

O CALENDÁRIO ANUAL DAS FESTAS BÍBLICO-JUDAICAS E SUA INFLUÊNCIA NA LITERATURA NEOTESTAMENTÁRIA E NA LITURGIA CRISTÃ¹

THE ANNUAL CALENDAR OF BIBLICAL-JEWISH FESTIVALS AND THEIR INFLUENCE ON NEW TESTAMENT LITERATURE AND CHRISTIAN LITURGY

Waldecir GONZAGA, Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Dois Pós-Doutorados: pela FAJE (2017) e pela PUC-RS (2025). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq.*

Manoel MIRANDA, Mestre em Teologia em Bíblia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção. Graduado em Filosofia (Faculdades Associadas Ipiranga) e em Teologia, pelo Institut Catholique de Paris. É membro do Conselho Científico da Revista Científica Cadernos de Sion e membro do Conselho Editorial e Consultivo da Coleção de Livros Judaísmo e Cristianismo.**

Resumo

Geralmente os cristãos, sejam católicos ou de outras tradições, não conhecem bem a vida litúrgica de Israel. No entanto, as manifestações festivas de Israel estão presentes nas Escrituras e são fundamentadas e embasadas na própria Palavra de Deus. Por isso, elas influenciaram, de maneira direta, a literatura neotestamentária e a tradição cultural da Igreja primitiva, e essa influência perdura até hoje. O objetivo do presente artigo é fazer uma abordagem das festas bíblico-judaicas, mencionadas nas Escrituras, com o intuito de mostrar como as tradições judaicas influenciaram a teologia do Novo Testamento e a liturgia Cristã. Para se chegar a tal meta, primeiramente, realizar-se-á um estudo do sentido para o povo da Bíblia, de se fazer uma festa dedicada a Deus; em seguida, estudam-se as festas de Páscoa, Pentecostes e *Kippur*, sempre objetivando detectar seus traços no Novo Testamento e na liturgia cristã. Com isso, o presente estudo sugere que o conhecimento do judaísmo se torna fundamental para melhor se compreender o universo teológico do Cristianismo. Sem um prévio conhecimento das tradições bíblico-judaicas, certos conceitos teológicos do Novo Testamento, bem como da liturgia cristã, tornam-se incompreensíveis.

Palavras-chave: Festas judaicas. *Miqra hakodesh*. Páscoa. Cristo sumo Sacerdote. *Kippur*. Pentecostes.

Abstract

On the overall, Christians, here understood as Catholics or the ones from other traditions orientations, barely know the liturgic life of Israel. However, the festive manifestations of Israel are present in the Scripture and are based on God's word. For this reason, they influenced, in the a directe way, the new-testamentary literature and cultural tradition of the primitive church and this influence lasts until these days. The aim of this article is make an approach to the Jewish- biblical festivals mentioned in the Scriptures, showing how the jewish traditions influenced the Theology of the New Testament as well as in the Christian liturgy. In order to achieve this aim, we firstly conducted a study of the meaning, for the people of the Bible, in making festival dedicated to God and then we studied the festivals of Easter, Pentecost and *Kippur*, always attempting to identify these traits in the New Testament and in the

¹ Este artigo é um estudo realizado com base no livro “O ciclo das festas bíblicas na Escritura e na Tradição judaico-cristã” dos autores Manoel Miranda e Marivan Soares Ramos. Nesta obra, os autores trabalham as festas bíblico-judaicas, apontando suas influências no Novo Testamento e na liturgia cristã.

* E-mail: waldecir@hotmail.com; waldecir@puc-rio.br

** E-mail: manoelmiranda@hotmail.com

Christian liturgy. Finally, this paper may suggest that the knowledge of Judaism is important so as to better understand the theological universe of Christianity. Without a previous knowledge of some Jewish-biblical traditions, some liturgical concepts in the christianity become incomprehensible.

Keyword: Jewish festival. Miqra hakodesh. Easter. Christ high priest. Kippur. Pentecost.

Introdução

O texto de At 2,46 apresenta a primeira comunidade cristã, participando ativamente das atividades religiosas no Templo em Jerusalém: “Dia após dia, unânimes, frequentavam assiduamente o Templo e partiam o pão pelas casas, tomando o alimento com alegria e simplicidade de coração”. Chamou-nos a atenção o advérbio grego “assiduamente” (προσκαρτεοῦντες), revelando que a participação dos apóstolos na rotina litúrgica do Templo, não era algo esporádico ou casual, mas um hábito constante dos discípulos de Jesus e consequentemente de toda comunidade cristã primitiva.

Essa postura da primeira Igreja Cristã em relação ao Templo nos revela que os primeiros cristãos observavam, de modo integral, o calendário anual das festas bíblico-judaicas, pois essas celebrações faziam parte integrante da liturgia do Templo. Assim, podemos sugerir, e é o objetivo deste estudo, que há uma forte influência das celebrações bíblico-judaicas nos Escritos neotestamentários, bem como, na liturgia cristã.

Segundo Anne Catherine Avril e Dominique de La Maisonneuve, as festas bíblicas inscritas no ministério de Jesus recebem dele seu sentido pleno, pois, elas apresentam sempre um viés escatológico (AVRIL; DE LA MAISONNEUVE, 2005, p. 84). O que justifica o fato de elas aparecerem no Novo Testamento; assim, Jo 7,37-38 apresenta Jesus, no último dia da festa das Tendas, oferecendo a água viva que jorra para a vida eterna (MANNS, 1983, p. 287-297; DEVILLERS, 2007, p. 69-76). Fazia parte do ritual da festa das Tendas a libação da água e, por tal ritual, a Tradição dizia que o povo recebia o Espírito Santo (LEHNHARDT; COLLIN, 1994, p. 88). Quando João Evangelista apresenta Jesus, durante a festa das Tendas, oferecendo a água viva, que jorra para a vida eterna, ele quer dizer que, doravante, Jesus é o Templo de onde se tira o Espírito Santo, é Jesus quem dá o Espírito Santo. O fiel não precisa mais, durante a festa das Tendas, libar a água no Templo para, de lá receber o Espírito Santo; Jesus é o Templo vivo (Jo 2,22) de onde se pode receber o Espírito Santo. Desse modo, a festa recebe do ministério de Jesus seu sentido pleno. No tocante à influência dessa festa na liturgia cristã as mesmas autoras afirmam que:

Em torno do memorial do Senhor, a Igreja, desde os primeiros séculos, construiu uma liturgia, contendo diferentes e numerosos elementos tomados do tesouro da oração judaica: hinos de louvor, leituras da Escritura, preces de intercessão, evocação dos antepassados, diálogo entre participantes etc.

Localização e identificação das festas bíblico-judaicas

Em Lv 23,1-7, a palavra “festa” se expressa de três formas na Bíblia: חַג (*chag*), מועֵד (*moed*) e מִקְרָא הַקֹּדֶשׁ (*miqrá hakodesh*). Cada uma dessas palavras traz consigo um ensinamento próprio sobre o sentido de festejar. Neste estudo, interessa-nos o termo *moed*, que aparece em Lv 23,2 na forma construída *moedai Adonai*, (מוֹעֲדֵי יְהוָה) que significa as festas do Senhor (AVRIL; DE LA MAISONNEUVE, 2005, p. 5). A palavra *moed* também significa “encontro”, convocação; as festas são, no sentido desse termo *moedai Adonai*, os encontros do Senhor. Portanto, trata-se de encontros fixados e convocados pelo próprio Deus, revelando que o ajuntamento foi desejado por Deus mesmo e nele o Senhor se faz presente (LEHNHARDT; COLLIN, 1994, p. 89). Segundo a designação do termo *moedai Adonai*, as festas devem ser celebradas num período determinado pois, este é um momento privilegiado, separado para o Senhor: “Que os filhos de Israel celebrem a Páscoa na data determinada” (Nm 9,2-3).

O “encontro” se passa no tempo e em um lugar determinados. Deus encontra seu povo no tempo que Ele mesmo fixou e no Templo, em Jerusalém, que Ele reservou para sua morada. A irrupção da divindade num tempo fixo e em um lugar escolhido nos diz que todo tempo e todo lugar são destinados a ser invadidos pela presença de Deus. Há, aqui, uma universalização, que deve passar, primeiramente, por um particularismo de um tempo, um lugar e um povo determinados, para depois se estender a todos os tempos, todos os lugares e para todos os povos.

O livro bíblico, que trata de assuntos relacionados ao culto e às celebrações festivas, é o de Levítico. Nele, todo o capítulo 23 aborda, de modo particular, as festas de Israel; por isso, este capítulo pode ser considerado como o calendário litúrgico de Israel, uma vez que ele apresenta e trata em detalhes das festas mais importantes do judaísmo (ACHARD, 1974, p. 7).

A primeira festa que livro do Levítico apresenta é o *Shabbat* שַׁבָּת (Lv 23,3). Embora sendo o *Shabbat* uma festa de natureza diferente e tratada sempre separada das outras, ela é considerada a maior celebração judaica e, na ordem de Lv 23, calendário litúrgico de Israel, ela aparece antes de todas as outras festas (DAHLER, 2002, p. 7). O *Shabbat* explica, assim, o sentido das outras festas, porque ele intercala as semanas, fazendo com que entre um espaço curto de tempo, o homem faça o sagrado entrar no seu tempo, na sua história, quebrando, assim, o ritmo escravizador do tempo. O *Shabbat* é, pois, um instrumento por meio do qual Deus entra no tempo do homem e o santifica. A propósito da santificação e da quebra do ritmo escravizador do tempo pelo *Shabbat*, Heschel escreve algo interessante que corrobora a ideia:

O significado do *Schabat* é, antes, o de celebrar o tempo, e não o espaço. Seis dias da semana vivemos sob a tirania das coisas do espaço; no *Schabat* tentamos nos tornar harmônicos com a santidade no tempo. É um dia em que somos chamados a partilhar no que é eterno no tempo, para fugir dos resultados da criação para os mistérios da criação; do mundo da criação para a criação do mundo. (HESCHEL, 2017, p. 19)

No sentido hescheliano, o *Shabbat* tem a função clara de intercalar as semanas, fazendo a irrupção do Sagrado no tempo, tornando o homem livre da tirania das coisas e da escravidão do espaço temporal que limita sua existência. As festas santas, por sua vez, intercalam as estações do ano, fazendo com que, entre um espaço maior de tempo, o Sagrado se manifeste no tempo da humanidade, causando o mesmo efeito do *Shabbat*. Em cada estação do ano, há sempre uma festa religiosa e por ela, Deus se faz presente no tempo do homem religioso. E o ser humano se torna harmônico, participando no que é eterno no tempo, saindo do mundo da criação, para contemplar o mistério da criação do mundo, como diz Heschel (2017, p. 19).

