

Universidade Presbiteriana Mackenzie

Mara Liz Hernandez Ferrentini

O Símbolo e a Crença.

A Centralidade Simbólica nos Sistemas Religiosos do
Judaísmo e Cristianismo – História, Significação e
Atualidade

São Paulo

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Mara Liz Hernandez Ferrentini

O Símbolo e a Crença.
A Centralidade Simbólica nos Sistemas Religiosos do
Judaísmo e Cristianismo – História, Significação e
Atualidade

Dissertação apresentada à Universidade
Presbiteriana Mackenzie, como requisito
parcial para a obtenção do Título de
Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Profº Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante

São Paulo
2007

Mara Liz Hernandez Ferrentini

O Símbolo e a Crença.

A Centralidade Simbólica nos Sistemas Religiosos do
Judaísmo e Cristianismo – História, Significação e
Atualidade

Dissertação apresentada à Universidade
Presbiteriana Mackenzie, como requisito
parcial para a obtenção do Título de
Mestre em Ciências da Religião.

Aprovada em setembro de 2007

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ronaldo de Paula Cavalcante
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Paulo José Benício
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof^a. Dra. Gabriele Greggersen
Faculdade Teológica Sul Americana - FTSA

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais e amigos, Ivety e Nello que me deram aporte moral e financeiro para tornar este curso realidade, mas principalmente demonstraram mais uma vez seu amor incondicional; sempre repletos de paciência e prontos a dar uma palavra de apoio, o que os torna para mim pessoas maravilhosas e singulares , meu muito obrigada.

Ao meu amado companheiro e amigo Marcos, que perante ocasiões de dificuldade, sempre me motivou.

A toda minha família, que é meu ponto de equilíbrio.

Ao Prof Ronaldo meu orientador, que sempre demonstrou uma capacidade imensa de respeito à ideologia alheia e um estudioso comprometido com o saber.

Aos Profs. Drs. Paulo José Benício e Antônio Máspoli de Araújo Gomes, mestres que tive a honra de ter participado de seus ensinamentos.

RESUMO

Primeiramente a pesquisa se concentrou de maneira aproximativa e panorâmica nos símbolos religiosos das religiões primitivas, dando uma explanação para compreensão religiosa nos primeiros estágios da humanidade. Em seguida a pesquisa concentrou-se no universo simbólico dos sistemas judaico e cristão. Dissertando sobre a simbologia básica nas duas tradições religiosas, bem como esquadrinhou sua evolução simbólica, por meio de referencias antropológicas e filosóficas. Por fim a pesquisa demonstrou claramente a presença do judaísmo em solo cristão. Conferindo ao cristianismo sua notória autonomia, porém com bases evidentemente judaicas.

Palavras Chave: Símbolos Religiosos, evolução simbólica, judaísmo e cristianismo.

ABSTRACT

First of all, this research is focused on an approximate and panoramic way of religious symbols of the ancient religions, providing explanation to understanding these religions at the first periods of humanity. Following, this research focused on the symbolical universe of Jewish and Christian systems. This search is talking about basic symbolism on both Judaism and Christians traditions, as well as investigating their symbolical evolution by anthropological and philosophical references. At last, this research showed the presence of Judaism in Christian culture, giving it its notorious autonomy, but with clearly Jewish foundations.

Key Words: Religious Symbols, Symbolical Evolution, Judaism, Christian.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	08
1.1 O testemunho Antropológico da Universalidade do Fenômeno Religioso e da Presença da Simbologia.....	10
1.2 A Explicação Filosófica da Necessidade dos Símbolos.....	25
2 O SIMBOLISMO RELIGIOSO DO JUDAÍSMO E DO CRISTIANISMO	28
2.1 Celebração Cúltica e seus Elementos: altares e sacrifícios.....	28
2.1.1 O Simbolismo das Festas Mosaicas e Rabínicas.....	36
2.1.2 O Calendário Litúrgico.....	43
2.1.3 O Shabat.....	45
2.1.4 Orações, purificações, consagrações.....	52
2.2 O símbolo na Religião Cristã.....	61
2.2.1 A Simbologia Neotestamentária.....	61
2.2.2 A Liturgia no Cristianismo Antigo.....	64
2.2.3 A Realidade Misterica e Sacramental.....	69
2.2.4 Jesus Cristo: fonte da simbologia cristã.....	73
2.2.5 Iconografia Cristã.....	74
2.3 A Afirmação da Cultura Judaico-cristã.....	78
2.3.1 A Hegemonia Cristã Medieval.....	78
2.3.2 A Ilustração Judaica: Mishná, Talmud e Haskala.....	82
3. A ANÁLISE DA SIMBOLOGIA RELIGIOSA	86
3.1 Interseções Simbólicas.....	86
3.2 Evolução das Formas Simbólicas e suas Funções.....	90
3.3 A Visão Simbólica Básica nas duas Visões.....	93

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	104
GLOSSÁRIO.....	110

1. INTRODUÇÃO

Parte-se de uma premissa primordial: o homem é, desde sua primitiva aparição na terra, *homo religiosus*, quer dizer, buscou sua explicação existencial não apenas na natureza que ele gradativamente foi dominando, mas em forças desconhecidas e misteriosas que faziam mover e girar a própria natureza, numa tentativa de autocompreensão por meio de elementos maiores que ele, e, portanto, de significação transcendente. Nos primeiros estágios da humanidade, não se poderia fazer a correta separação entre *animismo*, *magia* e *religião*. No caso preciso da religião, como aponta a própria etimologia da palavra – *reigare* – buscava-se o contato com uma determinada força cósmica ou precisamente com certa divindade, no sentido de uma aproximação e a possibilidade de, por meio de artifícios culturais e atos de oferenda e agrado, aplacar a suposta ira ou mau humor, de tais entidades poderosas, encontrando nelas a proteção e segurança necessárias, diante das intempéries do cotidiano.

Entende-se que a atitude religiosa se estabelece fundamentalmente na humanidade por meio da realidade simbólica. O símbolo seria, pois, o elemento constituinte nuclear de qualquer processo religioso, já que aponta para concreção desta comunhão ou união de duas partes. Se nos detemos na etimologia original, em grego *Symballein*, ou seja, lançar conjuntamente ou ao mesmo tempo¹. Com isso, pode-se entender inicialmente que o sustentáculo considerado simbólico tem a capacidade de reunir eficazmente, ou seja, de lançar a quem intuitivamente o

¹ Em Homero, *Symbola* é uma cidade localizada no limite entre a Lacônia e o território de Tegeu. Recebe esse nome por que nesse lugar se reúnem vários cursos de água. Deste modo, Pausanias, em seu *Itinerário da Grécia VIII*, 54, utiliza *symbola* para designar a “reunião das águas” o lugar em que se laçam ao mesmo tempo e “correm unidas”. F. G. Bazan, *Aspectos Incomuns do Sagrado*, Paulus, pág. 17.

contempla, e não por atividade do raciocínio, a partir do exteriormente livre e latente, confirmado com tal experiência que o suporte apreensível participa tanto daquilo que o constitui em sua intimidade e ao qual oculta como também da interioridade do sujeito ao qual o símbolo se abre. Isso por que o símbolo se ratifica a si mesmo transnificativo e transparente, aquilo que oculta e que torna manifesto. Como tal, o símbolo é imagem reveladora é, pelo mesmo motivo, une ativamente o que está separado e coloca em ato o virtual sem esgotar-se no ato intuitivo do sujeito limitado. Utilizava-se a mesma palavra e idéia em ambientes jurídicos antigos onde duas partes de um anel ou de uma moeda serviam quando unidas, como sinal de reconhecimento e legitimação de um forasteiro que invocara um pacto de hospitalidade. Por isso mesmo, a palavra recebeu a significação de pacto; inclusive, na linguagem eclesiástica indica a comunidade de confissão, a formulação da fé e em seguida tal uso incluiu utensílios, imagens e gestos em que se expressa a fé.

Pode-se ainda aduzir que no mundo antigo o *symbolon* era um objeto, de madeira, barro, ou metal quebrado em duas partes, precisava ser composto. Uma pequena imagem, um anel, um dado que carecia de se compor, uma vez dividido, para re-obter seu sentido e definição e servir como sinal de reconhecimento. Amigos pessoais ou sócios de negócio, credores e devedores, peregrinos ou também outras pessoas que estavam em outras relações entre si quebravam, ao se despedir, o símbolo e podiam mais tarde reconhecer-se ou reconhecer seus enviados em qualquer época pelo sinal que se podia compor entre si, adaptando-se inteiramente as duas partes.

O símbolo separa e une. Serve como meio de reconhecimento, de proclamação de pertença e de juramento da comunidade que se decompôs e deve de novo unir-se.

Nesse sentido, o símbolo foi sempre para o homem sinal de vinculação do visível e do invisível, da nostalgia pela re-obtenção da relação positiva para com o transcendente, relação carregada de tensões, culposamente perturbadora ou pecaminosamente perdida, sinal de confissão da referência religiosa cultural, proclamação da benevolência da divindade. A linguagem simbólica é a linguagem da religião com respeito à realidade que supera a compreensão humana. É a um só tempo mistério e revelação. Vela as verdades santas ao olhar profano, mas também as desvela a quantos sabem lê-la. Dessa forma, a linguagem religiosa simbólica esteve sempre em relação estreita com a arte religiosa.

1.1 O Testemunho Antropológico da Universalidade do Fenômeno Religioso e da Presença a Simbologia.

Assim *In illo tempore* (naqueles tempos) e em todas as épocas e culturas já estudadas, foi percebido pelos seres humanos um poder extraordinário maior que o deles próprios. Sempre circundados por fenômenos não possivelmente compreendidos por eles e por forças que se encontravam fora de seu controle, aventou-se nesse momento a possível presença sagrada. Opuseram-se a essa força supranatural com medo e respeito, tentando assimilar ou conquistar seus favores. Inicia-se reconhecimento de fenômenos ditos sagrados, aos quais foram devidamente separados das atividades comuns.

Se o mundo conheceu uma época das origens, e se estas origens tiveram alguma caracterização religiosa, este tempo que fez um todo com o próprio princípio do “sagrado” não pode ser esquecido, existindo um mínimo de possibilidades de recuperá-los, pelo menos em algum aspecto, e de lhe dar a respectiva valorização.²

Na arte e no sobrenatural, deram expressão a esse sentimento e buscaram instituir uma ligação com o sobrenatural. Os espíritos sagrados eram identificados por algumas culturas em tudo o que as rodeava. Já em outras civilizações foi desenvolvida uma crença nos deuses, seres sobre-humanos que se interessavam pelos assuntos dos homens e com os quais estes podiam interagir por meio dos cultos.

Para obterem proteção do divino nesta vida e alcançarem a salvação após a morte, determinavam regras de comportamento. Fizeram para isso oferendas, danças cerimoniais, sacrifícios e instituíram rituais de súplicas aos deuses e espíritos. Entenderam assim que havia um poder prodigioso e que para tanto deveriam buscar a salvação pedindo auxílio ao divino. As práticas rituais permitiram que as pessoas enfrentassem junto o desconhecido. Estas eram atividades padronizadas, com regras e resultados predeterminados. Atos especiais separados do curso da vida cotidiana, os rituais visam a conquistar a benevolência de forças e seres não humanos. Para que a mensagem desses rituais, cultos, danças, fosse compreendida por uma devida cultura, necessitou-se a aplicação de uma linguagem identificadora com significados que se tornassem universais aos olhos daquele devido povo, portanto o símbolo se fez necessário.

² ADRIANI, Maurílio. *História das Religiões*, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 11.

Abaixo será citada uma história a respeito de uma aventura bem sucedida de um herói que demonstra como os mitos e símbolos surgiram para explicar os rituais e as crenças da sociedade. Ou como afirma magistralmente Campbell:³

Os pés negros das planícies da América do Norte, contavam a história de Scarface (rosto com cicatriz), um jovem caçador ferido no rosto quando era pequeno. Apaixonado por uma donzela que a Pessoa do Alto, o Sol, reivindicara para si. Scarface saiu a viajar por amor a ela, esperando encontrar o grande poder e obter a autorização para se casar. Pediu auxílio a pessoas e animais, que não puderam ajudá-lo, até que dois cisnes o transportaram através das águas profundas, cheias de monstros. Na outra margem, Scarface conheceu um jovem chamado Early Riser (madrugador), a estrela da manhã, que hoje identificamos como o planeta Vênus, que lhe disse que sua mãe era a Lua e seu pai o Sol. Scarface conquistou o afeto da família celeste e viveu com ela durante muito tempo. Finalmente, foi autorizado a se casar. Na despedida, o Sol, ensinou-lhe a construir e utilizar uma tenda de curandeiro. Para demonstrar o poder da maia, removeu a cicatriz do rosto do jovem índio (história que simboliza a saúde e a fertilidade que essa prática traria para todo o povo). De volta a casa, Scarface construiu e cuidou da tenda de curandeiro, local de culto religioso e de cura espiritual. Quando estava dentro da tenda, usava sempre duas penas de corvo que lhe tinham sido ofertadas pelo Sol. Ao envelhecer, entregou as penas e o seu poder a um novo guardião da tenda de curandeiro. O mito explicava a origem da prática religiosa dos pés negros, centrada na tenda de curandeiro e em seus rituais e garantia-lhes uma ligação com as grandes forças incontroláveis. O Sol e a Lua, os seres mais importantes do céu.

A simbologia religiosa trabalhará a partir e essencialmente com aqueles elementos fundadores das religiões primitivas, quais sejam:

³ CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus*. São Paulo: Palas Atenas, 2003, p. 232.

a) Hierofanias

Ao iniciarmos uma pesquisa sobre simbologia religiosa, obtivemos a necessidade de nos firmarmos em fenômenos religiosos. Para tanto, neste primeiro momento propagaremos nosso estudo entre o sagrado e o profano, visto que nenhum estudo até hoje desconsidera ambos, já que estes delimitam o sagrado.

Fica bastante claro nesta pesquisa o objetivo da pesquisadora de expor duas religiões. Obviamente não em profundidade, pois reconhecemos que para tanto, necessitaríamos de vidas para assimilarmos coerentemente suas características mais intrínsecas. Neste caso as duas religiões citadas são o Cristianismo e o Judaísmo. Já que a morfologia histórica é inconstante e as manifestações mutáveis, apenas pinçaremos alguns fatores na presente pesquisa.

Para estudiosos como Mircea Eliade, a grande dificuldade de estudo de fenomenologia é a diversidade nos documentos religiosos. A grande ousadia deste historiador é que além de traçar a história de determinada hierofania, tem também de tornar compreensível a modalidade do sagrado.

Portanto, para compreendermos o fenômeno religioso, teremos de conceituar algumas hierofanias como mitos, símbolos, ritos, com suas influências no devido momento histórico. Para Mircea Eliade:

...qualquer hierofania, assim como qualquer experiência religiosa, seja um momento único, sem repetição possível na economia do espírito as grandes experiências não se assemelham apenas pelo

seu conteúdo, mas freqüentemente também pela sua expressão. O fato de uma hierofania ser sempre histórica (isto é, de se produzir sempre em situações determinadas) não destrói necessariamente a sua ecumenicidade algumas hierofanias tem um destino local. Há outras que tem, ou adquirem, valores universais.⁴

Eliade ainda explica o caso de uma hierofania ultrapassada pela própria história do povo no qual se realizou, e deixa bem clara a transmutação de valores dos fenômenos religiosos:

Os semitas adoraram em certo momento da sua história o par divino do Deus da tempestade e da fecundidade, Baal e a Deusa da fertilidade (sobretudo da fertilidade agrária), Belit. Os profetas judeus consideravam estes cultos com sacrilégios. Do seu ponto de vista – isto é, do ponto de vista dos semitas que, por intermédio da reforma mosaica, tinham chegado a uma concepção mais elevada, mais pura e mais completa da divindade – esta crítica era plenamente justificada. No entanto, o culto paleossemítico de Baal e de Belit nem por isso deixava de ser também uma hierofania; revelava – até a exacerbação ao monstruoso - a sacralidade da vida orgânica, as forças elementares do sangue, da sexualidade e da fecundidade⁵...

Vimos aqui um primeiro exemplo da constante mutação de valores que apesar de um mesmo povo, em diferentes épocas, se manifesta não apenas na sua fenomenologia diversa, mas se contrapões à própria morfologia.

Para Eliade, em um observador a verdadeira importância não é aquela que se dá num único momento histórico de um certo religioso, mas sim a própria religião; como cita o autor:

⁴ ELIADE, Mircea, *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 08.

⁵ *Ibid.*, p.10

O fato de um único indivíduo em toda a aldeia conhecer o ritual, o dogma e a mística cristã, enquanto o resto da comunidade os ignora e pratica um culto elementar imbuído de superstições (isto é, de restos das hierofanias decaídas), não assume, pelo menos aqui, importância nenhuma. O importante é percebermos de que este indivíduo conserva de maneira mais completa, se não a experiência original do cristianismo, pelo menos os seus elementos fundamentais e as suas valorizações místicas, teológicas e rituais.⁶

Neste ponto da pesquisa, percebemos que um dos maiores problemas da história das religiões é justamente a capacidade de conhecermos as diferentes modalidades do sagrado dos primitivos. Mircea Eliade considera a vida religiosa dos primitivos muito complexa. Não podemos assim nos deixar reduzir ao estudo simplista do animismo ou do totemismo como crê Malinowski, e invalida também a hipótese evolucionista que priva os primitivos do acesso as “hierofanias superiores”.

Para Malinowski, o animismo, a crença em seres espirituais, é a essência da religião primitiva e revela-nos de que modo esta crença teve na sua origem uma interpretação errada mas coerente dos sonhos, visões, alucinações, estados catalépticos e fenômenos semelhantes⁷.

Seguiremos mais adiante com a conceituação tanto de *animismo* como também o *totemismo*, para com isso obtermos um maior entendimento deste contraponto. Assim, para continuar a modalidade do sagrado revelado através de hierofanias, o observador precisa validar tanto uma manifestação documental, quanto uma de elite. Estas manifestações não são sob hipótese alguma, contraditórias, mas complementares e integradas.

⁶ ELIADE, op. cit., p. 12.

⁷ MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Ed. 70, p. 20.

Portanto, estes dois documentos tornam-se indispensáveis para constituir as modalidades do sagrado e neste senso nos deparamos com uma indagação: Qual método utilizar para compreensão de hierofanias. Conforme Eliade, o melhor caminho é nos apegarmos aos estudos do conjunto de documentos heterogêneos, sem exclusão de qualquer tipo, como os símbolos, mitos, ritos e as formas divinas. Assim, conseguiremos identificar vários tipos de hierofanias.

Ao falarmos sobre *hierofanias fânicas*, devemos citar a existência de dois tipos. As *hierofanias crípticas*, ou seja, aquelas pouco abertas, que revelam apenas parcialmente e de maneira pouco cifrada a sacralidade incorporada ou simbolizada, em contra partida temos as hierofanias que se revelam por completo, e deixam transparecer as modalidades do sagrado no seu conjunto.

Para tanto, usaremos um modelo observado por Eliade:

As hierofanias vegetais (isto é revelado através da vegetação) encontra-se tanto nos símbolos (a árvore cósmica) ou nos mitos metafísicos (a árvore da vida) como nos ritos “populares” (o cortejo das árvores de maio, as fogueiras, os ritos agrários), nas crenças ligadas a idéia de uma origem vegetal da humanidade, nas relações míticas existentes entre certas árvores e certos indivíduos ou sociedades humanas, nas superstições à fecundação pelos frutos ou pelas florestas, etc.⁸

Na exemplificação acima citada, o estudioso considera como hierofania críptica, ou seja, aquela insuficientemente aberta, o costume de desfilar cerimoniosamente, como numa cerimônia em procissão ou um ramo verde no

⁸ ELIADE, op, cit., p. 15.

começo da primavera, como no domingo de ramos e como *hierofania fânica*, o símbolo da árvore cósmica.

“Mas tanto uma quanto outra revelam a mesma modalidade do sagrado incorporado na vegetação: a regeneração rítmica, a vida inesgotável que está concentrada na vegetação, a realidade manifestada numa criação periódica, etc.”⁹ E, com isso, obteremos uma teoria da sacralidade vegetal neste caso, juntando-se todas as hierofanias e obtendo deste modo um conjunto de afirmações coerentes.

