



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOSE PABLO MORERA MESÉN

A celebração Judaica do Yôm Kippur

**E seus «ecos» neotestamentários à luz da Carta aos
Hebreus**

Dissertação Final

sob orientação de:

Prof.^a Doutora Lusa Maria Almendra

Lisboa

2021

AGRADECIMENTOS

A YHWH pela sua misericórdia e bondade para comigo. Este estudo fez-me sentir muito abençoado pela oportunidade de conhecer, minimamente, a beleza do mundo hebreu e seu viver religioso.

DEDICATÓRIA

A meu querido Deus (meu avô)

ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS	6
INTRODUÇÃO	9
Capítulo I - Dimensões celebrativas no Judaísmo à luz da suas festividades	12
1. Dimensão Histórica: Israel povo, propriedade e herança de YHWH.....	13
1.1. O povo da Eleição de YHWH	14
1.2. O memorial: agir de YHWH na história.....	17
2. Dimensão Cultural: Revelação e história sempre atual	19
2.1. Os Sacrifícios: ações sagradas.....	20
2.2. A Oração: momento da relação de YHWH-homem-mundo	24
3. Dimensão Teológica: Grande herança do povo eleito.....	28
3.1. A Aliança perene de YHWH.....	29
3.2. O dom e a alegria da <i>Torâh</i>	34
3.3. O sinal para todos os tempos entre Israel e YHWHW: « <i>Shabbat</i> »	36
Capítulo II - A celebração do <i>Yôm Kippur</i> no Antigo Testamento	40
1. O ritual do <i>Yôm Kippur</i> em Lv 16	40
1.1. Introdução (vv. 1-2).....	41
1.2. Preparação para os ritos expiatórios (vv. 3-10).....	42
1.3. Os ritos expiatórios oficiados no Santuário (vv. 11-19).....	45
1.4. O envio do bode emissário (vv. 20-22).....	50
1.5. Ritos sucessivos ao envio do bode emissário (vv. 23-28)	52
1.6. Apêndice: recomendações finais (vv. 29-34).....	53
1.7. Disposições presentes noutros textos bíblicos.....	55

Capítulo III - O desenvolvimento do <i>Yôm Kippur</i> nos textos da literatura judaica	57
1. O tratado da <i>Mishná: Yomá</i>	57
1.1 A preparação do Sumo Sacerdote (<i>Yom 1,1-7</i>)	58
1.2 O desenvolvimento do ritual da Festa (<i>Yom 1,8-7,5</i>).....	60
1.3 Disposições finais (<i>Yom 8,1-9</i>).....	71
2. O Rolo do Templo	72
3. Filão de Alexandria	75
4. Flávio Josefo	77
Capítulo IV – Algumas alusões do <i>Yôm Kippur</i> na Carta aos Hebreus (Heb 9, 2-14)	81
1. Cristo, o Sumo Sacerdote	81
2. A Tenda da Reunião no Dia da Expição	82
3. O <i>Yôm Kippur</i> de Cristo (9,7-14)	85
3.1. A obra salvífica de Cristo	87
3.2. Os beneficiários da entrega de Cristo	88
3.3. A unicidade da doação de si	88
3.4. A natureza das ofertas.....	88
3.5. Nível final alcançado pela entrega de si próprio	89
4. Outras possíveis referências ao Dia da Expição na Carta aos Hebreus.....	89
4.1. «A sua casa».....	90
4.2. «Dia de repouso».....	90
4.3. «Cristo bode emissário»	91
<i>Excursus</i>	92
Ecos do <i>Yôm Kippur</i> em chave de leitura cristã	92
Conclusão	96
Bibliografia	102

Resumo

O presente estudo pretende evidenciar algumas afinidades, alusões, «ecos» da celebração judaica do Dia da Expição, *Yôm Kippur*, que de modo mais ou menos explícito encontram-se presentes na Carta aos Hebreus. Com este objetivo o trabalho está organizado em quatro capítulos. No primeiro capítulo abordaremos as diversas dimensões celebrativas no Judaísmo procurando encontrar nelas os contactos com suas festividades, essencialmente com o *Yôm Kippur*. O segundo capítulo debruçar-se-á numa análise completa e profunda do principal texto normativo do Dia da Expição, Levítico 16, mas também encontrar-se-á algumas disposições presentes noutros textos bíblicos de menor amplitude e importância, todos atribuídos à tradição sacerdotal P. No terceiro capítulo observaremos textos da literatura Judaica antiga, de modo particular o tratado *Yomá* da *Mishná*, assim como o Rolo do Templo dos escritos de *Qumrân*, e escritos de Filão de Alexandria e de Flávio Josefo referentes aos *Yôm Kippur*. Assim, no quarto capítulo passaremos a analisar a Carta aos Hebreus, a fim de tentarmos demonstrar como neste escrito as peculiaridades do rito do Dia da Expição se encontram em relação com a obra salvífica de Cristo; pois autor da carta trabalha uma estreita analogia entre o sacrifício de Cristo e os sacrifícios do A.T., que procuram alcançar o perdão dos pecados, sobretudo, os praticados na celebração do *Yôm Kippur*.

Por último, como elemento complementar do nosso estudo realizamos um *Excursus* sobre outros «ecos» encontrados do *Yôm Kippur* na literatura neotestamentária.

Palavras-chaves: Expição; Sacrifício; Pecado; Cordeiro; Sumo Sacerdote; Dia; Aliança; Oração; Jejum.

Abstract

This research intends to demonstrate similarities, references and «ecos» from the Jewish celebration of Day of Atonement, *Yôm Kippur*, which are present in The Epistle to the Hebrews. With this goal, the work is organized in four chapters. In the first we will approach the multiple celebrative dimensions in Judaism, looking to find the points of contact with the correspondent festivities, especially *Yôm Kippur*. The second chapter will be a full in-depth analysis of the main normative text in *Yôm Kippur*, Leviticus 16, but will also find some dispositions present in other sacred texts of smaller importance, all attributed to priestly tradition P. In third chapter we will observe texts from ancient Jewish literature, in particular the treaty *Yomá* from *Mishná*, as well as The Temple Scroll from *Qumrân*, and other texts from Philo of Alexandria and Flavius Josephus referring to *Yôm Kippur*. In the fourth chapter we will analyze The Epistle to the Hebrews to demonstrate how in this text the intrinsic aspects from the ritual of Day Atonement are related to the salvific mission of Christ; the author of Epistle works in a straight analogy between the sacrifice of Christ and the sacrifices in the Old Testament, which intend to achieve forgiveness from sins, especially the ones carried out in the celebration of *Yôm Kippur*.

At last, to complement our research we did an *Excursus* about other «ecos» found in *Yôm Kippur* from the New Testament literature.

Keywords: Atonement; Sacrifices; Sin; Lamb; High Priest; Day; Covenant; Prayer; Fast.

SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Siglas Bíblicas¹

A.T.	Antigo Testamento
LXX	Versão Grega dos Setenta (<i>Septuaginta</i>)
N.T.	Novo Testamento
v.	versículo
vv.	versículos

Sagrada Escritura

Ap	Apocalipse de João
Cl	Carta aos Colossenses
1 Cor	1ª Carta aos Coríntios
2 Cor	2ª Carta aos Coríntios
2 Cr	2ª Livro das Crónicas
Dn	Daniel
Dt	Deuterónimo
Esd	Esdras
Êx	Êxodo
Ez	Ezequiel
Gn	Génesis
Heb	Carta aos Hebreus
Is	Isaías
Jo	Evangelho de São João
1Jo	1º Carta de São João

¹ As siglas bíblicas aqui apresentadas são de acordo com as da *Bíblia Sagrada*, H. Alves (ed.), Difusora Bíblica, (Lisboa: 2015).

Jr	Jeremias
Js	Josué
Jz	Juízes
Lc	Evangelho de São Lucas
Lm	Lamentações
Lv	Levítico
Mc	Evangelho de São Marcos
Mt	Evangelho de São Mateus
Ne	Neemias
Nm	Números
Os	Oseias
Rm	Carta aos Romanos
1 Rs	1º Livro dos Reis
Rt	Rute
Sl	Salmos
Zc	Zacarias

2. Literatura Judaica

Tratados da *Mishná*

<i>Ab</i>	<i>Abot</i>
<i>Ber</i>	<i>Berakot</i>
<i>Ker</i>	<i>Keritot</i>
<i>Men</i>	<i>Menajot</i>
<i>Mid</i>	<i>Middot</i>
<i>Pesah</i>	<i>Pesahim</i>
<i>Shab</i>	<i>Shabbat</i>
<i>Sheq</i>	<i>Sheqalim</i>

<i>Tam</i>	<i>Tamid</i>
<i>Taan</i>	<i>Taanit</i>
<i>Tem</i>	<i>Temurá</i>
<i>Yom</i>	<i>Yomá</i>
<i>Zeb</i>	<i>Zebajim</i>

Outros escritos do judaísmo

<i>Tg N</i>	<i>Targum Neophyti</i>
<i>Tg Ps-J</i>	<i>Targum Pseudo-Jonathan</i>
<i>QT</i>	<i>Textos do Qumrã</i>
<i>Ant</i>	<i>Antiquitates Judaicae</i>

3. Siglas Gerais

a.C	antes de Cristo
d.C	depois de Cristo
cf.	confrontar
s.	seguintes(s)
Ed.	edição
Vol.	volumen

Introdução

O *Yôm Kippur*, o grande dia da Expição, solenidade importante do período de Outono. A festa decorre no décimo dia do mês de *Tishri* e é conhecida na Bíblia como o «Dia da Expição». Os seus textos normativos encontram-se no Pentateuco, e a sua liturgia, essencialmente no livro do Levítico, capítulo 16. Este grande Dia da Expição, tinha uma fundamental importância na época do segundo Templo, era considerado o «Sábado dos Sábados», o «Dia» por excelência.

Trata-se de um momento de grande intimidade com Deus, tanto pessoal como comunitária, levando o povo a tomar consciência da sua condição pecadora e implorando a YHWH o seu perdão e misericórdia. De facto, o nome da festa deriva da raiz do verbo *kappara*, que significa expiar.

Com este trabalho, propomo-nos estudar a celebração Judaica do *Yôm Kippur*, situando o seu lugar de proeminência no contexto da liturgia judaica, numa tentativa de compreender os ecos de continuidade e descontinuidade possíveis com a compreensão que a Carta aos Hebreus expressa do sacrifício de Cristo. Na nossa consideração o Dia da Expição esta como pano de fundo para uma vasta compreensão da dita obra.

Portanto, o trabalho de dissertação tem como intuito, oferecer algumas chaves hermenêuticas sobre a liturgia, a tradição, da festa judaica do *Yôm Kippur*. Mas, desde já chamamos a atenção que o judaísmo, em toda a sua riqueza, há que conhecê-lo, amá-lo *per se*, e não só como fonte e raiz do cristianismo. Pois não se pode negar que para os cristãos é fundamental conhecer o Antigo Testamento e também as instituições judaicas, as suas tradições, a sua liturgia, para compreender o Novo Testamento, o acontecimento Cristo, as instituições, a liturgia e a fé da Igreja. Aí, em Jerusalém, e no povo judaico, estão «todas nossas fontes» (cf. Sl 87,6-7). Daí nasce toda a renovação da Igreja.

Este ponto é realmente importante. De facto, é o grande constituinte pela qual nasceu o desejo de procurar e aprofundar esta festa do povo eleito. Pois como a declaração conciliar *Nostra aetate* no quarto paragrafo afirma:

A Igreja não pode esquecer que foi por meio desse povo, com o qual Deus se dignou, na sua inefável misericórdia, estabelecer a Antiga Aliança, que ela recebeu a revelação do Antigo Testamento e se alimenta da raiz da oliveira mansa, na qual forma enxertados os ramos da oliveira brava, os gentios. Com efeito, a Igreja acredita que Cristo, nossa paz, reconciliou pela

cruz os judeus e os gentios, de ambos fazendo um só, em Si mesmo.

Assim, no primeiro capítulo abordaremos a dimensão celebrativa no judaísmo, onde procuraremos destacar a sua dimensão histórica, cultural e teológica, todas elas enriquecidas pelos diversos elementos que consideramos oportunos trazer para o desenvolvimento do trabalho, as quais dar-nos-ão uma visão de toda a beleza que existe por trás do sentido festivo para o povo judeu.

Com a visão «geral» obtida no primeiro capítulo, passaremos a abordar de forma concreta, no segundo capítulo, a festa do *Yôm Kippur* desde o texto bíblico, particularmente, o capítulo 16 do livro do Levítico, do qual pretendemos realizar uma análise dos versículos correspondentes e o seu significado dentro do desenvolvimento do ritual aí exposto. Na parte final deste capítulo também observaremos algumas outras disposições presentes noutros textos bíblicos sobre o ritual do Dia da Expição. O estudo rigoroso do texto bíblico nos servirá de preâmbulo para uma maior compreensão dos textos da literatura judaica antiga.

Assim no terceiro capítulo pretendemos realizar uma análise dos diversos textos judaicos que se referem à festa do *Yôm Kippur*, essencialmente, ao tratado da *Mishná* onde dedica-se-lhe um análise completo ao *Yôm Kippur*, chamado em arameu *Yomá*, «o Dia». Procurar-se-á estudar ponto a ponto cada um dos elementos e novidades aí desenvolvidos sobre o ritual da festa; mas também serão referidos outros textos como o rolo do templo, e algumas referências feitas por grandes estudiosos da altura como Filão de Alexandria e Flávio Josefo. Ditos documentos serão também comparados com o texto bíblico pois neles refletem algumas semelhanças e diferenças.

Por fim, no quarto capítulo procuraremos identificar as referências e alusões da festa da Expição na literatura neotestamentária e, de uma forma particular, na Carta aos Hebreus, perícopes 9,1-14. Neste sentido, auxiliar-nos-emos dos diversos elementos de que o autor da carta serve para trabalhar de uma forma análoga tanto o sacrifício de Cristo quanto os sacrifícios veterotestamentária, cuja finalidade era obter do perdão dos pecados, particularmente, os praticados no Dia da Expição.

Há, portanto, a disposição na Carta aos Hebreus todo um abundante material rico e interessante, que devera ser analisado e avaliado procurando dar atenção à diversidade de ângulos, de perspectivas com foram todas em consideração o Dia da Expição, enquanto o autor não é simplista, e instaura um relatório entre o antigo culto e a oferta de Cristo que é

muito complexo, enquanto compreende os relatos das semelhanças, das diferenças, que talvez se sucedem de uma forma ajustada.

Acrescentaremos ainda, neste parte do trabalho, um *excursus* o qual ajudar-nos-á nesta perspetiva de encontrar ecos, ressonâncias da festa do *Yôm Kippur* na literatura e liturgia cristã.

Portanto, o nosso principal objetivo não passa por fazer uma «apologia» da liturgia judaica, especificamente, o Dia da Expição, e sim destacar por um lado a continuidade e ao mesmo tempo, a novidade do cristianismo respeito ao judaísmo. Tal como o Papa Emérito Bento XVI, afirmou na exortação apostólica pós-sinodal *Ecclesia in Medio Oriente*, do ano 2012, no número 21:

Convém que os cristãos se consciencializem mais da profundidade do mistério da Encarnação, para amar a Deus com todo o coração, com toda a alma e com todas as forças (cf. Dt 6,5). Cristo, o Filho de Deus, encarnou num povo, numa tradição de fé e numa cultura, cujo conhecimento não pode deixar de enriquecer a compreensão da fé cristã. Os cristãos desenvolveram este conhecimento com a contribuição específica recebida do próprio Cristo por meio da sua morte e ressurreição (cf. Lc 24,26); mas devem permanecer cientes e reconhecidos pelas suas raízes. De facto, o enxerto, para poder pegar no velho tronco (cf. Rm 11,17-18), necessita da seiva que provém das raízes.

Capítulo I - Dimensões celebrativas no Judaísmo à luz da suas festividades

Neste primeiro capítulo procuraremos abordar e compreender de forma plena a riqueza da celebração do judaísmo e as suas diversas dimensões. Pretende-se formar uma visão de conjunto sobre alguns dos componentes celebrativos mais importantes nas festas do povo judeu e, assim, podermos chegar até a compreensão dos diferentes elementos culturais e teológicos que caracterizam a festa do *Yôm Kippur*, mas no intuito de atingir dito objetivo, devemos colocar, primeiramente, as bases da relação existente entre Israel e Deus. Estas bases servir-nos-á na percepção dos dinamismos existentes nas celebrações judaicas, portanto, importa revisar as diferentes categorias bíblicas que marcam indelévelmente esta relação.

Veremos como a história, no pensamento bíblico, não se reduz a uma mera sucessão cronológica de acontecimentos, mais ou menos desligados uns dos outros, ela representa o contexto vital da ação de Deus, que é permanentemente atualizada, pelo povo de Israel, nas festividades que os comemoram. Naturalmente que as festas israelitas celebram esses momentos históricos da intervenção de Deus em favor do seu povo. Desta forma, estamos perante uma conceção completamente nova do tempo sagrado. Este é uma espécie diferente de tempo, é heterogéneo e descontínuo, é o tempo das festas, quase sempre periódicas, onde o tempo profano passa a tempo sagrado através do rito.² O tempo sagrado, atualizado nas festas, é sempre o mesmo, pertence à eternidade. De facto, já não será o ritmo da natureza que marcará o calendário das festas de Israel, que deixam de ser festas meramente agrícolas e passam a comemorar os momentos históricos da ação de Deus. As festas mantêm-se, mas o seu conteúdo é completamente renovado: de celebrações religiosas com um fundo natural, passam a celebrações com fundo e conteúdo salvífico. Elas fazem história, elas são um memorial para o homem. Por exemplo, a festa das Tendas (*sukkot*) é também a festa do azeite e da luz, tanto pela sua dimensão natural como porque na história de salvação, Deus também foi fonte de luz para o povo de Israel. Ele iluminou a escura noite do deserto.³

Nesta perspetiva buscar-se-á ressaltar dentro das celebrações do judaísmo os seus dinamismos históricos, culturais e teológicos.

² Mircea Eliade, *O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões* (Lisboa: Edições Livros do Brasil, 2006), 81-123.

³ Francesco Giosuè Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), 70.

1. Dimensão Histórica: Israel povo, propriedade e herança de YHWH

Para o povo judeu a história é muito importante pois nela encontra esta distinção e separação que Deus fez para como eles. De facto, entendem sua existência como fruto da eleição feita por Deus, que os separou dos povos restantes para constituí-lo o povo da sua herança. Assim, Israel fez uma leitura da sua história a partir dos eventos da revelação de Deus, e neles encontram a sua plenitude e o sentido do seu ser. Todavia, Israel, ao olhar para a história, não fica apenas pela releitura do passado, vai mais longe, projeta-a para frente. Os acontecimentos históricos-salvíficos passados justificam o presente e simultaneamente garantem que Deus vai continuar a agir em favor do seu povo, a quem fez a promessa de uma Aliança definitiva e eterna, um salvador e um reino messiânico, uma universalização do dom da salvação.⁴ A tradição de fazer memória na teologia veterotestamentária é um filão riquíssimo que atravessa toda a história do povo eleito, história que é entendida como lugar da ação e da manifestação de Deus, por isso, é história de salvação.

Mais ainda, para o judaísmo, o tempo tem um começo e terá um fim. Ultrapassando assim, a concepção do tempo cíclico, do eterno retorno, que encontramos nas religiões arcaicas e paleo-orientais, por exemplo, na Índia, ou na Grécia. Para o povo eleito Deus não se manifesta num tempo cósmico, mas um tempo histórico, que é irreversível, pois, Deus intervém na história do seu povo. Portanto, o poder de Deus manifesta-se não só no ato criador, mas ao longo de toda a história de Israel. Assim, a chave hermenêutica do tempo sagrado bíblico não é a cosmogonia, mas os acontecimentos históricos, dos quais a libertação do Egito e constituição de Israel como povo eleito, é o acontecimento exemplar. Este ter presente a história, e fazer dela momentos celebrativos, abre a possibilidade de experimentar a eficácia do evento de que se faz recordação, pois, trata-se de um recordar objetivo e operativo, com competências sempre renovadas, que abre horizontes de futuro promissor. Certamente que este elemento de leitura histórico-salvífico, nos seus diversos matizes, apresenta-se-nos como um dos traços distintivos do povo bíblico, na singularidade da sua eleição divina, manifestada pelos prodígios do Êxodo, penhor de salvação onde nasce a consciência de que Deus entrou plenamente na história. A história torna-se assim num memorial teológico privilegiado. Estando bem patente na sua praxis laudatória, sacrificial e litúrgica, pois, a história *salutis* moldará a existência pessoal e comunitária e chega mesmo a influir na construção da própria identidade coletiva no judaísmo, pois, a relação entre Deus e o povo forja-se toda ela na história e se faz presente, hoje, nas suas diversas celebrações.

⁴ Emiliano Jiménez Hernández, *História da Salvação* (São Paulo: Cultor de Livros, 2017), 148.

1.1. O povo da Eleição de YHWH

Primeiramente assinalar que o que nos interessa não é registrar o número de vezes que aparece o termo «eleger», nem se trata de conhecer o termo específico que o Antigo Testamento emprega para designar a eleição, nem o desenvolvimento que tem conhecido a raiz *bjr*. O que realmente nos interessa, e importa, é reconhecer a eleição de YHWH como a estrutura básica e decisiva que o A.T. nos testemunha deste Deus, como toda a sua mentalidade e uma fé, uma vida e uma consciência centradas na eleição.⁵ Se bem que a terminologia clássica da eleição (*bahar* e seus derivados) seja relativamente tardia, ao menos com este sentido preciso e especial, a consciência de que Deus assim agiu é tão antiga enquanto a existência de Israel como povo de YHWH. De facto, a ação de eleição tem como sujeito a YHWH pois se fala em 99 vezes⁶, portanto, evidencia-se que é um termo de grande importância dentro do A.T. (em total aparece 146 vezes). No A.T. se trata sempre da ação concreta que modela dita eleição, na qual o sujeito, num ato de livre vontade, numa doação gratuita, leva a termo essa ação seletiva diante à comunhão plena e total com YHWH. Assim, fica patente que quando YHWH elege, escolhe, não se trata de uma decisão fora do tempo, e sim de uma ação histórica-salvífica, que fundamenta a história de YHWH com seu povo (Sl 106,5ss; Ez 20,5s.).⁷

Ora, Deus elegeu a Israel. Essa eleição de um povo por parte de Deus constitui uma novidade dentro da história das religiões do antigo oriente.⁸ Pois, a estrutura básica da fé veterotestamentária em torno da qual pretendemos articular esta visão da relação de Israel com Deus, pode-se definir como: «a eleição de YHWH que opera na história de Israel para o levar à comunhão com Ele e com o universo que é ao mesmo tempo uma ação que obriga a este povo (e as nações)».⁹ Portanto, a eleição de Israel não é um privilégio, mas é um sinal, para todos os povos, da salvação universal. A experiência da eleição é a de um destino diferente do dos demais povos, de uma condição singular, devida não por uma série de circunstâncias fortuitas ou uma série de sucessos humanos, mas sim a uma livre e soberana iniciativa que tem a sua origem em YHWH.¹⁰

Portanto, Deus revela-se na história de Israel, realiza nela, através de uma série de acontecimentos, a salvação. Certamente que a saída do Egito, raiz e paradigma de toda a

⁵ Horst Dietrich Preuss, *Teología del Antiguo Testamento: Yahvé elige y obliga* (Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999), Vol I, 56.

⁶ Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, 56.

⁷ Preuss, 57.

⁸ Franz Mussner, *Tratado sobre os Judeus* (São Paulo: Edições Paulinas, 2016), 17.

⁹ Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, 49.

¹⁰ Xavier Léon-Dufour, *Vocabulário de Teologia Bíblica* (Petrópolis: Editora Vozes, 2018), 268.

experiência de salvação, é o centro de toda a economia salvífica veterotestamentária. Deus revela-se salvando e salva revelando-se; o Êxodo é o acontecimento fundante, que faz dos descendentes de Abraão o povo de Deus, povo eleito. O Deus de Israel, sem deixar de ser o Deus transcendente, faz-se próximo. No nome com o qual se apresenta a Moisés, «Eu sou aquele que sou» (Êx 3,13), percebe-se uma perfeita articulação entre a transcendência divina e a sua imanência. É um Deus que está com o seu o povo, que vê a sua opressão, ouve o seu clamor, conhece os seus sofrimentos e desce para o libertar (Êx 3,7-8) e para «usar» da sua misericórdia.

Certamente que o tema da misericórdia de Deus é central no judaísmo. Tanto assim que segundo a tradição judaica, mesmo que possa parecer paradoxal, Deus também reza. O *Talmud* da Babilônia, *Berakhot 7a* diz: «Os rabinos perguntam-se: Qual é a oração que Deus faz? Ele reza todos os dias a seguinte oração: Que a medida da minha misericórdia seja maior que a medida da minha justiça!».¹¹ Por isso, o conhecimento que Israel tem de Deus não é um conhecimento de ouvidas, abstrato, é experimental, concreto, parte de acontecimentos históricos marcados pela intervenção divina, e da misericórdia que os acompanha. Daqui decorre uma profunda transformação na relação de Israel com Deus: «já não se trata de uma crença de tipo teístico, mas sim de uma fé em sentido pleno»¹², fé que é fundamentada em factos, em ações salvíficas de Deus na história do povo e nas celebrações culturais que as comemoram e atualizam.

Pelo que, o âmago da experiência do Êxodo, ou seja, a libertação e a relação vital de comunhão com Deus que ela inaugura, consignada mais tarde na Aliança do Sinai, lê-se já antecipadamente na criação e torna-se a chave interpretativa de toda a história da salvação de Israel.¹³ A ação libertadora de Deus marcou indelevelmente a fé de Israel, que se considera a si mesmo como «comunidade do Êxodo».¹⁴ É no êxodo que narra-se a Pascoa «*pesah*», sendo um acontecimento totalmente dinâmico, pois celebra a «Deus que passa»¹⁵, que pela sua vez «faz passar» o homem da escravidão à liberdade. Israel não deixará de ter presente que: «Foi com mão forte que o Senhor nos fez sair do Egito, da casa da servidão» (Êx 13,14). Repetilo-á incessantemente como profissão de fé, umas das mais antigas e solenes. Ficando plasmada no credo histórico, síntese de toda a história da salvação, pois, representa o

¹¹ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 20.

¹² Hernández, *História da Salvação*, 47.

¹³ Hernández, *História da Salvação*, 24.

¹⁴ Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*. Vol I, 84.

¹⁵ Filão de Alexandria insiste na Pascoa como «o passo de Deus». Cfr. Filão de Alexandria, *De specialibus legibus* II, trad. Roger Arnaldez (Paris: Editions le Cerf, 1970-1975), 145-147

elemento central em torno do qual dispõem os demais eventos histórico-salvíficos. É no livro do Deuteronomio (26,5-9) onde se encontra a expressão mais importante desse credo¹⁶:

Meu pai era um arameu errante: desceu ao Egito com um pequeno número e ali viveu como estrangeiro, mas depois tornou-se um povo forte e numeroso. Então os egípcios maltrataram-nos, oprimindo-nos e impondo-nos dura escravidão. Clamámos ao Senhor, Deus de nossos pais, e o Senhor ouviu o nosso clamor, viu a nossa humilhação, os nossos trabalhos e a nossa angústia, e tirou-nos do Egito, com sua mão forte e seu braço estendido, com grandes milagres, sinais e prodígios. Introduziu-nos nesta região e deu-nos esta terra, terra onde corre leite e mel.

Fruto desta eleição, Deus colocou para sempre sua mão sobre Israel, esta eleição fundamentou para sempre o modo peculiar da existência do povo judeu.¹⁷ Mesmo quando o povo seja um povo de dura cerviz Deus não lhe tirará a eleição, pois trata-se da promessa feita a seus pais, «Descendência de Abraão, seu servo, filhos de Jacó, seu escolhido» (Sl 105,6). Este elemento é importante, pois recorda que apesar da dureza de coração do povo, prevalece o perdão de Deus que sempre renova a sua Aliança. De facto, segundo a tradição judia, Moisés subiu ao monte Sinai e esteve aí durante quarenta dias e quarenta noites (Êx 24,18). Subiu por duas vezes porque, quando descendeu na primeira vez, o povo já se tinha fabricado um bezerro de ouro (Êx 32) e, portanto, tinha caído na idolatria, pecado gravíssimo, pelo que Moisés arde de ira e rompe as tabuas da lei (Êx 32,15-24). A seguir, sobe outra vez ao monte e eleva a Deus uma oração pelo povo, a qual tem uma estreita relação com o Dia da Expição, porque Moisés não só intercede pelo povo, como também põe em risco a sua própria vida, chegando a ser, de tal modo, um mediador, como o sumo sacerdote (cf. Êx 32,31-32). Depois dos quarenta dias, Moisés desce do monte com as novas tabuas escritas pelo dedo de Deus (Êx 34,29). Porém, cá esta a novidade, antes de descer outra vez, fica os quarentas dias e quarentas noites no Sinai sem comer pão nem beber água (Êx 34,28; Dt 9,9), isto é, fez um jejum, um tempo de penitência.

Assim, este evento importante, coincide, segundo a tradição judia, com o dia do *Yôm Kippur*. Pelo que, a festa do *Yôm Kippur* está estreitamente unida ao evento fundamental da história de salvação, quando no segundo descenso de Moisés do monte Sinai, depois do pecado da idolatria do bezerro de ouro, Deus entrega-lhe por segunda vez as tabuas da lei, renova com este povo de dura cerviz, a sua Aliança. Portanto, A festa do *Yôm Kippur*

¹⁶ Von Rad, Gerhard, *Teología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993), Vol I, 167.

¹⁷ Mussner, *Tratado sobre os Judeus*, 18.

representa um memorial deste evento salvífico, onde se abre a possibilidade da «*teshubáh*», que é o retorno a Deus e de seu perdão! A «*teshubáh*», o retorno do homem a Deus, não é entendida como uma conversão no sentido moralista, isto é, como se fosse um esforço do homem, e sim, em primeiro lugar, é o retorno de Deus ao homem. Deus, na sua misericórdia, vendo que o homem é incapaz de se voltar para Ele, se faz seu próximo. Isto evidencia-se numa particular e surpreendente oração tradicional deste tempo, tirada da Sagrada Escritura: «Recorda-te, Senhor, do que nos aconteceu. Reconduz-nos a ti, Senhor, e nós voltaremos» (Lm 5,1.21). Assim, este povo que pertence a YHWH não se faz santo pelos seus próprios méritos e sim porque YHWH o escolheu. Portanto, quando os filhos de Israel deixam a terra da escravidão e o domínio do Faraó é que nascem como povo de Deus. Quando morrem os primogénitos dos egípcios, nasce o primogénito de Deus. Este é um nascimento completamente distinto do dos demais povos, é um nascimento prodigioso, fruto da intervenção e eleição de Deus.

1.2. O memorial: agir de YHWH na história

A peculiaridade da noção bíblica de memorial é o facto de não serem meramente ações passivas, de não permanecerem pressas ao passado mais ou menos distante, mas antes se orientarem para o presente da vida e sua história. Igualmente é peculiar a importância que a memória tem na relação com Deus, como se depreende da ressonância religiosa intensa expressa pela raiz *zkr*, certamente uma das mais fortes da literatura veterotestamentária, sendo que a mais frequente é o verbo *zakar*.¹⁸ Este verbo significa lembrar, recordar, trazer à memória. Segue-se o substantivo *zikkaron*, que significa memorial, lembrança que pertencendo ao mesmo campo semântico do verbo *zakar*, tem a particularidade de associar à ideia da recordação a um sinal que a evoca.¹⁹ É o que acontece, por exemplo, no memorial da passagem do Jordão, a caminho da Terra Prometida; da libertação do Egipto, da Aliança. Diante do memorial, os pais anunciaram aos seus filhos, porque estes queriam saber o seu significado, a ação prodigiosa de Deus, haveriam de narrar tudo quanto Deus fez por eles, pelos seus antepassados, desde a saída do Egipto até ao presente da história. E assim, de geração em geração, se perpetuaria a recordação do que o Senhor fez, o seu poder, e sobretudo a sua misericórdia.

¹⁸ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 116.

¹⁹ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 116.

O rabi Rabban Gamaliel, um rabino do século I d.C, explica a beleza deste termo «*zikkaron*», que reproduz o que já referimos, numa cita contida na *Haggada*²⁰ e também na *Mishná, Pesah* 10,5:

Em todas a gerações, cada um de nós tem o dever de se considerar como se ele próprio tivesse saído do Egipto, já que esta escrito: Explicarás ao teu filho, naquele dia, dizendo: 'É pelo que o Senhor fez em meu favor quando saí da terra do Egipto.' Por isso, estamos obrigados a dar-lhes graças, louvá-lo, cantar, magnificar, exaltar, glorificar, bendizer aquele que fez, em favor dos nossos antepassados e por nós, todos estes prodígios. Ele conduziu-nos da escravidão à liberdade, da tristeza à alegria, do luto à festa, das trevas à luz, da escravidão à redenção. Cantemos em Seu louvor, Aleluia.