No Judaísmo, existem dois grupos de festas com valores diferentes (AVRIL; DE LA MAISONNEUVE, 2005, p. 7-9). As festas principais são aquelas de instituição mosaica, as festas citadas pela *Torá*, portanto obrigatórias. Elas foram instituídas por Moisés, a pedido do próprio Deus; por isso, elas se encontram no livro da Lei, destacadamente, em Lv 23,1-37. O segundo grupo de festas são as menores, instituídas pelos Sábios, para celebrar algum fato histórico e importante para o povo judeu. Elas são conhecidas como festas de instituição rabínica. Geralmente, não proíbem o trabalho, tratam-se de manifestações religiosas do povo e das famílias. Portanto, as festas bíblico-judaicas estão divididas em duas categorias: as festas mosaicas e as rabínicas.

Festas mosaicas

As festas de instituição mosaica tal qual apresenta Lv 23,1ss são cinco: פֶּסַח (*pesach*, páscoa), שָׁבוּת (*shavuot*, Pentecostes), סֻכּוֹת (*sucot*, tendas) וְלֵאשׁוּת הַשָּׁנָה (Rosh hashaná,) ano novo) e כִּפּוּר (*kippur*, expiação). Todas essas festas são citadas pela *Torá*. Elas são instituídas pelo próprio Deus, ou seja, é o SENHOR quem ordena a Moisés para instituí-las; por isso, são chamadas de festas mosaicas, pois foi o líder do povo de Israel quem as instituiu, decretando-as como festas obrigatórias.

Festas rabínicas

As festas de instituição rabínica, chamadas festas menores, são três: חֲנֻכָּה (*Hanucah*, festa da dedicação do Templo), פּוּרִים (*purim*, sorteios, sortes) e תִּשְׁבָּעָה בָּאֵב (*tishah beab*, a lembrança da destruição do Templo em 9 Av). Essas festas não estão citadas na Torá e foram instituídas posteriormente pelos Sábios de Israel.

Classificação das festas mosaicas

Os textos bíblicos que apresentam as festas de instituição mosaica dão a entender que existem dois tipos de festas, as de peregrinação e as festas fixas. Existem no Pentateuco quatro catálogos referentes às festas: Ex 23,14-19; Ex 34,18-26; Dt 16,1-17; Lv 23,1-44. O texto de Dt 16,1-17 evidencia bem as festas de peregrinação, separando-as das outras. Esse texto, após citar as festas de Páscoa, Pentecostes e *Sukkot*, sem fazer menção às demais, indica que era obrigatório, durante essas celebrações, que todo varão comparecesse diante do Senhor. Por essa informação, a tradição entende que essas festas devem ser celebradas no Templo, em Jerusalém, onde se encontra a *Shekhiná*, ou seja, a Presença do Senhor e as classifica em dois tipos: festas fixas e festas de peregrinação.

Festas de peregrinação

São consideradas como festas de peregrinação as celebrações de Páscoa, Pentecostes e Tendras. Essas solenidades eram festejadas, obrigatoriamente, no Templo em Jerusalém. Os fiéis subiam três vezes durante o ano a Jerusalém, para se colocarem diante da presença de Deus, no Templo. A lei é bem clara em relação à obrigatoriedade do fiel peregrinar três vezes durante o ano, e a esse respeito ordena Dt 16,16: “Três vezes ao ano, todo varão deverá comparecer diante do Senhor, seu Deus, no lugar que Ele houver escolhido, na festa dos Ázimos, na festa das Semanas e na festa das Tendras”; a mesma orientação é dada em Ex 23,17.

Festas fixas

São apresentadas como festas fixas as comemorações de *Rosh hashanah* (ano novo) e de *yom hakippur* (expição). As duas festividades podiam ser celebradas, onde os fiéis se encontravam, sem que houvesse necessidade de se subir ao Templo, em Jerusalém.

Embora tenhamos dado um panorama geral das festas bíblico-judaicas, com o intuito de atingirmos nosso propósito, mencionado na introdução, trabalharemos de modo resumido,

apenas três festas mosaicas: Páscoa, Pentecostes e *Yom Kippur*, sendo as duas primeiras de peregrinação e a última, uma festa fixa.

A festa da Páscoa

A festa da Páscoa abre o calendário litúrgico de Israel, e é a primeira, depois do Shabbat, a aparecer em Lv 23. Dentre as solenidades citadas nas Escrituras, a Páscoa é a festa mais conhecida na tradição cristã, por causa do papel que ela tem nos testemunhos neotestamentários (Mt 26,17-29; Mc 22,1-19; Lc 22,7-19; Jo 2,13; At 12,1ss) e pelo próprio fato dela continuar no calendário litúrgico cristão.

Em hebraico, ela é chamada de פֶּסַח (*pessah*), da raiz verbal xs;P' (*passah*) (D.I.T.A.T., verbete xs;P', p. 1223). A etimologia desse verbo é bastante desconhecida e significa “mancar”, “coxear”. Na Bíblia, ela tem o significado de “passar por cima”, “saltar por cima”. A raiz *passah* dá origem ao substantivo *pessah*, traduzido para o português como Páscoa.

O sentido está associado à saída do Egito: “neste dia, o Senhor decidiu ferir o Egito, mas ele saltou sobre as casas, cujos batentes estavam ungidos com o sangue do cordeiro” (Ex 12,13). O verbo do qual se originou a palavra Páscoa está no futuro: eu pularei (וּפָסַחְתִּי, *Upassahti*), traduzido na Bíblia de Jerusalém por: *eu passarei adiante* (Ex 12,13); porém, a tradução literal é *eu pularei adiante*. A palavra Páscoa surge, portanto, do pulo de Deus ou da passagem de Deus tal qual está traduzido na Bíblia de Jerusalém. Mais tarde, a palavra Páscoa toma um sentido de movimento, indicando a passagem, não somente de um lugar para outro, mas também de uma situação física ou espiritual para outra.

A origem da festa da Páscoa é pagã; ela precede a instalação do povo de Israel na terra de Canaã (ACHARD, 1974, p. 31-33). Esta festa está ligada à vida nômade de pastores de rebanhos de cabra e de ovelhas, que são obrigados a mudar-se (transumância) constantemente à procura de pasto para o rebanho. Cada mudança constitui para estes pastores uma verdadeira aventura, pois eles eram obrigados a se arriscarem por terrenos desconhecidos, que lhes ofereciam e para o rebanho todo tipo de perigo. Os pastores, então, tentavam se proteger dos perigos através de rituais de sacrifícios, antes de partirem para um novo lugar de pastagem.

Para os nômades, a celebração começava ao cair da tarde, no período de lua cheia, às vésperas da próxima mudança de lugar. Eles imolavam um cordeiro ou um cabrito, que os participantes assavam sem quebrar nenhum osso e depois comiam com pão sem fermento e com ervas amargas. O pão sem fermento seria a comida dos beduínos e as ervas amargas serviam como um tipo de tempero, que dava gosto à comida. Eles comiam tudo, sem deixar

nenhum resto, e isso era visto como participação com a divindade: “O pensamento de que a divindade era contida em cada planta levou à ideia de que ela possuía um poder, que outorgava vida, recebida diretamente por aqueles que participavam da refeição. Em resumo, nada havia que levava a mais união entre homens e entre o homem e Deus, do que o comer e beber” (D.I.T.N.T., verbete δειπνον, 1998, p. 317-318).

Durante a refeição, eles ficavam prontos para partir com os rins cingidos e com as sandálias nos pés, pois era assim que conduziam os rebanhos. Com o sangue da vítima, eles ungiam as entradas das cabanas como um sinal de proteção contra as forças destruidoras. Assim, o sangue protegeria os animais de futuros perigos, sobretudo os mais jovens, nascidos na primavera. Ele era aspergido no batente das portas das tendas como sinal de proteção contra o demônio destruidor, o *mashit* (exterminador), que aparece em Ex 12,23. “Morfologicamente este é um particípio hifil de *shahat*. É usado para descrever um leão (Jr 2,30) e um anjo (1Cr 21,12.15). Seu uso mais conhecido está relacionado ao anjo da destruição por ocasião da Páscoa, ‘destruidor’ (Ex 12,23). Ele é o mensageiro incumbido da execução da vingança divina.” (D.I.T.A.T., verbete tyxivM;, 1998. p. 1548.

Mais tarde, esse costume foi assumido pelos antigos pastores de Israel, ainda quando eram seminômades. Para eles, o ritual era feito na primavera e na lua cheia. Eles faziam o mesmo ritual dos nômades, com o objetivo de proteger suas casas e seus hóspedes dos possíveis males. Resumindo, vários escritores concordam que a Páscoa judaica seja oriunda do mundo seminômade de Israel que, por sua vez, tem suas raízes no mundo nômade pagão, pré-israelita (DE VAUX, 2003, p. 525; ACHARD, 1974, p. 31).

O texto de Ex 12 apresenta a Páscoa como História do povo de Israel. Segundo esse livro, a Páscoa é consequência da intervenção de Deus, que orienta Moisés, líder do povo, a libertar os hebreus do Egito. O povo prepara sua saída com uma ceia ritualizada, cujo centro é o cordeiro. Tudo se passa em torno do cordeiro, que deve ser um macho e perfeito. A carne do cordeiro serve para alimentar o povo, preparando-o para a caminhada (Ex 12,8-11). O sangue do cordeiro terá uma função primordial, na medida em que deve ser colocado nos marcos e nas travessas das portas como sinal de proteção para o povo (Ex 12,7).

Todo o ritual da refeição indica um estado de movimento e de instabilidade local: a carne deve ser assada no fogo, os pães devem ser sem fermento e nada deve sobrar para o amanhã (Ex 12,8-10). Tudo isso indica o caráter provisório da estada de Israel no Egito. Não há mais tempo para cozinhar, fermentar; não há mais o amanhã para Israel no Egito, e é preciso sair rápido. Deve-se comer às pressas, com os rins cingidos, sandálias nos pés e vara na mão (Ex 12,11). Algo deve acontecer: a Páscoa do Senhor, o evento histórico, segundo o livro do Êxodo,

que gera a libertação de um povo. A festa pascal deve ser, portanto, celebrada como o memorial da libertação do povo da terra do Egito (Ex 12,14).

O texto de Dt 16,1-8 apresenta a Páscoa como o evento nacional, ordenado por Deus; por isso, o Israelita é obrigado a celebrar essa festa. A ordem de celebrá-la é dada no imperativo: “Observa o mês de Abib, celebrando uma Páscoa para o Senhor teu Deus”. A justificativa do decreto, que institui e legitima a festa, na tradição Deuteronomista, é apresentada no mesmo texto: “porque foi numa noite do mês de Abib que o Senhor teu Deus te fez sair do Egito (Dt 16, 1).