Conforme o historiador supracitado:

Nem a heterogeneidade histórica dos documentos (uns emanados das “elites” religiosas, outros das massas ocultas, outros ainda do produto de uma civilização refinada, outros finalmente criação das sociedades primitivas, etc.) nem a sua heterogeneidade estrutural (mitos, ritos, formas divinas, superstições, etc) constituem obstáculo para a compreensão de uma hierofania... só esta mesma heterogeneidade é capaz de nos revelar todas as modalidades do sagrado, visto que um símbolo ou um mito tornam evidentemente transparentes a modalidade que um rito não pode manifestar, mas tão só implicar. A diferença entre o nível de um símbolo, por exemplo, e o de um rito é de tal natureza que jamais o rito poderá revelar tudo o que um símbolo revela¹⁰.

O que torna um símbolo, uma manifestação ritual, um mito, uma hierofania propriamente? Tudo quanto o homem manejou, sentiu, encontrou ou amou pode tornar-se uma hierofania.

⁹ Ibid., p. 15.

¹⁰ Ibid., p. 16.

Se retornarmos a exclusão da hipótese evolucionista que por muitas décadas era aceitável, esta tinha com base que toda a espécie humana tenha passado por todas as fases como conjunto de gestos, as danças, as brincadeiras das crianças, os brinquedos têm origem religiosa, foram no tempo, gestos ou objetos culturais, que os instrumentos de música, a arquitetura, os meios de transporte (animais, carros, barcos, etc.) começaram por ser objetos ou atividades sagradas. Podemos pensar que não existe nenhum objeto ou planta importante que não tenha participado da sacralidade no decurso da história. Sabemos da mesma maneira que todos os ofícios, artes, indústrias, técnicas tem origem sagrada ou se revestiram, no curso dos tempos, de valores culturais... mas, em qualquer lugar que fosse, num dado momento histórico, cada grupo humano substanciou, pela parte que lhe tocava, certo número de objetos, de animais, de plantas, de gestos em hierofanias e é muito provável que no fim de contas, nada tenha escapado a essa transfiguração, prosseguida durante dezenas de milênios da vida religiosa¹¹

O mundo primitivo participava no sentido de fundir-se a existência da comunidade na grande vida do universo e reciprocamente, esta naquela; assim sendo, pergunta-se: o que exatamente significa participação? Neste caso é que deveremos expor os outros elementos integrantes da religiosidade primitiva, quais sejam: o animismo, o mana e o totemismo, para melhor compreensão do fenômeno como um todo.

¹¹ Ibid., p. 18.

b) Animismo

Para os primitivos, o mundo era constituído por um todo, um conjunto vivo, de que as inúmeras realidades singulares – coisas, situações, eventos e, também os homens – são precisamente participantes, e são congregados numa consciência solidária com animação e movimento <<Todo mundo é alma>> (no sentido grego da palavra, <<alma>> = <<hábito>>, <<sopro de vida>>, mobilidade e fluidez). Não há distinção entre coisas <<animadas>>, já que, precisamente, tudo é alma, que qualquer entidade é dotada de uma força individual própria: o vento que sopra, a nuvem que corre o céu, a folha que oscila; as ervas e as plantas, isoladas ou reunidas na vegetação escura da floresta; a água que cai do grande mar celeste, que corre nos regatos da terra ou jorra das fontes; o fogo agitado, sempre o mesmo, mas nunca igual a si próprio; o fulgor do raio e o ribombar do trovão, a corrida do anima na luta ou na fuga; e o continuo fervilhar da instável onda do mar¹².

Para Durkheim, o animismo era um:

Sistema religioso que tem por objeto os seres espirituais, os espíritos, almas, gênios, demônios, divindades propriamente ditas, agentes animados e conscientes como o homem, mas que se distinguem dele pela natureza dos poderes que lhes são atribuídos e, sobretudo, pela característica particular de não afetarem os sentidos do mesmo modo: normalmente não são perceptíveis a olhos humanos. Chama-se animismo essa religião dos espíritos¹³.

¹² ADRIANI, op. cit., p. 17.

¹³ DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Para o entendimento exato do animismo por Durkheim pela sua teoria, é preciso entender a idéia de alma, que a seu ver é a “noção cardinal da religião, mostrando sua formação sem tornar nenhum de seus elementos de uma religião anterior”¹⁴. E, um segundo ponto, “é preciso ver de que maneira as almas tornaram-se objeto de culto e transformaram-se em espíritos”¹⁵.

Em sua teoria, o estudioso francês afirma que a idéia de alma teria surgido pela dupla vida que o primitivo entendia ter. Uma em seu estado de vigília e outra em seu sono. Achava este que em ambos os estados os seus valores e observações eram similares e, portanto, que vivia nos dois estágios. “... assim quando sonha que visitou um país distante, acredita ter estado realmente nele. Mas ele só pode ter ido se existem dois seres nele; um, seu corpo, que permaneceu deitado no chão e que ele reencontra ao despertar na mesma posição; outro que, durante o mesmo tempo, move-se através do espaço”¹⁶. Isso acontece também com um companheiro que no caso sonhou com outro, pensa ter encontrado este no sonho. “Dessas experiências repetidas desprende-se pouco a pouco a idéia de que existe em cada um de nós um duplo, ou outro, que, em determinadas condições, tem o poder de deixar o organismo onde reside e sair a peregrinar ao longe”¹⁷.

Esse duplo para Durkheim é a alma. Porém, nesta teoria a alma não é um espírito. Ela está ligada a um corpo que só às vezes é capaz de sair, e, enquanto não for nada além disso não é objeto de nenhum culto. Ao contrário da alma, o espírito é capaz de afastar-se de sua residência a qualquer momento, e o homem só

¹⁴ Ibid., p. 33.

¹⁵ Ibid., p. 34.

¹⁶ Ibid., p. 38.

¹⁷ Ibid., p. 39.

pode entrar em contato com ele através de ritos. Assim surge um mundo paralelo de almas. Onde estas podem auxiliar aos homens ou simplesmente atrapalhá-los. Um homem parece inspirado? Fala com veemência? Encontra-se como que acima de si mesmo e do nível médio dos homens? É que uma alma benfazeja está dentro dele e o anima. Um outro sofre um ataque de loucura? É que um espírito mal introduziu-se em seu corpo e trouxe-lhe a perturbação... pois se as almas determinam a tal ponto a saúde e a enfermidade, os bens e os males, é prudente obter sua benevolência ou apaziguá-las quando estão irritadas: daí as oferendas, os sacrifícios, as preces, em suma, todo o conjunto de observações religiosas.

Como foi pela morte que houve o princípio dos espíritos, por assim dizer, é aos mortos que teria se dirigido o primeiro culto da humanidade. “Assim os primeiros ritos teriam sido os ritos mortuários, os primeiros sacrifícios teriam sido oferendas alimentares destinadas a satisfazer as necessidades dos defuntos; os primeiros altares teriam sido túmulos”¹⁸.

Aqui já há uma intuição religiosa, por mais basal que possa parecer: “o mundo está cheio de Deuses. E se o mundo está cheio de Deuses, a religião constitui, mais do que uma doutrina ou uma disciplina, o fundo gerador do pensar e do imaginar, do recordar e tornar presentes os acontecimentos já ocorridos, do projetar no horizonte, só aparentemente sem sentido, votos e desejos, do integra-se no grande mar do ser, percebido por instinto como um espaço e um tempo em movimento contínuo e continuamente reversível, lá onde o próprio movimento não é mais do que o autêntico sinal do existir e do viver, é sinal radicalmente sagrado”¹⁹

¹⁸ Ibid., p. 39.

¹⁹ ADRIANE, op. cit., p. 17.

b) Mana

Para conceituar *mana* e entender melhor os fenômenos religiosos, teremos que partir do significado deste pelos melanésios, onde mana é a “força misteriosa e ativa que possuem alguns indivíduos e geralmente as almas dos mortos e todos os espíritos”²⁰.

Desse modo conseguimos entender que mana torna-se uma força considerada excepcional que uma dada pessoa ou objeto tem. E estes só há tem pois “receberam de seres superiores, exatamente porque participavam misticamente do sagrado e na medida em que dele participam”²¹.

Em sendo uma força que se diferencia de uma força física, torna-se arbitrária, exemplo: poderemos citar um amuleto que encerra uma força diferenciada, que neste caso, um certo espírito a ele se associou e, portanto, a pessoa usuária do próprio ficaria possuidor do *mana* de tal objeto e enfim utilizaria a referenda força a vontade. “Tudo o que é por excelência possui *mana*, ou seja, tudo que parece ao homem eficaz, dinâmico, criador, perfeito”²².

Na teoria de Eliade, o *mana* baseia-se em dois pontos bastante claros na conceituação:

Em primeiro a noção de *mana*, embora a encontremos também nas religiões exteriores ao círculo melanésio, não é uma noção universal e, por consequência,

²⁰ ELIADE, op. cit., p. 25.

²¹ Ibid., p. 25.

²² Ibid. p. 25.

nos é difícil considerá-la como representativa da primeira fase de qualquer religião; em segundo é inexato considerar o *mana* como um força impessoal.

Foi observado por Codrington que esta força impessoal é inexistente no sentido que toda força é diferenciada por alguém; essa força se bem que impessoal em si mesma, está sempre ligada a uma pessoa que a dirige. Nenhum homem possui essa força por si mesmo: tudo quanto faz o faz a custa de seres pessoais, espíritos da natureza ou dos antepassados²³.

Outro estudioso que aponta a impessoalidade como um erro é Hogbin, que afirma: “Um homem pode trabalhar duramente, mas se não obtiver por isso a aprovação dos espíritos, cujo poder se exerce em seu proveito, nunca se tornará rico”²⁴.

Portanto, a impessoalidade do *mana* se desmistifica no momento que essa força é incapaz de agir de maneira solitária, ou seja, é necessário o objeto, os seres, os acontecimentos cósmicos, um veículo propriamente dito para que essa força se torne atuante e mesmo assim tal veículo deve também usar de sua capacidade para fechar o círculo.

A julgar por vários estudiosos, o que se designa de *mana* em certas religiões, a tal força, acaba por ter uma similaridade, que não com o mesmo nome, em outras crenças. Para os Sioux é a *wakan*, tal força circula nos cosmos mas só se manifesta nos fenômenos extraordinários (como o sol, a lua, o trovão, o vento, etc.). Assim

²³ Ibid., p. 35.

²⁴ Ibid., p. 27.

como as personalidades fortes (o feiticeiro, o missionário cristão, os seres míticos e lendários, Mengue entre os pigmeus africanos bambotos), são termos que exprimem a mesma noção de *mana*.

Portanto, o mana não aparece em todas as religiões e, mesmo naquela em que aparece não é nem a única, nem a mais antiga forma religiosa. O *mana* não é de maneira alguma universal, e por conseqüência, servir-se dele como base para construir uma teoria geral da religião primitiva é não só errôneo como falacioso.

b) Totemismo

Trata-se de uma organização ainda rudimentar e bastante pobre em elementos sagrados relevantes (faltam o quadro do culto e em particular a veneração explícita do poder Divino); mas não deixa de ter um ponto de referência que oferece segurança e das garantias de subsistência da tribo: o totem (que se seguirmos ao pé da letra <<animal parente>>). Aqui, de uma maneira simbólica, é o totem que constitui precisamente o princípio da autoridade, da coesão e da continuidade próprias da comunidade primitiva.

Estabelecimento e migração, habitação de uma terra e cultura desta, individuação e qualificação exata do mesmo grupo social, tudo vai dar ao totem e nele se exalta; é o guia a salvaguarda e também, antes de mais, a razão de ser religiosa da condição primitiva. Assim, é o totemismo que por representar, talvez, uma imagem forte do primitivismo religioso; exprime ainda que de uma maneira

rudimentar e aproximativa, a imagem não mais completa; porém, menos inadequada da consciência religiosa arcaica.

1.2 A Explicação Filosófica da Necessidade dos Símbolos

A realidade não é uma coisa única e homogênea; imensamente diversificada, possui tantos padrões e planos diferentes quanto são os organismos diferentes. Essa é uma afirmação feita através de um estudo de Uexkull²⁵ por Cassirer que baseia seu estudo e complementa-o no ponto onde diz "... que no mundo humano encontramos uma nova característica, que parece ser a marca distintiva da vida humana. Para ele o homem descobriu uma nova forma de adaptação ao ambiente. Não por que sofreu uma mudança quantitativa, mas por ter sofrido uma qualitativa. Para ele existe um terceiro elo, após o sistema receptor e o de reação segue o sistema simbólico". Esta nova aquisição transforma toda a vida humana.

Em confronto com outros animais, o homem não vive apenas numa realidade mais vasta; vive por assim dizer, numa nova dimensão da realidade. Dentro desta teoria as reações humanas e as reações orgânicas apresentam uma diferença inequívoca. Para as orgânicas a resposta dada a um estímulo exterior é direta e imediata, em contrapartida para a outra reação é retardada e interrompida por um lento e complicado processo de pensamento. "A primeira vista este atraso pode parecer uma vantagem muito discutível. Inúmeros filósofos lançaram advertências

²⁵ A teoria de Uexkull: "... os fenômenos que encontramos na vida de certas espécies biológicas não são transferíveis para nenhuma outra espécie. As experiências, e, portanto, as realidades de dois organismos diferentes são incomensuráveis entre si. No mundo de uma mosca, diz Uexkull, só encontramos "coisas de moscas"; no mundo de um ouriço do mar, só encontramos "coisas de ouriços do mar". ...a única chave para a vida animal nos é proporcionada pelos fatos da anatomia comparada. Se conhecermos a estrutura anatômica de uma espécie animal, possuiremos todos os dados necessários à reconstrução de seu modo especial de experiência".

contra este pretenso progresso”. “L’homme qui medite”, diz Rousseau, “est um animal deprave”: não se aprimora, mas se deteriora a natureza humana quando ultrapassa as fronteiras da vida orgânica.

Entretanto, não se pode intervir mais nessa qualidade de ordem natural. Este não tem como fugir à sua própria natureza. Não podendo mais deixar de adotar as próprias condições em que a natureza lhe proporcionou. Já não vive num universo puramente físico, mas num universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes deste universo. São os vários fios que tecem a rede simbólica, a teia emaranhada da experiência humana. Todo o progresso humano no pensamento e na experiência aperfeiçoa e fortalece esta rede. Já não é dado ao homem enfrentar imediatamente a realidade; não pode vê-la, por assim dizer, face a face. A realidade física parece retroceder proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem. Em lugar de lidar com as próprias coisas o homem, em certo sentido, está constantemente conversando consigo mesmo. Envolveu-se por tal maneira em formas lingüística, em imagens artísticas, em símbolos míticos ou em ritos religiosos, que não pode ver nem conhecer coisas alguma senão pela interposição desse meio artificial.

Dentro da sua teoria, Cassirer ainda acentua que o homem mesmo na esfera prática não pode viver dentro de seus desejos e vontades imediatas. Antes de passar por tal situação é obrigado a vivenciar “... emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e desilusões, em seus sonhos e fantasias”. O que perturba a alma do homem, diz Epícteto, “não sãs as coisas, são suas opiniões a respeito das coisas”.

Com o que já colocamos, podemos nos aproximar do nosso objeto de estudo e perceber que por cima das relações particulares imanentes, as coisas, as relações e os acontecimentos sempre se apresentam ao homem como símbolo de si mesmo e do “totalmente outro”, do sagrado. A arte expressa a primeira experiência; a segunda experiência está expressa nos mitos e no culto da religião, assim também um pensamento que parta da tradição cristã pode refletir expressamente sobre ambos os momentos em sua unidade.

No fato de que as coisas foram criadas se baseia seu pertencimento mútuo, sua semelhança, em virtude a qual uma coisa pode representar a outra. Como todas as coisas foram criadas, e, cada uma é uma *vestigia Dei*, aparição visível de sua natureza invisível (Rm 1,20). Porém, o símbolo originário da teologia cristã (que dá nova plenitude à *imago Dei* no homem) é o *Logos* encarnado (conf. Infra II.2.5), vendo-o se vê ao Pai. Ou como disse Splett: A diferença, característica do símbolo, entre compreensibilidade e incompreensibilidade se descobre aqui definitivamente, não como dicotomia de dois mundos a qual deva superar-se, senão como evento da liberdade originária, que se dá sem esgotar-se, que se revela com mistério Santo²⁶.

²⁶ SPLETT, Jorg. “Símbolo” em *Sacramentum Mundi*, 6. Barcelona: Herder, 1986, p. 359.

2. O SIMBOLISMO RELIGIOSO DO JUDAÍSMO E DO CRISTIANISMO

2.1 Celebração Cúltica e seus Elementos: altares e sacrifícios.

O israelita serve a lahweh na vida de cada dia, observando os preceitos e as instruções; ou então; mediante o culto celebrado em lugar sagrado e em hora regulamentada. Esta segunda forma, na Bíblia e em muitos idiomas, é designada de serviço divino. Não apenas uma instituição humana, mas antes uma expressão institucional do relacionamento recíproco de Deus e o homem. Tanto do lado de Deus como do homem opera-se um agir e um falar. O lugar especial e o tempo certo separam o culto do dia-a-dia, bem como a presença do sacerdote como intermediário.

O serviço divino assim concebido foi introduzido como fruto maduro da teofania sinaítica; ao pé do monte sagrado, o grupo, trãnsfuga do Egito e em caminho pelo deserto, experimenta pela primeira vez a sacralidade de um lugar a par com a palavra de lahweh precedente da aparição de Deus, funcionando Moisés como medianoiro, (Êx 19 e 24,15-18)²⁷

O templo de Jerusalém finalmente tornou-se o único lugar de culto onde o culto sacrificial podia legitimamente ser celebrado e, desde sua destruição em 70 de nossa era, o judaísmo não teve nem altar nem sacrifício. Esse privilégio exclusivo foi adquirido ao fim de uma longa história e ao preço de luta severa contra os santuários concorrentes e contra a tendência à descentralização.

²⁷ Westermann, Claus. Teologia do Antigo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 161.

▪ Altares

O altar é um elemento essencial do santuário e, nas histórias dos patriarcas, a edificação de um altar basta para significar a fundação de um santuário, (Gn 12.7,8; 13.18; 26.25; 33.20)²⁸ O sacerdote era desde o início, e tornou-se cada vez mais, exclusivamente o Ministro do altar.

O altar é chamado em hebraico *mizbeah*, de uma raiz verbal que significa “imolar”, depois “imolar em vista de um sacrifício”. Este sentido etimológico é aplicado com a evolução do ritual: no Templo, as vítimas e aqui se exclui as aves, eram imoladas fora do altar e depois colocadas sobre ele, no altar eram colocadas também oferendas vegetais; a mesma palavra designa também o altar de incenso. O altar é, pois o lugar onde são oferecidos sacrifícios, de qualquer natureza.

O altar é um sinal de presença de divina. Nos tempos antigos, ele comemorava uma teofania, ou então ele tinha um nome que lembrava a deus. Mais tarde, o altar será especialmente consagrado e será anualmente purificado no Dia da Expição, enchendo-se com uma santidade eminente. “Esta santidade se liga especialmente aos chifres do altar, às protuberâncias que se levantam nos quatro cantos do altar dos holocaustos e do altar dos perfumes, que serão comentados logo abaixo. São eles que são esfregados com o sangue das vítimas para consagrar o altar ou nos ritos de expiação. A significação desses chifres não é clara; o chifre é na Bíblia um símbolo de poder, mas para Vaux esta explicação é insuficiente:

²⁸ VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003. p. 444

É pouco provável que esses chifres representem os das vítimas imoladas, é possível que eles concretizem a importância e a santidade especial das extremidades do altar: são também as extremidades do corpo dos sacerdotes, lóbulo de orelha, polegar, o dedão do pé, que são esfregados com sangue no ritual tardio de investidura (Êx 29.20), e são as mesmas extremidades que são esfregadas com sangue e unguidas com óleo no ritual de purificação do leproso.²⁹

Sobre o altar a Aliança é conservada ou restabelecida entre Deus e seu povo. Segundo a descrição dos sacerdotes, no santuário do deserto havia dois altares: um chamado de altar dos holocaustos, colocado diante da entrada do mishkan ou Tenda e outro chamado de altar dos perfumes, dentro da tenda diante do véu que isolava a parte do fundo, onde se achava a arca.

Esse altar é descrito como uma armação de tábuas de acácia com cinco côvados de comprimento e largura e três de altura. Estas tábuas são revestidas de bronze e o altar é às vezes chamado o “altar de bronze”. Ele tem uma grelha de bronze, trabalhada como uma rede, uma cornija ou um rebordo e quatro argolas para as barras que servem para seu transporte. Ele é oco.