Portanto, na noite de Páscoa, *Pesah*, o 14 de *nisán*, cada judeu deve-se lembrar, fazer memorial, da história da saída do Egipto, como se Deus atualizara na sua vida, o milagre da libertação. O acontecimento de salvação feito *zikkaron* na celebração litúrgica se faz realidade no hoje da assembleia, porque o Senhor é um Deus vivo que continua sua história de salvação. Os sábios judeus dizem que em cada geração tem um «Faraó» que os oprime e Deus renova os prodígios de seu passo para os libertar.²¹

Uma outra celebração festiva que Israel tem como um memorial salvífico de Deus é a Festa das Tendias, *Sukkōt*. Por que razão? Porque *sukkōt* lembra o passo do povo pelo deserto e cada judeu deve recordar sempre que ele é um peregrino nesta terra. Portanto, *sukkōt* é um memorial que recorda os dons que Deus providencio aos israelitas no deserto, tais como a água, depois o maná, a seguir o alimento e a luz, já que a própria Escritura especifica que, na mesma nuvem do Senhor, que ao longo do dia estava por cima da tenda, e de noite se fazia fogo visível para todo o povo, escoltando seu peregrinar, estava a *shekina* de Deus (Êx 40,38). Assim, a presença de Deus foi luz durante a noite para o povo. Razão pela qual *sukkōt* é uma festa ligada fundamentalmente ao Êxodo, que se interpreta de forma litúrgica.²²

Também, o *zikkaron* pode ser para despertar a recordação de Deus.²³ Diante do memorial, Deus recorda-se do seu povo, da eleição na história que fez com ele e, ao recordar-se, intervém em seu favor, abençoando-o, protegendo-o, salvando-o. Esta função mediadora

²⁰ *Haggada* constitui o ritual da ceia pascal, que se reza na liturgia doméstica pascal.

²¹ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 117.

²² Voltaggio, 66.

²³ Voltaggio, 117.

do memorial aparece explicitada assim: «Quando fordes para a guerra, na vossa terra, contra o inimigo que vos atacar, tocareis com estridência as trombetas; sereis lembrados diante do Senhor, vosso Deus, e sereis salvos dos vossos inimigos» (Nm 10,9). As trombetas aqui mencionadas são as mesmas que serviam para convocar a comunidade, ao toque de duas, ou seus chefes, se apenas se tocasse uma. Mas a sua função não se esgota aqui, pois: «No dia das vossas festas, das vossas reuniões e no começo dos vossos meses, tocareis as trombetas para os vossos holocaustos, para os vossos sacrifícios de comunhão. Serão para vós um memorial «*zikkaron*», diante do vosso Deus» (Nm 10,10). Há aqui um paralelismo evidente entre o sinal das trombetas na guerra contra os inimigos, que faz com que os israelitas sejam lembrados, e o sinal das mesmas trombetas (*Shofar*) nas festas e nos sacrifícios, como acontece no Dia da Expição, que é para os israelitas um memorial diante de Deus, é o memorial de saber-se perdoado por Deus.

Também, neste sentido, existe, segundo a tradição judaica, uma ligação entre o sacrifício de Isaac, o *Aqedah*²⁴, e o sangue dos cordeiros imolados nas diferentes festividades, essencialmente, nos sacrifícios de comunhão e de expiação, os quais representam um memorial de Deus. No *Targum Neófiti* a Genesis 22,14, Abraão diz a Deus: «Quando seus filhos, se encontrarem na hora da angústia, recorda-te (*zikkaron*) da *Aqedah* de Isaac, seu pai, e escuta a voz de suas súplicas, escutai-os e librai-os de toda tribulação».²⁵ A *Aqedah* de Isaac é um memorial, devido a seus méritos e ao facto de Deus se lembrar destes como um memorial perpetuo, onde a salvação de Deus se faz atual para Israel, espacialmente na hora da angústia.

Portanto, Israel recorda-se particularmente das maravilhas que Deus fez em seu favor, da sua gesta salvífica, guarda-a bem viva na sua memória e agradece-a continuamente, e, pela sua vez, Deus recorda-se das suas promessas e da eleição irrevogável que fez com o seu povo eleito, e intervém de novo em seu favor.²⁶ Este recordar concomitante entre Deus e Israel expressa-se por gestos e palavras, na ação cultural.

2. Dimensão Cultural: Revelação e história sempre atual

Culto e história de salvação são inseparáveis na mentalidade judaica. Uma das melhores formas de que dispomos para a compreensão da dimensão celebrativa no judaísmo

²⁴ «*Aqedah*» é o ato de Isaac ser atado em oferecimento sobre o altar para ser imolado por Abraão. Para o judaísmo rabínico é pela sua disponibilidade que Isaac ganha méritos e fazem do seu gesto o ato constitutivo do novo povo de Deus.

²⁵ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 117.

²⁶ Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*, 308.

é, sem dúvida nenhuma, o culto com seus ritos e textos literários que lhes servem de suporte e eram usados em momentos de oração. Graças a esta dimensão cultural a história de salvação continua atual no tempo litúrgico, porque a sua realidade continua a encher com a sua presença as ações culturais que têm a sua origem, o seu significado e a sua força nas intervenções divinas que realizam a salvação, transmitindo-se de geração em geração, não só apenas a recordação de algo que pertence ao passado, mas como renovação do acontecimento histórico-salvífico mediante a ação litúrgica. Desta forma, na dimensão cultural o acontecimento salvífico de outrora não ficou cristalizado no tempo, mas está presente de forma real e efetiva no hoje da celebração.

De facto, o que abre a possibilidade a Israel, com o seu peculiar olhar de fé, de relacionar o passado e o futuro da sua história é o presente da sua vida cultural, que lhe permite entender a salvação como acontecimento que se está a realizar. É assim que, através da ação ritual comemorativa, cada um dos eventos históricos nos quais se manifestou de modo excepcional e decisivo a ação salvífica de Deus mantém a sua atualidade e eficácia. Naturalmente, como foi evidenciado, que a libertação do Êxodo, acontecimento histórico-salvífico fundamental da fé de Israel, está orientado desde o início para a ação cultural: «Este é para ti o sinal de que Eu te enviei: quando tiveres feito sair o povo do Egito, servireis a Deus sobre esta montanha» (Êx 3,12).

De seguida, apresentamos algumas formas concretas de esta dimensão cultural.

2.1. Os Sacrifícios: ações sagradas

Para uma compreensão mais completa da relação que Israel tem com Deus, o Deus da Aliança, é imprescindível que nos detenhamos num dos elementos fundamentais do seu culto, os sacrifícios, essenciais para nosso trabalho, pois, eles têm uma importância grande na celebração cultural do *Yôm Kippur*.

Efetivamente o sistema sacrificial característico da tradição cultural veterotestamentária é muito rico e complexo.²⁷ Os sacrifícios culturais no A.T. eram, simultaneamente, oferta, expiação e comunhão. Não se tratava de um tributo como tal; eram antes um gesto de gratuidade e reconhecimento que expressa de forma visível a soberania de Deus sobre todas as coisas. Isto podemos constatá-lo pela oferta dos primeiros frutos da terra, das primícias que assim eram «dessacralizadas» dos ritos de fecundidade para serem retribuídas a Deus como

²⁷ Roland De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Editorial Herder, 1976), 528-538.

fonte de todas as coisas.²⁸ Todavia, os vários sacrifícios que dele fazem parte podem dividir-se em duas tipologias principais: a *'olah* e a *zebah*. Os primeiros são sacrifícios em que a vítima é queimada por completo, nos segundo uma parte da carne da vítima é oferecida a Deus e a outra é comida. Assim entres os diversos sacrifícios referidos nas Sagrada Escritura podemos ressaltar os seguintes.

a. O sacrifício de holocausto: (*'olah*)

É um dos mais antigos de Israel, remonta à época nómada. Este é, segundo a etimologia hebraica, o sacrifício cujo fumo sobe para Deus, ao ser queimado; o hebraico *'olah* vem da raiz *'alah*, que significa «subir».²⁹ No entanto, a sua designação não é unívoca, por vezes é chamado *qorban*, isto é, coisa aproximada, ou ainda, oferta queimada. Trata-se, em todo o caso, de um sacrifício que tem como principal característica a destruição total, pelo fogo, da vítima, que é completamente oferecida a Deus, não restando mais nada para o sacerdote. O sacrifício devia ser feito segundo o ritual preciso (Lv 1,3ss). Antes do exílio, este sacrifício era oferecido em ação de graças como resposta a uma teofania ou à ação favorável de Deus. O seu significado primigénio é ação de graças que sobe até Deus e pela qual o oferente se aproxima dele.

Então, tomou Manoé o cabrito com a oferenda e ofereceu-o sobre a rocha ao Senhor, que faz coisas misteriosas. Manoé e a sua mulher observavam. Ora enquanto a chama subia do altar para o céu, subia também na chama do altar o anjo do Senhor; ao verem isto, Manoé e a sua mulher caíram com a face por terra (Jz 13,19-20).

De facto, seja qual for a oferta queimada (os mais pobres podiam oferecer uma rola ou uma pomba), o que importa é ação de graças que, através do fogo, sobe até Deus. Também o holocausto podia ser acompanhado por uma oferta de cereais, que eram queimados, e vinho, que se derramava à volta do altar como o sangue (Êx 29,38-42; Nm 15,1-26). Este sacrifício quotidiano *Tamid* era oferecido no templo, duas vezes por dia, de manhã e ao entardecer, e devia fazer-se perpetuamente. Através dele, o oferente declara a soberania absoluta de Deus, a quem tudo pertence.³⁰ Pois, com efeito, o sangue contém a vida, é a vida em si segundo a

²⁸ João Duarte Lorengo, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, (Lisboa: Universidade Católica, 2005), 122.

²⁹ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 529.

³⁰ Henry Renckens, *A religião de Israel* (Petrópolis: Editora Vozes Limitadas, 1969), 136.

visão hebraica: «a vida de toda carne é seu sangue» (Lv 17,14; Gn 9,4; Dt 12,23) e o sangue só pertence a Deus.³¹

Segundo a *Mishná*, o sangue dos sacrifícios era derramado em dois orifícios que se encontravam na parte sul-este do altar e era canalizado, junto com água, por um conduto que corria pelo costado oriental do Templo (como em Ez 47) e escoava no torrente Hebrom.³² As fontes acrescentam que dita mistura, entre o sangue e a água, fazia fértil o vale de Hebrom. Portanto, trata-se de uma realidade concreta e teológica.

b. Sacrifícios de comunhão (*šĕlāmîm*).

Este faz parte da segunda tipologia de sacrifício. É oferecido para dar graças a Deus e criar comunhão com Ele, participar da sua própria vida e paz, da sua plenitude. Certamente que todos os sacrifícios visam a comunhão com YHWH, mas neste, ela assume um maior realce. O banquete do qual participam oferentes e sacerdotes, que comem parte de vítima oferecida, é a expressão plena dessa comunhão. O mesmo sentido tem a aspersion do sangue da vítima à volta do altar (Êx 24,3-8) onde era queimada a parte que pertencia a Deus. Oferta, imolação e comunhão, estão bem evidenciados naquele que é o sacrifício característico de Israel, mais antigo que o holocausto.³³ O *Targum* de Levítico 22, 27 reconhece que os cordeiros oferecidos em sacrifício no Templo o eram para fazer memória (*zikkaron*) do sacrifício de Isaac.

Segundo o livro do Levítico, existem três subespécies do sacrifício de comunhão: o sacrifício de louvor ou ação de graças «*todah*» (Lv 7,12-15; 22,29-30) o sacrifício espontâneo ou voluntário «*nedabah*» (Lv 7,16-17; 22,18-23) e o sacrifício votivo ou de consagração «*nêder*» (Lv 7,16-17; 22,18-23). Sendo que o sacrifício de ação de graças ou de louvor, é o mais importante de todos e o que representa de forma mais plena os sacrifícios de Israel, pois o *zabah todah* é a confissão que proclama que Deus intervém em favor do seu povo. O sacrifício torna-se assim no ato solene que traduz o reconhecimento de os benefícios recebidos, mormente a salvação divina que restabelece a vida e, simultaneamente, o desejo de viver em comunhão de vida com Deus.

c. Sacrifícios de expiação:

Estes são bem mais recentes que os anteriores, eles são posteriores ao exílio. Temos por um lado o sacrifício de reparação (*'āšām*) e o sacrifício pelo pecado (*ḥaṭṭā't*). Expiação,

³¹ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 529.

³² Cf. *Mishná*, *Mid* 3,2; *Tam* 5,5; *Tem* 7,6; *Yom* 5,6; *Zeb* 8,7.

³³ Henry Cazelles, «Eucharistie». *Bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament*, em *la Maison-Dieu*, n°123, 1975, 9.

em hebreu *Kippur*, vem da raiz *kpr* que pode significar «expiar» ou «cobrir».³⁴ Para uma certa religiosidade de israelita, estes sacrifícios eram uma forma eficaz de aplacar a ira divina, através da humilhação e da reparação; e de purificar o pecado e a impureza humana, abrindo as possibilidades para uma nova relação com Deus. A noção de expiação está mais relacionada com o primeiro objetivo. O sacrifício reconciliaria Deus com o pecador. De facto, a motivação principal destes sacrifícios prende-se com a consciência de que o Deus Santo, habita no meio do seu povo e, fez aí a sua morada.³⁵ Esta deve ser santa como é santo Aquele que a habita.

Segundo alguns, no primeiro Templo o propiciatório, *kapporet*, mesma origem do verbo expiar, *kpr*, era a cobertura da arca da aliança que se encontrava no Santo dos Santos. Este constituía a parte mais profunda do Templo, o lugar da morada do Senhor, e, portanto, o coração do Templo e de Jerusalém.³⁶ No *Yôm Kippur* deitava-se o sangue das vítimas sacrificadas sobre dito propiciatório, sobre o *kapporet*, e isto, trazia a expiação e o perdão. Na celebração havia uma figura central, que é a do Sumo Sacerdote. Só neste dia, o *Yôm Kippur*, podia entrar no Santo dos Santos, diante do Senhor, para pronunciar seu Nome Santo, o tetragrama sagrado, YHWH, que ninguém fora do *kohen gadol* «Sumo Sacerdote» podia pronunciar. De facto, o sumo sacerdote devia se preparar durante muito tempo e de modo minucioso. Tinha de cuidar do santuário, separar-se da família para evitar toda impureza, estudar e revisar o ritual que tinha de cumprir, praticar o sacrifício, tomar refeições ligeiras, dispor-se física e espiritualmente para entrar com temor e tremor no Santo dos Santos.³⁷ Mas antes de entrar no Santo dos Santos o sumo sacerdote devia fazer a *miqvá*. A *miqvá* é o banho de imersão na água-viva (de fonte ou de água de chuva), banho necessário para ele poder entrar totalmente puro na festa.

Logo, nos sacrifícios de expiação a vítima animal é imolada e o seu sangue é derramado à volta do altar, «pois o sangue é que faz expiação porque é vida» (Lv 17,11), com o qual podemos relacionar e entender o que diz a Carta aos Hebreus «Segundo a Lei, quase tudo é purificado com sangue e sem efusão de sangue não há perdão» (Heb 9,22). No Antigo Testamento, o rito essencial do sacrifício é o da efusão do sangue: com o sangue da vítima se asperge o altar (Êx 29,16; Lv 3,2), o sumo sacerdote (Êx 29,21), o véu do Templo (Lv 14,1ss; Nm 19,4).

³⁴ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 41.

³⁵ Herculano Alves, *Os sacrifícios no Antigo Testamento, Bíblica científica*, n.9 (2000), 27.

³⁶ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 42.

³⁷ Cf. *Mishná, Yom 1*, 1-4.

Neste sentido, a festa da Expição ou Dia da grande Expição, celebrado segundo as prescrições de Lv 16,31.34 é um «*zikkaron*»: «Este será para vós um sábado, um sábado solene, durante o qual jejuareis: é uma sinal perpétua. Que isto seja para vós uma lei perpétua, a fim de purificar, uma vez por ano, todos os pecados dos filhos de Israel». Este sacrifício é, portanto, um memorial que recorda ao homem o seu pecado, com vista ao arrependimento, recorda-o também a Deus, para suplicar o seu perdão. Assim, nos sacrifícios de purificação e de expiação, especialmente no *Yôm Kippur*, a efusão do sangue atingia a reconciliação com Deus. Portanto, ano após ano, no presente da celebração do *Yôm Kippur*, Israel volta a ser perdoado, salvo, e sabe que continuará a ser assim até à salvação definitiva. A misericórdia de Deus e a sua fidelidade à Aliança é o penhor dessa salvação plena.

2.2. A Oração: momento da relação de YHWH-homem-mundo

Sacrifício e oração estão intimamente unidos.³⁸ Pois nos atos cultuais está, junto ao sacrificial, a oração, o chamar por YHWH. A raiz que é utilizada para dizer orar é «*trd*», a qual emprega-se para indicar geralmente intercessão e louvor.³⁹ Certamente que a autenticidade e particularidade da vida de oração de Israel está na simplicidade, sinceridade e confiança com as quais o hebreu se dirige ao seu Deus. Confiança que se fundamenta na história de salvação. De facto, o componente mais estável das orações do A.T. está, sem dúvida, na sua relação direta com os acontecimentos: ora-se a partir do que aconteceu, do que acontece e para que aconteça alguma coisa, por exemplo o perdão dos pecados. O conteúdo da oração de Israel situa-se, portanto, na história. A história sagrada está marcada pela oração: é impressionante constatar quantos grandes momentos dessa história estão marcados pela oração dos mediadores e do povo todo, que se baseiam no conhecimento do plano de Deus para obter a sua intervenção na hora presente.

Neste sentido, a forma de exemplo, apresentamos, pela sua importância com o nosso tema, a oração de intervenção por Moisés, ele que domina todas as figuras orantes do A.T., no monte Sinai. O *Yôm Kippur* está unido a um dos acontecimentos fundamentais da história de salvação, o segundo descenso de Moisés do monte Sinai, depois do pecado da idolatria do bezerro de ouro, quando Deus entrega-lhe pela segunda vez as tabuas da lei (Êx 32,1-35). Lembremos que, quando Moisés sobe pela primeira vez ao Sinai, fica lá quarenta dias e

³⁸ Walter Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento, Dios y pueblo* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), Vol I, 156.

³⁹ Horts Dietrich Preuss, *Teología del Antiguo Testamento, El camino de Israel con Yahvé* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1999), Vol II, 417.

quarenta noites (a preparação do *Yôm Kippur* inicia quarenta dias antes), e o povo, notando que ele demorava em descer, deseja um deus concreto, que eles possam tocar (v.1). Assim, e em cumplicidade com Aarão, os israelitas fazem um bezerro de ouro (vv.2-4). Moisés ao descer do monte, e ao ver que o povo se tinha pervertido, rompe as tabuas (v.19). Ato seguido, sobe novamente ao monte e eleva a Deus uma oração pelo povo, oração que tem uma estreita ligação com o Dia da Expição: «porque Moisés não só intercede pelo povo, senão que também põe sua vida em risco, convertendo-se, em certa medida, num mediador, como o sumo sacerdote».⁴⁰ Moisés roga a Deus com as seguintes palavras: «Ah, este povo cometeu um grande pecado. Fizeram para si um deus de ouro. Apesar disso, perdoa-lhes este pecado, ou então apaga-me do livro que escreveste» (Êx 32, 31-32). Desta forma, Moisés carrega com o pecado do povo, levando-o consigo ao monte, estando disposto até perder sua vida para obter o perdão divino para o povo; figura do Sumo Sacerdote que no Templo de Jerusalém confessava os pecados em nome de todo o povo e proclamando o Tetragrama pedia a Deus o perdão dos pecados.

Portanto, O judaísmo sempre reforça esta relação recíproca entre Deus e os fiéis, uma reciprocidade que confere a YHWH a iniciativa, mas que pressupõe a colaboração ativa e empenhada do homem. Certamente que a oração de Israel tem dois polos, ambos de inigualável valor e importância. Louvar e invocar, admirar e pedir, agradecer e suplicar são estes dois polos da prece hebraica, tanto da individual como da comunitária.

a. A *Berakah*:

A oração característica de um judeu é a *berakah* (ação de graças) enquanto membro do povo escolhido, que bendiz a Deus, o Deus que se revelou de forma única a Israel, a quem Ele conheceu como nenhum outro povo, a quem se deu a conhecer, e com quem fez uma Aliança, criando com ele uma relação absolutamente singular. A especificidade desta oração é ser a resposta por excelência à Palavra de Deus que é sempre um memorial, uma intervenção pessoal na história do fiel. Também é a expressão perfeita do conhecimento de Deus no coração do povo que Ele conheceu de forma única, é a oração que faz dos eleitos verdadeiros adoradores do Deus que lhes falou e lhes fala continuamente na história de salvação.

Encontramos este tipo de oração em várias passagens da Escritura, como por exemplo, no Génesis, quando o servo Abraão encontra Rebeca e percebe neste encontro a resposta de Deus à sua súplica, ele exclama: «Bendito seja o Senhor, Deus de Abraão, meu amo, que não deixou de ser bondoso e fiel para com o meu amo e me conduziu a mim diretamente à casa

⁴⁰ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 43.

dos parentes do meu senhor» (Gn 24,27). Deus cumpre as promessas que fez àquele que acreditou na sua Palavra, é bendito pela sua fidelidade.

De facto, a *berakah* define a tríplice relação: com Deus, com o mundo e com seus semelhantes. Porém, mais, do que a tríplice relação, trata-se, na realidade, de uma única relação, que se poderia definir como triangular.⁴¹ Com a oração de bênção, o israelita reconhece estes três polos e a qualidade das suas relações. Pronunciando a fórmula: «Sê bendito, Senhor, pelos frutos da terra» reconhece a Deus como origem e dono das coisas; o mundo como dom que deve ser aceito e compartilhado; os homens como irmãos com os quais participa do único banquete da vida.

Deste modo, a *berakah* capta a verdadeira finalidade do mundo e se põe como condição para a realização do Reino. Sem ela, o mundo fica opaco, fechado em si mesmo e destinado ao mal: «quem usa os bens deste mundo sem recitar uma bênção, profana coisa santa».⁴² Graças a ela, ele recupera seu esplendor original, descobrindo em tudo a presença do sentido, isto é, do Sagrado. Por este motivo, de acordo como a tradição judaica, precisa-se recitar uma bênção diante de qualquer coisa: «O homem deve bendizer o Senhor do mesmo modo, tanto pelo bem como pelo mal».⁴³ Ser capaz de bendizer a Deus em tudo momento, antes de ser um gesto de agradecimento, demonstra um sentido de plenitude. É sinal de um coração pacífico e uma vida cheia de sentido.

b. A *Selihot*:

A liturgia judaica, também se estrutura a volta do segundo polo, que é a invocação ou perdão. O judeu, ao orar, não louva a Deus, somente pelas suas maravilhas e por seus dons, mas da mesma forma suplica-Lhe por suas necessidades e por suas infidelidades. Porque o homem, na sua experiência cotidiana e histórica, não faz somente a experiência do bem, mas também do seu oposto: as trevas, a injustiça, o pecado, a morte. É neste terreno, no qual amadurece a consciência de cisão entre o projeto de Deus e a sua realização, entre a criação paradisíaca e a desobediência de Adão, é aí que surge a prece de súplica *selihot*, sendo que esta não se contrapõe à *berakah*, mas enquanto a pressupõe, a ela é orientada e a tem por meta.

A força que a oração de perdão ou súplica nos dá termina sempre com um louvor, pois se o pobre invoca a ajuda de Deus, é para poder «louvá-lo» (Sl 32), pois, a finalidade profunda de toda oração é de poder cumprir a vocação de santificar, louvar e agradecer a

⁴¹ Carmine Di Sante, *Israel em oração, as origens da liturgia Cristã* (São Paulo: Edições Paulinas, 1989), 47.

⁴² Sofia Cavalletti, *Il trattato delle benedizioni «berakhot»* (Torino: Unione Tipografica, 1977), *Ber* 35^a, 284.

⁴³ Cavalletti, *Il trattato delle benedizioni, Ber* 54^a, 350.

YHWH pela história de salvação. A *selihot*, antes de mais, dá força ao fiel, conserva-lhe a fé em Deus, não o deixa sucumbir e dá-lhe certeza no triunfo final da bondade divina. De facto, estas orações baseiam-se, essencialmente, nos treze atributos da misericórdia desenvolvidos no livro do Êxodo: «Senhor! Senhor! Deus misericordioso e clemente, vagaroso na ira, cheio de bondade e fidelidade, que mantém a sua graça até à milésima geração, que perdoa a iniquidade, a rebeldia, e o pecado, mas não declarado inocente o culpado» (34,6-7).

Esta experiência da misericórdia de Deus explicita-se de uma forma rica e vasta na liturgia das festas denominadas «festas austeras» ou «festas de outono». O ano litúrgico é marcado pela *Rosh haShanná* (Ano Novo) e pelo *Yôm Kippur* (Dia da Expição), dois acontecimentos particularmente solenes e importantes pelo seu carácter penitencial. Ambas festividades, o Ano Novo celebrado no primeiro dia de *Tishri* e o dia da expiação no dia dez do mesmo mês, formando assim juntos, no período que os separa, os chamados *yamin nora'im* «Dias terríveis» ou «Dias de temor». Estamos em presença das festas que celebram o mistério *tremendu* que YHWH exerce sobre Israel e sobre todos os povos da terra.⁴⁴ Dada a importância destes dias, prepara-se para eles antecipadamente e com as orações *selihot*, súplicas de perdão dirigidas a Deus, que são rezadas durante todo o mês de *Elul*, que precede *Tishri*. Portanto, desde o mês de *elul* até o primeiro dia de *Tishri*, se começa a vislumbrar a maravilhosa ocasião do retorno, de *teshuváh*, que terá seu pleno cumprimento no *Yôm Kippur*. Por esta razão, desde o primeiro dia de *elul* se faz um caminho de preparação, onde as súplicas de perdão estão cheias de um fervor particular, para chegar renovados ao *Rosh haShanná* e, sobretudo, ao *Yôm Kippur*:

Vamos e voltemos a Adonai pois ele feriu-nos e sarou-nos, abateu-nos e agora curou-nos. Ele nos encorajará em dois dias, e ao terceiro dia nos levantará para que vivamos diante dele. Pois não baseados em nossa justiça nós repousamos nossas súplicas diante de ti, senão baseados em tuas misericórdias numerosas. Adonai ouve, Adonai perdoa, Adonai escuta, e faz, e não demores, para glória do teu nome, meu Deus, pois o teu nome é chamado sobre a tua cidade e sobre o teu povo. Retorna-nos Adonai a ti e retornaremos, renova nossos dias como outrora.

⁴⁴ Bem Chorin Schalom, *Le Judaïsme en prière: La liturgie de la Synagogue* (Paris: Editions le Cerf, 1984). 143.

No *Midrash* das lamentações de *Rabba 3* diz: «A oração deve ser comparável a uma piscina, e o arrependimento ao mar. Como uma piscina por vezes encontra-se aberta, outras vezes fechada, assim as portas da oração por vezes estão fechadas, outras vezes abertas; o mar, pelo contrário, está sempre aberto: o mesmo acontece com as portas do arrependimento».⁴⁵ Assim, neste tempo, as portas da misericórdia estão abertas; a misericórdia de Deus é como o mar: sempre aberto para quem, de coração humilde e sincero, se volte para Ele. A *Misnhá Ab* 4,17, o qual é um texto citado nas *selihot*, confirma que «uma única hora de conversão e de boas obras neste mundo é mais bela que toda a vida eterna no mundo futuro».

Certamente que, em Israel o culto se foi acrisolando de forma mais clara com as tradições históricas, como assim demonstram-no seus sacrifícios, orações e festas. É no culto que Deus concede a seu povo a possibilidade de fortalecer, purificar e manter a comunhão com Ele. Pelo que na dimensão cultural sua finalidade não é estática e sim dinâmica.

3. Dimensão Teológica: Grande herança do povo eleito

Israel, certamente, conhece a YHWH como «O Senhor teu Deus, desde a terra de Egipto, não há outro salvador senão Eu» (Os 13,4). Tal como fica demonstrado no importante preâmbulo do Decálogo (Êx 20,2; Dt 5,6), donde assinalasse a saída do Egipto e a salvação no Mar vermelho como feitos decisivos realizados por YHWH. Isto, como temos distinguido, é especialmente importante porque a saída de Egipto e a passagem do mar não são acontecimentos quaisquer dentro da história de Israel, são sim precisamente a data originária da experiência de Deus por parte do povo eleito. De facto, o testemunho veterotestamentário sobre Deus tem ali seu origem e centro.⁴⁶ São nestes acontecimentos, e não num tempo anterior mítico ou numa vinculação de carácter natural, donde toma toda a força e valor o «Eu sou YHWH, teu Deus», acrescentado ao nome divino aquilo de «que te fez sair do Egipto, da casa da servidão» como se tratasse de uma segunda definição do mesmo. Esta salvação foi vista e sentida ao mesmo tempo como aliança; nela Israel viu sua eleição fundacional, pois com a saída de Egipto, ficam relacionados a eleição, a entrega dos mandamentos e a posse da terra.⁴⁷

Evidentemente, o que fez que Israel fosse eleito como povo de YHWH foi, justamente, uma iniciativa que tem a sua génese n'Ele, e só encontra justificação na sua misericórdia e

⁴⁵ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 25.

⁴⁶ Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*. Vol I, 73.

⁴⁷ Preuss, 81.

graça. Esta convicção se traduz em conceptualmente em Dt 7,7-11, onde a escolha, é apenas um dom gratuito:

Não foi por serdes mais numerosos que outros povos que o Senhor se agradou de vós e vos escolheu; vós até éreis o mais pequeno de todos os povos. Porque o Senhor vos ama e é fiel ao juramento que fez a vossos pais, por isso, é que, com mão forte, vos tirou e vos salvou da casa da servidão, da mão do faraó, rei do Egipto. Reconhece, pois, que o Senhor, teu Deus, é que é Deus, o Deus fiel, que mantém a aliança e a bondade para com os que o amam e observam os seus mandamentos até à milésima geração [...] Observarás, pois, os mandamentos, as leis e os preceitos, que Eu hoje te mando pôr em prática.

3.1. A Aliança perene de YHWH

O Deus que elegeu e salvou revela agora sua vontade vinculando o povo à Aliança. Assim, a Aliança tem um papel determinante na definição e exposição da teologia do A.T., e, evidentemente, no ser de Israel, pois ela tem uma relação determinante com a história salvífica e, por sua vez, com a fé.

Deus tem concluído uma aliança com Israel, seu povo eleito. Foi no deserto, no Sinai, que YHWH e Israel fizeram uma aliança eterna. A aliança representa uma promessa «Tomar-vos-ei para mim como povo e Eu serei para vós Deus», dando assim uma finalidade à vida e um sentido à história. Faz surgir uma atmosfera de confiança e de seguridade que dá força para uma entrega obediente à vontade divina e alegria para encarar a vida.⁴⁸ A Aliança exige de todo homem, uma entrega sem reservas, numa doação total de si, pois, certamente, Deus quer levar aos homens a uma vida de comunhão plena com Ele.

Mas, antes de referir-nos às relações do homem com Deus, a aliança «*berith*» é da esfera da experiência social e jurídica dos homens. Estes se ligam entre si por pactos e contratos que implicam direitos e deveres o mais das vezes recíprocos. De facto, os autores sagrados foram buscar a instituição da Aliança à cultura dos povos antigos. Era uma instituição largamente difundida nas sociedades civis dos países do Médio Oriente de época. Para os autores sagrados esta instituição exprimia corretamente a relação que Deus desejava ter com Israel e que Israel deveria ter para com Deus. Dito pacto ou contrato, eram um

⁴⁸ Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, Vol I, 35.

documento escrito que incluía diferentes elementos, como um prefácio, um prólogo histórico, uma declaração fundamental que continha instruções particulares e detalhes e, por último, uma lista de bênçãos e maldições, sendo que para sua legítima validade era necessária a convocação de testemunhas. Todos estes elementos os trazemos com o intuito de constatar-los no texto mais antigo do *berith* bíblico que, na maioria dos exegetas concordam, encontra-se no livro de Josué capítulo 24.⁴⁹

Pois de facto, na grande assembleia em Siquém que Israel se compromete oficialmente a ser o povo de YHWH (v.2). O Senhor Deus introduz-se a si mesmo dizendo «Eis o que diz o Senhor, Deus de Israel». Os fatos históricos que dizem a respeito à relação entre YHWH e Israel encontram-se descritos nos versículos do 2 ao 13, de Abraão até à Terra Prometida; sendo realçado o *zikkaron* da salvação nos versículos 6-7. A declaração fundamental como compromisso de Israel está no «também nós serviremos o Senhor, porque Ele é o nosso Deus» (v.18). e «nós serviremos o Senhor nosso Deus, e obedeceremos à sua voz» (v.24). Existe cá um reconhecimento de YHWH como Deus e o compromisso de Israel de servi-Lo. Porém, está não é ainda a «fórmula da Aliança», que se expressa mais tarde, embora o conteúdo seja o mesmo. A seguir se faz referência as instruções particulares como as que vemos nos vv. 25-26: «Josué fez uma aliança com o povo e deu-lhe, em Siquém, leis e prescrições. Josué escreveu estas palavras no livro da lei (*Torâh*) de Deus». De facto, na *Torâh* encontramos os códigos e elementos que são parte do pacto, logo, da declaração fundamental. Estas perdem o seu sentido desligado da fórmula da Aliança. Razão pela qual, a fórmula do pacto em Êx 6,7 aparece antes do decálogo (Êx 20). Pela sua vez as bênçãos e as maldições aparecem nos vv.20-22: «Quando abandonares o Senhor para servir deuses estranhos, Ele voltar-se-á contra vós e far-vos-á mal; há-de destruir-vos, após ter-vos feito bem». Por último, as testemunhas que aparecem quando o povo responde a Josué: «Somos testemunhas!» (v.22) e na pedra que: «servirá de testemunho entre nós» (v.27).