A sacralização da festa de Páscoa é apresentada, sobretudo, no livro de Levítico, que chama a celebração da festa de santa convocação, que quer dizer santa assembleia (מִקְרָא קֹדֶשׁ, *miqra kodesh*) (Lv23,8). Não se trata de uma celebração cívica, que lembra apenas um fato histórico liderado por um homem (DAHLER, 2002, p. 6), ao contrário, celebra-se uma intervenção de Deus em benefício do homem, portanto, a Páscoa é uma festa sagrada.

Percebe-se, enfim, que a Páscoa tem suas raízes no universo pagão, contudo, ela fora historicizada (Ex 12), nacionalizada (Dt 16,1-8) e sacralizada (Lv 23,8) pela tradição bíblico-judaica que a apresenta como intervenção salvadora de Deus na história do povo de Israel.

A Páscoa no período do segundo Templo

A celebração da Páscoa, no período do segundo Templo, nos é ainda hoje conhecida graças ao tratado da *Mishná*, consagrado à Páscoa (MISHNAH PESACHIM, Sefaria) e pelo historiador judaico, Flávio Josefo (1990, p. 639) Estas fontes descrevem sobre a preparação da festa, sobre o sacrifício e a ceia pascais. A Páscoa era celebrada no dia 14 de Nisan, mas o movimento festivo já começava no dia 13, com a preparação para dia seguinte. As famílias preparavam bem o lar. Nada contendo fermento poderia ficar na casa; o lar toma, nesse contexto, uma conotação de uma realidade anterior a ser ultrapassada deixando de ser um simples lar para se transformar em um Templo doméstico.

O sacrifício era oferecido no Templo, no começo da tarde, como indica o livro do Dt 16,1s. Curiosamente, ele era realizado pelo pai de família, todavia o sangue do animal era recolhido imediatamente pelo sacerdote, que o oferecia ao seu companheiro de culto, para aspergi-lo no altar.

A ceia se passava fora do espaço sagrado do Templo, em tendas montadas pelos que vinham de fora, ou em casas de família, para os que moravam na capital. De cada ceia, participavam no mínimo dez pessoas. Este modo de celebrar em grupos de família indica que a

Páscoa conservou, ao longo da história, o seu aspecto familiar e fraterno. Cada um deve comer do alimento tradicional: pão sem fermento, ervas amargas, o cordeiro pascal. Todos deveriam beber dos quatro copos de vinho. Eles indicam quatro importantes verbos, os quais evocam a libertação realizada por Deus (Ex 6,6-7): *acy* (tirar), *lcn'* (livrar), *la;G'* (redimir), *xql'* (tomar): “Esses verbos indicam a libertação definitiva do povo de Deus da humilhação de uma vida desprovida do verdadeiro sentido a que estavam condicionados no Egito” (RAMOS, 2019, p. 23).

Sobre o fato de o pai de família oferecer o seu próprio sacrifício durante a Páscoa é uma exceção. Filão de Alexandria comenta: “no dia da Páscoa, todo povo judeu, jovens e velhos se revestem da “dignidade sacerdotal”, pois, todo mundo está em estado de pureza e todas as casas se revestem da “dignidade do Templo e do esplendor do Santuário”, porque a Páscoa está sendo celebrada nas casas (Filão de Alexandria *apud* ACHARD, 1974, p. 45). O que quer dizer que o dia da Páscoa prefigura o mundo futuro, onde todos se encontram no grande Santuário, o céu, salvos, puros e na presença de Deus. Todos se tornarão uma nação de sacerdote, cujo único serviço é estar na presença de Deus e adorá-Lo. Nesse sentido, podemos dizer que a Páscoa antecipa o que acontecerá no mundo futuro.

O sentido teológico da Páscoa para os judeus

Pode-se resumir o sentido teológico da Páscoa por meio de três importantes termos: (a) renovação, (b) passagem, (c) libertação (ACHARD, 1974, p. 46-49). Falar de renovação é evocar, em primeiro lugar, as forças da natureza. A Páscoa é celebrada na primavera, período em que a natureza se desperta e manifesta sua vitalidade encontrada na fertilidade dos campos e na fecundidade dos animais. A festa coincide com a estação que indica o recomeço do círculo natural. Na primavera, acontece a renovação do cenário natural, pois o que era morto passa a reviver. Por isso, esta festa lembra naturalmente o primeiro começo, isto é, a própria criação do mundo, quando Deus fez tudo brotar do caos (Gn 1,1-2,4).

A festa da Páscoa é, portanto, a festa do novo, pois ela indica uma nova criação realizada por Deus. Celebra-se nela a libertação de todas as forças vitais do poder do mal e por meio dela se lembra também da renovação definitiva. Deus fará nova todas as coisas. Enfim, como festa da renovação, a Páscoa sugere o triunfo definitivo da vida sobre a morte. A Páscoa é também passagem. Ela é, em primeiro lugar, passagem de Deus, que salvou e que salva sempre. Esta salvação se deu pela passagem de Deus ou do seu anjo exterminador, que passou sobre a casa dos Israelitas e poupou-os da morte, que atingiu Faraó e o seu povo (Ex 12,13.23.27).

A noite pascal provoca uma verdadeira crise e equivale a um julgamento. Podemos dizer que, quando Deus passa entre os homens, Ele faz justiça. Os opressores são punidos, e os oprimidos são tratados com justiça. A ‘passagem’ de Deus gera a ‘passagem’ para o seu povo. A passagem de Deus provoca uma mudança radical na vida do seu povo, que muda de *status*, como o diz o *seder* pascal: “a passagem de Deus fez o povo passar da “escravidão para a liberdade, da tristeza para alegria e das trevas para as luzes” (SEFARIA, Pesahim) (ACHARD, 1974, p. 47).

Para a tradição bíblica e judaica, a Páscoa é, ainda, a festa da libertação. A noite pascal é uma noite de libertação, que contém o germe de todas as outras libertações; ela é sinal e demonstração de salvação. Como houve a saída do Egito, haverá certamente salvação definitiva para todos os povos. Quando Israel celebra a Páscoa, ele mostra às nações o que Deus fez, indicando, assim, o fim da humanidade, isto é, a libertação definitiva. A Páscoa, como libertação, se torna também uma festa escatológica, na medida em que aponta para um futuro promissor à toda humanidade.

Na Bíblia, encontra-se constantemente a expressão: “O nosso Deus nos fez sair do Egito” (Ex 13,3.9; 14,16; 20,2; 32,11). A Libertação do Egito significa uma ruptura com relação ao passado e ao poder opressor. A libertação do Egito foi um evento físico, social e político impregnado do religioso, isto é, uma libertação do corpo e da alma. A salvação, que Deus oferece ao seu povo, não se limita a uma dimensão espiritual, mas também não se reduz a um episódio de luta de classes.

Páscoa judaica e Novo Testamento

A Páscoa é a festa judaica mais citada no Novo Testamento (27 ocorrências), assim distribuídas: 4x em Mt 26,2.17.18.19; 4x em Mc 14,1.12.14.16; 7x em Lc 2,41; 22,1.7.8.11.13.15; 9x em Jo 2,13.23; 6,4; 11,55; 12,1; 13,1; 18,28.39; 19,14; 1x em At 12,4; 1x em 1Cor 5,7; 1x em Hb 11,28; há 3 ocorrências para a festa de Pentecostes: 2x em At 2,1; 20,16; 1x em 1Cor 16,8; há 4 ocorrências para a festa das Tendas, sendo que 3 delas aparecem de modo indireto: 1x Mt 17,4; 1x Mc 9,5; 1x Lc 9,33 (todas elas narram a Transfiguração de Jesus, que está sob o pano de fundo da liturgia da festa das Tendas) e de modo direto a festa é mencionada 1x em Jo 7,2 (BIBLEWORKS, 2018).

Isto explica o fato da festa pascal continuar no calendário litúrgico cristão. A narração dessa solenidade em Mateus e Marcos é mais próxima uma da outra do que a de Lucas. João faz referência à celebração da Páscoa, mas dá ênfase ao Lava-pés, como gesto de serviço (Jo 13). Geralmente, apresentam-se as passagens da última ceia de Jesus como textos da Instituição

da Eucaristia. Todavia, acreditamos que, antes de tudo, pode-se vê-las como textos os quais apresentam Jesus, celebrando a Páscoa judaica e explorando o seu sentido teológico. Por exemplo, o texto de Mt 26,17-30, do v.17 ao v.19, não há nenhuma novidade, e tudo se passa de acordo com os preparativos para celebrar a Páscoa judaica (*Seder pascal*).

A novidade ocorre quando ele abençoa o pão e diz que é seu corpo e abençoa o vinho e diz que é seu sangue. O pão e o vinho são elementos da ceia judaica. Tomando-os como seu corpo e seu sangue, Jesus faz referência ao Cordeiro de Ex 12, por meio do qual a libertação acontece. Ele confere novo sentido à celebração, para dizer que, por este gesto teológico, a salvação celebrada na Páscoa judaica chegou a seu ápice com Ele, o cordeiro de Deus! Se antes, a salvação se deu por meio da carne e do sangue do cordeiro, ela chega a sua plenitude agora com Jesus, que oferece seu corpo e seu sangue pelo sacrifício da cruz para a salvação da humanidade. A esse respeito escreve Etienne Dahler: “O desejo ardente de Jesus de celebrar a Páscoa com os seus discípulos explica-se então facilmente, pois Ele mostrava, dessa forma, que iria realizar plenamente a libertação total da humanidade pelo dom de seu corpo e de seu sangue” (2002, p. 23). Em outras palavras, Etienne Dahler afirma que Jesus se apropria do contexto teológico da celebração da Páscoa judaica, para se apresentar como novo cordeiro por meio do qual a salvação pascal chega à plenitude, uma vez que Ele salva toda humanidade pelo dom de seu corpo e de seu sangue.

A referência ao cálice como sangue da Aliança pode fazer alusão a Ex 24,8, que fala da aliança que Moisés sela entre o povo e Deus. Moisés firma a aliança por meio de sangue de animal. Com Jesus, o cordeiro de Deus, a Aliança chega ao ápice, pois, ela é celebrada através de seu próprio sangue. Ocorre que, desse quadro teológico, pode-se fazer surgir a eucaristia, porém, é necessário evidenciar, antes, todos os elementos da Páscoa judaica, ligando-os à morte redentora e libertadora de Jesus, o cordeiro pascal.