O altar dos perfumes é descrito como tendo uma superfície quadrada com um côncavo de lado e uma altura superior, tem chifres de ouro e quatro anéis de ouro para seu transporte. por esta razão ele é muitas vezes chamado O altar de ouro.

²⁹ Ibid., p. 452.

Muitas vezes descobrem-se em escavações, superfícies rochosas cavadas de cúpulas artificiais. Parece que é um exagero dar uma interpretação cultual a todas essas instalações.

A maior parte das cúpulas pode ter servido par uso profano. Conforme Cordero, quando se acham cúpulas perto de túmulos, elas se explicam pelos ritos funerários, mas não necessariamente por sacrifícios.

Uma grande pedra ou um bloco destacado de um rochedo podem servir de altar. Existem também os altares construídos. Deve-se lembrar primeiro aqui o que se disse a propósito dos lugares “altos”.

A *bamah* era um montículo ou uma elevação sobre a qual se sacrificava sem que um altar distinto fosse necessariamente erigido. Tais plataformas de pedras grandes tem sido descobertas em escavações de Megido, de Nahariah perto de Haifa e de Hazor na Galileia.³⁰

Altares encostados na parede do fundo e construídos com pedras grosseiras e tijolo de terra ou tijolo cru, aparecem nos mais antigos textos bíblicos: em Jz 6.19-23, Gideão quer oferecer ao Anjo de lahweh um cabrito e pães sem fermento; o Anjo lhe ordena que coloque a carne e os pães sobre uma rocha, onde eles são consumidos por um fogo saído da rocha: é um sacrifício.³¹

Os altares mencionados na Bíblia fora do templo são geralmente altares construídos, como os que os patriarcas constroem, mais tarde os da época dos

³⁰ Ibid., p. 445

³¹ Ibid., p. 445.

juizes, (o altar construído sobre a rocha onde a ceia de hospitalidade tinha sido transformada em holocausto).

Os tijolos e as pedras eram os materiais utilizados para os altares pré-israelitas de Canaã e eles são autorizados pela lei de Êx 20.24-26: “o altar deve ser de terra; se ele for feito de pedra, essas não devem ser talhadas com cizel.”³² Dessa proibição de talhar as pedras do altar, os rabinos deram explicações sutis: o altar perdoa e o ferro pune, o altar alonga a vida o ferro abrevia. A Lei de ÊX 20.26 proíbe também que o altar tenha degraus.

Os altares cananeus às vezes tinham e os altares israelitas posteriores tiveram uma escada ou uma rampa de acesso. A explicação: o sacerdote vestido só com o avental, arrisca descobrir sua nudez subindo ao altar, e é por isso que, no tempo do grande altar de escada, uma lei posterior prescrevera aos sacerdotes que usem calções. Porém esta explicação não parece original e a proibição primitiva se justifica mais pelo caráter sagrado do altar que se queira separar do profano o máximo possível: os degraus, ligados ao altar e pisados pelo sacerdote, parecem suprimir essa separação.

- **Sacrifícios**

O altar é o lugar do sacrifício e o sacrifício é o ato principal do culto. O sacrifício é toda oferenda, animal ou vegetal, que é destruída no todo ou em parte sobre o altar em homenagem à divindade.

³² Ibid., p. 446

Conforme Vaux relata, o sacrifício é complicado pelo fato de que os termos que designam os sacrifícios são bastante numerosos e seu sentido não é claramente conhecido.

Começaremos a dissertar aqui sobre o holocausto.

A palavra holocausto foi emprestada da Vulgata, e por ela da Setenta, sendo em grego uma tradução do hebraico *'olah*, cuja raiz significa subir: é o sacrifício que faz subir sobre o altar ou, mais provavelmente, que se faz subir a fumaça para Deus quando é queimado. Sua característica é que a vítima inteira é queimada, que nada sobra para o ofertante nem para o sacerdote (salvo a pele). Segundo o ritual de Lv 1:

A vítima é um animal macho, sem defeito, já o Código de Santidade (Lv 22.17-25), de gado grande ou pequeno, ou ave, mas somente rolinha ou pombo. A vítima é apresentada pelo ofertante que deve estar em estado de pureza ritual. Ele põe sua mão sobre a cabeça da vítima, este gesto é a atestação solene de que esta vítima vem dele, ofertante, que o sacrifício que vai ser apresentado pelo sacerdote é oferecido em seu nome e que os frutos serão dele.³³

A função própria do sacerdote só inicia quando a vítima entra em contato com o altar. Já a vítima é degolada pelo próprio ofertante fora do altar, e o sangue é espalhado pelo sacerdote ao redor do altar. Segundo a concepção hebraica o sangue é a própria vida: “a vida de toda carne é seu sangue, (Lv 17.14; Gn 9.4; Dt 12.23; Lv 7.26-27), e o sangue pertence a Deus somente.”

³³ Ibid., p. 454

A vítima é em seguida esfolada e esquartejada, e suas partes são colocadas pelos sacerdotes sobre o altar, onde queimam em fogo perpétuo. Quando a vítima é uma ave, o ritual é modificado em conformidade: não há imposição de mãos nem degola, tudo é feito sobre o altar; portanto, pelo próprio sacerdote. Os sacrifícios das aves eram o equivalente ao dos gados, aos quais apenas os ricos poderiam oferecer.

No ritual recente, o holocausto é acompanhado de uma oferenda, *minhah*, de farinha amassada com azeite e uma libação de vinho, para a festa das Semanas segundo Lv 23.18, para os holocaustos cotidianos segundo Êx 29.38-42, para todos os sacrifícios *'olah e zebah* segundo Nm 15.1-16. A farinha era queimada, o vinho era derramado ao pé do altar, como o sangue, (cf. Eclo 50.15).³⁴

O sacrifício de comunhão assim foi adotado, pela designação em hebraico *zebah shelamim*, ou simplesmente *zebah*. A tradução “sacrifício pacífico” ou “sacrifício de salvação”, e o ritual e a prática definem o sacrifício como rendendo graças a Deus e procurando uniam com ele.

O ritual especifica três tipos particulares do sacrifício de comunhão: o sacrifício de louvor, *todah*, o sacrifício espontâneo, *nedabah*, oferecido por devoção fora de toda prescrição ou de toda promessa, e o sacrifício votivo, *neder*, ao qual o ofertante se obriga por um voto.

³⁴ Ibid., p. 454.

O traço característico é que a vítima é repartida entre Deus, o sacerdote e o ofertante, que a come como uma coisa santa. As vítimas são as mesmas do holocausto, menos as aves, só que podem ser macho ou fêmea e ainda os pequenos defeitos são tolerados.

Segundo Vaux, quase metade do código sacrificial do segundo templo, tem por objeto os sacrifício que chamamos expiatórios.

Os sacrifícios expiatórios estão divididos em dois, e que tem por fim estabelecer a aliança com Deus, rompida pelas faltas do homem: o sacrifício pelo pecado, *hatta't*, e o sacrifício de reparação, *'asham* .

A oferta vegetal é chamada *minhah* que, segundo a etimologia mais provável, significa “dom”. Existem muitos tipos de ofertas: há a oferta não cozida de flor de farinha embebida em óleo e acompanhada de incenso; um pouco dessa farinha e todo incenso são queimados sobre o altar, o resto vai para os sacerdotes. Essas oferendas devem ser sem fermento e temperadas com sal. Há também espigas tostadas ou pão assado, acompanhados de azeite e incenso; uma parte é queimada sobre o altar. Do que se queima nestas oferendas se chama *'azkarah*. “O sentido exato é discutível: ou um “memorial” que faz deus se lembrar do ofertante, ou ainda um “penhor”, uma pequena parte é dada a deus fazendo-o pensar no todo.”³⁵

³⁵ Ibid., p.460.

Muito frequentemente a *minhah* era o complemento de um sacrifício com sangue, holocausto ou sacrifício de comunhão, e ela era acompanhada de uma libação de vinho.

Os pães da oblação são também ligados às oferendas vegetais, são chamados *lehem happanim*, “pão da face ou da presença”, ou *lehem hamma 'areket*, “pão da fileira”. Segundo Lv 24.5-9:

eram doze bolos de flor de farinha, dispostos em duas fileiras sobre uma mesa que ficava diante do Santo dos Santos; eles eram renovados cada sábado. Eram um penhor da aliança das doze tribos com Iahvé. Esse pães eram comidos pelos sacerdotes e não iam para o altar, mas se colocava sobre cada fileira incenso que era queimado, evidentemente sobre o altar dos perfumes como um *'azkarah*, o que justifica que se assimile a uma oferenda sacrificial.³⁶

2.1.1 O Simbolismo das Festas Mosaicas e Rabínicas

“As três grandes festas eram Páscoa-Ázimos (festa da primavera: março-abril), Semanas ou Pentecostes (cinquenta dias depois da anterior) e Tabernáculos (setembro-outubro).”³⁷ A Páscoa era no tempo do Novo Testamento a principal festa dos judeus.

A Páscoa é chamada em hebraico de *pesah*. A Páscoa aparece como um ritual de pastores e também aparece vinculada à liberação do Egito. É um sacrifício de nômades ou semi-nômades, aquele de todos os rituais israelitas que mais se

³⁶ Ibid., p. 460.

³⁷ CORDERO, Maximiliano G. *Bíblia y Legado Del Antiguo Oriente*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.p. 373.

aproxima dos sacrifícios dos antigos árabes: não há intervenção de sacerdote, não há relação com o altar, mas há a importância do rito de sangue.

É na primavera, o sacrifício de um animal novo para obter a fecundidade e a prosperidade do rebanho. O sangue colocado sobre os batentes da porta, primitivamente sobre as armações da tenda, deve afastar os poderes maléficos, o *mashhit*, o exterminador, cuja menção é conservada na tradição javista, e talvez se ache deformada na tradição sacerdotal. Ela é uma festa que marca uma oferenda para o bem do rebanho. Os outros detalhes da Páscoa acentuam esse caráter de festa de nômades; come-se a vítima assada no fogo, sem que haja necessidade de utensílios de cozinha, ela é comida com pão sem fermento. O que é ainda hoje o pão dos beduínos, e com ervas amargas, que não são legumes cultivados sem uma horta, mas plantas do deserto que os beduínos sabem escolher para temperar sua alimentação frugal. Come-se com os lombos cingidos e as sandálias nos pés, como para uma longa marcha, e o cajado de pastor à mão.

Os textos sacerdotais são os únicos a precisar a data da Páscoa, 14/15 do primeiro mês, isto é, na lua cheia deste mês. Esta data deve ter sido a da Páscoa desde o início: sendo uma festa noturna e do deserto, ela era celebrada na lua cheia, não necessariamente porque se ligava a um culto astral, mas simplesmente porque é a noite mais clara do mês.

A Páscoa é uma festa muito antiga, ela remonta à época em que os israelitas ainda eram semi-nômades; ela é até anterior ao Êxodo se a festa do deserto que os israelitas se propunham celebrar (Êx 5.1), era já uma Páscoa. Ela é a forma israelita da festa da primavera,

comum entre os semitas nômades, mas ela assumiu, em Israel, um sentido particular³⁸

No dia seguinte começava os *Ázimos* (*massôt*: pães sem fermento). Devia desaparecer tudo que estivesse fermentado e durante sete dias (de 15 a 21) deviam comer pães ázimos, o primeiro e sétimo dias eram dias de festa, no qual não se podia trabalhar e deveria organizar uma assembléia religiosa.

Na descrição de Dt 16, 1-8 diz que a festa de Páscoa deve ser celebrada no santuário de Jerusalém. È já uma festa de peregrinação (*hag*) anual. Na continuação seguia a festa dos *Ázimos*.

“Ao que parece, antes a Páscoa era uma festa de família e se celebrava em cada casa e em cada lugar (Êx 12, 21-23). Mas ao coincidir a festa com a dos *Ázimos*, ambas se fundiram, celebrando-se esta com a continuação da Páscoa”³⁹

Os *Ázimos*, *massôt*, são os pães sem fermento. A festa dos *massôt* marcava o principio da ceifa da cevada, que era feita primeiramente.

“È a partir daí quando a foice começar a cortar as espigas, que são contadas as sete semanas até a festa da colheita ou das *Semanas*”⁴⁰

Os *Ázimos* sempre tiveram ligados à semana: eles duram sete dias (Êx 23.15; 34.18), de um sábado a outro, o que justificou a inserção da lei do sábado

³⁸ VAUX, op. cit., p. 527.

³⁹ CORDERO, op. cit., 374

⁴⁰ VAUX, op. cit., p. 527.

após a dos *massôt* em Êx 34.21, com a informação “foi no tempo da ceifa”, que começa com os Ázimos. Essa relação com o Shabat indica que não se trata só de sete dias quaisquer consagrados a uma festa, mas de uma festa ligada ao sistema da semana, e isto é confirmado pela contagem que fixa a festa da Colheita sete semanas após os Ázimos (Lv 23.15; Dt 16.9). Como a semana e o sábado não existem fora de Israel, a festa dos Ázimos, mesmo que de origem Cananéia, assumiu, parece que desde a sua adoção, um caráter propriamente israelita.⁴¹

Sendo uma festa agrícola, ela dependia do amadurecimento da colheita e não podia ter data mais precisa que o “mês das espigas”, o mês de abibe.

Concluimos que houve duas festas, uma pré-israelita, da Páscoa, e a outra verdadeiramente israelita a dos Ázimos, estas duas festas eram celebradas na primavera.

Houve então, a libertação do Egito, que tinha marcado o início da história de Israel como povo, conforme eles, como povo escolhido de Deus, e acabou na instalação da Terra prometida. As festas da Páscoa e dos Ázimos serviram para comemorar esse evento dominante da história da salvação. Este significado se ligou muito cedo às duas festas, a cada uma independentemente segundo as mais antigas tradições e esse valor que tinham em comum tornava quase inevitável que um dia fossem unificadas.

⁴¹ Ibid., p. 528.

A segunda grande festa anual é a da Colheita, *qatsir*, exatamente da colheita do trigo, a festa é também chamada de festa das Semanas. A festa era celebrada sete semanas após o corte das primeiras espigas, isto é após a festa primitiva dos *massôt*. “Em Nm 28.26, ela é chamada simultaneamente “festa das Semanas” e festa das Primícias”, *bikkurim*.”⁴² Conforme Cordero, era uma festa alegre das primícias da colheita dos trigos.

A cerimônia consistia em oferecer dois pães de farinha nova cozidos com fermento (é o único caso de uma oferenda a *lahweh* com pão fermentado); “é o pão das pessoas sedentárias”⁴³

O ritual mais desenvolvido é o de Lv 23.15-21, onde a partir do dia seguinte ao sábado em que é apresentado o primeiro feixe, se contam sete semanas completas até o dia seguinte ao sétimo sábado, isto é, cinquenta dias. Essa oblação excepcional destaca o caráter agrícola da festa e sua relação com os *massôt*: no princípio da ceifa, comem-se pães sem fermento em sinal de renovação; no fim da ceifa do trigo, oferece-se pão fermentado, o pão de todos os dias na casa dos sedentários: o tempo da ceifa acabou e, com seu produto, retomam-se os costumes normais. “A relação com os Ázimos (e mais tarde com a Páscoa) explica o nome que os rabinos deram a esta festa: *’atseret*, “assembléia” de encerramento e até *’atseret* da Páscoa.”⁴⁴

Do mesmo modo que a Páscoa, mas muito depois, a festa das Semanas foi ligada à história da salvação.

⁴² Ibid., p. 529.

⁴³ CORDERO, op. cit., p. 377.

⁴⁴ VAUX, op. cit., p. 530.

“Para os israelitas, a festa as Semanas tem também um significado histórico, pois recorda a Aliança selada no Sinai.”⁴⁵

No judaísmo ortodoxo, a festa das Semanas sempre teve uma importância secundária.

Ela só é mencionada mais tarde e acidentalmente no Antigo Testamento. A Mishná não lhe consagra um tratado como faz às outras festas anuais. Foi só a partir do segundo século de nossa era que os rabinos aceitaram que ao Pentecostes comemorava o dia em que a Lei tinha sido dada ao Sinai.

A terceira das grandes festas anuais é chamada em português, a festa dos Tabernáculos ou das Tendões, ou das Cabanas. É a festa da reconciliação (*'ásip*) dos frutos no outono. É a mais famosa de todas as festas de peregrinação, se chamava “festa de lahweh”, porque é a “festa” por excelência. Flávio Josefo disse sobre ela: “É a festa mais santa e a maior entre os hebreus”⁴⁶

A expressão Cabanas é a que melhor se adapta em termos de tradução exata do nome hebraico da festa: *sukkot*. Esse nome só aparece nos calendários religiosos recentes, e é certo que é a mesma festa que é chamada festa da Colheita, *'ásip*, nos dois calendários mais antigos.

Zacarias anuncia que todas as nações subirão cada ano para adorar a lahweh em Jerusalém, e isto será na festa das Tendões, Zc 14.16. Tem como

⁴⁵ CORDERO, op. cit., p. 377.

⁴⁶ JOSEFO, Flávio. *Ant. Iud.* VIII. 4,1.

caráter ser uma festa agrícola, a da colheita, quando são colhidos os produtos do campo. Depois de colhidos os últimos frutos da terra, prensadas as azeitonas e as uvas, vai-se dar graças a Deus. Ela era acompanhada de diversões populares. É uma festa com fieis vindos de todo o reino, que fazem uma festa de sete dias e, no oitavo, Salomão os manda de volta para suas casas.

Aos sete dias da festa, eles acrescentam um oitavo, que é de repouso e comporta uma assembléia cultural com sacrifícios. “Nm 29.12-34 prescreve os sacrifícios a serem feitos durante os sete dias.”⁴⁷

O oitavo dia é mencionado em todo lugar à parte dos sete dias de festa, ele é uma conclusão, e, no ritual posterior da Mishná, não se habitava mais em cabanas, não havia mais festa noturna, só que deve-se ficar em Jerusalém; é o dia seguinte a festa, uma transição antes de retornar a vida normal.⁴⁸

A explicação da festa das Tendas é complexa e várias foram as hipóteses. Para Vaux, a mais bem sucedida explicação da festa e o rito das cabanas, é dada pela idéia de que em certas épocas, e especialmente na passagem de ano, os poderes malignos estão ativos e atacam as casas: para os enganar e escapar deles, se passaria aqueles dias em abrigos provisórios. Este seria especialmente o caso dos nômades que acabavam de se sedentarizar e para os quais os novos hábitos pareciam carregados de todo tipo de perigos. A festa dataria dos princípios da instalação em Canaã e seria influenciada por essas noções primitivas. Porém os textos bíblicos não oferecem apoio a essa hipótese. Para os textos, a antiga festa das Tendas tinha um caráter agrícola, que é destacado por seu nome na festa da

⁴⁷ VAUX, op. cit., p. 532.

⁴⁸ Ibid., p. 532.

Colheita e pelos detalhes a ela acrescentados em Êx 23.16 e 34.22; quando ela recebeu o nome de festa das Tendas, esse caráter agrícola continuou sendo indicado por sua data exata em Lv 23.34, e ele é visto até no rito mais recente, o dos frutos levados à festa. No mesmo texto encontramos mesmo que considerada uma explicação secundária, o fato de que antigamente a Páscoa.

E tardiamente as Semanas, a festa das Tendas foi associada a um evento da história da salvação, onde os israelitas deveriam habitar sob cabanas.

2.1.2 O Calendário Litúrgico

Veremos a seguir que as três grandes festas anuais eram ligadas a momentos da vida pastoril ou agrícola. Apesar de a Bíblia registrar um certo número de festas, geralmente não explica a forma como eram celebradas. Conforme Vaux, festas de família ou de clã marcavam as etapas da vida do indivíduo: quando era desmamado, quando se casava, quando morria. Pesquisamos somente aquelas que adquiriram uma importância durável e principalmente àquelas que receberam um lugar no culto do templo de Jerusalém.

O serviço cotidiano comportava o holocausto de um cordeiro de manhã e o holocausto de um cordeiro no crepúsculo. Este sacrifício era acompanhado de uma oferta de farinha amassada como óleo e de uma libação de vinho. Em Lv 6.2-6 pressupõe também dois holocaustos, de manhã e de tarde. A isto Êx 30.7-8 acrescenta a obrigação de uma oferta de incenso sobre o altar dos perfumes.

