

Gabriel de Souza Gomes

Matrícula: 2312441

**O Sacerdócio de Jesus Cristo segundo a Carta aos
Hebreus**

Monografia apresentada junto ao
Departamento de Teologia da PUC-Rio,
como requisito parcial para obtenção do
grau de Bacharel em Teologia.

Prof. Dr. D. Basílio da Silva, OSB
Orientador

Rio de Janeiro,
junho de 2025

Gabriel de Souza Gomes

Matrícula: 2312441

**O Sacerdócio de Jesus Cristo segundo a Carta aos
Hebreus**

Monografia apresentada junto ao
Departamento de Teologia da PUC-Rio,
como requisito parcial para obtenção do
grau de Bacharel em Teologia.

Prof. Dr. D. Basílio da Silva, OSB

Orientador

Avaliador

Nota:

Rio de Janeiro, 24 de junho de 2025

Resumo

A monografia trata do tema do Sacerdócio de Cristo segundo a chamada Carta aos Hebreus. Para tanto, investigou-se que elementos de continuidade e descontinuidade Israel possuiu em relação às outras religiões do Antigo Oriente Próximo; tratou-se também das diferentes tradições religiosas da Sagrada Escritura, destacando-se as deuteronomica e sacerdotal. Depois de se entender sobre a instituição do Sumo Sacerdócio em Levítico 8, bem como sua relação com as normas de pureza e o *Yom Kippur*, delinearam-se elementos basilares para se entender a Carta aos Hebreus, como autoria, destinatários, localidade, datação, elementos retórico-literários utilizados. Por fim, o trabalho abordou o tema do Sumo Sacerdócio de Cristo, abrangendo o sujeito: a Pessoa de Jesus Cristo, considerando como elementos da Carta aos Hebreus ajudaram à Tradição à síntese teológica culminada na dogma da união hipostática; o tipo de oferta e sacrifício, e como a nova dinâmica sacrificial em Cristo se distingue em relação ao de Levítico; como e por que o sacerdócio de Jesus Cristo alcançou o objetivo almejado desde os primórdios do relacionamento entre o povo eleito e Deus. Por fim, este trabalho visa a considerar qual o itinerário moral-espiritual que a Carta aos Hebreus trata em relação à teologia apresentada; em outros termos, como o Sacerdócio de Cristo pode ser incorporado na vida de cada batizado.

Palavras-chave

Sumo Sacerdócio de Jesus Cristo; Levítico; Carta aos Hebreus; Imitação de Cristo.

Abstract

This monograph deals with the theme of the Priesthood of Christ according to the so-called Letter to the Hebrews. To this end, it investigated the elements of continuity and discontinuity that Israel possessed in relation to the other religions of the Ancient Near East; we also dealt with the different religious traditions of Sacred Scripture, highlighting the Deuteronomic and Priestly traditions. After understanding the institution of the High Priesthood in Leviticus 8, as well as its relationship with the rules of purity and Yom Kippur, basic elements for understanding the Letter to the Hebrews were outlined, such as authorship, recipients, location, dating, rhetorical-literary elements used and the structure of the Letter. The paper then addressed the theme of the High Priesthood of Christ, covering the subject: the Person of Jesus Christ, considering how elements of the Letter to the Hebrews helped the Tradition towards the theological synthesis culminating in the dogma of the Hypostatic Union. It also considered the type of offering and sacrifice, and how the new sacrificial dynamic in Christ differs from that of Leviticus; how and why the priesthood of Jesus Christ achieved the goal sought from the beginning of the relationship between the chosen people and God. Finally, this work focused on the moral-spiritual itinerary that the Letter to the Hebrews deals with in relation to the theology presented; in other terms, how the Priesthood of Christ can be incorporated into the life of each baptized person.

Keywords

High Priesthood of Jesus Christ; Leviticus; Letter to the Hebrews; Imitation of Christ.

Sumário

1	Introdução	7
2	O sacerdócio no Antigo Testamento	10
2.1	Religião no Antigo Testamento	10
2.2	Tradições religiosas no Antigo Testamento	16
2.3	O livro Levítico e a gênese do sumo sacerdócio de Aarão	20
3	Questões fundamentais relativas à Carta aos Hebreus	52
3.1	Autoria	52
3.2	Datação	58
3.3	Destinatários	61
3.4	Gênero literário e características retórico-literárias	66
3.5	Estrutura	70
4	O Sacerdócio de Cristo e sua imitação segundo a Carta aos Hebreus	73
4.1	A pessoa e o sacerdócio de Cristo segundo a Carta aos Hebreus	73
4.2	Virtudes e sacramentos vinculados à imitação de Cristo	88
4.3	“Por causa de sua submissão”: a obediência como síntese do caminho de imitação de Cristo	97
5	Conclusão	102
6	Referências bibliográficas	105

1

Introdução

“Porquanto todo Sumo Sacerdote, tirado do meio dos homens é constituído em favor dos homens em suas relações com Deus” (Hb 5,1). O Sumo Sacerdócio está inserido no contexto da religião, na necessidade humana, a nível individual e coletivo, de relacionar-se com Deus. No segundo capítulo, esta monografia tratará das continuidades e discontinuidades de elementos religiosos de povos circunvizinhos em Israel até o desenvolvimento de diversas tradições religiosas incorporados na Sagrada Escritura, conforme o progresso da Revelação. Em termos de tradição religiosa, destacam-se a deuteronômica e a sacerdotal. Esta enfatiza a figura do (sumo) sacerdote e seu papel como sujeito do sacrifício, no itinerário de imitação de Deus e comunhão com ele por meio do culto. Será abordado como, em Israel, o Sumo Sacerdote é envolvido pelo divino, sofrendo uma espécie de “recriação” por meio da instituição de seu ministério em sete dias. Por meio da santificação dos sacerdotes da linhagem aarônica, eles se tornam local da habitação de Deus, tornando-se um com a Tenda, visando ao sacrifício “em favor dos homens”, almejando a aptidão para a comunhão com Ele.

Antes do Novo Testamento, já se observa a interpretação tipológica e analógica entre o Santo dos Santos e o Éden: a dinâmica sacerdotal é a experiência renovada do relacionamento íntimo entre Deus e os seres humanos perdida pelo pecado, embora ainda passível à restauração através da expiação. Abordar a expectativa de um sacerdócio perfeito ao longo dos livros do Antigo Testamento fugiria do pequeno escopo de uma monografia, no entanto. Ao final do segundo capítulo, após se delinearem as distinções entre pureza ritual e moral relevantes para o entendimento do sentido verdadeiro da religião na Sagrada Escritura, será abordado o Dia da Expição e seu papel de tornar todo o povo eleito propício ao favor da presença divina.

No terceiro capítulo, serão explorados aqueles elementos indispensáveis para se entender o contexto externo da Carta aos Hebreus e sua mensagem teológico-pastoral: o gênero literário, a autoria, os destinatários, o local de redação, recursos retórico-literários utilizados, bem como a estrutura geral da Carta. A interpretação da mensagem teológica do texto e sua finalidade dependem do estudo desses

elementos, úteis para se identificar o contexto vital em que a teologia da obra se insere. Sem isso, é impossível transpor sua mensagem e aplicação pastoral à contemporaneidade.

“Ninguém, pois, se atribua essa honra, senão o que foi chamado por Deus, como Aarão. Deste modo, também Cristo não se atribuiu a glória de tornar-se Sumo Sacerdote. Ele, porém, a recebeu daquele que disse: ‘Tu és meu Filho, hoje te gerei...’” (Hb 5,4-5). No quarto capítulo, apresenta-se a teologia do Sumo Sacerdócio de Cristo e observa como os elementos do Sumo Sacerdócio de Levítico são tipo, figura ou sombra das “realidades perfeitas” concretizadas em Cristo e em seu ministério. Explicar-se-á como o sujeito do sacerdócio, sua dinâmica sacrificial e seus efeitos pretendidos são realizados e plenificados em Cristo.

O que ser cristão tem de especial, superando a dinâmica de *imitatio Dei* já realizada no Antigo Testamento, e que novidade Cristo trouxe ao sacerdócio? Parte do quarto capítulo visa a concatenar os elementos apresentados pela Carta aos Hebreus que respondem essa questão. A outra parte busca responder o seguinte: qual a relevância moral-espiritual que a Carta aos Hebreus traz aos leitores contemporâneos à sua confecção e aos leitores de todos os tempos? Todos os elementos apresentados até então, a preocupação de se mostrar um progresso da Revelação de Deus, que agora fala por meio do Filho, a elucidação de uma dinâmica mais profunda de aproximação ao Mistério de Deus tem uma finalidade teológico-pastoral específica, direcionada a responder aos anseios e inquietações dos destinatários. Os salmos citados pelo autor, a argumentação com todo o seu instrumental retórico, literário, atrelado à menção e citação do Antigo Testamento, visam a atualizar a Sagrada Escritura até então conhecida pelos destinatários. Nesse sentido, também este trabalho, por meio da meditação do conteúdo da Carta aos Hebreus e de seus elementos hauridos da Revelação redigida na Sagrada Escritura, particularmente em Levítico, busca atualizar no hoje a experiência de intimidade com Deus acumulada no Antigo Testamento e relida ao longo da história, até ser acolhida e desvelada em chave cristológica, por todos aqueles que professam o Senhorio de Jesus Cristo, plenitude da Revelação, conforme aquilo que é recomendado pelo documento “A interpretação da Bíblia na Igreja”¹. Busca-se

¹ “A Igreja, efetivamente, não considera a Bíblia simplesmente como um conjunto de documentos históricos concernentes às suas origens; acolhe-a como Palavra de Deus que se dirige a ela e ao

assim, o sentido intrínseco e extrínseco desse trecho da Palavra de Deus, coração de toda a atividade eclesial, bem como fonte da evangelização².

O entendimento eclesial da Carta aos Hebreus ser Palavra inspirada por Deus torna o estudo de seu conteúdo relevante para todos os tempos, porque “Jesus Cristo é o mesmo ontem e hoje; ele o será para sempre” (Hb 13,8). A fé eclesial na divindade do Cristo permite a atualização desse conteúdo, porque Jesus é a fonte de onde emana o conteúdo a ser meditado e incorporado pelos ouvintes das palavras da Carta aos Hebreus. Ao mesmo tempo, também é o Espírito Santo de Deus, quem inspirou as Sagradas Escrituras (2Pd 1,20-21), que possibilita que elas sejam interpretadas com o mesmo espírito com que foram escritas³. Acrescenta-se que a ação de Cristo e do Espírito sempre se deu no “nós” da Igreja; este trabalho, de discernir o sentido teológico e prático do sacerdócio de Cristo, submete-se a todo o juízo da Igreja, lugar por excelência do Espírito Santo, que a move, e sempre moveu, a crer a Sagrada Escritura como Palavra de Deus, orientando-a a uma interpretação autêntica dos mistérios da Santíssima Trindade⁴.

“mundo inteiro no tempo presente”. PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA., A interpretação da Bíblia na Igreja, capítulo 4.

² BENTO XVI, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, 1. FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelium Gaudium*, 174.

³ PAULO VI, PP., Constituição Dogmática *Dei Verbum*, 12.

⁴ BENTO XVI, PP., Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini*, 29.

2

O sacerdócio no Antigo Testamento

2.1

Religião no Antigo Testamento

A religião no Antigo Testamento se insere em um contexto histórico em que atributos e representações atreladas a deuses de outros povos são aplicados ao Deus de Israel e ao seu culto sacerdotal. A Canção de Débora, as Bênçãos de Jacó e de Moisés apresentam, aparentemente, uma mistura de aspectos de *El*, o deus prístino cultuado nas religiões Cananea e Ugarítica (*'ilu du 'alami = 'el 'olam*, Deus Eterno [Gn 22,33]) e do deus da tempestade-fertilidade Baal. Deus é retratado, muitas vezes, sentado num trono celestial, cercado da coorte angélica pronta a Lhe servir, como o cananeu El; ou é representado como Baal, cavalgando “um querubim”, planando “sobre as asas do vento” (2Sm 22,11).

As imagens teofânicas da tempestade, terremotos, fogo, o ingresso e direção de Deus nas batalhas de seu povo, representados pelo Salmo 18,7-16; Dt 32,22-25.41-42 e Hab 3,3-13, por exemplo, são matizes extrínsecos a Israel, incorporados pelos autores dos livros da Tanakh. A expressão Deus de Abraão, Isaac e Jacó também remete ao título empregado às “divindades familiares”. Atributos como o de rei, criador, pai, guerreiro e provedor da fertilidade usados na Sagrada Escritura se conectam com aqueles de divindades de outras religiões. Em Deus se compilam todas as perfeições divinas em antonomásia, o que explica sua emblemática autoatribuição como sendo “Eu sou Aquele que é” ou “Eu serei o que serei” (*'ehyeh asher 'ehyeh*), quando questionado por Moisés, como se quisesse dizer “Eu estarei com você”⁵.

Havia, antes dos profetas posteriores, mais propriamente uma monolatria, culto a um só Deus, e não, estritamente, um monoteísmo, segundo Geller⁶; sinais disso aparecem na própria Sagrada Escritura: como o costume de posse de ídolos domésticos antes das prescrições de abandoná-los (Gn 31,19; 35,1-4) e o fato de o primeiro mandamento na Torah não negar a existência de outros deuses, mas

⁵ GELLER, S. A., *The Religion of the Bible*, p. 2022.

⁶ GELLER, S. A., *The Religion of the Bible*, p. 2027-2030.

ordenar que somente Deus deveria ser adorado. O culto apresentado em Lv 16,5-10, em que um bode é oferecido para Deus e outro, para Azazel, desvincula a religião vigente do culto proibido aos sátiros mencionado em Lv 17,7, visibilizando que essa criatura cultuada em outras religiões e Deus não habitam juntas nem poderiam ser cultuadas concomitantemente. Segundo o livro de Enoque, Azazel é conhecido como o rei dos demônios, uma espécie de *djin* que, habitando no deserto, exige um preço pelas vidas humanas. No período dos profetas posteriores, se fortalece a noção de monoteísmo estrito, de que os deuses dos outros povos são tidos como invenção humana⁷.

Quanto à localização da prática religiosa, Israel progressivamente centraliza o culto no Templo. Antes havia pedras sagradas/estelas que demarcavam os locais de culto (Gn 28,18; Jz 4,2-20; Os 3,4); árvores sagradas (Gn 13,18), depois proibidas (Ex 34,13; Dt 16,21), e fontes sagradas que recordavam a manifestação de Deus (e.g. Gn 14,7; 16,7)⁸. O local por excelência da comunicação Deus-homem, dentro da Tenda ou do Templo, é o Santo dos Santos, elemento também importado do Santuário fenício dividido em três níveis, das quais a última era chamada de Santo dos Santos. A Arca tinha uma equivalente entre os Beduínos. Por este objeto, a divindade guiava as migrações, assim como a Arca da Habitação guiava o povo no deserto (Nm 10,33) e foi responsável pelas vitórias do povo. Sua captura pelos filisteus gerou uma série crise religiosa (1Sm 4-6). Após ter sido introduzida no Templo de Salomão, a Arca desapareceu misteriosamente, sendo deixada de ser mencionada na História Sagrada de Israel⁹.

O culto em Israel é multiforme: há o holocausto (*'olah*), o sacrifício ou oferta comunal/ de comunhão (*shelem*) e o sacrifício pelo pecado (*hata't*), a serem analisados mais detalhadamente abaixo. Há em Israel três festas principais: a Páscoa-Matzot, Shavuot e Sukkot, além das Luas Novas e do Sabbath (a associação deste com a semana de sete dias é incerta). Nessas ocasiões festivas, acontecem peregrinações. É atestada em 1Sm 1 que uma peregrinação anual, junto a um sacrifício de comunhão, é realizada em família.

⁷ ORCHARD, W.E., *The Evolution of Old Testament Religion*, p. 41-44. Embora não negue que, segundo a interpretação de que os deuses dos estrangeiros são demônios, do salmo 96(95),5 da LXX, haja o Satanás, uma criatura em oposição aos planos de Deus, segundo Zc 3,1-7

⁸ ORCHARD, W.E., *The Evolution of Old Testament Religion*, p. 44-47.

⁹ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2021-2022.

A religião de Israel-Judá é predominantemente anicônica, com exceção da presença dos *teraphim*, os ídolos domésticos representados em Gn 31,34; 1Sm 19,13. Talvez a história em Jz 17-19, da imagem roubada pelos danitas, seja referente a alguma imagem primitiva de Deus usada para o culto em alguns círculos, mas isso é incerto, segundo os acadêmicos. Em sítios arqueológicos, encontraram-se estatuetas de representação feminina, provavelmente da deusa da fertilidade Asherah. Estudiosos dizem que, provavelmente, tais imagens serviriam de amuletos pertencentes à “devoção popular”.

Um dado arqueológico ratifica essa teoria: uma inscrição de um jarro encontrado em Kuntillat ‘Ajrud dizia “Eu vos abençoo por Deus e por sua Asherah” ao lado de outras inscrições que repetiam o primeiro dos dez mandamentos: “Não terás outros deuses diante de mim”¹⁰. Não se sabe se interpretavam esse mandamento em sentido no contexto do culto da Tenda/ Templo e, em âmbito devocional, cultuavam a Deus e, paralelamente, a outras divindades toleradas. Outros elementos assemelham a religião bíblica às religiões dos povos circunvizinhos: símbolos textuais como o paraíso, a descrição dos querubins (figuras quiméricas e aladas que compõem a coorte Deus) etc.; os lugares altos, destruídos sob a reforma de Josias, que poderiam estar associados a cultos aos ancestrais, por exemplo.

No entanto, a religião bíblica é dotada de uma moral mais apurada: o culto em Israel rechaçava o sacrifício humano; a Bíblia condenava a “passagem das crianças pelo fogo”. O profeta Jeremias diz que, como punição, o *Tofet* (queimadouro), local em que, talvez teriam sido realizados sacrifícios humanos, não mais se chamaria assim, nem vale do filho de Hinnom (*ge’ ben-Hinom*, Gehenna), mas vale da matança (*ge’ haharegah*), pois ali ficariam também os cadáveres dos mortos, por ocasião da invasão babilônica, como castigo (Jr 7,31-32). Josias, em sua reforma havia destruído o *Tofet*, mas a referência de Jeremias, e também de Miquéias (Mq 6,7), Levítico (Lv ,18,21; 20,1-5) e Deuteronômio, indica que a prática típica desse local ainda perpetuava. Posteriormente, o local serviu para representar a realidade escatológica do inferno ao modo de analogia. Deus o proíbe essa maneira de cultuar contrária à sua santidade e à vida por Ele criada: seu culto

¹⁰ KIRSCH, J., *God against the Gods: The History of the War between Monotheism and Polytheism*, c.1.

deve ser conforme as suas leis, para a glorificação de seu nome e para a santificação do povo por Ele escolhido (Lv 20,6)¹¹.

O monoteísmo, solidificado pela pregação profética, também não foi inovação de Israel. Amenhotep (cujo nome significa “amado de Amon”), morto em 1347 a.C., muda seu nome para Akhenaton (“esplendor de Aton”) após proibir o culto a quaisquer divindades que não fossem Aton e restringindo o sacerdócio somente a sacerdotes devotos deste deus-sol, proibiu-se inclusive a iconografia antropomórfica deste deus, separado de qualquer criatura, inconfundível com quaisquer animais ou vegetais e não tolerável ao culto a outros deuses diante dele; o jovem faraó prescindiu da cultura de 17 dinastias anteriores a ele favoráveis ao politeísmo. A capital do Egito passou a ser Heliópolis ao invés de Tebes¹².

Descobriu-se, porém, em *el Amarna* que essa revolução não acompanhou um apoio popular. Akhenaton, após sua morte, foi esquecido, seu nome apagado da lista de monarcas precedentes e em sua tumba não se encontrou seu corpo mumificado. Após isso, seu genro assume o poder, alterando seu nome de “Tut- ankh-aton” para “Tut-ankh-amon”, de um nome que honrava Aton para outro honrando, Amon, restaurando a localização antiga da capital e o politeísmo¹³. A religião judaica torna-se o primeiro monoteísmo bem-sucedido e estável, a dar vida à cultura do povo, amalgamada pela experiência concreta de seus indivíduos com Deus; sem um respaldo popular autêntico e orgânico, o monoteísmo judaico, que daria as bases ao Cristianismo, não se sustentaria.

Os profetas, cuja missão era falar no lugar de Deus, estavam presentes em muitas localidades do Antigo Oriente Próximo, como atestam escritos como os de Mari, e tiveram sua importância no desenvolvimento da religião querida por Deus segundo a Sagrada Escritura. Os profetas do Antigo Oriente Próximo, como em Israel, podiam ser homens ou mulheres e eram enviados para anunciar boas novas, repreensões ou enviar respostas das divindades aos reis. Balaão era um exemplo desses homens fora de Israel. (Nm 22-24). O profeta (*navi*) tinha por nomes alternativos vidente (*ro'eh*), visionário (*hozeh*) e homem de Deus (*'ish ha-'elohim*)¹⁴. Utilizava instrumentos de adivinhação, embora isso fosse incomum em

¹¹ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2023-2025.

¹² KIRSCH, J., *God against the Gods: The History of the War between Monotheism and Polytheism*, c. 1.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ CORRÊA LIMA, M. L., *Mensageiros de Deus: profetas e profecias no Antigo Israel*, p. 56-64.

Israel, como os Urim e Thummim; mais tarde estes últimos se tornam parte do Peitoral que o Sumo Sacerdote utilizava.

Alguns profetas adivinhavam com o auxílio de música (1Sm 10,5), outros recorriam à necromancia (1Sm 28), à observação das vísceras, interpretação dos sonhos ou observação do voo dos pássaros, por exemplo. Aqueles que faziam parte de um corpo profético oficial andavam em grupos que tinham algum líder. A atividade profética foi essencial para o estabelecimento de uma monarquia teocrática e a cristalização da religião revelada em Israel: destaca-se o fato de que foi por Samuel que a monarquia se estabeleceu (1Sm 8), por ele e os demais profetas, Deus enviava seus oráculos, frequentemente rechaçados pelas autoridades; os profetas também criticavam o descumprimento das leis divinas atreladas ao amor a Deus e ao próximo; por fim, anunciavam mensagens de juízo e salvação¹⁵. O gênero comunicativo que expressa sua mensagem frequentemente é o *rib*, o litígio, pelo qual, por meio de uma linguagem dura, os destinatários são incitados à conversão dos seus pecados, antes do advento do juízo divino definitivo¹⁶.