Fora dos Evangelhos, também é possível apresentar outros textos do Novo Testamento, onde é possível perceber uma reflexão teológica com base na celebração da Páscoa. Estes textos são quase indecifráveis, se o leitor (a) não conhece as festas bíblicas. Aqui, especificamente, a festa de Páscoa. Ef 2,11-14 é um texto todo produzido com apoio da celebração judaica da Páscoa:

Por isso vós, que antes éreis gentios na carne e éreis chamados de incircuncisos pelos que se chamam circuncidados... em virtude de operação manual na sua carne, lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo, excluído da cidadania em Israel e estranho às Alianças da promessa, sem esperança e sem Deus no mundo! Mas agora, em Cristo Jesus, vós, que outrora estáveis longe, fostes trazidos para perto, pelo sangue de Cristo. Ele é nossa

paz; de ambos os povos fez um só, tendo derrubado o muro da separação e suprimido em sua carne a inimizade. (Ef 2,11-14)

O texto busca resolver o problema abordado em Ef 2,12. A questão a ser tratada é a situação dos pagãos, que convivem com os judeus, em Éfeso. Ambos são cristãos, porém, os de origem judaica menosprezavam os de origem pagã, alegando que eles, pelo fato de não serem circuncidados, não tinham parte nas promessas de Israel. Os gentios convertidos parecem constituir, em Éfeso, uma categoria inferior de cristãos.

Paulo resolve o problema apresentando-o como algo do passado; antes do encontro com Cristo, os pagãos eram, de fato, excluídos da cidadania de Israel, estranhos às Alianças da promessa e, conseqüentemente, sem nenhuma esperança, sem Deus no mundo. A situação era realmente grave. Entretanto, esse problema é resolvido pelo encontro dos pagãos com Cristo através da fé. Pelo sangue (Ef 2,13) e a carne (Ef 2,14) de Cristo, ou seja, pela imolação do novo cordeiro pascal, os pagãos recebem o mesmo *status* dos judeus, ou seja, eles passam a ser cidadãos e a herdarem as mesmas promessas feitas aos judeus, passando a ter o mesmo Deus através de Jesus, cordeiro pascal.

As palavras-chave de resolução de todo problema são: *sangue* e *carne*. Ora, foi pelo *sangue* e pela *carne* do cordeiro, que os judeus foram salvos da exterminação no Egito e puderam passar de lá para a terra prometida, tornando-se verdadeiros cidadãos de Israel e herdeiros das promessas. Após o ritual do *sangue* e da *carne* do Cordeiro, a Páscoa judaica, os israelitas reencontram a esperança em Deus, recebem a aliança no Sinai (Ex 19) e tornam-se donos das promessas. Para os pagãos, essa passagem de uma vida sem esperança para uma vida de compromisso com Deus, recebendo todos os benefícios dos quais gozam os circuncidados na *carne*, realiza-se através do *sangue* e da *carne* de Cristo, o novo cordeiro pascal.

O que Paulo quer dizer é que aqueles que não eram circuncidados em sua carne e, por isso mesmo estavam alheios às alianças da promessa, são doravante associados ao povo eleito, graças à carne e ao sangue de Cristo, isto é, graças a sua imolação como cordeiro pascal. Em outros termos, Paulo argumenta que o dom voluntário, feito por Jesus circuncidado, de toda a sua carne e todo seu sangue, justifica os incircuncisos na carne e assegura-lhes os benefícios dos circuncidados na carne, tornando-os seus concidadãos. Os pagãos fazem a passagem graças ao sacrifício pascal de Jesus Cristo circuncidado na carne (Lc 2,21).

Desse modo, Jesus Cristo, circuncidado na carne, se torna o novo Cordeiro pascal que se imolou para estender as promessas de Israel a todas as nações. Por Cristo, o Cordeiro pascal, o muro da separação foi tirado; assim, os pagãos, os incircuncisos, que antes estavam sem Deus e sem Aliança passam a tê-los. Eles passam a gozar do mesmo *status* dos circuncisos. Com o

Cristo, os pagãos passam da escravidão do pecado para a liberdade, da tristeza para a alegria e das trevas para as luzes, tal qual aconteceu com os judeus por meio da Páscoa. Sem o mínimo de noção do que é a Páscoa judaica, o texto de Ef 2,11-14 se torna incompreensível.

Outro texto de Paulo, que pode ser abordado dessa mesma forma, tendo a celebração de Páscoa como pano de fundo, é 1Cor 5,1-8. O texto é de ordem moralizante, cheio de argumentos persuasivos e dá a entender que o momento da correção é o da celebração da Páscoa, pois Paulo convida os coríntios a celebrar a festa sem o velho fermento. Lembra-lhes que esse ingrediente era proibido na Páscoa judaica, porque representava uma realidade velha, ultrapassada. Paulo o utiliza com uma conotação moral, pois ele representa o velho homem pecador, que não aderiu a Cristo, o cordeiro pascal, como se lê no texto de 1Cor 5,1-8:

Só se ouve falar de imoralidade entre vós, e imoralidade tal que não se encontra nem mesmo entre os gentios: um dentre vós vive com a mulher de seu pai! E vós estais cheios de orgulho! Nem mesmo vos mergulhastes na tristeza, a fim de que o autor desse mal fosse eliminado do meio de vós.... Não é digno o vosso motivo de vanglória! Não sabeis que **um pouco de fermento leveda toda massa**? Purificai-vos do **velho fermento** para serdes **nova massa**, já que sois **sem fermento**. Pois nossa Páscoa, Cristo, foi imolada. Celebremos, portanto, a festa, não com velho fermento, nem com o fermento de malícia e perversidade, mas com pães ázimos: na pureza e na verdade. (O grifo é nosso para evidenciar o vocabulário pascal)

A intervenção de Paulo tem o objetivo de resolver um problema moral na Comunidade de Corinto. Trata-se do comportamento indecente dos coríntios em relação à sexualidade. No meio de completa libertinagem, há mesmo um caso de incesto. Um filho que dorme com a mulher do pai. Este é o caso que faz Paulo reagir. Para corrigir o desvio, Paulo vai utilizar no v.6-8 um vocabulário completamente pascal, “fermento”, “massa”, “ázimo”, “imolar.” Ele lembra, por meio deste vocabulário, o passado e o presente dos Coríntios. Ele compara o passado dos Coríntios com um velho fermento do qual eles agora devem se livrar para viver a nova realidade como nova massa, e isto porque o “Cristo, nossa Páscoa, foi imolado” (1Cor 5,7).

Paulo lembra aos Coríntios que, pela Páscoa de Cristo, eles já estão numa realidade nova, obtiveram um novo *status* e que, portanto, devem se comportar à altura. O interessante aqui é observar que a transformação na vida dos coríntios (passagem, mudança) foi feita por Cristo, o cordeiro Pascal, o autor da nova realidade para os Coríntios que, outrora, eram simplesmente pagãos, massa fermentada. A vida sem o velho fermento, para a qual Paulo convida os Coríntios, é a vida pós Páscoa de Cristo, vida nova com pão ázimo da sinceridade e da verdade.

A Páscoa e a liturgia Cristã

A festa bíblico-judaica da Páscoa influencia, de modo direto, a oração católica, primeiramente porque ela faz parte do calendário litúrgico da Igreja, preservando vários aspectos da festa judaica, entre eles a noção de sacrifício, o rito da manducação, o uso de textos do Antigo Testamento como Ex 12, que é lido no primeiro dia da festa judaica.

No entanto, um aspecto teológico da Páscoa judaica, que influencia o culto católico e que deve ser evidenciado é a noção de memorial (LENHARDT; COLLIN, 1994, p. 83-86). Em Ex 12,14, a celebração da Páscoa é apresentada como o memorial da saída do Egito: “Este dia será para vós um memorial (זִכָּרוֹן, *zikaron*), e o celebrareis como uma festa para Senhor... é um decreto perpétuo”. O memorial litúrgico no Judaísmo é um ato cultural, no qual se lembra um evento de salvação do passado, mas para reviver, no presente, a graça e a força deste evento, na espera de uma plenitude definitiva que virá. Na ceia pascal, Israel celebra a saída do Egito, para se deixar impregnar pela força deste evento, no presente, para poder caminhar em direção de uma salvação, no porvir. A maravilha do passado é atualizada no presente e fortalece o religioso na busca de uma salvação última e eterna. O memorial engloba todo o tempo do homem de fé, o passado o presente e o futuro.

Estas três dimensões: presente, passado e futuro estão presentes no memorial eucarístico. “Fazei isto em memória de mim!” (1Cor 11,24) significa lembrar a morte salvadora de Cristo, viver esta salvação hoje e fortificado por ela, caminhar para *parusia*, a salvação eterna. A Eucaristia se torna, desse modo, um memorial vivo de um ato único e perfeito realizado uma vez por todas por Jesus no passado, mas que continua dinamicamente operante no presente com a promessa certa para o futuro.

Atualizando o sacrifício de Cristo pela celebração da eucaristia, o sacerdote torna possível esta realidade. Ele atualiza o ato salvador de Cristo presente na eucaristia. Com isso, perpetua-se o único e perfeito sacrifício da cruz. Compreendida com base na noção de memorial judaico, a eucaristia cristã sai de um ritualismo pagão de multiplicação de sacrifícios, como acusava Lutero e bem observaram Oskar Skarsaune (2001, p. 438) e Martin Dreher (2006, p. 47), apoiando-se no mentor da reforma protestante. Para Skarsaune, nos anos 250 d.C, com Hipólito e com Cipriano, o presidente da eucaristia tornou-se um sacerdote, que oferecia sacrifício igual ao sacerdote do Templo. O povo deixou de ser uma assembleia sacerdotal e, ao invés de participar do sacrifício, apenas o consumia. O velho Templo volta à cena e modifica o novo. É evidente que Skarsaune pega e, com razão, apenas uma dimensão do culto no velho Templo. Ele parece desconhecer a noção de memorial pascoal no judaísmo, exposto neste estudo. Esta noção judaica de memorial tira o culto eucarístico da repetição ineficaz de sacrifícios.

Festa de Pentecostes

Este tópico que tem como objetivo fazer uma leitura da festa cristã de Pentecostes, a partir do Pentecostes judaico, é baseado na obra de Jean Potin (1971). O autor faz um estudo minucioso da festa judaica de Pentecostes e, a partir dela, aborda a festa cristã de Pentecostes. O leitor verá que a ligação é visível e, sem ela, não se entenderia a festa cristã de Pentecostes.

