é denominado ‘deus’, antes e depois de sua atuação terrestre, no início, no Prólogo (1,1.18) e no fim, quando o incrédulo Tomé dirige-se a ele como ‘meu Senhor e meu Deus’” (20,28) ( 2002, p. 217).

Pelos evangelhos, torna-se evidente que a fundação da nova religião cristã, mediante uma narração de base particular e seu distanciamento em relação à religião judaica, tal como, efetivamente, acontece com os evangelhos sinóticos, são refletidos no evangelho de São João como que em uma meta evangélica.

### 4.3 Ressignificação dos Ritos Judaicos Mediante a Fé Pós-Pascal em Cristo

Para a tradição cristã primitiva, Jesus não é somente personagem do passado, e sim o Senhor presente na comunidade com sua vontade e sua palavra; é o Mestre de Nazaré e da Galiléia que morreu em Jerusalém, mas é, ao mesmo tempo, o Ressuscitado, o portador da salvação, aquele que levou ao cumprimento os desígnios divinos; por isso o olhar da comunidade não se fixa no passado, mas no presente e, desde o futuro, interpreta a história pré-pascal de Jesus (cf. At 10,37-43); a comunidade primitiva interpreta sua história a partir e em função do fim. Esse olhar caracteriza todas as tradições convergentes nos evangelhos. Jesus Cristo é aquele que une o Jesus terreno e o Cristo da fé. Os evangelhos proclamam assim que a fé não começa do nada, mas vive de uma história que a precedeu.

Destarte, a história pré-pascal de Jesus, contida nos evangelhos, não é diferente das antigas formulações da mensagem cristã querigmática e catequese primitiva. Como também, resulta ela da pregação colocada a serviço da comunidade. Daí, como aponta Luigi Moraldi, em sua obra *O início da era cristã*, o motivo de a história da paixão ter ocupado tão diferenciado destaque, no corpo da narração dos evangelhos.

A tradição coligida nos evangelhos está marcada por essa perspectiva com que os fiéis compreendiam a história de Jesus e sua pessoa; perspectiva que os levou a considerar como muito relativas as fronteiras entre o tempo anterior e o posterior à páscoa, chegando muitas vezes até a suprimir as fronteiras que dão forma pós-pascal às palavras de Jesus terreno e forma pré-pascal à palavras do Ressuscitado (2001, p. 112).

A perspectiva da comunidade é perspectiva pascal, mas tem a intenção de iluminar a história do Jesus anterior à páscoa, que os apóstolos compreenderam somente depois de sua morte e ressurreição. De maneira que, com a fé pós-pascal, a comunidade primitiva desenvolve um sistema simbólico ritual. Pelo seu significado, iluminados pela fé no Cristo ressuscitado, esses rituais revitalizam os já existentes na religião judaica. Mas ao serem revitalizados em significado para os cristãos, os novos rituais não perdem, em sua materialidade, a seiva da velha árvore, o Judaísmo.

A eucaristia como refeição, desde o princípio, teve uma grande importância na compreensão e celebração da Eucaristia nas primeiras comunidades. Nessas refeições havia um fundamento de base, a união com o Senhor, como também de uma fraternidade crescente entre os membros da comunidade. Em 1Cor 11,23-27, encontramos, possivelmente, uma primeira evolução dessas refeições, já se vêem juntos, no final da ceia, os dois gestos do pão e do vinho, com suas correspondentes bênçãos, muito embora se mantivessem o marco de uma

refeição comunitária. E é, certamente, oportunidade de beneficiar aos pobres. O que estava plenamente de acordo com as refeições judaicas.

No entanto, com o número crescente dos cristãos, essa refeição de convivência entre membros de uma comunidade vai desaparecendo, como nos aponta José Aldazábal, em sua obra *A Eucaristia*:

O que influiu para que este marco convivial durasse tão pouco? Talvez o número crescente de cristãos. Ou a mudança de ambiente: os provenientes do mundo palestino-judeu haviam herdado uma compreensão da refeição como momento de bênção e alegria religiosa; os do mundo helênico haviam conhecido costumes e uma sensibilidade bastante diferentes. Pouco a pouco a comunidade cristã foi se tornando independente do mundo cultural judeu, acentuando o específico cristão: e uma das dimensões em que se notou esta evolução teria sido o marco de uma refeição para o sacramento (2002, p. 132).

Nestas celebrações da ceia eucarística, paulatinamente, foi-se acentuando a categoria da bênção e ação de graças.