Portanto, na Aliança, há uma aceitação mútua: Deus aceita Israel e Israel aceita Deus. Por virtude do pacto, Israel torna-se o «tu» de Deus e Deus o «tu» de Israel. Este pacto, esta fórmula de Aliança está contida geralmente, como já vimos, da seguinte maneira: «Eu serei vosso Deus e vós sereis o meu povo». Nesta fórmula, os verbos estão conjugados no futuro «Eu serei» «Tu serás», porque este pacto não é estático, e sim uma realidade dinâmica, sempre em processo de realização, na realidade a Aliança faz parte da história, ela representa o encontro de duas liberdades, é um compromisso bilateral que se encontra bem explicado no texto do Dt 26,17-19, o qual é uma expressão extraordinária da linguagem bíblica:

⁴⁹ Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*. Vol I, 113-133.

Hoje, declaraste ao Senhor que Ele seria o teu Deus e que andarias nos seus caminhos, observando as suas leis, os seus preceitos e os seus mandamentos. Por sua vez, o Senhor declarou-te hoje que serias o seu povo particular, como te tinha dito, e que deverias observar todos os seus mandamentos [...] que serias um povo consagrado ao Senhor, teu Deus, como Ele tinha dito.

Portanto, a fórmula da Aliança aparece sempre em constante ligação ao memorial da libertação do Êxodo; o caminho do deserto foi o itinerário escolhido por Deus para levar o povo a uma vida de comunhão com Ele, em aliança com Ele⁵⁰. Foi esta experiência que provou a Israel quão poderoso era YHWH, capaz de o libertar da escravidão do Faraó. Os israelitas tinham de se tornar livres para escolher livremente o seu futuro, optar entre a escravidão no Egito ou o serviço a YHWH. Pois, realidade, YHWH deseja ser escolhido livremente, ele não deseja dominar (Êx 19,5). Ora, o projeto do Senhor consistia em dar o dom da liberdade aos israelitas, para ligá-lo então a si por meio de uma Aliança irrevocável, e transformá-lo assim num instrumento de salvação para todo o mundo.

A primeira palavra do decálogo começa por dizer: «Eu sou o Senhor, teu Deus, que te fiz sair da terra do Egito, da casa da servidão» (Êx 20,2). Esta é a palavra-chave, a palavra fundamental, a porta de entradas as outras palavras. Estas terão sempre de ser observadas em referência ao processo de libertação que Israel deverá comprometer-se a viver, se quer manter a YHWH como seu Deus. Efetivamente, estas palavras, são aceites por parte de Israel, assim como todas as prescrições do Pentateuco, como um dom gratuito do Senhor que lhes oferece alegria da vida. O salmista di-lo: «Alegro-me mais em seguir as tuas ordens, do que possuir qualquer riqueza. Abre os meus olhos para que eu veja as maravilhas da vossa lei «*Torâh*» (Sl 119,14.18).

Neste sentido, YHWH dá a Israel o Decálogo, para ensinar-lhe a viver corretamente a liberdade, por Ele concedida. Pelo que o Decálogo não pode ser entendido como um simples código moral, e sim como uma pedagogia que levava a Israel conhecer os limites da sua liberdade, limites que não deviam exceder a fim de não saírem do caminho que leva à santidade de vida. Pois, esta liberdade, oferecida por Deus como um dom, gera um compromisso que tem de ser vivido na dimensão do amor. Este é o texto central do Dt 6, 4-5, que todo israelita repete três vezes por dia: «Escuta «*Shemá*» Israel! O Senhor é nosso Deus; o Senhor é único. Amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e

⁵⁰ Hernández, *História da Salvação*, 95.

com todas as ruas forças». Ele é a profissão de fé que acompanha o judeu, desde a mais tenra idade até à sepultura; ele foi escolhido entre os 4.875 versículos da *Torâh* para ser o sinal de reconhecimento de Israel em todos os tempos e em todos os horizontes.⁵¹

Nesta relação íntima e recíproca que Israel assume com seu Deus pela Aliança, expressa-se liturgicamente depois do povo se ter comprometido a viver das palavras, pelo rito de aspersão do sangue do capítulo 24 do Êxodo. Como vimos para os judeus, o sangue é o símbolo da vida que pertence unicamente a Deus «Moisés tomou o sangue e aspergiu com ele o povo, dizendo: «Eis o sangue da aliança que o Senhor concluiu convosco, mediante todas estas palavras» (v.8). Assim, o viver a Aliança corresponde a partilhar a mesma vida de Deus, isto é, a sua santidade: «Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa» (Êx 19,6).

Contudo, pouco depois da sua formulação (Êx 19 e 24), a Aliança será quebrada no sopé do Sinai, e será requerida a renovação da Aliança (Êx 33 e 34) que, como referimos, segundo a sabedoria rabínica esta em união com a génese da festa do *Yôm Kippur*. Muito mais tarde, a tragédia do exílio da Babilónia, com a humilhação dos judeus, a perda do templo, tudo isso levará a Israel a rever o alcance da Aliança. Efetivamente, Israel consciente de ter quebrado a Aliança com a suas infidelidades, formulará durante o exílio a seguinte questão: Existirá ainda esperança para um futuro para Israel? A resposta será dada pela corrente sacerdotal, pois se o *berith* bilateral falhou, há um outro que mantém o seu valor, porque é unilateral, o mais antigo, o primeiro, de maior valor porque foi estabelecido entre o Senhor Deus e Abraão, e depois repetido com Isaac e Jacob. Este é eterno (Gn 17,7-8). De facto, não depende do povo, apoia-se unicamente na lealdade de Deus, no seu amor e misericórdia para com Israel. Assim, considerando este primeiro *berith*, estava certo acreditar num futuro, e em esperar, no retorno do exílio, um renascimento de Israel. Ora o édito de Ciro, um acontecimento inesperado que permitiu a Israel regressar à Palestina e reconstruir o Templo, é visto como o desejo de YHWH de renovar a Aliança e de possibilitar de novo a *teshuváh*⁵² para o povo eleito.

Neste sentido, a teologia bilateral da Aliança no Êxodo e a teologia unilateral do Génesis, confrontam-se, e uma nova liturgia começa a ser celebrada, a renovação da Aliança. Ela encontra-se inserida na festa das tendas «*sukkōt*» que, tal como as demais, também tinha um enquadramento agrícola ligado a ritos e aos cultos de Baal, pois era ele o deus que

⁵¹ Elie Munk, *La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque. Deutéronome* (Paris: du Cerf, 1981), 60.

⁵² Segundo a tradição judaica, Deus criou algumas coisas antes de completar a criação do mundo. O *Talmud* da Babilónia *Pesajim* 54^a cita sete: A *Torâh*, o jardim do Edem, a *Gehena*, o trono de Deus, o Templo, o nome do Messias e a *teshuváh*.

concedia a chuva a fertilidade aos campos.⁵³ A festa das tendas celebra-se no 15 de *Tishri*, razão pela qual está em vinculação às outras festividades judias que lhe precedem, como, *Rosh haShanná* e *Yôm Kippur*. Também era uma das três grandes festas de peregrinação, nas quais os judeus deviam peregrinar até Jerusalém: *Sukkôt*, *Pesah*, *Shavuôt*.

Embora a primeira característica da festa seja a experiência de viver por sete dias em tendas, o qual sua construção constitui um *mitzvá*, isto é, um preceito, feitas em geral de ramos de palmas entrelaçados de árvores, e assim, comemorar o passo do povo pelo deserto, lembrado a todo judeu que ele é um peregrino nesta terra. Ao lermos com atenção o Êxodo, podemos notar que, ao dia seguinte do segundo descenso de Moisés, ele dá instruções para construir a tenda da morada divina, a «*shekina*» (Êx 35, 4-36.38). Razão pela qual a festa de *sukkôt* é celebrada cinco dias depois do *Yôm Kippur*, pois está associada ao segundo descenso de Moisés do monte Sinai.⁵⁴ A edificação da tenda significa que, depois da Aliança do Sinai, o povo pode continuar sua peregrinação pelo deserto, vivendo da comunhão da Aliança com Deus. Ao integrar esta festa no quadro da sua história, Israel sente a necessidade de ligá-la à teologia da Aliança.⁵⁵

A esta nova dimensão festiva juntou-se uma outra perspectiva, conferindo-lhe uma dimensão universal. O judaísmo tinha consciência desta universalidade, tal como nos diz o tratado *Sukkah*, ao «sacrificar setenta bois, durante os sete dias de festa, oferecendo-os pelo bem-estar e pela felicidade das setenta nações do mundo».⁵⁶ Ao fazê-lo, Israel quer recordar às nações que a aliança com Deus não se esgotava nas fronteiras da sua terra; ao contrário, tratava-se de uma aliança aberta aos outros povos. Este entender universal encontrava-se, particularmente, em Zacarias, pois, o profeta convida a todas as nações a «subir a Jerusalém para ali celebrarem a festa das Tendas» (14,16). Neste horizonte celebrativo, todas as dinâmicas das festas de Israel situam-se num esquema histórico-salvífico em quatro momentos: Libertação, experiência do deserto, aliança, terra prometida.⁵⁷ Portanto, a Aliança era um momento decisivo, pois não só confere uma identidade específica a Israel, mas também fundamenta o mistério da sua relação com YHWH. E será a partir da Aliança que, Israel recebe o ensinamento para compreender e apresentar cada acontecimento, primeiro no marco da sua própria história e depois no marco de toda a história universal, como uma ação e um propósito da única vontade divina.

⁵³ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 150.

⁵⁴ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 65.

⁵⁵ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 150.

⁵⁶ Yacob Vainstein, *El ciclo del año judío, un estudio sobre las fiestas y sobre las selecciones de los rezos* (Jerusalén: Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la organización Sionista Mundial, 1997) «s.p.».

⁵⁷ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 152.

3.2. O dom e a alegria da *Torâh*

O termo hebraico *Torâh*⁵⁸ designa um ensinamento dado por Deus aos homens para regular sua conduta. Antes de mais aplica-se ao conjunto legislativo que a tradição do A.T. liga a Moisés. De facto, a história sagrada que narra o plano de Deus desde as origens até a morte de Moisés é entrecortada por textos legislativos que têm como contextura a criação, a aliança de Noé, a aliança de Abraão, o Êxodo, a aliança do Sinai e toda a estadia no deserto. Tal acervo de legislação encerra materiais de toda ordem, pois a *Torâh* regula a vida do povo de YHWH em todos os terrenos, ela regula o funcionamento das instituições civis, familiares, sociais, económicas e também culturais, determina o que deve ser o culto de Israel, com seus ritos, ministros, normas de pureza, entre outros. Portanto, nada foi deixado ao acaso. Diante desta variedade, a *Torâh* recebe diversas designações como: testemunho, preceito, mandamento, instrução, guia, palavra, vontade, ensinamento. No sentido mais amplo, a *Torâh* pode designar o *Tanaj* (Bíblia) na sua totalidade ou possuir o amplo significado de todos os ensinamentos judeus, lei religiosa e literatura rabínica.⁵⁹

Evidentemente a *Torâh* está em íntima relação com a Aliança. Quando, pela Aliança, YHWH fez de Israel o seu povo particular, acrescenta a essa eleição promessas cuja realização dominará a história subsequente. Deus estabelece condições, Israel deverá escutar e terá de obedecer à sua voz. Com efeito, a celebração da Aliança inclui o compromisso de observar a lei divina (Êx 19,7ss; 24,7; Js 24,21-24). Esta ligação entre a *Torâh* e a Aliança explica que em Israel não exista outra lei que a de Moisés. Pois Moisés é mediador da Aliança e na sua boca são colocados todos os textos legislativos, por exemplo, o Decálogo (Êx 20,1-17) que é o coração da *Torâh*, no contexto do relato da estadia no Sinai. Num judaísmo que enfim se tornou fiel a partir da provação do exílio, os salmistas podiam, portanto, cantar a grandeza da Lei divina «Os mandamentos do Senhor são retos, alegram o coração; os preceitos do Senhor são claros, iluminam os olhos» (Sl 19,9). Proclamando seu amor por ela (Sl 119), é seu amor ao próprio Deus que eles deixam entrever. Isto exteriorizar-se numa outra festividade, pois para os hebreus a *Torâh* está no centro da vida, ela é um dom de Deus.

A *Torâh* encontra sua dimensão celebrativa na festa das primícias, do Pentecostes «*Shavuôt*». Segundo o calendário judeu, celebra-se no dia 6 ou 7 de *Sivan*. Segundo a cronologia bíblica, o mês de *nisan* é o primeiro mês do ano (Êx 12,2), e se diz que Israel chegou ao monte Sinai no terceiro mês da saída do Egipto (Êx 19,1). Os rabinos, para

⁵⁸ A palavra hebraica *Torâh* é geralmente traduzida por “lei”, mas em hebreu significa “guia, instrução, ensinamento”. (cf. Yacob Newman, Gabriel Siván, *Judaísmo A-Z: Léxico Ilustrado de términos y conceptos* (Jerusalem: Prensa Astronel, 1983), 319.

⁵⁹ Newman, Siván, *Judaísmo A-Z*, 319.

fundamentar esta perspectiva, notaram que a *Torâh* foi entregue por Deus no monte Sinai no dia sexto do terceiro mês, que é precisamente o de *Sivan*, logo, foi exatamente cinquenta dias depois de terem atravessado o mar vermelho. Assim, da festa das primícias temos agora a celebração da entrega da *Torâh*. Dita relação, da festa do Pentecostes com o dom da Lei, encontramos-na no *Talmud da Babilónia* que afirma: «O Pentecostes é o dia em que foi dada a *Torâh*» (*Pesah* 68b).⁶⁰ Esta mudança do ambiente agrícola, profundamente ligado às primeiras colheitas, ao âmbito histórico-salvífico, da entrega da lei no Sinai, é desenvolvido pela tradição rabínica, mormente a partir da altura em que a *Torâh*, devido à destruição do Templo, assumiu a centralidade da liturgia judaica.⁶¹ De facto, face às circunstâncias da diáspora da comunidade judaica, a *Torâh* tinha-se tornado, o centro da vida e da fé do judaísmo, inserindo esta celebração no centro da liturgia sinagoga.

Com esta nova dimensão, o Pentecostes não renega a festa das primícias, mas explicita sua condição principal: a responsabilidade de realizar a justiça e a solidariedade, sem a qual os frutos da terra, se transformam de bênção em maldição. A festa das primícias, de facto, é acompanhada da confissão do credo histórico de Israel (Dt 26,1-11) «deu-nos esta terra, terra onde corre leite e mel»; a terra onde corre «leite e mel» não é a terra geográfica de Canaã, mas a terra teológica, isto é, naquela que se vive de acordo com a Aliança, de acordo com a *Torâh*. Também, nesta ocasião, a liturgia sinagoga lê o *Targum de Ruth*, por dois motivos; o fato de que nela se fala da ceifa e da messe, e principalmente, o fato de sua protagonista ser descendente moabita, isto é, uma mulher estrangeira e pagã. Com esta narração tinha-se a intenção de sublinhar o universalismo do povo judeu, que como povo eleito, fruto da Aliança, continha na sua missão dar a conhecer o nome e a salvação de YHWH a todas as nações (Is 49,6), assim, a *Torâh* embora dada a Israel, ela é para todos; sua promessa é também para os pagãos. Mas ainda existe uma outra razão para a escolha do livro de Ruth: «para ensinar que a *Torâh* só deve ser dada através da pobreza e do sofrimento [...] Por isso no livro de Ruth está escrito: no tempo em que os Juízes governavam houve no país uma fome». ⁶² A *Torâh* é a verdadeira resposta à fome, ela é a única capaz de vencê-la. De facto, na terra onde se vive de acordo com a *Torâh*, isto é, conforme ao código da Aliança, como por Ruth, há comida à vontade para todos (Rt 2,14).

Com efeito, a festa *Shavuôt*, celebra a entrega da *Torâh* no monte Sinai, porém, não se trata de uma mera comemoração, trata-se sim do memorial da revelação de Deus sobre o Sinai, do dom das Dez Palavras da vida e da promulgação da lei escrita e oral a través de

⁶⁰ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 138.

⁶¹ Lourenço, 140.

⁶² Elie Munk, *Le monde des prières* (Paris: C.L.K.H, 2011) 327-328.

Moisés. Portanto, é, um *zikkaron* que se renova todos os anos, no dia que se celebra a festa, como diz o *Rabbi Yosef Caro*: «Cada ano no *Shavuôt* recebemos de novo a *Torâh*». ⁶³ Razão pela qual, na vigília da festa, os judeus, tem o costume de passar uma noite inteira escrutando a *Torâh*, a espera de receber este dom como se o recebessem de novo em *Shavuôt* e, certamente, ao trata-se de um dom, também eleva uma *berakah* a Deus: «Sê Bendito, Senhor, nosso Deus, rei do Universo, que nos escolheste entre todos os povos e nos destes a *Torâh*. Sê Bendito, Senhor, que nos deste a *Torâh* da verdade e plantaste em nosso meio a vida eterna». ⁶⁴

Desta forma, festas das primícias e dom da *Torâh*, celebram duplo acontecimento, a fecundidade da terra e a obediência do homem; e os celebra como acontecimentos separados, mas interdependentes e correlatados: a terra é fecunda se o homem que nela vive, vive segundo à Aliança. Coração justo e frutos abundantes são dois polos necessários e insubstituíveis que, do seu encontro floresce a alegria da festa. Por isso, como diz *Yacob Vainstein*: «*Shavuôt* traduz plenamente a eterna verdade de Israel, a *Torâh* e a terra de Israel são uma unidade indivisível». ⁶⁵

3.3. O sinal para todos os tempos entre Israel e YHWH: «*Shabbat*»

O nome do sábado «*shabbat*» designa uma paralisação do trabalho feita com intenção religiosa. Para Israel o sábado tem um significado único, convertendo-o em toda uma instituição. ⁶⁶ Porque o que distingue o sábado é que ele está santificado pela sua relação com o Deus da Aliança, fazendo dele elemento teológico constituído na mesma Aliança. Os israelitas guardaram o sábado em todas as suas gerações como uma aliança perpetua. Como diz a *Mishná* no seu tratado sobre o *Shabbat*: «Será o sinal perpetuo entre YHWH e os israelitas, porque o Senhor fez o céu e a terra em seis dias e no sétimo descansou.» ⁶⁷ Na Sagrada Escritura, de facto, ele está ligado ao ritmo sacro da semana, que ele encerra com um dia de repouso, de alegria e de reunião cultural. Pois para Israel, YHWH deu o sábado como um sinal (Ez 20,12), a fim de que esta saiba que YHWH santifica seu povo e, a observância deste dia, põe de manifesto a eleição particular entre todos os povos.

⁶³ Voltaggio, *Las fiestas judías y el Mesías*, 142.

⁶⁴ Di Santi, *Israel em oração*, 139-140.

⁶⁵ Yacob Vainstein, *El ciclo del año judío*, «s.p.».

⁶⁶ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 605.

⁶⁷ Cf. *Mishná, Shab*, 218.

O sábado, encontra-se, de facto, nas duas versões do decálogo (Êx 20,8-11; Dt 5,12-15). Em ambos textos é o mandamento central e mais desenvolvido.⁶⁸ Eles fazem referência ao ensinamento do sábado, como o dia de descanso do trabalho cada sete dias, oferecem cada um deles uma fundamentação diferente. No decálogo de Dt 5, faz alusão ao estabelecimento de uma ordem social e pela sua vez da história de salvação. Mostra, também, o apelo para que o escravo de igual forma descanse, porque Israel tinha sido escravo no Egipto. Por outro lado, o decálogo de Êx 20, encontra seu fundamento no descanso de YHWH ao sétimo dia, que guarda relação com Gn 2,1-3 de onde se verifica que o sábado, enquanto dom de Deus ao mundo por Ele criado, é a meta e o fim da obra da criação.⁶⁹ Ora, é assim, como o sábado faz com que Israel retroceda até ao acontecimento da criação do mundo, faz-lhe lembrar sua libertação do Egipto e, desta forma, experimenta de novo a história como obra de Deus. De igual forma, faz do sábado um «*mitzvá*» eterno da aliança e enquanto sinal do pacto, para todos os tempos, entre Israel e YHWH.⁷⁰ Ele marca a vida e o ritmo existencial de cada hebreu. Razão pela qual, todo aquele que não santificar o sábado renega da sua identidade de israelita e inclusive pode ser punido com a morte (Êx 31,14-15). Assim, o sábado é um dos elementos fundamentais no conjunto do universo cultural do judaísmo e um dos polos mais significativos da sua liturgia.⁷¹

Para o *Shabbat* a liturgia é enriquecida com elementos e textos especiais. O sábado é dedicado de modo particular à leitura da *Torâh*. A cerimónia inicia com o que se pode chamar a receção do sábado «*qabbalat shabbat*». Trata-se de uma liturgia familiar composta por um conjunto de salmos e de poemas que se recitam à tarde da sexta-feira. O sábado é a esposa que, Israel, o esposo, acolhe com alegria porque ela é de uma beleza extraordinária e fonte de alegria.⁷² O pai de família, ao voltar a casa depois de participar na oração sinagoga, «abençoa o pão e vinho e louva a Deus por ter escolhido o Seu povo e lhe ter dado o sábado»⁷³, recordando, assim, o êxodo e a criação como os dos momentos fundamentais da história da salvação. Pela sua vez, a preparação da mesa era confiada à mãe que a devia ornar com velas acesas. Segundo alguns autores as velas que deviam ser acesas eram duas, pois, elas deviam evocar os ensinamentos respetivos ao sábado que os dois textos do decálogo faziam referência; isto é, *zakor* «recordar» em Êx 20,8: «recorda-te do dia sábado para santificá-lo» e

⁶⁸ Roland De Vaux, *Historia Antigua de Israel, Desde los Orígenes hasta la entrada en Canaan* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975), 448.

⁶⁹ Preuss, *Teología del Antiguo Testamento*. Vol II, 398.

⁷⁰ Mussner, *Tratado sobre os Judeus*, 151.

⁷¹ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 124.

⁷² Di Santi, *Israel em oração*, 195.

⁷³ Frédéric Manns, *Le Judaïsme: Mileu et Mémoire du Nouveau Testament*, (Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1992), 102.

shamor «guardar» em Dt 5,12: «guardarás o dia sábadu para o santificar», sintetizando em si a espiritualidade do sábadu.⁷⁴

Ora, os salmos introdutórios são seis (do 95 ao 99 e ainda o salmo 29), representando cada um dos dias de trabalho. Eles celebram a Deus como criador do universo e introduzem à felicidade messiânica, da qual o sábadu é um reflexo e uma antecipação. O rito termina com a reza do salmo 92, o salmo do sábadu por excelência, e do salmo 93. Certamente que, o ensinamento sobre o sábadu, «constitui uma das maiores contribuições que Israel fez pelo bem da humanidade, ao ordenar ao homem o descanso do sétimo dia, como também para dignificar o homem com o trabalho dos seis dias, para Israel o *Shabbat* é a essência do seu ser e da sua espiritualidade».⁷⁵

A segunda parte da liturgia segue o esquema da oração diária, isto é, a oração de manhã, ao meio-dia, como também à tarde. Na oração de manhã um elemento novo é o hino «a alma de todo ser vivente», é um convite a todo ser vivente louvar e agradecer ao Senhor por suas maravilhas de criação e eleição. Deus é louvado pelo dom do *Shabbat*, assim reza uma oração, chamada *Qiddûsh*, que se reza na manhã do sábadu e que põe de manifesto esta relação da eleição com o sábadu: «Foi a nós que Tu elegeste e santificaste entre todos os povos e foi a nós que Tu destes o Teu santo sábadu no Teu amor e na Tua bondade. Bendito sejas, Senhor, Tu que santificas o sábadu».⁷⁶ No final da tarde tinha lugar a cerimônia chamada de *la habdalah* que se traduz por «separação», pretendendo com isso estabelecer a separação do dia santificado dos demais dias considerados como profanos.

Tu separaste o sagrado do profano, a luz das trevas, Israel das nações, o sétimo dia dos seis dias de trabalho. Tal como Tu nos separaste das nações do mundo e das famílias da terra, purifica-nos também e afasta de nós todo o pecado e toda transgressão. Concede-nos o conhecimento, a inteligência e a sabedoria. Bendito és Tu, YHWH, que concedes o conhecimento e o perdão.

Importa-nos cá fazer uma referência à festa do *Yôm Kippur*. Pois este dia, o dia por excelência, que tinha uma importância fundamental na época do segundo Templo, era chamado de O Grande Sábadu: «*Shabbat Shabbaton*» ou Sábados dos Sábados, onde o povo se sente purificado de todos os seus pecados, segundo a promessa profética: «Mesmo que os

⁷⁴ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 126.

⁷⁵ Yacob Vainstein, *El ciclo del año judío*, 101.

⁷⁶ Bem Chorin, *Le Judaïsme en prière*, 106.

vossos pecados sejam como escarlate, tornar-se-ão brancos como a neve» (Is 1,18). Neste sentido, é paradigmática a descrição que nos dá Filão de Alexandria acerca do espírito desta celebração, que assim como o sábado foi dado por Deus para a santificação do povo, o «*Shabbat Shabbaton*» ainda tinha mais força neste sentir:

O dia santificado é inteiramente dedicado à oração e às súplicas e as pessoas, desde manhã até à noite, empregam o seu tempo exclusivamente oferecendo petições de humildes súplicas [...] para remissão dos seus pecados, voluntários ou involuntários, e tomando em consideração as mais nobres esperanças que se fundamentam não nos méritos pessoais, mas na misericordiosa bondade de Deus, que concede perdão de preferência ao castigo.⁷⁷

A história judaica nos tem testemunhado que a observância e obediência do *Shabbat* tem asegurado a supervivência de Israel. Pois, sem o *Shabbat* não pode existir nem o judaísmo nem os judeus; a história judaica, certamente, não conhece exemplo algum onde os judeus puderam sobreviver sem o *Shabbat*; é aí toda a riqueza teológica que o *Shabbat* em si encerra.⁷⁸

⁷⁷ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 194-203.

⁷⁸ Yacob Vainstein, *El ciclo del año judío*, 103.

Capítulo II - A celebração do *Yôm Kippur* no Antigo Testamento

O ritual da celebração do Dia da Expição é sem dúvida o mais complexo e articulado de todo o culto de Israel antigo. Ele aparece principalmente descrito nos textos de Lv 16, Lv 23,26-32 e Nm 29,7-11, aos quais juntam-se Êx 30,10 e Lv 25,9 de menor amplitude e importância. Estes textos referidos são todos atribuídos à tradição sacerdotal (P)⁷⁹ e todos apresentam, certamente, numerosas dificuldades.

Um primeiro obstáculo de ordem geral, que faz difícil ao leitor cristão de hoje a compreensão dos textos que tratam de liturgia do Dia da Expição, é representando no facto de que o Levítico é um livro pouco lido e dos menos conhecidos da Sagrada Escritura.⁸⁰ Em particular esta carência de interesse, esta o facto, de maior peso, a forma reservada aos ritos sacrificiais antigos. Dito comportamento foi em parte induzido pelo tempo existente de compreensão entre o princípio dos sacrifícios antigos que, na visão cristã, foram abolidos e superados pelo sacrifício de Cristo, razão pela qual se deu pouca importância aos textos bíblicos relativos à celebração do *Yôm Kippur*.⁸¹ Tudo isto junta-se portanto, à objetiva dificuldade que os textos sacrificiais apresentam enquanto escritos num ambiente histórico e cultural diverso do nosso e sobretudo estranho a nossa sensibilidade, de modo tal que muitas das afirmações, das realidades que se fazem alusão, dos pressupostos dos quais se parte, ficam enigmáticos e obscuros.

O ritual do dia da expiação de Lv 16 constitui na ápice, simultaneamente, com a conclusão da seção do livro de Levítico, em relação ao sistema sacrificial antigo (Lv 1-7), que em medida considerável o pressupõe. Contudo, o ritual previsto na festa para o sacrifício pelo pecado difere em muitos aspectos naquele ordinário descrito em Lv 4. De forma semelhante são previstos diversos ritos que são típicos da solenidade ou que são oficiados de uma forma absolutamente única, como o são a oferta do incenso no Santo dos Santos e o ritual do bode emissário.

1. O ritual do *Yôm Kippur* em Lv 16

Lv 16 é um capítulo complexo e caracterizado por uma longa história de redação, pela qual o material antigo tinha sido objeto de reelaborações e acréscimos até obter no período

⁷⁹ Jan Alberto Soggin, *Introduzione all'Antico Testamento*, (Brescia: Edizione complera rifatto, 1987), 193.

⁸⁰ Giovanni Deiana, *Il giorno dell'espiazione: il Kippur nella tradizione biblica*, (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1994), 15.

⁸¹ Fulvio Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000), 9.

pós-exílio o texto na sua forma definitiva. Atualmente tal capítulo encontra-se no centro do Levítico e a sua vez tem um lugar central no Pentateuco.⁸² Esta situação sublinha a importância que esta festa tão solene tinha para a comunidade de Israel, especialmente quando o Pentateuco definiu a sua forma definitiva.

Ademais da complexidade mesma do ritual, diversas dificuldades se devem à presença de alguns versos que antecipam ritos que serão seguidos sucessivamente (vv.2b.3.9b.10.b) e de outros que recapitulam simplesmente aquilo que já tinha acontecido (v.11a). Assim, a estrutura do capítulo compõe-se de seis seções:⁸³

- 1) Introdução (vv.1-2)
- 2) Preparação para os ritos expiatórios (vv.3-10)
- 3) Os ritos expiatórios oficiados no Santuário (vv.11-19)
- 4) O envio do bode expiatório (vv.20-22)
- 5) Ritos sucessivos ao envio do bode expiatório (vv.23-28)
- 6) Apêndice: recomendações finais (vv.29-34)

1.1. Introdução (vv.1-2)

O primeiro versículo parece ser uma inserção de redação, porque a introdução original era constituída pelo versículo dois.⁸⁴ Muito provavelmente ao início do capítulo 10, no qual se narra a morte no santuário de dois dos filhos maiores de Aarão, Nadab e Abiú, era imediatamente seguido do capítulo 16. Só mais tarde, portanto, foram inseridos os capítulos 11-15, o assim chamado código de pureza ritual, para especificar as impurezas que podiam contaminar o santuário. Naquele momento foi acrescentado o v.1 com a função de recapitular a originária ligação entre estes dois capítulos já definitivamente separados neste momento.

No contexto atual o v.1 vem ainda a desenvolver uma função etiológica, enquanto explica o episódio que tem dado origem à festa. Nadab e Abiú são incinerados por um fogo divino, depois de terem entrado arbitrariamente no Santo dos Santos para oferecerem o incenso. Eles tinham assim profanado duplamente o santuário, quer seja em vida com seu pecado, quer seja na morte com seus cadáveres. Pelo que YHWH ordena de não entrar em qualquer momento no Santo dos Santos, e sim somente no dia da expiação e obedecendo a suas prescrições.

⁸² Giovanni Deiana, *I Libri Biblici, Primo Testamento, Levítico*, (Milano: Editoriale Libri Paoline, 2005), 162.

⁸³ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 12.

⁸⁴ Note-se a repetição em ambos versículos da expressão «O Senhor diz a Moisés», se originalmente o v.2 tinha seguido ao v.1, podíamos pensar que teria começado simplesmente com a expressão: «e disse-lhe».

Se tem dado doze hipótese pelos Rabino sobre a natureza do pecado de Nadab e Abiú (Tg N. Lv 16,1),⁸⁵ das quais as seguintes seis são de caráter ritual e fundamentadas no texto bíblico:

- Pelo acesso ilegítimo, não autorizado ao Santo dos Santos, com base em Lv 16,1, onde se diz que eles morreram quando entraram no santuário.
- A oferta que fizeram de incenso era ilícita, com base em Nm 3,4;26,61, porque essencialmente foi realizada num momento não indicado.
- Ofereceram incenso com carvão ilícito (Lv 10,2), isto é, que não foram tomados do altar dos holocaustos.
- Fizeram o ofício sacerdotal bêbados, com base em Lv 10,9.
- Esqueceram de se lavar às mãos e os pés, com base em Êx 30,21.
- Não vestiram a túnica, o qual era um dos ornamentos sacerdotais, com base em Êx 28,43.⁸⁶

Pelo que tornava-se necessário purificar o santuário com um rito oportuno, assim a partir do versículo dois são dadas as instruções divinas sobre o ritual da festa sendo comunicadas a Aarão por meio de Moisés.

1.2. Preparação para os ritos expiatórios (vv.3-10)

a. As vestiduras brancas do Sumo Sacerdote (v. 4)

Ao longo do ano, o Sumo Sacerdote no exercício do seu serviço cultural se vestia com oito ornamentos litúrgicos.⁸⁷ A confecção de quatro deles, para caracterizar o seu rango e a sua autoridade, vinham cobertos de ouro:⁸⁸ a insígnia sacerdotal, o peitoral, o manto e a lâmina (Êx 28). O Sumo Sacerdote devia também levar consigo outros quatro ornamentos tecidos de linho fino, igualmente previsto para todos os outros sacerdotes, que se quer para eles de um linho mais simples: a túnica, a tiara, o cingulo e os calções (Êx 28,39-42; 39,27-29).

Portanto, no v.4 se prescreve que para officiar no Dia da Expição o Sumo Sacerdote deve revestir-se somente com estes quatro últimos ornamentos, tecidos para la ocasião simplesmente de linho branco. Quatro vezes surge no versículo a palavra *bad* «linho», quase

⁸⁵ Alejandro Díez Macho, *Targum Neophyti I, Levítico, Version Castellana* (Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971), 108.

⁸⁶ Nosson Scherman, Hersh Goldwurm, *Vayikra/Leviticus. A new Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources* (New York: Mesorah Publications, 1990), Vol I, 147-150.

⁸⁷ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 61.