A festa de Pentecostes recebe vários nomes dados pela tradição judaica e pela Bíblia (POTIN, 1971, p. 118-119). Em Ex 23,16, ela é chamada de *hag katsir* (חג קציר), festa da colheita. Chamada de *katsir*, Pentecostes é vista como uma festa agrícola. Em Nm 28,26, ela é apresentada como festa das premissas *hag habikurim*. Esse nome também liga a festa de Pentecostes ao universo da agricultura. Trata-se de uma festa agrícola, celebrada no final da colheita, ocasião em que os fiéis ofereciam a Deus os primeiros frutos das plantações, incluindo a lavoura do trigo. Durante todo o período do Primeiro Testamento, Pentecostes conservou sua característica agrária. Trata-se de uma manifestação popular, ligada à peregrinação ao Templo. Os lavradores iam ao Templo, para oferecerem a Deus os primeiros frutos de seu trabalho (Ex 34,22; 23,16).

A tradição judaica identifica, ainda, a festa como *hag atseret* (ACHARD, 1974, p. 54) ou seja, festa do encerramento ou fechamento. Essa terminologia está ligada à experiência do povo diante do Sinai. O povo chega ao Sinai, no terceiro mês (Ex 19,1), após a saída do Egito. Isto significa que a caminhada do povo termina ao pé do Sinai, recebendo a Lei, antes de entrar na Terra Prometida. O evento pascal se conclui no monte Sinai com o dom da Lei e da Aliança. Neste sentido, Pentecostes é o coroamento da Páscoa, ou seja, seu fechamento.

A festa tem assim vários nomes, no entanto, o termo mais utilizado para designar a festa de Pentecostes é *hag shavuot*. Ele aparece em Ex 34,22, Dt 16,10 e Nm 28,26. *Shavua* significa semana, *Shavuot* é o plural, ou seja, semanas. Este termo busca ligar a festa das semanas com a festa da Páscoa, pois contam-se sete semanas depois da Páscoa, para celebrar a festa de Pentecostes. Ela aparece como a conclusão da Páscoa, ou seja, seu fechamento.

O Judaísmo helenístico vai chamar a festa de Pentecostes de *η πεντηκοστή ημέρα*, ou seja, “o dia de Pentecostes”, o qual indica “a festa do quinquagésimo dia”, sendo este quinquagésimo dia, a multiplicação das sete semanas por sete dias, mais um dia que somam exatamente cinquenta dias após a Páscoa. O cristianismo assumiu o nome utilizado pela tradição helenística judaica de modo que a festa continuou no calendário cristão e é chamada de Pentecostes.

Enfim, pode-se concluir, por meio desta diversidade de nomes, que a festa foi compreendida de vários modos: para uns, ela está ligada, antes de tudo, às atividades agrícolas de Israel; para outros, ela está ligada diretamente à Páscoa, como encerramento do período pascal e, como tal, ela faz referência, diretamente, aos eventos do Sinai, ou seja, à manifestação de Deus, através da qual, o povo recebe a Lei e a Aliança. Pentecostes confirma, então, a ação de Deus na Páscoa; nesse acontecimento, os hebreus se libertam da escravidão, no Egito, e em Pentecostes, no Sinai, esse mesmo povo faz uma aliança com Deus e recebe a Lei.

Pentecostes como festa da Aliança e do dom da Torá

Quem dá enfoque na festa de Pentecostes como festa da Aliança é comunidade essênica de Qumrã. Segundo os testemunhos do livro do Jubileu, a festa de Pentecostes era considerada como a mais importante para os essênios (DE VAUX, 2003, p. 530). Nesse dia, eles celebravam a entrada dos novos membros na comunidade e renovavam a Aliança com Deus (ACHARD, 1974, p. 45). O documento 4Q *Tohorot* B do livro dos jubileus fala sobre a entrada dos novos membros pela Aliança que ocorria durante a festa das semanas (FLUSSER, 2002, p. 39-46). A importância dessa festa é a lembrança do dia em que Deus fez Aliança com o seu povo.

Para os essênios, a festa da Aliança fora celebrada por Noé (Gn 9,8), depois pelos patriarcas Abraão, Isaque e Jacó e por Moisés. Os essênios situam a conclusão da Aliança com Moisés, no dia de Pentecostes. Mas seus contemporâneos esqueceram da festa. Por isso, quando Deus dá a Lei a Moisés, Deus ordena que se observe esta festa. A ordem veio sobre a tábua da Lei, que Moisés recebeu, e é por este motivo que esta festa é prescrita pela Torá.

Pentecostes é, portanto, a comemoração da Aliança e, como tal, ela assegura sua permanência. Mas Pentecostes não é apenas uma lembrança do passado, esta festa exige, antes de tudo, um engajamento no presente. Ela é a festa da renovação das três Alianças: (a) Noética; (b) Abraâmica; (c) Mosaica. Pela celebração dessa festa, o povo renova, todos os anos, a Aliança com Deus e a assume, celebrando-a como o dia do seu nascimento. Assim, Pentecostes celebra o dia do nascimento do povo de Israel, que nasce com um engajamento. Isto acontece porque, em Pentecostes, ao pé do monte Sinai, Moisés recebe a Torá, e o povo promete fazer tudo o que o Senhor falou (Ex 24,7-8).

Se Pentecostes é celebrada como festa do dom da Aliança, ela é também vista como celebração do dom da Torá, pois não pode existir Aliança sem Lei. Assim, Rabi José Ben Shalaphtah, no ano 150 d.C. diz que no terceiro mês (*sivan*), no sexto dia, os dez mandamentos

foram dados aos Israelitas, ou seja, para ele a Lei foi dada a Israel, exatamente no dia em que se celebra a festa de Pentecostes (ACHARD, 1974, p. 64-65).

Por volta do ano 250 d.C. Rabi Eleazar Ben Pedah afirma a mesma teoria, ou seja, Pentecostes é o dia em que a Lei foi dada ao povo de Israel (ACHARD, 1974, p. 64-65). A partir do século II d.C., tornou-se normal ler, no dia da festa de Pentecostes, o texto de Ex 19, que fala do dom da Torá. Pouco a pouco, nos primeiros séculos da era cristã, as características agrárias da festa desapareceram, enquanto a ligação da festa com o dom da Aliança e da Torá, no Sinai, se sobressaía cada vez mais. Para o judeu, a Torá, no sentido estrito, é o Pentateuco, no sentido *lato*, abrange toda Escritura e, além disso, toda tradição oral. Em Pentecostes, Israel recebeu a Torá no seu sentido pleno, a escrita e a oral; as duas têm o mesmo peso e remontam a Moisés, no Monte Sinai.

Sentidos teológico da festa de Pentecostes

Como bem podemos constatar, a festa de Pentecostes passou, no decorrer da história, por várias evoluções. No início, era uma festa agrícola, depois, tornou-se festa do dom da Aliança e, por último, a festa do dom da Torá. É, deveras, importante ressaltar que, em todas as situações, Pentecostes está ligado à festa da Páscoa. Como festa agrária, ela encerra o tempo da colheita da qual a Páscoa é a abertura. Abre-se e fecha-se o tempo da colheita, oferecendo os frutos do trabalho a Deus de quem provém todas as bênçãos; a colheita é um dom de Deus.

Como evento da história da salvação, a festa de Pentecostes se liga mais ainda à festa da Páscoa. O Evento da Páscoa pede uma continuidade, senão, a libertação dos judeus ficaria sem justificação e terminaria num vazio. Por isso, poder-se-ia formular à seguinte questão: por que Deus fez o povo sair do Egito? Questionamento, aliás, feito pelo próprio povo durante a caminhada no deserto (Ex 15,24). Entretanto, eles entenderam que a saída do Egito é apenas um primeiro passo da história da salvação.

A Aliança e a Lei, que são celebradas em Pentecostes, constituem o coroamento da iniciativa de Deus. Se Deus tirou o povo do Egito, foi para fazer uma Aliança com ele e para lhe dar a Lei. O Deus de Israel não se vê só; ele se vê com, ou seja, Ele é Emanuel, Deus conosco. Selando uma Aliança, Ele mostra que está em busca de um povo, que na terra da escravidão era uma massa de párias, que Ele mesmo faz sair do Egito. Ele os torna, assim, seu povo (Dt 7,6). Pentecostes é, pois, o dia da criação do povo de Israel. Um povo que nasce por meio de uma Aliança firmada com Deus.

Assim, na Páscoa o povo sai da servidão e, em Pentecostes, com a Aliança e com o dom da Torá, o povo passa a servir a Deus. Na Páscoa, o povo se liberta de Faraó e, em Pentecostes, o povo se torna povo de Deus através da Aliança e da Lei. O fim do evento pascal é o culto que Israel deve prestar a Deus (Ex 19,3-6). Existe, portanto, uma relação estreita entre Páscoa e Pentecostes judaicos e essa mesma ligação é preservada nas festas cristãs de Páscoa e Pentecostes.

O texto do Pentecostes Cristão (At 1,1-15) à luz da festa judaica de Pentecostes (Ex 19)

Como se acabou de apresentar, a festa judaica de Pentecostes, depois de atravessar um processo evolutivo, no decorrer da história, passou a ser celebrada como festa que lembra o dom da Aliança e o dom da Lei. A festa de Pentecostes está, pois, relacionada diretamente com os eventos do Monte Sinai (Ex 19), através dos quais Deus faz a Aliança com o povo e dá-lhe a sua Lei. Para o Judaísmo, esses eventos, ocorridos na montanha sagrada e celebrados em Pentecostes, marcam o verdadeiro início da história de Israel. O povo de Deus nasce com o dom da Aliança e do dom da Torá, no monte Sinai. Pode-se dizer, assim, que Pentecostes celebra o próprio nascimento do povo de Israel, como povo de Deus. O texto bíblico, que respalda essa tradição é Ex 19, que narra a teofania no monte Sinai, por meio da qual Deus propõe a Aliança e dá a Lei a Israel.

A Igreja de Cristo tem consciência de ser o novo povo de Deus, coerdeira das promessas de Israel (Ef 2,19-20). Sugere-se que a Igreja primitiva, para se autolegitimar como povo de Deus, diante de uma comunidade judaica viva em torno do segundo Templo e das sinagogas, se serviu das tradições judaicas de sua época sobre a teofania do Sinai, as quais ensinam que o povo judeu nasce no dia Pentecostes.

A hipótese é de que Lucas, ao narrar, nos Atos dos Apóstolos, o nascimento da Igreja, no dia da festa judaica de Pentecostes, foi inspirado pelas tradições judaicas, que falam do nascimento do povo de Israel, no monte Sinai. Constata-se tal hipótese, fazendo uma comparação entre o texto dos At 2,1-15, que aborda o nascimento da Igreja em Pentecostes, no monte Sião em Jerusalém, com o texto de Ex 19, que de acordo com a tradição judaica, trata do nascimento de Israel, ao pé do monte Sinai, recebendo a aliança e a Lei. Comparando os referidos textos, percebe-se nitidamente a semelhança entre as duas tradições.