O culto no Reino do Norte, estabelecido quando Jeroboão I edificou dois bezerros de ouro, um em Dã, outro em Betel, é muito pouco conhecido. Jeroboão I também substituiu uma festa religiosa do sétimo mês típica em Israel por uma no oitavo mês (1Rs 12,33). Mais conhecido é o culto no Reino do Sul, Judá, cercado por uma “teologia real” aprovada pelo profetismo vigente: a Aliança alcança a dimensão da promessa de perenidade da casa de Judá, enquanto o sol e a lua existirem (Sl 89,37-38). O rei era visto como filho de Deus, atributo dado em antonomásia a Jesus, segundo a leitura dos autores do Novo Testamento (Sl 2,7; 89,27; 110,1-2). Essa “religião real” hauriu influência de fontes egípcias e fenícias. Esse culto de Israel é complementado por textos em que Deus demonstra um cuidado incomparável com Sião/Jerusalém e sua inviolabilidade (Sl 46,47,48). O encadeamento entre religião, sacerdócio e poder real serviu para dar estabilidade à

¹⁵ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2024.

¹⁶ PRÉVOST, J.-P., *Violência*, p. 1575-1583; BOVATI, P., *Vie dela giustizia secondo la Biblia: sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*, p. 71-74-77. Muitas vezes, a aliança de Deus para com seu povo é representada pela metáfora do homem com sua mulher, do pai com seus filhos, do paterfamilias com seus servos; ao romper a aliança com Deus, o povo é comparado à mulher que adultera (Os 2,4-7; Ez 16, 15-19; Jr 3,20); com um filho rebelde (Is 1,2-3) ou como um servo que desobedece gravemente a seu senhor (Ml 1,6). Tudo isso configura uma linguagem de litígio para que o povo desperte, tomando consciência de sua maldade.

dinastia davídica até o exílio, por cerca de 300 anos, excetuando-se o período em que a fenícia Atalia assumiu o poder ilegitimamente (2Rs 11)¹⁷.

A religião de Israel é histórica e sofreu reformas, como a própria Escritura atesta pela variedade de temáticas enfatizadas ou por eventos históricos que marcaram essa dinâmica, especialmente do século IX ao V a.C.. Turbulências culturais, sociais e políticas serviram para provar, modelar e estabilizar a fé do povo eleito. Começando do Norte, a fé de Israel enfrentou a ascensão da Assíria e a introdução do culto a Baal, rejeitado por Elias, consumido de zelo (*qinah*) por Deus junto a um grupo remanescente que desejava cultuar somente a Deus. A revelação progrediu, e a partir de Oséias, a rejeição ao baalismo ganhou mais amplitude. Em 621, achou-se um texto sagrado, provavelmente um Deuteronômio primitivo, cujos ensinamentos incentivaram o rei Josias a empreender uma reforma religiosa focada na centralização do culto, algo fundamental para o preparo ao monoteísmo (crença de que só há um Deus) vindouro.

Outras medidas nessa direção incluíram a destruição de imagens, estelas (*matzevot*), postes de madeira (*asherim*) e outros instrumentos idolátricos; o culto à “rainha do céu” (Astarte) foi proibido, embora não sem ressentimento por parte da população (Jr 44,18). De qualquer forma, Jeremias justifica que a infidelidade religiosa atrelada ao relaxamento moral foi o porquê da ocorrência do exílio (Jr 5,7-17.29; 9,8). Aproximadamente nesse período, compuseram-se obras cruciais do corpo profético (Ezequiel, Segundo Isaías) e histórico (Obra deuteronomista, primeiras edições dos profetas anteriores e livros históricos de Josué a Reis), quando também tomaram formas escritas as tendências religiosas deuteronomista e sacerdotal.

Após o exílio, ocorrida a promulgação do edito de Ciro (538), aconteceram as reformas de Esdras e Neemias, finalizadas por volta de 450 a.C., com forte acento na observância da Torá que então recebe sua forma final¹⁸. Essas reformas religiosas tiveram respaldo na experiência concreta do povo com um Deus transcendente e separado de todos os demais, embora Ele se fizesse próximo, como um pai e um amante de seu povo escolhido; também servem para atestar que o monoteísmo abraâmico exerce influência sobre todos os domínios da sociedade, mobilizando-o em favor da religião com Deus. Segundo Jacob Milgrom, entender

¹⁷ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2025.

¹⁸ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2026.

o Judaísmo e, por que não, o Cristianismo, depende do princípio de que Deus ama o seu povo e habita em meio a ele¹⁹. Essa presença é o que distingue Israel e sua continuidade na Igreja; é a resposta ao fato do povo eleito ter encontrado graça aos olhos de Deus (Ex 33,16-17).

2.2

Tradições religiosas no Antigo Testamento

Duas tradições religiosas principais, a deuteronomica e a sacerdotal, tiveram notas distintas e complementam, cada qual a seu modo, a piedade haurida da Sagrada Escritura. A linha deuteronomica se centra explicitamente na temática da Aliança, enquanto relacionamento concreto e análogo aos pactos entre senhores e vassallos do Antigo Oriente Próximo (e.g. o tratado de vassalagem de Assaradon). A Aliança se inicia pela revelação da presença divina que anuncia o decálogo, enquanto o restante das leis é transmitido ao povo por Moisés que as apreende diretamente de Deus. Segundo essa tradição, a Aliança é condicional. Deus, por seu próprio nome, garante o cumprimento da promessa, lembrando os prodígios realizados por ocasião da libertação do povo, saindo do Egito; em contrapartida, para não sofrer punição, mas receber as bênçãos de Deus, o povo deveria cumprir os mandamentos de Deus (Dt 28,15-68).

Fragmentos dessa aliança condicionada aparecem em textos mais antigos, como nas grandes seções Ex 19-24 e 32-34. Eis alguns trechos à guisa de exemplo: “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes e uma nação santa” (Ex 19,6); “...se escutares fielmente a sua voz (do anjo enviado por Deus) e fizeres o que te disser, então serei inimigo dos teus inimigos e adversário dos teus adversários” (Ex 23,22); “Disse ainda Deus a Moisés: ‘Escreve estas palavras; porque segundo o teor destas palavras fiz aliança contigo e com Israel’” (Ex 34,27).

Provavelmente, a linha deuteronomista, em voga a partir de Josias, só é posteriormente popularizada, pois estava em vigor uma visão de Aliança incondicionada, fundada na gratuita promessa da perenidade da casa de Davi, sem a ênfase posta no cumprimento do decálogo. Em relação ao culto, a tradição deuteronomista atrela a centralização do culto ao monoteísmo: os outros deuses são

¹⁹ KEARNS, C.M., *The Virgin Mary, Monotheism, and Sacrifice*, p. 7-10.

nada (*hevel*). Os estudiosos afirmam que essa tradição religiosa enfatiza o Nome de Deus (“teologia do nome”).

O Nome repousa (*shakan*) em Jerusalém; concomitantemente, Deus permanece nos Céus, de onde ouve as orações dos homens (1Rs 8,30-49). O Nome de Deus marca sua transcendência e comunicabilidade através da Palavra; por isso, a instrução (*torah*) de Deus torna-se a principal fonte de sabedoria de Israel (Dt 4,6). A unidade do culto a um só Deus, no mesmo local, se manifesta pelo afeto, pelo zelo (*qinah / kin'ah*) ardente que transita entre Deus e o homem. Sobre o aspecto escatológico dessa tradição, a vida é prometida a quem cumpre os requisitos da Aliança, enquanto a morte ao que escolhe não aderir a ela; portanto, a aliança pressupõe o livre-arbítrio humano e uma perspectiva de juízo futuro da parte de Deus. Geller diz que a tradição deuteronomista tem pouco interesse no culto em si, exceto quanto à sua limitação geográfica. Isso não significa que tal tendência não deixe brecha para que outra a complemente²⁰.

A tradição religiosa sacerdotal, complementar à teologia deuteronômica, se baseia também no monoteísmo e na centralidade do local de culto, acrescentando à noção da Aliança o caráter de eternidade: a Aliança é eterna (*berit 'olam*), extrapola o tempo terreno no qual se estabelecem os acordos humanos, entre senhores e escravos por exemplo. Essa tradição enxerga o culto sacrificial como um estatuto incondicional e permanente, embora dependa da adesão voluntária humana para que cada um possa haurir de seus efeitos; também utiliza do termo repouso (*shakan*) para se referir ao tipo de conexão que Deus estabelece com o santuário (*mishkan*). Outra característica marcante da tradição sacerdotal é a ênfase dada à Glória de Deus, isto é, à sua manifestação concreta (teofania), que se dá com o recrutando dos elementos naturais sobre os quais exerce domínio: nuvem tempestuosa, relâmpagos, terremotos e, acima de tudo, um esplendor fulgurante. A manifestação da Glória por ocasião da dedicação da Arca, no dia da Expição, representifica a experiência do contato de Deus com o povo oriunda do Sinai (Ex 24,16-18) e do estabelecimento da Tenda da Reunião e da Habitação (Ex 40,34-35)²¹.

A tradição sacerdotal prima em fornecer detalhes de uma autêntica experiência com Deus por meio do culto, uma experiência sinestésica que envolve vestes resplandcentes e adornos, gestos e o odor agradável (*reah nihoah*) das

²⁰ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2031-2033.

²¹ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2031-2033.

ofertas entregues a Deus. Valoriza-se a descrição das condições do culto comunitário com pouca ênfase na oração pessoal da tradição sacerdotal, excetuando-se, e.g., a oração de confissão do sacerdote no Dia da Expição e os diálogos entre Deus e Moisés ou Aarão. Ritual e teologia se entrelaçam em episódios narrativos de pena sacerdotal como o primeiro relato da criação: a criação da realidade em níveis separados até chegar ao homem remete à participação que este tem, durante o culto, em que age como sujeito separado por Deus e oferente da vida sobre o altar como uma clara *imitatio Dei* (Gn 1,1-2,4)²².

É característico da tradição sacerdotal a relação entre sacrifício de sangue e expiação, ratificada no Novo Testamento pela asserção “sem efusão de sangue não há remissão” (Hb 9,22). O Levítico explica que a vida da carne está no sangue e o sangue derramado sobre o altar é para a expiação dos pecados dos israelitas. O sangue dos animais, que representa, em forma de sinédoque, a vida dos oferentes, é dado por Deus para essa finalidade regenerativa de nível natural e sobrenatural. Sendo assim, os israelitas ou os estrangeiros que vivem entre eles não podem consumir sangue (Lv 17,11-12). Todo o ritual do Dia da Expição, por exemplo, se baseia nessa verdade (Lv 16). Segundo Geller, não há explicação para o efeito atribuído a emissão do sangue e não é de interesse da linha sacerdotal emitir explicações para certos desígnios de Deus. Com a espiritualização do culto e da concepção de Deus, seria antiquado o oferecimento de carne pura e simplesmente; por isso, a queima das ofertas volatilizava a matéria, tornando-a propícia ao Deus para que o odor da oferta lhe fosse agradável²³.

Além das tradições religiosas da Aliança e a sacerdotal, outras ajudaram a modelar a experiência de Israel com seu Deus pela religião e o sacerdócio: são elas as tradições sálmica, profética e sapiencial. A tradição sálmica valoriza o papel dos hinos e orações em poesia dentro do contexto da religião bíblica, paralelos à oração em prosa dos livros históricos: os salmos se distribuem em uma variedade de espécies: salmos de realeza, segundo a posição da maioria dos estudiosos, atribuíveis ao Messias aguardado; salmos de súplica; históricos; de contrição; de louvor, dentre outros, compostos entre o quinto e o quarto século antes de Cristo. Eles refletem a espiritualidade do povo de Israel durante a construção e estabilidade do segundo Templo. A discussão sobre a utilidade original dos salmos abarca várias

²² GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2034-2036.

²³ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2034-2036.

hipóteses, se estendendo daquela de que tiveram raízes no culto comunitário da Tenda ou do Templo àquela de que são focados à piedade individual.

A tradição profética foi polida após o exílio, dando destaque às promessas de um Messias que viria resgatar a ordem, após a derrocada de Israel, por causa dos pecados que cometera. As mensagens de juízo e salvação ou punição são patentes nessa tradição. Geller afirma que essa tradição valorizou a experiência individual do profeta mais no que tange à inauguração de sua missão de escopo coletivo; o aspecto estático ou particular do profetismo, em Israel, é obnubilado: apesar de certas experiências místicas, a experiência pessoal de Jeremias com Deus não é descrita em detalhes e reflete sobre a dor da dúvida a que esses mesmos personagens poderiam estar submetidos, embora estivessem sob um ímpeto ardente de anunciar a mensagem divina (Jr 20,9).

Entre os séculos III-II a.C., da escatologia messiânica típica do período após o exílio, centrada na espera de um Messias, uma descendência que ordenaria o povo de Deus à sua plena realização (e.g. Is 7-11), surge a escatologia apocalíptica, segundo Geller, “mais determinista, hermética e sistemática” em relação à escatologia messiânica: sua temática envolve também a religião no contexto de juízo, do Dia do Julgamento, e a retribuição definitiva a cada um, após uma luta entre o bem e o mal, seguida da vitória definitiva de Deus.

Por fim, a tradição sapiencial da religião no Antigo Testamento é voltado a meditar sobre questões práticas, atreladas a costumes sociais, e especulativas: sejam elas morais, espirituais e existenciais, como o sentido da existência humana e a sua finalidade, bem como o papel do sofrimento e da morte nos planos de Deus, de maneira similar a uma literatura sapiencial presente em outros locais do Antigo Oriente Próximo²⁴.

Em suma, o culto do Antigo Israel apresentado na Sagrada Escritura ressalta padrões, tanto em sua finalidade, quanto por seus meios (cultos, instrumentos e objetos sagrados) e seu contexto de enquadramento dentro da promessa de estabilidade da casa de Davi, semelhantes às religiões egípcia, fenícia etc. No entanto, ressaltam-se certas diferenças: a profecia em Israel, dentro do contexto religioso, nem sempre é favorável aos desígnios da casa real; o profeta fala verdadeiramente as palavras de Deus, mesmo desfavoráveis ao *status quo* das

²⁴ GELLER, S.A., *The Religion of the Bible*, p. 2036-2039.

autoridades de governo social e religioso; os sacrifícios humanos oferecidos aos demônios são sempre proibidos, vistos como incompatíveis à glória de Deus, a sua santidade e à do povo que deve se conformar tão somente a Ele; embora a religião extraoficial agisse por vezes diferentemente, em geral, a religião bíblica oficial é monolátrica, de tendência anicônica para tanto e, a partir de Josias, buscou centralização dos lugares de culto e da ação sacerdotal.

2.3

O livro Levítico e a gênese do sumo sacerdócio de Aarão

Convém, para entender as referências feitas pela Carta aos Hebreus ao sacerdócio antigo quando trata do novo Sumo Sacerdócio em Cristo, abordar à guisa de contextualização aquele livro da Tanakh que é chamado pela literatura rabínica de *torat kohanîm*, instrução dos sacerdotes e, pela Peshitta, de *sipra 'dekahana'*, livro dos sacerdotes: o Levítico, cujo nome não se refere aos levitas diretamente, mas advém do grego *Levites* que significa sacerdotes; daí o título da Vulgata *Levitikon*. Especificamente, será analisada a estrutura de Levítico 8 e seu conteúdo atrelado à narração da instituição do sacerdócio de Aarão que ocorre após as 5 *tôrôt* de sacrifício.

As 5 *tôrôt* abrangem o holocausto (oferta animal queimada em Lv 6,1-6); a oblação (oferta cereal em 6,7-16); o sacrifício pelo pecado/ de purificação (6,17-23); o sacrifício de reparação (7,1-6) e o sacrifício de comunhão (7,11-21); depois, será compreendido o sentido dos rituais de purificação abordados nas 5 *tôrôt* respectivas: a respeito das carcaças de animais (11,1-23.41-42); da parturiente (12,1-8); da doença de escamas (13,1-59); purificação dessa doença (14,1-57); eflúvios genitais (15,1-32), bem como as noções de impureza ritual e moral²⁵.

O livro do Levítico é o primeiro a ser estudado pelas crianças em Israel: alguns dizem por que convém que os puros, as crianças, comecem estudando sobre a pureza, tema patente no livro ou então para que desde cedo se familiarizem com os preceitos do povo eleito. O livro Levítico compõe quase um terço da “Narrativa do Tabernáculo”, posicionada no centro da Torah, que começa quando Deus se dirige a Moisés, no primeiro dia de Nisan, no ano seguinte ao Êxodo, por meio da

²⁵ MILGROM, J., Levitikus 1-16, p. 2.

expressão (Ex 40,1): “e (Ele) disse...” (ויקרא). Neste momento a construção do Tabernáculo é concluída; sua consagração o é oito dias depois (Lv 9).

Uma característica teológica do livro é a igual importância que se dá aos mandamentos de cunho sociopolítico-familiar e os atrelados diretamente ao culto os quais Deus dita a Moisés, durante um mês em uma série de encontros (Lv 1-27); o livro de Números começa logo no primeiro dia do mês seguinte, Iyar (Nm 1,1). O primeiro grupo de leis diz respeito ao sacrifício (1-7), depois acontece a narração da instituição do sacerdócio de Aarão e de seus filhos (8), a dedicação do Tabernáculo (9) e o “pecado original” dos sacerdotes, pela apresentação do fogo irregular, seguido da morte dos filhos de Aarão (10); depois da narração, trata-se de leis de alimentação (11) e de pureza (12-15); do Dia da Expição (16), proibição de imolações profanas e sangue (17), proibições sexuais (18.20), outras leis morais e culturais (19), leis do código de santidade dos sacerdotes (21), das qualidades dos animais para o sacrifício (22), do Sabbath semanal e das festas anuais (23), do óleo da lâmpada do Tabernáculo e dos pães sobre a mesa pura diante de Deus (24); após esta prescrição, é narrado um caso de blasfêmia, seguido de sua punição (Lv 24,10-23).

O livro do Levítico conclui com algumas leis dos anos sabático e jubilar, incluindo leis sobre a escravidão e direitos à propriedade, uma promessa de recompensa a quem obedecer e punição a quem desobedece (26), além de uma recapitulação conclusiva (26,46); após um apêndice sobre tarifas e avaliações, há uma segunda conclusão (27). Quaisquer infrações dos mandamentos atrelados ao culto diretamente, ou dos atrelados diretamente ao amor ao próximo, desonram o nome de Deus, pois todos os seus estatutos e normas estão diretamente atrelados à aliança e à vida com Ele, se guardados (Lv 18,5.37)²⁷.

Antes de mais, o sacerdócio em Israel estrapola um fim aparentemente jurisdicista no trato entre Deus e o povo; na realidade, o efeito imediato do culto ofertado em Lv 9, precedido pela investidura de Aarão e seus descendentes em Lv 8, cuja instrução é determinada antes em Ex 29,1-4, é a representificação da glória de Deus diante todo o povo: “a glória de Deus apareceu a todo o povo; uma chama fulgurou de diante de Deus e devorou o holocausto e as gorduras que estavam sobre o altar” (Lv 9,23).

²⁶ ויקרא .

²⁷ GIAMBRONE, A., *The Bible and the Priesthood*, p. 42.

Se Deus é um fogo devorador (Dt 4,24), significa que este fogo que devora as ofertas sobre o altar não é distinto dele mesmo: é a Presença de Deus que envolve o culto e se liga a Israel, aceitando a vida de seu povo; concomitantemente, a glória de Deus significa a própria presença do Deus vivo²⁸. No Antigo Israel, só após o Tenda ter sido construída com todo o seu aparato religioso (Ex 35-40) e a glória de Deus tê-la enchido (Ex 40,34) é que tornar-se-ia possível um culto concreto de mediação através do sacerdócio instituído. Segundo Jacob Milgron, o Tabernáculo é uma espécie de Sinai portátil, o sacerdócio, um meio de perpetuar a presença de Deus: sacerdócio, sacrifício e santuário constituem uma tessitura que une Deus e seu povo perpetuamente na experiência do exílio *baMidbar*: no deserto²⁹. O ritual de instituição do sacerdócio em Israel abrangia a participação de toda a comunidade à entrada da Tenda da Reunião sob a dinâmica da escuta de como Deus queria ser cultuado: disso se depreende como o culto não pode ser fruto da criatividade humana separada da escuta e da obediência a Deus (Lv 8,3-4).

A estrutura de Lv 8 é dividida com base na fórmula “conforme Deus ordenou”/ כאשר צוה יהוה (Lv 8,4.9.13.17.21.29.36) em um septenário centrado nos rituais de sacrifício, emoldurados imediatamente pela instituição do sacerdócio de Aarão e de seus filhos e, depois, por prescrições mais gerais. A divisão de Lv 8 proposta por Jacob Milgrom é a seguinte:

Reunião de materiais e pessoas

vv. 1-3: comando

vv. 4-5: cumprimento

B. Unção dos sacerdotes

2. vv. 6-9: ablução dos sacerdotes

vv. 10-11: unção do santuário

3. vv. 12-13: unção de Aarão, paramentação de seus filhos

X. O serviço sacrificial (grifo nosso)

4. vv. 14-17: o sacrifício de expiação do pecado

²⁸ SCHWARTZ, B.J., Leviticus in The Jewish Study Bible, p. 203-206.

²⁹ GIAMBRONE, A., The Bible and the Priesthood, p. 42.

5. vv. 18-21: o holocausto

6. vv. 22-29: o sacrifício de investidura

B'. Unção dos sacerdotes

v. 30 Unção dos paramentos sacerdotais (*inclusio* de B)

A'. Orientações dos sete dias de investidura

7. vv. 31-35: comando

v. 36: cumprimento

A estrutura concêntrica ressalta a importância conforme se observa seu centro. A e A' são partes preparatória e conclusiva respectivamente; A' apresenta alguns detalhes adicionais referentes à duração e alguns cuidados especiais: a duração de sete dias de investidura, a ordem de se comer parte do sacrificado, queimando o restante; a ordem de permanecerem à entrada da Tenda da Reunião e de observarem tudo o que fora prescrito; B e B' tratam da unção dos sacerdotes, sujeitos de culto, mas a centralidade da unção do santuário em B (V. 10-11) ressalta a ideia de que os sacerdotes adentram um espaço sagrado e estão a serviço de Deus presente n'Ele e não o contrário; X marca o centro do texto: os ritos sacrificiais que permitem a expiação e a manifestação da glória de Deus. A unção com o óleo e o sangue misturados após a execução dos ritos sacrificiais ressalta a ideia de que Moisés só pode completar a unção sacerdotal após operar os ritos do altar, ademais, se dá por uma questão literária ao criar um pequeno quiasma dentro da seção³⁰.