⁸⁸ *Mishná, Yom 3,4; 7,3.*

como para quer sublinhar expressamente a exclusividade dos outros ornamentos. A forma de especificar esta característica ornamental no texto bíblico surge com a denominação *bigdê há-bad*, «vestidura de linho» (Lv 16,23.32).⁸⁹ Uma disposição desta índole, como tem observado justamente alguns Rabinos, parece reconduzir ao facto de que na Sagrada Escritura os anjos vestem de linho (Ez 9,2-3.11; 10,2; Dn 10,5), e em Malaquias 2,7 se alude que o Sacerdote «é mensageiro do Senhor». Portanto, assim como os anjos são admitidos ao conselho divino, à presença de Deus, o Sumo Sacerdote entrando ao Santo dos Santos no Dia da Expição, e só nesta ocasião do ano, é admitido, também, na corte celeste, e, conseqüentemente, devia estar vestido de linho branco.

Segundo uma outra opinião, os vestidos de linho branco são símbolo ao mesmo tempo da humildade do Sumo Sacerdote, que por isto, se veste com estes vestidos simples de sacerdote, e também da inocência que obteve a través do perdão. Curiosa em vez é a motivação de prescindir dos vestidos de ouro, pois o ouro dos vestidos tivesse servido de acusador ao momento de ingressar o Sumo Sacerdote no Santo dos Santos, enquanto faz que Deus se recorde do pecado do bezerro de ouro.⁹⁰

b. As abluções e as imersões (v.4)

Uma das prescrições particulares para o Dia da Expição previa que o Sumo Sacerdote se lave o seu corpo primeiro antes de colocar-se (v.4) e depois de tirar-se os vestidos de linho branco (vv.23-24), e ao terminar os vários ritos que ele devia officiar revestido com eles, especialmente aqueles que tinham lugar no Santo dos Santos. As razões destas disposições eram diferentes, se não divergentes, nos ambos casos previstos. Por um lado para entrar na parte mais interna do santuário pedia-se-lhe ao officiante a mais completa purificação, para remover toda impureza (Is 6,5-6). No outro caso, a segunda ablução, servia pela sua vez para remover o outro grado de santidade que se tinha apanhado com o ingresso no Santo dos Santos, situação que pode resultar, entretanto perigosa pela impureza física daquele que oficiava.⁹¹

O Sumo Sacerdote, como ao resto dos sacerdotes, era então obrigado a lavar as mãos e os pés na bacia de bronze colocada no pátio toda vez que ele entrava no santuário ou oficiava no altar (Êx 30,17-21). Ele neste dia entrava por três vezes no Santo dos Santos: para queimar incenso (vv.12-13), para aspergir com o sangue do novilho, sacrifício expiatório pelo seu pecado (v.14), e finalmente para aspergir com o sangue do bode, sacrifício expiatório para o

⁸⁹ Na literatura Rabínica aparece com a denominação *bigdê lābān*, «vestidura branca», *Mishná, Yom* 3,6.

⁹⁰ Nossou Scherman, Hersh Goldwurm, *Vayikra/Leviticus*. Vol II, 289-290.

⁹¹ Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16* (New Haven: Yale University Press, 1998), 1017-1018.

povo (v.15). Também ele devia oferecer sobre o altar o holocausto por ele e pelo povo (v. 24b). Portanto, no *Yôm Kippur* o Sumo Sacerdote devia executar um total de quatro lavados de mãos e de pés, pelas três vezes que ele tinha ingressado no Santo dos Santos e pela vez que oficiava no altar. Ademais, como cada dia ele devia oferecer o *Tamid* da manhã e o correspondente da tarde, recordemos que o holocausto perpétuo consistia em um cordeiro de um ano, acompanhado da oferta de farinha e azeite e da libação de vinho (Nm 28,3-8; Lv 6,2-6; Êx 29,38-42), significava que ele tinha que lavar as mãos e os pés por outras duas vezes mais.

c. As vítimas dos sacrifícios expiatórios (vv.3-5)

Para os diferentes ritos expiatórios se prescreve que o Sumo Sacerdote procure um novilho para o sacrifício expiatório e um carneiro para o holocausto (v.3). O povo pela sua vez deve de oferecer dois bodes para o sacrifício expiatório e pela sua vez um carneiro para o holocausto (v.5). É estranho que os bodes sejam designados como *hattā't* «sacrifício pelo pecado» (v.5), posto que somente um era efetivamente sacrificado, o bode expiatório (v.15), enquanto o outro, o bode «emissário», era destinado a ser enviado vivo ao deserto (v.21), e não constituía propriamente dito um sacrifício verdadeiro. Diversas explicações têm sido propostas:

- Potencialmente os dois bodes eram para os sacrifícios expiatórios, dado que ainda não se tinha tirado a sorte sobre eles para determinar seu respetivo destino.⁹²
- Pode existir cá uma tentativa da fonte sacerdotal (P) de incorporar no sistema sacrificial de Israel um rito, aquele do bode emissário, de origem pagão, ambos indicados como um *hattā't*.⁹³
- O termo *hattā't* referido ao bode emissário pode talvez ter sido tomado no seu sentido filológico de «aquele que leva o pecado», a qual é a função própria deste bode.⁹⁴

Sobre o proceder com o novilho para o Sumo Sacerdote note-se que o v.6 resulta ser igual ao v.11a. Trata-se evidentemente de uma ação repetitiva deste relato, após a digressão sobre a escolha dos novilhos (vv.7-10).

⁹² Abraham Baruch Levine, *The JPS Torah Commentary: Leviticus* (Jerusalem: Jewish Publication Society, 2003), 101.

⁹³ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 18.

⁹⁴ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1018.

d. O sorteio dos bodes (vv.7-10)

O Sumo Sacerdote introduzia, portanto, os dois bodes no santuário, colocando-os diante da entrada da reunião (v.7), isto quer dizer no espaço interno do recinto Sacro que se compunha entre a porta e o altar dos holocaustos. Ele tirava sorte dos dois bodes (v.8), que estavam diante de se, um a sua direita e outro a sua esquerda, e colocava a sorte na sua mão direita sobre o bode a sua direita, e a sorte na sua mão esquerda sobre o bode que tinha a sua esquerda. Uma sorte vinha com a inscrição «Para o Senhor», e a outra «Para Azazel». O bode sobre o qual recaía sorte «Para o Senhor» era imediatamente sacrificado, enquanto ao outro faziam-no deter-se vivo no átrio do santuário até que fosse seu envio ao deserto.⁹⁵

A respeito do significado do nome Azazel, que na Escritura só aparece neste capítulo (vv.8.10.26), ao longo dos séculos têm surgido diversas explicações.⁹⁶ Mas certamente a hipótese que melhor ressonância tem seria a que indica ser o nome próprio de um demónio, senhor do deserto. Esta hipótese, que é a adotada pela grande maioria de traduções, pois valoriza o paralelismo que existe entre «Para o Senhor» e «Para Azazel», pelo qual estaríamos diante de uma divindade. De facto, na Escritura, muitas vezes o deserto vem indicado como o reino dos demónios (Is 13,21; Mt 12,43). Além disso, no Lv 17,7 fala-se do culto ao «demónio dos bodes»⁹⁷, que sugere uma relação temática com Azazel, palavra na qual o termo «bode», parece estar presente.⁹⁸

1.3. Os ritos expiatórios oficiados no Santuário (vv.11-19)

A expiação dos pecados e a purificação do Santuário comportava uma complexa série de ritos: o ritual do incenso, a aspersão do sangue do bezerro pelo Sumo Sacerdote e a do sangue dos bodes pelo povo no Santo dos Santos, no lugar Santo e sobre o altar dos holocaustos. Só as áreas indicadas como «Santíssimas» eram também purificadas: o Santo dos Santos, o lugar Santo e o Altar dos Holocaustos (vv.14-19).⁹⁹

Neste ponto, o bezerro era degolado e preparado para o sacrifício (v.11b). tal operação consistia em um corte da jugular e da traqueia, de modo que se pudesse recolher o sangue. Assim como se dava em todos os sacrifícios que envolviam rituais de sangue, o sangue do bezerro era recolhido num cálice, a espera de ser utilizada nas sucessivas aspersões.

⁹⁵ Deiana, *I Libri Biblici, Levítico*, 165.

⁹⁶ Deiana, *I Libri Biblici, Levítico*, 166.

⁹⁷ Ou sátiros, que eram espíritos ou génios que habitavam no deserto, segundo a crença popular.

⁹⁸ Para maior detalhe sobre esta hipótese, Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 169-176; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1020-1021; Levine, *Leviticus*, 102.

⁹⁹ Milgrom, *Leviticus 1-16*, 393.

a. Os ritos do incenso no Santo dos Santos (vv.12-13)

Entretanto, decorria um serviço de incenso no Santo dos Santos (vv.12-13), que era, em muitos aspetos, único. O Sumo Sacerdote devia, entretanto, encher o seu queimador de incenso com as braças retiradas do altar dos holocaustos. A expressão que se usava era a seguinte «O altar que está diante do Senhor». Depois o Sumo Sacerdote devia preencher os seus dois punhos de incenso. O incenso queimado durante toda a manhã e toda a tarde sobre o altar do incenso era composto segundo a Escritura por quatro resinas odoríferas (Êx 30,34-38), pelo qual era chamado de incenso aromático (Êx 25,6), a fim de distingui-lo do incenso quotidiano. Naquela ocasião se descrevia que este mesmo incenso fosse finamente pulverizado (v.12a).

Havia, além disso, uma tripla gradação para a qualidade do incenso, que refletia a diferente santidade do local onde o mesmo era oferecido. O incenso puro, um dos ingredientes aromáticos, era oferecido no altar das ofertas queimadas (Lv 2,1.2.15.16), juntamente com a oblação, e era queimado duas vezes por dia no altar do incenso no Santo à hora de *Tamid*, de manhã e ao entardecer.

Finalmente, no dia da expiação apenas o Sumo Sacerdote vinha para oferecer o incenso aromático pulverizado no Santo dos Santos. Depois o Sumo Sacerdote devia com o incensário e com os dois punhos cheios de incenso, oferecer o incenso frente da Arca, aí no Santo dos Santos.

b. Os ritos de Sangue no Santo dos Santos (vv.14-15)

O sumo Sacerdote devia tomar o sangue do próprio bezerro e voltar para o interior do Santo dos Santos para fazer a aspensão do propiciatório (v.14).

A formulação desta prescrição deu lugar a múltiplas interpretações, devido ao significado que se atribuem às duas expressões do v.14 que indicam, por sua vez, as partes sobre as quais se deve realizar a aspensão: *'al p^enê há-kapporet qedmâ*, «ao lado oriental do propiciatório», e *lipnê há-kapporet*, «diante ao propiciatório».¹⁰⁰

A primeira dificuldade diz respeito à determinação em que ele teve de ir para realizar o rito. Com efeito, adverbio *qedmâ*, «para o oriente», é composto com o sufixo locativo *-ah*, que geralmente indica a direção em que a ação é dirigida. Mas quando ele é associado aos

¹⁰⁰ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 21.

nomes dos pontos cardiais pode referir-se as orientações quer sejam do objeto interessado da ação, quer seja do sujeito que executa a ação sobre o mesmo.¹⁰¹

Pelo que, adotando esta última possibilidade, ele pode ser compreendido «e irá aspergir com o seu dedo no propiciatório em direção ao oriente»: ou seja, o Sumo Sacerdote teve de dar a volta à arca para virar o seu lado ocidental e depois aspergir em direção ao oriente, na direção do Véu. Caso contrário, adotando a primeira alternativa, se pode entender «e aspergirá com o seu dedo sobre o propiciatório do seu lado oposto a oriente», cabe dizer que o Sumo Sacerdote realizava a aspersão para o lado oriental do propiciatório. E é esta última opinião a que prevalece entre os exegetas.¹⁰²

Outra dificuldade surgiu a partir da determinação do significado da preposição composta *'al p^enê*, que por motivos dos dois significados de *panim*, de «diante» ou de «superfície», pode querer dizer «diante a» ou também «sobre a superfície de». Como é claramente confirmado pelo paralelismo com o v.15, em que pelo mesmo rito com o sangue do bode é empregue a preposição *'al*, «sobre», aqui assume-se uma superfície horizontal que, por sua vez se indica, a ação que deve ser dirigida na parte superior do propiciatório. Em vez, a expressão *lipnê há-kaapporet*, «diante do propiciatório», implica em si mesma uma superfície vertical e, por isso, designa a superfície frontal do propiciatório para o oriente.¹⁰³

Contudo, muitas vezes, ignorando as considerações anteriores e associando erroneamente o adverbio *qedmâ* à preposição *'al p^ene*, a frase inteira foi entendida *'al p^ene há-kapporet qegmâ* no sentido de «na superfície do propiciatório (virado) para o oriente», ou seja, a superfície anterior do propiciatório, a que está virada para o oriente, e consequentemente pensou-se que a expressão *lipnê há-kapporet* designava o espaço em frente da Arca.¹⁰⁴

Por tanto, com o próprio dedo encharcado de sangue, o Sumo Sacerdote devia de aspergir uma vez todo o propiciatório e sete vezes a sua superfície virada para o oriente. Sucessivamente o Sumo Sacerdote abatia o bode para o sacrificio expiatório pelo povo e, também com o seu sangue repetia o mesmo ritual descrito anteriormente.

c. Os ritos do Sangue no lugar Santo (vv.16-17)

A seguir o sumo sacerdote devia efetuar ainda no lugar santo «a tenda da reunião» os ritos com o sangue do bezerro e do bode (v.16b).

¹⁰¹ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1032.

¹⁰² Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1032.

¹⁰³ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 61-62.

¹⁰⁴ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 61-62.

O texto bíblico não especifica neste ponto qual é o rito que se deve seguir no lugar santo com o sangue dos sacrifícios expiatórios. Mas, o procedimento relativo aos ritos do sangue dos sacrifícios pelo pecado, a que o Sumo Sacerdote se deve submeter, é o previsto em Lv 4, onde temos apenas dois casos relativos ao pecado involuntário do sumo sacerdote e do povo (Lv 4,6-7. 17-19).¹⁰⁵ Portanto, com o seu próprio dedo molhado de sangue, o Sumo Sacerdote devia aspergir por sete vezes em direção ao véu, e depois, devia derramar o sangue sobre os chifres do altar do incenso. Também em Êx 30,10 se prescreve expressamente que o Sumo Sacerdote, uma vez ao ano, devia realizar o rito expiatório sobre os chifres do altar do incenso, «o sangue dos sacrifícios da expiação» Não podemos ter dúvidas que se fazia referência ao Dia da Expiação, enquanto a expressão «o sacrifício pelo pecado da expiação», se encontra ainda em Nm 29,11 onde se trata explicitamente da festa.

O v.17 prescreve ainda que ninguém devia de estar presente no lugar santo durante a execução dos ritos de sangue, no momento em que o Sumo Sacerdote entrava no Santo dos Santos até ele saísse do lugar santo. Aliás, o texto diz «desde o momento em que ele entra no Santo dos Santos para fazer a expiação até que ele saia». Com a expressão «até que ele saia» se deve logicamente entender a saída do lugar santo e não do Santo dos Santos. De facto, uma vez que pouco antes é absolutamente proibido a qualquer pessoa estar presente no lugar santo durante a conclusão da cerimónia dos ritos prescritos, não havia, de modo nenhum, a possibilidade de verificar quando o Sumo Sacerdote tinha saído do Santo dos Santos.¹⁰⁶

d. Purificação do altar dos holocaustos (vv.18-19)

O texto bíblico neste ponto afirma: «e sairá (o Sumo Sacerdote) em direção ao altar que está diante do Senhor, para fazer sobre ele o rito da expiação» (v.18a). Com base no último raciocínio feito no v. 17a, concluiu-se que o Sumo Sacerdote em este momento devia sair do lugar Santo, com tal frase no se quer dar a entender que era o altar do incenso, como afirma a *Mishná* (*Yom* 5,5), mas do altar dos holocaustos.

Esta interpretação é valorizada por três motivos:

- Em primeiro lugar, pelo que se acabou de dizer para o v.17a implica que o verbo «sair» se refere ainda em este versículo à saída do lugar santo, e não do Santo dos Santos.

¹⁰⁵ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 76-77.

¹⁰⁶ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1035-1036.

- Além disso, a mesma designação, «o Altar que está diante do Senhor», é recorrente no v.12 onde vimos que indica o altar dos holocaustos, e por isso, evidentemente se quer indicar ainda aqui o mesmo altar.
- Finalmente, a única razão de ser de Êx 30,10, em que se prescreve que o Sumo Sacerdote no Dia da Expição espalha o sangue do sacrifício expiatório das expiações sobre os chifres do altar do incenso, depende do facto que, uma disposição semelhante não deva explicitamente aparecer no ritual do Lv 16, o que constitui ainda uma outra prova que no vv.18-19 se está falando do altar dos holocaustos.¹⁰⁷

O Sumo Sacerdote, portanto, uma vez saído do lugar santo, levou primeiro parte do sangue do bezerro e parte do sangue do bode para derramara-la pelos chifres do altar dos holocaustos (v.18b), e depois, rapidamente o aspergia por sete vezes (v.19a). Sem dúvida os chifres do altar representam a sua totalidade, tal como a arca e o véu quando são aspergidos representam o Santo dos Santos em que se encontram (Lv 4,6-7.25; 16,14-15). Cabe notar que para além dos três casos apresentados no ritual do Dia da Expição (Lv 16,14.15.19), em outras ocasiões eram previstos as sete aspersões com vários líquidos e os seus diversos sujeitos.¹⁰⁸

Assim, no ritual do sacrifício expiatório, no caso em que o pecado involuntário tivesse sido cometido ou pelo Sumo Sacerdote ou pelo povo, o Sumo Sacerdote levava para o lugar santo o sangue do bezerro, necessário em estes dois casos como sacrificio expiatório, e com o dedo untado de sangue aspergia por sete vezes em direção ao véu (Lv 4,6.17).¹⁰⁹ Também com o sangue da novilha vermelha se aspergia por sete vezes a parte frontal do lugar santo (Nm 19,4).

De igual forma, no complexo ritual da purificação do leproso curado, que se realizava num período de oito dias, em estes primeiros dias, o Sacerdote vinha e o aspergia por sete vezes com a mistura preparada, derramando num recipiente cheio de água o sangue de uma das duas aves requisitadas para este rito (Lv 14,7). Por isso, ao oitavo dia, o sacerdote, estando de pé no átrio, com o dedo coberto de óleo, aspergia por sete vezes, a parte frontal da tenda da reunião (Lv 14,16.27). E, igualmente, durante o rito da investidura dos sacerdotes, aspergia-se por sete vezes o altar dos holocaustos com o óleo da unção (Lv 8,11).

Os motivos para as setes aspersões eram muitos. Elas tinham um motivo purificador no caso do sacrifício expiatório. Servia, por vezes, para consagrar quando era feito sobre o

¹⁰⁷ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 68-69.

¹⁰⁸ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 26.

¹⁰⁹ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 76-77.

altar dos holocaustos. Por vezes, no caso do sangue da novilha vermelha e do óleo do leproso, a função do rito era a de consagrar, dedicar ao Senhor, respetivamente, o sangue e o óleo.¹¹⁰ Certamente que na Sagrada Escritura o número sete indica complexidade, totalidade. Portanto, tal é ideia que se encontra atrás destas sete aspersões realizadas no Dia da Expição.¹¹¹

1.4. O envio do bode emissário (vv.20-22)

Depois de ter-se concluído a expiação dos pecados (v.17b) e a purificação do santuário (v.16.18a.19b.20a) por meio dos ritos do sangue, o sumo sacerdote mandava vir o segundo bode (v.20), sobre o qual tinha caído a sorte «para Azazel», e que até esse momento permanecera vivo no átrio (v.7).

a. Imposição das mãos e a confissão dos pecados (vv.21a)

O Sumo Sacerdote impondo as duas mãos sobre a cabeça do bode, fazia uma confissão de «todas as iniquidades dos filhos de Israel e de todas as suas transgressões, de todos os seus pecados» (v.21a). O rito da «imposição (da mão)», *s^emikâ*, sobre um dos animais num contexto cultual, cumprido nesta ocasião é único e particular, enquanto apresenta diversas peculiaridades próprias.

Sobre as vítimas para o sacrifício dos holocaustos (Lv 1,4), para o sacrifício pacífico ou para o sacrifício de comunhão (Lv 3.2.8.13), para o sacrifício expiatório (Lv 4,4.15.24.29.33) e para o sacrifício de consagração (Êx 29,19; Lv 8,22), por parte do oferente era cumprida a *s^emikâ* com uma só mão. Quanto concerne ao bode emissário se tem, em vez, um único caso em que é requisitado que na *s^emikâ* se imponham ambas as mãos sobre os animais todos, e mais ainda, sobre um dos animais que não seja destinado para qualquer sacrifício.¹¹²

Entretanto, o Sumo Sacerdote deverá pronunciar, neste momento, uma confissão dos pecados, da qual não se encontra qualquer fórmula.¹¹³ O significado da imposição de ambas as mãos, difere da imposição de uma só mão. Tal gesto, que como já se disse, não corresponde com algum rito sacrificial, assinala antes, a transferência dos pecados do povo

¹¹⁰ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 853-854.

¹¹¹ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1038-1039.

¹¹² Luigi Moraldi, *Espiazione Sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1956), 259.

¹¹³ De facto, de um modo geral as leis sacerdotais da *Torâh* conservam um material escasso, no que se refere as fórmulas recitadas durante os diversos ritos.

sobre o bode emissário. Assim, com a imposição das mãos, os pecados de Israel, expresso através da confissão, eram transferidos, passavam para o bode, como explicitamente assegura o texto bíblico: «Aarão imporá as duas mãos sobre a cabeça do bode vivo e confessará sobre ele todas as iniquidades dos filhos de Israel e todas as suas transgressões, todos os seus pecados, fazendo-os assim cair sobre a cabeça do bode; depois, o enviará para deserto mediante um homem designado para isso» (v.21).

b. Significado do rito

O rito de envio do bode expiatório reflete certamente uma prática muito antiga, caracterizada por elementos que denotam uma concepção mágica, típica dos povos que estão próximos de Israel.¹¹⁴ Há aqui por exemplo uma certa simpatia com a magia, porque se afasta o mal e o pecado carregando-os sobre um animal que é enviado, por sua vez, para o deserto ao demónio ou as divindades que habitam em si próprio, fazendo deste modo, retornar o mal para o seu ponto de partida.¹¹⁵ No mundo antigo, os ritos de purificação das imundícies e a eliminação das mesmas, transferidas sobre um objeto ou um animal, encontravam-se em estreita relação.¹¹⁶

Desta forma, as principais opiniões sobre o significado do rito do bode emissário se condensam fundamentalmente em duas.¹¹⁷ Por um lado, existia uma diferença entre os ritos do sangue descritos anteriormente e o rito do bode emissário. Esta diferença se deve graças aos diferentes termos que são empregados no texto bíblico de Lv 16 para especificar os seus efeitos.

Assim no v.16a se afirma que os ritos do sangue têm como objetivo purificar o Santo dos Santos «das impurezas dos filhos de Israel, das suas transgressões, todos os seus pecados». A mesma coisa serve para o lugar Santo: «procederá da mesma forma para a tenda da reunião, que está entre eles, no meio das suas impurezas. (v.16b). Para o altar, em vez, o v.19b assegura: «e o purificará e o santificará das impurezas dos filhos de Israel, a fim de o consagrar». Logo, a função dos ritos do sangue seriam fundamentalmente para purificar os santuários das impurezas que aí se acumulavam.

Em vez disso, no v.21 afirma-se que o objetivo do rito do bode emissário é o de transferir sobre o bode «todas as iniquidades dos filhos de Israel e todas as suas transgressões, todos os seus pecados». Então, a função do rito do bode emissário tratar-se-ia das culpas

¹¹⁴ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 169-176.

¹¹⁵ Levine, *Leviticus*, 250-253.

¹¹⁶ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1044-1045.

¹¹⁷ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 29.

mesmas e não do seu efeito, ou seja, das impurezas que contaminam o santuário. Portanto, haveria uma espécie de relação complementar entre os dois bodes: o bode expiatório estaria destinado para purificar as impurezas, enquanto o bode emissário seria dado o trabalho de levar para fora as culpas.

Por outro lado, está a que parece ser a melhor opinião de outros estudiosos que sustentam o rito do bode emissário, agora desprovido do seu significado magico original, só de um significado simbólico e teria sido considerado pelo seu efeito dramático. Todos os pecados e as impurezas já teriam sido, de facto, expiadas e todas teriam sido purificadas com o rito do sangue (vv.17b.20).¹¹⁸

1.5. Ritos sucessivos ao envio do bode emissário (vv.23-28)

O Sumo Sacerdote chegado a este ponto do rito tinha que entrar na tenda da reunião para tirar-se as vestes de linho, deixá-las naquele lugar, lavar-se e colocar-se as vestes de ouro. O problema é que o Sumo Sacerdote teria que se despir no Santo dos Santos, ainda que existam algumas leis que proíbem claramente aos sacerdotes de expor sua própria nudez durante seu serviço (Êx 20,26; 28,42-43). Por isso, segundo alguns comentadores, estas operações passavam no átrio numa área adjacente à tenda e adequadamente coberta.¹¹⁹

O Sumo Sacerdote tinha que oferecer em holocausto (v.24b) o bode para ele (v.3) e outro pelo povo (v.5). Note-se que também para estes sacrifícios se diz que têm o efeito de fazer a expiação em favor do Sumo Sacerdote e do povo (v.27b).¹²⁰ Neste momento junto os holocaustos, o Sumo Sacerdote fazia queimar sobre o altar dos sacrifícios também a gordura dos sacrifícios expiatórios (v.25), como normalmente estava previsto a respeito de tais vítimas (Lv 4,8-10.19.26.31.35). As peles destas vítimas sacrificiais tinham, por sua vez, de ser queimadas fora do acampamento (v. 27), em perfeita analogia com o que estava escrito para os sacrifícios expiatórios cujo sangue foi derramado no Santo Santos (Lv 4,11-12.21; 6,23; 16,27).

O v.26 prescreve que a pessoa encarregada de levar o bode para Azazel no deserto deveria lavar suas vestes e tomar um banho ritual de purificação antes de poder entrar novamente no acampamento. Depois, o mesmo procedimento devia ser seguido por quem tivesse feito queimar fora do acampamento a carne, a pele e os excrementos do novilho e do

¹¹⁸ Moraldi, *Espiazione Sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, 246-247.

¹¹⁹ Levine, *Leviticus*, 107-108.

¹²⁰ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 78.

bode oferecidos como *ḥaṭṭā't*, e cujo sangue foi utilizado nos diferentes rituais oficiados no Santo dos Santos (vv.27-28).

Enquanto o primeiro banho ritual era um ato purificador, a pessoa tinha sido contaminada ao entrar em contato com o bode que carregava os pecados, o segundo era um ato que dessacraliza, permitia a reinserção na vida profana de quem havia entrado em contato com o sacro, neste caso, com a carne desses sacrifícios expiatórios.¹²¹ Com efeito, em diferentes passagens bíblicas é dito muitas vezes que as vítimas dos sacrifícios expiatórios são coisas sacratíssimas (Lv 6,18.22; 7,6; Ez 42,13 e Lv 10,16b), e isto pela santidade delas adquirida durante os rituais de sangue realizados no santuário.¹²²

Pelo mesmo motivo, aos sacerdotes, e a eles exclusivamente, estava reservada a carne daquelas vítimas expiatórias que não tinham que ser completamente destruídas fora do acampamento, e esta tinha que ser consumida no santuário (Lv 6,19; 7,6; 10,18; Ez 44,29).¹²³ A razão pela qual os sacerdotes não poderiam comer a carne das vítimas, com a qual o santuário foi purificado e a expiação feita, como no caso dos sacrifícios pelo pecado do Dia da Expição (Lv 4,11-12.21; 6,23; 16,27), pode depender, do facto, que esta tinha adquirido um grau de santidade demasiado sublime, superior a qualquer estado humano e por isso tinham que ser queimadas em um lugar puro.¹²⁴ Outro motivo poderia ser que, neste caso, mesmo os sacerdotes faziam parte daqueles pelos quais tinha sido oferecido o sacrifício expiatório, e por isso não podiam beneficiar desta carne. Isto está em analogia ao facto que se devia verificar que cada oblação, oferecida pelos sacerdotes, tinha que ser queimada completamente (Lv 6,16).¹²⁵

1.6. Apêndice: recomendações finais (vv.29-34)

Os versículos finais constituem um acrescento feito à maneira de apêndice, e parecem voltar a citar Lv 23,26-32, pelo que pertencem ao nível mais recente, à redação final do capítulo.¹²⁶

A sua função é tripla: definir a data de celebração da festa (vv.29b.34; cf. Lv 23,27a; 25,9; Nm 29,7); conferir um carácter penitencial (vv.29b.31; cf. Lv 23,27b-32; Nm 29,7); e

¹²¹ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 31.

¹²² Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 81.

¹²³ Ez 42,13 e 46,20 se prescreve que sejam cozidos em aposentos especiais do Templo e comer onde as coisas mais sagradas foram comidas.

¹²⁴ Moraldi, *Espiazione Sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, 260-261.

¹²⁵ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 408.

¹²⁶ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 18-19; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1064-1065.

refutar os seus efeitos.¹²⁷ O caráter duradouro e contínuo da observância por parte de todas as futuras gerações de Israelitas e das várias disposições apresentadas por esta solenidade, está aqui sublinhado pela tripla recorrência da expressão «lei perpétua» (vv.29a.31b.34a).

A festa vem estabelecida no dia 10 do sétimo mês do ano¹²⁸, chamado *Tishri*. Esta foi celebrada no outono, começando o calendário israelítico antigo na primavera.¹²⁹ Em Lv 23,32b fala-se do dia 9 do sétimo mês, mas simplesmente porque se estabelece que a festa seja celebrada a partir da noite anterior, conforme a uma praxe que mais tarde no Judaísmo será estendida a cada festa.¹³⁰

Em Lv 23,27 e Nm 29,7 se prescreve de convocar nesta ocasião uma «*miqrâ' qôdes*», formulação de significado incerto e traduzida em diferentes maneiras; «proclamação», «ocasião», «assembleia santa».¹³¹ Depois, são prescritas duas disposições para o povo, a primeira das quais está formulada recorrendo à expressão «humilhar-se», «afligir-se» (Lv 16,29b.31; cf. também Lv 23,27b.29.32; Nm 29,7). Por si só, não é claro a que práticas se refere. Mas, em outros textos do A.T. nos quais aparece, tal formulação está sempre em relação ao jejum, expresso com o verbo «*sum*», «jejuar» (Sl 35,13; Is 58,3.5; cf. também Esd 8,21).¹³² Além disso, no período pós-exílio o jejum tornou-se cada vez mais sinal de penitência e da vontade de buscar o perdão divino (Esd 8,21-23), e alguns dias do ano foram fixados como dias de jejum (Ne 9,1; Zc 7,3; 8,19). Pois, com efeito, toda a tradição judaica sucessiva considerou o jejum como a prática penitencial característica desta solenidade, como demonstram em primeiro lugar as denominações com as quais ela veio indicada, que fazem mais ou menos referência ao jejum.

Pela sua vez, na *Mishná Yomá* 8,1 explicita cinco proibições, algumas das quais podem deduzir-se por aqueles passos bíblicos nos quais a formação precedente recorre: abster-se das refeições e bebidas (cf. Sl 35,13; Dn 10,2-3.12); de tomar banho; de se perfumar (cf. Dn 10,2-3.12); do uso de sandálias; do ter relações sexuais (cf. Nm 30,14). Todas estas cinco disposições estão também escritas no *Targum Pseudo-Jonathan*. Lv 16,29 e Nm 29,7 para explicitar a expressão «*innâ népes*».¹³³ De qualquer modo parece que, com estas disposições, se queira sublinhar particularmente que os numerosos rituais de expiação não são de per si suficientes e eficazes se não estão associados a uma verdadeira penitência.

¹²⁷ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 19; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1065.

¹²⁸ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 192.

¹²⁹ Levine, *Leviticus*, 109.

¹³⁰ Levine, *Leviticus*, 161-162.

¹³¹ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 96.

¹³² Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 84.

¹³³ Levine, *Leviticus*, 109; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1054.

A prescrição de abstenção do trabalho (vv.29b; cf. também Lv 23,28a.30-31; Nm 29,7) é fortalecida pela expressão «*sabbat Sabbaton*», «repouso absoluto» (16,31; 23,32). No entanto tal expressão pode ter também o significado de «sábado de descanso absoluto», interpretando o primeiro dos vocábulos como nome do dia da semana, como faz a Vulgata que tem «*Sabbatum requietionis*». A LXX pela sua vez transcreve *σαββατα σαββατων*, simplesmente transliterando os dois termos hebraicos (aos quais acrescenta a frase *αναπαυσις αντηεσται υμιν* «será para vocês um dia de descanso»). Com base neste texto Filão entendeu a expressão no sentido de «sábado dos sábados»¹³⁴, ou seja, de festa por excelência, enquanto ele dá ao sábado o sentido completo da festa. A formulação anterior também recorre em Lv 23,3 e Êx 31,15; 35,2 sobre o sábado, e em Lv 25,4 sobre o ano sabático, e sempre em um contexto de absoluta proibição de qualquer trabalho.¹³⁵

Portanto, juntamente com as prescrições sobre a data da festa, estão ainda previstas as duas precedentes disposições que fornecem indicações sobre a qualidade do tempo, que deve ser um tempo de penitência e de descanso. Além disso, prevê-se que elas sejam estendidas também aos estrangeiros que vivem no país (16,29b)¹³⁶, e também em caso da sua violação se incorrerá na eliminação da aldeia (Lv 23,29-30).