Passemos, pois à análise de At 2,1-15, relacionando-os com Ex 19. Esta abordagem baseia-se na pesquisa de Potin (1971, p. 299-314) e visa a mostrar o paralelismo entre a manifestação do Espírito, em Jerusalém, que faz surgir a Igreja e a teofania do Sinai, em Ex 19

a qual faz nascer o povo de Israel. Cada detalhe, situação e acontecimento no texto de At 2,1-15 podem ser reveladores. Analisaremos aqui os seguintes detalhes do referido texto: o momento em que ocorre o evento de Pentecostes, o lugar da manifestação do Espírito, o barulho, a aglomeração dos povos, o falar em línguas e as línguas de fogo.

- a) O momento (At 2,1.15): Os Atos dos Apóstolos situam o evento, que é dom do Espírito, no quinquagésimo dia, quando termina o período de sete semanas, contadas após a festa de Páscoa, portanto, em Pentecostes judaico, dia em que os judeus celebravam a *teofania* do Sinai. At 2,15 fixa como hora, a terceira hora, portanto, na parte da manhã, o que coincide com a *teofania* do Sinai, que a Bíblia situa, ao levantar-se do dia (Ex 19,16). A coincidência temporal de dia e hora já indica que o que vai acontecer em Jerusalém se assemelha ao que aconteceu no Sinai, a manifestação de Deus, com o objetivo de criar um povo. Lucas quer ensinar que, nessa nova manifestação, o povo que será criado é aquele que professa a fé em Cristo, ou seja, a Igreja.
- b) O lugar (At 2,5): O evento se passa em Jerusalém, cidade edificada em cima do monte *Moriá*, onde adoraram os antigos pais. Nela, encontra-se a *Shekhiná*, a presença de Deus que, segundo o rei Salomão, habita o Templo para sempre (2Cr 5,14; 6,1-2). Na tradição judaica, Jerusalém sempre foi relacionada com o monte Sinai. O Sl 68,18 chega a dizer que o Sinai está agora no Santuário, ou seja, em Jerusalém: “Os carros de Deus são milhares de miríades; o Senhor está entre eles, e o Sinai está em Jerusalém...” Se para criar o povo de Israel, Deus se manifesta no monte Sinai, para criar um novo povo, Ele se apresenta no monte, em Jerusalém onde, doravante, está a *Shekhiná*, sua presença contínua. O dom do Espírito, como manifestação de Deus, não poderia ocorrer mais no Sinai, pelo fato de que Jerusalém se tornara o novo Sinai (Sl 68,18). É nesse monte que todo povo se encontra com Deus, ao menos três vezes ao ano (Dt 16,16).
- c) O barulho como o agitar de um vendaval impetuoso (At 2,2): Há dois tipos de barulhos, segundo o texto de Atos: um que é ouvido no interior da casa pelos doze, que estavam reunidos (At 2,2), e outro que foi percebido por todos os que se encontravam em Jerusalém (At 2,6). O barulho pode ser comparado com o da *teofania* do Sinai, barulho próprio da Revelação de Deus. O barulho e o vento, manifestações da natureza, lembram o barulho dos trovões e o tremor cósmico, representados pelo tremor da montanha, na teofania do Sinai (Ex 19,16-18). A palavra ruído, usada por Lucas, para designar barulho (At 2,2, *ἡχος*) é utilizada na Septuaginta, para indicar a teofania do Sinai (Ex 19,16, *ἡχει*) barulhos. Este termo no plural *ἡχει* (barulhos) aparece mais de uma vez na Septuaginta em: Ex 19,16; Is 4,5; Sl 45,3, sempre no contexto de teofania. Lucas o utiliza para indicar a manifestação de Deus no dia de Pentecostes. Usando o mesmo vocábulo (barulho), o evangelista cria um paralelismo do evento de Jerusalém com o evento do Sinai, para indicar que os dois têm o mesmo objetivo, ou seja, a criação de um povo pelo dom da Lei e da Aliança.
- d) A aglomeração do povo (At 2,5): Os Atos dos Apóstolos se referem a uma grande aglomeração em Jerusalém, no dia de Pentecostes, povos de várias nações teriam presenciado o evento, porém, receberam a efusão do Espírito somente os que estavam na casa; o texto de Atos apresenta um número de 120 pessoas entre as quais Maria, a mãe de Jesus (At 1,15). Estas pessoas representam o novo Israel, isto é, a comunidade

que vai aceitar a proposta do Espírito, lembrando a comunidade do deserto que, ao pé do Sinai, aceita a proposta de Deus apresentada por meio de Moisés. Em relação à apresentação da Lei aos povos pagãos, na teofania do Sinai, há duas posições na tradição judaica que são apresentadas por Potin (1971, p. 308): a) a primeira afirma que Deus vai propor a Lei a diferentes povos sobre uma montanha Santa (*Targum* de Dt 33,2), b) a segunda afirma que todos os povos vão ao Sinai, quando Deus propõe a Lei a Moisés. Eles vão justamente por causa do tremor cósmico; chegando ao Sinai, Deus propõe-lhes a Lei, mas eles a recusam, somente Israel aceita a Torá. Esta segunda posição é mais próxima da de Lucas; os povos vão para perto da casa, quando ouvem o barulho violento do vento. Todos escutam, mas não é dito que todos aceitam. Lucas dá a entender que somente o grupo do Cenáculo representa o novo Israel. É somente após a manifestação do Espírito, com o discurso de Pedro, que cerca de três mil pessoas são inseridas na Comunidade de Jerusalém, após receberem o batismo (At 2,37-41).

- e) O falar em línguas (At 2,4): O fenômeno das línguas é outro fator que aproxima o Pentecostes dos Atos dos Apóstolos ao Sinai. A tradição judaica afirma, a respeito da teofania do Sinai que, quando Deus propôs, no monte santo, as leis às nações, Ele teria falado várias línguas estrangeiras. Para o *Targum*, Dt 33,2, Deus teria falado três línguas. Para o *Midrash* desse mesmo texto, Ele teria falado quatro línguas, porém a posição mais difundida é a de que Deus teria falado 70 línguas (POTIN, 1971, p. 308). Ele teria falado, desse modo, as línguas de todas as nações, a fim de que todos compreendessem o que Ele estava propondo e não houvesse pretexto para não aceitar a Torá. Uma manifestação de Deus não tem fronteira, nem limites linguísticos: ela é acessível a todos os povos. No Sinai, é Deus quem fala, mas Ele não prescinde dos homens: Ele transmite essa palavra aos profetas que, por sua vez, transmitem ao povo. Entre esses profetas, o primeiro a receber a palavra é Moisés, como confirma o *Midrash*:

Moisés recebeu a Toráh no Sinai e a transmitiu a Josué; Josué a transmitiu aos anciãos e os Anciãos a transmitiram aos profetas. Os profetas a transmitiram aos homens da Grande Assembleia. Estes disseram três coisas: ‘sede ponderados no exercício da justiça; fazei muitos discípulos; levantai uma cerca em torno da Toráh. (SEFARIA, Mishnah Abot)

Em Pentecostes, os discípulos são constituídos profetas por obra do Espírito Santo e são enviados a falar; no entanto, é preciso observar que o falar tem sua origem também em Deus, pois só depois da efusão do Espírito é que eles passam a falar, e falam em plena harmonia com o que receberam do Espírito, pois não se trata de um mero discurso humano (At 2,14-17).

- f) As línguas de fogo: Lucas relata que, na manifestação do Espírito, apareceram línguas como de fogo, que se dividiam e pousavam sobre cada um dos apóstolos (At 2,3). O Rabi Iohanan, referindo-se à *teofania* do Sinai, explica também que, quando Deus falou ao povo, a voz de Deus saiu e dividiu-se em setenta (70) vozes, em setenta (70) línguas, para que todo o povo, que estava ao pé do monte, pudesse compreender a voz de Deus (POTIN, 1971, p. 308). A maior parte dos exegetas, quando fala das línguas de fogo, cita rabi Iohanan (POTIN, 1971, p. 309). No entanto, rabi Iohanan é posterior ao livro dos Atos. Lucas não poderia ter se inspirado na sua teoria. Sugere-se, por conta disso, que essa teoria desenvolvida por rabi Iohanan existia muito antes dele e ela poderia ter sido citada por Lucas sob forma de língua de fogo. Para Lucas, essas línguas de fogo

simbolizavam a própria voz de Deus, ou seja, a palavra de Deus, que os apóstolos recebem e transmitem a todos os povos. E como trata-se da própria voz de Deus, todas as nações, no evento representadas, a compreendem (At 2,11). De acordo com a análise de At 2,1-15, pode-se atribuir ao Pentecostes cristão o mesmo sentido da festa judaica de Pentecostes. As duas tratam do nascimento do povo de Deus, por meio da manifestação de Deus que transmite sua Palavra e propõe sua Aliança. Resumindo, pode-se dizer que o Pentecostes Judaico e o Pentecostes Cristão celebram o nascimento do povo de Deus com o dom da Lei (revelação da Palavra) e dom da Aliança (aceitação da Palavra). As fortes semelhanças entre as duas festas, detectadas com base na comparação entre os textos de At 2,1-15 e Ex 19, não podem ser resultados de uma mera coincidência. Cremos que haveria apenas dois motivos para se ignorar essas semelhanças evidentes entre os dois textos. O primeiro seria a ingenuidade do estudioso, e ingenuidade deve ser entendida aqui como uma limitação na percepção do pesquisador, que pode desconhecer o universo judaico como meio e contexto do Novo Testamento e do próprio nascimento da Igreja. O segundo seria, simplesmente, a má vontade de um observador imbuído de preconceitos de ordem ideológica.

A festa de *yom kippur*

O nome da festa em hebraico é ~yrIPuKih ~Ay, (*yom ha kippurim*, que provém da raiz verbal rpK. Essa raiz dá ideia de cobrir, esconder ou apagar. Trata-se de cobrir os pecados. *Yom ha Kippurim* significa, pois, o dia das expiações. Mais tarde, com a evolução da festa, convencionou-se chamá-la no singular *yom ha kippur*. A festa de rPuKi ~Ay, *yom kippur* é, portanto, o dia em que Deus perdoa os pecados do povo. Esse dia é conhecido pelos judeus como o grande dia, os dias terríveis, dia do julgamento. Quem cria esse meio de aproximação é o próprio Deus. A festa de *kippur* é um meio dado a Israel de se reconciliar com Deus. Ela é vista como um dom de Deus. O jejum e os sacrifícios oferecidos são os meios de a comunidade responder à proposta de reconciliação feita por Deus.