O centro da Eucaristia se desloca do sinal primordial da refeição ao da palavra: a palavra descendente das leituras bíblicas e a palavra ascendente da oração eucarística. Ambos os elementos, herdados da sensibilidade judaica e da linguagem universal, achavam-se equilibrados no princípio. Mas nos séculos seguintes sua proporção se decanta a favor da palavra. A mudança de nome também o dá a entender: de “fração do pão” ou “ceia do Senhor” passa-se ao de “Eucaristia = ação de graças”, já em fins do século I (cartas de Santo Inácio). Por um lado, organiza-se mais a liturgia da palavra, e, por outro, as bênçãos sobre o pão e o vinho se juntam sem tardar numa grande bênção eucarística (ALDAZÁBAL, 2002, p. 134).

Na Eucaristia, temos a liturgia da palavra, ordenada para a celebração sacramental: “Isto é meu corpo, que é para vós; Fazei isto em memória de mim!” – “Este cálice é a nova aliança em meu sangue; todas as vezes que beberdes, fazei-o em memória de mim” (cf. 1Cor 11, 24-25). Essa palavra eficaz qualifica uma situação bem concreta. O pão e o vinho não são mais uma matéria remota, uma lembrança de um fato histórico celebrado em uma ceia, mas uma matéria próxima, presente, tornando-se uma palavra encarnada, um sacramento. Para os cristãos das primeiras comunidades, Jesus Cristo é presente em seu meio, primordialmente, pela comunhão fraterna. “O cálice de bênção que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos, não é comunhão com o corpo de Cristo? Já que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, visto que todos participamos desse único pão (cf. 1Cor 10,16-17).

Pela comunhão com o corpo de Cristo, os cristãos se unem a Cristo e entre si. Esse pão e esse vinho cridos, como o corpo e sangue de Jesus Cristo, que se faz presente na

comensalidade dos fiéis, de fato, é tido como algo novo e surpreendente. No AT, tanto em Is 58,7; Jr 16,7 e Lm 4,4, encontramos expressões relativas à partilha do pão, porém, com o simples significado de comer, nunca comparado a um corpo.

Vindos, em sua maioria da tradição judaica, os cristãos do I século passam de uma ceia onde relembavam fatos históricos, importantes, é bem verdade, para sua fé de outrora, no Deus libertador, para uma ceia, na qual, o Senhor se faz presente pela força do Espírito e de sua Palavra.

Os evangelhos apresentam a multiplicação dos pães em perspectiva eucarística e eclesial. Os ritos característicos das multiplicações dos pães e da refeição comunitária (tomar, erguer os olhos ao céu, partir, distribuir) repetiram-se na última ceia e passaram a fazer parte da liturgia eucarística. A expressão “partir o pão”, com que Lucas designa essa perseverança, tem por conseguinte origem remota (o uso judeu da época) e origem próxima nitidamente cristã (o comportamento de Jesus nas multiplicações dos pães e na última ceia) (MORALDI, 2001, p. 89).

Outro ponto fundamental nas ceias cristãs e que é lembrado em todas as tradições cristãs, vindas dos evangelhos ou de fonte paulina, a ceia é precedida de uma oração, como o fez Jesus, naquela última ceia. O fato é que, aqueles primeiros cristãos oravam também, dentro de um contexto judaico, e a oração que antecipava a ceia era uma bênção, com muita probabilidade, aprendida com seus antepassados. No entanto, e apesar da estrutura judaica, essas orações, certamente, adquiriram “um conteúdo cristão, que pode ser consideradas como elos da cadeia de ligação entre as bênçãos do povo de Israel e o que evoluirá imediatamente depois como oração eucarística cristã” (ALDAZÁBEL, 2002, p.137).

A comunhão fraterna, para os membros da comunidade era precedida pelo batismo. Depois da páscoa, os apóstolos começaram a batizar (At 10,47-48; 8,12-13; 8,36), estavam convencidos de agir na obediência ao Senhor. A prática do batismo tem semelhança com os banhos batismais de Qumran e o batismo de João Batista (At 8, 36).

Desde o começo do Cristianismo, a prática do batismo é pressuposta como evidente e indiscutível. Não encontramos vestígios de algum tempo inicial sem batismo. Quando Paulo se converteu a Cristo, já encontrou a prática do batismo nas comunidades. Encontramos ritos análogos nas religiões dos mistérios, no batismo de João, no batismo dos prosélitos judeus, e na comunidade sectária de Qumrã. Desde logo a diferença essencial consiste em estar o batismo cristão ligado à *profissão de fé em Jesus Cristo*. Realiza-se ‘em nome de Jesus Cristo’ (At 2,38; 10,48) (ALDAZÁBAL, 2002, p. 74).