O ritual pós-exílico fixava o sacrifício da tarde no crepúsculo; porém, na época do Novo Testamento, ele acontecia no meio da tarde, por volta das três horas segundo Josefo, e a Mishná, a hora em que Jesus morreu na cruz.

Outro serviço do templo de importância se dá no sábado que será descrito com maior ênfase no próximo capítulo. Destacaremos aqui apenas sua incidência sobre o serviço do Templo. No sábado aos holocaustos cotidianos era acrescentado o sacrifício de dois cordeiros com oferta e libação. O serviço cotidiano era apenas duplicado nesse dia.

E a neomênia, um ritual que prescreve que a cada primeiro dia de cada mês lunar seja feito um holocausto de dois touros, um carneiro e sete cordeiros, com oferendas e libações, mais um bode em sacrifício pelo pecado. Como no sábado este dia era um dia de descanso, que se escolhia para visitar um “homem de Deus”. “As neomênias continuaram a ser celebradas até o fim do Antigo Testamento e no Novo Testamento, mas elas perderam a importância, salvo a do sétimo mês (Lv 23.24-25; Nm 29.1-6”).⁴⁹

Sobre o fundo do culto do Templo se destacavam as grandes festas anuais. “O termo geral para “festa” é *mo'ed*; esta palavra designa um lugar ou um tempo fixo, um encontro, e a tenda do deserto é chamada *'ohel mo'ed*, “a Tenda do Encontro”; ela designa ainda uma reunião, e por fim uma assembléia festiva.”⁵⁰

⁴⁹ Ibid., p. 508.

⁵⁰ Ibid., p. 508.

2.1.4 O Shabat

Nossa palavra shabat é a transcrição do hebraico shabbat. Esse substantivo só é empregado na linguagem religiosa, para designar o sétimo dia da semana (frequentemente), também a semana inteira, Lv 23.15 (caso único e duvidoso), por extensão, o ano sabatino que ocorre a cada sete anos (Lv25.2,8,34,35,43). Uma forma longa, shabbaton, designa alguns dias de festa e de repouso, que não caem necessariamente em um dia de sábado.

Autores antigos, Teófilo de Antioquia e Lactâncio, derivam a palavra de *sheva* ‘sete’, mas o valor do *‘ain* como uma consoante forte torna essa derivação impossível.

Alguns modernos corrigiram a hipótese supondo um desvio acádico, onde o *‘ain* não era pronunciado, onde o *shibutti* significa ‘setenário, sete’ e onde *shapattu*, que designa, como será dito, o dia da lua cheia, seria uma forma dual: “duas vezes sete”. A última sugestão nessa linha é que uma suposta forma acadiana, *shab’atani*, “duas vezes sete”, estaria na origem do hebraico shabbaton, abreviado depois para shabat. Mas é muito pouco provável, diremos, que a instituição hebraica seja emprestada da Mesopotâmia, e shabbaton é uma forma secundária em relação a shabbat, muito mais que o contrário. O mais simples é ligar a palavra ao verbo hebraico shabat, que é empregado muitas vezes com o sentido de “parar de trabalhar, repousar”, e que é então um denominativo de shabat e poderia ser traduzido por “sabatizar”, mas que tem por sentido primeiro e independente da instituição do sábado “cessar, parar”, em Gn 8.22; Js 5.12 etc.; na forma ativa. O

verbo significa “parar cessar” (Êx 5.5; Is 13.11; Jr 7.34). É esta etimologia que a própria Bíblia propõe em Gn 2.2-3. Porém, o substantivo segue as leis da formação nominal se, a partir de um verbo shabat, ele tem um sentido estático de “dia em que se para de trabalhar” se esperaria shebet; a forma shabat deveria significar o “dia que para, marca um limite, divide” e teremos que investigar se este não era o sentido original.⁵¹

Portanto verificamos em nossa pesquisa três possíveis origens para o shabat. São elas as origens Babilônicas, Cananéia e Quenita.

Na primeira hipótese presenciamos dois fatores importantes. Inicialmente os dias 7, 14, (19), 21 e 28 do mês eram considerados dias nefastos e nos textos encontramos algumas regras que devem ser seguidas como: o pastor dos povos (o rei) não deve comer carne cozida nem pão assado, ele não deve trocar de roupa, nem vestir roupas limpas, não deve oferecer sacrifícios nem subir em seu carro nem exercer a soberania. O sacerdote não deve entregar oráculos, o médico não deve tocar o doente. É um dia que não se deve fazer nenhuma ação desejável.

O outro importante fator que encontramos é em relação a uma palavra acadiana, shapattu, que significa o dia do meio do mês, o da lua cheia, e que é um dia de apaziguamento do coração (para os deuses), um dia propício.

Conclui-se daí que o antigo Israel só teria conhecido o sábado do meio do mês, com a característica de uma festa alegre. Ezequiel teria sido o primeiro a introduzir a idéia nova de um dia de repouso

⁵¹ Ibid., p. 512.

após seis dias de trabalho, Ez 46.1, e a fazer do sábado hebdomadário o signo da aliança com lahweh (Êx20.12,20). Ele teria sido guiado pela determinação babilônica dos 7, 14,21 e 28 dias do mês, os dias nefastos, e este modelo teria dado ao sábado israelita seu caráter de dia marcado por algumas proibições. Mas para evitar a contaminação dos cultos astrais, os shabats judeus teriam sido descolados das fases da Lua e teriam sido contados indefinidamente de sete em sete dias, determinando assim um sistema contínuo de semanas independentes dos meses lunares.⁵²

Nesta teoria enfrentamos uma série de objeções. Uma delas é que os 7 e 14 dias das hemerologias babilônicas são dias nefastos, porém o que fica difícil de aceitar, já que o sábado israelita nunca teve tal característica. “Enquanto que o “shapattu arcádico” é simplesmente o dia da lua cheia, o meio do mês e nada indica que tenha sido um dia de repouso, em que o trabalho cessava; ele serve mesmo é para fixar o término de transações financeiras.”⁵³

Conforme Vaux, um “dos partidários dessa tese foi forçado a admitir que os hebreus parecem ter emprestado esta palavra por uma incompreensão total do calendário babilônico. É a confissão da grande fraqueza da solução proposta.”

Conforme os estudos mostram há uma evidente semelhança entre o shabbat e a palavra acadiana shapattu e talvez haja um parentesco:

Segundo o sentido fundamental da raiz shb/ pt em arcádico e em hebraico, o arcádico shapattu pode significar o dia que marca um limite no meio do mês, que divide o mês em dois; o hebraico shabat pode ter significado originariamente o dia que marca um limite, que

⁵² Ibid., p. 513.

⁵³ Ibid., p. 514.

divide entre as semanas; este seria um encontro de sentido vindo de uma etimologia comum.⁵⁴

Outros autores estimam que o shabat tenha chegado em Israel através dos cananeus, e portanto destes que os israelitas o teriam recebido quando de sua instalação na Palestina.

O que na idéia de Vaux, esta teoria não responde as objeções feitas à primeira teoria, portanto ela não explica a diferença entre o shabat e o shapattu, entre o shabat e os dias nefastos da Babilônia, ela não explica tampouco como um sistema ligado ao mês lunar se desligou dele.

“Segundo tudo que sabemos ate aqui, o sistema da semana era estranho aos cananeus e, na época de Neemias, os mercadores fenícios não observavam o sábado, Ne 13.16. O shabat não teria sido um sinal distintivo da Aliança entre Iahweh e Israel” (Ex 20.12,20; Êx 31.12-17).⁵⁵

Dentro de nossa pesquisa encontramos outra hipótese. Aonde a origem do shabat pode ter sido anterior à instalação de Cannã.

Os Israelitas pensavam que o sábado era anterior à aceitação do javismo. Aqui intervém a hipótese quenita. Moises teve a revelação de Iahweh em um país habitado pelos quenitas. Quenita pode significar “ferreiro”. Nos textos bíblicos havia uma única indicação de trabalho que era proibido no sábado:

⁵⁴ Ibid., p. 515.

⁵⁵ Ibid., p. 515.

“Não acendereis fogo em nenhuma das vossas moradas no dia de sábado”,
Êx 35.3.

É para os ferreiros que a proibição de acender fogo significa a interrupção de seu trabalho costumeiro. A hipótese é engenhosa e frágil: é imprudente atribuir coisas demais aos quenitas, nem mesmo se eram de fato ferreiros, se conheciam a semana e se veneravam Saturno⁵⁶

Portanto seja lá qual for sua origem, sabemos apenas que o shabat remonta ao javismo, ou que talvez seja anterior a ele, mas seja qual for sua origem ele assumiu em Israel um valor religioso original.

Independente de que época o shabat aparece, ele assumiu as mesmas qualificações: um sétimo dia, no qual se descansa após seis dias de trabalho.

Conforme o teórico em questão; haverá necessidade de retroceder ainda mais na busca da origem? Já que nenhuma das teorias propostas, tanto da Mesopotâmia, de Canaã ou dos quenitas forneceu ou deixou claro a origem do shabat. Para ele é evidentemente possível que o shabat tenha sua origem fora de Israel, porém isso não pode ser provado. Na sua teoria deve-se:

Renunciar a derivar o sábado das fases da Lua, que são inconciliáveis com as semanas de sete dias plenos sobrepondo-se a meses lunares de 29 dias, 12 horas e uma fração. O sábado se explica muito mais por um costume quase universal de reservar dias de repouso, ou festa, ou negócios, ocorrendo em intervalos regulares, como os romanos tinham os mundinae a cada nove dias,

⁵⁶ Ibid., p. 516.

como as mulheres Lolos do sudeste da China se abstinham de costurar e de lavar a cada seis dias, etc.⁵⁷

Normalmente os motivos da escolha desses dias, são muito variados, mas são geralmente de fundo religioso e esses dias reservados comportam algumas observâncias e algumas proibições.

No caso do shabat, o que caracteriza sua religiosidade é que ele é santificado por sua relação com o Deus da Aliança e por ser ele um elemento dessa Aliança. O shabat é contudo ligado à história da salvação: “Porque te lembraras que foste servo na terra do Egito, e que lahweh teu Deus te tirou dali com mão forte e braço estendido; por isso lahweh teu Deus ordenou que guardes o dia de sábado”(Dt 5.15).⁵⁸

(Êx 20.11) “Porque em seis dias fez lahweh os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há, e o sétimo dia descansou; por isso lahweh abençoou o dia do shabat e o santificou.”

O shabat é uma é um sinal perpétuo entre lahweh e seu povo, uma aliança inquebrável. “Pois em seis dias lahweh fez o céu e a terra mas, no sétimo, ele repousou e tomou alento”.

Este repouso de Deus após a criação não é antropomorfismo, é a expressão de uma idéia teológica: a criação é o primeiro ato da historia da salvação; quando ela é completada, Deus pára e pode concluir uma aliança com sua criatura, da mesma forma que a

⁵⁷ Ibid., p. 517.

⁵⁸ Ibid., p. 518.

cessação do dilúvio fez possível a aliança com Noé, da qual o arco no céu é o sinal, Gn 9.8-17. O sinal da aliança da criação é o shabat observado pelo homem.⁵⁹

A pesquisa nos mostrou que nos antigos textos históricos e proféticos, o shabat é um dia de repouso, uma festa alegre. O trabalho pesado costumeiro era interrompido e também as transações comerciais. Com a destruição do templo e durante o exílio quando não era mais possível celebrar as outras festas o sábado se tornou mais importante; é então que ele se torna um sinal distintivo da Aliança. O Judaísmo pós-exílico chamou o shabat de um dia delicioso e venerável. Porém muitas e severas observâncias foram submetidas a esse dia.

Essas prescrições eram mal observadas quando Neemias veio em sua segunda missão: no dia do shabat pisava-se o lagar, levava-se a Jerusalém produtos dos campos, para evitar essas violações Neemias mandou fechar as portas de Jerusalém e a comunidade se comprometeu a respeitar desde então a lei do sábado.⁶⁰

Essas proibições se tornaram por demais severas e rigorosas. Houve um grupo judeu que adotou um calendário baseado na semana, o shabat tomou um destaque especial: o Livro dos Jubileus, que proíbe nesse dia, o uso do casamento, acender fogo, preparar alimentos.

Veremos mais adiante como já no Novo Testamento a rejeição de Jesus em relação ao shabat. Mc 3.4; Lc13.15-16, que o “sábado foi feito para o homem e não

⁵⁹ Ibid., p. 519.

⁶⁰ Ibid., p. 519.

o homem para o sábado. Os próprios rabinos do século 2 de nossa era deixaram uma fórmula análoga : O shabat foi dado a vos e não vos ao shabat”.⁶¹

Enfim a Mishná codificou os trinta e nove trabalhos proibidos no dia de sábado, e depois a lista se complicou mais.

2.1.4 Orações, Purificações, Consagrações

- **Orações**

Considerado o ato fundamental da religião, pois estabelece uma relação pessoal entre o homem e Deus, orar é falar com Deus. Os termos mais comuns para designar a ação de orar são o verbo *hitpallel* e o substantivo *tefillah* que veremos logo adiante.

Conforme Vaux, no antigo testamento a oração litúrgica não recebeu a forma de uma instituição independente de outros atos cultuais, como ela receberá no serviço da sinagoga.

Mas é bem certo que, como nas outras religiões orientais e em todas as religiões, as ações cultuais eram acompanhadas de palavras. A Bíblia conservou fórmulas de benção, (Nm 6.22-27) e de maldição às quais se juntava o povo, (Dt 27.14-26); a fórmula do ritual das águas amargas, (Nm 5.21-22); as palavras pronunciadas no caso de ofertas de um assassinato cujo culpado é desconhecido; a leitura da festa pascal, (Dt 6.20-25)⁶²

⁶¹ Ibid., p. 520.

⁶² Ibid., p. 495.

Mesmo o próprio sacrifício que é o ato central do culto e que é ele próprio uma oração em ação, era acompanhado de orações.

O código de Lv 1-7 não fala delas, porque ele só se preocupa com os ritos concretos do sacrifício, mas em Am 5.23 menciona, ao mesmo tempo que os sacrifícios, os cânticos acompanhados por instrumentos. A oração pública, de fato, toma naturalmente uma forma ritmada e cantada. O canto litúrgico aparece desde que se organizam o culto e o sacerdócio de um santuário público, e já o Templo de Salomão tinha seus cantores.⁶³

As ligações dos Salmos para Vaux são evidentes: alguns salmos se referem a um rito realizado enquanto eram cantados, especialmente sacrifícios (Sl 20.4; 26.5; 27.6) outros falam do Templo onde eles eram cantados (Sl 48,65,95,96). Porém para o estudioso em questão, existe ainda uma certa imprecisão entre oração individual e oração coletiva e oração privada e oração litúrgica. “À parte as hipóteses que podem ser apresentadas a partir do seu conteúdo e que são conjecturais, só podem ser utilizadas indicações dadas pelos títulos dos salmos e que valem só para uma época tardia.”⁶⁴

Mas quais as circunstâncias, posturas e lugares da oração?

Orava-se normalmente no Templo, isto é, no átrio e voltado para o santuário (sl 5.8, 28.2,138.2). No Judaísmo pós-exílico, fora de Jerusalém, orava-se voltado para a Cidade Santa e para o Templo (I Rs 8.44,48). Daniel orava em seu quarto alto em uma janela voltada

⁶³ Ibid., p. 495.

⁶⁴ Ibid., p. 496.

para Jerusalém (Dn 6.11). Este costume será sancionado pelo judaísmo tardio e regulará a orientação das sinagogas.⁶⁵

Em relação à postura das orações, há evidências que eram feitas em pé, “ I Sm 1.26; I Rs 8.22 e Jr 18.20 que empregam o verbo *‘amad* cujo sentido ordinário é “estar de pé”; a oração de pé é além disso bem atestada na época do Novo Testamento. Contudo, o verbo empregado pode significar somente que se “ficava” diante de Deus, sem consideração da posição particular que se dava ao corpo.⁶⁶

É bastante provável, que a postura muda-se durante o culto e dependendo de suas intenções. Mas o que realmente importava era a postura de humildade e submissão do orante diante de Deus:

Curvem-se, prostem-se de joelhos diante de lahweh ! SI 95.6. Oravam-se de joelhos as mãos estendidas para o céu. Ou, antes, prostravam-se, de joelhos e com o rosto em terra. São as mesmas posturas que os pagãos assumem diante de seus Deuses, são os mesmos gestos realizados diante do rei ou de uma pessoa a quem se queira honrar.⁶⁷

Voltemos aos termos *hitpalle* e *tefillah*. Como a mesma raiz significa em árabe “fazer brechas, talhar” sugeriu-se, que esses termos lembravam um costume arcaico: para tornar a oração mais forte e eficaz, faziam-se cortes sobre o corpo, como fizeram os sacerdotes de Baal durante o sacrifício de Carmelo. Mas este último texto emprega outro verbo e o sentido da raiz, mesmo em árabe, é muito mais amplo. Parece que em árabe a raiz significa “decidir, arbitrar, interceder”. A

⁶⁵ Ibid., p. 496.

⁶⁶ Ibid., p. 497.

⁶⁷ Ibid., p. 497.

oração seria assim uma intercessão, o mediador sendo o personagem santo ou a pessoa consagrada, rei, profeta, ou sacerdote, que pronuncia a oração em nome do povo ou do fiel. Em todo caso a oração do Antigo Testamento é dirigida diretamente para Deus, sem nenhum intermediário celeste.

▪ Purificações

Acha-se no Antigo Testamento concepções primitivas, que advém da mentalidade antiga entre o impuro e o sagrado, ambos contém uma força misteriosa e assustadora, que em contato com objetos ou pessoas podem levá-los a privação. Tanto o impuro quanto o sagrado são intocáveis e o que deles se aproximar torna-se também intocável.

Não se pode tocar a arca da aliança e não se pode tocar um cadáver; a mãe deve se purificar após o parto, que a faz impura, e o sacerdote deve trocar suas roupas após o sacrifício, pois este o consagra. Não se trata de uma contaminação física nem moral e a santidade assim adquirida não é uma virtude de alma, são estados, dos quais é preciso sair para entrar na vida normal.⁶⁸

Apesar dos sacrifícios terem um lugar importante nos rituais de purificação, havia outros tipos de ritos de purificação ou de desconsagração. Como o impuro e o sagrado se transmitiam pelo contato, a água era usada para se “lavar” desse contato. Para afastar as impurezas que o oficiante do culto poderia ter contraído e adentrar sem nenhum tipo de perigo no domínio do sagrado, ele devia se lavar antes de iniciar suas funções.

⁶⁸ Ibid. p. 498.

Abluções são prescritas pelas leis de pureza para a purificação dos vasos, roupas ou pessoas contaminadas por um contato impuro. Mas a água serve também para suprir um contágio do sagrado: o vaso de metal onde é cozida a carne do sacrifício, que é uma coisa santíssima, deve ser esfregado e lavado com muita água; se for um vaso de argila, ele deve ser quebrado. A guerra Santa santifica os que nela participam e o despojo que vem dela; o retorno ao estado normal exige uma desconsagração: os guerreiros ficam sete dias fora do acampamento, lavam suas roupas e se purificam, os prisioneiros também; o couro e objetos de madeira só lavados, os metais são passados pelo fogo e depois purificados com água purificadora⁶⁹

Um outro rito de purificação aceito pelo javismo é o da água purificadora, *memiddad*, água para tirar mancha vermelha, era preparada segundo um ritual especial (Nm 19.1-10).

Uma vaca vermelha, sem defeito e não tendo usado jugo, era imolada fora da cidade, por um leigo na presença de um sacerdote. Ela era totalmente queimada e, no fogo em que era consumida, o sacerdote jogava madeira de cedro, hissopo e estofos carmesim. As cinzas eram recolhidas e guardadas em um lugar puro. Para preparar a água purificadora, colocava-se essa cinza num vaso e se derramava em cima água viva, isto é, proveniente de uma fonte ou de um curso de água. As origens pagãs e mágicas deste rito são certas: o vermelho é, entre os povos, uma cor protetora que desvia o mal e põe em fuga os demônios, as cinzas de animais também servem para as purificações, a água corrente tira a mancha. A água purificadora serve para purificar qualquer um que tenha tocado um cadáver,

⁶⁹ Ibid., p. 499.

ossadas, um túmulo, e para purificar também a casa de um morto e sua mobília.