A festa aparece em Ex 30,1-10, e o texto fala do que se passa na Tenda da Reunião e refere-se ao rito de expiação dos pecados. Aarão, o sacerdote, faz a expiação com sangue pelos seus pecados e pelos pecados do povo, contudo, faz-se necessário observar a ordem das coisas. O primeiro a expiar os seus pecados é o próprio sacerdote. Depois é que ele vai atender às necessidades dos fiéis (Ex 30,10).

Em Lv 16, define-se como essa festa deve ser realizada. O texto vai fazer uma descrição minuciosa de como se deve realizar o rito de expiação dos pecados. É perceptível a função fundamental e central do sumo-sacerdote no ritual da expiação dos pecados. Ele é a figura central por meio da qual tudo acontece, sem ele oficializando não há remissão dos pecados.

A celebração de *Kippur* no período do segundo Templo

A celebração de *Kippur*, no período do segundo Templo, era realizada de acordo com as orientações de Lv 16. A *Mishná Yomá*, capítulo 1, apresenta informações detalhadas de como a festa era conduzida liturgicamente pelo sumo-sacerdote (SEFARIA, *Misnehah Yoma*). Ele era a figura central da cerimônia de *Kippur*; praticamente tudo passava por ele e era o único que podia oferecer sacrifícios nesse dia.

Sete dias antes da festa, o sumo-sacerdote era separado de sua família. Ele ficava em uma sala, chamada sala dos conselheiros. Tal procedimento era necessário para evitar que ele contraísse qualquer impureza e ficasse inapto para presidir a cerimônia. O sumo-sacerdote deveria estudar o ritual da cerimônia de *Kippur*; ele era auxiliado por alguns dos anciãos do tribunal, que liam todo o ritual do dia e depois pediam que ele recitasse, a fim de estarem seguros de que o ritual seria executado de acordo com a tradição. O sumo-sacerdote não podia errar nenhum detalhe da celebração de *Kippur*. O ritual, tal qual apresenta Lv 16, é bastante complexo, todavia, o que era realizado no Templo era muito mais rico em detalhes litúrgicos.

No dia da festa, o sumo-sacerdote tomava vários banhos de purificação. Ele se vestia por baixo com calção de linho, depois vestia uma túnica de linho branca por cima, cingida até a altura dos rins, e amarrava a cabeça com o turbante de linho branco; paramentado impecavelmente, ele iniciava os trabalhos, ainda de madrugada, com o pátio do Templo já repleto de fiéis.

O primeiro sacrifício, que ele oferecia, era um novilho. Ele o oferecia, em primeiro lugar, pelos seus pecados e pelos pecados de sua casa. Antes de sacrificá-lo, o sumo-sacerdote pegava o novilho impunha a mão sobre sua cabeça, confessava primeiramente seus pecados e os de sua casa (Hb 9,7); em seguida, confessava o pecado de seu povo. Ele rezava por si mesmo, por sua casa, pelo povo e pelas nações. O sumo-sacerdote concluía a confissão dos pecados com uma oração, na qual pronunciava o nome de Deus. Acreditava-se que era, em virtude do nome de Deus, que o perdão dos pecados era consumado. E, assim, o sumo-sacerdote fazia a remissão de seu povo.

Sentido teológico da festa de *Kippur*

A festa de *Kippur* tem uma estreita ligação com a ideia de expiação de pecado, de arrependimento e de perdão (ACHARD, 1974, p. 100-104). O homem necessita da misericórdia de Deus, porque, por si só, ele não pode nada, por mais bondoso que ele seja, não está livre de

pecar. O Sl 130,3 já expressa a realidade da fragilidade humana: “se olhardes as nossas faltas, quem haverá de subsistir”? Todo homem depende da misericórdia de Deus, por isso, há um dia exclusivo para Israel expiar suas faltas, usufruindo, assim, da misericórdia de Deus, esse dia é a festa de *Yom Kippur*. Nesse grande dia, o sumo- sacerdote é a figura central, ele se purifica, purifica sua casa, seu clero. Ele afasta o pecado e livra o santuário de suas impurezas.

O sangue assume um papel central neste ritual de expiação. Segundo a tradição judaica, não há outra forma de se fazer a expiação que não seja pelo sangue (SEFARIA, Mishnah Yoma). como atestado também em Hb 9,22. Medibelle afirma que “a festa de *Kippur* é o triunfo do sangue. É da apresentação do sangue diante de Deus, que depende a purificação do Santuário e do Povo” (*apud* ACHARD, 1974, p. 115). O sangue é a fonte da vida, mas também Deus o deu como forma de expiar o pecado do povo. O objetivo do ritual de expiação é o restabelecimento das relações normais entre Deus e seu povo. As transgressões do fiel constituem um verdadeiro obstáculo para um bom relacionamento entre o povo e Deus. Elas despertam a cólera e a fúria de Deus, colocando em dúvida o futuro do homem de fé. O povo deve, então, se livrar de seus pecados e o meio mais viável é a celebração de *Kippur*. Essa festa é quase um sacramento que possibilita ao crente recomeçar sempre que tiver cometido faltas contra Deus.

A preocupação de apagar os pecados parece antiga, mas ganha força a partir das experiências dos exílios e da destruição do Templo. O povo vê a desgraça como consequência de seus próprios pecados. A noção de pecado é objetiva, é um mal que traz consequências imediatas. O dia de *Kippur* convida Israel a um exame de consciência. Convida o povo a escutar a voz dos sacerdotes, dos profetas e dos sábios e reconciliar-se com os irmãos, e com Deus, que está sempre disposto a perdoar.

A festa de *Kippur* e a Carta aos Hebreus

Há uma estreita ligação entre a festa judaica de *Kippur* e a Carta aos Hebreus. Um estudioso dessa Epístola, obrigatoriamente, tem que conhecer a liturgia de *Kippur*; caso faça o contrário, sua pesquisa poderá ficar seriamente comprometida, pois, o autor dessa Carta se apoia no ritual litúrgico de *Kippur*, para explicar e fundamentar seu tema central que é o sacerdócio de Cristo. Em relação à estreita ligação entre a Carta aos Hebreus e a festa de *Kippur*, Jean Massonet (2016, p. 41-43) afirma que os temas debatidos na referida Epístola são puramente judaicos e são focados sobre o culto, o sacrifício no Templo e sobre o Santo dos Santos, principal local do Templo. Quando se trata do tema principal que é o sacerdócio de Cristo, a

referência é a festa de *Kippur*, portanto, sem o conhecimento do contexto dessa festa, a Carta aos Hebreus se torna indecifrável.

Logo no início da Carta, o autor a aborda o tema principal: “Convinha, por isso, que em tudo se tornasse semelhante aos irmãos, para ser, em relação a Deus, Sumo-sacerdote misericordioso e fiel, para expiar assim os pecados do povo” (Hb 2,17). Segundo Vanhoye (2002, p. 15-22), esse enunciado é uma grande novidade em relação ao Novo Testamento, onde Jesus nunca é apresentado como Sumo-sacerdote. A questão sobre sua identidade suscita várias hipóteses; Ele é chamado de Mestre, Rabi, (Mt 8,18, Lc18,18) alguém que conhece bem as Escrituras. Ele é visto como o profeta (Jo 1,43)) prometido a seu povo (Dt 18,15.18). Ele é reconhecido também como o *Mashiah*, o ungido, o Cristo (Lc 9,20); porém, jamais aparece como sumo-sacerdote e nem suas atividades são de sacerdote. Ele ensinava (Mc 1,21), curava (Mc 1,32), entretanto, nenhuma passagem dos Evangelhos cita Jesus, apresentando sacrifício ou oficiando no Templo. Segundo a Lei de Moisés, ele também não poderia ser sacerdote, pois não pertencia à família sacerdotal. Somente os da tribo de Levi podiam se tornar sacerdote (Nm 3,1-7), e Jesus é da tribo de Judá (Hb 7,14).

Todavia, em Hb 5, o autor de carta começa a justificar o sacerdócio de Jesus. Ele reconhece que ninguém pode usurpar o título de sacerdote, pois essa é uma missão designada por Deus tal qual aconteceu com Aarão: “Ninguém, pois, se atribua esta honra, se não o que foi chamado por Deus, como Aarão” (Hb 5,4). Se Jesus é sumo-sacerdote, ele deve ser de acordo com a Lei de Moisés. Jesus não poderia usurpar o título de sumo-sacerdote como fizeram os reis asmoneus e até hoje tem o sacerdócio negado pelos judeus. Desse modo, de acordo com a Carta aos Hebreus, Jesus se tornou sacerdote, designado por Deus, segundo a ordem de Melquisedec, tal qual afirma essa passagem: “Ele, porém a recebeu daquele que lhe disse: Tu és meu filho, hoje te gerei... Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec” (Hb 5,5-6).

Para Vanhoye, a Carta aos Hebreus, ao apresentar uma outra via de acesso ao sacerdócio, introduz uma outra inovação na literatura do Novo Testamento. Existem, portanto, dois modos de se tornar sacerdote para Carta aos Hebreus: um quando se é da tribo de Levi como Aarão e outro, por designação direta de Deus, segundo Melquisedec, sacerdote do Deus altíssimo. Segundo a Carta aos Hebreus, é precisamente nessa segunda categoria de sacerdócio, que Jesus se encaixa como Sumo-sacerdote (2002, p. 23-28). A segunda via, que é divina, é superior à primeira via humana.

Gn 14,17-20 apresenta Melquisedec como sacerdote do Deus altíssimo. Em um ritual litúrgico, Ele abençoa Abraão, cobra-lhe o dízimo de tudo e depois desaparece repentinamente

para nunca mais aparecer. Nenhuma outra passagem, nem antes e nem depois desse episódio fala de Melquisedec. Ele não está relacionado com Aarão, portanto, não é de família sacerdotal. O autor da Carta aos Hebreus dá a entender, então, que ele vem do céu só para abençoar Abraão, o pai das bênçãos. Explica, assim, a Carta aos Hebreus: “Este Melquisedec é, de fato, rei de Salém, sacerdote do Deus altíssimo... E seu nome significa, em primeiro lugar, Rei de justiça e depois Rei da paz. Sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias, nem fim de vida, é assim que se assemelha ao Filho de Deus e permanece sacerdote eternamente” (Hb 7,1-3).