O sentido do batismo para os cristãos, desde os primórdios, está ligado à morte e ressurreição de Jesus. Um novo começo para o batizado, um renascimento, uma nova criatura fazendo parte de uma nova criação, como encontramos em Jo 3,3-7, no diálogo entre Jesus e

Nicodemos; Jesus, respondendo às perguntas de Nicodemos, diz: “quem não nasce da água e do Espírito Santo não entrará no reino de Deus”. No Evangelho de Marcos, recebemos a promessa: “Aquele que crer e for batizado será salvo” (Mc 16,16).

Falando da missão evangelizadora do batismo, Urbano Zilles comenta ser o batismo a maneira mais plena de expressão da fé:

Nos textos neotestamentários, o mandado de batizar encontra-se em conexão estreita com a missão de evangelizar. Assim o batismo aparece como a forma objetiva, pública e adequada de expressar a profissão de fé que tende ao batismo como sua plenitude. No batismo, a fé cristã encontra sua perceptibilidade exterior como inserção explícita na história da salvação pela morte e ressurreição (2001, p. 73).

Pelo batismo, o convertido passava a fazer parte da comunidade. Mais tarde, o martírio também foi entendido como o batismo de sangue; o batismo de desejo, que alcança a todos que não se recusam à luz divina.

No início, o batismo era feito apenas em nome de Jesus Cristo, de maneira que, ao professar a fé em Cristo, o batizado era apresentado a Cristo e submetido a seu senhorio. O batismo é uma pré-formulação do credo originário da comunidade cristã. Assim, não é falso afirmar que, batismo e profissão de fé estão unidos desde o começo. Em Mateus, já encontramos o batismo celebrado na fórmula trinitária: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulas, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Mt 28,19). O que nos leva a entender que, já no I século, as duas fórmulas coexistiam. Assim, o batizado passa a fazer parte do próprio Cristo. E esse entendimento do batismo é segundo Ignácio Onãtibia, “a interpretação mais antiga que concebe o batismo como um ato de entrega na pertença a Cristo. A relação batismo/Cristo, evidentemente, apresenta-se desde o primeiro momento como o traço mais característico do batismo cristão” (2007. p. 66). Também em 1Cor 1,12-13 e Gl 3,27, encontramos essa relação de pertença, que adquiriu o batizado como Cristo.

Os dois sacramentos cristãos primitivos, batismo e eucaristia deram aos que ingressam na fé a pertença a Cristo e a incorporação na comunidade: o batismo é o rito determinante da iniciação do convertido, enquanto que a eucaristia é o rito central de integração. Porém a linguagem simbólica ritual das primeiras comunidades não estava limitada somente a esses ritos: ao lado deles, encontramos outros gestos e atitudes não verbais que possuem caráter ritual. Por exemplo: na imposição das mãos, as mãos tomam o sentido de representar, de forma simbólica, o batismo, a comunicação do Espírito. Os pés estão no centro do lava-pés (Jo 13,1ss). Esse rito se liga a um gesto de hospitalidade. Em Lc 10,10-12, vemos

que o gesto de bater o pé dos pés é a execução ritual por uma hospitalidade recusada. A cabeça é incluída na linguagem simbólica ritual pelo “ósculo santo” (cf. 1Cor 16,20; 2Cor 13,12; Rm 16,16; 1Pr 5,14). O rito simboliza o mútuo afeto fraterno dos cristãos. Dessa maneira, pela linguagem simbólica ritual da religião cristã, todo o corpo deve tornar-se uma oferenda a Deus.

Os sacramentos cristãos primitivos, batismo e eucaristia, surgiram no presente histórico do Cristianismo primitivo, que era vivido como o final dos tempos. Com seu batismo, João Batista instituiu criativamente um novo rito, no qual ele fez das repetitivas abluções do Judaísmo um batismo único no limiar do final dos tempos. Jesus deu o impulso para a eucaristia à medida que ele, em sua última ceia, ligou à sua pessoa a comensalidades repetitivas. Os ritos cristãos primitivos são ritos “novos”, cuja origem não reside num tempo primordial mítico, e não remontam a deuses, mas a duas figuras carismáticas: João Batista e Jesus (cf. THEISSEN, 2008, p. 151).

Pelo rito de iniciação batismal, as pessoas transformam-se de tal maneira, que passam a “viver uma nova vida” (cf. Rm 6,4). Coloca-se, também, uma exortação ética, no confronto entre o velho e o novo homem (Cl 3,9-10; Ef 4,22-24), na comunicação do Espírito no batismo (1Cor 6,11) ou no “banho da regeneração” (Tt 3,5). O simbolismo exterior visa a uma renovação: a água serve à purificação, à separação da impureza. Os batizados são revestidos de uma veste nova: revestem-se de Cristo (Gl 3,27).