A instituição dos sacerdotes em Lv 8,1 tem por fim remeter-se a uma nova criação, ou a uma recapitulação do poder criador de Deus sobre o homem, reinserindo-o em sua intimidade gloriosa. Nesse versículo, “Deus falou a Moisés e disse”: a palavra “*lêmor*” é da mesma raiz, אמר, que “*yomer*” utilizada no relato da criação (e.g. Gn 1,3): o poder criador de Deus, manifestado por sua palavra é o mesmo que institui seus eleitos para o culto verdadeiro. Considerando que o tabernáculo é construído em sete dias (Ex 40,17-38), trazendo à tona o septenário creacional, a culminância da preparação ao culto com a instituição dos seus ministros representa a nova criação do homem resgatado à sua vocação de ser imagem como semelhança de Deus. Giambone cita o Talmud (b. Rosh Hash. 10b-

³⁰ MILGROM, J., Levitikus 1-16, p. 544.

11a), segundo o qual, em tradição judaica tardia, no mesmo dia em que o tabernáculo é consagrado, primeiro de Nissan, os sacerdotes iniciam a sua consagração de sete dias de duração, sendo o mesmo dia em que a criação se iniciou e, portanto, torna a ser recapitulada em sentido teofânico. Em chave sincrônica, considerando a analogia de fé da Sagrada Escritura, esse texto prepara a manifestação da glória de Deus por ocasião da construção do Templo, em que se manifesta a dinâmica de insatisfação em relação ao culto antigo que já entra em crise através do pecado de seus ministros (Lv 10; 1Rs 8,10-13; 2Cr 7,1-3). “Como Abraão, o itinerante sacerdócio criado no deserto também será convidado a abaixar seu cutelo e reconhecer a verdadeira vítima, provida por Deus, e ser então transformado em uma nova ordem de oferta sacrificial”³¹.

Em seguida, na expressão “toma (קח) a Aarão e seus filhos”, o verbo “tomar”, de raiz לקח, é o mesmo utilizado na ordem dada por Deus a Abraão para que ele “tomasse” Isaac e o oferecesse em sacrifício. Mais do que representando o caráter consecratório e instrumental do sacerdote, que tornasse, como a Tenda e seu aparato, instrumentos e *loci* da presença de Deus, o sacerdote é também implicitamente uma vítima ofertada em sacrifício a Deus: o mesmo verbo em análise tem por objeto também as vítimas animais (Ex 29,15-16). Outro verbo de mesmo campo semântico, “ויקרב” *wayyaqreb*, “apresentou”, da raiz קרב, utilizado quando em Lv 8,6, para se referir ao cumprimento de Moisés da apresentação de seu irmão Aarão e os filhos destes, do meio do povo, para servirem a Deus como sacerdotes, cumprindo a ordem de Deus conforme Ex 28,1. O mesmo verbo também surge em Nm 3,41 referindo-se à entrega dos levitas como substitutos dos primogênitos de Israel. A teologia extraída daqui é de uma aplicação pastoral eminente sob o lume da Nova Aliança em Cristo: o sacerdote é aquele que essencialmente dá a vida pelo outro (Jo 15,13).

Abordar-se-ão o papel do (sumo) sacerdote, bem como a questão do sacrifício em Israel, antes de ser analisada a instituição do sumo sacerdócio da ordem de Aarão, conforme Levítico 8. As fontes não-sacerdotais da Bíblia apontam para três funções primordiais executadas pelo sacerdote em Israel: a oferta de sacrifícios, a queima do incenso e a transmissão da palavra de Deus. Eis dois textos que indicam isso: “Dá a Levi teus *Urim* e teus *Tummim* ao homem que amas... Eles ensinam

³¹ GIAMBRONE, A., *The Bible and the Priesthood*, p. 42.

tuas normas a Jacó e tua Lei a Israel. Eles oferecem incenso às tuas narinas e holocaustos sobre o teu altar” (Dt 33,8.11); “Eu a escolhi dentre todas as tribos de Israel, para exercer o meu sacerdócio, para subir ao meu altar, para fazer queimar a oferenda, para trazer o efod perante mim, e concedi à casa de teu pai toda a carne oferecida a Deus pelos filhos de Israel” (1Sm 2,28).

Segundo Milgrom, os povos circunvizinhos tinham muitas classes de sacerdotes, em que cada uma executava uma função específicas: uns cuidavam do sumo sacerdócio; outros eram sacerdotes de lamentação; outros, exorcistas; outros ainda cuidavam da adivinhação, cada qual por um método (haruspícia, oritomancia ou necromancia). Em Israel, havia apenas o Sacerdote que cuidava disso, auxiliado pelos levitas; embora nas fontes sacerdotais (P) os levitas não tivessem função cúlrica³².

No entanto, também os leigos tinham uma participação nesse sacerdócio; afinal, Deus havia eleito um reino de sacerdotes (Ex 19,6): os leigos poderiam participar do sacerdócio apresentando a Deus um animal grande ou pequeno à entrada da Tenda da Reunião (Lv 1,2); o oferente deveria pôr as mãos sobre a vítima “e esta será aceita para que se faça por ele o rito de expiação”; pois a vítima o representa diante de Deus; também deveria imolar a vítima. Ao sacerdote cabia derramar o sangue sobre o altar; os oferentes deveriam esfolar e esquarterar a vítima; depois, os sacerdotes deveriam queimá-la; por fim, os israelitas deveriam lavar as entranhas e patas da vítima e, então, os sacerdotes queimariam o restante (Lv 1,3-13). No entanto, o Santo dos Santos era o espaço restrito do Sumo Sacerdote para a expiação dos pecados do povo. Também cabia exclusivamente ao sacerdote a iluminação da lâmpada e a oferta de incenso, executadas pelo Sumo Sacerdote.

Segundo Milgrom, o papel pedagógico do sacerdote de ensinar a Lei é garantir a expansão e manutenção da santidade de Deus para além dos limites do Santuário³³.

Embora Deus, em seus desígnios, quisesse estabelecer para si um reino de sacerdotes, uma nação santa, “propriedade peculiar entre todos os povos”, ordenou que a descendência de Aarão cuidasse do sacerdócio e a tribo de Levi cuidasse das coisas relativas ao Templo (Nm 16,10; Ez 44,14). Depois de se disporem algumas normas relativas a sacrifícios, ao sábado e outras, Coré, Datã, Abiram e On “se encheram de orgulho” e, com duzentos e cinquenta israelitas, se levantaram contra

³² MILGROM, J., Levitikus 1-16, p. 52-53.

³³ MILGROM, J., Levitikus 1-16, p. 52-53.

Moisés e Aarão. “Basta! Toda a comunidade e todos os seus membros são consagrados, e Deus está no meio deles. Por que, então, vos exaltais acima da assembleia de Deus?” (Nm 16,3). O orgulho os impedia de enxergar que o papel do Sumo Sacerdócio fora estabelecido pelo próprio Deus: não era produto da cobiça humana; ao contrário, tratava-se de uma resposta de Deus à própria fragilidade de seu povo, por amor a esse povo e pela promessa feita aos pais dessa nação. Com efeito, diz o Senhor: “Se Deus se afeiçoou a vós e vos escolheu, não é por serdes o mais numeroso de todos os povos - pelo contrário: sois o menor dentre os povos! - e sim por amor a vós e para manter a promessa que ele jurou aos vossos pais” (Dt 7,7-8).

Afinal, o povo clamou, apesar de seus pecados, que Deus estivesse com eles, como sinal de distinção dentre todos os povos, mesmo após a ruptura da Aliança primeva (Ex 33,1-6.12-17). O sinal da liberdade do povo e da autenticidade da missão de Moisés, por sua vez, é o serviço público de adoração em correspondência a esse Deus que se faz sempre presente (Ex 3,12). Jacob Milgrom também aponta que o risco de antropomorfismo, de se achar que Deus precisava de cuidados humanos, restringiu a apenas ao Sumo Sacerdócio de Aarão, não aos leigos ou a quaisquer sacerdotes, cuidar da lâmpada, dos pães da proposição e do incenso. Não obstante Coré e sua descendência ter sido escolhida para ser consagrada ao serviço do culto a Deus, estando perto do Senhor, ambicionam também o sacerdócio, difamando a Moisés e Aarão por não conduzirem o povo a uma terra conforme o esperado; eles recebem a sua punição logo em seguida (Nm 16,8-11.27-35).

Aarão e seus filhos adquirem o sacerdócio para levarem o peso “das faltas cometidas com relação ao santuário” e “das faltas de seu sacerdócio” e os levitas para auxiliarem nas funções cultuais e no cuidado do Santuário. (Nm 17,27-28; 18,1-7) Os verbos “creu” e “ouviu” são, respectivamente, ויאמן e וישמעו - indicam que a constante dinâmica do crer tem origem em Israel quando ouve a respeito da visita de Deus, a partir da experiência fundante de Moisés no Sinai. A LXX introduz o verbo regozijaram - ἐχάρη - ao invés do “ouviram”. Isso é compreensível, o ato que ouvir é necessário para se crer; o crer gera o júbilo na presença de Deus, quando ocorreu no momento após o sacrifício de conclusão da dedicação do templo. Deus tornasse o motivo de canto para o seu povo (Ex 12,14.51) e sua ação deve ser rememorada por meio dos diversos rituais (Ex 12,17; 13,11-16).

Conseqüentemente, onde se fizesse a celebração da memória de Seu Nome, Deus promete sua presença e bênção (Ex 20,24).

Deus, o motivo do canto de Israel, é rememorado através dos ritos de culto nos dias prescritos, como na Páscoa, celebrada em memória perpetuante dessa ação redentora de Deus (Ex 12,14.51). A consagração dos primogênitos, os outros dias de festa também tem o mesmo sentido (Ex 12,17; 13,11-16) Em outros termos, os rituais cúlticos, dentre os quais o sacrifício, atualizam a ação salvífica de Deus e é uma forma d'Ele se fazer presente ao povo que livremente escolhe acolhê-Lo, para que Deus o abençoe: “Far-me-ás um altar de terra, e sobre ele sacrificarás os teus holocaustos e os teus sacrifícios de comunhão, as tuas ovelhas e os teus bois. Em todo lugar onde eu fizer celebrar a memória do meu nome, virei a ti e te abençoarei” (Ex 20,24). Os salmos também expressam como a presença de Deus e sua ação, tanto no culto quanto na história perpetuada no culto, é fonte de alegria para com Deus. (Sl 42-43,5; 43,4; 47,2-4; 48,2; 126 etc.)

Por isso a desobediência é um ato anti-filial por excelência; tal postura é incompatível com o culto e repercute na exclusão da comunidade ou na morte. Maria, ao murmurar contra Moisés, denegrindo sua autoridade, é punida com a lepra. Segundo o texto bíblico, a punição é análoga ao ato de um pai que cospe em sua filha, expulsando-a de sua casa. Maria é expulsa por 7 dias do acampamento até sua purificação (Nm 12,1-16) No âmbito do sacerdócio, a desobediência de Nadab e Abiú, que, sob responsabilidade individual, apresentam por cada um de seus incensórios um “fogo irregular” perante Deus tem consequência catastrófica: o mesmo fogo que consumira os sacrifícios ofertados sob a obediente atenção às prescrições divinas e gerara júbilo e ímpeto de adoração da parte do povo, agora devora aqueles condenados. Ao invés da consequência ser o júbilo, desta vez Nadab e Abiú “pereceram na presença de Deus”.

A obediência e a desobediência geram efeitos antagônicos, segundo o juízo divino. Os estudiosos não chegaram a um consenso sobre o que seria esse “fogo irregular” (Lv 10,1-7), se um defeito da disposição do modo de cultuar ou de seus sujeitos, ou de ambos; alguns sugerem que a norma de Nazirato, prescrita em seguida, indicaria em parte o defeito moral dos filhos de Aarão (Lv 10,8-11). Tratou-se, sem dúvida, de algo que “Deus não ordenara”. Giambrone porém acredita que essa indeterminação é intencional: determinar a irregularidade seria reduzir o culto a um conjunto de fórmulas corrigíveis, uma vez conhecidas, que

tornariam o culto sacrificial mais um instrumento mecânico de dominação humana sobre a presença da divindade em meio ao povo do que um meio misterioso estabelecido por Deus, para estar no meio do seu povo³⁴.

“Àqueles que se aproximam de mim, mostro a minha santidade, e diante de todo o povo mostro a minha glória” (Lv 10,3): Deus manifesta a sua presença, glória e santidade àqueles que se aproximam, dinâmica eminentemente sacerdotal, mas o efeito dessa aproximação dependerá, em primeira instância, da obediência ou não ao modo como Deus quer ser acessado, pois Deus criador de toda ordem, é um fogo devorador, um Deus ciumento (Ex 20,5; Dt 4,24) e não se compatibiliza com um “fogo irregular”, desconforme à sua vontade. Lv 9-10 é dicotômico: em conformidade com a vontade de Deus, a experiência de sua presença é regozijante, mas desconforme àquela, atrai o periclitamento; além disso, o efeito da expiação é entendido como algo que possibilita a manifestação da santidade e da glória de Deus. Deus distingue-se dos ídolos feitos por mãos humanas quanto à sua origem; enquanto os israelitas contemplam a presença de Deus saindo do Tabernáculo em forma de fogo, nas fontes Mesopotâmicas, “as pessoas contemplavam sua divindade quando sua imagem adentrava no templo” (Lv 9,23-24; 1Cr 21,26; 2Cr 7,1-3)³⁵.

Em suma, o sacerdócio em Israel consiste na participação de todo o povo no serviço obediente de culto a Deus, o qual escolheu seu povo dentre todas as nações para se fazer próximo. No entanto, não é porque Israel é chamada a ser uma nação de sacerdotes que Deus, em seus desígnios, prescindiu de separar ainda para mais perto de si, os sacerdotes investidos por um rito especial, pertencentes à linhagem de Aarão, capazes de servir no Santo dos Santos, cuidar da lâmpada do santuário e dos pães sagrados, além de ensinarem a palavra de Deus, e de regularem o culto de outros oferentes. O serviço a Deus, fogo devorador, deve ser feito em obediência às suas prescrições; ouvi-Lo e obedecê-lo gera júbilo; enquanto a desobediência conduz ao seu apartamento e à morte.

Antes de se tratar da necessidade do sacerdócio, convém estabelecer alguns aspectos a respeito do léxico sacrificial, e dos tipos de sacrifício, seus objetivos e justificativas antropológicas. No Mundo Antigo, os sacrifícios, de modo geral, poderiam ser subdivididos quanto ao objeto ofertado à divindade: *minhâ*, “dom”,

³⁴ GIAMBRONE, A., *The Bible and the Priesthood*, p. 59-60

³⁵ MILGROM, J., *Leviticus 1-16*, 575 *In*: GIAMBRONE, A. *The Bible and the Priesthood*, p. 52.

“oblação”, termo mais genérico que designa esse objeto ou, mais especificamente, à oferta de cereais (Lv 2,1-16); o sacrifício animal pode ser designado pelo termo *zebah*, “matança” ou “vítima sacrificial” ou “refeição sagrada”. Já o termo *’ôlá* diz respeito à dinâmica, ao movimento do sacrifício do sacerdote à divindade, significando “o que faz subir”. Daí, por assonância, a palavra holocausto, embora esta palavra venha do grego: *holo* sendo “tudo” e *kaío*, o verbo “queimo”. Com efeito, toda a vítima é queimada no holocausto, chamado *’ôlá*, fazendo o aroma agradável da vítima subir aos céus, até Deus (Gn 8,21; Lv 1,9.13.17 etc.); o holocausto também é chamado de *kalil* (total), porque, como se disse, é um sacrifício total, da vítima inteira. O termo sacrificial *’iššeh* pode derivar de *’eš*, “fogo” e se refere aos sacrifícios dos quais o sacerdote poderia haurir uma parte (Lv 6,10-11). Já a raiz *ħrm* diz respeito a algo condenado (amaldiçoado) ou consagrado totalmente a Deus (Lv 27,28-29). Além disso, o grego da LXX apresenta os verbos *prosphéro*, “levar para perto”, e *thyo*, “queimar” e os substantivos *dôron*, “dom”, e *thysía*, “oferta queimada”; disso vêm os termos *eidokóthytos*, “sacrifícios aos ídolos” e *hieróthytos*, que significa “imolado” simplesmente. Ao campo semântico de *hierós*, “santo” ou “sagrado”, pertencem palavras como *hierourgéo*, “celebrar culto” e seu substantivo “*hierourgía*”, “ação sacrificial ou sagrada”³⁶.

Antropologicamente, o sacrifício visa a diversas funções, como a expiação da culpa, sobre a qual se discorrerá abaixo. A vítima sacrificada, que pode ser vegetal ou animal, tem quatro significados: pode representar o próprio deus ou o seu ciclo de morte e ressurreição; pode representar também o indivíduo ou o grupo sacrificante diante da divindade; servir de fonte de força para a divindade ou aos sacrificantes ou ainda representar o querer da divindade ou o destino dos sacrificantes (como o método de adivinhação da hepatoscopia). A morte de um soldado ou comandante (*devotio*) era entendida como sacrifício na Antiguidade. O sacrifício comporta uma dimensão horizontal que encerra todos os seus participantes num mesmo estado normativo em relação à divindade (isonomia); a distribuição da carne da vítima para que os comensais comunguem com a divindade se dá, geralmente, segundo uma ordem específica³⁷.

Segundo o livro do Levítico, dentre os sacrifícios, se incluem o holocausto, o sacrifício pelo pecado e o sacrifício de comunhão. Os holocaustos poderiam ser de

³⁶ GARUTI, P. Sacrifício, p. 1319-1320.

³⁷ GARUTI, P., Sacrifício, p. 1319-1321.

animais grandes ou pequenos, machos, respeitando seus requisitos de perfeição (Lv 22,17-25). O sangue do animal imolado era derramado sobre o altar. Se fosse cordeiro ou cabrito era dividido em partes; suas entranhas e patas eram lavadas e o animal inteiro era queimado sobre o altar. Caso a vítima fosse uma ave, era imolada, tinha o sangue derramado, mas não era esquartejada, era dividida pela metade, mas sem haver separação das asas (Lv 1).

Os sacrifícios pelo pecado eram subdivididos segundo os sujeitos de quem se expiaria o pecado inadvertido (Lv 4,2): do Sumo Sacerdote, assembleia de Israel, chefe ou do homem do povo. No caso do sacrifício pelo Sumo Sacerdote, um novilho sem defeito era levado diante de Deus à entrada da Tenda da Reunião, recebia do Sumo Sacerdote a imposição da mão, para que fosse aceita para a expiação do pecado desse sujeito (Lv 1,4), e era imolado diante de Deus; o sacerdote levava um pouco do sangue à Tenda da Reunião e com o dedo fazia sete aspersões diante do véu, perante Deus, depositando um pouco do sangue sobre os chifres do altar. Depois, derramava todo o sangue restante na base do altar diante da Tenda. O couro e toda a carne do novilho, sua cabeça, suas patas, suas entranhas e o seu excremento, isto é, “o touro todo (novilho)” era “levado para fora do acampamento, para um lugar puro”, era queimado sobre um fogo de lenha; no lugar do resíduo das cinzas gordurosas (Lv 4,1-12).

Caso o sacrifício fosse pela Assembleia, cujo pecado cometido foi inadvertido, era oferecido um novilho. Esse novilho recebia a imposição de mãos dos anciãos da comunidade e era imolado. Depois, o sacerdote consagrado molhava o dedo no sangue e fazia sete aspersões diante do véu, perante Deus; depositava um pouco de sangue sobre os chifres do altar, e depois derramaria o sangue restante na base do altar dos holocaustos que estava na entrada da Tenda da Reunião (Lv 4,13-21). Caso fosse um chefe que tivesse cometido pecado contra os mandamentos de Deus, o animal ofertado seria um bode macho, sem defeito, a aspersão setenária do sangue sobre o Véu não seria feita dessa vez. Depois, tudo seguiria conforme o ritual anterior pelos pecados do Sumo Sacerdote.

O ritual do sacrifício pelo pecado do Sumo Sacerdote e da Assembleia era o mesmo, distinguindo apenas os sujeitos que impunham a mão sobre o animal. Essa distinção indica uma clara separação entre o Sumo Sacerdote, e os seus pecados, e o restante da Assembleia. Os sacrifícios subsequentes indicam uma separação do Sumo Sacerdote em relação ao chefe do povo e ao homem comum.

Caso um homem do povo tivesse cometido pecado inadvertidamente, o animal ofertado seria uma cabra ou ovelha fêmea, sem defeito. O homem imporia sua mão sobre o animal e o imolaria no lugar onde se imolam os holocaustos e o restante se daria como de praxe; ao fim do sacrifício feito assim pelo sacerdote, recebe-se o perdão dos pecados. Com base nessa função expiatória da gordura e do sangue, continente da vida da carne (Lv 17,11), nenhum hebreu pode ingerir sangue ou gordura dessas carnes (Lv 3, 16-17; 4,26.35; 17,10-14).

O sacrifício de comunhão era feito por meio do oferecimento de um animal grande ou pequeno, macho ou fêmea sem defeito. Depois de pôr a mão sobre ele, era oferecido “perante Deus”, imolado “diante da Tenda da Reunião”, seu sangue era derramado “sobre o altar em redor”, sua gordura era retirada, além dos rins e da cauda (carneiro) e queimada a Deus no altar, “em cima do holocausto” (Lv 3).

Aos sacerdotes também cabia a ingestão de parte do sacrifício de Deus: parte do pão sem fermento queimado junto ao altar era aí consumido pelos sacerdotes (Lv 10,13) e eram consumidos o peito e a coxa do animal sacrificado, partes que restavam a queima da gordura que as recobria. Essas partes passavam a pertencerem aos sacerdotes após o gesto de apresentação (Lv 10,14-15). Havia ainda outras modalidades de sacrifícios mais flexíveis quanto à qualidade da vítima, embora similares aos holocaustos quanto à execução: o *zebah*, sacrifício de louvor; o *nedabâ*, sacrifício espontâneo, e o *neder*, sacrifício votivo.

O culto no Antigo Israel abrangia dois holocaustos cotidianos, um pela manhã, outro pela tarde (Ex 29,38-42; Nm 28,3-8). “Além disso, o sumo sacerdote oferecia uma oblação (Lv 6,12-16). De manhã e à tarde se queimava também o incenso (Ex 30,7-8) e se ofertavam os pães da proposição. No sábado se acrescentava um sacrifício equivalente a dois sacrifícios cotidianos” (Nm 28,9-10). Havia um rito mensal incluindo a neomênia (Nm 28,11-15). O sacrifício mais solene do ano era o da expiação, do qual se tratará após se discorrer sobre a necessidade da instituição sacerdotal e do problema da impureza, a cuja solução esse rito está relacionado.