1.7. Disposições presentes noutros textos bíblicos

Lv 16 não menciona todos os sacrifícios que tinham que ser oferecidos durante a festa do *Yôm Kippur*. De facto, além dos sacrifícios do *Tamid*, que deviam ser oferecidos de manhã e à tarde de cada dia (Êx 29,38-42; Lv 6,2-6; Nm 28,3-8), e por isso mesmo nesta ocasião como recorda Nm 29,11, onde alude às oferendas ditas na Literatura Rabínica *Musaf*, estão as oferendas adicionais, e que consistem em:

- Um novilho, como holocausto (v.8) com a relativa oblação de 3/10 de flor de farinha misturada com azeite (v.9) e a relativa libação.
- Um carneiro, assim designado como holocausto (v.8) com a relativa oblação de 2/10 de flor de farinha misturada com azeite (v.9) e a relativa libação.
- Sete cordeiros, de um ano sem defeito, como holocausto (v.8) com a relativa oblação de 1/10 de flor de farinha misturada com azeite para cada cordeiro (v.9) e a relativa libação.

¹³⁴ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 86. 101.

¹³⁵ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1057.

¹³⁶ Deiana, *Il giorno dell'espiazione*, 84-85; Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1055-1056.

- Um bode, como sacrifício pelo pecado (v.11) e a relativa libação (v.11).

Duas outras disposições são dadas em dois textos muito curtos:

- Em Êx 30,10 se prescreve que sobre os chifres do altar do incenso se realize uma vez por ano o ritual de expiação, que consiste em untar este altar com o sangue dos sacrifícios de expiação previstos pela festa. Que este procedimento tenha que ser realizado no Dia da Expiação é confirmado pela expressão *ḥattā't ha-kippurîm*, "o sacrifício pelo pecado da expiação", que se encontra também em Nm 29,11 que, como visto anteriormente, trata explicitamente da festa.
- Em Lv 25,9 prescreve-se que o início do ano jubilar seja anunciado justamente no dia da expiação ao som do *shofar*¹³⁷, o chifre de carneiro. Segundo este rito, o Dia da Expiação está considerado como o início cronológico do ano, e isto talvez com base em um antigo calendário agrícola que tinha seu início no outono.¹³⁸

¹³⁷ Deiana, *I Libri Biblici, Levítico*, 270.

¹³⁸ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1069.

Capítulo III - O desenvolvimento do *Yôm Kippur* nos textos da literatura judaica

Como referimos, no capítulo anterior, a festa do *Yôm Kippur* está no âmago da representatividade do judaísmo, razão pela qual encontramos inúmeros ecos desta celebração em todos os quadrantes da literatura judaica, tanto litúrgica como normativa, incluindo, como veremos, textos de alguns dos mais notáveis pensadores do judaísmo da época do segundo Templo. Portanto, como se vivia o *Yôm Kippur* na época do segundo Templo, isto é, ao tempo de Jesus? Dispomos de diversas fontes ao respeito. Por um lado, como acabamos de percorrer, temos o texto bíblico do Antigo Testamento, especificamente em Lv 16, que descreve o ritual da expiação, e por outro lado, temos os textos extra bíblicos como a *Mishná*, essencialmente o tratado *Yomá*, dedicado todo ele à festa, assim como outras fontes antigas, tais como O Rolo do Templo, escritos de Flávio Josefo ou Filão de Alexandria, que nos dão indicações preciosas sobre esta dia tão importante, mostrando assim que esta celebração percorria todos os grupos do judaísmo da altura.

1. O tratado da *Mishná: Yomá*¹³⁹

A maior parte da informação pertencente à antiga tradição rabínica relativa à solenidade do *Yôm Kippur* chegou-nos pelo tratado da *Mishná*, que se chama *Yomá*, «O Dia», isto é, a festa por excelência.¹⁴⁰ *Yomá* é o quinto tratado da ordem *Moed*, contendo 5 capítulos, e na primeira aproximação apresenta a seguinte estrutura tripartida:

- 1) Preparação do Sumo Sacerdote (*Yom* 1.1-7)
- 2) O ritual da festa (*Yom* 1.8-7,5)
- 3) Disposições de conclusão (*Yom* 8.1-9)

Devemos imediatamente dizer que o ritual descrito no texto em questão tem diversas variações quanto ao correspondente dos textos bíblicos, pois procura eliminar as contradições e dificuldades que lhes são presentes nestes. No entanto, na avaliação dos dados analisados, deve considerar-se que as informações provenientes da Literatura Rabínica não estão ao mesmo nível dos dados da Sagrada Escritura, e que, por si só, nem sempre preenchem as lacunas deixadas pelo mesmo texto bíblico. Porém, parece que se pode concordar com os elementos fornecidos pela *Mishná*, especialmente à luz das confirmações que surgem sobre outros escritos contemporâneos, como os de Filão de Alexandria e Flávio Josefo.

¹³⁹ Carlos del Valle, *La Misna, Tratado Yoma* (Salamanca, Ediciones Sigueme, 1997).

¹⁴⁰ Di Santi, *Israel em oração*, 236; Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 39.

1.1 A preparação do Sumo Sacerdote (*Yom 1,1-7*)

O Sumo Sacerdote era o celebrante principal da festa, assim que todos os ritos previstos para esse dia só podiam ser oficializados por ele (Lv 16,32-33), e por esta razão dependia dele a eficácia de todo o ritual. A partir do tempo de Herodes, o Grande (37 a.C.-4 d.C) os Sumos Sacerdotes começaram a ser arbitrariamente instruídas pelos soberanos, e os romanos reduziram-nos a uma comissão anual.¹⁴¹

Desta forma compreende-se as medidas tomadas no início do tratado de *Yomá* para garantir que os Sumos Sacerdotes fossem adequados para o serviço do templo (*Yom 1,1-7*). Sete dias antes da festa, o Sumo Sacerdote era separado da sua casa, para conservar sua pureza e vivia no Templo, na Câmara dos Conselheiros (*Yom 1,1*).¹⁴²

Tal disposição foi tomada por duas razões. Primeiro, para cumprir a disposição bíblica de Lv 8,33-35, que prescreve que Aarão deve de permanecer dentro do complexo da tenda de reunião durante os sete dias que antecedem a inauguração do culto do santuário, e que a mesma medida seja tomada «para fazer vossa (expição) purificação». Segundo, porque poderia acontecer que o Sumo Sacerdote, que vivia com a sua mulher, não se apercebesse que ela estava no período da menstruação, contraindo de tal forma um estado de impureza, que durava sete dias (Lv 15:24; *Yom 1,1*). O tratado *Pará 3,1* conta ainda a necessidade de aspergir o Sumo Sacerdote, no terceiro e sétimo dia da sua permanência no Templo, com a água preparada com as cinzas da novilha vermelha, como medida de precaução contra a possibilidade de ter contraído uma impureza por ter estado em contacto com um cadáver, que também durava sete dias (Nm 19,11-12).

No entanto, tais disposições referidas não eram suficientes para impedir que o dia da vigília da solenidade, o Sumo Sacerdote, ficasse impuro, devido a uma poluição noturna involuntária (*Ab 5,5*), ou porque tocou num objeto impuro. Para ambas a eventualidades era necessário mergulhar-se num banho purificador, permanecendo ainda em estado de impureza até à tarde seguinte (Lv 15,16; 17,15). Pois, pelo facto de ser proibido entrar no átrio do Templo para quem se encontrasse num estado de impureza, é evidente que no caso do Sumo Sacerdote não podia oficializar os ritos que lhe competiam (*Zeb 2,1*). Por esta razão, foi também nomeado e preparado um substituto para o Sumo Sacerdote, que, eventualmente, estivesse preparado e apto de tomar seu lugar (*Yom 1,1*). Nesta mesma linha são colocadas as precauções tomadas para a vigília da festa que procuravam não deixar adormecer o Sumo Sacerdote, pelo medo de que uma poluição involuntária possa vir durante o sono. Foi-lhe

¹⁴¹ De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 514.

¹⁴² Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 47.

permitido comer moderadamente (*Yom* 1,4), e como medidas para manter-lho acordado tinha que fazer leituras bíblicas dos livros de Jó, Esdras, Crónicas e Daniel (*Yom* 1,6), assim como foi obrigado a estalar os dedos, caso fosse invadido pelo sono, ou era obrigado a andar descalço no chão (*Yom* 1,7).

Uma medida que foi rejeitada dizia respeito à eventualidade de fornecer uma segunda mulher ao Sumo Sacerdote no caso de que a mulher atual morresse. Esta eventualidade o tornaria impróprio para celebrar o culto, isto porque o Lv 16,6 afirma que no Dia da Expição tem de cumprir a expiação por si próprio e «pela sua casa», entendendo casa no sentido de «mulher» (*Yom* 1,1).

Para exercer nos ritos do Dia da Expição que lhe competiam, nos sete dias de isolamento no Templo o Sumo Sacerdote fazia os diferentes ritos do *Tamid* (*Yom* 1,2), o perpétuo holocausto da manhã e da tarde (Êx 29,38-42). Assim, realizava a aspensão de sangue, a oferta de incenso (Êx 30,1-8), a preparação das lâmpadas do candelabro (Êx 27,20-21; 30,7-8) e a oferta da cabeça e perna traseira direita do cordeiro do holocausto (*Tam* 4,2-3), embora durante a festa tivesse que queimar sobre o altar dos holocaustos todas as partes deste sacrifício (*Yom* 3,4).

A sorte decidia qual sacerdote tinha que oferecer uma certa oferta ou uma certa parte da oferta (*Yom* 2,1; *Tam* 7,3), mais estava entre os privilégios do Sumo Sacerdote o poder oferecer a qualquer momento qualquer sacrifício. Além disso, ele poderia tomar qualquer decisão dos sacrifícios atribuídos aos sacerdotes do turno do serviço semanal, sem que eles pudessem opor-se-lhe (*Yom* 1,2). Também para que o Sumo Sacerdote praticasse com os ritos prescritos durante a festa, estava previsto que alguns dos membros do Sinédrio lhe lessem as passagens bíblicas sobre o serviço (*Yom* 1,3). Isto podia dever-se ao facto de que ele devia ter lido as passagens de Lv 16 e Lv 23,26-32 durante o Dia da Expição e, também, tinha que recitar de cor o texto de Nm 29,7-11 (*Yom* 7,1).

Além disso, na manhã da vigília, ele devia deter-se na Porta Oriental e levar os vitelos, os bodes, e os cordeiros, ou seja, todos os diferentes tipos de vítimas sacrificiais que eram oferecidas durante a solenidade do dia seguinte, de forma a familiarizá-las (*Yom* 1,3). Sempre na vigília, os anciãos de Sinédrio, tendo-o feito jurar que tinha cumprido tudo com forma ao que lhe tinham ensinado, entregavam-lho aos anciãos dos sacerdotes no átrio da família de Abtinas, onde se preparava o incenso. E lá o instruíram sobre o complicado rito de incenso que devia fazer no dia seguinte no Santo dos Santos (*Yom* 1,5; *Yom* 5,1).

1.2 O desenvolvimento do ritual da Festa (*Yom 1,8-7,5*)

Para não fatigar ao Sumo Sacerdote com a celebração dos numerosos ritos previstos ao longo da festa, que eram todos da sua competência, o serviço litúrgico começava muito cedo. Assim, à meia-noite, todas as cinzas do altar dos holocaustos eram removidas (*Yom 1,8; Lv 6,3*). Um sacerdote juntava as cinzas ao centro do altar formando um aglomerado (*Tam 2,2*). Logo elas eram atiradas para um recipiente colocado na rampa do altar e depois eram deitadas (*Tam 3,9; Yom 2,1*). Esta operação era realizada nos outros dias pouco antes ou pouco depois do canto do galo¹⁴³, e durante as festas da Peregrinação (Páscoa, Pentecostes, Festa das Tendras) ainda mais cedo, rumo à primeira vigília, às dez horas da noite. Por ocasião da festa do Dia da Expição, verificou-se um afluxo considerável dos fiéis e já antes do amanhecer o povo enchia o pátio do Templo (*Yom 1,8*).

a. As cinco imersões e as dez santificações (*Yom 3,3*)

Lv 16 prescreve que o Sumo Sacerdote deve lavar o seu próprio corpo antes de entrar no santuário (v.4) e, em seguida, remover as vestes de linho branco sagrado (vv.23-24), e assim de ter terminado os ritos que teve de oficializar enquanto revestido com eles, especialmente os ritos no Santo dos Santos. De acordo com a tradição judaica os banhos no final da purificação que a *Torâh* fala mais vezes (Lv 11,32-40; 14,8.9.47; 15,5-7; 16,26.28; Nm 19,7.8.19) têm de ser entendidos como uma imersão total numa recolha especial de água-viva, isto é, de chuva ou bem de um poço, não retiradas com as mãos, mas canalizadas para uma pilha, e esta *miqvá*, portanto, far-se-á na dita reserva de água.

Há outras duas imersões, seis lavagens de mãos e pés, que também foram observadas segundo os requisitos prescritos pelas Escrituras. Com efeito, com base no princípio estabelecido em Êx 30,17-21, o Sumo Sacerdote tinha de lavar-se as mãos e os pés na bacia de bronze colocada no pátio sempre que voltava a entrar no santuário e oficiava no altar. Neste caso, obteve-se um total de quatro vezes: as três vezes que entrou no Santo dos Santos (vv.12-15) e a outra quando oferecia sobre o altar de bronze o holocausto para ele e para ele para o povo (v.24b). As outras duas lavagens de mãos e pés foram feitas em relação aos sacrifícios do *Tamid* de manhã e da tarde, com os quais também foram oferecidos os sacrifícios de *Musaf* (Nm 29,7-11).

¹⁴³ Na tradição judaica, o galo, de facto, é símbolo do discernimento porque distingue entre o dia e a noite. Cf Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 48.

Refletindo sobre a prática do Templo Herodiano,¹⁴⁴ a tradição bíblica rabínica de *Yomá* 3,3 afasta-se dos dados bíblicos e prevê para o Sumo Sacerdote até cinco mergulhos, chamados *tʿbîlôt*, e dez lavagens de mãos e pés, chamadas *qiddôsîn*, «santificações». Para harmonizar o texto bíblico com esta disposição, são definidos dois princípios, apenas a partir do mesmo texto bíblico:

- É necessário um mergulho sempre que o Sumo Sacerdote mude as vestes para iniciar um novo rito, de acordo com Lv 16,4 e Lv 16,23-24;
- As mãos e os pés eram lavados antes ou depois de cada mergulho, mas apenas no caso de as vestiduras de ouro ou de linho serem removidas ou colocadas (*Yom* 7,3).

Este último princípio é visto e aplicado a Lv 16,23-24 com o padrão hermenêutico rabínico da «sequência interrompida». Tal regra refere-se ao caso em que uma palavra ou expressão num versículo da Bíblia está associada, em vez ou também, com o que é citado no verso seguinte ou anterior, dispensando assim a separação de versos de versos para obter o apoio de uma passagem das Escrituras para uma determinada opinião.¹⁴⁵

Mas aplicando apenas estes dois princípios, ainda estaríamos muito longe dos cinco mergulhos e dez santificações das mãos e pés exigidas pela *Mishná*. De facto, apenas três mergulhos e seis santificações, seriam tomadas com base no texto bíblico, enquanto à imersão anterior seria a que precede o *Tamid* da manhã.

Por tanto e com base no v. 23 surge uma quarta entrada no Santo dos Santos não indicada pelo texto bíblico, para remover o incenso e a paleta (*Yom* 7,4), provavelmente deixados lá anteriormente (*Yom* 5,1). O ingresso de Aarão na tenda da reunião, descrita neste verso, não teria, portanto, qualquer propósito, especificado no texto, de despojar as vestes brancas no santo para as deixar permanentemente ali, de lavar-se e de revestir-se das vestes de ouro, como é evidente pelo que se segue em vv.23b-24a. Também se assume que as escrituras em Lv 16 não apresentam a sequência cronológica do serviço no Dia da Expição, mas prefere catalogar nos vv.5-23 todos os serviços prestados pelo Sumo Sacerdote com as vestes brancas.¹⁴⁶

Assim todos os mergulhos e santificações previstos para o Sumo Sacerdote durante o Dia da Expição tinham que ser realizados na área do pátio, considerado um lugar sagrado,

¹⁴⁴ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1047.

¹⁴⁵ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 88.

¹⁴⁶ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1046.

sobre a câmara de *Parvá*.¹⁴⁷ A primeira imersão, também obrigatória por qualquer que quisesse entrar no Templo (*Yom 3,3*), que tinha lugar em terreno profano, na porta de água, na sua habitação, isto é, na casa dos conselheiros (*Mid 5,3; Yom 3,3*).

Existia também a observância que se o Sumo Sacerdote fosse idoso ou doente, era-lhe permitido adicionar água quente no *miqvá* (*Yom 3,5*). Além disso, enquanto nos outros dias do ano lavou as mãos e os pés na bacia, nesta festa usou um jarro de ouro (*Yom 4,5*).

b. O *Tamid* da manhã (*Yom 3,4*)

Assim que apontava o alba, o Sumo Sacerdote tinha de realizar o primeiro mergulho previsto (*Yom 3, 2-4*), e, portanto, usar as vestes de ouro «as vestes sagradas» (Lv 16,4.32; cf. Êx 28,2.4; 29,29; 31,10; 39,1; 40,13). Em seguida, oferecia o *Tamid* da manhã (*Yom 3,4*). Logo Sumo Sacerdote degola o cordeiro cortando a maior parte da traqueia e do esófago, enquanto outro sacerdote completava a matança para lhe permitir recolher o sangue da vítima num cálice. Ele derramava um pouco do sangue nos ângulos norte-oriental e sul-ocidental do altar dos holocaustos, e o resto derramava-o para a base sul do altar (*Tam 4,1*). Depois entrava no santo para oferecer incenso no altar de ouro e para colocar e iluminar o candelabro. Depois disso, saía para queimar as partes do holocausto, e oferecia por fim, a respetiva oblação e a sua respetiva libação.

c. Primeira confissão dos pecados sobre o bode (*Yom 3,8*)

Em seguida, o segundo mergulho, que realizava-se na câmara de *Parvá*, e o Sumo Sacerdote colocava-se os paramentos de linho (*Yom 3,6*). No ritual do Segundo Templo, de acordo com a *Misná*, tanto antes como depois do sorteio sobre os bodes (Lv 16,7-10), estava previsto que o Sumo Sacerdote, impondo suas mãos sobre a cabeça do bode que era oferecido como pecado *ḥattā't* a seu favor, pronunciasse uma breve confissão dos pecados (*Yom 3,8; 4,2*; cf. *Tg Ps-J Lv 16, 6-11*).

Para justificar esta prática toma-se como pretexto a repetição em Lv 16,6 e Lv 16,11a da frase «e fará a expiação para si e para sua casa», justamente, antes do bode ser morto (Lv 16,11b). Decorre disso que para ambos casos a expiação não é obtida pelo sangue da vítima sacrificial, mas através das palavras de confissão, tal como se pensa que acontece no caso do bode emissário. De uma forma muito significativa, as duas formas de obter expiação são aqui

¹⁴⁷ O nome assim dado devia-se a origem do seu construtor, que era persa, e neste local do santuário eram salgadas as peles dos animais sacrificados.

diferenciadas pelos rabinos, respetivamente, pelas expressões *kapp^erat dammîm*, «expição através do sangue», e *kapp^erat d^ebarîm*, «expição através das palavras».¹⁴⁸

Portanto, neste momento o bode devia ficar entre o pórtico e o altar dos holocaustos (*Yom* 3,8). A escolha de tal posição, onde acontecia também a matança, devia-se à intenção de não fatigar, excessivamente, ao Sumo Sacerdote, pois já se encontrava enfraquecido pelo jejum, procurando que seu recorrido fosse o mais curto possível com o cálice que continha o sangue necessário para as aspersões no Santo dos Santos. Então o Sumo Sacerdote ia em direção ao bode, e estando de costas viradas para poente e o rosto em direção ao santuário, colocava as suas duas mãos na cabeça, entre os chifres, tinha que pronunciar a seguinte confissão dos seus pecados e os da sua família:

Ó YHWH, cometi iniquidade, cometi transgressões, pequei diante de ti, eu e minha casa. Peço-vos expia as iniquidades, transgressões e pecados que cometi, transgredi, pequei diante de vós, eu e minha casa, como está escrito na *Torâh* de Moisés, o vosso servo: «Porque, nesse dia, far-se-á por vós a Expição» (Lv 16,30) (*Yom* 3,8)

Imediatamente todos os sacerdotes e todas as pessoas presentes no átrio do Templo respondiam: «Bendito seja o nome do Seu glorioso Reino, desde sempre e para sempre» (cf. *Nem* 9,5). A *Mishná* em relação à confissão dos pecados na cabeça do bode emissário especifica que o Sumo Sacerdote devia pronunciar o tetragrama do inefável nome de Deus, e que os sacerdotes e todas as pessoas inclinavam-se, prostravam-se e atiravam-se com a cara no chão (*Yom* 6,2). Certamente que a proclamação do inefável nome Divino era um elemento essencial do rito, que obtinha a expiação e o perdão, pelo que acontece que o Dia da Expição foi o único dia em que o tetragrama podia ser pronunciado em voz alta pelo Sumo Sacerdote.¹⁴⁹

d. O sorteio dos bodes (*Yom* 3,9; 4,1-2)

Acompanhado mais tarde pelo prefeito e pelo chefe da casa, cuja função só tinha lugar nesse dia, o Sumo Sacerdote recolha-se na parte oriental do átrio localizada ao norte do altar, onde esperavam os dois bodes em que a sorte tinha de ser lançada. Ambos bodes tinham de ser preferencialmente iguais em aparência, em altura e no preço, e comprados na mesma altura (*Yom* 6,1). Em *Yomá* 6,1, a *Mishná* também especifica os procedimentos a seguir em

¹⁴⁸ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 92.

¹⁴⁹ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 51.

caso um dos dois bodes viesse a morrer antes da execução dos vários ritos previstos com ele (cf. também *Men* 3,6).

De acordo com *Yomá* 3.9 e 4.1 as duas sortes estavam contidas num pequeno baú e eram originalmente feitas de madeira, mas mais tarde eram feitas de ouro. Uma das sortes tinha a inscrição «Para o Senhor», e a outra «Para Azazel». O Sumo Sacerdote rapidamente introduzia as mãos no baú, tomando ambas sortes, uma com uma mão e outra com a outra mão, retirava-as e levantava a mão que continha a inscrição «Para o Senhor», era considerada como válido se fosse tirado com mão direita. Depois, punha a sorte da sua direita sobre o bode a sua direita e a sorte da sua esquerda sobre o bode a sua esquerda e proclamava: «Para o Senhor, como sacrifício pelo pecado», proferindo também nesta ocasião o sagrado tetragrama. Em resposta a isto, se seguia a frase: «Bendito seja o nome do Seu glorioso Reino, desde sempre e para sempre».

Por último, para distinguir os dois bodes, o Sumo Sacerdote enrolava uma fita de lã de cor vermelha à volta da cabeça do bode emissário (*Yom* 4,2; *Shab* 9,3), e o fazia permanecer em frente à porta de onde mais tarde seria expulso. Também punha-se outra fita vermelha nas portas do Templo.¹⁵⁰ Pela sua vez, o outro bode tinha de ser colocado em frente ao local da matança, ou seja, a norte do altar (*Yom* 4,2).

e. Segunda confissão dos pecados sobre o bode (*Yom* 4,2-3)

Antes de imolar o bode, o Sumo Sacerdote tivera de ir ter com ele de novo e colocava as mãos sobre a cabeça, entre os seus chifres, proclamando uma segunda confissão do pecados, que desta vez, além dos seus pecados e dos seus pecados da sua família, também pronunciava os pecados dos Sacerdotes, os «filhos de Aarão»:

Ó YHWH, cometi iniquidade, cometi transgressões, pequei diante de ti, eu e minha casa, e os filhos de Aarão, o teu povo santo. Peço-vos expia as iniquidades, transgressões e pecados que cometi, transgredi, pequei diante de vós, eu e minha casa, e os filhos de Aarão, o teu povo santo como está escrito na *Torâh* de Moisés, o vosso servo: «Porque, nesse dia, far-se-á por vós a Expição, para serdes purificados; ficareis purificados de todos os vossos pecados diante do Senhor» (Lv 16,30) (*Yom* 4,2)

¹⁵⁰ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 51.

Também nesta ocasião todo o povo, à pronúncia por parte do Sumo Sacerdote do inefável nome Divino «YHWH», depois dele respondia: «Bendito seja o nome do Seu glorioso Reino, desde sempre e para sempre».

Neste momento, o bode era morto no lado norte do altar dos holocaustos (*Zeb* 5,1) e preparado para o sacrifício. O seu sangue era recolhido num cálice, à espera de ser usado nas aspersões sucessivas, e um sacerdote era encarregue de misturá-lo novamente para evitar que coagulasse. Esta operação ocorreu no quarto degrau, a partir de baixo, da escadaria¹⁵¹ que levava do átrio ao Pórtico (*Yom* 4,3).

f. O rito com o incenso no Santo dos Santos (*Yom* 4,3; 5,1-2)

O Sumo Sacerdote devia depois oferecer o incenso no Santo dos Santos. O oferecimento do incenso era o momento alto e emblemático da celebração.¹⁵² Num primeiro momento preenchia um incensário de ouro com as brasas ardentes tomados do altar dos holocaustos, e os colocava sempre no quarto terraço do Templo que dava ao átrio que estava diante do pórtico (*Yom* 4,3).

O *Yomá* 4,4 faz um certo enfase na forma e no valor deste incenso, procurando distinguir-lho daquele que era utilizado ao longo dos outros dias do ano, na oferta quotidiana, que era igualmente colocado e utilizado no altar de ouro do santo. De facto, para o Dia da Expição devia ser de ouro vermelho, considerado o mais valioso, ligeiro e dotado de uma asa longa, a diferença daquele utilizado para os outros dias, o qual era branco, pesado e de uma asa curta. Então, ao Sumo Sacerdote se lhe trazia da câmara dos utensílios (*Tam* 3,4; *Sheq* 5,6), uma paleta e um incensário cheio do incenso devidamente preparado. Ele enchia suas duas mãos com o incenso e colocava-o na paleta (*Yom* 5,1). Este incenso que se usava era, realmente, especial para este dia, pois devia ser finíssimo (*Yom* 4,4) e não somente fino como nos outros dias do ano.

O Sumo Sacerdote tomava o incensário de ouro cheio de brasas e levava-o na sua mão direita, e com a sua mão esquerda levava a paleta com incenso. Ele caminhava assim pelo santuário até a cortina que separava o Santo do Santo dos Santos. Uma vez chegado à pedra da fundação (*Yom* 5,2) (onde na época do primeiro Templo estava a arca) e deposto o incensário de ouro sobre esta, da paleta tirava o incenso sobre as brasas ardentes e todo o ambiente ficava repleto de fumo. O Sumo Sacerdote retornava ao Santo onde recitava uma oração, que não devia ser muita extensa (*Yom* 5,1). A *Misná* não faz referência desta oração,

¹⁵¹ Para sua descrição cf. *Mid* 3,6.

¹⁵² Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 158.

mas segundo a *tefillah* de *musaf* que recorda o solene ritual sacerdotal realizado em Jerusalém, rezava assim:

Que tua vontade, Senhor nosso Deus e Deus de nossos pais, seja a de conceder-nos que este ano, ora iniciado, seja para nós e para todo teu povo a casa de Israel, um ano de muita riqueza; um ano de bênção, no qual queiras abençoar o nosso sair e o nosso entrar [...] um ano de paz e de tranquilidade [...] um ano, no qual o teu povo, a casa de Israel, não tenha necessidade de ajuda de um do outro, nem de outro povo, uma vez que tu abençoarás a obra das tuas mãos.¹⁵³

Um ponto de discussão entre as grandes facções do judaísmo, fariseus e saduceus, concerne ao momento em que o Sumo Sacerdote devia colocar o incenso sobre as brasas ardentes. Para os fariseus tal operação devia se realizar só uma vez que o Sumo Sacerdote estivesse já dentro do Santo dos Santos, como aparece claramente em Lv 16,13a. Pela sua vez, os saduceus diziam o contrário, pois por uma parte eles apoiavam-se ao constatar que a expressão de Lv 16,13a «diante do Senhor» vinha aplicada a qualquer lugar ou objeto ao interno do recinto do santuário (Lv 16,12a). Por outro lado, eles interpretam a nuvem que se fala em Lv 16,2 não no sentido da nuvem de fogo, da Gloria Divina, a *shekina*, mas de um modo mais concreto como a nuvem do incenso de Lv 16,13b, a qual devia estar presente quando Deus se tivesse manifestado sobre o propiciatório, com o objetivo de impedir a visão. Portanto, para eles tal nuvem devia ser produzida fazendo queimar o incenso já antes de entrar no Santo dos Santos.¹⁵⁴

g. O rito com o sangue no Santo dos Santos (Yom 5,3-4)

Seguidamente o Sumo Sacerdote tomava o cálice com o sangue do bode e reentrava no Santo dos Santos, aí com seu próprio dedo repleto do sangue devia realizar uma aspersion na direção superior e sete vezes na direção inferior, isto de frente à pedra da fundação. Este rito no período do Segundo Templo, quando a arca já não estava, segundo nos refere *Yomá* 5,3, devia ser efetuado a modo de uma rotação rápida do pulso, repetindo o movimento uma vez para o alto e sete vezes para baixo, de forma tal que se evitasse tocar o lugar onde antigamente se encontrava a arca. Assim as gotas do sangue caíam deste modo todas em terra, em fila uma depois da outra. Para além disto, o Sumo Sacerdote devia efetuar uma estranha contagem,

¹⁵³ Di Sante, *Israel em oração*, 239-240.

¹⁵⁴ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 158; Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1028-1031.

para evitar com isto o erro no número das aspersões. Pelo que ele acompanhava a aspersão para o alto contando: «um», e as sete para baixo, gritando respetivamente: «um é um, um é duas, um é três, um é quatro, um é cinco, um é seis, um é sete» de forma que pudesse dividir cada uma em duas ações.

Ao sair do Santo dos Santos, o Sumo Sacerdote deixava o cálice com o sangue do bezerro sobre um pedestal de ouro predisposto no santuário. Seguidamente o Sumo Sacerdote procedia com sacrifício do bode para a expiação do povo na zona norte do altar dos holocaustos (*Zeb 5,1*). Também com o seu sangue repetia o ritual descrito anteriormente, e ao sair do Santo dos Santos colocava, novamente, o cálice no pedestal de ouro que se encontrava sempre no santuário (*Yom 5,4*).

h. O rito com o sangue no Santo (*Yom 5,4-6*)

Neste momento o Sumo Sacerdote tomava de novo o cálice que continha o sangue do bezerro e fazia no santuário a aspersão do véu. Também este ritual comportava uma aspersão em direção superior e sete na direção inferior. Então repetia-se o mesmo rito com o sangue do bode para o povo.

Ao final os dois tipos de sangue ficavam misturadas, tomando o sangue do bezerro no cálice que continha o sangue do bode, e colocando depois tudo no cálice do sangue do bezerro, de forma que os dois tipos do sangue ficassem bem amalgamados (*Yom 5,4*). Então ocorria a purificação do altar do incenso. Primeiramente o lugar se ungia com o sangue espalhada desde o alto até o baixo, e os seus quatro chifres (*Yom 5,5*). Sucessivamente se aspergia por sete vezes a superfície do altar (*Yom 5,6*).

Finalmente o sangue não utilizado era deitado no lado ocidental da base do altar dos holocaustos (*Yom 5,6; Zeb 5,1*). Através de um canal subterrâneo o sangue fluía até o Monte Hebrom, onde era vendida aos camponeses como fertilizante (*Yom 5,6*).¹⁵⁵ Neste ponto é válido sublinhar que com este tratamento do sangue pretendia-se destacar que a eficácia expiatória não dependia da sua natureza intrínseca, mas sim da ação mesma de Deus por meio das instituições culturais que ele próprio tinha feito entregue a Israel.¹⁵⁶

i. Terceira confissão dos pecados sobre o bode emissário e seu envio (*Yom 6,2-3*)

Depois de ter completado os ritos do sangue no templo, o Sumo Sacerdote voltava sua atenção para o bode emissário, que se encontrava diante da porta pela qual, a seguir, seria

¹⁵⁵ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 52.

¹⁵⁶ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 100.

enviado fora. Impondo as suas duas mãos sobre sua cabeça recitava a terceira confissão dos pecados:

Peço-te, Ó YHWH, pelo teu povo, a casa de Israel, que têm cometido a iniquidade, tem cometido transgressões, têm pecado diante de ti. Peço-vos, Ó YHWH expia a iniquidade, transgressões e pecados que teu povo, a casa de Israel, que têm cometido a iniquidade, transgressões, têm pecado diante de vós, como está escrito na *Torâh* de Moisés, o vosso servo: «Porque, nesse dia, far-se-á por vós a Expição, para serdes purificados; ficareis purificados de todos os vossos pecados diante do Senhor» (Lv 16,30) (*Yom* 6,2)

Para a *Mishná* trata-se da terceira confissão dos pecados pronunciada pelo Sumo Sacerdote durante a festa. Desta vez, para além dos seus pecados e os da sua família, e dos Sacerdotes, os «filhos de Aarão», abrangia também os pecados do povo.¹⁵⁷ Justo no momento em que era pronunciado o infalível nome divino «YHWH», os sacerdotes e todo o povo presente no átrio do Templo se prostravam com o rosto por terra, e respondiam: «Bendito seja o nome do Seu glorioso Reino, desde sempre e para sempre» (*Yom* 6,2).