Relacionando as ações simbólicas criadas por João e por Jesus, com a morte de Jesus é que se tornam os misteriosos sacramentos cristãos primitivos do batismo e da eucaristia. A linguagem simbólica ritual dos cristãos renova, certamente, a linguagem simbólica ritual tradicional cujo centro era o culto do Templo com seus sacrifícios. A convicção de que Jesus padeceu a morte sacrificial por todas as pessoas e que sua morte era atualizada nos dois sacramentos, muito embora essa não seja a opinião de vários estudiosos que não a interpretavam dessa forma, foi determinante, pois só essa interpretação podia provocar o fim da práxis sacrificial multissecular.

#### *4.4 Separação definitiva entre Cristianismo e Judaísmo, bem como a permanente ligação*

Ao longo desse nosso trabalho, descrevemos a religião cristã primitiva como um sistema simbólico de sinais, erguido pelos primeiros cristãos sobre o solo da religião judaica.

Eles construíram uma catedral semiótica<sup>4</sup>, feita com materiais narrativos: rituais e éticos, um universo simbólico e um mundo vital. O material utilizado nessa catedral semiótica procedia continuamente da religião judaica. A narrativa de base cristã primitiva de Jesus reformula as esperanças messiânicas do Judaísmo. Com o universo simbólico vital narrativo, ritual e ética, os primeiros cristãos fazem seu edifício semiótico, consciente de que ele não deveria ser apenas um Templo adjunto, dentro de um grande santuário, mas, sim, um santuário autônomo que substituiria todos os demais santuários, como o único e verdadeiro Templo, como realização de todas as expectativas judaicas.

É mediante sua fé que esses primeiros cristãos tornam definitiva a separação em relação ao Judaísmo, à medida que eles, em seu templo interior, adoram, ao lado de Deus, o Cristo, como seu Redentor. (cf. THEISSEN, 2008, p.332).

Porém a ideia de que a catedral construída com o material narrativo estava realmente edificada, sobre fundamentos próprios consolidou-se em conflitos. E como não podia ser diferente, quem estava em jogo nessas crises era a autonomia da religião cristã.

Os novos ritos cristãos relativizavam em parte as prescrições rituais judaicas. A relativização tocava precisamente os sinais visíveis da identidade judaica: a circuncisão, as regras alimentares, o sábado e a ligação com o culto do Templo de Jerusalém.

Durante a crise judaística, com a defesa de uma abertura para todos os povos, impôs-se a autonomia da religião cristã primitiva em relação ao Judaísmo. Ao longo dos anos que se seguiram, várias outras crises colocaram essa autonomia em perigo. Porém, foi com grande disposição à reconciliação que essas crises foram superadas, logrando-se uma convivência entre pessoas que queriam viver uma prática de santidade radical e com muitos outros membros das comunidades que defendiam uma prática religiosa mais moderada.

As crises internas parecem-nos ter sido mais difíceis com relação aos entendimentos, visto que, o Cristianismo primitivo era formado por diversos grupos, os quais se dividiam em comunidades ou correntes dentre as quais os judeus-cristãos, os sinóticos<sup>5</sup>, além dos paulinos<sup>6</sup> e joaninos<sup>7</sup>.

A dimensão dessas crises torna-se mais evidente na comunidade de João, como nos conta Raymond E. Brown, em sua obra *Introdução ao Novo Testamento*:

---

<sup>4</sup> Conforme nota n. 2, p. 9

<sup>5</sup> São chamados de sinóticos os evangelhos escritos pelas comunidades de Mateus, Marcos e Lucas, em face da semelhança dos seus escritos.

<sup>6</sup> Membros das comunidades formadas por Paulo.

<sup>7</sup> A comunidade do quarto evangelho.

No relacionamento deles com outros cristãos, eles rejeitavam alguns por terem uma cristologia tão inadequada que eram verdadeiros descrentes (Jo 6,60-66). Outros, simbolizados em Simão Pedro, creram de veras em Jesus (Jo 6,67-69), mas não eram considerados tão perceptivos quanto os cristãos joaninos, simbolizados no Discípulo Amado (Jo 20,6-9). A esperança era de que as divisões entre esses cristãos e a comunidade joanina fosse sanada e eles pudessem tornar-se um (Jo 10,16; 17,11) (2004, p. 509).