Sendo assim, os sacrifícios visam à expiação do pecado por meio do derramamento do sangue, dado por Deus para a expiação; além disso, eles fazem memória da ação salvífica de Deus que se concretiza ao longo da história; os próprios rituais se fundam legalmente com base na memória, ou seja, da “representificação” da salvação histórica e concreta de Deus, atraindo se sua parte

a bênção; os sacrifícios da Tenda são consumidos por Deus e geram o mesmo júbilo e alegria que marcaram a constatação pública de que Deus é salvador; paralelamente, a renovação contínua dos sacrifícios também lembra que a realidade do pecado ainda não foi continuamente superada como foi a escravidão do Egito.

Faz parte da ordenação do Sumo Sacerdote Aarão e seus filhos a investidura com a unção, tendo sido reunidos os materiais necessários para isso, previamente (Lv 8,6-9). As vestimentas constituem um preparo necessário para o ofício sagrado, “para esplendor e ornamento” ou “para glória e honra”³⁸. Também o ser humano, no princípio, foi criado pouco menor que “Deus ou os deuses” (Bíblia Hebraica) ou que os anjos (segundo a LXX), segundo o Sl 8,6, e coroado de honra e glória (Hb 2,9). Mais uma vez, se estabelece um paralelo entre expressões que se encaixam tanto em contexto creacional quanto em contexto de culto, reforçando a tese de Giambrone da correspondência que há entre sacerdócio e a ideia de uma nova criação. O Salmo 8,6 será citado na Carta aos Hebreus para justificar a descida do Filho, por ocasião da encarnação, e o seu coroamento como ressuscitado e Sumo Sacerdote da Nova Aliança (Hb 2,5-18).

Materiais e tessituras iguais são utilizadas na composição da Tenda da habitação; do Véu do Tabernáculo e da veste do Sumo Sacerdote. Os fios de roem da faixa de Aarão, o efod, o cinto que o sustenta, o “peitoral do julgamento” (Ex 28,6.15.39) são do mesmo material das cortinas da Habitação/Tenda (mishkan): “cortinas de linho fino retorcido, púrpura violeta, púrpura escarlate e carmesim” (Ex 26,1), do véu que dá acesso ao Santo dos Santos, da entrada da tenda e da entrada do átrio (Ex 26,31.36; 27,16). As vestes do Sumo Sacerdote fazem-no, literalmente, envolvido pelo Santuário e pela dimensão da Santidade de Deus (Ex 39,1-31)³⁹.

Também Aarão e seus descendentes deveriam utilizar uma roupa de baixo ao se aproximarem do culto: “faze-lhes também calções de linho para cobrir a sua nudez.” (Ex 28,42) Não raro, sacerdotes do Antigo Oriente Próximo aproximavam-se das coisas sagradas nus; no entanto, em Israel, todas as vestimentas devem ser usadas sob pena de morte: “Aarão e seus filhos os vestirão quando entrarem na

³⁸ לְכָבוֹד וּלְתִפְאֵרֶת, *lekabod uletif'aret*: literalmente, para glória e para honra, conforme a LXX. Algumas versões traduzem תִּפְאֵרֶת por “beleza”. A Bíblia de Jerusalém traduz kabod por esplendor e tiflaret por ornamento.

³⁹ GIAMBRONE, A., *The Bible and the Priesthood*, p. 45.

Tenda da Reunião, ou quando se aproximarem do altar para ministrar no santuário, a fim de não incorrerem em pecado e não morrerem” (Ex 28,43). Também se visa, com isso, a resguardar a pureza do ministro, uma vez que ele inteiro, inclusive seu corpo é consagrado a Deus. Por isso, a roupa de baixo é feita “para que não se descubra a sua nudez” (Ex 20,26). Essa fórmula aparece em várias proibições atreladas à imoralidade sexual em Lv 18,6-30: a pureza moral é necessária para se aproximar da Habitação, morada de Deus.

A obrigação do uso das vestes tem a ver com a imposição do próprio sacerdócio como dom de Deus, superior à natureza humana: trata-se de algo que está sobre, cobrindo o ser humano, em sua fragilidade e nudez percebida após o lapso dos primeiros pais (Gn 3,7). Em um ato de misericórdia, Deus mesmo realiza, implicitamente, um sacrifício animal para recobrir a fragilidade de Adão e Eva, após o esforço insatisfatório de ambos terem tecido tangas para si (Gn 3,21)⁴⁰; o mesmo gesto seria feito pelos filhos de Noé após seu pai se embriagar inadvertidamente (Gn 9,19-25). O Talmud diz que quando o sacerdote está revestido nas suas vestimentas, está revestido do próprio sacerdócio e a recíproca é verdadeira; e quando Aarão se despe das vestimentas sagradas. Quando, na visão de Zacarias, o sacerdote Josué (cujo nome tem mesma raiz de Jesus) aparece com as vestes sujas, acusado por Satã, é a própria personificação da insuficiência do sacerdócio que necessitará ser restaurado (Zc 3,1-9)⁴¹.

Algumas vestimentas específicas merecem uma explicação mais detalhada sobre o seu propósito: o efod, o peitoral do julgamento; o manto. O efod trazia em duas pedras o nome dos israelitas (Ex 28,11). O peitoral era posto “por cima do cinto do efod” (Ex 28,28), trazendo 4 fileiras de 3 pedras preciosas, cada uma também fazendo memória diante de Deus dos nomes dos israelitas, segundo as doze tribos (Ex 28,21.29). Ambas vestimentas tinham esse fim: levar os nomes dos israelitas à presença de Deus, para memória; o Urim e o Tummim sobre o peitoral do julgamento permitia a Aarão levar sobre o seu coração “o julgamento dos israelitas diante de Deus, continuamente” (Ex 28,30).

O culto sacerdotal tornou-se então um encontro de memórias: o sacerdote apresentava os nomes dos israelitas à presença de Deus para memória, por um lado; por outro, o sacrifício era feito em memória do nome de Deus (Ex 20,24). O manto

⁴⁰ HAHN, S.; MITCH, C., O livro do Gênesis, p. 42.

⁴¹ GIAMBRONE, A., The Bible and the Priesthood, p. 45.

era utilizado toda vez que Aarão oficiava, para que se ouvisse o seu ruído quando entrasse no santuário diante de Deus, ou quando saísse, e assim não morresse (Ex 28,35). A flor de ouro puro com a inscrição “Santo para Deus”⁴² ficava sobre a fronte de Aarão, para que carregasse a iniquidade concernente às coisas santas, que os israelitas consagravam em todas as suas santas oferendas (Ex 28,36-38): o Sumo Sacerdote apresentava-se não integralmente imaculado, mas carregava as faltas do povo, com o intuito de receber de diante de Deus favores a favor de si e dos demais (Ex 28,38). Para os filhos de Aarão, Deus ordenou a Moisés que se fizessem túnicas, cintos e barretes para “esplendor e ornamento” (Ex 28,39-40), reiterando Ex 28,2. Depois da imposição das vestes, acontecia a unção, a “entrega das oferendas” e a consagração para que exercessem o sacerdócio de Deus (Ex 28,40-41).

Depois de receberem as vestes sagradas, que sucedia um banho prescrito (Ex 29,4), acontece a unção com óleo. O óleo, preparado de um modo específico (Ex 30,22-25) era derramado sobre a cabeça inicialmente (Ex 29,7). Aqui se ratifica ainda a noção do sacerdote como locus da manifestação da presença de Deus em continuidade a toda a Tenda, ligando-a à comunidade que está à sua entrada: à unção do sacerdote se estende a da Habitação e tudo que nela há (Lv 8,10); a unção do altar, Santo dos Santos (*qodesh qodashim*, Ex 40,10-11) é dotada de uma configuração especial: era sete vezes aspergido, em conexão às sete aspersões de sangue no *Yom Kippur*.

Ao Santo dos Santos se subordinam os demais objetos e o próprio sacerdote, o qual, sobre o altar, intercedia para obter o perdão dos próprios pecados e os do povo, por isso foi necessário que a unção da Tenda da Reunião e de seus elementos se concluísse antes da unção dos Sacerdotes os quais existem para que servissem ali. Como recorda o Sl 133, os filhos de Aarão são ungidos pela unção que é derramada por Deus sobre a Tenda e sobre Aarão; esse óleo escorre, tornando Aarão e seus filhos verdadeiros cristos, segundo a etimologia grega. A unção do Sumo Sacerdote era feita por vez (Lv 6,15), mas a unção dos filhos, dos primeiros sacerdotes, era válida “em suas gerações” (Ex 29,9; 40,15); isso fundamenta o pensamento, segundo Milgrom, do sacerdócio ser transmitido pela genealogia. Segundo Gane, a unção sobre pessoas e objetos indica seu papel sagrado, pois Deus

⁴² GIAMBRONE, A., *The Bible and the Priesthood*, p. 46.

confiou a virtude do óleo funcionar como meio de extensão da presença divina⁴³ (Ex 29,23).

Os sacrifícios de expiação e de investidura acontecem em seguida. Primeiro, um “novilho” é imolado por Moisés “pelo pecado” após Aarão com seus filhos imporem-lhe as mãos sobre a cabeça (Lv 8,14-15). Moisés realiza a imolação pois Aarão e seus filhos deste ainda não foram consagrados totalmente. O sacrifício oferecido visa a purificar o altar (Lv 8,15). Ainda não se trata do sacrifício pelos pecados pessoais do sacerdote (Lv 4,3); esse problema será abordado depois e será solucionado de modo diverso (Lv 16,8). Sendo assim, a instituição do sacerdócio de Aarão não é tolhido pelo grande pecado da forja do bezerro de ouro, pois é graça de Deus inexaurível pela pecaminosidade humana; embora, como se verá, o homem necessita estar puro para estar diante das coisas santas. É Moisés quem, após a imolação, também tinge seu dedo no sangue e marca os quatro chifres do altar, derramando o resto do sangue em sua base. (Lv 8,12-15) Enfim, as gorduras do novilho e os rins são queimados sobre o altar, mas sua pele, carne e excrementos são cremados fora do acampamento (Lv 8,16-17).

Depois outro sacrifício acontece: um carneiro é oferecido em holocausto: depois que Aarão e seus filhos novamente põem as mãos sobre a cabeça do animal, este é imolado por Moisés, seu sangue é derramado sobre o altar, em redor. Depois, o carneiro é esquartejado, sua cabeça, quartos e a gordura são queimados; as entranhas e as patas são lavadas com água e, só após, queimadas: todo o carneiro é queimado, portanto, o que configura um holocausto. Diz-se que foi “um holocausto de perfume de agradável odor, uma oferenda queimada a Deus”, “uma oferenda queimada a Deus, conforme havia Deus ordenado a Moisés” (Lv 8,18-21). Mais uma vez se ressalta o valor de se obedecer à prescrição de Deus: o adjunto adnominal “de perfume agradável odor” atribuído “ao holocausto” a religião verdadeira mostra-se incompatível com a lógica do mal original de desobediência de serem os ministros como deuses (Gn 3) que requerem o serviço, a modo de mercenários, da divindade que cultuam, forjada por mãos humanas, estabelecendo uma inversão soberba na ordem Criador-criatura. O fato do sacrifício ter sido agradável a Deus também significa que a partir de então o altar é meio de intercâmbio entre Deus e seu povo⁴⁴.

⁴³ GANE, R., Commentary on Leviticus, p. 23.

⁴⁴ GIAMBRONE, A., The Bible and the Priesthood, p. 48.

Em seguida, um segundo carneiro é trazido para “o sacrifício de investidura”. Moisés o imolou, “tomou do sangue e o colocou no lóbulo da orelha direita de Aarão, no polegar da sua mão direita e no polegar do seu pé direito” e fez o mesmo com os filhos de Aarão; em seguida, derramou o sangue ao redor do altar (Lv 8,22-24). Pés e mãos de Aarão e seus filhos tornam-se preparados para entrarem na Tenda e no Santuário e oferecerem os sacrifícios, respectivamente; a marcação dos lobos talvez se refiram ao fato de agora o sacerdote se tornar escravo de Deus (Dt 15,17) percebe-se que esses mesmos locais de demarcação são os do processo de purificação da lepra; aos que seriam consagrados não basta apenas o banho, mas a cura total⁴⁵. Segundo Gane, essa parte do rito significa um contrato de sangue, pelo qual o Sumo Sacerdote e os sacerdotes se comprometem a ouvir a Palavra de Deus, a realizar a obra de Deus e trilhar seus caminhos⁴⁶. Outra parte do sangue é derramado ao redor do altar, reforçando aquela continuidade do sacerdote como parte do local de culto e presença de Deus. Atrela-se a isso o fato de que parte da vítima é reservada para o consumo dos sacerdotes instituídos.

Depois, acontece o rito da entrega das ofertas: Moisés tomou as partes gordas e elementos da cesta de ázimos diante de Deus, “colocou tudo nas mãos de Aarão e dos seus filhos”, gesto que aparece em Lv 8,33; Ex 28,41; 29,9.29; Lv 16,32; Nm 3,3; Jz 17,12 - “e fez o gesto de apresentação diante de Deus” (Lv 8,27). O significado disso é a entrega de poder (mão em Hebraico também significa poder), em continuidade com a tintura das mãos do momento anterior. Essa recepção de dons simboliza mais uma vez o caráter de dom que o sacerdócio possui. Depois, Aarão e os filhos devolveram o que lhes fora oferecido, sendo isso elevado em gesto por Moisés, simbolizando que, para sacrificarem, antes receberam de Deus dons e graças necessárias para isso: não só o Deus vivo e seu culto verdadeiro são anteriores à criatividade humana, contrariando a idolatria, mas a própria forma e matéria do culto só se executa por dádiva divina.

A parte gordurosa (*suet*) foi devolvida a Deus por talvez ser a melhor parte (Gn 45,18; ver sacrifício de Abel). No entanto, em outros lugares, o *suet* era excluído da elevação (Lv 7,30; 9,20-21). As ofertas da cesta de ázimos são: o bolo ázimo, um bolo de pão azeitado e uma fogaça. O primeiro faz referência ao ázimo consumido por ocasião da Páscoa e à festa sucedente dos Pães Ázimos, consumidos

⁴⁵ GIAMBRONE, A., *The Bible and the Priesthood*, p. 48.

⁴⁶ GANE, R., *Commentary on Leviticus*, p. 23.

durante sete dias (mais uma vez uma referência a Gn 1), descrito em Ex 12; o segundo, configura um sacrifício eucarístico, de ação de graças (Lv 7,12) e o terceiro é a matéria por excelência do sacrifício incruento (Lv 2,1-16): domínio sobre a morte, ação de graças e um sacrifício espiritual são, respectivamente, recapitulados: três modalidades principais de sacrifício realizados em Israel, independentemente do tipo de oferta.

Todas as modalidades de sacrifício componentes da arquitetura da vida espiritual de Israel são compiladas nesse rito de “encher as mãos”. Tudo perpassa pelo sacerdote que tudo entrega a Deus⁴⁷. Esse divino consórcio culmina no consumo da carne cozida do carneiro da investidura e do remanescente do cesto dos pães do sacrifício, queimando o que sobrar. Ao fim dos sete dias em que Aarão e seus filhos concluem esse ritual, tornando-se perfeitamente ordenados conforme o estabelecimento divino, é possível notar a razoabilidade da LXX traduzir esse novilho como “novilho de ordenação”, que Orígenes chama também de “cordeiro da perfeição” ou “cordeiro perfeito”⁴⁸ (Lv 8,25-36). Uma segunda unção, que também se aplica aos filhos de Aarão, com a mistura do sangue do sacrifício de expiação e o de investidura⁴⁹ ocorre após esses sacrifícios e após os sacerdotes terem “as mãos enchidas”, consagrando-os tendo sido investidos (Ex 8,30). A consagração, uma recriação de Aarão e seus filhos, só termina após sete dias, em que devem habitar a tenda, realizando todo o procedimento aprendido por Moisés. Então, “Aarão e seus filhos fizeram tudo o que Deus ordenara por intermédio de Moisés” (Ex 8,36).

Outra peculiaridade da ordenação de Aarão e de seus filhos é o fato de ter sido realizada por Moisés, o qual não recebera uma ordenação sacerdotal prévia, embora uma tradição bíblica o considerava sacerdote paralelamente a Aarão (Sl 99,6). Em Israel, homens que não eram propriamente sacerdotes ofereciam sacrifícios ou libação que fossem agradáveis a Deus, em diversas circunstâncias, como em agradecimento a Deus ou tendo-se em vista o estabelecimento de uma aliança (Gn 4,4; 8,20-22; 15, 7-18; 31,54; 35,14 1Sm 13,9-10 etc).

⁴⁷ Ao Novo Testamento, Cristo recebeu tudo das mãos do Pai e, como oferta, tudo lhe será entregue ao fim dos tempos (1Cor 15,24).

⁴⁸ GIAMBRONE, A., *The Bible and the Priesthood*, p. 49-51.

⁴⁹ Pois todo o sangue do sacrifício de expiação já fora derramado (Ex 29,12).

Era costume do Antigo Oriente Próximo, segundo Giambrone, que a figura do rei ou de outro soberano inaugurasse um tipo de culto ou que, extraordinariamente, executasse uma função sacerdotal. Salomão oferece sacrifícios diante de Deus com todo o povo e realizou a dedicação de todo o Templo recém-construído (1Rs 8,62-66). Segundo Milgrom, o fato de Acaz claramente realizar funções sacerdotais deixa claro que o rei também tinha prerrogativas de realização do culto no Antigo Israel (2Rs 16,12-15)⁵⁰. Ao estabelecer a dedicação do templo, também cabia ao rei investir os sacerdotes que ao templo se dedicariam e convocar a assembleia para funções sagradas. Esse poder vinha da divindade, no caso de Israel, de Deus, que outorga ao rei o poder de constituir uma díade Templo-sacerdote. Por sua vez, o rei é ungido por um sacerdote tradicionalmente, como Salomão o foi por Sadoc (1Rs 1,39).

“Deus falou a Moisés e disse: ‘Toma a Aarão e seus filhos, as vestes, o óleo da unção, o novilho do sacrifício pelo pecado, os dois carneiros e o cesto dos ázimos. Em seguida convoca toda a comunidade à entrada da Tenda da Reunião” (Lv 8,1-2). Em Levítico, é a partir da escuta de Deus e de sua vontade que Moisés, embora não fosse rei, recebe o poder de reunir os sujeitos do sacerdócio para constituí-los da maneira como Deus determinara (Ex 28-29) e de convocar a comunidade à participar, à entrada da Tenda, do ritual, e mais tarde, Salomão convocou a assembleia para o transporte da Arca da Aliança (1Rs 8,1-2). A expressão “Deus (lhe) ordenou” que aparece sete vezes em Lv 8, enfatiza que tudo se dê de acordo com a vontade de Deus: não é o soberano e seus súditos quem estabelecem o modo de ser da divindade e a maneira de cultuá-la, mas é Deus quem revela sua presença e o modo como quer ser adorado ou como quer que seus sacerdotes se estabeleçam. Deus é a origem de todo poder. Assim, realeza, sacerdócio e templo estiveram em mútua interdependência⁵¹.

Ao findar a sua investidura, Aarão e seus filhos iniciam seu ofício sacerdotal com a matéria requisitada por Deus, por meio de Moisés, para o sacrifício. O pressuposto desses sacrifícios é sempre a obediência às prescrições de Deus.

Trouxeram diante da Tenda da Reunião tudo o que Moisés ordenara, e toda a comunidade aproximou-se e permaneceu de pé diante de Deus. Disse então Moisés a Aarão: ‘Aproxima-se do altar, oferece teu sacrifício pelo pecado e teu holocausto,

⁵⁰ MILGROM, J., Levitikus, p. 557.

⁵¹ GIAMBRONE, A., The Bible and the Priesthood, p. 52.

e faz assim o rito de expiação por ti e por tua família. Apresenta então a oferenda do povo e faz por ele o rito de expiação conforme Deus ordenou. (Lv 9,5-7)

O sacrifício pelo pecado é subdividido em dois: pelos pecados do próprio Aarão (Lv 9,8) e pelos pecados do povo (Lv 9,15). Com o sacrifício pelo pecado, são oferecidos ainda dois holocausto: cada um subsequente a cada sacrifício pelo pecado (Lv 9,12-14.16) e um sacrifício de comunhão pelo povo (Lv 9,18). O objetivo último desses ritos é informado previamente: “Isto é o que Deus vos ordenou que fizésseis, para que a sua glória vos apareça”.

Aarão levantou as suas mãos em direção ao povo e o abençoou. Havendo assim realizado o sacrifício pelo pecado, o holocausto e o sacrifício de comunhão, desceu e, com Moisés, entrou na Tenda da Reunião. Em seguida saíram ambos para abençoar o povo. A glória de Deus apareceu a todo o povo; uma chama fulgurou de diante do Senhor e devorou o holocausto e as gorduras que estavam sobre o altar. (Lv 9,22-24a)

Ao ritual, a glória de Deus apareceu a todo o povo, ou seja, a ação sacerdotal de Aarão, instruída por Moisés, possibilitou que a experiência teofânica do Sinai se tornasse presente em meio a todo Israel: uma chama fulgurou de diante de Deus e devorava⁵² o holocausto e as gorduras que estavam sobre o altar. O modo *qal imperfeito* do verbo תאכל, cuja raiz significa consumir, comer ou devorar, poderia indicar uma continuidade da dinâmica de Deus consumir ou devorar os sacrifícios oferecidos perpetuamente pelos sacerdotes.

A repercussão disso é positiva: todo o povo então eleva brados de júbilos ao ver tudo isso e prostram-se por terra em adoração. Deus não interveio contra a vontade desse mesmo povo, mas vê e ouve o seu clamor; compadecendo-se de sua tristeza, predetermina o culto sacerdotal como modo de intercâmbio filial entre Deus e seu povo adotado como filho - ao realizar sua vocação de filho por meio do culto. O culto sacrificial pode ser definido como um serviço filial e familiar a Deus. A primeira vez que Israel é chamado filho primogênito, conforme o texto bíblico, o é paralelamente ao serviço cultural que deveria prestar a seu Deus no deserto, conforme Deus instrui a Moisés para que o faraó libertasse o povo de Israel para que fizesse isso: “Dirás a faraó: Assim falou Deus: o meu filho primogênito é Israel. E eu disse: ‘Deixa partir o meu filho, para que me sirva!’” (Ex 4,22-23).