Alguns testemunhos indicam que se podia escutar, incluso, desde Jerico a voz do Sumo Sacerdote que pronunciava o nome divino (*Tam* 3,8). Também segundo o tratado de *Abot* 5,5 era considerado como um dos dez milagres ocorridos no Templo o facto de que sempre os fiéis encontravam amplo espaço para se prostrarem neste momento solene, ainda que a multidão que estava no átrio no Dia da Expição era numerosa (*Yom* 1,8).

O bode estava designado a um sacerdote que era encarregado de acompanhá-lo a uma zona deserta fora da cidade, até um precipício desde o qual seria empurrado para morrer como um maldito.¹⁵⁸ Com base em Lv 16,21 parece que tal encargo podia ser realizado por um leigo, mas isto não era permitido segundo o *Yomá* 6,3. O bode para sair do Templo devia passar por uma rampa devidamente preparada, para evitar possíveis atos incorretos da multidão contra o bode. No caminho para o precipício eram erguidas dez tendas, com distâncias de mil codos uma da outra, pois era a máxima distancia que se permitia percorrer num dia de sábado ou durante o Dia da Expição, durante este caminho se lhe alimentava e atendia pois ele devia morrer só no deserto (*Yom* 6,5).¹⁵⁹ De facto, nas tendas as pessoas

¹⁵⁷ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 53.

¹⁵⁸ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 53.

¹⁵⁹ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 53.

detinham-se a espera que passa-se o bode (*Yom* 6,4). No primeiro recorrido do Templo até a primeira tenda, algumas pessoas importantes da cidade de Jerusalém acompanhavam o bode e ao sacerdote encarregado de o transportar para o deserto. Pela sua vez a distância da última tenda até o precipício era de dois mil codos, pois era desta última tenda que os fiéis presentes observavam o resto do rito (*Yom* 6,5).

O sacerdote tendo chegado a beira do precipício dividia em duas partes a fita de lã vermelha que estava a volta da cabeça do bode e segurava uma parte na pedra e a outra entre os dois chifres do animal. Então empurrava-o fazendo-o precipitar-se pelo barranco. Durante a queda o bode encontrava a morte, acabando por desmembrar-se inclusive já antes de alcançar a metade do descenso. Ao terminar o sacerdote devia regressar à última tenda e esperar o entardecer, antes de voltar à cidade (*Yom* 6,6).

j. Conclusão dos ritos e sacrifícios expiatórios (*Yom* 6,7)

Depois de ter feito a entrega do bode emissário ao sacerdote encarregado, o Sumo Sacerdote regressava para os cadáveres do bezerro e do bode expiatório. A eles tirava-lhes as partes gordurosas, colocando-as num prato para ser queimadas no altar dos holocaustos, enquanto tudo resto eram pendurados em paus para ser levados fora da cidade, num lugar onde deveriam ser queimados por completo no fogo (*Yom* 6,7).

k. Leitura da *Torâh* (*Yom* 7,1)

Logo de ter recebido o aviso da chegada do bode emissário ao deserto, por meio de uma sistema de sinais (*Yom* 6,8)¹⁶⁰, o Sumo Sacerdote procedia à leitura das passagens da *Torâh* correspondentes à festa, vestindo as vestiduras brancas de linho. Através de um diligente procedimento, que incluía ao assistente e ao chefe da sinagoga, assim como ao perfeito do Templo, era lhe entregue ao Sumo Sacerdote um pergaminho da *Torâh*. De pé leia as passagens de Lv 16 e de Lv 23,26-32, aos quais acrescentava, depois de ter guardado o pergaminho, a passagem de Nm 29,7-11 com a particularidade que este era dito de memória. Seguidamente o Sumo Sacerdote recitava oito bênçãos: pelo dom da *Torâh*, pelo culto, pelos benefícios recebidos, pelo perdão dos pecados, pelo Templo, por Israel, pelos Sacerdotes e pela escuta da oração.

¹⁶⁰ Segundo a *Mishná* quando o bode «para Azazel» morria no deserto, acontecia um milagre, a fita de lã vermelha fixada na entrada do Templo tornava-se branca (*Yom* 6,8), numa clara referência a Is 1,18: «mesmo que os vossos pecados sejam como escarlate, tornar-se-ão brancos como a neve. Mesmo que sejam vermelhos como a púrpura, ficarão brancos como a lã».

l. Os holocaustos e o *Mussaf* (*Yom 7,3*)

Tiradas as vestiduras de linho, o Sumo Sacerdote, logo da terceira imersão, acompanhada da devida santificação ou lavado das mãos e os pés, vestia-se com as vestiduras de ouro. Assim dirigia-se ao átrio para imolar o carneiro em seu favor (Lv 16,3), o carneiro pelo povo (Lv 16,5), e os sete cordeiros de um ano do *Mussaf* para oferecer em holocausto no altar dos holocaustos (Nm 29,8). Se faz notar que a *Mishná*, ao indicar a opinião de *Rabí* Eliezer, não diz nada sobre outros dois sacrifícios do *Mussaf*, ou seja do bode oferecido como sacrifício pelo pecado (Nm 29,11) e do bezerro oferecido como holocausto (Nm 29,8). Segundo a opinião de *Rabí* Aqiba, que também aparece no *Yomá* 7,3, os sete cordeiro era oferecido no *Tamid* da manhã, enquanto o bezerro e o bode eram pela sua vez oferecidos no *Tamid* da tarde. Nesta indicação de Aqiba não se faz menção dos dois carneiros do holocausto, pois segundo podemos perceber também para ele eram oferecidos depois da terceira imersão.

Para poder compreender o já de por si complicado elenco de sacrifícios, devemos ter sempre presente que os sacrifícios que se deviam oferecer no *Yôm Kippur* são especificados em Lv 16 e em Nm 29,7-11. Também devem-se acrescentar a estes aqueles que vem no *Tamid* da manhã e da tarde (cf. Êx 29,38-42; Lv 6,2-6; Nm 28,3-8). Trata-se sempre de sacrifícios pelo pecado ou de holocaustos, com exceção do bode emissário que de *per se*, como vimos, não representava um sacrifício.¹⁶¹

m. A remissão do incenso e o *Tamid* da tarde (*Yom 7,4*)

O Sumo Sacerdote, uma vez efetuada a quarta imersão, acompanhada das respectivas santificações das mãos e os pés, revestia-se de novo com as vestiduras brancas, antes de regressar ao Santo dos Santos para remover o incensário de ouro e o incenso deixado aí anteriormente no rito do incenso (*Yom* 4,3: 5,1-2). Efetuava, então, a quinta e última imersão, juntamente às respectivas santificações, revestia-se com as vestiduras de ouro para poder concluir os ritos da festa, o *Tamid* da tarde e os últimos sacrifícios do *Mussaf*, isto é, a oferta do novilho como holocausto e do bode como sacrifício pelo pecado (*Yom* 7,3). Portanto, depois de ter oferecido o cordeiro do *Tamid* e os dois sacrifícios do *Mussaf*, o Sumo Sacerdote entreva novamente no santuário para oferecer o incenso, assim como para preparar e ascender o candelabro.

¹⁶¹ Igualmente, lembrar que os sacrifícios que aparecem enumerados em Nm 29,7-11 vêm referidos na literatura Rabínica *Mussaf*, «ofertas adicionais».

Finalmente o Sumo Sacerdote, depois de ter-se lavado as mãos e os pés por última vez, tirava as vestiduras de ouro e passa a vestir-se com suas vestes pessoais para retornar a sua casa, onde oferecia uma festa com seus familiares pelo facto de ter saído são e salvo do Santo dos Santos (*Yom 7,4*), pois, efetivamente com base a Lv 16,2-3 era grande o temor da sua parte o poder perder a sua vida caso tivesse oficiado do modo errado.

1.3 Disposições finais (*Yom 8,1-9*)

O tratado *Yomá* conclui com numerosas e detalhadas especificações sobre as práticas que o povo devia seguir para cumprir com as categóricas prescrições bíblicas sobre a penitência e abstenção do trabalho que caracterizavam o Dia da Expição.¹⁶²

Portanto são cinco as práticas penitenciais que indica o *Yomá 8,1*: a proibição de comer e beber, de lavar-se, de ungir-se, de calçar-se e ter relações sexuais. De igual forma são previstas algumas exceções: ficam dispensados do jejum as crianças (*Yom 8,4*), as mulheres grávidas (*Yom 8,5*), os doentes (*Yom 8,5*), também àqueles que põe sua vida em risco pelo rigor excessivo do jejum (*Yom 8,6*). Ao rei e à nova noiva lhes é permitido lavar-se o rosto. Também pode-se eliminar a proibição de cumprir qualquer trabalho para intentar salvar uma vida, como no caso em que se deva tirar os escombros sobre alguém que se encontre ainda com vida (*Yom 8,7*). Nos casos que se transgridam involuntariamente o jejum e a abstenção do trabalho devem oferecer-se um sacrifício pelo pecado em caso de ser só uma transgressão ou dois sacrifícios nos casos de ter cometido em conjunto as duas transgressões (*Yom 8,3; Ker 4,2*).

No tratado *Keritot 1,1* se prescreve, no entanto, a extermínio de todo aquele que transgrida involuntariamente as proibições de comer ou de realizar algum trabalho durante esta festa, claramente com base em Lv 23,29-30. Nesta mesma linha está também o tratado *Meguilá 1,5* que indica como o sábado e o Dia da Expição se diferenciam com respeito à punição corresponde à profanação voluntária destas duas disposições: no sábado era previsto um apedrejamento pela mão do homem, enquanto no dia da expiação era decretado o seu extermínio que ficava nas mãos de Deus. Porém no tratado *Makkot 3,2* prevê que sejam dados 39 açoites àqueles que transgridam as duas normas anteriores, com o intuito de induzi-los a se arrepender e, assim, evitar de tal modo o seu extermínio.

Certamente que o Dia da Expição era verdadeiramente considerado um dia especial, entre os mais alegres do ano, pois neste dia os sacerdotes abençoavam o povo em quatro

¹⁶² (cf. Lv 16,29.31; 23,27-32; Nm 29,7)

momentos: durante o *Tamid* da manhã, durante a oferta do *Mussaf*, durante o *Tamid* da tarde, e durante o serviço realizado no final do dia, quando as portas do Templo eram fechadas (*Taan* 4,1). Também era próprio do Dia da Expição tocar o *shofar* que anunciava o início do ano jubilar (Lv 25,9).¹⁶³ Ora, nesta festa, segundo *Raba Simeão ben Gamaliel* as jovens de Jerusalém vestiam vestidos brancos, que pediam emprestados, saíam a dançar nas vinhas e recitando algumas passagens bíblicas (cf. *Taan* 4,8). Portanto, efetivamente que O *Yôm Kippur* era o dia da reconciliação com Deus. Nele abriam-se para os homens as portas do tesouro, as portas do Santo dos Santos, do céu, e isto tudo, uma só vez ao ano.¹⁶⁴

2. O Rolo do Templo

As disposições relativas ao Dia da Expição que se encontram no rolo do templo (11 *QT*) composto, provavelmente, perto ao final do II século a.C.¹⁶⁵, especificamente, deve remontar ao período de Hircano,¹⁶⁶ se encontram bem conservados e suficientemente legíveis. O texto relativo à festa (11 *QT* 25,10-27,10) tende a combinar, a harmonizar e a completar os correspondentes textos bíblicos, uma tendência que também se encontra em outros pontos deste escrito.¹⁶⁷ Mas antes de proceder a análise deste texto, convém primeiro mostrar-lho na íntegra:¹⁶⁸

25 (10) E a dez deste mês (o sétimo) (11) será o Dia da Expição, e nesse dias vos humilhareis a vós mesmo,	Lv 23,27
por que toda pessoa que se não humilhar a si mesmo (12) em este dia será separado do meio do seu povo.	Lv 23,29
E oferecereis como holocausto nesse dia (13) para YHWH um bezerro, um carneiro, sete cordeiros de um ano (e sem defeito),	Nm 29,8
um bode (14) para o sacrifício pelos pecados, além do sacrifício pela expiação dos pecados, e as suas abluções e as suas libações (15) segundo as suas prescrições para o bezerro e para o carneiro, para o cordeiro e para o bode.	Nm 29,11
E para o sacrifício pelo pecado ofereci (16) dois cabritos como holocausto: será um oferecido pelo sumo sacerdote pelos seus próprios pecados e pelos pecados da casa do seu pai	Lv 16,3.5.24
26 (1)...(2)...(3)...[O Su]mo Sacerdote [lançará a sorte (4) os dois bodes:] um à sorte [para YHWH e o outro para Azazel;]	Lv 16,8
(5)[e] imolará o bode que tiver [tiver saído em sorte para YHWH, recolherá] (6) o seu sangue no aspersório de ouro que tem na sua mão e	Lv 16,15

¹⁶³ *Shofar* «corno», «trombeta» lembra a voz de Deus no Sinai. Representa a voz da sua misericórdia.

¹⁶⁴ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 42.

¹⁶⁵ Luigi Moraldi, *I manoscritti di Qumran* (Torino: Tipografia Torinese, 1971), 733; Florentino Garcia Martinez, *Textos de Qumrán* (Madrid: Editorial Trotta, 1992), 202.

¹⁶⁶ Yigael Yadin, *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect* (Londres: «s.ed», 1985), 138-140.

¹⁶⁷ Moraldi, *I manoscritti di Qumran*, 734.

¹⁶⁸ Martinez, *Textos de Qumrán*, 209.

fara com [o sangue tal como fez com o sangue] (7) do cabrito que lhe pertencia, e expiará com ela todas as pessoas da assembleia.	Lv 16,16
E a sua gordura e a oblação das suas libações (8), as fará subir em fumo sobre o altar dos holocaustos;	Lv 16,25
e a sua carne e a sua pele e as suas fezes (9) arderão ao lado do bezerro.	Lv 16,27
Este será o sacrifício pelo pecado da assembleia (10) e todos os seus pecados serão perdoados.	Lv 4, 20
E lavarás as suas mãos e os seus pés do sangue do sacrifício expiatório e irá até ao (11) bode vivo e confessará sobre a sua cabeça todas as iniquidades dos filhos de Israel com (12) todas as suas culpas de todos seus pecados; colocar-lhos-á sobre a cabeça do bode e o enviar-lho-á (13) com Azazel para o deserto, da mão do homem encarregado. E o bode se levará consigo todas as iniquidades.	Lv 16,20 Lv 16,21
27 (1)...(2) por todos os filhos de Israel, e serão perdoados todos os seus pecados...(3). Depois oferecer-se-á o bode, o carneiro e [os cordeiros segundo o] prescrito, (4) sobre o altar dos holocaustos, e será aceite o holocausto pelos filhos de Israel. Preceitos eternos (5) para as suas gerações.	Nm 29,8
Uma vez ao ano será este dia para eles como um memorial, (6) e não farão em esse dia trabalho algum, porque será um dia de repouso para todos eles.	Lv 16,31.34
E todo homem (7) que fizer algum trabalho ou que não se humilhar nesse dia, será afastado do meio (8) do seu povo. O dia de repouso, será para vós o dia da sagrada reunião	Lv 23,29-30 Lv 23,27
(9) e vós o santificareis como memorial em todas as vossas casas, e não fareis nenhum (10) trabalho.	Lv 23,31

A parte que é dedicada a descrição dos ritos (26,1 – 27,4) se encontra inserida entre duas partes que compõem, respetivamente, a introdução (25,10-16) e a conclusão (27,5-10). Na introdução, que retoma algumas partes de Lv 27,27.29 e Nm 29,8.11, se relatam as prescrições relativas à data da festa (25,10-11) e ao preceito de mortificação que se deve realizar neste dia (25,11-12), e o elenco abundantemente detalhado dos sacrifícios previstos (25,12-16). Na conclusão, que se encontra em Lv 16,31.34 e Lv 23,27.31, se destaca longamente e com ênfase a abstenção do trabalho, que está a ser retomado, mas em modo lapidário, a norma sobre sua mortificação (27,7).

O número dos cabritos para oferecer no holocausto, que como visto, resulta ser incerto para as várias passagens bíblicas, vem estabelecido em três (25,13.16), enquanto na *Mishná* só são dois: os dois previstos em Lv 16,3.5 pelo Sumo Sacerdote e pelo povo (25,15-16), e aqueles que são previstos pelo *Musaf* em Nm 29,8 (25,13-13). Também o cabrito oferecido em holocausto pelo Sumo Sacerdote deve ser oferecido por ele e pela casa do seu pai (25,16), isto é, pelo sacerdote, entendendo casa neste sentido, diferente da tradição rabínica para a qual, como dissemos anteriormente, significa mulher (cf. *Yom* 1,1). Segundo uma tendência

típica da seita de *Qumrân*, uma certa ênfase é feita sobre a oferta dos cereais associada aos sacrifícios (25,14; 26,7-8).¹⁶⁹

A ordem do ritual é dada de um modo preciso. Primeiro têm longos sacrifícios pelo pecado: a oferta do bode pelo Sumo Sacerdote, e do primeiro bode, a seguir a lavagem das mãos e dos pés por parte do Sumo Sacerdote (26,5-9). Depois se descreve o rito do bode expiatório, e depois a oferta dos holocaustos (27,3-4). No entanto, deve ser destacado que os ritos que se referem aos sacrifícios pelos pecados são todos eles realizados numa estreita sucessão (26,5-9). Uma particularidade curiosa, que não se encontra no texto bíblico, diz respeito ao «aspersório de ouro», que parece ser a bacia em que o Sumo Sacerdote recebe o sangue do bode expiatório (26,6).

No final do rito expiatório vem também inserido uma ablução das mãos e pés que o Sumo Sacerdote deve efetuar para lavar-se do sangue dos sacrifícios já referidos (26,10). Trata-se de uma prescrição que não vem prevista na *Mishná*, que certamente não difere em número das lavagens associadas à festa. Tais abluções têm, todavia, uma motivação de ordem prática, enquanto o Sumo Sacerdote já teve de imergir, anteriormente, e diversas vezes no sangue (cf. Lv 16,14-15.18-19). Poderia indicar ainda, tal disposição, que na seita de *Qumrân* se acreditava que o sangue do *ḥattā't* contaminasse as pessoas que o tocavam.¹⁷⁰ Pela sua vez, estranhamente se acentua mais a oferta do incenso no Santo dos Santos do que a imposição das mãos por parte do Sumo Sacerdote sobre a cabeça do bode expiatório, apesar de parecer fora de contexto (26,11-12). Finalmente, também, vem enfatizada a função expiatória atribuída aos holocaustos (26,16-16), tendência já presente em Lv 1,4 e 16,24. Igualmente, sublinha-se com força a eficácia dos ritos expiatórios através da dúplici inserção pela frase: «e serão perdoados os seus pecados» (26,10; 27,2), não presente no texto bíblico.

Portanto, a sequência dos ritos da expiação, segundo o rolo do templo, podemos sintetizara-la neste esquema:

- 1) Os ritos do sangue do bezerro do pecado pelo Sumo Sacerdote (26,1-2)
- 2) O sorteio dos dois bodes (26,3-4)
 - Imolação do bode expiatório (26,5)
 - Recolha do sangue do bode expiatório (26,5-6)
 - Ritos com o sangue do bode expiatório (26,6-7)
 - Oferta da gordura e da libação do bode expiatório (26,7-8)
 - Queima da pele dos sacrifícios (26,8-9)

¹⁶⁹ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 845-846.

¹⁷⁰ Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1064.

- 3) Abluções das mãos e dos pés no sangue (26,10)
- 4) Confissão dos pecados sobre o bode expiatório (26,10-12)
Envio do bode expiatório para o deserto através de um encarregado (26,12-13)
- 5) Oferta dos holocaustos: Bezerros, carneiro e os 7 cordeiros de *Musaf* (27,3-4)

Por último, quanto ao rito previsto em *Qumrân*, e pela solenidade do Dia da Expição, apesar de apresentar, como referimos, algumas acentuadas e peculiares particularidades, não se discute, que significativamente emerge a partir dos textos bíblicos. Obviamente, devemos acrescentar que, devido à recusa do culto celebrativo no Templo de Jerusalém, a comunidade observa o Dia da Expição solenemente através da oração comunitária e do jejum.¹⁷¹

3. Filão de Alexandria

Nos seus Escritos Filão de Alexandria refere-se unicamente ao aspeto ritual do Dia da Expição, faz alusão, sobretudo, aos sacrifícios da festa que interessam ao povo, e não faz, pelo contrário, qualquer referência aos sacrifícios por parte do Sumo Sacerdote. Portanto, ele indica os seguintes sacrifícios: um touro, um carneiro, sete cordeiros (Nm 29,8), dois cabritos e um carneiro em holocausto (Lv 16,5). Entendemos que para ele os carneiros de Nm 29,8 são um sacrifício diferente do prescrito em Lv 16,5.

O eminente Filósofo Alexandrino sublinha, particularmente o aspeto do jejum, de tal forma, que se tornou o elemento fundamental da celebração litúrgica, aliás, o único meio de expiação dos pecados:¹⁷² «e, de facto, no decimo [dos sete meses], maltratando-nos a nós mesmos, se expia».¹⁷³ Tais insistências, sobre o jejum e sobre os aspetos alegóricos dos ritos, parecem indicar que muito provavelmente ele não tenha assistido diretamente ao serviço da solenidade no Templo de Jerusalém, ainda que os seus conhecimentos e as suas considerações se encontrem estreitamente relacionadas com o ambiente Judaico Alexandrino, que tinha um modo próprio de expressar a sua devoção, a sua piedade religiosa, sobretudo no âmbito da liturgia sinagoga.¹⁷⁴

Para Filão de Alexandria, no Dia da Expição, se obtém «o perdão pelos pecados voluntários e involuntários»,¹⁷⁵ embora esta ação expiatória, ele a atribua à oração unida ao

¹⁷¹ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 107.

¹⁷² Giovanni Deiana, *Il Giorno del Kippur in Filone di Alessandria* (Roma: Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 891.

¹⁷³ Filão de Alexandria, *Legum Allegoriae*, III, trad. Claude Mondésert (Paris: Editions le Cerf, 1962), 174.

¹⁷⁴ Lourenço, *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, 32-40.

¹⁷⁵ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 196.

jejum, mais que aos ritos litúrgicos.¹⁷⁶ Note-se no inciso do tratado da *Misnhá*, *Yomá* 8,1 a partir do qual, também Filão faz referência à proibição de beber, ao lado da prescrição sobre a abstinência do alimento.¹⁷⁷ Além disso, a ênfase posta sobre o jejum encontrava-se já presente em denominações tradicionais por ele utilizadas para indicar a festa, tal como: «Festa do Jejum»,¹⁷⁸ ou «o dia do Jejum».¹⁷⁹

De facto, já no tempo de Filão, o Dia da Expição era considerado como a mais importante de todas as festas, «a mais grande das festas», «o sábado dos sábados».¹⁸⁰ Pois considerava-se que este dia estivesse revestido de uma dupla dignidade, isto é, a de ser o dia da festa e o dia da purificação, o dia do afastamento dos pecados, a quem era concedido o perdão por graça da divina misericórdia.¹⁸¹ Realmente se esperava este dia com grande expectativa e ansias, pois, era o único dia em que os judeus podiam receber o perdão.¹⁸² Por outro lado, ele insiste neste duplice aspeto da solenidade, a de ser um dia de festa que, no entanto, deveria ser passado em jejum, uma combinação que era paradoxal aos olhos dos não hebreus.¹⁸³ A este respeito, é de notar que até mesmo nos *Targum* se encontram na mesma linha, na medida, em que insistem em apresentar o dia do jejum como um dia de festa: «Fazei o vosso jejum e observai o vosso repouso, e celebrai os tempos das vossas festas com alegria» (*Tg N. Lv* 23,32; *Tg Ps-J. Lv* 23,32).¹⁸⁴

Pela sua vez numa única passagem¹⁸⁵ se menciona a entrada do Sumo sacerdote (cf. Heb 10,21) na parte mais interna do Templo, na porta, ou seja, no Santo dos Santos, uma vez ao ano por ocasião do Dia da Expição; para oferecer o incenso e para pronunciar a oração tradicional a fim de obter abundantes bens, prosperidade e paz para todos os homens. É interessante esta última referencia a oração pronunciada pelo Sumo Sacerdote depois a oferta do incenso, pois, concorda com aquilo que se encontra referido em *Yomá* 5,1. Na *Misnhá* prescreve-se, porém, que esta deve ser recitada pelo Sumo Sacerdote uma vez que ele tenha reentrado no santo. Estranhamente na continuação da mesma passagem o alexandrino afirma que havia duas entradas no Santo dos Santos da parte do Sumo Sacerdote¹⁸⁶, em oposição às

¹⁷⁶ Deiana, *Il Kippur in Filone*, 897.

¹⁷⁷ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 195.

¹⁷⁸ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 193.

¹⁷⁹ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 200.

¹⁸⁰ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 47; Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 194.

¹⁸¹ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 194-203.

¹⁸² Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 47.

¹⁸³ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 194-203.

¹⁸⁴ Alejandro Díez Macho, *Targum Neophyti I, Levítico, Version Castellana* (Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971) 170.

¹⁸⁵ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 194-203.

¹⁸⁶ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 194-203.

três de que falam as Sagradas Escrituras (Lv 16,12.14.15), e em oposição as quatro de que fala a *Mishná* (*Yom* 5, 1.3.4; 7.4).

Também faz referência aos ritos sobre os dois cabritos: o seu sorteio, o sacrifício do bode expiatório e o envio do bode emissário para o deserto.¹⁸⁷ O emissário que é enviado como o bode expiatório, para Filão não traz sobre si os pecado, quanto mais as maldições que daí resultam, e os pecadores são purificados pela sua conversão ao bem e são lavados da sua antiga iniquidade pela sua nova piedade.¹⁸⁸ Filão, portanto, não se desvia substancialmente dos dados bíblicos, excetos nalguns pormenores, mediante os quais, parece confirmar a historicidade de alguns dados que nos aparecem na *Mishná*.

Assim, quanto os rituais do Dia da Expição que Filão toma em consideração nos seus escritos, portanto, são os seguintes:

- 1) Sacrifícios da *Musafe* e dos carneiros do holocausto pelo povo.
- 2) Os dois cabritos para o povo: sorteio e envio do emissário com o bode expiatório para o deserto.
- 3) Rito do incenso e oração do Sumo Sacerdote no Santo dos Santos.

4. Flávio Josefo

Flávio Josefo nos seus escritos não se alonga demasiado sobre o Dia da Expição, tanto assim, que só o discute, brevemente, em uma passagem (*Ant* 3,240-243); e em algumas outras, o nome da festa aparece unicamente de passagem sobretudo para indicar que por ocasião desta solene festa, aconteceu um determinado evento (*Ant* 14,66.487;17,165;18,94). As denominações usadas por Flávio Josefo para indicar a festa são as recorrentes no seu tempo, já vistas em Filão, e que têm a sua origem pelo aspeto do jejum que a caracterizava: «O dia do Jejum» (*Ant* 14,66), «A festa do Jejum» (*Ant* 14,487), e «O Jejum» (*Ant* 17,165.166; 18, 94).¹⁸⁹

A pesar da sua brevidade, a passagem de *Ant* 3,240-243 apresenta numerosas dificuldades, pelo que vale a pena citar o texto antes de prosseguir com a sua análise:¹⁹⁰

¹⁸⁷ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 194-203. I, 188.

¹⁸⁸ Filão de Alexandria, *De specialibus legibus*, II, 194-203. I, 188.

¹⁸⁹ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 47.

¹⁹⁰ Flavio Josefo, *Antigüedades Judías, Libros I-XI* (Madrid: Ediciones Akal, 1997), III, 240-243. Luigi Moraldi, *Antichità Guidaiche di Guissepe Flavio* (Torino: Editrice Torinese, 2013), 220-221.

(3,240) Então no decimo (dia) do mesmo mês lunar (o sétimo), jejuando até a noite, eles sacrificam em este dia um touro, dois cabritos, sete cordeiros e um bode pelos pecados.	Lv 16,29; 23,27; 25,9; Nm 29,7 Lv 16,29.31; 23,27.29.32; Nm 29,7 Nm 29,8.11; Lv 16,5
(3,241) Depois oferecem dois cabritos além destes (sacrificados), um deles é mandado vivo para o deserto, fora dos limites, para que sejam afastados todos os pecados e assim toda a multidão obtenha o perdão dos pecados, enquanto conduzem o outro para as proximidades (da cidade), para um local puro, e aí o queimam com a mesma pele, sem a limpar.	Lv 16,5 Lv 16,20-22 Lv 16,27
(3,242) juntamente com ele é queimado um touro, que não é oferecido pelo povo, mas pelo Sumo Sacerdote pelos próprios pecados: depois de ter abatido, e ter levado o sangue para o Santuário, juntamente com o sangue do bode (o Sumo Sacerdote) asperge com dedo o teto por sete vezes,	Lv 16,3.27 Lv 16,11.14 Lv 16,15
(3,243) do mesmo modo, o chão e outras vezes voltado para o santuário e a volta do altar de ouro e o resto à volta do (altar) maior, levando-o para o átrio; também as extremidades, os rins e a gordura com o lóbulo do fígado colocado sobre o altar. Depois o Sumo Sacerdote oferece também um carneiro (para oferecê-lo) em holocausto a Deus.	Êx 30,10; Lv 16,16 Lv 16,18-19 (cf.4, 7.18.25.30) Lv 16,25 (cf. 4,8-9.19.26.31) Lv 16,3.24

No início, após o referimento à data da festa e ao rigor do jejum prescrito «jejuando até a noite», vem referida uma lista das vítimas oferecidas na ocasião pelo povo: um touro, dois cabritos, sete cordeiros, um bode pelos pecados (3,240). Evidentemente, Flávio Josefo faz referência às vítimas que se indicam em Lv 16,5 e Nm 29,8.11. Sobre os cabritos do holocausto mencionados nas duas passagens, acredita-se que se trata de dois sacrifícios distintos, diferente de *Yomá* 7,3, mas em relação com 11QT 25, 13.16 e com Filão.¹⁹¹ Além disso, o que se segue é uma indicação explícita dos sacrifícios feitos pelos Sumo Sacerdote, isto é, o touro do sacrifício expiatório (3,242) e o cabrito do holocausto (3,243).

Sucessivamente, Flávio Josefo apresenta os ritos desta solenidade, sem seguir uma ordem cronológica, temporal, mas sim uma ordem espacial, no sentido que descreve primeiro os ritos que têm lugar no templo. Assim ele começa pelos dois cabritos que são oferecidos

¹⁹¹ Flavio Josefo, *Antigüedades Judías*, III, 240-243.

pelo povo, tomando primeiro em consideração o caso do bode emissário, do qual se descreve o seu envio para o deserto (3,241).

Ora, no que diz respeito ao ritual dos sacrifícios expiatórios, de modo singular, se refere primeiro que tudo à queima da pele do bode expiatório (3,241; cf. Lv 16,27) e do touro pelo Sumo Sacerdote (3,242), que por si só foi a última ação ritual relativa a tais sacrifícios a ter lugar (Lv 16,27). A seguir se descrevem, a dizer verdade, num estilo um pouco confuso e involuntário, os ritos efetuados no Santuário com o sangue dos dois sacrifícios pelos pecados (3,242-243). Em este ponto Flávio Josefo, o qual naquele momento evidentemente não estava presente a Arca no Santo dos Santos, fala de sete aspersões feitas em direção ao teto e sete aspersões feitas em direção do chão do Santo dos Santos. Isto está em desacordo com *Yomá* 5, 3-5, onde se fala de uma única aspersão para cima e sete para baixo. Quando ele refere que sete aspersões eram feitas no santuário, com isto sem dúvida se devem entender as sete aspersões feitas sobre o véu, e outras entorno ao altar de ouro do incenso.

Enfim, ele relata que o resto do sangue era levado para o pátio e aí era aspergido à volta do altar dos holocaustos. Não é claro se com este último rito da aspersão se devia entender que se dava lugar ainda à aspersão do altar dos holocaustos¹⁹², como era previsto pela Escritura e não pela *Mishná*, ou ainda, mais simplesmente, que o sangue restante era deitado a volta do altar dos holocaustos.¹⁹³ Depois se refere ao rito da queima da gordura das vítimas expiatórias, a passagem termina com uma alusão aos cabritos do holocausto pelo Sumo Sacerdote (3,243).

Assim sendo, Flávio Josefo descreve os ritos do Dia da Expição fundamentalmente em concordância com as indicações bíblicas. Todavia, aqueles detalhes que nos são oferecidos pela sua breve narrativa, divergem dos textos bíblicos, uma que vez fazem pensar que nos encontramos frente aos rituais que ele próprio em pessoa assistiu no Templo de Jerusalém no seu tempo.

Em conclusão, os ritos previstos para o Dia da Expição de que Flávio Josefo faz referência no seu texto são os seguintes:

- 1) Sacrifícios do *Musaf* e os cabritos do holocausto pelo povo (3, 240)
- 2) Os dois cabritos pelo povo (3,241):
 - Afastamento do emissário com o bode expiatório
 - Queima da carcaça do bode expiatório fora do tempo

¹⁹² Milagrom, *Leviticus 1-16*, 1036.

¹⁹³ Flavio Josefo, *Antiguedades Judías*, III, 240-243.

- 3) O touro pelo sumo Sacerdote (3,242):
Queima da carcaça do touro fora do tempo
Abatimento do toro
- 4) Ritos do sangue do touro e do bode expiatório do Santuário (3,242-243):
No Santo dos Santos, no Santo, sobre o altar de outro e sobre o altar dos holocaustos.
- 5) Queima das corduras e das vísceras do bode expiatório e do touro sobre o altar dos holocaustos (3,243).
- 6) O cordeiro do holocausto para o Sumo Sacerdote (3,243).