Sempre buscando a unidade, essas correntes continuaram a construção de sua catedral, renovando-a na unidade da fé no Cristo ressuscitado. No centro dessa contínua fundamentação e renovação da fé nos ensinamentos dos apóstolos e nos novos escritos paulinos, como também o Novo Testamento, encontra-se Jesus: o “condutor da fé” (cf. THEISSEN, 2008, p. 342). Aos poucos, essas correntes cristãs foram-se unificando, ou para se fortalecerem contra perseguições ou porque, morrendo seus líderes, migravam para outras comunidades de fé comum. O fato é que, em fins do II século, já se fala de uma Grande Igreja.

A formação do Novo Testamento, que envolveu o surgimento e a preservação de livros compostos pelos seguidores de Jesus, foi complicada. No tempo de Jesus, os judeus tornaram-se muito conscientes dos escritos sagrados: a Lei, os Profetas e os demais livros, eram o que os cristãos primitivos chamavam Escrituras. Essas comunidades tardaram a escrever seus próprios escritos.

Importante para essa demora foi o fato de que, diferentemente de Moisés, o qual, segundo a tradição, era o autor do Pentateuco, Jesus não elaborou um escrito que contivesse sua revelação. Não há registro de que ele tenha escrito uma única palavra durante sua vida ou ordenado a qualquer dos seus discípulos que escrevesse. Por conseguinte, a proclamação do reino de Deus, tornada presente em Jesus, não dependia da escrita. Ademais, as primeiras gerações cristãs eram fortemente escatológicas: para elas, ‘os últimos tempos’ eram iminentes, e Jesus, indubitavelmente, logo voltaria – ‘Maranatha’ (= *Maran atha*; 1Cor 16,22; ‘Vem, Senhor Jesus’ (Ap 22,20). Tal antecipação do fim do mundo desencorajava os cristãos a escrever para as gerações futuras (que não existiriam para que pudessem ler livros) (BROWN, 2004, p. 58).

Preliminarmente, diversos gêneros literários discutidos tiveram diferentes histórias em uma coleção inicial. Foram esses escritos primeiros que lançaram luz sobre as atitudes que deram forma à compilação final do NT. Os primeiros escritos cristãos foram as Cartas que, juntamente com os Evangelhos, os Atos dos Apóstolos e o Apocalipse formavam o cânone cristão. Porém, só em fins do séc. IV, tanto no Oriente grego como no Ocidente latino, firmou-se um consenso em aceitar um cânone de 27 livros. É, no entanto, com a formação do cânone, aceitando conscientemente a variedade do Cristianismo primitivo, que tem início a Igreja antiga.

A formação do cânone significou o fim do Cristianismo primitivo. Sua história, a partir de um sistema simbólico religioso, está concluída no momento em que esse sistema simbólico não é mais ampliado mediante o surgimento de novos escritos, mas é considerado acabado.

Chegando ao fim, à fase produtiva do desenvolvimento de uma linguagem simbólica, ela vai definir o Cristianismo primitivo em relação ao Judaísmo e, ao mesmo tempo, atestar a definitiva separação da religião judaica, bem como sua permanente ligação a ela. Novos escritos sagrados são colocados ao lado das Escrituras já existentes, conseqüentemente, a Bíblia de Jesus, dos primeiros discípulos e das comunidades cristãs primitivas. Assim, a decisão consciente de colocar outros escritos, ao lado do Antigo Testamento, não representou a expansão de uma coletânea de escritos canônicos, mas, sim, como uma nova coleção ao lado da antiga, como “Novo Testamento” ao lado do “Antigo Testamento”.

Judeus e Cristãos ligados pelas sagradas Escrituras são chamados a colaborar, sem discriminação, com o grande amor do Pai, que, em sua infinita Sabedoria, enviou seu Filho Jesus Cristo, para a salvação de todos. Amor e sabedoria condensados nos textos das Sagradas Escrituras, embora diferentes atraem-se e influenciam-se, como notas de um único canto: o canto do amor de Deus, fundamento e garantia do amor pelo homem.

## CONCLUSÃO

Ao término deste trabalho de pesquisa, reconheço que muito se tem a aprender sobre os primeiros cristãos e a herança que nos deixaram de sua religião prévia. Eles que, no I e início de II séculos, vivendo ainda na esfera da religião judaica, mas à luz da fé pós-pascal, aos poucos vão fazendo uma retrospectiva da vida de Jesus de Nazaré, seus ensinamentos, sua origem, seus gestos, sua obra e como falava do Deus único como seu Pai. À medida que cresciam em discernimento, numa Cristologia ascendente, mais e mais, também crescia a certeza de que realmente Jesus era o Filho de Deus. Nada, então, lhes era mais seguro e mais verdadeiro do que a fé em Jesus, o Senhor ressuscitado, e que, agora, estava na glória do Pai. O Templo, a sinagoga, a circuncisão, o sábado, a páscoa, pentecostes, etc., haviam adquirido novo significado. Não obstante, continuavam no âmbito do Judaísmo, e nada lhes era mais estranho do que separar-se da religião de seus antepassados.