⁵² O verbo תאכל, no *qal imperfeito*, indica uma continuidade.

Nesse contexto, no livro do Êxodo, o narrador afirma que, após o povo observar os sinais de Deus por Moisés, o povo creu quando ouviu⁵³ que Deus havia visitado os israelitas e visto a sua miséria (Ex 4,31); ou então: o povo creu e ouviu porque (וַיִּשְׁמַע) Deus havia visitado o seu povo. Tal tradução poderia ressaltar a anterioridade da revelação divina para o crer e ouvir; “creu quando ouviu” é uma tradução que destaca o crer como consequência da audição da revelação do próprio Deus por meio dos sinais operados e a mensagem transmitida pelo mediador Moisés.

No Antigo Israel, bem como em outras tradições religiosas passadas e presentes, vigoram ou vigoravam uma classificação das pessoas, lugares e objetos em “santo” (*kodesh*) ou “comum” (*hol*) e como puro (*tahor*) ou impuro (*tame*). Tratando mais especificamente da pureza, considera-se esta como sendo a “condição ou preparação que permite à pessoa aproximar-se da divindade”⁵⁴.

Entre o século XIX e XX, certos acadêmicos julgaram a noção de pureza ou impureza como uma coleção de tabus, i.e., demarcações ultrapassadas que criam uma espécie de perigo ao indivíduo. Mary Douglas escreve que, segundo Frazer (1854-1941), os conceitos de pureza e impureza consistem em uma fase primeira e rudimentar do desenvolvimento da sociedade; em uma segunda fase, esses conceitos se tornam um instrumento que a hierarquia sacerdotal aproveitar-se-ia, em âmbito religioso, para controlar a sociedade, de âmbito profano, pela sobrepujança do sagrado por meio do temor do juízo divino; enfim, terceira e última fase do desenvolvimento social seria marcada pelo descobrimento das ciências empíricas, as quais relegam a religião e coisas afins à obsolescência.

Segundo a mesma autora, Sigmund Freud (1856-1939) incluía esse comportamento ritualístico no frasco rotulado de comportamento obsessivo de psicóticos. No entanto, Mary Douglas e outros acadêmicos, valendo-se de uma antropologia estrutural ou sistemática, decidiram analisar esses comportamentos dentro da estrutura complexa das relações sociais (estruturalismo), do contexto histórico, verificando sua relevância no domínio do profano e do religioso. Mary Douglas (1921-2007), baseando-se nos estudos de antropólogos como Evans-Pritchard (1902-1973), a respeito de como o comportamento religioso, em geral bem despreocupado, de tribos como os Azande, do Sudão, afirma que a dicotomia

⁵³ A Bíblia de Jerusalém traduz como “creu e ouviu.”

⁵⁴ IMSCHOOT, P.V., Puro, p. 1240-1241.

entre pureza e impureza, que reflete a dicotomia entre vida e morte, ou santidade e pecado/maldade, e os desdobramentos rituais em relação às duas refletem uma distinção entre sagrado e profano. Os ritos de purificação visam ao restabelecimento dessa ordem. Não poderiam os rituais de purificação estarem veiculados a uma vontade de poder dos grupos religiosos ou de um sexo dominante de subjugar outros grupos, porque os requisitos e condições para a pureza e seu restabelecimento envolve regras que se aplicam tanto aos leigos quanto aos sacerdotes, aos homens e às mulheres. Há duas espécies de impureza, cujos rituais de sanação são determinados em Levítico: a ritual e a moral⁵⁵.

A impureza, de modo geral, pode ser definida como “a mistura, a alteração, a infecção por um corpo estranho à suposta essência de uma pessoa [...] da impureza se pode dizer como se diz da sujeita: ‘algo está fora do lugar’”⁵⁶. Toda impureza implica algo caótico que, em certo sentido, remete ao estado anterior caótico, anterior à criação: “a terra estava vazia e vaga” (Gn 1,2). Para se oferecer o sacrifício ou se viver no Israel amalgamado pela fé em Deus, é necessária a pureza tanto interior quanto exterior: a primeira se manifesta pelo Código de Santidade revelado e exposto em Levítico, sobretudo pela síntese do amor ao próximo como a si mesmo (Lv 19,18), e por outros textos como o Salmo 24: “Quem pode subir à montanha do Deus? Quem pode ficar de pé no seu lugar santo? Quem tem mãos inocentes e coração puro” (Sl 24,3-4a). A pureza moral-interior e a ritual estão atrelados à conformidade com a Santidade de Deus, por isso a fórmula “Eu sou o Senhor (vosso Deus)” se repete frequentemente; para serem um povo de Deus, é necessário que os israelitas concretizem em si a vida divina: “Vós, porém, vos santificareis e sereis santos, pois eu sou o Senhor vosso Deus” (Lv 20,7), refletindo em si a imagem conforme a semelhança de Deus integralmente, como pensado no início do mundo (Gn 1,26).

Essa santidade está atrelada a uma distinção especial. Israel se torna santo, porque é consagrado a Deus, próximo a Ele, distinto dos povos não herdeiros das sagradas promessas: “sereis consagrados a mim, pois eu, Deus, sou santo e vos separei de todos os povos para serem santos” (Lv 20,26). Rompido esse condicionamento, contamina-se a Habitação de Deus em meio a eles: “Advertireis os israelitas a respeito de suas impurezas para que não morram por causa delas,

⁵⁵ DOUGLAS, M., Pureza e peligro, p. 13-46.

⁵⁶ CHALIER, C., Pureté et impureté, p. 5.

contaminando a minha Habitação que se encontra no meio deles” (Lv 15,31); caso não são obedecidas as prescrições de Deus, ocorre o pecado, que leva à morte (Lv 22,9) do mesmo modo como ocorreu no princípio da criação: sucumbindo à tentação da serpente, a morte entrou no mundo sob a inveja do diabo, a serpente, por meio da desobediência de Adão e Eva (Gn 3; Sb 2,24); daí o alerta “que não profanem meu Santo Nome, que deve ser santificado por minha causa” (Lv 22,2).

Se o pecado gera a morte por ser uma participação da dinâmica que apartou os pais do Éden pela desobediência; a execução obediente do plano de Deus quanto ao culto, segundo Levítico, torna a humanidade novamente participante da vida em Deus por uma *imitatio sui*, vida esta a qual remonta o plano original de Deus realizado antes do pecado. O Santuário de fato é um Éden recriado, dinâmico, móvel, local da presença de Deus como o Monte Sinai (centro do deserto) e o Monte Sião, centro do mundo⁵⁷, e Adão é o primeiro sacerdote⁵⁸, chamado, junto à mulher, a “cultivar e guardar”, verbos análogos aos empregados para se designarem as funções dos sacerdotes (Nm 3,7-8; 8,26; 18,5-6)⁵⁹.

O sétimo dia da criação, segundo o Livro dos Jubileus, é sinal da totalidade da criação e é santificado, ou seja, separado dos trabalhos dos demais dias, para que os homens na terra e os anjos do Céu estejam com Ele, pois o próprio Deus caminhava com Adão no Éden, e constantemente habitou no meio do povo através da Habitação (Lv 26,12) dando-se ao povo que escolhera como seu⁶⁰. Por isso, a estética da Arca amparada pelos querubins e de todo o Santuário, lembrando o Éden; a ordenação dos sacerdotes em 7 dias a qual remonta a uma nova criação, o elemento moral-chave da obediência ao modo de culto pedido por Deus que permite a permanência da presença d’Ele em meio ao povo eleito, ratificam a correspondência que existe entre o Templo e o sacerdócio com a ideia de um novo Éden e o restabelecimento de uma relação de intimidade entre Deus e a humanidade perdida por meio do pecado. O próprio Templo ou Santuário é equiparado ao Monte Sião em que Deus revelou-se (Sl 24,3; Sl 20,3).

A impureza ritual consiste no impedimento de se ter contato com coisas ou ambientes santos para o culto no Santuário; a intenção por trás disso é resguardar a

⁵⁷ BOOK of Jubilees, 8,19.

⁵⁸ BERESHIT Rabbah 16,5.

⁵⁹ HAHN, S., MITCH, C., O livro do Gênesis, p. 37-38; BERESHIT Rabbah 16,5.

⁶⁰ BOOK of Jubilees, 2,17-18.

separação entre sagrado e profano. Três elementos, apresentados a seguir, importam para se entender a impureza ritual. Primeiro, a impureza ritual é oriunda de causas naturais mais ou menos evitáveis como o nascimento (Lv 12,1-8); certas doenças de pele (13,1-46; 14,1-32); presença de fungos nas roupas (13,47-59) e em casas (14,33-53); fluidos genitais (15,1-33); carcaças de animais impuros (11,1-47) e de humanos (Nm 19,1-22); certos procedimentos rituais, paradoxalmente, também levam à impureza ritual (Lv 16,28; Nm 19,7-8). Esses últimos são geralmente inevitáveis, pois os sacerdotes são obrigados a realizar o que lhes causa impureza ritual (Lv 16,28; Nm 19,8). Uma peculiaridade em relação ao Sumo Sacerdote é a de que, todos os israelitas, exceto o Sumo Sacerdote, podem enterrar seus parentes próximos (Lv 21,10-15; 21,1-4).

Segundo, não é pecado contrair essas impurezas, embora certas narrativas bíblicas as apresentem como efeito de pecados pessoais: e.g., quando Miriam fala contra a mulher cuchita de Moisés (Nm 12,10) ou quando o rei Ozias entra “na grande sala do Templo de Deus” para queimar incenso no altar: depois de ser impedido pelos sacerdotes da linhagem de Aarão, é expulso após contrair lepra que permanece nele até a morte, impedindo-o de ser sepultado no mausoléu real, mas apenas “no terreno dos sepulcros reais” (2 Cr 26,16-23).

Em Levítico, todos os israelitas são exortados a não comerem alimentos sagrados ou a não entrarem impuros nos recintos sagrados (Lv 7,19-21; 22,3-7), ou então contaminariam o espaço sagrado ou o alimento, e até seriam exterminados do meio do povo (Lv 7,21). Os sacerdotes deveriam alertar a todos sobre a separação dos estados de pureza e impureza ritual, garantindo a ordem exigida pelo culto a Deus e a distinção entre sagrado e profano (Lv 10,10; Ez 44,23); os israelitas devem estar conscientes de seu estado para não, acidentalmente, entrarem em contato com o sagrado indignamente (Lv 15,31). Além disso, pelo temor de se contaminarem as coisas santas, é uma transgressão alguém recusar se purificar (Nm 19,20).

Terceiro, a impureza ritual é impermanente e pode recair sobre sacerdotes ou não, homens ou mulheres e durar um dia, até o crepúsculo, como o caso em que um casal realizam o ato conjugal (Lv 11,24; 15,7; Nm 19,22; Lv 15,16-18); uma semana, quando, e.g., um homem entra em contato com uma mulher com menstruação ou uma pessoa encosta em um cadáver (Lv 15,24; Nm 19,11); ou, por ocasião do nascimento de uma criança, entre trinta e três, se for um menino, a sessenta e seis dias, caso nasça uma menina (Lv 12,1-8). A Sagrada Escritura

prescreve várias soluções a essas contaminações, em geral três: aguardar a passagem de certo tempo, a utilização de abluções com água, e a realização de algum tipo de sacrifício.

Esse tipo de impureza não tem a ver necessariamente com a higiene e a saúde, a não ser acidentalmente; o enfoque de se evitar o contato com cadáveres, a preocupação com doenças de peles e fungos (Lv 13-14), o evitar certos alimentos que levam à contração de doenças (Lv 11,1-47), têm mais a ver com a manutenção do estado de pureza para a participação da santidade de Deus. Se a preocupação primordial fosse a higiene ou a saúde, haveria leis sobre o contato com excrementos, não considerados impuros de acordo com o sistema sacerdotal, embora considerados sujos e contrários à santidade (Dt 23,13-15; Ez 4,12-15), ou leis contra todo tipo de doenças, além da lepra, ou proibições contra vários alimentos, como plantas prejudiciais à saúde não mencionadas.

A pureza ritual também não tem a ver com a segregação de certas pessoas do culto, pois abrangem sacerdotes e não-sacerdotes, homens e mulheres; as prescrições relativas à menstruação, ou de geração de filhos, as tornam impuras ritualmente, durante períodos específicos; mesmo assim, podem ir ao santuário para cumprir os rituais de purificação (Lv 12,6-8); então, se a intenção das leis fosse segregar grupos de indivíduos, não haveria a possibilidade das mulheres se purificarem, por exemplo.

De modo geral, a impureza ritual diz respeito ao efeito do contato com coisas atreladas à morte (certos alimentos, doenças de pele, fungos, cadáveres) ou à sexualidade (fluidos genitais, ato conjugal, nascimento de crianças), ou à desordem, e.g. o consumo de animais que têm patas fendidas, mas não ruminam ou dos que ruminam, mas não têm patas fendidas (Lv 11,3-8). Essas coisas não pertencem a Deus, e impedem que o povo eleito a ele se assimilem para estarem com Ele: Deus não morre, é Eterno, Onipotente, fonte de toda a vida e criador de toda a realidade; Deus não tem sexo e cria tanto o homem quanto a mulher em igual dignidade, segundo sua imagem como sua semelhança (Gn 1,28) e Deus não é desordenado, é responsável por separar o que é do que não é (Gn 1,4): em sentido moral, Ele detesta quem o louva com os lábios, mas tem o coração longe de si (Is 29,13).

O povo chamado a cultuar a Deus é chamado a ser puro também, a estar em um estado de *imitatio Dei*, apartando-se logo do contato prolongado às coisas geram um risco de incompatibilidade de relacionamento com Ele (Lv 11,44-45; 19,2;

20,7.26). Por isso, a impureza ritual é oposta à santidade, embora faça parte do domínio do “comum”: permanece permitido que puros e impuros em domínio ritual consumam juntos uma refeição (Dt 12,15). A pureza ritual é preconizada principalmente pela tradição Sacerdotal e textos a ela associados, como o livro de Ezequiel e outros trechos como Dt 23,11-12; 2Sm 11,4; Is 52,11. Todo o povo de Israel e o acampamento são santos; o Santuário mais ainda; e o Santo dos Santos é a realidade mais sagrada de todas. Algumas impurezas apartaram apenas do Santuário: como a impureza causada pelo sangue da mulher que acabou de dar à luz; já a lepra, acarretava ao leproso o morar à parte, fora do acampamento (Lv 12,3-7; 13,46). Em síntese, ela diz respeito a todos os israelitas e os possibilita ter acesso à presença Santa de Deus na residência que estabeleceu em meio ao povo que escolheu (Ex 24,8).

A impureza moral era toda aquela chamada, às vezes, de abominação (*to'evah*) e corrupção (*hanaf*), diferentemente do termo genérico-neutro *tame'*, referente tanto à impureza ritual, quanto à moral. A impureza moral é a consequência de um pecado, acarretando a contaminação moral do pecador (Lv 18,24) e à sua extirpação do povo (Lv 18,24.29), a contaminação da terra de Israel (Lv 18,25; Ez 36,17) e do santuário de Deus (Lv 20,3; Ez 5,11): realidades santas. Ou seja, a impureza moral está atrelada a danos coletivos e individuais. Essa contaminação leva à expulsão de Israel de sua terra (Lv 18,28; Ez 36,19). As informações sobre esse tipo de impureza se concentram nos escritos sacerdotais, principalmente no Código de Santidade e em Ezequiel. Outros livros apresentam traços desse dado teológico: Gn 34,5; Dt 24,1-4; 1Rs 14,24; Jr 2,7.23; 3,1; Os 5,6; 6,10; Sl 106,34-40.

Em relação à impureza ritual, a moral difere em seis aspectos: a. enquanto a ritual normalmente não é pecaminosa, a moral é a consequência de um pecado; b. a ritual ameaça e indis põe à santidade do Templo, mas não acarreta efeito sobre a permanência na terra; já a moral leva a um efeito deletério da terra: por causa dela, a presença íntima de Deus deixa o seu povo (Ez 8-11); c. enquanto a impureza ritual é contagiosa, como desordem que envolve as coisas e pessoas ao redor, a moral fica restrita ao interior do indivíduo (Lv 18,24; 19,31; Gn 34,5; Dt 24,1-4); d. enquanto a impureza ritual é temporária, a moral é prolongada e pode permanentemente degradar o pecador e, eventualmente, a posse da terra de Israel; e. a purificação sana a impureza ritual, mas não a moral; esta é reparada pela punição de Deus (Lv

18,25.28-29); penitência física e espiritual (Nm 11,11-15; Nm 14,20); sacrifício de expiação, em alguns casos (Lv 19,20-22) e, principalmente, pela cessação absoluta de atos impuros; f. a impureza moral não afasta do culto, diretamente; e.g. a suspeita de adultério é levada ao Templo para que se dirima a dúvida a respeito de sua culpabilidade (Nm 5,11-31).

O Levítico e o livro de Números parecem não abrir possibilidade à reconciliação do pecado advertido (Lv 17-26; Nm 15,30-31), embora ao fim de Levítico, Deus prometa a perenidade da sua Aliança feita com os antepassados do povo⁶¹ (Lv 26,44-45). Outras fontes irão ressaltar o valor da penitência pessoal e a permissão da Providência Divina do perdão e advento de algo bom a partir do mal moral (Is 1,18-19; 1Rs 21,27-29; Gn 45,5-8; Ez 18,31-32).

Atos que acarretam a impureza moral incluem pecados sexuais (Lv 18,24-30); idolatria (19,31. 20,1-3) e iníquo derramamento de sangue (Nm 35,33-34). Acadêmicos se dividem em entender as impurezas morais como metafóricas ou não; segundo Klawans, não há porque entender a contaminação decorrente da entrada em uma casa cujo cadáver está presente como real, e entender como metafórica a contaminação da terra na qual sangue fora derramado injustamente; de qualquer modo, a Sagrada Escritura diz uma série de consequências decorrentes do pecado e da impureza moral por ele acarretada, em Ez 8-11 se observa a glória de Deus deixar a terra por causa do pecado dos hebreus⁶².

Assim, é possível perceber que existe uma necessidade ontológica de se conservar os rituais de pureza para resguardar a distinção entre os domínios sagrado e profano. As purezas ritual e moral geram consequências nefastas para o indivíduo e a comunidade; mas a segunda é pior, pois acarreta na morte, mas, praticada inadvertidamente, admite a possibilidade de expiação. De qualquer modo, embora o Levítico não abra brecha para a remissão do pecado advertido como outras fontes o fazem, ao final do capítulo 26, Deus promete sempre resguardar aquela Aliança que estabeleceu com os primeiros patriarcas do povo eleito.

A pureza é essencial para se estar preparado ao contato com Deus. Nadab e Abiú não respeitaram as condições essenciais e contaminaram a Habitação ao contrário do que fora prescrito (15,31), porque apresentaram (*leqorba*)⁶³ diante de

⁶¹ KLAWANS, J., Concepts of Purity in the Bible em The Jewish Study Bible, p. 2045.

⁶² KLAWANS, J., Concepts of Purity in the Bible em The Jewish Study Bible, p. 2046.

⁶³ Construção Infinitiva usada com os verbos 'okla (Jr 12,9); 'ahaba (Dt 10,2); moshā (Ex 29,29).

Deus um fogo irregular. “Diante de” (*lipnê*) difere da preposição que rege o verbo *qarab*, normalmente: “Para”; os sacerdotes não tiveram um contato direto, imediato com Deus, mas agiram “na presença de Deus”, o qual fundamentava toda essa dinâmica de mediação. Segundo Milgrom, esse pormenor, presente na fonte sacerdotal, e.g. em Ex 16,9; Sl 119,169; em Lv 3,1.7; 6,7; 10,1 está ausente em materiais de outras fontes como Ex 22,7; 1Sm 14,36; Is 48,16; Ez 44,15; Sf 3,2⁶⁴. O santuário estava profanado; no contexto imediato, Eleazar e Itamar até hesitaram ingerir a parte da vítima que lhes cabia naquela situação em que o pecado dos outros irmãos contaminaram a morada de Deus. Com o que aconteceu, “seria isso agradável a Deus?” (Lv 10,16-20). Então para se expiar o pecado contraído pelos sacerdotes e o acúmulo de todos os pecados do povo que ainda não foram expiados, o dia anual da expiação é prescrito por Deus a Moisés (Lv 16,2).

A expiação é uma dinâmica cuja iniciativa é sempre divina conforme o texto a seguir: “Porque a vida da carne está no sangue. E este sangue eu vo-lo tenho dado para fazer o rito de expiação sobre o altar, pelas vossas vidas; pois é o sangue que faz expiação pela vida” (Lv 17,11). O sangue é o instrumento da expiação que é dado por Deus aos homens. Ao mencionar a realização do rito expiatório pelo sacerdote, o texto emprega a raiz *kpr* no Piel, i.e., uma ação intensiva, mas a ação de perdoar, raiz *slh* que é o sentido da expiação, é empregado no Nifal, na passiva, tendo o sacerdote ou o povo como objetos e sendo Deus o agente subentendido: “ser-lhe-á perdoado/ serão eles perdoados”. Eis como isso se demonstra: “Tendo o sacerdote feito o rito de expiação pelos membros da comunidade (pelo chefe, ou pelo homem, e.g.), serão (ou será) perdoados (perdoado)” (Lv 4,20.26.31.35; 5,10.13.16). A expiação, cujo agente principal é Deus, é “essencialmente um ato salvífico que permite restabelecer a relação que estava comprometida”, no caso do Yom Kippur, a relação comprometida entre Deus e o povo se deu pelo pecado dos sacerdotes. Existe um debate entre três autores sobre a natureza da expiação em termos mais específicos.

Jacob Milgrom entende que a expiação, do verbo *kipper*, origina-se de *koper*, que significa resgate. O objetivo desta ação é “resgatar” ou “libertar” o objeto da ira divina, que atingiria culpados e inocentes (Lv 16; Dt 21,1-9), e o resgate acontece pela substituição do homem ou do povo por um animal. Também *kipper*

⁶⁴ MILGROM, J., Levitikus 1-16, p. 1012.

designa a purificação ritual não propriamente do pecado, mas da contaminação oriunda dele que atinge as pessoas, o santuário e o altar. Schenker entende uma aproximação grande entre o termo “expição” e “reconciliação”; a expiação seria uma conciliação jurídica entre as duas partes e, originalmente, se refere ao conflito entre pessoas (Ex 21,28-32); o sangue do sacrifício manifesta a vida do homem e tem valor reconciliatório, propriamente, e não purificador. Janowski entende a expiação como uma ação simbólica de doação de uma vida comprometida. Não é nunca um “apaziguamento” ou propiciação de Deus, mas consiste na eliminação do pecado e da desgraça a ele ligada, possibilitada por Deus. O animal sobre o qual as mãos dos sacerdotes são impostas antes do sacrifício, não recebe a *materia peccans*, mas representa o homem pecador que doa a própria vida simbolicamente para ser resgatado.