Capítulo IV – Algumas alusões do *Yôm Kippur* na Carta aos Hebreus (Heb 9, 2-14)

O número de relações entre o *Yôm Kippur* e a Carta aos Hebreus é muito rico. Numerosas, embora mais ou menos explícitas, são as afinidades, alusões, ecos, referências, contatos temáticos e verbais com esta festa hebraica encontradas neste escrito neotestamentário, como demonstra a estreita correspondência de forma e fundo com Lv 16 que é fácil de encontrar em vários momentos.¹⁹⁴

Na verdade, o autor da carta trabalha uma analogia estreita entre a obra de salvação de Cristo e os sacrifícios do A.T., que se destinavam a obter o perdão dos pecados, especialmente os que eram oficializados durante a festa do Dia da Expição. Assim, usa, originalmente no que diz respeito aos outros escritos do N.T., uma linguagem cultural composta por imagens extraídas das realidades culturais da antiga Aliança, usada para espremer o significado teológico da obra salvífica realizada por Cristo na cruz: esta obra salvífica é apresentada como o desenvolvimento de um mistério cultural, através de imagens retiradas da liturgia do Dia da Expição descritas em Lv 16.¹⁹⁵

Ora, é pela da visão da fé, que o escândalo da cruz surge como o grande Dia da Expição de Cristo: ele é o «grande sacerdote» (Heb 10,21), o único verdadeiro Sumo Sacerdote que penetrou no verdadeiro Santuário, no céu, alcançando a presença de Deus e obtendo o perdão dos pecados. É o seu sacrifício que, ao mesmo tempo, o consagra como Sumo Sacerdote e o santifica como a vítima perfeita.¹⁹⁶ Portanto, procurar-se-á, de forma breve, ver como os rituais peculiares do Dia da Expição, já referidos nos capítulos anteriores, são retomados na Carta aos Hebreus em relação à obra salvífica de Cristo.

1. Cristo, o Sumo Sacerdote

A personagem central da Carta aos Hebreus é Cristo como Sumo Sacerdote.¹⁹⁷ Só neste texto neotestamentário os títulos de sacerdote e Sumo Sacerdote aplicam-se a Cristo e a ele é sobreposta a qualidade sacerdotal. Assim verificasse como o tema das relações cristo-

¹⁹⁴ Di Sante, *Israel em oração*, 27.

¹⁹⁵ Nello Casalini, *Dal simbolo alla realtà: l'espiazione dall'Antica alla Nuova Alleanza secondo Ebr 9,1-14. Una proposta esegetica* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1989), 15.

¹⁹⁶ Harold W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei, commento storico esegetico* (Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999), 366.

¹⁹⁷ Cesare Marcheselli-Casale, *I Libri Biblici, Nuovo Testamento, Lettera agli Ebrei* (Milano, Editoriale Libri Paoline, 2005), 683.

sacerdócio é fundamental no corpo da carta e como é tratado o tema de uma forma ampla e aprofundada.¹⁹⁸

De facto, após uma primeira apresentação de Cristo como Sumo Sacerdote (Heb 4), as duas propriedades que fundamentam o sacerdócio de Cristo são aprofundadas, isto é, para ser acreditado diante de Deus (Heb 5) e em solidariedade com os homens (Heb 6). Então, uma vez que a novidade do sacerdócio de Cristo, Sumo Sacerdote à semelhança de Melquisedec (Heb 7), é fortemente afirmada, ação sacerdotal decisiva, que consiste na entrega de si mesmo, e sua eficácia (Heb 9-10).¹⁹⁹ À luz disto, é possível compreender a notável densidade do vocabulário sacerdotal presente na Carta aos Hebreus. Na verdade, há muitas afirmações fortes sobre este aspeto do Sumo Sacerdócio de Cristo (2,17; 3,1; 4,14.15; 5,5.10; 6,20; 7,26; 8,1; 9,11; 10,21). Este tema é, portanto, apresentado de forma complexa e é visto pelo autor de diferentes perspetivas. Mas aqui é interessa-nos sublinhar a relação existente com o *Yôm Kippur*.

O Sumo Sacerdote eram o principal celebrante da festa do Dia da Expição. Todos os ritos previstos esse dia só podiam ser oficializados por ele (Lv 16,32-33), e é por isso que dele dependia a eficácia de todo o ritual. Razão pela qual podem-se entender todas as medidas meticulosas presentes no início do tratado do *Yomá*, para garantir que o Sumo Sacerdote fosse o idóneo e adequado para celebrar o serviço da festa no Templo (*Yom* 1,1-7).

Uma primeira alusão à função sacerdotal de Cristo encontra-se na mesma introdução da carta, que declara que o fim da missão de Cristo foi cumprir a purificação, a expiação dos pecados (Heb 1,3). Isto é afirmado em Heb 2,17, onde aparece a primeira menção do título de Sumo Sacerdote aplicado a Cristo, e onde se afirma que o fim de toda a sua vida tem sido o de se tornar o Sumo Sacerdote que poderia fazer a expiação dos pecados do povo. É, de facto, uma função típica do sacerdote israelita, e eminentemente do Sumo Sacerdote no Dia da Expição. Logo, os muitos pontos de semelhança são, por um lado, evidentes, e, por outro lado, contudo, também são notáveis as diferenças que o autor da carta revela entre a ação do Sumo Sacerdote no Dia da Expição e o sacrifício de Cristo.

2. A Tenda da Reunião no Dia da Expição

A terceira parte da Carta aos Hebreus (7,1-10,18), central ao conteúdo, para além da posição que ocupa na estrutura de toda a obra, e a segunda seção desta parte (8,1-9,28), que

¹⁹⁸ Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, 690.

¹⁹⁹ Albert Vanhoye, *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, 70.

também é central, está a perícope que apresenta uma descrição sumária da estrutura do local de culto da Antiga Aliança (9,2-5).²⁰⁰ O modo repentino e abrupto em que o mesmo autor regista o texto (9,5b) poderia induzir erradamente a ideia de o perceber de forma rápida e superficial, catalogando-o como acessório e accidental.²⁰¹ Muito numerosos e difíceis têm sido, de facto, os pontos problemáticos que os exegetas tiveram de enfrentar sobre este assunto, entre os quais se destaca a alegada colocação do altar do incenso dentro do Santo dos Santos (9,4).

A dificuldade presente decorre do facto de que na descrição dos objetos presentes no Santo, a primeira tenda, não se menciona o altar de ouro para o incenso,²⁰² porém, consideramos evidente que o autor da Carta aos Hebreus tinha na sua cabeça, nesta passagem, o incenso que o Sumo Sacerdote usava no Dia da Expição para o rito da oferta de incenso no Santo dos Santos (Lv 16,12-13), e que permanecia lá durante todo o dia (*Yom* 7,4). Este rito foi o primeiro daqueles que aconteciam na parte mais sagrada e inacessível do Santuário, seguido dos ritos de sangue (Lv 16,14-15). Com algumas exceções, esta tem sido também a escolha de toda a antiga tradição cristã.²⁰³

Uma outra confirmação desta conclusão, portanto, do contexto desta perícope (9,2-5), resulta, com efeito, que a descrição da tenda da reunião feita pelo autor não é em si mesma, mas precede e, acima de tudo, prepara o texto de Heb 9,6-14, que confronta a eficácia dos ritos do culto antigo, que têm no seu ápice o *Yôm Kippur*, com o sacrificio de Cristo.²⁰⁴ Pelo que já no texto de Heb 9,2-5 pode-se localizar diferentes referências e alusões ao Dia da Expição, e como a descrição do antigo santuário ali apresentada, mesmo com a falta da menção do altar do incenso no Santo e a colocação do incenso no Santo dos Santos, ser funcional ao que se segue.

Ora, alguns estudiosos geralmente concordam que na descrição de Heb 9,2-5 o autor certamente tem em mente a tenda da reunião antes do Templo de Salomão.²⁰⁵ Isto é inequivocamente demonstrado pelo uso repetido da palavra «tenda», para indicar o local de culto ou as suas partes, e não apenas no texto específico (9,2-3), mas ainda no contexto imediato que o precede (8,2.5) e o segue (9,6.7.8.11.21). Em vez disso, não há vestígios na

²⁰⁰ Albert Vanhoye, *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, 50.

²⁰¹ Albert Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei, Un sacerdote diverso* (Ferrara, Centro editoriale dehoniano, 2010), 182-189.

²⁰² Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, 368-371.

²⁰³ De facto, esta tem sido a atribuição dada pelas traduções bíblicas modernas.

²⁰⁴ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 122.

²⁰⁵ Nello Casalini, *Dal simbolo alla realtà*, 48.

perícopes da terminologia sobre a indicação do Templo.²⁰⁶ Ao contrário, a menção em 9,4 da presença da Arca no Santo dos Santos autoriza a certeza de excluir que haja qualquer referência ao Segundo Templo, seja de Zorobabel, seja de Herodes, em que o Santo dos Santos estava completamente vazio após a Arca ter desaparecido com a destruição do Templo.

O que é original na apresentação do autor é que também as duas partes, das quais se diz que o antigo Santuário é composto, são classificadas como «tendas». A primeira parte refere à «primeira tenda» (9,2.6.8), e corresponde à parte anterior, o Santo. A segunda parte é chamada «segunda tenda» (9,3.7), e corresponde ao Santo dos Santos.

Um outro aspeto a ter em consideração diz ao respeito à utilização do plural em grego «τὰ ἅγια» que aparece sete vezes na carta. No LXX com este termo primeiro se quer indicar o Santuário na sua totalidade ou o verdadeiro Santuário, isto é, composto pelo Santo e pelo Santo dos Santos (Êx 29,30; Sl 73,3). No entanto, em alguns casos com «τὰ ἅγια» também é entendido estreitamente pelo Santo «tenda da reunião» (1Rs 8,8; 2Cr 5,11). Por trás desta conceção, que tende a ver no Santo, evidentemente devido à frequência diária feita pelos sacerdotes para oficializar lá os inúmeros ritos previstos, o local de culto mais importante, tanto para identificá-lo substancialmente com todo o Santuário.²⁰⁷

Em vez disso, na Carta aos Hebreus há uma mudança significativa, no nosso ver, do ênfase. Ao lado do significado geral do Santuário (8,2; 9,8.12.24; 10,19), em duas passagens, é claro como com o plural «τὰ ἅγια» se quer aludir não ao Santo, e sim ao Santo dos Santos, enquanto acentuam-se os ritos do sangue oficiados lá pelo Sumo Sacerdote no Dia da Expição (9,25; 13,11). É assim atribuída uma importância muito especial a esta parte também do ponto de vista do exercício do culto, de modo a identificá-lo com todo o Santuário.²⁰⁸

Ao proceder desta forma, o que mais impressiona, e que mais nos interessa destacar, é que neste ponto o autor se encaixa muito bem com Lv 16. Pois na verdade, apenas neste ponto o termo *qôdes*, traduzido pela LXX com o singular «τὸ ἅγιον» (16,2.3.16.17.20.23.27), e normalmente usado pela tradição sacerdotal para indicar tanto o Santuário na sua totalidade, como também de forma técnica e específica do Santo, é aplicado para indicar o Santo dos Santos.²⁰⁹ É por isso que parece ser uma primeira indicação óbvia de que o autor da Carta aos

²⁰⁶ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 50.

²⁰⁷ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 124.

²⁰⁸ Albert Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei, Un sacerdote diverso*, 166.

²⁰⁹ Além disso, o único outro lugar onde *qôdes* indicar o santo dos santos está em Ez 41,23.

Hebreus na sua descrição do antigo local de culto tem na sua cabeça Lv 16, isto é, o *Yôm Kippur*.²¹⁰

3. O *Yôm Kippur* de Cristo (9,7-14)

Na segunda e central seção (8,1-9,28) da terceira parte da Carta ao Hebreus o autor confronta o mistério da paixão e glorificação de Cristo com a prática do culto antigo, como o indica claramente a estrutura geral de tal seção.²¹¹ Nela existem dois parágrafos, cada um dividido em três subdivisões. O primeiro destes parágrafos tem em consideração o culto antigo (8,1-9,10), enquanto o segundo se interessa, principalmente, pelo mistério de Cristo (9,11-28).

I.	A) Nível do culto antigo: terrestre e figurativo	8,1-6
	B) <i>Primeira Aliança: imperfeita e provisória</i>	8,7-13
	C) Culto antigo: ineficaz	9,1-10
II.	C`) Entrega de si de Cristo: eficaz	9,11-14
	B`) <i>Nova Aliança: perfeita</i> <i>dá acesso à herança eterna</i>	9,15-23
	A`) Nível atual da entrega de si de Cristo: <i>dá acesso ao Céu, verdadeira relação com Deus</i>	9,24-28

Portanto, trata-se de uma estrutura concêntrica que permite evidenciar no centro o tema decisivo entre o confronto sobre a eficácia dos sacrifícios antigos (C) e a eficácia da entrega de si por parte Cristo (C`). Pela sua vez, as subdivisões A e A` falam do nível atingido pelos dois diferentes atos de culto. As subdivisões B e B`, entretanto, mostram os vínculos existentes entre a Aliança e o culto: a nova Aliança, perfeita, faz possível a comunhão com Deus, enquanto, a antiga aliança, pela expiação não faz mais nada do que pôr uma condição para que seja possível, isto é, a supressão dos pecados, incapaz de estabelecer uma mediação real, portanto, representa apenas uma solução temporária.²¹²

Contudo, ainda é possível dentro do mesmo esquema encontrar uma outra estruturação que, pode consistir numa única grande estrutura concêntrica que abrange a totalidade da seção 8,1-9,28, composta, entretanto, por duas estruturas a sua vez concêntricas e entre elas ligadas por razões de contraste.²¹³

²¹⁰ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 124.

²¹¹ Albert Vanhoye, *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, 70; Albert Vanhoye, *L'Epístola agli Ebrei, Un sacerdote diverso*, 161; Harold W. Attridge, *La Lettera agli Ebrei, commento storico esegetico*, 366.

²¹² Albert Vanhoye, *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, 70.

²¹³ Marcheselli-Casale, *Lettera agli Ebrei*, 411.

I.	A) Nível do culto antigo: terrestre e figurativo	8,1-6
	B) <i>Primeira Aliança: imperfeita e provisória</i>	8,7-13
	A`) Culto antigo: ineficaz	9,1-10
II.	A) Entrega de si de Cristo: eficaz	9,11-14
	B) <i>Nova Aliança: perfeita</i> <i>dá acesso à herança eterna</i>	9,15-23
	A`) Nível atual da entrega de si de Cristo: dá acesso ao Céu, verdadeira relação com Deus	9,24-28

Com efeito o autor da carta quer colocar em confronto a primeira Aliança com a nova Aliança realizada em Cristo, de tal modo que as duas perícopes, 8,7-13 e 9,15-23, se encontram ao centro das suas respectivas estruturas concêntricas, ou seja 8,1-6-9,10, que fala da primeira Aliança e de seu culto, e 9,11-28, que esta centrada na nova Aliança e na única entrega realizada por Cristo. Com isto, o autor cria um díptico antitético muito bem desenhado, sendo um estilo comum na literatura da época, e familiar a outros autores neotestamentários.²¹⁴ São diversos os argumentos em favor de tal estruturação.

Certamente que 8,1-6 (A) esta em estreita relação com 9,1-10 (A`), pois ambos fazem referência à realidade da «tenda», termo que só nestes versículos aparece em seis ocasiões, e correspondentes argumentos culturais. Contudo, também se encontram postos em contradição, por uma lado A insiste no papel figurativo e terrestre das instituições culturais da primeira Aliança, por outro lado A` põem em evidencia a sua ineficácia. No coração da subdivisão se encontra 8,7-13 (B), passagem chave que faz referência à relação entre Deus e Israel.

De forma semelhante o autor desenvolve o seu argumento sobre a nova Aliança em Cristo 9,15-23 (B), unidade central da segunda subdivisão do díptico. A entrega de si mesmo por parte de Cristo é assim o tema que une 9,11-14 (A) com 9,24-28 (A`). O contraste, desta, se encontra no facto de em A afirmar a eficácia desta entrega, e que em A` são desenvolvidos os resultados desta eficácia: o acesso ao Céu e à verdadeira relação com Deus para os que acreditam em Cristo. Também fazer uma referência às semelhanças no desenvolvimento desta argumentação. Tanto 8,1-6 como 9,11-14 tratam a questão do Sumo Sacerdote; tanto 8,7-13 como 9,15-23 referem-se à realidade da Aliança; tanto 9,1-10 como 9,24-28 estão interessados no Santuário e ao culto.

Portanto, concluímos que o Dia da Expição é explicitamente aludido no texto de Heb 9,7-14. Em Heb 9,6-7 o culto praticado na tenda da reunião é sobriamente descrito e em Heb 9,8-10 é dada uma avaliação teológica deste colocando-o em confronto com a obra salvífica

²¹⁴ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 141.

de Cristo. Assim, afirma-se que na primeira tenda, ou seja, no Santo, os sacerdotes entraram continuamente para oficializar os ritos prescritos (9,6). Os ritos a que se alude falam sobre os artigos presentes no Santo: o candelabro, cujas lâmpadas se acenderam ao pôr-do-sol e assim permaneceram da noite até a manhã (Lv 24,3-4); a substituição dos pães colocados sobre a mesa, que ocorria todos os sábados, quando os anteriores eram comidos pelos sacerdotes no recinto sagrado (Lv 24,5-9); a oferta de incenso no Altar do Incenso duas vezes por dia, de manhã e à noite, à hora do *Tamid* (Êx 30,7-8). Também, em 9,7 afirma-se, que na segunda tenda, isto é, no Santo dos Santos, o Sumo Sacerdote entra apenas uma vez por ano, ou seja, no Dia da Expição, para oferecer o sangue dos pecados involuntários, de si próprio e dos do povo.²¹⁵

Temos assim, sistematicamente seis elementos que nos resultam evidentes: quem celebra o rito (o Sumo Sacerdote); o lugar onde é celebrado (o Santo dos Santos); o tempo em que é celebrado (o Dia da Expição); a forma como é celebrado (com sangue); o fim pelo qual é celebrado (para cumprir a expiação dos pecados); os beneficiários dos ritos celebrados (o Sumo Sacerdote e o povo).

Ditas referências repetidas ao culto antigo servem o autor para penetrar melhor o mistério de Cristo. De facto, as antigas realidades culturais têm valor prefigurativo, ou seja, têm a função de indicar de forma simbólica e alusiva a realização do plano de Deus em Cristo: são «figura e sombra das realidades celestiais» (8,5; cf. 9,23). Logo, partindo das relações de semelhança, uma antítese firme é realizada entre os ritos do Dia da Expição e o mistério de Cristo, que serve para destacar a diferença e superioridade de este último.

3.1. A obra salvífica de Cristo

O acontecimento da sua paixão é apresentado como o cumprimento da nova Aliança, já prevista no A.T. (Jr 31,31-34). Era preciso que a morte tomasse sentido positivo, servindo para estabelecer nova relação entre o homem e Deus, bem como nova solidariedade entre os homens. E foi isso o que realizou a morte de Cristo, pois ela constituiu uma entrega pessoal e perfeita. Ela realizou definitivamente aquilo que o culto da primeira Aliança só podia prefigurar. Ela superou a distância que separava o homem de Deus, transportando a humanidade de Cristo para o nível celeste e introduzindo-a para sempre na intimidade de Deus (9,24-28).²¹⁶

²¹⁵ Nello Casalini, *Dal simbolo alla realtà*, 203.

²¹⁶ Albert Vanhoye, *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, 77.

3.2. Os beneficiários da entrega de Cristo

Um primeiro ponto de comparação diz respeito aos beneficiários da oferta. O Sumo Sacerdote tinha que oferecer no Santo dos Santos o sangue dos sacrifícios expiatórios não só para o povo, mas também para si próprio (5,3; 7,27; 9,7; cf. Lv 16,6.11.17,24). Cristo, em vez disso, não teve a necessidade de o fazer, tendo-se oferecido «sem mácula, sem defeito» (9,14). O termo anterior, que para os sacrifícios antigos se referia ao pedido de ausência de defeitos físicos na vítima sacrificial (Lv 22,17-25), é, portanto, aplicado a Cristo para indicar que ele é «imaculado, sem pecado», como se afirma na mesma carta em versículos anteriores (Heb 4,15; 7,26). Por esta razão, pela sua santidade, Cristo também acaba por ser a vítima perfeita.

3.3. A unicidade da doação de si

Outros dos elementos que contrasta é precisamente as repetições e a multiplicidades dos sacrifícios e das entradas no santuário. O Sumo Sacerdote devia repetir «todos os anos» (9,25; 10,1.3), os numerosos sacrifícios prescritos e a sua entrada no Santo dos Santos «uma vez ao ano», (9,7), no Dia da Expição (cf. Lv 16,34). Embora no Dia da Expição houvesse várias entradas no Santo dos Santos para que o Sumo Sacerdote oferecesse aí os sacrifícios, no entanto, todos os ritos oficiados em esta festa eram vistos pelo autor como um único grande ato.

Ora, Cristo, tendo oferecido um único sacrifício pelos pecados (10,12), o sacrifícios de si mesmo (9,26), com uma única oferta (10,14), a do seu corpo (10,10), entrou no verdadeiro Santuário, nos céus, na presença de Deus (6,19-20), «uma só vez», (9,26.28), «uma vez para sempre» (7,27; 10,10).

Se pretende deste modo sublinhar a unicidade da oferta de Cristo, que tem, portanto, um caráter definitivo, à diferença dos ritos expiatórios antigos que continuamente deviam ser renovados e apresentados a Deus, e tudo isto, por não serem eficazes (10,1-4)

3.4. A natureza das ofertas

Uma outra distinção que se pode encontrar refere-se àquilo que é oferecido. Enquanto o Sumo Sacerdote entrava no Santo dos Santos com o sangue de outros (9,25) ou seja, levando consigo o sangue dos animais sacrificados (9,7.25; 13,11), o sangue dos carneiros e dos vitelos (9,12), Cristo entrou verdadeiramente no Santuário, nos céus, com o seu próprio sangue (9,12.14), como instrumento de expiação e de inauguração da nova Aliança.

Cristo não apresentou sacrifícios de animais, mas anulou o pecado com o sacrifício de si mesmo (9,26), sacrificando-se a si mesmo, oferecendo o seu corpo (10,10) e oferecendo a

sua morte (9,15), e tudo isto, para a salvação dos homens, sendo Ele próprio a vítima sem mácula (9,14), sem pecado, e por tanto, digno de Deus (4,15; 7,26).

Nota-se como a expressão «oferecer-se a si mesmo» (9,14.25) é tanto uma criação original do autor da carta para apresentar Cristo como vítima sacrificial, além de ser sacerdote, como para sublinhar o aspeto de aceitação voluntária que caracteriza a sua paixão.

3.5. Nível final alcançado pela entrega de si próprio

Outra diferenciação que se encontra é precisamente esta, o lugar em que se devia de realizar o ato de culto. Notamos como o autor, de um modo original, descreve como o lugar cultural antigo se encontra dividido em duas grandes tendas: «a primeira tenda» (9,2.6.8), correspondente ao Santo, que se devia atravessar para chegar à parte que é considerada como o verdadeiro e próprio santuário, chamada «a segunda tenda» (9,3.7), correspondente ao Santo dos Santos.

O Sumo Sacerdote uma vez ao ano, no Dia da Expição, entrava na segunda tenda, no Santo dos Santos, mas não conseguia alcançar real e verdadeiramente o efeito querido, ou seja, o perdão dos pecados e a comunhão com Deus. De facto, ele não tinha acesso ao verdadeiro Santuário, onde habita Deus, unicamente entrava em outra tenda (9,8).

Cristo em vez, com o seu sangue (9,12), ou seja, através da sua morte, e por meio da tenda maior e mais perfeita, não feita por mãos de homem, isto é, não desta criação (9,11), ou seja, com o seu corpo glorioso, ressuscitado, entrou de uma vez e para sempre no verdadeiro Santuário, nos céus (9,24; 6,19-20), verdadeira morada divina, alcançando, efetivamente, a presença e a comunhão com Deus, alcançando-nos deste modo uma redenção eterna (9,12), o verdadeiro perdão dos pecados (9,15.26; 10,12).

4. Outras possíveis referências ao Dia da Expição na Carta aos Hebreus

Diversas partes da Carta aos Hebreus parecem estar presentes nas formulações que, de algum modo, nos levariam a pensar num possível contato mais ou menos velado com o *Yôm Kippur*; entre estas distinguimos:²¹⁷

²¹⁷ Di Giovambattista, *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*, 146-150.

4.1. «A sua casa»

Em Heb 3,2.5.6 aparece esta expressão «οἶκος αὐτοῦ», que se encontra nos LXX em Lv 16,6.11.17 para traduzir o hebraico «bêtô», «a sua casa». Claramente não quer dar a entender o edifício, mas todos os filhos de Aarão, os sacerdotes. Isto vem confirmado por Lv 16,33 em que se afirma expressamente que a expiação deve ser efetuada pelos sacerdotes e por todo o povo, nomeando-os separadamente. No entanto, vimos como em *Yomá* 1,1 se dá a estas expressões um sentido mais restrito e particular de membros da família, e em particular da mulher. De facto, a última frase de Heb 3,6 «a sua casa como nós», lembra quase querendo ecoar e contrair a formulação final de *Yomá* 1,1: «E realizará a expiação por si e pela sua casa».

Claramente é difícil de precisar e dizer com alguma certeza que o autor da Carta aos Hebreus tenha querido contrapor-se quer a interpretação bíblica quer à expressão judaica, mas seguramente a sua postura abre uma nova perspectiva. Cristo é apresentado como o Sumo Sacerdote livre de particularismo, sejam eles laços familiares ou de classes, aos quais o culto antigo estava sujeito, pelos quais se previam sacrifícios distintos para o Dia da Expiação.

4.2. «Dia de repouso»

Na passagem a seguir (Heb 3,7-4,14) revela-se a simultânea e múltiplas recorrências do tema do repouso através de diversos termos como «κατάπαυσις» (3,11.18; 4,1.3), «καταπαύω» (4,4.8.10), e «σαββατισμός» (4,9). Lembrar-mos como o «repouso» é umas das prescrições associadas ao Dia da Expiação e ao qual o povo devia atender, essencialmente, o de abster-se do trabalho (cf. Lv 16,29; Lv 23,28.30-31; Nm 29,7), reforçada ainda pela sua vez com a afirmação que tal dia é o único «*Shabbat Shabbaton*», «sábado de repouso absoluto» (Lv 16,31; 23,32). Assim em relação as passagens sobre o Dia da Expiação o LXX usa a expressão em questão como «σαββάτα σαββάτων», simplesmente transliterando os dois termos hebraicos.

Portanto, a frase de 4,9-10: «Por conseguinte, permanece um repouso sabático para o povo de Deus. O que entra no seu repouso, repousa também das suas obras, tal como Deus repousou das suas», poderia fazer ainda referencia a Cristo e o ao seu Dia de Expiação. Pois, Cristo depois de ter cumprido com a sua Cruz a purificação dos pecados, tendo oferecido um único sacrifício pelos pecados, uma vez para sempre, sentou-se à direita da majestade divina no alto dos céus (1,3; 8,1; 10,12; 12,2). Assim Cristo pela sua morte e ressurreição entrou no repouso, consistente na comunhão com Deus, e tem feito entrar naquele repouso ainda àqueles que acreditam em n`Ele (cf. 10,19-20).

4.3. «Cristo bode emissário»

Se tem podido constatar como o autor da Carta aos Hebreus fazia referência aos mais importantes ritos contemplados no complexo ritual da festa do Dia da Expição. São de facto, evidentes as alusões ao rito do incenso e ao rito expiatório feito com o sangue, os quais tinham lugar no Santo dos Santos.

Ora, um outro rito ainda importante que era previsto no *Yôm Kippur*, consistia no envio do bode emissário para o deserto, depois de ter carregado sobre eles os pecados do povo, através da confissão dos pecados sobre a cabeça do animal por parte do Sumo Sacerdote (Lv 16,20-22). Na carta aos Hebreus parece ser possível encontrar menções que fazem referência a tal rito.

Em Heb 9,28 o autor afirma que «assim também Cristo, que se ofereceu uma só vez para tirar os pecados», uma frase que faz muita ressonância e que se aproxima da passagem de Is 53,12.²¹⁸ O verbo que se utiliza é «ἀναφέρω», que pode assumir dois significados «tirar» ou «levar». Geralmente as traduções utilizam o primeiro significado: Cristo veio «para tirar o pecado de muitos». Porém, se se toma em consideração o outro significado, «levar», se poderia pensar numa possível referência ao rito do Dia da Expição: Jesus mesmo levou sobre si os pecados do povo, tal como acontecia com o bode emissário.²¹⁹

Ora, o bode, carregado com os pecados do povo, era depois conduzido à morte fora da cidade, no deserto. Do mesmo modo Heb 13,12 afirma que: «também Jesus, para santificar o povo com o seu próprio sangue, padeceu fora das portas da cidade». Pelo que parece, na verdade, estranho que o autor ligue tal realidade não ao ritual do bode emissário e sim ao rito da queima das peles das vítimas expiatórias, pois os corpos de tais animais sacrificados, cujo sangue era levado pelo Sumo Sacerdote para o Santo dos Santos no Dia da Expição a fim de efetuar a expiação dos pecados, eram mortos fora do acampamento (13,11; cf. Lv 16,27).

Consideramos que o motivo da relutância do autor em associar explicitamente Cristo à figura do bode emissário, o bode para Azazel, poderia dever-se ao facto que ele se tinha tornado no judaísmo uma figura demonológica. De facto, apenas na tradição cristã posterior o bode emissário tornou-se figura de Cristo, que inocentemente leva sobre si os pecados de todos.²²⁰

²¹⁸ Albert Vanhoye, *L'Epistola agli Ebrei, Un sacerdote diverso*, 197.

²¹⁹ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 53.

²²⁰ Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 61.

Excursus

Ecoss do *Yôm Kippur* em chave de leitura cristã

Neste *excursus* não pretendemos apropriarmos de modo algum de aquilo que é propriamente judaico. O próprio Jesus não só tem vindo a dar cumprimento à Escritura, como também às instituições, por exemplo o que significava o Templo, e às tradições do povo judeu; isto, sem anular ao mesmo povo e a sua identidade. Portanto, não falamos de «substituição» e sim de «cumprimento».

Jesus é o verdadeiro e definitivo *Kohen Gadol*, «Sumo Sacerdote»: na visão de João, o livro do Apocalipse o apresenta com vestiduras brancas de linho puro, com o cinto de ouro, no meio dos candelabros de ouro (Ap 1,13-15), Ele é o Sumo Sacerdote, totalmente puro, vestido de branco. Ele «leva o pecado do mundo», como devia fazer o Sumo Sacerdote, a semelhança de Moisés e Aarão. Jesus é, ao mesmo tempo, sacerdote e vítima:²²¹ «Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo» (Jo 1,29). Como referimos a tradução acostuada a ser utilizada é: «que tira». Mas outra tradução possível, mais bela e mais profunda, é: «que leva»: «Eis o Cordeiro de Deus, que leva o pecado do mundo». Pois ele não só «tira» *sic et simpliciter* o pecado e a injustiça, como pretende o homem, e sim o «tira» levando-o consigo, fazendo-se ele próprio pecado por nós.²²² Ele «leva» sobre si, a todo o povo judeu, que não tem sido rejeitado (como a Igreja sabiamente ensina), e aos pagãos.

Da mesma forma, Bento XVI indica que a última oração de Jesus no evangelho de São João (Jo 17) encontra sua relação com o *Yôm Kippur*.²²³ Ele citando um texto de Ruperto de Deutz (+ entre 1129 e 1130) que diz: «Assim rezou por nós o Sumo Sacerdote, sendo Ele mesmo propiciador e oferta de expiação, sacerdote e sacrifício». O papa alude:

Encontrei a chave para a compreensão deste grande texto no livro de Feuillet citado. Mostra ele que esta oração só é compreensível tendo como cenário de fundo a liturgia da Festa judaica da Expiação (*Yôm Kippur*). O ritual da festa, com o seu rico conteúdo teológico, realiza-se -literalmente- na oração de Jesus. [...] A estrutura do rito descrito em Levítico 16 é minuciosamente retomada na oração de Jesus: tal como o Sumo Sacerdote cumpre a expiação por si, pela classe

²²¹ Albert Vanhoye, *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, 81.

²²² Voltaggio, *Las Fiestas Judías y el Mesías*, 57.

²²³ Joseph Ratzinger/Bento XVI, *Jesus de Nazaré, da entrada em Jerusalém até à Ressurreição* (Cascais: Edição e copyright Princípia, 2011), 72-75.

sacerdotal e por toda a comunidade de Israel, assim também Jesus reza por Si mesmo, pelos apóstolos e, finalmente, por todos aqueles que depois, por causa da palavra deles, haveriam de acreditar em n`Ele, ou seja, pela Igreja de todos os tempos (cf. Jo 17,20).

Ele, como Sumo Sacerdote, entrou uma vez para sempre no Santo dos Santos, no Templo verdadeiro, o celeste (cf. Heb 9,24-25) para interceder por todos nós. Mas também Jesus é a verdadeira e definitiva vítima sacrificial, o verdadeiro cordeiro, porque entrou no Santo dos Santos com seu próprio sangue (Heb 9,11-12). O apóstolo São João afirma, igualmente, na primeira carta que Jesus Cristo: «é a vítima que expia os nossos pecados, e não somente os nossos, mas também os de todo mundo» (1Jo 2,2). E também diz, na mesma carta, que: «é nisto que esta o amor: não fomos nós que amámos a Deus, mas foi Ele mesmo que nos amou e enviou o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados» (1Jo 4,10).