Prosseguiam, frequentando a sinagoga, o Templo e praticando seus rituais (At 3,1ss). Mas, aos poucos, ritos e costumes, sinagoga e Templo, foram sendo ressignificados em sua essência. A ceia era agora sinal da presença de Cristo no meio da comunidade. Pão e vinho agora são o corpo e o sangue de Cristo, pela sua doação na última ceia, passando a serem partes principais da refeição. Com a adesão dos gentios, entram em discussão alguns rituais, como por ex.: a circuncisão e as regras alimentares.

O modo de vida dos primeiros cristãos diferencia-se dos seus irmãos judeus, não convertidos ao Senhor Jesus. Algo novo tocara suas existências, uma alegria nova, um jeito novo de viver, e tudo isso por uma decisão pessoal.

Encontramos grande dificuldade na pesquisa dos rituais judaicos, com autores que nos guiassem a descrever esses rituais, o mais aproximado possível de sua realidade. Pelo livro Sagrado, era-nos impossível conhecê-los em suas minúcias. Em vários textos do Novo Testamento, os autores sagrados falam da existência desses rituais, mas não se sabe como eram celebrados em detalhes, dificuldades essas também encontradas com relação às festas. No entanto, esperamos que o leitor se surpreenda com a beleza e a espiritualidade desses rituais, os quais foram inspiração e fonte dos rituais cristãos.

O Sábado com suas luzes, momento de oração familiar e bênçãos. O Templo, centro de oração e da vida do judeu, com sua riqueza e seu esplendor, mas cheio de sentido religioso, guardião das tradições. A sinagoga, casa de oração e ensino da lei, local onde se celebra do nascer ao morrer da vida de cada judeu. As festas: a Páscoa, festa solene, com sua

alegria, celebração da liberdade, momento de transmissão das tradições do pai de família para seus filhos; Pentecostes, festas das semanas, celebra a alegria pelo dom da Torá e as Tendas, lembrança da vida de nômades, quando o povo judeu morava em tendas, no meio do deserto. Até mesmo as festas austeras e menores têm seus significados religiosos e sua beleza.

Ao mergulhar, mesmo que superficialmente (pois, há muito a aprender), nos rituais do mundo religioso judaico do I e II séculos da nossa era, descobre-se um dinamismo interior e espiritual que nos conduz a tomar consciência de sua surpreendente atualidade e proximidade. Qual cristão não se reconheceria nas orações e bênçãos, na santificação do sábado, para nós, cristãos o domingo, como dia do Senhor, na espiritualidade da Páscoa (*pesah*), de Pentecostes (*shavu'ot*), na leitura e comentário da Torá, hinos e salmo, na liturgia das horas etc., como não encontrar os traços de fé e de abandono de Jesus ao Pai.

São inegáveis esses laços do Cristianismo com o Judaísmo. Porém isso não significa dizer ou negar a originalidade dos rituais cristãos, ou ainda afirmar ser eles um prolongamento da religião judaica, mas demarcar seu verdadeiro lugar de nascimento e confronto. A novidade dos rituais cristãos não consiste em uma criação espontânea, mas na interpretação cristológica dos dados judaicos; não no seu cancelamento, mas na sua diferenciação.

Como as festas judaicas não aboliram a densidade material das festas agrícolas, assim, as festas cristãs não anulam, mas reassumem e radicalizam o sentido das festas judaicas.

Os cristãos não podem esquecer a beleza do diálogo com Deus, vivenciado por Jesus nos textos judaicos, pelos quais rezou, assim como o fizera Maria sua mãe, os Apóstolos e a Igreja primitiva, por muitos decênios.

São Paulo, assim como o próprio Jesus, utilizou método de leitura, de interpretação da Escritura e de ensino aos discípulos, comuns aos fariseus de seu tempo. É o caso do uso das parábolas no ministério de Jesus, como também do método de Jesus e Paulo apoiando uma conclusão numa citação da Escritura. É claro que houve conflito entre Jesus e certas categorias de judeus de seu tempo, entre eles, certamente os fariseus, e isso desde o começo de seu ministério (cf. Mc 2,5-11.24). Além disso, há o fato doloroso de a maioria dos judeus e suas autoridades não terem acreditado em Jesus, fato que não é apenas histórico, mas que tem um alcance teológico cujo sentido São Paulo se esforça por desvendar (cf. Rm 9-11).