A noção da expiação como resgate de Janowski se aproxima mais com a visão de Milgrom sobre expiação. De qualquer modo, a restauração da ordem quebrada leva a um apaziguamento da relação entre o homem e Deus acidentalmente. Ou seja, as três visões sobre expiação podem se complementar e se interconectam. A natureza da vítima como instrumento vicário de redenção é patente em Is 52,13-53,12, a única passagem do Antigo Testamento em que uma figura humana é apresentada sob esse papel. Mesmo sem a seção apresentar o verbo *kpr*, a função expiatória e de vicariedade que envolvem esse sujeito é evidente: ele “carregou as enfermidades/as iniquidades/os pecados de muitos” (Is 53,4a.11b.12b); “foi transpassado por causa de nossos pecados” (Is 53,5a); “oferece sua vida em sacrifício de reparação (*'ašam*)” (Is 53,10a). No centro dessa dinâmica está a comunhão de vontades pela obediência, tema que reaparece no Novo Testamento a respeito do cumprimento da missão vicário-expiatória de Cristo em obediência à vontade do Pai: o Servo de Deus obedece/é fiel ao plano de Deus e conquista d’Ele a reparação pelo pecado de Israel, algo que reverbera em “muitos povos” (Is 53,12.15)⁶⁵.

Alguns elementos estruturais apontam para o fato do Dia da Expição ser uma solução emergencial ao problema da contaminação do Santo dos Santos. Primeiro, a expressão *bekol-’el* traduz-se por “quando ele decidir” (Lv 16,2), segundo Jacob Milgrom. Disso se depreende a antiga possibilidade, segundo essa fonte Sacerdotal

⁶⁵ PULCINELLI, G., Expição, p. 560-561.

(P), da irrestrita possibilidade temporal do sacerdote entrar no *qodesh haqodashim* (ou simplesmente *qodesh* conforme a seção Lv 16,1-28) desde que cumprisse com os requisitos a serem elaborados a partir do versículo 3. O Midrash Levítico Rabbah 2,7 confirma essa possibilidade.

Segundo o início de Lv 16 não menciona um quando vinculado à realização do Dia da Expição; esse elemento só especificado ao final, à guisa de um provável acréscimo posterior⁶⁶ (Lv 16,29-34a). Ex 30,10 também enfatiza que o Dia da Expição aconteça uma vez ao ano. Provavelmente, esse destaque se deve ao possível “exagero” com que os sacerdotes recorreriam à expiação em caso de suspeita de contaminação do Santuário. A complexidade redacional desse texto não se dá apenas pela falta de menção dessa especificidade, também a expressão *qodesh haqodashim* (Ex 26,33-34), típica para se referir ao *adytum* não é utilizada; ao invés dela, se utiliza simplesmente a palavra *qodesh*, atribuída “à fonte H”, i.e., atrelada ao Código de Santidade/ *Holiness Code* (Ex 28,29.35)⁶⁷. A expiação do próprio *qodesh*, da Tenda da Reunião e do altar é feita no Santo dos Santos (16,12-20); mas a seleção dos bodes desse ritual é anterior ao sacrifício pelos pecados do Sumo Sacerdote e de sua família.

Em seguida, após o sacrifício que expia o *tria sancta*, acontece que as impurezas são transferidas para o bode que será oferecido a Azazel, elemento cultural típico do Antigo Oriente Próximo, com a novidade de que os pecados da comunidade são transferidos ao bode por meio da confissão realizada pelo sacerdote. Segundo os pergaminhos de Qumram o rito de expiação descrito em Lv 16,24-27 seria realizado antes do sacrifício do bode, sendo tudo finalizado com as abluções após o rito de expiação mencionado em Lv 16,24-27; mas segundo o texto massorético, essa ablução não é mencionada após o sacerdote realizar a expiação que antecede o envio do bode a Azazel. Segundo Jacob Milgrom, a tradição de Qumran traz à tona a ideia de “contágio sagrado” expresso pela fórmula *kol-*

⁶⁶ Uma série de características são apontadas por Milgrom sugerindo a posterior redação desse apêndice por uma fonte H ao invés de P. Dentre as quais: 1. a mudança terminológica de *qodesh* para *miqdash haqodesh* para se referir ao *atryum*; 2. a descrição do sacerdote nesses versículos se assemelha a 21,10, ao invés da descrição tipicamente de fonte sacerdotal de Lv 4,3; 3. no apêndice, fica mais claro que o rito de expiação visa a expiar, em destaque, o povo e não apenas o santuário; ; 4. o povo não é mais referido como *'am/qahal* e sim *'am haqqahal*; 5. finalmente, o uso do termo *ger* não à toa é mencionado aqui pela primeira vez: é típico da tradição H destacar o valor do estrangeiro (17,8.10.12.13.15; 18,26; 19,10.33.34; 20,2; 22,18; 23,22; 24,16.22). MILGROM, J., *Leviticus 1-16*, p.1064-1065.

⁶⁷ MILGROM, J., *Leviticus 1-16*, p. 2.

hannogea 'b- yiqdash: em Levítico, os pães ofertados a Deus tornam-se “porção santíssima, como o sacrifício pelo pecado e o sacrifício de reparação”. Além disso, todo o filho de Aarão poderá comer dessa porção das oferendas queimadas a Deus, e “todo o que nela tocar será sagrado” (Lv 6,11). Também todo aquele que tocasse a “carne da vítima” seria sagrado e, se o sangue salpicar as vestes, a mancha deveria ser lavada “em lugar sagrado”, pelo mesmo motivo (Lv 6,20)⁶⁸. Segundo Milgrom, o poder de santificar desses elementos é obtido quando é oferecido ao altar (i.e. à Deus), conforme o esperado, antes disso, até leigos podem impor as mãos em animais ofertados em sacrifício, por exemplo, sem o temor de contraírem sua santidade com o risco que lhe é inerente⁶⁹. Uma vez santificados, os sacerdotes necessitariam da ablução como ritual purificador para retornarem a lidar com o âmbito profano.

O Dia da Expição também incluía a abstenção total de trabalho e um jejum coletivo, pelo qual o povo oportunamente entregava a própria vida por essa dinâmica de restrição do impulso vital, envolvendo o labor e a alimentação. O jejum, especialmente, adquire, evoluindo de uma noção de troca entre a divindade e o fiel dos povos circunvizinhos, para uma prática corpórea que expressa a interioridade da disposição de ouvir a Deus, aguardando sua epifania e de se humilhar pelos próprios pecados, reconhecendo sua soberania sobre a vida capaz de renovar a Aliança com seu povo; o jejum, unido à oração, também adquire valor intercessório: humilhado interior e exteriormente, o fiel clama, com todo o seu ser, a Deus por resposta e socorro. Davi jejua em gesto de humilhação, “implorando pelo menino” gerado após o adultério que aquele cometera com Bersabéia (2Sm 12,16). Acab jejua, humilhando-se e intercedendo por si próprio, em reparação de seus pecados (1Rs 21). Moisés, em atitude de escuta, jejua quarenta dias e quarenta noites no Sinai, e Deus renova a aliança com seu povo, o qual a quebrara ao cometer pecado de idolatria por meio da confecção de um bezerro de ouro adotado como falso deus. (Ex 34,28) A rainha Ester jejua, junto ao povo, dispondo-se à ação salvífica do próprio Deus, entregando em oração a Deus o plano de tentar dissuadir o rei Assuero de exterminar seu povo (Est 4,15-17)⁷⁰. O jejum nunca poderia ser entendido como um instrumento mágico de persuasão de Deus, mas deveria ser

⁶⁸ MILGROM, J., Levitikus, p. 1064.

⁶⁹ MILGROM, J., Levitikus, p. 443-444.

⁷⁰ GARGANO, I., Jejum, p. 732-734.

expressão de uma atitude interior de humildade e ainda de perfeição moral atrelada à prática da misericórdia (Is 58,1-12).

Em suma, o Dia da Expição envolvia um ritual de expiação “pelos israelitas, por todos os seus pecados” (Lv 16,34), uma vez ao ano, embora houvesse a possibilidade dessa prática ser irrestrita em nível temporal anteriormente. Era acompanhado de abstenção do trabalho e pelo jejum comunitário em atitude de total entrega de todas as dimensões antropológica a Deus, único capaz de garantir a estabilidade da Aliança concernente a Ele com o seu povo eleito.

Este capítulo apresentou os fundamentos da religião bíblica referente a Israel; suas tradições sagradas; seu sacerdócio e sacrifícios necessários para aproximar o povo de Deus ao cumprimento da necessidade teológica e antropológica de se oferecer a eles sacrifícios de valor simbólico, como ato de oferta de suas próprias vidas ao Senhor que os criou, dando-lhes vida, fecundidade e liberdade da escravidão sofrida sob as maldades do Egito. O culto mediado pelo sacerdócio instituído cumpre o louvor, a reparação ou expiação e a comunhão devidos a Deus e, quando ofertados sob a obediência de suas normas e estatutos, cerimoniais ou relativos à pureza condicional a essa dinâmica, fazem germinar em Israel uma profunda experiência de alegria individual e comunitária junto a seu Deus de Nome inefável. O sacerdócio é instituído aos moldes de uma nova criação e o culto propicia a reconciliação da humanidade com Deus após a ruptura propiciada pelo pecado e/ou pela impureza. Tenta-se eliminar o acúmulo de culpas de Israel por meio do Dia da Expição, repetido anualmente. Tendo visto tudo isso, é possível compreender a cristologia refinada que atrela Cristo ao Sumo Sacerdócio Antigo, considerando como o Senhor cumpre todos os requisitos os quais permitem-no elevar a religião dos homens para com Deus ao último patamar, segundo a chamada Carta aos Hebreus.

3

Questões fundamentais relativas à Carta aos Hebreus

3.1

Autoria

O tema do Sacerdócio de Cristo abordado pela chamada Carta aos Hebreus é veiculado por um gênero literário atrelado a uma finalidade específica, sob uma autoria, datação e voltado a destinatários específicos. É necessário abordar-se uma síntese sobre esses elementos para se entender a teologia por trás desse texto que visa a resolver questões concretas levantadas pela vivência da comunidade a que se destina.

Segundo o papiro Chester Beatty (P46), a obra em estudo é incluída depois da carta aos Romanos, entre as epístolas Paulinas. Embora esse posicionamento tenha influenciado opiniões de atribuição da autoria da obra a Paulo, Clemente de Alexandria (150-215) e Orígenes (185-253) reconhecem que ela se distancia em estilo do restante do corpo paulino. Eles preservaram a tradição de se atribuir o texto a Paulo em razão de certa influência paulina em relação ao conteúdo.

Segundo Clemente de Alexandria, na obra *Hypotyposesis*, a qual é referida em fragmentos por Eusébio de Cesaréia, Paulo teria escrito o texto em hebraico aos hebreus e Lucas o teria traduzido e editado para o grego, daí “o mesmo colorido do estilo nesta carta e nos Atos”⁷¹. Essa teoria continuou firmemente conservada até S. Tomás de Aquino, o qual, como outros medievais, defendia que Paulo escreveu a Carta, conforme também pensavam o (Pseudo)Dionísio e Jerônimo tendo Lucas traduzido a obra do hebraico para o grego. Tomás de Aquino diz que Paulo não se identifica por não ser ele responsável pelos judeus, sendo apóstolo dos gentios (Gl 2,8); além disso, um profeta não é bem quisto entre os seus (Mt 13,57), sendo ele judeu, e considerando que os destinatários sejam predominantemente judeus; também Paulo se previne de mencionar seu nome aos judeus que o odiavam, principalmente por anular o papel da Lei na justificação (Hb 1,16-17)⁷². No entanto, o autor da Carta aos Hebreus também não omite que “a Lei nada levou à perfeição” (Hb 7,19).

⁷¹ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, 6.14.2.

⁷² TOMÁS DE AQUINO, *Comentário aos Hebreus*, prólogo, 5.

Já Orígenes não identifica seu redator, suspendendo seu juízo: “quem escreveu a epístola, em verdade Deus o sabe”⁷³. No entanto, também ele mantém a posição da autoria paulina em outros textos, como no Tratado sobre os Princípios⁷⁴. Orígenes destaca duas tradições a respeito da obra: a de se atribuir a redação do texto a Lucas e uma outra, que atribui o texto a Clemente de Roma. Eusébio de Cesaréia é o primeiro a atestar explicitamente a conexão existente entre 1 Carta de Clemente aos Romanos e a carta aos Hebreus, pois aquela cita esta obra, mas Attridge descarta a possibilidade de autoria comum por diferenças estilísticas e de sofisticação dos argumentos em ambas.

Orígenes afirmara que há uma distinção estilística, a Carta aos Hebreus é muito mais grega quanto à dicção, embora o conteúdo é paulino, de modo que é possível que o autor seja um aluno que recorda os ensinamentos do Apóstolo em estilo menos embrutecido e efusivo⁷⁵. Outros escritores eclesiásticos não mantiveram a aporia dos dois alexandrinos e admitiram, sobretudo respaldados por Agostinho e Jerônimo, que o autor dessa obra é Paulo; no século V, também o Oriente adotou a mesma opinião a qual permaneceu intacta até a Renascença e a Reforma Protestante, quando começou-se a valorizar teses sobre tradutores ou amanuenses aos quais se atribuíram a autoria⁷⁶. Lutero não admitia a autoria paulina, nem a inspiração da carta, dada a doutrina da impossibilidade que esta acrescenta da penitência após o batismo interpretada sem a ótica da Tradição viva da Igreja (Hb 6,4-6); Erasmo de Roterdã e Calvino sentem a diferenças entre Paulo e a argumentação da carta aos Hebreus, mas não manifestam a mesma dúvida de Lutero em relação a seu caráter inspirado⁷⁷.

⁷³ EUSÉBIO DE CESARÉIA, História Eclesiástica, 6.25.14.

⁷⁴ ORÍGENES, Tratado sobre os Princípios, prefácio, 1; 1,2,5.7; 1,5,1; 2,3,5; 2,6,7 etc. Conferir as referências bibliográficas de THOMAS, M. J., Origen on Paul's Authorship of Hebrews, p. 598-609.

⁷⁵ EUSÉBIO DE CESARÉIA, História Eclesiástica, 6.25.11.

⁷⁶ Attridge aponta a uma série autores os quais defendiam ser Judas, Lucas, Filipe, Barnabé, Apolo ou Clemente de Roma. ATTRIDGE, H.W., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 2. Spicq frisa a razoabilidade da opinião lucana, por exemplo, devido à atenção que Lucas dá ao Templo e ao culto; seu estilo e vocabulário se assemelham ao da carta aos Hebreus; a obra lucana traça o paralelo entre as duas alianças e aborda com uma particular devoção o tema dos anjos. SPICQ, C., L'Épître aux Hébreux, p. 198-199. Luke Timothy Johnson, devido à aproximação do conteúdo temático da carta aos Hebreus da teologia de Filo de Alexandria, atribui a ela, como possibilidade de autor, Apolo. JOHNSON, L.T., Hebrews, Auctorship.

⁷⁷ PEELER, A. *et al.*, Hebrews: an Introduction and Study Guide, p. 2.

O último a defender a autoria paulina da obra de modo veemente é William Leonard⁷⁸. De fato, há similaridades temáticas entre o Corpo Paulino e a carta aos Hebreus que poderiam corroborar para uma comum autoria. Dentre esses temas, encontra-se: o da divindade de Cristo manifestada na participação da Criação e a sua adoção da natureza humana, obedientemente humilhando-se até a morte (Hb 1,1-3; 2,14-17; Rm 8,3; 1Cor 8,6; 2Cor 4,4; Gl 4,4; Fl 2,6-8); Abraão como paradigma de quem segue a Deus através da fé (Hb 11,11-12.17-19; Rm 4,1-25); a carta aos Hebreus e obras paulinas citam uma série de salmos pelos quais desenvolvem sua teologia neotestamentária (Dt 32,35 em Rm 12,19 e Hb 10,30; Salmo 8 em 1Cor 15,27 e Hb 2,6-9; Hab 2,4 em Rm 1,17; Gl 3,11 e Hb 10,38). Tudo isso seguramente aponta para uma Tradição eclesial viva da qual essas obras e os autores, assumindo-se que são distintos, compartilhavam⁷⁹.

No entanto, muitos elementos não corroboram com a autoria paulina da Carta aos Hebreus. Por exemplo, Albert Vanhoye admite o mesmo parecer de Eusébio quanto à distinção de estilo de linguagem que apontaria para uma outra autoria e redação: enquanto Paulo é tipicamente mais enérgico e transita entre diversos temas com muita liberdade e irregularidade, o autor da Carta aos Hebreus tem uma pena mais suave nas transições e escrita mais tranquila; Vanhoye também afirma que Paulo defende sua autoridade de apóstolo e testemunha ocular do Ressuscitado (Gl 1,1.12; 2Cor11; Rm 1,1; 1Cor 15,8), mas o autor da Carta aos Hebreus não pretende sê-lo (Hb 2,3); Paulo usa com frequência expressões cristológicas “em Cristo”; “Cristo Jesus”, “Jesus Cristo nosso Senhor” ou “Nosso Senhor Jesus Cristo”, já o autor da Carta aos Hebreus cunha fórmulas originais aplicadas a Cristo baseadas em suas naturezas divina e humana. (Hb 1,2-4.6.8; 2,3; 2,9.10.11.17; 3,1 etc.) Ao citar o Antigo Testamento, Paulo usa expressões como “as Escrituras” e “está escrito”, mas o autor da Carta aos Hebreus, usa amiúde o verbo λέγω ao estilo midráshico. Por fim, a distinção entre Paulo e o outro autor é o tema do sacerdócio: Paulo não trata do âmbito sacerdotal explicitamente, mas o autor da Carta aos Hebreus o faz, falando constantemente de “sacerdote”, “sumo sacerdote” ou “sacerdócio”. Vanhoye, no entanto, admite que o bilhete anexo de Hb 13,19.22-25 pode ser de autoria do apóstolo Paulo⁸⁰.

⁷⁸ ATTRIDGE, H.W., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 2 (nota 11).

⁷⁹ PEELER, A.; GRAY, P.; LIEW, B., Hebrews: an Introduction and Study Guide, p. 2-3.

⁸⁰ VANHOYE, A., A mensagem da epístola aos Hebreus, p. 8.

Segundo Attridge, mesmo que haja temas similares entre Paulo e a Carta aos Hebreus, como a importância da fé e a caducidade da Lei em termos de gerar a salvação, o corpo paulino e a Carta aos Hebreus tratam essas temáticas de modos distintos⁸¹. Luke Timothy Johnson destaca que a visão platônica de mundo é o que há de mais específico, impregnando a Carta aos Hebreus de modo sem precedentes em relação a Paulo, excetuando-se 2Cor 4-5; Johnson também destaca que o modo de citação do Antigo Testamento, atrelado ao estilo de argumentação também é diferente na Carta aos Hebreus⁸². Certas imagens utilizadas pelo autor da Carta aos Hebreus também são alheias ao corpo paulino: a esperança é comparada com uma âncora fincada (Hb 6,19), a palavra de Deus, com uma espada de dois-gumes (Hb 4,12), terra a qual ao receber chuva abundante produz vegetação útil aos cultivadores é uma metáfora aplicada à vida dos “iluminados” que não decaíram (Hb 6,7). Do ponto de vista retórico-literário, segundo Lane, o grego da Carta é o mais esmerado do Novo Testamento e 169 palavras encontram-se exclusivamente nesta obra no Novo Testamento; sua retórica é bem treinada: seu autor introduz os temas e os desenvolve ao modo de análise⁸³.

Hugo Grotius foi o primeiro autor a estabelecer em termos linguísticos uma similitude entre a Obra Lucana e da Carta aos Hebreus, no século XVII, reforçado por obras substanciais como o comentário de Delitzsch em 1871⁸⁴. Spicq frisa a razoabilidade dessa opinião, por exemplo, devido à atenção que Lucas dá também ao Templo e ao culto; segundo Spicq, o estilo e vocabulário da Obra de S. Lucas se assemelham ao da carta aos Hebreus a respeito da temática, a obra lucana traça o paralelo entre as duas alianças e aborda com uma particular devoção o tema dos anjos⁸⁵. Alguns acreditam que o autor pertenceria ao círculo de Paulo: como Priscila⁸⁶ (At 18,2-3.26; Rm 16,3-4; 1Cor 16,19; 2Tm 4,19); Silas; Silvano (At 15,40-18,5; 2Cor 1,19; 1Ts 1,1; 2Ts 1,1; 1Pd 5,12) ou Epafra (Fl 23; Cl 1,7; 4,12). Caso se considere que Silas é o mesmo Silvano de 1Pd 5,12, explicar-se-ia a similaridade teológica da Carta aos Hebreus com a primeira de Pedro e a correspondência aos Tessalonicenses, afinidades pronunciadas no último capítulo

⁸¹ ATTRIDGE, H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 2;8.

⁸² JOHNSON, L.T., *Hebrews*, p. 40-44.

⁸³ LANE, W., *Hebrews 1-8, Introduction, The Writer*.

⁸⁴ ALLEN, D. L., *The authorship of Hebrews: historical survey of the Lukan theory*, p. 3-18.

⁸⁵ SPICQ, C., *L'Épître aux Hébreux*, p. 198-199.

⁸⁶ Embora a auto-referência do autor de modo masculino singular em Hb 11,32 seja mais desfavorável a essa possibilidade ou à de Priscila associada a Aquila.

de Hebreus. No entanto, nenhuma característica determinante serviria para atribuir a autoria a eles. Tertuliano (160-240) atribui a Carta a Barnabé, mas sem argumentações sólidas ulteriores.