Porém:

Os ritos funerários que nós conhecemos por textos antigos nem mesmo pressupõem que haja contaminação quando se toca um cadáver. As cinzas da água vaca vermelha e a água purificadora oferecem assim um paradoxo de um rito de aparência arcaica que se teria conservado à margem da religião oficial, e até à margem da vida comum do povo, antes de ser incorporado tardiamente à legislação sacerdotal⁷⁰

Outro ritual que é um problema análogo é o ritual da lepra. A qual se confunde com a própria doença. “O que o hebreu chama de *tsara'a* e que as traduções modernas traduzem por “lepra” não é – ou não é só – a lepra definida pela medicina.”⁷¹

Neste caso a palavra não se aplica simplesmente a doença tal qual conhecida, mas sim a diferentes doenças de pele; essas doenças aliás, são curáveis. É dado ao sacerdote a atribuição de decidir se trata de um caso de lepra conforme a interpretação das leis em Lv 13-14. É este também que constata se o paciente está curado. E então o “leproso é separado e declarado impuro”. Ao reentrar na vida comum é necessária sua purificação. Uma ave é imolada em cima de um vaso contendo água tirada de uma fonte ou de uma torrente. Uma outra ave é mergulhada viva nessa água ensangüentada à qual se acrescentam madeira de cedro, estofos carmesim e hissopo, depois a ave viva é solta no campo, enquanto o leproso é declarado puro. Após sete dias ele rapa todos os pelos do corpo, lava

⁷⁰ Ibid., p. 500.

⁷¹ Ibid., p. 501.

suas roupas e toma um banho: ele está puro. No oitavo dia ele oferece um sacrifício de reparação pelo pecado de um holocausto. Com o sangue do sacrifício de reparação, o sacerdote toca a orelha direita, o polegar direito e o dedão do pé direito do leproso curado, depois ele unge os mesmos membros com o óleo e espalha o resto deste sobre a cabeça do ofertante.

Não são só as pessoas que estão sujeitas a lepra, o mofo das roupas, tecido ou couro, são uma lepra que os torna impuros. Também aqui o sacerdote quem decide e seqüestra os objetos. Caso o mal insista, o objeto é queimado, caso insista ele é novamente lavado e então considerado puro.

Todas estas prescrições testemunham concepções primitivas e conservavam velhos ritos supersticiosos. No sistema levítico tantas foram prescrições impostas que faziam a lei inaplicável. “O judaísmo pós-biblico foi ainda mais longe nessa via. O que inicialmente tinha servido para expressar a santidade de Deus e de seu povo tornou-se um formalismo estreito e um jugo insuportável, o que era uma proteção tornou-se um tipo de coleira.”⁷²

▪ **Consagração**

O verbo *qiddesh*, “santificar” pode muitas vezes ser traduzido por “consagrar”. Essa consagração não precisa de um rito de um rito especial: ela é acarretada por toda ação que põe um objeto ou uma pessoa em relação próxima com Deus ou seu culto.

⁷² Ibid., p. 501.

Os participantes da guerra Santa são “santificados” e o butequim é consagrado a Deus. Os sacerdotes são santificados simplesmente por entrarem em serviço. A Tenda do deserto e o templo são santos pelo fato de que Deus neles reside, sua mobília é santa porque ela serve ao culto, as vítimas e as oferendas são santas porque apresentadas a Deus⁷³

Coisas e pessoas consagradas a Deus não podem ser profanadas. A essa consagração se acrescentaram, tardiamente e em algumas circunstâncias, ritos particulares.

Vimos que a consagração do sumo sacerdote pós-exílico, que comportava uma purificação, uma vestição e uma unção com um óleo especialmente preparado. Os mesmos textos recentes prescrevem que se unja com este óleo santo o santuário, o altar e toda mobília sagrada. (Êx 30.26-29; 40.9-11; Lv 8.10.)⁷⁴

Outro rito de consagração se dá através dos votos. O voto, *neder*, é efetivamente a promessa de dar a Deus, de lhe consagrar, uma coisa ou uma pessoa, um dízimo, um sacrifício, o butim de uma guerra, uma pessoa. Em todos os casos citados o voto é condicional; seu cumprimento é subordinado à obtenção de um favor; “Jacó pagará o dízimo se Iahvé o conduzir são e salvo; Jefté sacrificará uma pessoa se ele voltar vitorioso; se Ana tiver um filho ela o consagrará a Deus etc.”⁷⁵

Esse aspecto de reciprocidade parece ter comandado todos os votos do Antigo Testamento. Porém o voto evoluiu para uma simples promessa, sem

⁷³ Ibid., p. 502

⁷⁴ Ibid., p. 502.

⁷⁵ Ibid., p. 503

contrapartida reclamada da parte de Deus. Abaixo citaremos o nazireato que era uma forma incondicional de voto.

“A pesada obrigação imposta pelo voto foi finalmente abrandada e se aceitou pudesse ser substituído por pagamento em dinheiro, segundo tarifas que uma lei tardia fixa com minúcia” (Lv 27.1-25).⁷⁶

No caso do nazireato, uma pessoa, seja ela homem ou mulher, pode se consagrar a Deus por um tempo determinado. Durante o tempo de consagração o *nazir* deve abster-se de vinho e de bebidas fermentadas, deixar crescer sua cabeleira, e evitar se aproximar de um morto. Se alguma pessoa morre em sua presença, ele se torna impuro e deve, ele deve se barbear, oferece um pombo em sacrifício pelo pecado, um pombo em holocausto, um cordeiro em sacrifício de reparação e deve retomar as atividades sem contar o tempo perdido. Quando do fim de seu voto, o mesmo oferece um holocausto, um sacrifício pelo pecado e o sacrifício de comunhão. Ele raspa sua cabeleira e a queima como sacrifício de comunhão.

O nazireu é então desconsagrado, ele retorna à vida normal e pode beber vinho. O nazireu é um homem que Deus consagrou para si, e que ele, separou do profano. Encontramos aqui um exemplo para um nazireu, a história de Sansão:

Desde antes de seu nascimento, sua mãe deve abster-se de vinho e de bebidas fermentadas porque a criança que nascerá dela será um “nazireu de Deus”, ele mesmo será submetido à mesma regra e a

⁷⁶ Ibid., p. 503.

navalha nunca passará pela sua cabeça, ele será nazireu de Deus desde o seio de sua mãe até o dia de sua morte (Jz 13.4-5, 7, 13-14).⁷⁷

A cabeleira é sinal de sua consagração e ela é a sede de sua força miraculosa. Se Deus escolheu Sansão e o dotou dessa força, foi para fazer dele seu campeão.

2.2 O Símbolo na Religião Cristã

2.2.1 A Simbologia Mística Neotestamentária

Para falarmos sobre mística neotestamentária, é necessário um esclarecimento sobre o sentido que a palavra possui. Conforme Del Zotto, termo mística indica um mistério de silêncio, próprio da experiência religiosa, a qual transcende o limite do tempo e do espaço e atinge o infinito em profundidade, não por meio de raciocínio puro ou do exercício de devoção, mas mediante a percepção íntima do amor. A sua característica é a de acontecimento surpreendente, unido a certa passividade da pessoa, a qual é ativa e surpreendida por poder misterioso, que sobrevém, envolvendo-a de inefável e arcana intensidade de amor.

A mística é a etapa do caminho espiritual em que Deus invade a pessoa, a toca nas profundezas do seu ser e a transforma. Essa iniciativa de Deus, aceita com reconhecida receptividade, não implica a evasão da própria responsabilidade no cumprimento da missão. Ao contrário, conduz à doação generosa e desinteressada no serviço dos outros. A mística pode ser encontrada nas páginas

⁷⁷ Ibid., p. 505.

da Bíblia, especialmente no Novo Testamento. Principalmente nos escritos de São João e São Paulo, fala-se sobre o conhecimento de Deus como experiência de transformação do ser humano e de comunhão com o pai e com seu filho Jesus Cristo, mediante o dom de do espírito. Não por isso devemos tratar de passividade como inércia ou inatividade, mas sim pelo fato que, o fiel movido pelo Espírito, empenha-se na ação e conhece mais profundamente o mistério divino.

O mistério Cristão nada mais é que a vida “em Cristo” e “no Espírito”. A mística, na revelação cristã, é a experiência que Paulo exprimiu dizendo: “Não sou mais eu quem vivem, mas é o Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Numerosos textos do NT permitem entrever autêntica vida mística em varias personagens. Cristo aparece como o grande místico que vivencia a experiência do Pai e o conhece (cf. Jo 7,29; 8,55; 10,15); o Pai manifesta-lhe tudo o que faz (cf. Jo 5,20). Jesus age sob a ação do espírito (cf. Lc 3,22; 4,1.14.18).

A vida eterna é conhecer a Deus e aquele que ele enviou, Jesus Cristo (cf. Jo 17,3), com um conhecimento direto, de tal forma que os cristãos não tenham necessidade de que alguém os ensine (cf. 1Jo 2,27). Tal conhecimento merece o nome de comunhão (cf. Jo 14,19-20), união perfeita na verdade do amor (cf. Jo 17,26). O verdadeiro conhecimento de deus pode ser identificado por meio do amor operante.⁷⁸

Conforme comentado anteriormente são os escritos de João e de Paulo que mais se fala na experiência mística.

⁷⁸ VALENZIANO, Crispino. “Símbolo” – Dicionário de Mística. São Paulo: Paulus / Loyola, 2003. p. 736.

Para Maccise, João deixou as digitais de sua experiência mística. O evangelista afirma ter descoberto em Jesus o Pai: “Vimos a sua glória, esplendor do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (cf. Jo 1,14). Essa visão de fé, que começa apoiando-se em sinais e termina baseando-se só na palavra de Jesus, permite a João descobrir Deus em todas as coisas. Ainda que ninguém jamais tenha visto Deus.

A fé do evangelista penetra na pessoa de Jesus e descobre sua relação com o Pai no mistério trinitario. Tal experiência “mística” o faz proclamar:

O que era desde o principio, o que ouvimos, o que vimos com nossos olhos, o que contemplamos, e o que nossas mãos apalparam do Verbo da vida - porque a vida manifestou-se : nós a vimos e lhes damos testemunho e vos anunciamos a Vida eterna, que estava voltada para o Pai e que nos apareceu - o que vimos e ouvimos vo-lo anunciamos par que estejais também em comunhão conosco. E a nossa comunhão é com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo” (cf. 1Jo 1,13-3).⁷⁹

Na mística Paulina, a fé e o batismo permitem um conhecimento vital do Cristo e, por meio dele, do Pai e do Espírito. Conhece-se Jesus com a força da sua ressurreição e a comunhão com seus sofrimentos que leva a discernir a vontade de Deus, o que é bom, agradável a ele e perfeito.

⁷⁹ Ibid., p. 737.

2.2.2 A Liturgia do Cristianismo Antigo

O desígnio da liturgia cristã é ligar a comunidade com Cristo ressuscitado na refeição eucarística. Segundo Benz, se quisermos compreender o espírito da liturgia da igreja antiga é necessário retornarmos aos primórdios do culto cristão.

Se regressássemos ao judaísmo tardio, onde a fé era dominada pela expectativa do Messias que traria consigo o reino de Deus. “As expectativas de fé giravam, sobretudo em torno da imagem de refeição messiânica, a glória do Reino de Deus é um “sentar-se à mesa” (Lc 13,29) com o Messias Filho do Homem que há de vir: “Feliz aquele que comer do pão no Reino de Deus”(Lc 14,15) .

No centro da pregação de Jesus sobre o Reino de Deus está a promessa do sentar-se à mesa na eternidade (Lc 13,29). No banquete messiânico no reino de Deus (Lc 12,37-38), que possui as características de um banquete nupcial, o próprio senhor há de servir à comunidade dos eleitos. Entre as parábolas do Reino de Jesus predominam as parábolas das bodas, nas quais o esposo é apresentado como aquele que traz o reino de Deus, os eleitos como os convidados ao banquete nupcial e a própria comunidade convidada como a esposa.⁸⁰

Para Jesus a expectativa já se confirmava com sua vinda, portanto o reino de Deus já se iniciava com sua presença.

A ceia que Jesus celebra com seus discípulos “na noite em que foi entregue” (1Cor 11,23) deve ser toda ela entendida a partir da

⁸⁰ BENZ, Ernst. *Descrição do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 213.

esperança do reino de Deus. Sabendo que é o Messias Filho do Homem, que passando pela perseguição e a morte há de ser exaltado à condição de sua glória, ele já inaugura aqui com seus discípulos o banquete celeste que terá continuidade no Reino de Deus. A palavra-chave para compreender o sentido primitivo da ceia é: “Já não beberei deste fruto da videira até o dia em que o beberei de novo convosco no reino de meu Pai”(Mt 26,29).⁸¹

A liturgia ortodoxa conservou inalterado este clima de alegria do banquete nupcial. “Partiam o pão nas casas e comiam com alegria e simplicidade de coração, louvando a Deus”(At 2,46-47). É neste senso , que há uma distinção do rumo que a ceia tomou, citando o cristianismo da Reforma, onde há uma reprimenda da alegria pelo clima de penitência e de luto.

Na opinião de Benz, este milagre do encontro da comunidade dos batizados com o Senhor ressuscitado, dando continuidade ao banquete nupcial messiânico iniciado por ele próprio, é o foco criador da liturgia da igreja primitiva e do seu simbolismo; o que no fundo a comunidade sente é a continuidade, em seu meio, das aparições do ressuscitado. Por isso desenvolveu-se um grande número de formas litúrgicas, todas elas servindo à glorificação do mistério.

A liturgia não se tornou rígida apesar de todos os esforços para unificação e fixação da mesma.

Algumas liturgias antigas são ainda conservadas sobretudo a “Didaqué” (doutrina dos doze apóstolos), a liturgia Clementina (Antioquia), a liturgia síria, a liturgia de Tiago da Igreja de Jerusalém, a liturgia nestoriana e persa, a liturgia egípcia sob o nome de

⁸¹ Ibid., p. 214.

Marcos, o “Euchologion” de Serapião, a liturgia conservada nas ordenações eclesiásticas egípcias, a missa romana, as liturgias galicanas, a liturgia ambrosiana, mozarábica, iro-escocesa.⁸²

A partir do século VI ocorreu a unificação no oriente, com dois tipos normais fixados pelo direito eclesiástico. Primeiro a liturgia de São Crisóstomo e em segundo com a liturgia de São Basílio, mas esta liturgia só é celebrada dez vezes ao ano.

Mesmo com a fixação de uma determinada liturgia normal obrigatória, a liturgia ainda não ficou rígida. O impulso para uma variação no serviço divino ainda encontra diferentes maneiras de realizar-se, mesmo em nossos dias.

Na Igreja Protestante é o costume de se rezar sentado, enquanto que na ortodoxa por ter conservado a riqueza de gestos litúrgicos da Igreja Antiga, o ortodoxo participa do culto divino em atitude ereta e reza em pé com os braços caídos. O gesto de rezar de mãos postas origina-se de uma tradição germânica e tem o significado de prender a mão da espada com a mão esquerda, isto é de fazer-se indefeso e entregar-se à proteção de Deus. O gesto romano-católico das mãos pressionadas uma contra outra com as pontas dos dedos voltadas para cima, simbolizando a chama. Como gesto de penitencia, encontramos também a pratica de bater no peito com os braços cruzados. Os liturgos rezam em pé, às vezes com os braços abertos em forma de cruz ou com os braços cruzados sobre o peito.

⁸² Ibid., p. 215.

As vestes litúrgicas tomam também um papel importante e com muitas variáveis. Elas possuem um significado simbólico que na Igreja Ortodoxa é expresso na parte preparatória da liturgia eucarística, a “proscomidia”.

Sacerdotes e diáconos vestem os indumentos sagrados atrás da iconóstase, no recinto do altar, recitando determinadas orações que anunciam seu significado espiritual. As vestes são uns símbolos de “sobre vestir” a corporeidade celeste. O liturgo é o representante do homem paradisíaco como haverá de ser restaurado no Reino de Deus. A veste litúrgica é a veste nupcial, que habilita o liturgo a participar do banquete nupcial celeste (Mt 22,11). Em particular, o assim chamado “epitrachilion”, que é trazido em volta do pescoço e corresponde à estola romana, representa a efusão do Espírito Santo. A imposição da grande veste da missa, que como a túnica do Senhor (Jô 19,23) é constituída de uma única peça e cuja cor é determinada pelos diversos períodos festivos do ano litúrgico, esta relacionada com a veste da justiça de que os santos são revestidos (SI 132,9)⁸³

O mistério de Cristo anuncia-se e desdobra-se na igreja numa multidão de sacramentos e sacramentais. Os sacramentos, no seu conjunto, são uns organismos carismáticos vivo em cujo centro encontra-se a morte e a ressurreição de Cristo e a eucaristia que por isso só pode ser retamente compreendida dentro do organismo vivo dos demais sacramentos.

Já os sacramentais são ações sagradas da igreja que não são consideradas sacramentos no sentido estrito.

⁸³ Ibid., p. 220.

A Igreja Romana conhece sete sacramentos: batismo, confirmação, eucaristia, penitencia, ordem, matrimônio e extrema-unção.

É na oração que o formalismo rígido e a liberdade e espontaneidade carismática manifesta-se com clareza. O mesmo ocorre com a música eclesial, onde desde o início também existiu uma tensão entre a forma de música sacra tradicional e santificada e a criação carismática espontânea. Em relação à oração a Igreja Romana não reconhece a oração livre dentro da liturgia, mas apenas aquelas sancionadas pela Igreja.

A oração de fórmula fixa tem no texto do Pai-Nosso, que Jesus mesmo ensinou a seus discípulos (Mt 6), o seu modelo. Na igreja antiga, ao lado das orações do Antigo Testamento, em parte trazidas da prática de oração na sinagoga, e que, tratando-se dos salmos, muitas vezes eram cantadas nas formas tradicionais, também existiu desde o início a oração carismática livre o próprio Paulo lembra que o “Espírito vem em auxílio de nossa fraqueza porque não sabemos pedir o que por palavras nos convém”(Rm 8,26).⁸⁴

As igrejas independentes em oposição frontal ao formalismo litúrgico, não permitem senão a oração livre. Porém nas partes móveis das igrejas Católica Romana e Oriental Ortodoxa, da liturgia eucarística e do breviário encontramos hinos e orações de grandes santos dos séculos posteriores. Contudo, Benz conclui que até mesmo a oração livre necessita da disciplina espiritual para não cair na rotina e numa “língua cananéia” pseudo-espiritual, que pode levar a um formalismo vazio.

⁸⁴ Ibid., p. 223.

Na liturgia ortodoxa oriental, da mesma forma que na missa e no breviário romanos, distinguem-se as partes fixas e moveis. Enquanto as partes fixas da ordem litúrgica são invariáveis e constituem a estrutura básica do culto divino, as partes móveis fazem valer o caráter individual de cada uma.⁸⁵

2.2.3 A Realidade Misterica e Sacramental

“Para celebrarmos os sagrados mistérios” esta frase é encontrada pelo fiel em quase todas as celebrações memorial da Páscoa na Eucaristia. Essa expressão dá início a experiência trinitaria única em seu gênero; “não se trata só de mistério “revelado”. Cristo mesmo o cumpriu em sua Páscoa e o confiou à sua igreja como realidade a prolongar, atualizando-o, na celebração: “Fazei isto em memória de mim”(1Cor 11,24-25). Partindo da última ceia, ritualização do mistério consumado na cruz, a Igreja começou a prolongar em todos os tempos e lugares o evento único e irrepitível que dá sentido ao mistério pascal, antes, que é sua essência, anunciando-o e celebrando-o.⁸⁶

Palavra e sacramento são os dois pólos de intervenção divino-humana, da relação dialógica que se move sempre de “se ouviders a minha voz...” (Ex 19,5), “tudo o que o Senhor disse nos o faremos” (Ex 19,8), e se conclui com um sinal de aliança que sela os dois movimentos: da parte de Deus e da parte do fiel (cf. Ex 24,7-8)⁸⁷

Portanto o sacramento é a ocasião onde há uma ritualização da fé, e que por sua vez ritualiza as passagens fundamentais da vida tais como o batismo,

⁸⁵ Ibid., p. 216.

⁸⁶ VALENZIANO, op. cit. p. 931.

⁸⁷ Ibid., p. 932.

confirmação, ordem, matrimônio e também como as escolhas renovadas da vida em Cristo, eucaristia, penitência, unção dos enfermos.

A experiência religiosa típica da vida crista passa a identificar-se com a pluralidade de formas, que vão das mais comuns de relação com Deus, a partir da oração; às mais pessoais e totalizantes, como os sacramentos.