Tudo isso, nos ajuda a melhor compreender a afirmação de São Paulo em Rm 11,16-18, “E se as primícias são santas, a massa também o será; e se a raiz é santa, os ramos também o serão. E se alguns dos ramos foram cortados, e tu, oliveira silvestre, foste enxertada

entre eles, para te beneficiar com eles da seiva da oliveira, não te vanglories contra os ramos; e se te vanglorias, saibas que não és tu que sustentas a raiz, mas a raiz sustenta a ti”. A Igreja e o Cristianismo, em toda a sua novidade, encontram sua raiz no meio judaico do I século, e, mais profundamente ainda, no “desígnio de Deus” (*Nostra Aetate*, 4), realizado nos Patriarcas, Moisés e os Profetas, até sua consumação em Jesus Cristo.

Reafirmar a importância das origens não significa renegar o presente, tornando-se nostálgico. Na verdade, o amor pelas origens é amor pelo presente por um presente pleno de qualidade e de sentido. As origens judaicas da fé, da eleição, da vocação, do povo, da escravidão, do Antigo Testamento, da Aliança, da raiz, da paz e da reconciliação. Essas origens são como fontes nas quais se desenvolveu a história cristã.

Da liturgia judaica do I século, dos seus símbolos e de seus ritos, dos seus ecos e do seu silêncio alimentaram-se o próprio Jesus, Maria, os Apóstolos e as comunidades primitivas. Procurar entender os rituais judaicos, como uma das principais raízes do Cristianismo, não é questão de comparação, mas, para compreender o quanto Jesus e os primeiros cristãos estão ligados a esses laços originais, e ainda, que Jesus e a comunidade primitiva não foram contra o Judaísmo, mas estavam com ele e dentro dele. Conflitos houve, mas com seus líderes no confronto de suas interpretações da lei, da doutrina, e dos textos bíblicos, nunca com a religião judaica. A quem Jesus diz que não veio abolir, “mas dar-lhes pleno cumprimento” (cf. Mt 5,17). Principalmente, o quanto essas raízes judaicas, constituem parte daquele “vínculo” entre a estirpe de Abraão e a Igreja neotestamentária, que a declaração *Nostra Aetate* coloca dentro do mistério eclesial. Esperamos que, com este trabalho, tenhamos colaborado de alguma forma com o diálogo interreligioso, de aproximação e de respeito entre os cristãos e judeus. Redescobrir os valores religiosos judaicos, inclusive seus rituais, em cujo seio nasceu a experiência cristã, e onde seus fundamentos foram desenvolvidos e depois transmitidos, é encontrar-se com parte da fonte da fé cristã. No entanto, respeitamos aqueles que não comungam dessa linha de pensamento, mesmo porque a Igreja, ao condensar, em um mesmo cânone, os quatro evangelhos, abria suas portas para a diversificação de ideias.

## REFERÊNCIAS

ALDAZÁBAL, José. **A eucaristia**. [La Eucaristía] Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002. 352 p.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** São Paulo: Loyola, 2006. 131 p.

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo**. [A history of God – The 4000 – year quest of Judaism, Christianity and Islam] Trad. de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. 459 p.

AVRIL, Anne Catherine; LA MAISONNEUVE, Dominique de. **As festas judaicas**. [Lês fêtes juives] Trad. de José Maria da Costa Villar. São Paulo: Paulus, 2005. 158 p.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Trad., introd. e notas de [La Bible de Jerusalém] edição de 1998, publicada sob a direção da ‘École Biblique de Jérusalem’. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

BINGEMER, Maria Clara *et. al.* **Violência e religião: Cristianismo, Islamismo e Judaísmo, três religiões em confronto e diálogo**. São Paulo: Loyola, 2001. 296 p.

BIZON, José (Org.) **Diálogo católico-judaico no Brasil: Comissão nacional de diálogo religioso católico-judaico**. São Paulo: Loyola. 2005. 187 p.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento**. [Introduction to the New Testament Christology] Trad. de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004. 1135 p.

BRUCE, F. F. **Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento**. [New International Bible Commentary based on the NVI] Trad. de Valdemar Kroker. São Paulo: Editora Vida, 2009. 2271 p.

COMPÊNDIO VATICANO II – CONSTITUIÇÕES, DECRETOS, DECLARAÇÕES. **Declaração *Nostra Aetate*: a religião judaica**. Frederico Vier (Coord.) Petrópolis: Vozes, 2000. p. 622-624

CORREIA JÚNIOR, João Luiz. Humanismo e cidadania: um projeto de vida dentro da formação universitária. **Revista de Teológica e Ciências da Religião**, v. 5, p. 157-190, jan. 2002.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **Manual para normatização de trabalhos acadêmicos: monografias, dissertação e teses**. 7. ed. Recife: Insaf, 2007. 191 p.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. [Los lenguajes de la experiencia religiosa] Trad. de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001. 521 p.