Barnabé seria um bom candidato a autor da Carta, considerando seu passado como levita em Chipre (At 4,36), além de afeito ao culto sacerdotal, a escolha movida por Deus pela vida em Cristo fez com que ele se despojasse de seus bens em prol da Igreja, o que lhe daria respaldo a exortar a comunidade a não se preocupar com dinheiro (Hb 13,5-6); a proximidade de Paulo e Barnabé é atestada pelas Escrituras (At 9,27; 11,19-30; 13,1-15.35; 1Cor 9,6; Gl 2,13); seu nome Barnabé, é traduzido por Lucas como filho da Consolação em grego, coincidindo com a autodefinição da carta aos Hebreus (Hb 13,22)⁸⁷; mas Spicq descarta a possibilidade devido a um desalinhamento ocorrido com Paulo, no episódio que, seguindo o exemplo de Pedro, Barnabé se comporta como judeu perto dos judeus por receio de ser contrariado (Gl 2,13). No entanto, o que ocorrera pode não ter sido definitivo: Barnabé poderia ter se penitenciado e escrito tudo a respeito da Nova Aliança em Cristo tendo aprendido com os enganos por ele aderidos.

Luke Timothy Johnson sugere Apolo como sendo o autor da Carta, com base em sua concordância com Paulo (1Cor 16,12), sua provável eloquência humana em contraste com a de Paulo, no julgamento do autor (1Cor 1,17-18), seu perfil delineado em At 18, 24-28 corresponde bem às características do autor da carta aos Hebreus refletidas por sua maneira de escrever: ser nativo de Alexandria, explicaria a cosmologia similar à de Filo⁸⁸; ser poderoso nas Escrituras, explicaria as várias

⁸⁷ “τοῦ λόγου τῆς παρακλήσεως.” A primeira ocorrência de *παράκλησις* acontece em Demosthenes, na obra “Sobre a Coroa”, 18.143 e significa um chamado em prol de alguém, para socorrer alguém; imploração, conforme Thucydide, 4.61 ou depreciação, segundo Strabo na obra Geografia, 13,1,1; depois deriva-se o sentido de consolação e, antes disso, a palavra também quer dizer exortação segundo Thucydides, 8.92; Isocrates 1,5; Aeschines, Contra Timarchus 117; Aeschines, sobre a Embaixada, 2,180; Polybio, Histórias, 1.67.10. Mas dentro do contexto interno da Carta aos Hebreus e da Sagrada Escritura em que está inserida, a tradução “consolação” parece mais viável, conforme Hb 6,18; Is 30,7; Na 3,7.

⁸⁸ Filo, cuja teologia é ora apofática, ora antropomórfica, em sua apologética contra autores como Apião, que desprezavam o Antigo Testamento como mito e outros que equiparavam o Deus de Moisés aos deuses apresentados por Homero, utiliza uma refinada interpretação alegórica da Sagrada Escritura para sustentar sua relevância histórica, conciliando a sabedoria helênica com os Textos Sagrados. Por exemplo, entende o Templo como alegoria da alma humana; a queima do incenso, como oferecimento de toda a mente a Deus; o holocausto, como perfeita disposição que a pessoa humana deve obter diante de Deus. BOTICA, A., Philo of Alexandria and the Epistle to the Hebrews on the Concept of the Spiritualization of the Cult, p. 40-66; GOZUM, I. E. A., The Concept of Logos from Heraclitus, Philo of Alexandria, and the Early Christianity of the First Century CE. *Philippiniana sacra*, p. 585–607; MACKIE, S. D., Apophatic and Anthropomorphic Visions of God in Philo of Alexandria, p. 529-546. Filo se vale de uma teologia platônica e médio-platônica para tratar sobre Deus, porém de modo mais transcendente. Enquanto, na República, Platão diz, segundo

citações e alusões; Apolo ensinava acuradamente a respeito de Jesus, firmemente defendendo-o como sendo o Messias diante dos judeus; Apolo também era seguidor de João Batista, combinando com o rigor moral e o tema do arrependimento ou conversão na Carta aos Hebreus. No entanto, esses temas são abordados também por Paulo (Ef 5,1-20; Gl 5,13-26; Rm 1,18-32 etc.). Aristião (ancião mencionado por Papias, de acordo com Eusébio de Cesaréia⁸⁹), Timóteo, o diácono Filipe e a Santíssima Virgem Maria são outras possibilidades, menos prováveis, de autores⁹⁰. Em suma, atualmente subsistem diversas opiniões quanto à autoria da Carta aos Hebreus, cuja origem permanece tão misteriosa quanto a de Melquisedec: “sem pai, nem mãe, nem genealogia” (Hb 7,3)⁹¹.

A identificação específica do autor é impossível, mas extraem-se do texto algumas características fundamentais em relação àquele. Trata-se de um homem, visto o uso do masculino singular em 11,32, formado em retórica dada a quantidade de recursos utilizados, conhecedor profundo da Sagrada Escritura e das categorias de sacerdócio e aliança (Hb 2,17; Hb 5-12), das profecias antigas, da relação existente entre o poder criador de Deus, sua superioridade aos anjos e a sua capacidade de redimir a humanidade, conduzindo-a ao repouso definitivo (Hb 1-4); possui uma aptidão à exegese judaica das Escrituras em forma grega, valendo-se de um conhecimento de categorias da filosofia grega. Ele não era uma testemunha direta do ministério de Jesus, mas recebeu conhecimento daqueles que o viram (2,3). Estava em estreita relação com a escola paulina, ao menos alguma influência dele recebe por certa semelhança de conteúdo teológico, e.g. a forte polêmica contra a Lei (Gl 2,16-21; 3,19-25/ Hb 7,12.16.18-19.28; Rm 4,14-15; 5,20; 8,3/ Hb 10,1.8-9; 13,9-10); a doutrina sobre o sacrifício de Cristo (Hb 9,14; 10,10-12; 13,12) encontra similaridades no uso paulino de termos e discurso do âmbito sacerdotal

Mrugalski, a presença de Deus apenas turva os olhos de quem está iniciando-se na contemplação, para Filo, Deus em si é incompreensível, como as trevas através das quais Moisés o acesa; o que o homem conhece de Deus, não sua face, embora o queira, mas suas costas, ou seja, suas potências manifestadas extrinsecamente; e mesmo que o homem o conheça pela graça, esse conhecimento não se trataria de uma visão plena, mas de um começo de um novo caminho de aprofundamento do conhecimento de Deus, algo similar ao conceito de *epektasis*, i.e., a capacidade da alma humana de sempre transcender em direção a Deus, embora nunca rompendo o limite infinito existente entre Ele e as criaturas, limite este chamado de *diastema*, por Gregório de Nissa. MRUGALSKI, D., *The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology: Philo of Alexandria's Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies*, p. 499–528.

⁸⁹ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, 3.39.

⁹⁰ ATTRIDGE, H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 5.

⁹¹ SPICQ, C., *L'épître aux Hébreux*, p. 197.

(Ef 5,2.25; Gl 2,20; 1Cor5,7b-8); o tema da obediência redentora de Cristo (Rm 5,19; Fl 2,8/ Hb 5,8-10; 10,9-10); o modo de expressar a glória divina de Cristo (Cl 1,15-17 / Hb 1,2-3; Fl 2,9; Ef 1,21 / Hb 1,4; Cl 2,15; Ef 1,21 / Hb 1,4-14; 1Cor 15,27; Ef 1,22/ Hb 2,8; 1Cor 15,25/ Hb 10,13); o bilhete final da Carta aos Hebreus termina com saudação tipicamente paulina (13,25; Cl 4,18; Tt 3,15).

Além disso, 65 palavras são empregadas somente e tanto por Paulo quando pelo autor da Carta aos Hebreus, e.g. “combate”, “orgulho”, “profissão de fé” etc. Caso se considere o Timóteo de 13,23, como aquele companheiro de Paulo, a relação entre Paulo e o autor anônimo da Carta aos Hebreus se torna mais estreita.⁹² Com base no conhecimento escriturístico amplo, sobretudo judeu-helenístico e sua familiaridade com a Igreja helenística, trata-se, segundo Lane, sem dúvida, de um judeu helenístico, convertido ao cristianismo com ampla formação retórica, semelhante a que deve ter recebido Filo de Alexandria: sua retórica e eloquência que remetem à expressão atribuída a Apolo, é preenchida por um zelo pastoral preocupado, com inteligência e personalidade, sem se valer de uma autoridade pessoal, em solucionar os problemas elencados; em suma, ao autor dessa obra, pode-se atribuir o encômio dirigido a Irineu de Lião pela Igreja em Lião e Viene: “zeloso quanto à Aliança de Cristo” (ζηλωτὴν ὄντα τῆς διαθήκης Χριστοῦ)⁹³.

3.2

Datação

Há quatro possibilidades mais populares de datação da carta aos Hebreus: a. antes do ano 70 d.C.; b. de 70 a 80; c. de 70 a 140 ou 90 a 120; d. de 60 a 100. Aqueles que defendem a primeira possibilidade apontam para o silêncio da Carta aos Hebreus em relação à revolta judaica contra o Império Romano e a destruição do Templo, ao contrário de textos posteriores imediatamente a esse evento como a Carta de Barnabé que o menciona⁹⁴. Essa hipótese também leva em conta que os destinatários são principalmente judeus convertidos tentados a retornarem ao culto primevo; isso só seria possível se o Templo de Jerusalém ainda estivesse íntegro⁹⁵. Segundo..., Hb 10,2: ἐπεὶ οὐκ ἄν ἐπαύσαντο permite ser traduzido por uma

⁹² VANHOYE, A., A mensagem da epístola aos Hebreus, p. 8-9; ATTRIDGE, H.W., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 6.

⁹³ LANE, W., Hebrews 1-8, Introduction, The Writer; EUSÉBIO DE CESARÉIA, História eclesiástica, 5.4.2.

⁹⁴ CARTA de Barnabé 16,4.

⁹⁵ LINDARS, B., The Theology of the Letter to the Hebrews, p. 5.

pergunta retórica, conforme consta na Bíblia de Jerusalém: “Se não fosse assim, não se teria deixado de oferecê-los, se os que prestam culto, uma vez por todas purificados, já não tivessem nenhuma consciência dos pecados?”. Uma resposta positiva se esperaria ou então, em uma época pós-templo, a pergunta geraria confusão aos ouvintes. A resposta da pergunta, segundo o autor é óbvia também com base no contexto do versículo prévio que assume a Lei em âmbito cültico como estando em vigor: “a Lei é totalmente incapaz, apesar dos mesmos sacrifícios sempre repetidos, oferecidos sem fim a cada ano, de levar à perfeição aqueles que se aproximam de Deus” (Hb 10,1)⁹⁶.

No entanto, segundo Attridge, isso não se trata de um argumento definitivo, pois ao invés de se considerar que o objetivo central da carta aos Hebreus é apologeticamente desencorajar os atrativos do judaísmo, a Carta em estudo talvez estivesse mais concentrada em se utilizar do culto da Antiguidade para a argumentação cristológica que sustenta as partes parenéticas do texto, voltadas não a combater a sedução das leis, mas à perda do fervor, do ânimo de outrora⁹⁷. O uso do presente em referência à atividade cültica veterotestamentária (7,27-28; 8,3-5; 9,7-8,25; 10,1-3,8; 13,10-11) também não necessariamente obriga a datação a ser anterior à destruição do templo de Jerusalém, porque Flávio Josefo, nas antiguidades, décadas após a destruição do templo, também utiliza o tempo presente para se referir ao culto já extinto; o mesmo faz a carta a Diogneto, em relação ao culto, e a carta de Clemente Romano, referindo-se aos sacrifícios que se devem oferecer em Jerusalém⁹⁸.

Conforme a segunda possibilidade, o texto teria sido escrito entre 70-80, dada a sua similaridade com o Corpo Lucano, em termos de temática e linguagem, que menciona a destruição do templo de Jerusalém. Se se considera o exórdio da Carta aos Hebreus, vê-se uma similaridade com 1Pd e as Cartas Pastorais, dotadas de uma

⁹⁶ Há duas perguntas do tipo “quanto mais”/ *qal wehomer* (Hb 2,2-3; 10,29); três “a qual” (Hb 1,5.13); uma pergunta ao seu próprio discurso (Hb 11,32) e outras, das quais duas requerem a resposta sim, dentre elas 10,2 (Hb 1,14; 7,11; 10,2; 12,7.9.) Além disso, o autor do artigo apresenta, segundo Bruce, a característica de *ἐπει* indicar causalidade e introduzir uma pergunta retórica, como seria a melhor tradução em Hb 9,17, fazendo jus ao μή de *ἐπει μήποτε*, do qual se esperaria uma resposta negativa. Outros usos, em perguntas retóricas, de *ἐπει* se encontram em Rm 3,6; 1 Cor 14,16; 15,29. O artigo ainda apresenta outros argumentos linguísticos para sustentar sua tese que fogem ao escopo deste trabalho. CHURCH, P., *The Punctuation of Hebrews 10:2 and Its Significance for the Date of Hebrews*, p. 281-292.

⁹⁷ ATTRIDGE, H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 8.

⁹⁸ ATTRIDGE, H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 8; CARTA a Diogneto, 3; CLEMENTE ROMANO, *Carta aos Coríntios*, 41.

“cristologia elevada”. Elementos de cristologia elevada, porém, poderiam estar enraizados em período pré-paulino para mais tarde serem escritos. Portanto, esses elementos não seriam um quesito definitivo para postergar-se a datação da Carta.

A terceira possibilidade parte da similaridade entre Hb 1,1-4 junto à catena escriturística de Hb 1,5-13 com a possível paráfrase de 1Clem 36.1-6. A modificação que o autor da carta aos Hebreus faz da citação do Sl 104(103), 4, dizendo “τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ **πυρὸς φλόγα**” (Hb 1,7) ao invés de, conforme a LXX, “τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον”, encaixa-se com a argumentação de que os anjos, diversos, são distintos do Filho, de única natureza divina, a quem Deus chama de Deus (Hb 1,8). Por isso, Deus é um (não mais do que um) fogo devorador (Hb 12,29), podendo tornar seus liturgos chamados de fogo. O fato da carta de Clemente citar precisamente esse versículo do Sl 104 (103) modificado desse jeito, demonstra a clara dependência dessa carta à carta aos Hebreus.

Além disso, a Carta de Clemente cita “os repentinos e repetidos reveses e calamidades que se abateram” sobre seus contemporâneos que, segundo alguns, se refere a um período de perseguição sob Domiciano; mas é difícil determinar uma perseguição aos cristãos de grande magnitude durante esse período, segundo Attridge, embora Eusébio de Cesaréia a mencione aos finais do governo desse imperador flaviano⁹⁹. Isso colocaria a carta de Clemente de 70-140, dada a indeterminação da origem dessa perseguição, que poderia ter acontecido sob Trajano (98-117), ou mesmo sob Adriano (117-138); aliás, o prólogo da Carta de Clemente poderia servir *captatio benevolentiae* aos destinatários, sem que houvesse uma perseguição concreta no momento em que foi escrita¹⁰⁰.

A menção do estabelecimento dos sucessores dos apóstolos, chamados episcopos ou presbíteros, e da tradição da fama da firmeza e antiguidade da Igreja de Corinto, na Carta de Clemente, sugerem um período pós-apostólico de sua datação, mais do que um período recente. Sendo assim, mesmo não dando tanta importância ao argumento de perseguição de Domiciano contra os cristãos, embasada por Eusébio de Cesaréia, é possível inferir que a Carta aos Coríntios de Clemente foi escrita por volta de 90-120, i.e., do fim do período de Domiciano até o início do reinado de Adriano. Datar a Carta aos Hebreus, dada a sua proximidade

⁹⁹ EUSÉBIO DE CESARÉIA, História Eclesiástica, 3. 17-20.

¹⁰⁰ WELBORN, L. L., Retrospect on a Challenge to the Consensus on the Date of 1 Clement., p. 95–103.

ao texto supramencionado, por volta de 96 d.C., aos fins do reinado de Domiciano, torna-se bem razoável¹⁰¹.

Attridge, baseando-se na possibilidade da escrita da Carta ter se dado em Roma e considerando aquele Timóteo mencionado em Hb 13,23 como o mesmo quem recebeu o Evangelho de Paulo, ao mesmo tempo considerando a outra possibilidade de escrita anterior à destruição do templo, aponta, como quarta possibilidade, para um intervalo de 60-100 em que a carta teria sido escrita, contemplando todos os argumentos razoáveis e um equilíbrio entre as hipóteses apresentadas anteriormente: a possibilidade ou não de haver ocorrido a destruição do Templo de Jerusalém; e o limite máximo de datação da carta aos Coríntios de Clemente Romano. Essa suposição também leva em conta a datação da carta aos Coríntios de Clemente como talvez superior ao ano 96, como popularmente se infere¹⁰²; o ano 100, apresentado como limite máximo, seria uma data razoável em que se encontraria uma geração após os Apóstolos de cristãos e Timóteo possivelmente ainda se encontraria com vigor para empreender as tradicionais viagens pastorais¹⁰³. Disso tudo se depreende a ignorância acadêmica de datação da carta aos Hebreus.

3.3

Destinatários

Trata-se de uma comunidade em que se supõe uma distinção hierárquica (Hb 13,17.24). Provavelmente, a comunidade localiza-se em meio urbano, pois o autor recorda aos destinatários que “não temos aqui cidade permanente” (Hb 13,14); a recomendação à hospitalidade (Hb 13,2), à identificação e participação do sofrimento dos presos e dos que sofreram maus-tratos, a preocupação com a vida conjugal, a qual deve ser incompatível com a fornicação e o adultério, revela um conhecimento experiencial prévio dos destinatários de questões típicas do meio urbano. Os destinatários parecem pertencer a uma *Domus Ecclesiae* cujo número de integrantes sofrera depleção da parte de alguns (Hb 10,25).

Antes de se discorrer as hipóteses de destinatários da carta, vale ressaltar a origem do termo hebreus (Ἑβραῖους) que denomina a carta. O termo “hebreu”, no

¹⁰¹ PEELER, A.; GRAY, P.; LIEW, B., *Hebrews: an Introduction and Study Guide*, p. 8.

¹⁰² LINDARS, B., *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 5.

¹⁰³ ATTRIDGE, H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 9. O’Collins também infere uma datação aproximada: entre 60-90 d.C. O’COLLINS, G.; JONES M.K., *Jesus Our Priest*, 1.

primeiro século depois de Cristo, talvez tenha sido usado para demarcar um falante de hebraico ou aramaico, enquanto integrante de determinada etnia ou grupo religioso (At 6,1; 22,2; Fl 3,5). A etimologia da palavra poderia vir do nome do sobrinho de Sem (Gn 10,21); afinal, Flávio Josefo diz que Abraão é o pai de todos os judeus (Ant XIV, 255). Segundo Koester, não conviria esse título a uma assembleia de gregos¹⁰⁴. Essa argumentação, porém, não é determinante, porque, apesar do papiro P46, do século II ou III, denominar esse documento de *πρός Ἑβραίους* (aos Hebreus), em nenhum momento se encontra no contexto interno da Carta o termo “hebreus” em referência aos destinatários; essa destinação não aparece em nenhum manuscrito anterior descoberto e pode ter sido acrescida posteriormente para se facilitar a distinção dentre outros textos.

Depois de Orígenes e Clemente de Alexandria, João Crisóstomo (347-407); Jerônimo; Teodoro de Mopsuéstia e Teodoreto de Ciro foram alguns dos que presumiam que a Carta aos Hebreus foi escrita a cristãos da Palestina ou, mais especificamente, de Jerusalém. Pennicook sustenta a mesma hipótese. Naquela época e região, havia cristãos familiarizados com o judaísmo, com o culto no templo (At 3,1); também sacerdotes que se convertiam do judaísmo ao cristianismo (At 6,1) e os primeiros cristãos eram conhecidos entre a população (At 2,47; 3,21). Somente em um segundo momento, o trabalho missionário de Paulo (At 15,1-5) entrou em conflito com o judaísmo até que houvesse uma cisão radical entre ele e o seguimento a Cristo (At 21,20-31); a hostilidade entre os dois grupos era evidente antes disso fora da Judeia, mas não em Jerusalém (At 13,45; 14,1-6).

A Carta aos Hebreus estabelece uma radical separação entre o culto veterotestamentário e o altar de Cristo, aliás, sua argumentação reflete sobre a superação do sacerdócio de Cristo em relação ao Antigo (Hb 13,10). Pennicook então acredita que a carta é dirigida a cristãos convertidos do judaísmo tentados, diante das perseguições e hostilidades, a apostatarem, conforme Hb 10,32-33; 11,26. No entanto, não seria irrazoável pensar que gentios convertidos seriam os destinatários: também era uma querela importante no início da Igreja se os cristãos gentios deveriam ou não aderir aos costumes judaicos; toda a Carta aos Gálatas, por exemplo, aborda essa polêmica e aponta para a superioridade e estrita necessidade da fé em Cristo.

¹⁰⁴ PEELER, A.; GRAY, P.; LIEW, B., *Hebrews: an Introduction and Study Guide*, p. 5.

Spicq apresenta algumas razões, variáveis a nível de poder argumentativo, que corroboram para que os destinatários sejam judeus convertidos ao cristianismo:

- a. o título mesmo da epístola, unanimemente reconhecido pela tradição exegética;
- b. o propósito da epístola que se explica melhor se os destinatários são judeus convertidos querendo retornar às práticas obsoletas, preferenciando Moisés e outros antigos mediadores ao invés de Cristo, mediador por excelência;
- c. a miríade de citações bíblicas apresentadas compatíveis com a psicologia religiosa judaica: ao comparar a Nova Aliança, pelo corpo e sangue de Cristo, com a Antiga, e comparando Cristo com os antigos mediadores como Moisés, Melquisedec, Abraão e Levi;
- d. toda a argumentação litúrgica de Hebreus, ressaltando a superioridade e eficácia da Nova Aliança em contraste à obsolescência da primeira (Hb 8,13), conviria a judeus convertidos apegados ao prestígio do “vinho antigo” (Lc 5,39), mas não aos gentios que buscavam novidades (At 17,19-21);
- e. a argumentação tipológica seria mais clara àqueles dotados de grande familiaridade com o Antigo Testamento, perguntando-se sobre os sinais de verdade neste a apontarem para o cristianismo;
- f. as alusões a detalhes do ritual e liturgia judaicos falam mais aos judeus convertidos;
- g. a Carta inicia uma continuidade com a Antiga Aliança em que Deus falou aos “Pais” pelos profetas, mas agora lhes fala por um novo mediador: o Filho (Hb 1; Rm 10,12-15; 2Cor 5,19-20; Ef 3,7); os exemplos de incredulidade e de fé extraídos do Antigo Testamento seriam mais convenientes a estimular empatia aos convertidos do judaísmo (Hb 3; Hb 11);
- h. os sujeitos da Aliança enfatizados em Hb 8,8-9 são a Casa de Israel e Judá e os pecados da Antiga Aliança são expiados por Cristo (Hb 9,15), ambos, segundo Spicq, atribuídos ao povo hebreu;
- i. a expressão “saíamos, portanto, ao seu encontro fora do acampamento” não faria tanto sentido a não-judeus desacostumados à categoria de tribo do povo hebreu¹⁰⁵.