Na Sacrosanctum Concilium 5-7, se lê que as celebrações sacramentais da igreja se põem numa linha de continuidade ininterrupta da história da salvação. Depois de recordar a primeira grande fase das intervenções de Deus na história, especialmente do antigo Israel, com discurso claramente bíblico, a Sacrosanctum Concilium indica como ponto culminante dessas intervenções o mistério da Encarnação do Cristo, de sua paixão, morte e ressurreição e o do dom do Espírito. Desse mistério “brotou o admirável sacramento de toda a Igreja”.

O cumprimento do mandamento de Cristo, de evangelizar e sacramentalizar; dá início ao tempo da igreja: caminho no qual a salvação realizada uma vez para sempre na cruz espera tornar-se experiência viva e vivificante dos que acolhem a palavra da verdade e da vida para serem os verdadeiros adoradores que o pai procura.⁸⁸

As compreensões do significado sacramental vêm exatamente dessa impostação bíblico-teológica como dando perpetuação do mistério pascal de Cristo no tempo, ou seja, a liturgia como história da salvação.

⁸⁸ Ibid., p. 932.

A liturgia é o ponto culminante para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte da qual emana toda sua virtude.

A sagrada liturgia não exaure toda a ação da Igreja (SC 9); pregação, fé, penitência, sacramento e obras de caridade e de apostolado são elementos que se cruzam e se compenetram num caminho unitário que tem na Eucaristia o ponto-síntese, o qual consiste na “santificação dos homens e na glorificação de Deus em Cristo”(SC 10); essa síntese é a vida mística.⁸⁹

Há quatro níveis que citaremos abaixo da experiência religiosa cristã, apesar do exercício da função sacerdotal de Jesus Cristo realiza ao máximo as potencialidades.

O primeiro nível de experiência religiosa cristã é o que se verifica na acolhida inicial do anúncio do mistério cristão mediante a escuta da palavra de vida, na aceitação de Deus presente na história pessoal e na resposta orante ao Deus da vida. “A oração cristã, em suas diversas formas, é sinal de experiência vital de acolhida desse “mistério” e de resposta a ele.”⁹⁰

O segundo nível são os chamados exercícios de piedade:

A piedade, isto é, a relação vital entre a pessoa e Deus tem lugares particulares de manifestação. Os exercícios de piedade são capítulo interessante e importante dessa relação porque, se, de um lado, manifestam uma gama ampla de realizações, do outro, põem em

⁸⁹ Ibid., p. 933.

⁹⁰ Ibid., p. 933.

evidência uma resposta de fé inculturada que se põe como complemento de outras formas.⁹¹

No terceiro nível é possível individuar alguns sacramentais, os quais, pela sua forte incidência na vida de cada dia, podem se tornar uma oportunidade importante de experiência religiosa, especialmente para os que participam deles casualmente, por curiosidade ou por motivos de afeto ou de compaixão. “A diversidade das circunstâncias ativa uma variedade de experiências que – se bem animadas e conduzidas – impelem a pessoa a “ir além do sinal” e apreender o significado do mistério celebrado, deixando-se levar pela linguagem simbólica.”⁹²

No quarto e último nível se situa a experiência específica dos sacramentos.

O mistério consumado da páscoa do Cristo pode ser objeto de experiência vital somente se diluído no leque de desenvolvimento e crescimento da vida humana. É o motivo pelo qual existem sacramentos que caracterizam as passagens fundamentais da vida, e sacramentos que acompanham o crescimento espiritual da pessoa em comunidade. E todos os sinais sacramentais, em sua interconexão recíproca, representam o aspecto da Páscoa do senhor, para que ela se torne realidade na vida de cada um.⁹³

O ponto culminante dessa experiência sacramental é indicado pelo termo *mística* porque se trata de experiência religiosa que nasce da celebração do mistério e que reconduz a ele como sua fonte.

⁹¹ Ibid., p. 933.

⁹² Ibid., p. 933.

⁹³ Ibid., p. 933.

2.2.4 Jesus Cristo: fonte da simbologia cristã

No Novo Testamento, a fonte e o centro de toda a simbologia é Jesus Cristo: “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis.” (Cl 1,15s).

Em Jô 14,9, Jesus responde a Filipe, que deseja contemplar o Pai: “Quem me viu, viu o Pai... Estou no Pai e o Pai esta em mim”. Através da encarnação, Jesus realiza em sua pessoa a própria definição do símbolo: imagem, sinal, gesto e acontecimento, cujo valor significativo supera o que provem de sua existência puramente fenomênica. “Em sua humanidade e através de seu ser e de sua ação, Jesus é epifania de Deus (Tt 2,11-14), narrador que descreve o Pai, a quem ele contemplou com exclusividade”(Jô 5,17; 9,4; 10,37).⁹⁴

Conforme R. Lack, em Cristo, primogênito de toda a criação, todas as outras criaturas adquirem sua finalidade ultima e seu poder significativo na ordem da fé. De um lado os elementos da criação contribuem com sua expressividade para dar a compreender quem é Jesus Cristo: a luz, pão, vida etc., de outro, sendo assumidos por Cristo, transmitem e representam figurativamente sua ação santificadora: os sacramentos. Assim, a água do batismo, o pão da eucaristia, o azeite da unção, etc.

⁹⁴ FIORES, Stefano de. GOFFI, Tullo. *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 1074.

Como vimos, Jesus Cristo é fonte e centro de toda a simbologia Cristã. Citaremos abaixo passagens que só contribuem com tal premissa:

“Vencedor da morte é entronizado à direita de Deus (At 2,35) para ser ali príncipe da vida (At 3,15; 5,20), doador do Espírito (Rm 8,11; 2Cor 1,21s) e cabeça da Igreja” (Ef 1,22; 4,15; Cl 1,18). Este é o sentido da ascensão: “Subiu ao mais alto dos céus para que se cumprissem todas as coisas” (Ef 4,10). Em Cristo interrompe-se o círculo vicioso vida-morte, que faz toda criatura um ser-para-a-morte, em benefício da vida. “Quem crê em mim ainda que morrerá viverá.” Em Jesus Cristo, a filiação não se reduz mais a assegurar a sucessão das gerações. O Pai realiza por meio de Cristo seu plano, que subtrai os homens à mortalidade: “Onde está, ó morte, a tua vitória?; graças a Deus que nos dá a vitória por nosso Senhor Jesus Cristo” (1Cor 15,55ss).⁹⁵

2.2.5 Iconografia Cristã

Foi a partir do imperador Constantino, que as imagens começaram a aparecer nos recintos das igrejas e a criar raízes no povo cristão. Antes disso, no início da igreja cristã, nos três primeiros séculos, a Igreja não apenas desconhecia como rejeitava tal arte com todas as suas forças. Ainda assim, mais tarde, foram encontrados advertências, por teólogos famosos, referindo-se a ela como pelo historiador Eusébio: que referiu-se ao uso de imagens dos apóstolos Pedro e Paulo, como também de imagens do próprio Salvador, como um costume pagão. Coisas semelhantes, diz num sermão o bispo Asterio de Amasea: “Não representes

⁹⁵ Ibid., p. 1075.

Cristo por pinturas; basta a humilhação da encarnação a que ele submeteu-se voluntariamente por nossa causa. Antes leva espiritualmente em tua alma a palavra incorpórea”.⁹⁶

O fator de tanta demora em que a arte cristã ter se incorporado a Igreja, se deve ao fato de a igreja cristã ter nascido do judaísmo, ou seja, da doutrina e do culto da sinagoga. A igreja cristã assumiu conjuntamente com a igreja judaica, a proibição das imagens advinda das sinagogas, característica predominante do judaísmo.

Nos primeiros séculos da pregação missionária cristã os ataques do Antigo Testamento contra a veneração das imagens pagãs se transportaram para a idolatria das imagens pagãs da época. Neste sentido combater a imagem, seria o mesmo que combater os ídolos e isso ia ao encontro àquele que acreditava no Deus único e exclusivo da bíblia, e que não tinha como representação nenhuma imagem. Esse horror foi ainda fomentado pelo fato da obrigatoriedade do culto ao imperador, aos quais os cristãos eram forçados pela legislação anticristã, como um sacrifício diante de sua imagem. Porém a recusa deste fato era o subterfúgio para o martírio. Para Benz:

A evolução da arte eclesiástica, principalmente por parte dos protestantes faz parte do processo de degeneração interior da igreja cristã iniciado com a elevação do cristianismo à condição de religião do Império Romano, que faz parte do seu processo de paganização interior. Mas nas próprias idéias básicas da revelação cristã existe um ponto de partida novo e original para o surgimento das imagens

⁹⁶ BENZ, op. cit. p. 244.

na arte cristã, exatamente ali onde se torna manifesta a diferença entre a mensagem cristã e a judaica: na idéia da encarnação. Durante a assim chamada luta iconoclastica dos séculos VIII e IX, os grandes embates teológicos para justificar as imagens na igreja mostram como, a partir da doutrina da fé cristã, surge uma nova compreensão da imagem. Esta compreensão evoluiu para uma verdadeira teologia dos ícones e que ainda hoje é dominante na Igreja Oriental Ortodoxa.⁹⁷

A pintura icônica é um ofício sagrado, desenvolvido em mosteiros, nos quais foram originadas várias escolas de pintores. Nestas, o elemento tradicional e artesanal predomina de tal forma que quase sempre as várias partes da produção de um ícone são distribuídas entre vários monges pintores. A pintura icônica ortodoxa é uma arte na igreja e com tamanha importância, que é impossível separá-la de seu papel na igreja e na liturgia. O próprio ato de pintar já expressa um ato litúrgico. O ícone é uma imagem sagrada que possui fundamentalmente uma destinação para o culto.

Os monges pintores preparam-se para o trabalho através de jejum e penitência. Pincéis, madeira, tintas e todos os demais materiais necessários à pintura, são consagrados, assim como é consagrado o ícone depois de pronto, antes de ser usado na igreja. O ícone é uma janela colocada entre nosso mundo cá da terra e o do céu, através da qual os habitantes do céu podem olhar para nosso mundo cá embaixo.⁹⁸

A proibição das imagens santas era calcada, durante os séculos VII e VIII no primeiro dos dez mandamentos: “Não farás para ti ídolos nem figura alguma!”, pois com isso era retirada a veneração devidamente única de Deus. Mas para E. Benz

⁹⁷ Ibid., p. 246.

⁹⁸ Ibid., p. 248.

as orações e hinos da consagração do ícone fundamentam-se no pensamento de quando proibiu as imagens, Deus estava se referindo unicamente as imagens de ídolos.

Uma vez descartada a falsa veneração das imagens e ídolos, o próprio Deus teria começado a apresentar os mistérios de seu reino através de imagens. A mais sublime representação de si mesmo foi realizada por Deus quando ele assumiu um corpo carnal em seu Filho, que é a verdadeira imagem do Pai e o “esplendor de sua glória” (Hb 1,3). Assim o próprio deus é o primeiro produtor de imagens, e Cristo é o primeiro ícone.⁹⁹

Devemos levar em consideração que as imagens não possuem senão caráter supletivo. Elas não são, portanto entendidas como aparição do santo, mas apenas como trazer-lhe à memória a pessoa santa, como um arrimo às lembranças para o verdadeiro acolhimento espiritual das coisas espirituais traves da pregação.

Conforme Tomás de Aquino, as imagens possuem na Igreja uma tríplice finalidade: para substituir os livros na instrução dos que não são instruídos, para trazer à lembrança e tornar compreensível o mistério da encarnação, e para despertar o afeto da devoção, que quando se baseia no que é contemplado, desperta com mais eficácia do que através do que é apenas ouvido.

⁹⁹ Ibid., p. 248.

2.3 A Afirmação da Cultura Judaico-cristã

2.3.1 A Hegemonia Cristã Medieval

Podemos considerar que na Idade Média ao menos quatro foram as forças religiosas: a hierarquia, o monasticismo, o sectarismo e as superstições.

Para Tillich, a maior e mais importante dessas forças foi a hierarquia, que representava a realidade sacramental da qual dependia a existência da igreja e do estado, e a cultura como um todo. Essa força tinha em sua administração a missa, que era considerada o evento sacramental básico. E tinha controle também da obra educacional das tribos germano-românticas, assim sendo a hierarquia tinha total influência através do sacramento da confissão ou penitência, e também influenciava a sociedade. Porém o imperador ambicionava o mesmo objetivo, que era o controle do mundo, contudo do ponto de vista secular. Este queria instituir uma única expressão de vida secular, que fosse ao mesmo tempo secular e religiosa, ao invés de haver dois poderes em separado. Forças religiosas eram contra tal idéia, entre elas o monasticismo. O monasticismo representava a negação do mundo sem quaisquer concessões, embora não fosse um movimento quietista. Essa negação veio acoplado certos atos destinados a transformar o mundo - no trabalho, na ciência, em outras formas de cultura, na arquitetura eclesiástica, na poesia e na música.

Tratava-se de um fenômeno muito positivo, sem relação alguma com o monasticismo deteriorado, que os humanistas e os reformadores rejeitavam. De um lado, os monges se retiravam radicalmente do mundo, deixando o controle da sociedade nas mãos do clero secular, mas, de outro lado, não caíram numa forma

meramente mística da ascese, ou em simples forma ritualista tão atraente à igreja oriental; dedicou-se à transformação da realidade¹⁰⁰

Foram os monges os maiores teólogos, franciscanos principalmente os dominicanos. Foram os monges também que produziram a mais requintada forma da cultura estética medieval, eram também os mantenedores da ciência teológica e talvez da ciência em geral. Esses grupos monásticos representavam a vanguarda ativa e ascética da igreja. Tinham liberdade para realizar atividades culturais, ao mesmo tempo em que os mesmos se submetiam aos ensinamentos da igreja.

Outra força religiosa foi o sectarismo. Para Tillich, o entendimento tem de ser do ponto de vista psicológica e sociológica do que teológica e não do ponto de vista dogmático.

O sectarismo era a crítica feita à igreja por causa da distância entre o que dizia e o que fazia. Expressava o desejo de grupos especiais por idéias de consagração, de santificação e de santidade. Procuravam desenvolver o radicalismo monacal em termos contrários a hierarquia. Até certo ponto, os movimentos sectários eram leigos. Como a própria palavra sectare significa, “cortavam-se” do corpo da igreja.¹⁰¹

A quarta força religiosa foram as superstições populares. O lado positivo dessas superstições era a consagração do cotidiano. Como por exemplo, algumas superstições como as relíquias dos santos ou da vida de Cristo, que penetravam por toda a vida medieval, outras se manifestavam através de objetos sagrados.

¹⁰⁰ TILLICH, Paul. *História do Pensamento Cristão*. Goiás: Editora Aste, s/ data, p. 142.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 143.

Paul Tillich exemplifica tal fato, pegando uma cidade medieval, e sua catedral como mostra.

Não é só a catedral que é importante, mas a maneira como ela se situa no alto da colina, bem no meio da cidade. Trata-se de uma tremenda catedral, encontramos nela símbolos da vida diária _ da nobreza, dos artesãos, das associações e de todos os que mantêm a igreja. A vida diária inteira acha-se dentro das paredes da catedral em forma consagrada. Quando o povo entrava na catedral, sua vida diária se achava representada na esfera do sagrado; quando saía da catedral, o povo levava consigo a consagração aí recebida de volta para a vida diária. Esse é o lado positivo da superstição. O lado negativo transparece nas formas como essas coisas eram utilizadas: imagens, esculturas, relíquias e toda a sorte de objetos sagrados como elementos de religiosidade supersticiosa.¹⁰²

Para entendermos o pensamento da igreja medieval, é necessário retornarmos ao pensamento de Agostinho. Para ele, a igreja em parte se identifica com o pensamento de Deus e parte não se identifica com ele. Para ele a igreja era um corpo ambíguo. O problema da idade média, sempre foi a identificação e a não identificação. O que se identificava com o reino de Deus era a santidade sacramental com o seu poder sacramental objetivo. Essa objetividade da realidade sacramental é que tornou decisiva para a compreensão do pensamento medieval.

Os sacramentos eram talvez, do ponto de vista da vida religiosa, o elemento mais importante da história da igreja medieval. Na idade média os sacramentos não eram apenas atos realizados em certas épocas do ano com maior ou menor cerimônia. O problema da idade média como vimos era o problema do mundo (sociedade e natureza) onde o divino se fazia presente por meio de formas sacramentais. O

¹⁰² Ibid., p. 144.

significado da palavra sacramental é inúmero: “Os feitos de cristo e seus sofrimentos (as estações da Cruz); eram os evangelhos, também chamados de sacramentos; eram os símbolos da Bíblia; o caráter simbólico dos edifícios eclesiásticos, em resumo todas as coisas portadoras do divino. Essa era a questão medieval – ter a presença do sagrado.¹⁰³

O sacramento depende de Deus como sua causa final. É um meio de graça A palavra “graça” deve ser traduzida por poder divino de ser, ou poder do novo ser, que justifica ou santifica. Os sacramentos representavam a objetividade da graça de Cristo, presente no poder objetivo da hierarquia.

Em cada sacramento, presentifica-se uma substância de caráter transcendente. Água, pão, vinho, óleo, palavra, imposição das mãos- tudo isso se torna sacramental ao conter a substancia transcendente. É como um fluido curador: “Deus estabeleceu os sacramentos para serem remédios contra as feridas produzidas pelo pecado original e pelos pecados de cada um.¹⁰⁴

O sacramento age em nós de maneira ex opere operato, por sua própria realização, só há a necessidade que se creia que os sacramentos sejam sacramentos. Mesmo quem resista a graça divina pode recebê-la não importando a própria indignidade. Basta simplesmente que não negue que o sacramento é meio da graça divina.

A vida inteira se passava sob os efeitos dos sacramentos. O batismo removia o pecado original; a eucaristia, os veniais; a confissão de fé, os mortais; a extra-unção, o que restava ainda de pecaminoso antes da morte; a confirmação levava as pessoas a lutar pela igreja; a

¹⁰³ Ibid., p. 150.

¹⁰⁴ Ibid., p. 150.

ordenação fazia o clero; e o matrimônio levava o homem e a mulher ao desenvolvimento de sua vocação natural. Entretanto, a missa situava-se acima de todos. Tratava-se do sacrifício de Cristo repetido diariamente em todas as igrejas da cristandade, para efetuar a transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo. A presença do divino e o poder sacramental e hierárquico da igreja se baseavam nesse sacrifício. Era, por assim dizer, o sacramento dos sacramentos. Oficialmente, fazia parte da ceia do senhor, mas, objetivamente, era a base de todos os sacramentos, pois por seu intermédio os sacerdotes exerciam o poder de “produzir Deus”, *facere deum*; o poder principal da igreja na Idade Média estava em tomar o pão e o vinho e transformá-lo em Deus.”¹⁰⁵

2.3.2 A Ilustração Judaica: Mishná, Talmud e Haskala

A profissão de fé e sua existência do judaísmo é revelada por Deus, ditada pelo Espírito Santo, através da Torá. A Torá foi transmitida por escrito e oralmente. A Torá escrita é idêntica ao Tanaj, ou seja, o Antigo Testamento, que de acordo com a enumeração judaica consta de 24 livros. A Tora oral tem por sua origem divina a mesma categoria que a da escrita. A Tora achou sua expressão na literatura rabínica e particularmente na Mishná (redigida por R. Yehudá Hanasi) e no Talmud babilônico. A Mishná, que tem como significado literal: tradição, repetição, é a exposição oficial das leis e tradições veterotestamentárias (694 mandamentos e proibições). A Mishná foi feita pelos tanaítas (70-220 d.C.) e tem uma base predominantemente jurídica. Pelo fato de a Mishná deixar muitos pontos e questões concretas sem solução, viu-se a necessidade imediata de discussões sobre a mesma através dos amoritas (os que falam) e constituíram o Talmud babilônico.

¹⁰⁵ Ibid., p. 152.

O conjunto de Mishná e Guemará constitui o Talmud, que por sua vez, de acordo com o local no qual foi criada a Guemará, se denominará Talmud de Jerusalém ou Talmud Babilônico.

“Se a bíblia é o elemento mais básico do judaísmo, então o Talmud é seu pilar central, estendendo-se desde as suas fundações e sustentando todo o seu edifício espiritual e intelectual.”¹⁰⁶

Como na Babilônia o ambiente era mais profícuo para o estudo, dada a melhor situação econômica e maior estabilidade política, O Talmud Babilônico , concluído por volta do século VI, é mais elaborado que o Talmud de Jerusalém.