De acordo com a Carta aos Hebreus, Melquisedec não tem pai, não tem mãe, nem começo de dias e nem fim. Nenhuma criatura celeste ou terrestre tem essas características. Todas, ainda que não tenham fim, como é o caso dos anjos, tem início de dias, pois foram criados por Deus. Melquisedec não tem nem início e nem fim. Entendemos que só Deus é assim! Nesse sentido, Melquisedec, sacerdote do Deus altíssimo, é associado à figura do próprio Deus. E, neste caso, se justifica o fato de ele ter abençoado Abraão, o pai das bênçãos; ninguém na Bíblia teria autoridade para abençoá-lo. Melquisedec é, pois, identificado como igual a Deus e é, exatamente d’Ele, que Jesus, o Filho de Deus, herda o sacerdócio, que é superior ao de Levi.

Se Jesus é sacerdote, Ele tem uma missão sacerdotal e deve como tal exercê-la. Lv 9,7 define bem a missão do sumo-sacerdote. Ela consiste em oferecer sacrifício por seus próprios pecados e pelos pecados do povo. O Sacerdote se torna, assim, um mediador necessário, sempre presente na história de Israel. Ele teve seu apogeu no período do Templo, destacando, sobretudo, sua função durante a festa de *Kippur*, onde ele tinha a missão sublime de reaproximar os pecadores de Deus. Era, nessa solenidade, que o sacerdote exercia plenamente sua função. Uma multidão de fiéis se valia dele, para se livrar de suas faltas e reaproximar-se do SENHOR, que é Santo.

A missão de Jesus, enquanto o Sumo-sacerdote é exatamente a mesma do sacerdote levita: expiar o pecado do povo, reabilitar o homem pecador diante de Deus, ser uma ponte que liga o frágil fiel a Deus. Contudo, Ele a realiza de modo perfeito, tornando-se, assim, superior ao sacerdote levita (Hb 7,24). No ministério de Jesus, sumo sacerdote, a festa de *Kippur* chega ao seu cumprimento pleno, realizando, de modo perfeito, a expiação dos pecados dos fiéis. A perfeição se manifesta na forma de Jesus fazer a mediação entre o homem e Deus. Ela consiste em vários aspectos ligados ao - perfil e à ação sacerdotal de Jesus enquanto mediador entre Deus e o homem. Assim, Hb 7,26-28 mostra as qualidades do mediador Jesus, que tornam a sua mediação perfeita. Jesus é um sumo-sacerdote Santo, inocente, imaculado, separado realmente dos pecadores e não apenas ritualmente.

O sacerdote levita, por mais que se separe ritualmente na véspera de *Kippur*, humanamente, continua igual aos demais fiéis, sujeito ao pecado, ao passo que Jesus é separado pelo fato de não pecar em nenhuma circunstância (Hb 7,26). Com essas qualidades, ele não passa pelo constrangimento de oferecer sacrifícios a cada dia; primeiramente por seus próprios pecados, depois pelos pecados do povo (Hb 7,27). O fato de o levita oferecer sacrifícios pelos seus próprios pecados revela sua fragilidade enquanto mediador, como diz a Carta aos Hebreus: “ele (o sumo sacerdote) está cercado de fraqueza” (Hb 5,2). Se ele está cercado de fraqueza, não pode fazer uma mediação perfeita entre Deus e o homem, pois ele mesmo está longe de Deus. Aquele que faz a mediação deve estar próximo de Deus. O pecado afasta o homem de Deus. Como um pecador afastado de Deus pode fazer uma boa mediação de reaproximar os homens de Deus, se ele mesmo se encontra distante? A mediação do sumo-sacerdote, perto da mediação de Cristo, torna-se, assim, paliativa, funcionou enquanto não havia aquela que é perfeita e que é realizada por Jesus como sumo-sacerdote segundo a ordem de Melquisedec (cf. Hb 7,15-19).

Em Hb 9,11-12, essa superioridade do sacerdócio de Cristo, em relação aos levitas é evidenciada em decorrência do Templo, onde, Jesus, como sumo-sacerdote, atua; Jesus entrou nos céus para interceder pelos homens (Hb 9,11). Quando Salomão inaugurou o Templo, lançou um questionamento, que se manteve na cabeça de muitos fiéis, desde seu tempo até os dias de hoje. Salomão questiona se, de fato, Deus habitaria em uma casa feita por si próprio, pois os céus dos céus não o poderiam conter, como Deus poderia ser contido em um Templo (1Rs 8,27). Se Salomão, que construiu o Templo, tem dúvidas com relação à presença de Deus no mesmo, Estevão afirma categoricamente que o Altíssimo não habita em obras de mãos humanas (At 7,48). Se Ele não habita no Templo, a mediação aí feita está comprometida, uma vez que o encontro com Ele não é perfeito, mas é realizado de modo sacramental, podendo ou não alcançá-lo. Tal dúvida não existe em relação à mediação feita por Jesus; para o autor da Carta aos Hebreus, Ele entra na verdadeira Tenda, que não é feita por mãos humanas, ou seja, Ele adentra aos céus e tem o real encontro com Deus, podendo interceder, diante de Deus, pelos pecadores (9,11). A mediação, nesse caso, é perfeita, pois não há dúvida de que o encontro com Deus tenha ocorrido.

Além disso, a expiação dos pecados operada por Jesus se torna mais perfeita também, em virtude do sacrifício; não se trata mais de entrar em santuários de barros com sangue de bode ou de touros, Cristo, sacerdote perfeito, entra nos céus com seu próprio sangue, oferecendo-se a si mesmo como vítima de expiação pelos pecados de todos, obtendo, assim, uma redenção eterna (Hb 9,12-13).

No artigo, *Le Christ, Prêtre–Roi cause de Salut eternal* (FORNASIER; GONZAGA, 2022, p. 27-29), evidenciam outro aspecto do mediador Cristo, sacerdote e rei, a partir de Hb 10,1-18, que torna a mediação de Cristo ainda mais superior à mediação levita. Segundo eles, a mediação de Cristo, sacerdote, não é pontual, mas gera um efeito contínuo no pecador, uma vez que Jesus, sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec, age com o Espírito Santo, o qual não cessa de enviar em prol dos pecadores, para que eles sejam santificados, constantemente; assim, se o homem pecar, afastando-se de Deus, o Espírito o reconduz até o Altíssimo.

Conclusão

Neste estudo, procuramos evidenciar a influência das celebrações bíblico-judaicas nos Escritos Neotestamentários, bem como na nossa liturgia cristã. Foram apresentadas três festas bíblicas, que fazem parte do calendário litúrgico judaico: Páscoa, Pentecostes e *Kippur*. Com base na teologia bíblico-judaica dessas festas, abordamos e buscamos esclarecer várias passagens do Novo Testamento apresentadas neste estudo. O objetivo foi mostrar a importância do conhecimento das Escrituras e da Tradição judaica, para a compreensão do Novo Testamento e de certas nuances de nossa liturgia.

Sem o conhecimento das Escrituras e da Tradição judaica todos os textos, aqui apresentados, bem como as festas cristãs da Páscoa e Pentecostes, também aqui mencionadas, se tornariam indecifráveis. Desse modo, as Escrituras e a própria Tradição judaica constituem um verdadeiro vínculo entre o cristianismo e o judaísmo (MIRANDA, 2018, p. 165-173). Para melhor conhecimento do Novo Testamento e de certos aspectos da liturgia cristã, não se podem prescindir das Escrituras e nem de certas Tradições judaicas, como, por exemplo, das festas religiosas.

Nesse sentido, conclui-se este estudo, fazendo referência à famosa frase de Santo Agostinho: “o Novo Testamento se esconde no Antigo, e o Antigo se revela no Novo” (DV, 16). Esse pensamento de Agostinho atesta que os dois Testamentos se interligam, porém, cada um é único em sua própria ordem. Portanto, quando se aborda o Antigo Testamento, ligando-o ao seu contexto e à Tradição judaica, ele se revela mais ainda no Novo Testamento, esclarecendo dele, a mensagem. Foi o que se mostrou neste estudo das festas judaicas, com base nas Escrituras contextualizadas.

Referências Bibliográficas

ACHARD, Robert Martin. *Essai biblique sur Les fêtes de Israel*. Paris: Labor et Fides, 1974

AVRIL, Anne Catherine, DE LA MAISONNEUVE, Dominique. **As Festas Judaicas**. São Paulo: Paulus, 2005.

Bibleworks, Versão 10. Norfolk, VA: Bibleworks, LLC, 2018. Software.

CONCORDÂNCIA BÍBLICA. São Paulo: SBB, 2011.

DAHLER, Etienne. **Festas e Símbolos**. São Paulo: Aparecida, 2002.

DEVILLERS, Luc. **A saga de Siloé**, Jesus e a festa das Tendias. São Paulo: Paulinas, 2007.

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

DREHER, Martin. **A crise e renovação da Igreja no período da reforma**. São Leopoldo: Sinodal, 2006

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FLUSSER, David. **La secte de la mer morte**. L'histoire spirituelle et les manuscrits. Paris: Desclés de Brouwer, 2002.

FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W. **Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18**. *Pesquisas em Humanismo Solidário*, Salvador, v. 2, n. 1, p. 5-32, jan./jun. 2022. ISSN 2764-3727

HESCHEL, Abraham Joshua. **O Schabat**. Seu significado para o homem moderno. São Paulo: Perspectiva, 2017.

JOSEFO, Flavio. História dos Hebreus. De Abraão à queda de Jerusalém. Obra Completa. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Assembleias de Deus, 1990.

LENHARDT, Pierre; COLLIN, Matthieu. **Evangelho e tradição de Israel**. São Paulo: Paulus, 1994.

MANNNS, Frederic. **Le Symbole Eau-Esprit dans le judaisme ancien**. Jerusalém: Franciscan printing press, 1983.

MASSONNET, Jean. **L'épître aux Hébreux**. Paris: Les editions du Cerf, 2016.

MIRANDA, Manoel. **As relações entre judeus e cristãos a partir do Evangelho Segundo João**. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ, 2018.

MIRANDA, Manoel; RAMOS, Marivan Soares. **O ciclo das festas bíblicas na Escritura e na Tradição Judaico-Cristãs**. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ, 2021.

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

POTIN, Jean. **La fête Juive de Pentecôte**. Paris: Les editions du Cerf, 1971.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.

RAMOS, Marivan Soares. **Por trás das Escrituras**. Uma introdução a exegese judaico-cristã. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ, 2019.

SEFARIA. **Mishnah**. Disponível em: <<https://www.sefaria.org/texts/Mishnah>>. Acesso em 20 fev 2025.

SKARSAUNE, Oskar E. **À Sombra do Templo**. São Paulo: Editora Vida, 2001.

VANHOYE, Albert. **La Lettre aux Hebreux**, Jesus-Christ, Mediateur d'une Nouvelle Alliance. Paris: Desclés, 2002.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.