Nesta mesma linha afirma São Paulo que «aquele que não havia conhecido o pecado, Deus o fez pecado por nós» (2Cor 5,21), igual que aquele bode, que levando os pecados do povo, era conduzido e sacrificado no deserto, Ele, o cordeiro inocente, sem pecado, levou sobre si mesmo a maldição do pecado, libertando-nos assim dela. Pois declara o mesmo Paulo que «Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras» (1Cor 15,3). Claramente, estas escrituras, também fazem alusão às do Dia da Expição (Lv 16). São Paulo o testemunha com clareza:

Todos pecaram e estão privados da glória de Deus. Sem o merecerem, são justificados pela sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus. Deus ofereceu-o para, nele, pelo seu sangue, se realizar a expiação que atua mediante a fé (Rm 3,23-25).

Sem compreender o *Yôm Kippur* não se pode perceber a profundidade da expressão paulina. Portanto, Cristo é ao mesmo tempo Sumo Sacerdote e vítima de expiação, isto é, representa ao bode expiatório enviado ao deserto, a vítima levada e sacrificada «fora da cidade» (Heb 13,13).

Do mesmo modo, existe uma outra interpretação, ressonância, eco, que é digna de interesse, a qual o mesmo Bento XVI refere.²²⁴ No evangelhos de Mateus e de Marcos se

²²⁴ Joseph Ratzinger/Bento XVI, *Jesus de Nazaré* (Lisboa: A esfera dos livros, 2007), 380-394.

narra que Pedro confessou a identidade de Jesus como o Cristo em Cesareia de Filipe, e que seis dias depois, desta profissão de fé, aconteceu a Transfiguração. Bento XVI evidencia que, precisamente, existe uma relação entre o acontecimento da profissão de fé de Pedro e o acontecimento da Transfiguração. A profissão de fé de Pedro teria lugar, precisamente, no *Yôm Kippur*, enquanto, a Transfiguração aconteceria seis dias depois, isto é, durante *Sukkōt*, a festa das tendas. Existe cá uma grande novidade feita por Jesus, pois no dia de *Yôm Kippur*, Ele não se dirige ao Templo e sim a Cesareia de Filipe, local cheio de cultos pagãos.

Assim, Pedro, no *Yôm Kippur*, pronuncia o nome Santo: «Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo» (Mt 16,16). Precisamente no dia que o Sumo Sacerdote no Santo dos Santos estava a proclamar o nome Santo de Deus, Pedro confessa «o nome que está sobre todo nome», reconhecendo assim em Jesus Cristo ao Santo de Deus. Jesus, no mesmo evangelho, dirige-se a Pedro chamando-lhe «Simão, *bar Iona*», «filho de Jonas» (Mt 16,17), título que lembra à figura do Sumo Sacerdote «Simão «filho de Onias», admiravelmente descrito no livro de *Ben Sira* (cf. 50).²²⁵ Seguidamente, Jesus mudará o nome de Simão em «Pedro», isto é, «*Kepha*», detalhe que não podemos deixar passar, pois naqueles dias o Sumo Sacerdote tinha por nome, exatamente, «Caifás», o qual deriva da mesma raiz, pelo que Pedro é proclamado sumo sacerdote no único e verdadeiro Sumo Sacerdote, que é Cristo. Portanto, Jesus dirá a Pedro que: «sobre esta Pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do abismo nada poderão contra ela» (Mt 16,18), e tudo isto aconteceu no dia de *Yôm Kippur*, realmente é algo maravilhoso, no dia do perdão dos pecados (Mt 16,19), o dia que são abertas as portas da misericórdia de YHWH, surge a Igreja.

Para o cristão cada dia é *Yôm Kippur*, porque Cristo nos têm dado a redenção eterna. O cristão, pelo batismo, é sacerdote no único Sacerdote, se há submergido uma vez para sempre na água e renasce da água e do Espírito, é uma nova criatura, revestido com a vestidura branca pode pronunciar o nome Santo de Deus, tem acesso ao Santo dos Santos, ainda que será no céu onde contemplar-lho-á face a face. Com o autor a Carta aos Hebreus diz:

Temos, pois, irmãos, plena liberdade para a entrada no santuário por meio do sangue de Jesus. Ele abriu para nós um caminho novo e vivo através do véu, isto é, da sua humanidade e, tendo um Sumo Sacerdote à frente da casa de Deus, aproximemo-nos dele com um coração

²²⁵ O livro de *Ben Sira* é um livro muito usado no judaísmo; especialmente citado no *Talmud*, exerceu bastante influência na literatura judaica (festa da expiação; oração das 18 Bênçãos, entre outros). A referência de Simão «filho de Onias» trata-se aqui de Simão II que foi Sumo Sacerdote por volta de 220 a 195 a.C.

sincero, com a plena segurança da fé, com os corações purificados da má consciência e o corpo lavado com água pura (Heb 10,19-22).

Certamente que a diferença de outras festas, o *Yôm Kippur* não passou a ser festa cristã, não obstante, os cristãos vivem no tempo da Quaresma, quarenta dias de *teshuváh*, de *metanoia*, de retorno a Deus, sendo este o apelo da pregação de Jesus: «Completo-se o tempo e o Reino de Deus está próximo: convertei-vos e acreditai no Evangelho» (Mc 1,15).

Do mesmo modo, o perdão de Deus, de facto, está ligado ao perdão do irmão, pois o *Yôm Kippur* reconcilia com Deus, se nos outros dias penitencias, principalmente nos dez dias prévios à festa, os judeus reconciliam-se em primeiro lugar com os seus irmãos. Com efeito a relação entre o perdão de Deus e o perdão ao irmão não é causativa, mas reveladora; não significa: «Deus te perdoa porque tu perdoaste», mas «se tu perdoaste o irmão, quer dizer que tu já estás dentro do perdão de Deus».²²⁶ A reconciliação com Ele e com os irmãos (cf. Mt 5,23-25) é sinal e fruto do perdão divino aceito e consentido. Em síntese, no sacramento da reconciliação, para o cristão, atualiza-se o Dia do Perdão; pois Deus: «nos libertou do poder das trevas e nos transferiu para o Reino do seu amado Filho, no qual temos a redenção e o perdão dos pecados» (Cl 1,13-14).

²²⁶ Di Sante, *Israel em oração*, 237.

Conclusão

Durante os últimos anos foram apresentados numerosos estudos, ainda que de forma sucessiva, sobre a Carta aos Hebreus, permitindo-nos deste modo apreciar melhor a carta e não só, mas também nos tem iluminado sobretudo na riqueza inesgotável do texto, ao confrontar os problemas relativos à sua estrutura, a sua forma literária e a sua teologia. Embora permaneça ainda em aberto e fortemente debatida entre os estudiosos as questões relativas ao autor, à data de composição e aos destinatários, podemos ver, entretanto, como na carta existe uma convergência quase unânime em admitir, mesmo que com acentos diferentes, que o Dia da Expição seja o pano de fundo deste escrito do N.T.

Portanto, o propósito deste estudo era tentar colocar em evidência as afinidades, as alusões, os contatos, os ecos com esta celebração Hebraica, que de um modo, mais ou menos explícito compaginam em este escrito Neotestamentário. Para tais efeitos procurou-se realizar uma série de confrontos e de avaliações da liturgia e da teologia do Dia da Expição, tal como apresentados no A.T., na Literatura Judaica antiga (Rabínica, Targúmica e Helenística) assim como na própria Carta aos Hebreus.

Começámos, assim o primeiro capítulo, desenvolvendo uma visão geral de algumas dimensões celebrativas dentro do Judaísmo que consideramos oportunas para nosso trabalho pois procurou-se com elas iluminar o sentido festivo do povo eleito, o qual, certamente, está mais além do que um simples ritualismo. Pelo que passando por elementos importantes do viver, do ser, do povo Hebreu, como a eleição, o memorial, os sacrifícios, as orações, a beleza da *Torâh*, a riqueza do «*Shabbat*» e o constituinte da Aliança tentamos destacar as suas ligações com as diversas festas do calendário Judaico, especialmente com o *Yôm Kippur*.

No capítulo II, acompanhado de várias digressões de diversos aspetos do culto antigo, foram examinados de modo exaustivo e profundo os textos bíblicos concernentes ao complexo ritual do Dia da Expição, o qual certamente, sem outro, é um dos mais complexos de todo o A.T., destacando pela sua importância o texto normativo de Levítico 16, mas também analisando os outros textos nos quais se faz referência ao Dia da Expição como Números 29,7-11, Êxodo 30,10 e Levítico 23,26-32; 25,9. Isto permitiu compreender de maneira adequada como se realizou e, sobretudo, de quais significados teológicos foi revestida esta importante festa hebraica, procurando superar as indubitáveis dificuldades que geralmente apresentam os textos dos sacrifícios, desde que foram escritos em um ambiente histórico e cultural diferente ao nosso e sobretudo estranho a nossa sensibilidade. Ainda

assim, foi possível verificar como o ritual do Dia da Expição constituiu o ápice de todo o sistema de sacrifícios antigo, e como, em grande medida, o pressupunha.

A precedente análise de textos bíblicos se revelou em primeiro lugar como uma útil e indispensável premissa de análise dos textos da Literatura Judaica antiga, particularmente da Literatura Rabínica, levada adiante no Capítulo III. Portanto, foi possível rebelar-se como o Dia da Expição, no tempo do Novo Testamento, foi celebrado em uma forma que somente nas linhas essenciais refletia os dados bíblicos, mesmo sem desviar-se de modo significativo destes. Também se pôde dar luz sobre os motivos históricos e teológicos da origem de tais diferenças.

O tratado da *Mishná Yomá* dá especial ênfase ao aspeto da preparação do Sumo Sacerdote, para que fosse idóneo para celebrar o serviço no Templo, pois tal encargo, durante a dominação romana, era reduzido a um anual, vendido ao melhor licitador. Além disso, o ritual previsto no Rolo do Templo pela solenidade apresenta acentuações e particularidades reconhecíveis com as preocupações da seita de *Qumrân*, como a ênfase dada à eficácia dos ritos expiatórios e as inserções de uma ablução adicional das mãos e pés, que o Sumo Sacerdote deve fazer para lavar-se do sangue dos sacrifícios acima citados.

Em vez disso, nos seus escritos, Filão sublinha particularmente o aspeto do jejum ligado à oração, tanto quanto para lhes atribuir diretamente a função expiatória, mais do que aos sacrifícios.

Finalmente, o teor e o estilo da acima mencionada descrição que Flávio Josefo oferece do ritual do Dia da Expição levam inclusive a pensar que se está diante do ritual que ele pôde ter vivido em pessoa no Templo de Jerusalém, pertencendo como é conhecido à classe sacerdotal.

No capítulo IV passou-se a analisar a Carta aos Hebreus, e mostrou-se como em tal escrito os ritos peculiares do Dia da Expição foram retomados em relação à obra salvífica de Cristo.

Constatamos como o autor antes de fazer uma referência explícita ao ritual do Dia da Expição (Heb 9,7.12.25; 10,3-4.19; 12,24; 13,11) inclui uma breve descrição da tenda e do seu mobiliário (Heb 9,1-5). E principalmente, o Dia da Expição foi explicitamente mencionado na perícopes de Heb 9,7-14. Em Heb 9,6-7 descreve-se sobriamente o culto praticado na Tenda da Reunião e em Heb 9, 8-10 dá-se-lhe uma avaliação teológica, confrontando-o depois com a obra salvífica de Cristo em Heb 9,11-14.

As repetidas referências ao culto antigo servem o autor para penetrar melhor o mistério de Cristo. De facto, as realidades culturais antigas são para ele um valor prefigurado, quer dizer, que têm a função de indicar de modo simbólico e alusivo à realização do desenho de Deus em Cristo são: «figura e sombra das realidades celestes» (Heb 8,5; cf. 9,23). Assim, partindo das relações de semelhança, são propostas uma série de antíteses entre os ritos do Dia da Expição e o mistério de Cristo, que serve para realçar a diferença e a superioridade deste último, na medida em que diz respeito sobretudo aos beneficiários, a unicidade, a natureza e o nível final alcançado pela oferta de si feita por Cristo. De facto, no final, pretenderam-se evidenciar as formulações presentes em diversos trechos da Carta aos Hebreus, que de algum modo poderiam fazer pensar em um contato mais ou menos velado com o Dia da Expição.

Em particular quando se refere ao Dia da Expição se viu que através dos ritos de sangue se perseguiram dois propósitos: a purificação do Santuário em seu complexo (Lv 16,16.19.33a) e a expiação dos pecados do Sumo Sacerdote, dos sacerdotes e do povo (Lv 16,17b.24b.30.33b.34a). Então no Dia da Expição todos os pecados, não apenas os involuntários, eram expiados, purificados, perdoados, premissa de conversão interior. Ficou claro como também na tradição judaica antiga, plasmada na *Mishná*, esteve presente a concepção de que no Dia da Expição todos os pecados fossem perdoados, também aqueles voluntários, pois essa expiação estava associada ao arrependimento, à penitência e à reparação dos danos para com o próximo (*Yom* 8,8-9). A *Minshá* sublinha de modo particular o aspeto da penitência, ainda que já estivesse presente na Escritura (Lv 16, 29.31), para corrigir ou evitar a ideia de que o perdão possa ser obtido em modo automático meramente através dos ritos.

Pelo que, o autor da Carta aos Hebreus parece ter uma posição original que consiste numa interpretação restritiva dos efeitos da expiação no Antigo Testamento, como é evidente também em diversas passagens da epístola. O propósito é querer sublinhar a incapacidade do culto antigo de apagar todos os pecados, em contraste com a obra salvífica de Cristo. Querendo mostrar como o ritual do Dia da Expição tem uma função prefigurativa e como foi realizado com perfeição por Cristo, e como foi superado e ao mesmo tempo revogado, juntamente com todo o sistema cultural antigo e a Aliança sob a qual tinha sido constituído e praticado.

Portanto, todas as antíteses que o autor faz entre os ritos do Dia da Expição e o mistério de Cristo, único e verdadeiro Sumo Sacerdote, sobretudo no efeito da eficácia, são o vértice ao qual aponta todo o seu argumento. Por outro lado, é precisamente nessas antíteses

que se encontram os fundamentos dessa eficácia. Pois eles contrastam a ineficiência dos sacrifícios antigos com a eficácia da oferta de si que Cristo fez ao obter para os crentes os efeitos próprios da expiação: o perdão dos pecados (Heb 10,18), a santificação (Heb 10,10), a purificação (Heb 10,4.11).

A legitimação deste modo de proceder encontra-se em primeiro lugar alguns textos do Antigo Testamento, que aludem à instituição de um novo e eterno sacerdócio que abolirá o antigo (Sl 110,1.4; cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7,11.15-22; 8,1; 10,12; 12,2) que esperam a caducidade e a superação da Antiga Aliança (Jr 31,31-34; cf. Heb 8,6-13; 10,15-18) e que anunciam um novo regime cultural que revoga o primeiro (Sl 39,7-9; cf. Heb 10, 5-10). No mistério da sua morte e ressurreição, Cristo realizou plenamente todos os efeitos que o Antigo Testamento propunha com o seu complexo sistema sacrificial e com os solenes ritos do Dia da Expiação.

Depois de ter resumido na anterior revisão os principais argumentos tratados na presente investigação, deseja-se desenvolver algumas considerações conclusivas de caráter cristológico, as quais parecem emergir de modo natural dos resultados obtidos.

Cristo, como Sumo Sacerdote, é o personagem central da Carta aos Hebreus. Sublinhou-se como só nesse escrito do Novo Testamento se dão a Cristo os títulos de sacerdote e de Sumo Sacerdote, e se lhe atribui a qualidade sacerdotal. Assim se constata como o tema das relações entre Cristo e sacerdócio estão fundamentalmente no corpo da Carta e como foi tratado de modo amplo e profundo. Eram diversas as prerrogativas que caracterizavam o Sumo Sacerdote que o autor individualiza e atribui de forma eminente a Cristo.

Em primeiro lugar, o Sumo Sacerdote devia atuar como «mediador» (8,6; 9,15; 12,24) entre Deus e os homens, porque, tomado dentre os homens, foi constituído para oferecer em seu favor dons e sacrifícios pelos pecados (5,1): agora Cristo, sendo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, é o mediador perfeito. O único intermediário entre Deus e os homens, pois a oferta de si mesma realizada na cruz constituiu o sacrifício perfeito que salvou os pecadores. É essa função sacerdotal de Cristo que se encontra desde a introdução da Carta, onde se declara que o objetivo da missão de Cristo é o de cumprir a purificação, a expiação dos pecados (1,3).

O Sumo Sacerdote era o celebrante principal da festa. Todos os ritos previstos para o dia da expiação podiam ser realizados apenas por ele (Lv 16,32-33) e por isso dependia dele a eficácia de todo o ritual. Nesta linha se podem compreender todas as meticolosas medidas

previstas pelo tempo do Segundo Templo e retomadas pela leitura da *Mishná* para garantir que o Sumo Sacerdote fosse o idóneo e estivesse preparado para celebrar o serviço da festa (*Yom* 1,1-7). A preparação de Cristo para o «seu» Dia da Expição não consiste em procedimentos de purificação ritual ou em exercícios concernentes às práticas cerimoniais, mas tratou-se de uma preparação existencial operada através do sofrimento. Em vista de que o sacrifício foi perfeito, vale dizer que o consagrou também como Sumo Sacerdote (2,10.18; 5,8-9). Tudo isto comporta consequências importantes para a vida dos fiéis pois também os crentes são chamados a oferecer sacrifícios de uma nova natureza, os quais «agradam a Deus» (13,16), que se empenham de modo concreto na sua vida, como as boas obras (10,24) a hospitalidade e a caridade fraterna (13,1), a esmola (13,16).

Além disso, o Sumo Sacerdote durante a celebração se revestia do importante papel de representar o povo inteiro diante de Deus. Tal aspeto vinha visivelmente priorizado em seus hábitos, como se vê no caso das pedras do *Efod* (Êx 28, 9-12) e do peitoral (Êx 28,21.29-30) sobre os quais foram inseridos os nomes das doze tribos de Israel. Mas isso é ainda mais evidenciado nos ritos do Dia da Expição oficiados pelo Sumo Sacerdote em nome de todo o povo no Santo dos Santos. Ainda assim, vinha também sublinhada a separação que intervinha entre o Sumo Sacerdote e o povo: só ele acedia à parte mais inacessível do Santuário. Cristo, ao contrário, através do seu sangue, quer dizer, através da sua morte, abriu um caminho novo e eficaz de acesso ao verdadeiro Santuário, que oferece a cada crente a plena liberdade de entrar, de se aproximar da presença de Deus (10,19-22).

Neste sentido vai também a longa exortação de 3,12-4,16 de ter fé e apressar-se a entrar no descanso inaugurado pelo «hoje» de Cristo, que entrou nos Céus (6,19-20; 9,12.24). A legislação do Antigo Testamento previa que no Dia da Expição o povo devia manter um repouso de modo material, consistente na abstenção de todo o tipo de trabalho: o descanso oferecido aos crentes é a participação no próprio descanso de Cristo, que é comunhão com Deus. Vimos como na Literatura Rabínica para indicar o Dia da Expição está implicada a denominação aramaica *Yomá Rabbá* «O Grande Dia», ou aquela abreviada simplesmente como *Yomá* «O Dia», o que significa o dia, a festa por excelência. Em aramaico *Yomá*, significa também «hoje». Na Carta aos Hebreus o substantivo «*σήμερον*» «hoje» aparece 8 vezes (1,5 [Sl 2,7]; 3,7 [Sl 95,7], 13,15 [Sl 95,7]; 4,7.7 [Sal 95,7]; 5,5 [Sal 2,7]; 13, 8) sobretudo em relação à exortação posta em exame, que se inspira no passo de Sl 95,7-11.

Não parece excluir completamente que possa haver uma velada alusão ao Dia da Expição no reiterado uso deste substantivo. Assim, através da sua morte e ressurreição, Cristo entrou no descanso, consistente na comunhão com Deus, e fez entrar neste descanso

também os que creem n'Ele (10,19-20). A entrada em tal estado de descanso é descrita mais vezes no decorrer da carta através da imagem do «sentar-se», à direita de Deus: Cristo, depois de ter cumprido sobre a cruz a purificação dos pecados, tendo oferecido um só sacrifício pelos pecados uma vez e para sempre, assentou-se à direita da Majestade Divina no alto dos Céus (1,3; 8,1;10,12;12,2). Por isso, os fiéis são convidados a aproximar-se do «trono da graça, a fim de alcançar misericórdia e encontrar graça para uma ajuda oportuna» (4,16). Portanto, no Dia da Expição, no *Yôm Kippur* de Cristo, os últimos tempos foram inaugurados e as promessas do Antigo Testamento tiveram uma plena realização e cumprimento.

Por último como o pequeno *Excursus* procuramos trazer, ainda mais, «ecos» desta celebração Judaica dentro do Novo Testamento. Para tais efeitos destacamos o pensamento do Papa Emérito Bento XVI, confirmado por outros autores, que no dia que a Igreja é edificada sobre a profissão solene de Pedro tratar-se-ia do *Yôm Kippur*, dia onde a misericórdia de YHWH, para o povo eleito, se fazia acessível, portanto, a Igreja nasceu e vive todos seus dias desta misericórdia, pois as portas do Céu foram abertas para sempre graças a expiação feita de uma vez para sempre por Cristo, o qual deste o início da sua missão anunciou o começo de um novo tempo baixo a premissa fundamental do *Yôm Kippur*: a *teshuváh*, a *metanoia*, a conversão.

BIBLIOGRAFIA GERAL

1. Fontes

1.1. Bíblicas

Bíblia Sagrada, Alves, H. (ed.), Difusora Bíblica. Lisboa: 2015.

Bíblia Vulgata, Colunga, Alberto, R.P. et Turrado, Laurentio, Nova Editio. Matriti: Edittorial Católica, 1951.

The Septuagint Version of the Old Testament, L. C. L. Brenton (ed.). London: Samuel Baster and Sons, 1879.

1.2. Documentos

Alves Liidtké, Daniel Herberth. *Sábado: Sinal perpétuo entre YAHWEH e os filhos de Israel – um estudo exegético de Êxodo 31,17*. São Paulo: Centro universitário Adventista de São Paulo, 2007.

Alves, Paulo Antônio. *O mandamento do sábado no decálogo: um estudo exegético de Ex 20, 8-11; Dt 5, 12-15*. PUC - SP: São Paulo, 2005.

Anónimo. *Los caminos de la Tora: Nusaj Sefardí Antiguo*. Traduzido por Eliyah Yusef; Meza Asher; Mizrahi yael. Florida: North Miami Beach, 2019.

Bizimnyera, Célestin. *A reconciliação segundo 2 Cor 5, 14-21: A iniciativa da bondade divina em favor da humanidade*. Tese em MIT, Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2015.

Cavalletti, Sofia. *Il trattato delle benedizioni (berakhot) del talmùd babilonese*. Torino: Società Editrice Subalpina, 1968.

Costa de Araujo, Maelite. *A resignificação do decálogo na perícopa de Mateus 5, 17-48*. Dissertação pós-graduação Mestrado em Teologia, Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2017.

Da ascensão Renca, Maria Sara. *O memorial na tradição Judaico-cristã: do zikkaron judaico à anámnese cristã*. MIT, Porto: Universidade Católica Portuguesa, 2012.

De vaux, Roland. *História Antiga de Israel*. Vol, I-II, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

De Vaux, Roland. *Intituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.

- Deiana, Giovanni. *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*. Roma: Urbaniana University Press, 2002.
- Del valle, Carlos. *La misna*. Ed. 2., Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- Díez Macho, Alejandro. *Neophyti 1: Targum Palestinense ms de la Biblioteca Vaticana*, Tomo III Levítico. Barcelona: Consejo superior de investigaciones científicas, 1971.
- Flavio, Giuseppe. *Antichità Giudaiche*. Novara: Unione Tipografico, 2013.
- Flusser, David. *Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Fohrer, Georg. *História da religião de Israel*. São Paulo, Edições paulinas, 1982.
- García Martínez, Florentino. *Testi di Qumran*. Brescia: Paideia Editrice, 1996.
- García Martínez, Florentino. *Textos de Qumrán*. Valladolid: Editorial trota, 1993.
- Hartlhey, John E. *Word Biblical Comentary Leviticus 1-27*. Vol 4, Dallas, Texas: Word Books, pusher, 1992.
- Jeremias, Joaquim. *Jerusalén en Tiempos de Jesús-estudio económico y social del mundo del Nuevo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980.
- Kippenberg, Hans G; Wewers, Gerd A. *Testi giudaici per lo studio del Nuovo Testamento*. Vol. 8: Brescia, Paideia Editrice, 1987.
- Lopes da Silda, Diego. *Continuum passado, presente e futuro e o templo como simbolismo cêntrico: a relação da identidade coletiva Judaica com sua forma simbólica espacial religiosa*. Tese de Doutorado em geografia, Brasília: Universidade de Brasília, 2018.
- Maier, Johann. *Temple scroll*. – (*Journal for the study of the Old Testament supplement series*, 34). JSOT Press: Sheffield 1985.
- McNamara, Martin. *The Aramaic Bible: Targum Neofiti 1 & Targum Pseudo – Jonathan: Leviticus*. Vol 3, Collegeville, minnesota: The liturgical press, 1994.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus I-XVI. A New Translation with introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 1991.
- Moraldi, Luigi. *Espiazione Sacrificale e riti espiatori nell'ambito bíblico e nell'Antico Testamento*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1956.
- Moraldi, Luigi. *I manoscritti di Qumrán*. Torino: Unione tipográfica Editrice, 1971.
- Paul, André. *El mundo Judío en tiempos de Jesús história política*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

- Rodkinson, Michael L. *Babylonian Talmud*. Boston: The talmud society, 1918.
- Siegfried, Herrmann. *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.
- Soggin, J. Alberto. *Storia d'Israele*. Brescia: Paideia editrice, 2002.
- Triviño, José María. *Obras completas de Filón de Alejandría*. Tomo I, Buenos Aires: Catedral de la Plata Buenos Aires, 1976.
- Vanhove, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- Vanhoye, Albert. *L'epistola agli Ebrei – un sacerdote diverso*. Roma: Centro editoriale dehoniano, 2010.
- Watts, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus from sacrifice to Scripture*. New York: Cambridge University Press, 2007.

2. Artigos

- Alonso, Juan. «Conversión y Hombre Nuevo Teología de la conversión en San Pablo». *Scripta Theologica* 41 (2009), 47-84.
<https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/download/13308/11784/>
- Crosti, Nicoletta. «No deserto o Senhor Deus e Israel fizeram uma aliança eterna e irrevogável». *Cadernos Betânia* 6 (2004), 2-16.
https://www.fundacao-betania.org/betania/cadernos/pdf/Caderno_6_A_alianca_perene_e_irrevogavel.pdf
- Da Rocha Couto, António José. «Teologia da Aliança como teologia do Antigo Testamento». *Humanística e Teologia* 13 (1992): 05-20.
<https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/14740/1/Teologia%20da%20alian%C3%A7a%20como%20teologia%20do%20antigo%20testamento.PDF>
- García Martínez, Florentino. «El peshet: interpretación profética de la Escritura». *Salmanticensis* 26, 1 (1979): 125-139.
https://www.academia.edu/14996069/The_genre_peshet_profec%C3%ADa_literaria_en_el_cambio_de_era
- González Fernández, Martín. «Nómos empsychos. El tratado de Iosepho de Filón de Alendría». *Revista española de Filosofía Medieval* 15 (2008), 49-67.

<http://www.uco.es/investiga/grupos/philosophical-skepticism/documents/nomos-empsychos-el-tratado-de-iosepho-de-filon-de-alejandria.pdf>

Laham Cohen, Rodrigo. «La luz de la literatura rabínica a la luz de Filón de Alejandría». *Circe, de Clásicos y Modernos* 22/2 (2018): 11-26.

<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/87459>

Lourenço, João. «O contexto judaico da ´identidade Cristã` proposta no Novo Testamento». *Didaskalia* XXXVII (2007), 75-91. <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/8776>

Martins Ramos, José Augusto. «O espaço do templo, segundo o Judaísmo». *Revista de História e Teoria das ideias* 23 (2006): 233-252.

<https://journals.openedition.org/cultura/1470>

Petriuski, Maria Regina. «O Senhor seja louvado! A festa das tendas e dos pães ázimos na Bíblia Sagrada». *Revista caminhando* 21/1 (2016): 149-164.

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/6462/5340>

Sánchez Caro, José Manuel. «Tradiciones del Targum palestinese a Dt 1,1». *Salmanticensis* 26, 1 (1979): 109-124.

3. Documentos da Internet

Blickstein, Iona. «Tratado de ioma». Acedido a 20 de Outubro de 2020.

<https://cupdf.com/document/tratado-de-ioma-completo.html>

4. Estudos

Alves, Herculano. *Os sacrifícios no Antigo Testamento*. Em *Bíblica científica*, nº 9, 2000, 13-36.

Attridge, Harold William, *La Lettera agli Ebrei, commento storico esegetico*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1999.

Baruch Levine, Abraham. *The JPS Torah Commentary: Leviticus*. Jerusalem: Jewish Publication Society, 2003.

Casalini, Nello. *Dal simbolo alla realtà: l'espiazione dall'Antica alla Nuova Alleanza secondo Ebr 9,1-14. Una proposta esegetica*, Jerusalem: Franciscan Printing Press, 1989.

- Cazelles, Henry. «Eucharistie». *Bénédiction et sacrifice dans l'Ancien Testament*, em *la Maison-Dieu*, n°123, 1975, 7-28.
- De Vaux, Roland. *Historia Antigua de Israel, Desde los Orígenes hasta la entrada en Canaan*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- De Vaux, Roland. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- Deiana, Giovanni. *I Libri Biblici, Primo Testamento, Levítico*. Milano: Editoriale Libri Paoline, 2005.
- Deiana, Giovanni. *Il Giorno del Kippur in Filone di Alessandria*. Roma: Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- Deiana, Giovanni. *Il giorno dell'espiazione: il Kippur nella tradizione biblica*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1994.
- Di Giovambattista, Fulvio. *Il Giorno dell'Espiazione nella lettera agli Ebrei*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2000.
- Di Sante, Carmine. *Israel em oração, as origens da liturgia Cristã*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- Dietrich Preuss, Horst. *Teología del Antiguo Testamento: Yahvé elige y obliga*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, Vol. I, 1999.
- Dietrich Preuss, Horts. *Teología del Antiguo Testamento, El camino de Israel con Yahvé*. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, Vol. II, 1999.
- Díez Macho, Alejandro. *Targum Neophyti I, Levítico, Version Castellana*. Madrid-Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.
- Duarte Lourenço, João. *O mundo judaico em que Jesus viveu: cultura judaica do Novo Testamento*. Lisboa: Universidade Católica, 2005.
- Eichrodt, Walter. *Teología del Antiguo Testamento, Dios y pueblo*. Vol. I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- Eliade, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões*. Lisboa: Edições Livros do Brasil, 2006.
- Filão de Alexandria, *De specialibus II*. Paris: Editions du Cerf, 1970-1975.
- Filão de Alexandria, *Legum Allegoriae, III*. Paris: Editions le Cerf, 1962.

- Gerhard, Von Rad, Gerhard. *Teología del Antiguo Testamento*. Ed??, Vol. I. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.
- Jiménez Hernández, Emiliano. *História da Salvação*. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.
- Josefo, Flavio. *Antiguedades Judías, Libros I-XI*. Madrid: Ediciones Akal, 1997.
- Léon-Dufour, Xavier. *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- Manns, Frédéric. *Le Judaïsme: Mileu et Mémoire du Nouveau Testament*. Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1992.
- Marcheselli-Casale, Cesare. *I Libri Biblici, Nouvo Testamento, Lettera agli Ebrei*. Milano, Editoriale Libri Paoline, 2005.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Moraldi, Luigi. *Antichità Guidaiche di Guissepe Flavio*. Torino: Editrice Torinese, 2013.
- Moraldi, Luigi. *Espiazione Sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1956.
- Moraldi, Luigi. *I manoscritti di Qumran*. Torino: Tipografia Torinese, 1971.
- Munk, Elie. *La voix de la Torah. Commentaire du Pentateuque. Deutéronome*. Paris: du Cerf, 1981.
- Munk, Elie. *Le monde des prières*: Paris: C.L.K.H, 2011
- Mussner, Franz. *Tratado sobre os Judeus*. São Paulo: Edições Paulinas, 2016.
- Ratzinger, Joseph. Bento XVI, *Jesus de Nazaré*, Lisboa: A esfera dos livros, 2007.
- Ratzinger, Joseph. Bento XVI, *Jesus de Nazaré, da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, Cascais: Edição e copyright Príncípia, 2011.
- Renckens, Henry. *A religião de Israel*. Petrópolis: Editora Vozes Limitadas, 1969.
- Schalom, Bem Chorin, *Le Judaïsme en prière: La liturgie de la Synagogue*. Paris: du Cerf, 1984.
- Scherman, Nosson; Goldwurm, Hersh. *Vayikra/Leviticus. A new Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*. Vol. II. New York: Mesorah Publications, 1990.
- Soggin, Jan Alberto. *Introduzione all'Antico Testamento*. Brescia: Edizione complera rifatto, 1987.

Vainstein, Yaacov. *EL ciclo del año judío: un estudio sobre las fiestas y sobre las selecciones de los rezos*. Jerusalem: Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, 1997.

Vanhoye, Albert. *A mensagem da Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Edições paulinas, 1983.

Vanhoye, Albert. *L'Epistola agli Ebrei, Un sacerdote diverso*. Ferrara, Centro editoriale dehoniano, 2010.

Voltaggio, Francesco Giosuè. *Las fiestas judías y el Mesías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

Yadin, Yigael. *The Temple Scroll: The Hidden Law of the Dead Sea Sect*. Londres: «s.ed», 1985.