A estrutura do Talmud consiste, portanto, nos vários trechos da Mishná, com os quais se agregam comentários, explicações e debates sobre o seu conteúdo legal, além de muitas narrativas que, em conjunto constituem a Guemará. Já na Guemará encontramos um imenso acervo de debates sobre as diversas leis rituais, comerciais, familiares e sociais.

“Nestas discussões, através do uso da lógica e de uma série de recursos interpretativos das Escrituras Sagradas, diferentes opiniões rabínicas são contrapostas até que, frequentemente, surja um consenso acerca de uma controvérsia legal em discussão. Quando emerge este consenso, esta passara então a integrar o corpo de leis judaicas, a Halachá.”¹⁰⁷

¹⁰⁶ Rabino Adin Steinsaltz.

¹⁰⁷ GIGLIO, Auro Del. *Iniciação ao Tamuld*. São Paulo: Sefer, 2000, p. 14.

O rabinismo de orientação farisaica pôde se estabelecer depois dos anos 70 como autoridade normativa para todo o judaísmo. A redação da Mishná e do Talmud não só trouxe luz sobre a aplicação concreta das leis veterotestamentarias, mas que também é um testemunho das muitas e hábeis tendências do judaísmo rabínico com os problemas da eleição e do sofrimento, com as irregularidades internas do judaísmo, e com as pressões pagãs e as esperanças escatológicas.¹⁰⁸

Na época sem templo (desde o ano 70 d.C.) e politicamente insegura do domínio direto de romanos e persas, floresceu principalmente na Galileia e na Babilônia, uma vida judaica multiforme, sobretudo nas escolas e nas casas de oração, que em parte foram consideradas como uma perfeita substituição dos templos.

A assembléia de Yabné (aproximadamente 90 d.C.) passou a ser base do judaísmo, que agora, sem templo e sem independência nem segurança religioso-políticas, tratava de impor-se entre as nações do mundo e frente a rivalidade de novos movimentos religiosos (especialmente o cristianismo e as gnoses). A Mishná e o Talmud devem ser considerados como os frutos mais importantes do esforço judeu no final da idade antiga. A sufocação de muitas rebeliões judias exigiu um elevado tributo de sangue.¹⁰⁹

Os principais períodos da história do judaísmo, se constituem em quatro basicamente. Em primeiro o período primitivo que compreende o banimento da Babilônia (587 a.C.) e termino com a destruição do templo de Jerusalém pelos Romanos (70 d.C.).

¹⁰⁸ SPLETT, op. cit. p. 110.

¹⁰⁹ Ibid., p. 105.

O segundo período é o da Mishná e do Talmud (desde 70 d.C.). O terceiro que se entende mais adequadamente por idade media judaica é o tempo em que transcorre a conclusão do Talmud Babilônico e a ilustração judaica do século XVIII-XIX, que se diferencia nas diversas partes do mundo. Sua modalidade no ocidente foi de uma assimilação individual e na Europa oriental houve um movimento nacional ilustrado, denominado Haskala. E o quarto período é proposto por alguns como sendo o momento inicial da idade moderna judaica a expulsão dos judeus da Espanha (1492).

A ilustração judaica teve em Moises Mendelssohn (1729-86) seu representante mais ilustre. A ilustração nasceu de um a forte necessidade de haver maior liberdade na forma de vida judaica, totalmente determinada pela tradição e uma aclimatização mais intensa (assimilação cultural) no ambiente extra-judaico. Os judeus, (sobretudo no centro e no leste da Europa) deviam liberar-se dos elementos caducos de sua tradição para apropriar-se sem travas da cultura dos povos com os quais conviviam. Como a emancipação judaica, sobretudo no âmbito da língua germânica tropeço com a reação anti-semita, e como a Haskala não alcançou o êxito desejado na Europa oriental, surgiu o sionismo.¹¹⁰

¹¹⁰ Ibid., p. 106.

3. A ANÁLISE DA SIMBOLOGIA RELIGIOSA

3.1 Intersecções Simbólicas

Abaixo falaremos a respeito da palavra símbolo dando referência exclusiva a linguagem simbólica tal qual como é utilizada preferencialmente para expressar as realidades espirituais. Como por exemplo, ao citarmos Jesus, este apresenta-se como pão de vida ou como luz do mundo. O símbolo surge e tem sua progressão, através do convívio do homem junto ao ambiente. E como este ambiente é também cultural e natural, o símbolo por vezes pode se referir ao mundo mais primitivo da natureza ou então ao mundo social, da família e da técnica. É necessário, quando da exposição e observação de um símbolo, situar o contexto totalmente particular que pode assumir o símbolo cristão à medida que se inspira não só em simbolismos diversos, mas também na história judaica.

Efetivamente através dos acontecimentos da história da salvação abre-se caminho para novo simbolismo de tipo histórica; assim por exemplo, a partida de Abraão e o êxodo se convertem em símbolos de todo chamado divino e de toda libertação . O denominado sentido espiritual da Sagrada Escritura não é outra coisa senão um sentido simbólico histórico.

É próprio de a linguagem simbólica partir da imagem para passar a outro nível significativo: a montanha, por exemplo, se converte em símbolo de esforço moral ou espiritual. Em contrapartida, a alegoria parte do conceito abstrato (o da justiça, por exemplo) e procura uma tradução plástica do mesmo: a Deusa com a balança e a espada. A parábola participa de ambos os tipos de expressão; a parábola do semeador contém o símbolo da semente e evolui transformando-se

numa alegoria apta a descrever as diversas variações espirituais daqueles que recebem a palavra de Deus.¹¹¹

Vejamos através do Antigo Testamento o símbolo “Sião”, que indica simplesmente a cidadela de Davi. Este símbolo muito rapidamente passou a ser considerado o templo. Sião-Jerusalém é ao mesmo tempo capital religiosa e política. Como capital religiosa merece o nome de mãe dos povos. “Todo homem ali nasceu e foi o Altíssimo que a firmou’ (Sl 87,5). Sião cidade de pedra colocada sobre a montanha, personificada como mãe dos homens e esposa de Iahweh, encontra-se no ponto de convergência de todos os símbolos do AT.”¹¹²

Sião se apresenta simbolicamente como caminho e montanha, Sião-cidade. Este se apresenta como termo do caminho do êxodo como imagem da estabilidade. Conforme Lack, o povo judeu experimentou a presença de Deus muito antes da fundação do templo, especialmente durante o êxodo.

A tradição dos patriarcas habituou-se à idéia do Deus que supera toda e qualquer localização (cf. 1Rs 8,270 e que acompanha seus fieis (Dt 26,5-10).

“Depois da construção do templo. Deus se torna presente para os que caminham em busca dele: “Envia tua luz e tua verdade; elas me guiarão, levando-me à tua montanha sagrada, às tuas Moradias” (Sl 43,3).”¹¹³

Dentro do simbolismo da montanha, Sião participa com a altura e o centro. Neste senso a montanha representa o ideal de pureza moral: “Iahweh, quem pode

¹¹¹ FIORES, op. cit. p. 1068.

¹¹² Ibid., p. 1070.

¹¹³ Ibid., p. 1071.

hospedar-se em sua tenda? Quem pode habitar em teu monge sagrado? Quem anda com a integridade e pratica a justiça”(Sl 15,1-2)

Em outros textos, o simbolismo do centro se une ao das alturas: “Dias virão em que o monte da casa de lahweh será estabelecido no mais alto das montanhas e se alcançará acima de todos os outeiros. A ele correrão todas as nações. Com efeito, de Sião sairá a Lei, e de Jerusalém, a palavra de lahweh”¹¹⁴

Com a montanha de Sião está unida também a idéia do juízo e da separação entre bons e maus.

No Novo Testamento, Sião-Jerusalém leva como sentido o da etapa extrema no fim de ascensão dolorosa. Jesus, “ao chegar o tempo de sua partida neste mundo, resolveu ir a Jerusalém” (Lc 9,51)

“Segundo o evangelho de Lucas, todo o mistério de Jesus alcança seu vértice em Jerusalém. As palavras que se entrecortam durante a transfiguração no monte referem-se à partida que terá que “acontecer em Jerusalém”(Lc 9,31). As perícopes seguintes lembram periodicamente a intenção fixada com antecipação (9,51; 13,22; 17,11; 19,28), que é elevação da cruz. Mas uma vez consumado o sacrifício, Jerusalém deixa de ser o centro de atração, porém passa a ser ponto de difusão. A evangelização parte de Jerusalém. É aí que os apóstolos recebem o Espírito (At 2). Sua voz chega primeiro a Judéia e à Samaria (At 6) e depois até os extremos da terra (At 1,8), representados por Roma (At 28).¹¹⁵

¹¹⁴ Ibid., p. 1071.

¹¹⁵ Ibid., p. 1071.

Sião personificada como mulher no Antigo Testamento eterniza-se o simbolismo da mãe e da esposa. Esse fato só acontece num segundo momento quando a mãe passa como esposa, a fim de significar a aliança de lahweh.

O simbolismo conjugal expressa um história comum a lahweh e a Israel, uma historia de aliança que conheceu tempos de crise e reconhecimento. Este texto que é descrito abaixo articula perfeitamente os dois simbolismos de mãe e esposa:

Sião caída em desgraça e castigada e castigada por seus pecados, recebe o convite para alegrar-se. O sofrimento terminou: exulta, estéril, que não destes à luz, pois são mais numerosos os filhos da abandonada do que os filhos da casada (Is 54). lahweh assumindo o papel de goel, isto é, de parente mais próximo, se compromete a suscitar posteridade à cidade deserta de Sião (Is 50,1s) nem esta é verdadeiramente viúva – Deus não morreu! -; mas conheceu o exílio, a solidão e o desprezo. A explicação última da redenção que se anuncia é a fidelidade de Deus. Sião é a esposa da juventude, e lahweh não a pode esquecer.¹¹⁶

Na opinião de Lack, no Novo Testamento, os simbolismos de Sião como mãe e esposa se aplicam à Igreja, e de forma mais velada à Virgem Maria. Jesus Cristo situa-se numa relação de tipo nupcial com a Igreja (Ef 5,25; cf. Ap 21,2.9s; 22,17). Por sua vez, Maria se vê adornada com os traços da filha de Sião enquanto personifica Israel que espera o Salvador (cf. Lc 1,28-38 com Sf 3,14-16-17).

¹¹⁶ Ibid., p. 1072.

3.2 Evolução das Formas Simbólicas e suas Funções

A posição condensada do homem espiritual supõe aspecto dinâmico fundamental, que se expressa em diversos níveis, mas no nível dos valores religiosos, que na vida cristã se concretiza na realidade do reino de Deus em Cristo.

A singular situação da vida cristã não reside no fato de que ela exigiria estruturas simbólicas próprias, mas em que o mundo espiritual é concebido como um mundo real, a saber: que Deus é verdadeiramente Pai, Filho e Espírito, e que, encarnando-se, o Filho se serviu da realidade cósmica para conferir-lhe dignidade nova na ordem da expressão e na da comunicação de vida. A presença graça santificante em nós e a continua ação de Deus que atrai para si a alma, suscitam dinamismo vital natural e, portanto, uma expressão simbólica do desejo e do alimento espiritual; assim dizemos que temos fome e sede de Deus e que nos aproximamos da dupla mesa da palavra e da eucaristia.¹¹⁷

“Se o simbolismo tem como primeira função a de expressar o dinamismo espiritual, deverá conter como sinal expressivo, um aspecto dinâmico intrínseco.”¹¹⁸

Como é citada por Bernard, a expressão “matrimônio espiritual” levou Santa Teresa de Ávila e São João da Cruz a fazerem desta, uma expressão técnica que define grau preciso da união espiritual. Porém, não se deve restringir o uso de tal símbolo a esta expressão técnica, mas conservar-lhe a elasticidade de toda expressão simbólica.

¹¹⁷ Ibid., p. 1075.

¹¹⁸ CHEVALIER, Jean. CHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2005.

O caráter que os lingüistas exploram quando estabelecem o contraste entre expressão simbólica e a conceitual, que é concebida como estática.

Cristo é o bom pastor, incluímos nesta expressão simbólica toda a riqueza do uso veterotestamentario de imagem primitiva, compendiado na afirmação de Jesus: “Eu sou o bom pastor” (Jô 10). E se representamos o bom pastor como uma escultura, ela leva não só a ato de fé na proteção e no amor de Cristo, mas também a um impulso afetivo de confiança e de abandono¹¹⁹

Já no judaísmo: “Sede santos porque eu, lahweh, vosso Deus sou santo” (Lv 19,2), que pode ser traduzida em seu significado mais explícito do seguinte modo: Se observardes estes preceitos, realizareis aquela santidade que Deus expressa de modo absoluto. Um comentador moderno da Bíblia escreve: “O adjetivo santo atribuído a Deus encontra-se também em outros povos semitas e, segundo parece, tinha o significado essencial de separado, distante. Declinava a diferença, a distinção que existe entre Deus e os homens, sem nenhum significado oral.”¹²⁰

Na vida cristã a realidade simbólica é por demais importante. Os próprios sacramentos cristãos se revestem de condição simbólica, embora possuam eficácia própria, e a encarnação do Verbo faz da vida de Jesus manifestação simbólica da realidade divina. Não se deve separar nos sacramentos o rito da palavra.

O sentido profundo dos sacramentos cristãos esta bastante claro; simbolizam os grandes temas da vida espiritual do homem: o nascimento, o crescimento, o renascimento espiritual, a alimentação, a comunhão com Deus e com os outros, a purificação, a cura e a

¹¹⁹ FIORES, op. cit. p. 1076.

¹²⁰ Ibid., p. 648.

santificação dos estados de vida. Ora, esses temas principais são os temas de toda religião; não há motivo para se estranhar, portanto, se a mesma estrutura simbólica determina todos os ritos religiosos, o que não significa negação do específico da vida cristã, que se baseia na intervenção histórica de Deus em Cristo, e sim apenas o enraizamento da vida religiosa nas profundezas da condição humana.”¹²¹

Se observarmos o batismo, verificaremos que existe um enlace entre os aspectos simbólicos com a história da salvação. O significado universal do batismo é o simbolismo do retorno às águas místicas portadoras de morte e de vida e que propõe a saída do seio materno. Já o significado do batismo cristão não é o de participação no rito universal de morte e de ressurreição, onde através deste a pessoa recebe vida nova, mas sim o de participação na própria morte e ressurreição de Cristo.

Assim, pois, o significado do batismo cristão se enriquece com todos os valores contidos no mistério da incorporação mística de Cristo, isto é, com todos os aspectos relacionados com a libertação do povo hebreu, com a luta contra o inimigo espiritual e com a agregação ao novo povo de Deus, que é a Igreja.¹²²

A grande dificuldade de compreensão do significado simbólico dos ritos faz com que muitos dos nossos contemporâneos não percebam seu valor de imediato. Torna-se necessário adquirir certa cultura bíblica, para tal entendimento.

Conforme Bernard, sendo Cristo plenitude da revelação do Pai e meio de comunicação de vida divina, todos os aspectos da comunicação de nossa vida

¹²¹ Ibid., p. 1078.

¹²² Ibid., p. 1078.

espiritual encontram nele sua justa e correta expressão. Como conseqüência, todos os símbolos que expressavam a realidade espiritual prometida e desejada sob a antiga aliança adquirem em Cristo cumprimento novo: a vinha de lahweh, a luz da lei, o pastor, etc. Por outro lado, os símbolos que expressam o desejo da vida eterna vinculam-se a Cristo com os símbolos antigos: o banquete, a cidade santa, o paraíso. Segundo a expressão de João, sendo o corpo ressuscitado o templo verdadeiro, nele se manifesta toda a glória de Deus que resplandecia no templo de Jerusalém. Em Cristo, o símbolo é verdade: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jô 14,6).¹²³

3.3 A Visão Simbólica Básica nas Duas Visões

Abaixo dissertaremos a respeito de três pontos simbólicos no judaísmo, o sábado, como santificação do tempo, as festividades como celebração do espírito divino que age na historia e o ano novo e dia da expiação, como celebrações do espírito.

O fim que o judaísmo se propõe é o de elevar o individuo e a comunidade a nível de aperfeiçoamento ético-religioso. A espiritualização da idéia de Deus devia constituir o elemento determinante para orientar a vida do judeu rumo a esta meta. Para o judaísmo é necessário que o processo de espiritualização da existência, seja cotidiano, de tal modo que a presença da divindade seja percebida em todos os momentos e em cada ação, e não simplesmente no lugar do culto ou no

¹²³ Ibid., p. 1078.

momento da oração. Tal fato foi conseguido graças a *mitzuot*, as quais representam espessa rede de deveres, que constituem a prática do judaísmo.

Entre as *mitzuot* (deveres) fundamentais do judaísmo, é necessário destacar a observância do sábado.

Citada nas primeiras páginas da Bíblia, situada no momento culminante da criação divina e reconfirmada solenemente no quarto mandamento do decálogo, assume em si mesma a categoria fundamental da santidade. Prescindindo dos profundos significados ético-sociais e religiosos que fazem do sábado um momento essencial da vida judaica, a prática do sábado é acolhida como *'oneg*, isto é como verdadeira e autêntica delícia espiritual destinada a renovar semanalmente a existência do judeu, ao qual confere a consciência de suas aspirações ideais e de sua fé. Num mundo em que tudo é arrebatado pela violência, pelo mais forte, pois o que hoje importa é dominar o espaço, isto é, todas as coisas que entram em contato com os sentidos, a instituição do sábado consagra a presença de Deus no universo. Recorda ao homem quão maior importância tem para ele a sucessão dos acontecimentos, o nascimento das gerações e a concatenação da história.¹²⁴

O sábado transfigura-se no ato de não pensar nos bens materiais ligados ao espaço, mas sim a consagrar o tempo.

Sob o ponto de vista de Heshel, “converte-se assim no símbolo do armistício na luta cruel que o homem trava pela existência, numa trégua em todos os conflitos

¹²⁴ Ibid., p. 650.

individuais e sociais, na paz entre o homem e o homem, entre o homem e a natureza, na paz dentro do homem.”¹²⁵

Para o judaísmo, o que tem maior importância são os momentos do tempo em que Deus e o homem estabeleceram sua aliança, ou seja, o momento em que teve seu lugar seu encontro, mais que os lugares do próprio encontro; portanto as celebrações festivas jamais estão privadas de sua evocação histórica. Podemos observar a história em cada festa judaica.

A *Pesah* (Páscoa), festividade dedicada ao acontecimento histórico da primeira liberdade conseguida pelo povo judaico; a *Sawuot* (Pentecostes), destinada a recordar a revelação do Sinai; *Sukkot* (festa das tendas) celebração da providência dispensada por Deus ao povo durante seu remoto vagar pelo deserto durante quarenta anos.

Estas festividades fazem parte das *mitzuot*, ocasiões para a realização de atos religiosos.

Durante a ceia (*seder*), característica das duas primeiras noites de páscoa, o rito assume tonalidades sugestivas que conferem a cada momento do cerimonial simbólico significados espirituais altamente expressivos. Assim por exemplo, quando o celebrante recorda aos familiares e aos outros comensais as antigas palavras: “Em todos os séculos, cada homem tem o dever de se considerar como se ele mesmo fosse um dos que houvessem saído do Egito.” Aqui não temos simplesmente a libertação nacional de um povo, já que aquela remota redenção é contemplada na perspectiva de

¹²⁵ FOHRER, Georg. *História da Religião de Israel*. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 246.

experiência humana universal. Diga-se outro tanto do tom social do convite introdutório da ceia pascal, cujo teor é: “Quem tenha sede venha e coma, quem esteja necessitado venha e celebre a páscoa”, e cujo conteúdo transcende o âmbito puramente religioso e permite a cada um, crente ou não, que participe, em igualdade de condições, da fé aceitável para todos.¹²⁶

No judaísmo toda relação homem e Deus é construída sobre a “voltar-se para Deus”. O retorno (*tesuvah*) possui valor fundamental na experiência religiosa judaica. O motivo do retorno é dominante nas páginas da Bíblia, particularmente nas proféticas, e duas importantes solenidades são citadas: o *Ros ha-Sanah* (Ano Novo) e o *Kippur* (dia da expiação). Os dez dias entre ambas as festividades, são como que o vínculo espiritual que liga ambas as solenidades e estimula o judeu a buscar aproximação mais profunda com o divino, submetendo-se a exaustiva conduta e brindo a alma ao que convida o pecador “a voltar”, a voltar a praticar o bem e a justiça.