CROSSAN, John Dominic. **O nascimento do Cristianismo:** o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus [The Birth of Christianity] Trad. de Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 2004. 701 p.

DAHLER, Etienne. **Festas e símbolos.** [Fêtes et symboles] Trad. de Afonso Paschotte. São Paulo: Santuário, 2002. 156 p.

DI SANTE, Carmine. **Liturgia judaica:** fontes, estrutura, orações e festas. [La preghiera di Israele] Trad. de João Aníbal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulus, 2004. 261 p.

DUQUOC, Christian. **Cristianismo:** memória para o futuro. [Christianisme – mémoire pour l’avenir] Trad. de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2005. 132 p.

DURKHEIM, Émile. **Os pensadores:** as formas elementares da vida religiosa [Les formes élémentaires de la vie religieuse]. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Abril cultural, 1978. 245 p.

ECHEGARAY, Hugo. **A prática de Jesus.** [La práctica de Jesús] Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 1990. 159 p.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões.** [Traité d’histoire des religions] Trad. de Fernando Tomaz ; Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993. 479 p.

EPHRAÏM. **Jesus judeu praticante.** [Jesus juif pratiquant]. Trad. de Magno José Vilela. São Paulo: Paulinas, 1998. 417 p.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões.** [Le scienze delle religioni] Trad. de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2003. 295 p.

GARCIA, Alfonso Rubio. **Unidade na pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001. 695 p.

JEREMIAS, Joaquim. **Jerusalém no tempo de Jesus:** pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. [Jerusalém zur Zeit]. Trad. M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1986. 512 p.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião.** [Psychologie und religion] Trad. de Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2007. 129 p.

JUNQUEIRA, Sérgio. **O desenvolvimento da experiência religiosa.** Petrópolis: Vozes, 1995. 103 p.

LÉON DUFOUR, Xavier *et al.* **Vocabulário de teologia bíblica.** Trad. de Simão Voigt. Petrópolis: Vozes. 2002. p. 349-351.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao novo testamento:** 2. historia e literatura do cristianismo primitivo. [Introduction to the New Testament] Trad. de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. 410 p.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. **Jesus e a sociedade do seu tempo**. [El horizonte humano la propuesta de Jesús] Trad. de I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulus, 1992. 171 p.

MCKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. Trad. de Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 2003. p. 882-884.

MORADI, Luigi. **O início da era cristã: uma riqueza perdida**. [L'inizio dell'era Cristiana. Una ricchezza perduta] Trad. de João Resende Costa. São Paulo: Loyola, 2001. 134 p.

OÑATIBIA, Ignácio. **Batismo e confirmação: sacramentos de iniciação**. [Bautismo y confirmación] Trad. de José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 2007. 346 p.

OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional** [Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen] Trad. de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007. 224 p.

PAIVA, Geraldo José. **A religião dos cientistas: uma leitura psicológica**, São Paulo: Loyola, 2000. 183 p.

RICCARDI, Andrea. A universalidade. In: RÉMOND, Réne. (Org.). **As grandes descobertas do Cristianismo**. [Lês grandes inventions du Christianisme] São Paulo: Loyola, 2005. p. 11-41

RICHARD, Pablo. **O movimento de Jesus depois da ressurreição: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos**. [El movimiento de Jesús antes de la Iglesia] Trad. de José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 1999. 218 p.

SACHOT, Maurice. **A invenção do Cristo: gênese de uma religião**. [L'invention Du Christ – gênese d'une religion] Trad. de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola. 2004. 194 p.

SAULNIER, Christiane, ROLLAND, Bernard. **A Palestina no tempo de Jesus**. [La Palestine au temps de Jésus] Trad. de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2002. 95 p.

SOARES, Sebastião Armando Gameleira; CORREIA JUNIOR, João Luiz. **Evangelho de Marcos: refazer a casa**. Petrópolis: Vozes. 2002. 300 p.

THEISSEN, Gerd. **Die Religion der ersten Christen**. Eine Theorie des Urchristentums. 4. Auflage. Gütersloher Verlagshaus, 2008. 580 p.

\_\_\_\_\_.; MERZ, Annette. **O Jesus histórico; um manual**. [Der historische Jesus – Ein Lehrbuch] Trad. de Milton Camargo Mota ; Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002. 650 p.

ZILLES, Urbano. **Os sacramentos da Igreja Católica**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. 535 p.