Tesuvah é, pois, a condição espiritual essencial amadurecida na consciência junto com o firme propósito de tornar a seguir o caminho reto. Os mestres do Talmud exaltaram com freqüência o valor espiritual da *tesuvah* como meio de nova aproximação de Deus.

Comentando um versículo do profeta Isaias, ensinaram: “No lugar em que se encontram os que cumprem a *tesuvah* não são dignos de sentar-se nem sequer os

¹²⁶ FIORES. op. cit. p. 651.

justos perfeitos, pois está escrito: ‘Paz ao que esta longe, paz ao que está perto’”(Is 57,19).¹²⁷

Na tradição cristã, toda a vida sacramental do cristão é lembrança do mistério pascal, onde praticamente todos os acontecimentos da vida dos fieis são santificados por meio da graça divina que flui do mistério pascal da paixão, morte e ressurreição de Cristo, de onde obtém sua eficácia todos os sacramentos e sacramentais.

A relação dos sacramentos com o mistério pascal e com o sacrifício deduz-se também dos ensinamentos do concílio, quando convida a ministrar a confirmação durante a missa (SC 71), quando dispõe que o matrimônio seja celebrado habitualmente dentro da missa(SC 78) e louva a pratica de emitir, também durante a missa, a profissão religiosa (SC 80).¹²⁸

Aquele que vive em Cristo leva a existência pascal, percorre o caminho para o Pai, caminho este que Jesus abriu na cruz. O começo deste caminho da salvação é o batismo. O batismo introduz o fiel no mistério da redenção, o qual permanece nele de modo e não cessa de celebrar sua união com Cristo na morte e na glorificação ate o dia da união plena que se realizara com a morte do fiel, quando este adormecer com Cristo na morte ressuscitar com ele no dia final.

Segundo o antigo rito do batismo, mergulhar na água significava morrer e ser sepultado com Cristo, morrer ao homem velho, aos vícios e as concupiscências. Sair da água era ressuscitar com Cristo. Por isso São Paulo escreve aos fieis de Roma que “fomos

¹²⁷ Ibid., p. 652.

¹²⁸ Ibid., p. 766.

sepultados juntamente com ele pelo batismo na morte, para que, assim como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos para a glória do Pai, também nos caminhemos em nova vida” (Rm 6,4; Ef 2,6; Cl 3,1).¹²⁹

Também a eucaristia é sacramento que nos faz entrar em contato com a morte e a ressurreição, já que une o fiel à morte de Cristo, associando-o à sua ressurreição. Os próprios elementos simbólicos da eucaristia significam de certo modo a simultaneidade e a implicação recíproca da morte e da ressurreição. O corpo e o sangue de Cristo, ditas por Jesus: “Isto é o meu corpo, este é o meu sangue”, como símbolo de elementos separados, são sinais da imolação e, portanto da morte. Mas são ao mesmo tempo, comida e bebida, isto é, princípio de vida.

As palavras da instituição ligam-na a cruz; o rito da fração do pão aproxima-se da ressurreição. A fração do pão prolonga na intimidade do banquete dos discípulos a experiência da presença de Cristo glorificado, ao passo que a ceia e sua comemoração se apresentam antes de mais nada como o banquete sacrificial da cruz. Santo Inácio define a eucaristia como “a carne que sofreu por nossos pecados e que o Pai ressuscitou por sua bondade” (Aos Esmirn,7,1).¹³⁰

A eucaristia é banquete sacrificial. Os efeitos que esta comida sacrificial produz sobretudo na igreja são diversos. Em primeiro lugar, consolida a unidade da Igreja, da comunidade messiânica da nova aliança, já que todo banquete sacrificial estabelece alguns vínculos indissolúveis entre os comensais, tal como a ceia do cordeiro assinalava em outros tempos a unidade do povo de Deus. Os fieis que

¹²⁹ Ibid., p. 766.

¹³⁰ Ibid., p. 767.

comem o único pão, que é o corpo de Cristo, formam um só corpo, isto é, o corpo de Cristo.

O cristão não celebrará eucaristia autenticamente sem a comunhão com o corpo e sem o compromisso pessoal com o mistério redentor de Cristo. Quem não se associa pessoalmente com o ato redentor de Cristo não passa de ministro de sinal, do que no culto cristão é imperfeito e terreno; é semelhante ao sacerdote do antigo testamento, que oferecia uma vítima exterior. A eucaristia também é celebrada pela igreja fora da ação litúrgica, pela obediência, com Cristo na cruz, nos que lutam por amor celestial, os quais se elevam deste mundo para a pureza e a pobreza do coração com Cristo.

Assim como a eucaristia, também a penitência, segundo batismo é participação na morte e ressurreição de Cristo. Para que seu pecado seja apagado, o homem tem que participar da imolação de Cristo; é mister que participe da morte dele, que faça descer sobre sua pessoa “o precioso sangue de Cristo, o Cordeiro sem mancha nem defeito” (1Pd 1,19). O reconhecimento da própria miséria pecadora, a contrição, a confissão, a penitência são os atos que mergulham o cristão em Cristo redentor. À medida que o cristão penitente participa da morte de Cristo, participa também de sua ressurreição ao ser transfigurado, renovado em suas forças, ao se lançar de novo ao cumprimento de sua missão na Igreja e no mundo.¹³¹

¹³¹ Ibid., 768.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nossa pesquisa se concentrou no universo simbólico dos sistemas judaico e cristão. Tendo como partida, as religiões primitivas. Religiões essas que deram à pesquisa uma visão generalizada de como se comportava o homem, simbolicamente falando, nos primeiros estágios da humanidade. Assim através dessa introdução pudemos entender como a simbologia foi importante nessa época, no senso da linguagem religiosa. A pesquisa se embasou inicialmente no campo do testemunho antropológico da universalidade do fenômeno religioso e da presença da simbologia. Tal estudo fez com que este trabalho firma-se a importância da simbologia nas religiões primitivas, dando início ao entendimento simbólico religioso. Vimos que o homem para obter a proteção do divino, na vida em curso e salvação na pós-morte, determinou regras de comportamento.. Fizeram para isso sacrifícios, instituíram rituais de súplicas, danças cerimoniais, oferendas. Entenderam assim que havia um poder superior e, portanto necessitavam de salvação junto ao divino pedindo ajuda. Estas práticas rituais permitiam que as pessoas enfrentassem conjuntamente o desconhecido. E como tais, visavam conquistar a benevolência de forças e seres humanos.

Passada a primeira parte com a qual a pesquisa procurou explicar tais fenômenos do ponto de vista filosófico e antropológico. Iniciou-se um estudo sobre, primeiramente, o judaísmo contemplando seus aspectos básicos simbólicos e em seguida o cristianismo.

Na mesma linha de pensamento da pesquisa inicial nas religiões primitivas, conduzimos o estudo por alguns elementos simbólicos básicos judaicos e cristãos, objetivando demonstrar a importância desses princípios em ambos os sistemas e ainda a constatação de cultos cristãos embasados nos judaicos.

Os componentes do estudo cútico foram inicialmente os altares e os sacrifícios, numa clara demonstração de comunhão do homem com o divino, tal qual no primitivismo.

Entendemos que as oferendas são também um importante elemento de culto, como o pão da oblação.

Adentramos na cultura das festas judaicas. Foram selecionadas três grandes festas. Páscoa-Ázimo, Semana ou Pentecostes e Tabernáculos, para explicar os simbolismos destas que foram edificadas para reverenciar Iahweh.

Outros rituais como o Shabat, que pode ser traduzido por cessar parar, compreendem inúmeros sacrifícios como pudemos atestar. O sábado neste caso é o signo da santificação da Aliança com Iahweh. Dentro dos cultos pesquisados, e aqui esta referência se dá tanto ao judaísmo quanto para o cristianismo, é possível que aquele de maior importância, já que é considerado o ato fundamental da religião, pois estabelece uma relação pessoal entre o homem e Deus, é o ato de orar.

No sistema religioso cristão buscamos recuperar a centralidade simbólica e litúrgica dando maior ênfase à realidade sacramental antiga e medieval.

Nesta conjuntura o simbolismo religioso é puramente filosófico. A mística é a etapa do caminho espiritual em que Deus invade a pessoa, e toca nas profundezas do seu ser e a transforma.

Dando continuidade aos elementos simbólicos cristãos, desponta a liturgia. O foco criador da liturgia da igreja primitiva e do seu simbolismo é o encontro da comunidade dos batizados com o Senhor ressuscitado, por essa razão desenvolveu-se um grande numero de formas litúrgicas, todas elas servindo à glorificação do mistério. E o mistério de Cristo desdobra-se numa simbologia valiosa de sacramentos e sacramentais. As compreensões do significado sacramental vêm exatamente dessa impostação bíblico-teológica como dando perpetuação do mistério pascal de Cristo no tempo, ou seja, a liturgia como forma de salvação. O sacramento depende de Deus como sua causa final, é um meio de graça. Do mistério da Encarnação de Cristo, de sua paixão, morte e ressurreição e o dom do Espírito Santo, brotou o admirável sacramento de toda a Igreja.

Mas definitivamente a fonte e a centralização de toda a simbologia cristã é Jesus Cristo. Através da encarnação, Jesus realiza em sua pessoa a própria definição do símbolo.

Como pudemos provar, a evolução da simbologia cristã se deve primordialmente, às bases simbólicas do sistema judaico. Muitos dos cultos, liturgias, consagrações e demais simbolismos que estudamos tem como característica clara a inicialização do significado no Antigo Testamento, confirmando a presença judaica em solo cristão. Apesar das influencias filosóficas sofridas,

depende religiosa e teologicamente em grande parte do judaísmo, pois o cristianismo nasceu de uma espécie de seita judaica, o que não impediu que ao longo de sua história enveredar-se em suas próprias características.

Esse fato não indica a negação do específico da vida cristã, mas devemos ressaltar que os grandes temas simbólicos como: nascimento, crescimento, renascimento espiritual, alimentação, comunhão com Deus e com os demais, purificação, santificação são temas comuns de toda religião, portanto não há estranheza se a mesma estrutura simbólica determina todos os ritos religiosos, tornando-os assim congêneres.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSUBEL, Nathan. **Conhecimento Judaico I**. Rio de Janeiro: A Koogan Editor, 1998.

_____. **Conhecimento Judaico II**. Rio de Janeiro: A Koogan Editor, 1998.

ADRIANI, Maurílio. **História das Religiões**. Lisboa: Edições 70, 1999.

AVRIL, Anne-Catherine; MAISONNEUVE, Dominique de La. **As Festas Judaicas**. São Paulo: Paulus, 1997.

BAZAN, Francisco Garcia. **Aspectos Incomuns do Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2002.

BECHER, Udo. **Dicionário de Símbolos**. São Paulo: Paulus, 1999.

BENZ, Ernst. **Descrição do Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BERNARD, Charles A. **“Símbolos Espirituais” em Dicionário de Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 1993.

BALCKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

BONO, José Roberto. **Religião: Construção e Interpretação de Mundos**. Anápolis: Associação Educativa Evangélica, 2000.

BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 1980.

BRUCE-MITFORD, Miranda. **O Livro Ilustrado dos Símbolos**. São Paulo: Publifolha, 2005.

CAMPBELL, Joseph. **A Imagem Mítica**. São Paulo: Papirus editora, 1999.

_____. **As Máscaras de Deus**. São Paulo: Palas Atenas, 2003.

CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica**. São Paulo: Editora Mestre Jou, s/data.

_____. **Filosofia de Las Formas Simbólicas**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1998.

CHEVALIER, Jean; CHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2005.

CORDERO, Maximiliano G. **Bíblia y Legado Del Antigo Oriente**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1977.

DESROCHE, Henri. **O Homem e suas Religiões**. São Paulo: Paulinas, 1985

DURKHEIM, Émile. ***As Formas Elementares da Vida Religiosa***. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ELIADE, Mircea. ***O Sagrado e o Profano***. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. ***Tratado de História das Religiões***. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

EVANS-PRITCHARD, E. E. ***História do Pensamento Antropológico***. Lisboa: Perspectivas do Homem / Edições 70, 1989.

FIORES, Sstefano de. GOFFI, Tullio. ***Dicionário de Espiritualidade***. São Paulo: Paulus, 1993

FLUSSER, David. ***O Judaísmo e as Origens do Cristianismo***, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. ***O Judaísmo e as Origens do Cristianismo***, vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

_____. ***O Judaísmo e as Origens do Cristianismo***, vol. III. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

FOHRER, Georg. ***Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento***. São Paulo: Paulinas, 1982.

_____. ***História da Religião de Israel***. São Paulo: Paulinas, 1982.

GIGLIO, Auro Del. ***Iniciação ao Tamul***. São Paulo: Sefer, 2000.

GOBLET, Conde D'Alviella. ***A Migração dos Símbolos***. São Paulo: Pensamento, 1995.

GOFF, Jacques Le. SCHMIT, Jean (Orgs.). ***Dicionário Temático do Ocidente Medieval***. São Paulo: EDUSC, 2002.

HEINZ-MOHR, Gerard. ***Dicionário dos Símbolos, Imagens e Sinais da Arte Cristã***. São Paulo: Paulus, 1994.

JAMES, E. O. ***História de Las Religiones***. Madrid: Alianza Editorial, 1900.

JUNG, Carl G. ***Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo***, vol. IX/1. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. ***A Vida Simbólica***, vol. XVIII/1. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. ***A Vida Simbólica***, vol. XVIII/2. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. ***O Homem e seus Símbolos***. São Paulo: Nova Fronteira, 2002.

JUNG, Carl G. WILHELM, R. ***O Segredo da Flor de Ouro***. Petrópolis: Vozes, 2001.

KAUFMANN, Yehezkel. ***A Religião de Israel: do início ao exílio babilônico***. São Paulo: Perspectiva-editora da universidade de São Paulo, 1989.

LEXIKON, Herder. ***Dicionário de Símbolos***. São Paulo: Cultrix, 2004.

LUTZ, Gregório. ***Liturgia Ontem e Hoje***. São Paulo: Paulus, 1995

MALINOWSKI, Bronislaw. ***Magia, Ciência e Religião***. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAUSS, Marcel. ***Ensaio de Sociologia***. São Paulo: Perspectiva, 1999.

NAVARRO, Juan Bosh. ***Para Compreender o Ecumenismo***. São Paulo: Loyola, 1995

NEUNHEUSER, Burkhard e outros. ***A liturgia, momento histórico da salvação (= Anámnese 1)***. São Paulo: Paulinas, 1987.

PIKAZA, Xavier. SILANES, Nereo. ***Dicionário Teológico o Deus Cristão***. São Paulo: Paulus, 1988.

PLEIN, Ina Willi. ***Sacrifício e Culto: no Israel do Antigo Testamento***. São Paulo: Loyola, 2001

SPLETT, Jorg. ***“Símbolo”em Sacramentum Mundi***”; Enciclopédia Teológica, vol. 6. Barcelona: Herder, 1986.

TILLICH, Paul. ***História do Pensamento Cristão***. Goiás: Editora Aste, s/ data.

TORRINHA, Francisco. ***Dicionário Latino Português***. Porto: Gráficos Reunidos, 2001.

UNTERMAN, Alan. ***Dicionário Judaico de Lendas e Tradições***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1992.

VALENZIANO, Crispino. ***“Símbolo”em Dicionário de Mística***. São Paulo: Paulus / Loyola, 2003.

VAUX, Roland de. ***Instituições de Israel no Antigo Testamento***. São Paulo: Teológica, 2003.

WESTERMANN, Claus. ***Teologia do Antigo Testamento***. São Paulo: Paulinas, 1987.

PEQUENO GLOSSÁRIO DE TERMOS CORRELATOS

Alegoria

É uma figuração que toma com maior freqüência a forma humana, mas que por vezes toma a forma de um animal ou de um vegetal. Ou ainda a de um feito heróico, a de uma determinada situação, a de uma virtude ou a de um ser abstrato, exemplo: uma mulher alada é a alegoria da vitória. A alegoria é uma operação racional que não implica passagem a um novo plano do ser nem a uma nova profundidade de consciência. É a figuração de um mesmo nível de consciência daquilo que já poder ser bem conhecido de uma outra maneira. Já o símbolo anuncia um outro plano de consciência, que não o da evidência racional; é a chave de um mistério, o único meio de dizer aquilo que não pode ser aprendido de outra forma. Ele jamais é explicado de modo definitivo e deve sempre ser decifrado de novo, do mesmo modo que uma partitura musical jamais é decifrada definitivamente e exige uma execução sempre nova.

Analogia

É uma relação entre seres ou noções, diferentes em sua essência, mas semelhantes sob certo ângulo. A cólera de Deus, por exemplo, tem somente uma relação analógica com a cólera do homem. O raciocínio por analogia é fonte de inúmeros equívocos.

Apólogo

É uma fábula didática, uma ficção de moralistas, destinada, por meio de uma situação imaginária, a transmitir certo ensinamento.

Atributo

Corresponde a uma realidade ou imagem, que serve de signo distintivo a um personagem, uma coletividade, um ser moral. As asas são o atributo de uma sociedade de navegação aérea; a roda, de uma companhia ferroviária; a maça de Hércules; a balança da justiça. Escolhe-se um acessório característico para designar o todo.

Emblema

É uma figura visível adotada convencionalmente para representar uma idéia, um ser físico ou moral; a bandeira é o emblema da Pátria.

Metáfora

Desenvolve uma comparação entre dois seres ou duas situações, como por exemplo, qualificar de dilúvio verbal a eloqüência de um orador.

Mito

Condensa numa só história uma multiplicidade de situações análogas, mais além de suas imagens movimentadas e coloridas como desenhos animados, permite a descoberta de tipos de relações constantes. A função mestra do mito é a de fixar os modelos exemplares de todas as ações humanas significativas.

Parábola

É um relato que possui sentido próprio destinado, porém a sugerir, além desse sentido imediato, uma lição moral; por exemplo, a *parábola do semeador* na qual o mesmo tipo de grão cai sobre terrenos diferentes.

Signos

Toda forma de expressão que contém imagens e não ultrapassam o nível de significação. São meios de comunicação, no plano do conhecimento imaginativo ou intelectual, que desempenham o papel de espelho, mas que não saem dos limites da representação.

Simbólica

Simbólica é a concepção que superado qualquer interpretação concebível, considera a cruz como a expressão de certo fato ainda desconhecido e incompreensível, místico ou transcendente (portanto, psicológico em primeiro lugar), que é absolutamente impossível de ser representado com maior exatidão, a não ser pela cruz.

Simbolismo

Finalmente define uma escola teológica, exegética, filosófica ou estética, de acordo com o qual os textos religiosos e as obras de arte não teriam significação literal ou objetiva e seriam apenas expressões simbólicas e subjetivas do sentimento e do pensamento. O termo é igualmente empregado para designar a capacidade de uma imagem ou de uma realidade de servirem de símbolo como por exemplo, o símbolo da lua. Distingui-se da simbólica antes mencionada pelo fato de que esta

última compreende o conjunto de relações e interpretações simbólicas sugerida efetivamente pela Lua, ao passo que o Simbolismo visa somente uma propriedade geral da Lua como fundamento possível de símbolos. Do mesmo modo, se falar de simbolismo hindu, cristão ou muçulmano será para designar não tanto o conjunto de símbolos inspirados por essas religiões, mas a concepção geral que elas tem do símbolo e de sua utilização.

Símbolo

O símbolo diferencia-se essencialmente do signo por ser, este último, uma convenção arbitrária que deixa alheios um ao outro o significante e o significado (objeto ou sujeito), passo que o símbolo pressupõe homogeneidade do significante e do significado no sentido de um dinamismo organizador. Pode-se dizer que o símbolo possui algo mais que um sentido artificialmente dado, retendo um essencial e espontâneo poder de ressonância. Neste ponto poderemos dizer que o símbolo não é um simples signo, mas transcende este significado e depende de interpretação e que por sua vez depende de predisposição do observador. O símbolo está sempre carregado de dinamismo e afetividade, ele não simplesmente representa algo, porém, é de um certo modo encobrindo algo, como também em certa vez demonstra e anula ao mesmo tempo. Afeta estruturas mentais. Por isso é comparado a esquemas afetivos, funcionais e motores, com a finalidade de demonstrar, que de certa maneira, mobiliza a totalidade do psiquismo.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)