Malgrado essa quase-evidência, a argumentação apresentada acima poderia se dirigir também, segundo outros autores, a uma comunidade de gentios tementes a Deus convertidos ou a uma comunidade mista e mais afeita à religião e cultura judaica¹⁰⁶. Spicq também apresenta alguns argumentos que favorecem a hipótese da destinação a cristãos gentios convertidos: havia a escrita da Carta em época em que o judaísmo e o cristianismo ainda eram muito próximos. Afinal, a própria carta

¹⁰⁵ SPICQ, C., *L'épître aux Hébreux*, p. 221-222.

¹⁰⁶ ATTRIDGE, H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 10.

aos Gálatas e a Carta aos Coríntios de Clemente de Roma refletem que seus destinatários conheciam profusamente o Antigo Testamento: eram-lhes familiares as categorias da Lei Mosaica e dos profetas. Além disso, a menção à purificação das obras mortas a fim de render culto ao Deus vivo, remete à possibilidade de conversão dos destinatários da idolatria da gentilidade (Hb 6,1-2; Hb 9,14).

No entanto, Spicq insiste que a carta dirigiu-se a judeu-cristãos, pois toda a tipologia de Hb 3-4 e a coleção de Hb 11, bem como a relação entre o culto Antigo, sombra do culto celestial de Cristo, e o Novo seria artificiosa, não encontrando correspondência na história dos destinatários. Os destinatários seriam judeu-cristãos de uma pequena comunidade: Hb 5,12 suscita o quadro de uma pequena comunidade doméstica de grupo homogêneo; possivelmente, a comunidade teria sido estabelecida após a perseguição desencadeada pela pregação de Estêvão (At 8,1). Mais especificamente, a obra poderia ser dirigida a sacerdotes remanescentes convertidos do judaísmo através do Evangelho anunciado pelos primeiros discípulos do Senhor (Hb 2,3) os quais observaram sinais e milagres de Jesus. (Hb 2,4; At 6,8) Esse perfil de destinatários acostumados ao antigo esplendor do culto antigo, em que eram coroados de honra e glória (Eclo 45,6-7), agora desanimados, sem a clareza de um propósito (Hb 12,12-13; 8,5-6), sofrem a tentação de retornar ao judaísmo (3,12-14; 6, 4-6; 10,39).

Mas o autor da Carta aos Hebreus explicita que o antigo sacerdócio foi elevado: do sacerdócio terreno, Cristo alcançou o celeste, na Jerusalém Celeste; do culto material surge o espiritual em que a benevolência e a comunhão são sacrifícios que agradam a Deus. O fato de serem tentados à avareza, de terem sido espoliados de suas propriedades (10,34; 13,5-6) reforça a possibilidade de serem membros da classe dos saduceus, ricos proprietários. O último argumento que Spicq apresenta à sua hipótese é etimológico: segundo ele, o título da carta, “aos hebreus”, deriva da palavra *חבר* que significa amigo ou associado¹⁰⁷; em forma abstrata, *חברות*, amizade¹⁰⁸; a comunidade seria uma aliança desses sacerdotes inseridos no cristianismo aliados por uma fé comum¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Amigo em HATZAMRI, A.; HATZAMRI, S.M., Dicionário Português-Hebraico e Hebraico-Português, p. 13. No entanto, a palavra “hebreu” corresponde a *עברי* em hebraico. Hebreu em HATZAMRI, A.; HATZAMRI, S.M., Dicionário Português-Hebraico e Hebraico-Português, p. 141.

¹⁰⁸ Amizade em HATZAMRI, A.; HATZAMRI, S.M., Dicionário Português-Hebraico e Hebraico-Português, p. 13.

¹⁰⁹ SPICQ, C., *L'épître aux Hébreux*, p. 223-231.

Lindars critica o fato de Spicq não considerar que a carta não menciona que os destinatários oficiaram eles mesmos no Templo. A hipótese especulada por Spicq não encontra respaldo no texto. Além disso, após a fuga de Jerusalém pós-tumba ao martírio de Estêvão, já não havia possibilidade, devido à hostilidade que os judeus manifestaram aos cristãos, de retorno real ao culto judaico, assumindo uma datação para a Carta aos Hebreus mais tardia em relação ao ano 70 d.C.¹¹⁰.

Lindars discorda da opinião sem embasamento intratextual sólido, de Montefiore, o qual assume que o autor da Carta aos Hebreus foi Apolo, escrevendo a judeus convertidos de Corinto, não afeitos à predileção de Paulo pelos gentios. A ausência de menção da situação crítica de Corinto deveria exigir a datação da carta para antes daquela da Primeira Carta aos Coríntios.

Segundo Peele, também descarta-se a possibilidade dos destinatários serem uma comunidade mista por conta de nenhuma referência a conflitos internos entre duas facções, como sugere o contexto da Carta aos Efésios, fazendo referência ao “muro de separação” derrubado (Ef 2,14); ou à tensão presente na Carta aos Romanos entre o cumprimento da Lei e a observância da fé, aberta inclusive aos que não aderem à lei Mosaica¹¹¹. Por isso, a hipótese de Montefiore não é tão razoável, segundo Lindars: o texto não expressa uma oposição aos ensinamentos paulinos por um conflito entre dois grupos dissonantes; ao contrário, traz uma cristologia complementar, baseada na caducidade da Lei e do antigo cerimonial e na novidade na Aliança conquistada pelo sangue de Cristo, em consonância aos ensinamentos de Paulo¹¹².

Lane distingue que a comunidade destinatária da Carta aos Hebreus seria de judeus convertidos da Diáspora/helenismo, não de Jerusalém, graças à concentração de atributos dirigidos ao Filho em Hb 1, particularmente de Hb 1,27, encontrados em Sb 7,24-27 e à similaridade temática com Filo de Alexandria e com o judaísmo helenista, como a tradição de que os anjos foram mediadores da aliança, o que não consta em Ex 19-20 aludido em Hb 2,2. Essa tradição foi oriunda principalmente dessa corrente judeu-helenista, algum tempo anterior ao primeiro século. Além disso, o entrelaçamento da informação-gancho do Filho Jesus como Sumo Sacerdote (Hb 2,17) com a figura de Moisés (Hb 3,1-6) é algo típico do judaísmo

¹¹⁰ LINDARS, B., *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 5.

¹¹¹ PEELER, A.; GRAY, P.; LIEW, B., *Hebrews: an Introduction and Study Guide*, p. 5-6.

¹¹² LINDARS, B., *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 5.

helenista, em que Filo não hesita em atribuir a Moisés o título de Sumo Sacerdote. Moisés é identificado somente uma vez na Sagrada Escritura como sacerdote (Sl 99,6), associação implícita, considerando-se sua genealogia (Ex 2,1-10), seu privilegiado ministério da palavra, proximidade da visão de Deus (Ex 33,12-34,35; Nm 12,7-8) e extraordinário serviço ao altar (Ex 24,4-8)¹¹³.

O local da Carta poderia ou não ser Roma, devido à saudação dirigida os destinatários da Carta aos Hebreus pelos “irmãos da Itália”. Hb 13,18-19 pode sustentar a opinião de que o autor está na Itália e de que os fiéis de lá enfrentam um aprisionamento.¹¹⁴ Outros autores, como Wettstein, consideram os destinatários ou judeus convertidos ou gentios tementes a Deus, também convertidos, seja na Palestina, seja em Roma. Acadêmicos em minoria defendem hipóteses sem forte suporte interno da carta como Samaria, Antioquia, Corinto, Chipre, Éfeso, Bitínia, Ponto e Colossa como locais aos quais o texto se destinaria. Aqueles que favorecem a hipótese de Roma levam em conta a proximidade do texto com a Carta aos Coríntios de Clemente Romano e a Primeira Carta de Pedro, escrita da “Babilônia”, pseudônimo de Roma¹¹⁵. Em suma, várias possibilidades de local de redação são expressas por diversos autores; Angela Costley sintetiza o posicionamento de vários autores em sua tese, incluindo a aporia de Grasser, Schenck e Vanhoye em relação a esse assunto¹¹⁶.

3.4

Gênero literário e características retórico-literárias

Quanto ao gênero literário da obra, Eusébio de Cesaréia a chama de carta e, baseando-se em Clemente de Alexandria, diz que Paulo voluntariamente omite a saudação típica marcada pela expressão “Paulo apóstolo”, ou similar, porque os hebreus dele desconfiavam e também por modéstia, visto seu apostolado estar dirigido e consagrado aos gentios eminentemente¹¹⁷. No entanto, a própria obra se define em termos de “palavra de exortação” (Hb 13,22), também uma “exposição” (Hb 8,1). Ademais, em nenhum momento se utiliza o verbo “escrever” em sentido metalinguístico. A saudação típica de uma carta está omitida na obra, conquanto,

¹¹³ LANE, W., Hebrews 1-8, Introduction, Intended Audience. Conferir também At 7,38,53; Gl 3,19; Josefo, Ant. 15.136.

¹¹⁴ PENNICOOK, I., *The Shadow and the Substance*, p. 12.

¹¹⁵ ATTRIDGE, H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p.10.

¹¹⁶ COSTLEY, A., *Creation and Christ*, p. 39.

¹¹⁷ EUSÉBIO DE CESARÉIA, *História Eclesiástica*, 6.14.3,4.

diversamente da Primeira Carta de João, termine com referências pessoais e saudações (13,19.22-24)¹¹⁸.

Segundo Attridge, trata-se do “mais elegante e sofisticado, e talvez o mais enigmático texto”, “uma obra prima retórica-homilética do Cristianismo primitivo”¹¹⁹. Buchanan aponta que o texto é um midrash homilético quanto ao gênero literário, levando em conta que o intuito do Midrash é examinar, questionar e interpretar um texto inspirado, com o intuito de incorporá-lo na vida religiosa e em todos os outros âmbitos da existência humana¹²⁰.

Já segundo Barnabas Lindars, o capítulo 13 de hebreus não é uma adição posterior, como pensa Buchanan, pois se dirige a um público mais amplo, composto por famílias, pessoas preocupadas com dinheiro e outros problemas administrativos (Hb 13,4-7.17-18)¹²¹; segundo Lindars, portanto, a obra se trata de uma carta¹²². Porém Vanhoye, com base no uso do verbo “falar” (Hb 2,5; 5,11 etc.) em comparação com a predominância do verbo “escrever” em primeira pessoa das epístolas (Gl 1,20; 1Cor 4,14; Rm 15,15 etc), além de toda a estrutura da carta, arrematada por uma conclusão solene, sem tom familiar (Hb 13,20-21), diz que a chamada Carta aos Hebreus é um sermão ou homilia. Soma-se a isso o teor de sermão marcado pela transição entre trechos exortativos e de elogio (Hb 5,11-12; 6,9-10), a estruturação orgânica, pouco espontânea e afetiva, sem quaisquer menções de notícias do autor aos destinatários; certa familiaridade surge em forma de bilhete apenas em poucos versículos: Hb 13,19.22-25. Isso não seria suficiente para considerar que o gênero da obra é epistolar e não de sermão ou homilia, apenas seria um ensejo para apresentá-la a determinada comunidade de cristãos¹²³.

Conforme o autor da Carta aos Hebreus, toda a Sagrada Escritura é palavra de Deus: ao invés de dizer “Davi escreveu” ou “Davi disse”, Deus é apresentado como o sujeito principal das profecias, antes dirigidas aos pais pelos profetas, mas nos “dias últimos”, pelo Filho (1,1-2). A palavra de Deus dirigida pelo Filho, também Divino, é falada também pelo Espírito Santo (3,7). Alusões ou citações à Palavra da Sagrada Escritura “dita” têm por sujeito ou Deus ou o Espírito Santo, ao

¹¹⁸ PENNICOOK, I., *The Shadow and the Substance*, p. 7.

¹¹⁹ ATTRIDGE, H.W., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, p. 8.

¹²⁰ BUCHANAN, G.W., *To the Hebrews*, p.19-20. A palavra Midrash vem da raiz מדרש que significa “examinar” ou “questionar”; e ainda da raiz פשר que significa “interpretar”.

¹²¹ BUCHANAN, G.W., *To the Hebrews*, p. 267.

¹²² LINDARS, B., *The Theology of the Letter to the Hebrews*, p. 6.

¹²³ VANHOYE, A., *A mensagem da Epístola aos Hebreus*, p. 10-12.

qual se atribui o verbo λέγω em variados tempos e modos (1,7-8; 2,12; 3,7; 4,3-4; 8,13). Como outros judeus, o autor evita usar o nome de Deus, recorrendo-se a expressões como “daquele que disse a seu respeito” (7,21); “daquele que lhe disse” (5,5); “que é que diz” (10,30); “dizendo” (2,12; 6,14; 12,26). A repetição do verbo “dizer” parece com a da expressão *sene^emar* que significa “como é dito”, recorrente em textos rabínicos. O particípio λέγων se assemelha à palavra *lê'môr* presente nos Midrashim. Acrescenta-se o uso de florilégio sobre a filiação divina com menções sobre os anjos em Hb 1,5-13: a série de salmos recitada para sustentar a filiação, divindade e superioridade do Filho em relação aos anjos, é intercalada por expressões midráshicas como “a qual dos anjos disse...” ou “a qual dos anjos disse ele jamais...” ou o uso diverso do verbo dizer. Esses elementos corroboram a hipótese de que a Carta aos Hebreus é uma homilia¹²⁴.

Outro recurso retórico utilizado é a parábola¹²⁵, como em Hb 6,7-8: assim como a terra que, ao receber chuva do céu, produz “espinhos e abrolhos”, “é rejeitada, e está perto da maldição”, também o povo, depois de terem sido “iluminados” e saboreado “o dom celeste”, recebendo “o Espírito Santo”, que é como chuva e neve do alto que causam a produção de fruto no solo (Is 55,10-11), produzindo frutos maus, decaem, crucificando novamente o Filho de Deus e novamente o expondo às injúrias. Essa parábola não inclui a introdução típica em forma de pergunta retórica: “a que será comparada tal coisa?”¹²⁶.

A carta aos Hebreus apresenta um tipo de analogia denominada, em conjunto, argumentos *a fortiori*, também chamados de *a minore ad maius*. Em hebraico, *qal w^ehomer*, “leve e pesado”. Esses argumentos apresentam um efeito de pouco impacto em determinada situação menos relevante, ao que se esperaria um efeito maior em uma situação de maior relevância proporcionalmente. Um exemplo desse argumento se encontra em Hb 2,2-4: “Pois, se a palavra promulgada por anjos entrou em vigor, e qualquer transgressão ou desobediência recebeu justa retribuição, como escaparemos nós, se negligenciarmos tão grande salvação?”; esse recurso retórico também se encontra em Hb 9,13-14; 10,28-29; 12,9; 12,25¹²⁷.

¹²⁴ BUCHANAN, G.W., To the Hebrews, p. 22-23.

¹²⁵ Parábola é a tradução do termo παραβολή que significa comparação, advindo, na Septuaginta, do termo hebraico *mashal* que pode significar “dito breve e pitoresco, comparação, parábola, alegoria” etc.

¹²⁶ BUCHANAN, G.W., The Anchor Bible: to the Hebrews, p. 23.

¹²⁷ BUCHANAN, G.W., The Anchor Bible: to the Hebrews, p. 23-24.

Outro recurso retórico-literário utilizado na Carta aos Hebreus é a tipologia, que não é uma alegoria a qual visa a transmitir um sentido oculto, mas é uma relação estabelecida entre um tipo, podendo este ser uma pessoa, evento, objeto ou instituição anterior com algo posterior. A obra em estudo apresenta a tipologia entre templo celeste (antítipo) com o templo feito em Jerusalém (tipo); o sacrifício de Cristo, feito para purificar as realidades celestes é posterior (antítipo), levando ao pleno cumprimento o objetivo visado e não concretizado pelos sacrifícios da Antiga Aliança (tipo), segundo Hb 9,23-28. Embora a tipologia tenha sido usada pela filosofia platônica, segundo a qual as coisas terrestres são sombra das celestes, a Carta aos Hebreus utiliza a tipologia em sentido de continuidade histórica e participação das coisas terrestres nas coisas celestes, algo entendido apenas sob a luz da fé: elementos desconhecidos pelo Platonismo¹²⁸.

Mais um recurso utilizado é a *inclusio* em que uma mesma palavra ou expressão abre e fecha uma perícopie; isso acontece em Hb 2,5-2,16 por meio das respectivas expressões “não foi a anjos” e “não veio ele ocupar-se com anjos”. À *inclusio* também aparecem os ganchos, que são palavras ou ideias que introduzem uma outra perícopie sucessiva que discorre mais sobre essa introdução, e.g. Hb 1,4 introduz o tema dos anjos que se desenvolverá em Hb 1,5-2,18. Também aparece o recurso do quiasma, em que se alternam palavras ou expressões que têm similaridade cruzada com outras sucessivas (e.g. Hb 4,16). Ademais, a carta aos Hebreus cita e alude profusamente ao Antigo Testamento, principalmente o Salmo 110; a maior citação do Antigo Testamento dentro do Novo ocorre nessa obra (em Hb 8,8-12, citando Jr 31,31-34)¹²⁹.

O uso do Antigo Testamento pelo autor da Carta aos Hebreus é marcante. Segundo Buchanan, referindo-se a Westcott, além das muitas alusões, há vinte citações diretas do Pentateuco, onze dos salmos, quatro dos profetas, e duas dos outros escritos e livros históricos. Segundo Buchanan, por muitos anos se considerou que a Carta aos Hebreus só teria tido por fonte a Septuaginta tal qual se conhece hoje, mas os acadêmicos também não são unânimes nesse quesito; referindo-se a Howard, de quarenta e uma possíveis fontes para trinta e cinco citações, avaliam-se somente duas citações são idênticas a da Septuaginta, enquanto

¹²⁸ BUCHANAN, G.W., *The Anchor Bible: to the Hebrews*, p. 24-25.

¹²⁹ BUCHANAN, G.W., *The Anchor Bible: to the Hebrews*, p. 25-26; VANHOYE, A., *A mensagem da epístola aos Hebreus*, p. 27.

seis seriam idênticas ao texto massorético; oito idênticas às duas fontes e vinte e quatro não idênticas nem ao Texto Massorético nem a Septuaginta.

Possibilidades de estudo infindas se abrem para se identificar o porquê dessas variações. Teria o autor citado de memória os textos a partir de uma fonte e ocasionalmente realizado adaptações que mais se encaixassem ao gênero textual e à finalidade teológica empregada? Teria o autor feito as citações, utilizando diversas fontes que teriam coincidido com o TM ou a Septuaginta e, na maioria das vezes, com outra(s) fonte(s) distinta(s) das duas primeiras? Ou teria o autor propositalmente feito alterações textuais, dentro de conservação do sentido literal, adequando o texto à tradição oral da Igreja? Por exemplo, em Hb 8,10, o autor cita a Septuaginta, “Porei minhas leis na sua mente, e as inscreverei no seu coração”; em Hb 10,16, o autor realiza uma das possibilidades anteriormente referidas, realizando uma inversão a modo de quiasma: “Pondo as minhas leis nos seus corações e inscrevendo-as na sua mente”¹³⁰.

3.5

Estrutura

A Carta aos Hebreus pode ser dividida do seguinte modo, segundo Vanhoye, conforme citação por Attridge:

a. 1,1-4 Introdução

I. 1,5-2,18 O nome superior ao dos anjos (escatologia)

a. 1,5-14 Cristo, o Filho de Deus

b. 2,1-4 Parênese

c. 2,5-18 Cristo, irmão dos seres humanos

II. 3,1-5,10 Jesus faithful and compassionate (eclesiologia)

A. 3,1-4,14 Jesus, fiel

B. 4,15-5,10 Jesus, Sumo Sacerdote compassivo

III. 5,11-10,39 A exposição central (sacrifício)

a. 5,11-6,20 Exortação preliminar

A. 7,1-28 Jesus, Sumo Sacerdote segundo a ordem de Melquisedec

¹³⁰ BUCHANAN, G.W., *The Anchor Bible: to the Hebrews*, p. 27-29.

- B. 8,1-9,28 Jesus, perfeito
- C. 10,1-18 Jesus, causa de salvação eterna
 - b. 10,19-39 Exortação final
- IV .11,1-12,13 Faith and endurance (parênese eclesiológica)
 - A. 11,1-40 A fé dos antigos
 - B. 12,1-13 O requisito da perseverança
- V .12,14-13,19 O fruto pacífico da justiça (escatologia)
 - a. 12,14-29 Um alerta
 - b. 13,1-6 Atitudes cristãs
 - c. 13,7-19 Observâncias dietéticas e fidelidade
 - z. 13,20-21 Conclusão

Segundo Attridge, a dificuldade de também se encontrar um esquema estrutural para a carta não é a carência de índices estruturais, mas sua superabundância. A arquitetura da Carta se desdobra a partir de vários enganchamentos; temas são introduzidos, mas desenvolvidos só depois de alguns capítulos; vide a temática do sacerdócio segundo a ordem de Melquisedec, introduzida em Hb 5,10 e desenvolvida em Hb 7. “Cada esquema estrutural captura apenas uma porção desta rede de interrelações e faz jus apenas parcialmente à complexidade do trabalho”. Attridge desenvolve ainda mais subdivisões da obra, destrinchando-a mais. Em suma, acrescenta mais uma observação: a seção 1,5-2,18 se relaciona com a 3,1-5,10 quanto à densidade doutrinal, intercalando-se apenas lusco-fuscas de exortação, que Attridge denomina de “prelúdios parenéticos” ou “interlúdios”; as seções 10,26-12,13 e 12,14-13,21 estão interligados pela forte aplicação ascética, mística e pastoral da teologia desenvolvida anteriormente¹³¹.

Neste capítulo, viu-se as principais características necessárias para se entender a teologia da Carta aos Hebreus. Saber informações como a de autoria, destinatários, datação, localização, são úteis para identificar o contexto do conteúdo abordado e servirão como base, no que houver de similaridade, para aplicarem-se tais conteúdos ao aqui e agora da comunidade cristã em contato com a Carta.

¹³¹ ATTRIDGE, H. W., A Commentary on the Epistle to the Hebrews, p. 15-19.

Abordaram-se características retórico-literárias, tentou-se determinar o gênero literário da chamada Carta e tomou-se emprestado de Vanhoye e Attridge um modelo estrutural que servisse de bússola para desbravar o texto. Nenhuma dessas informações, excetuando-se a indicação variada de recursos retórico-literários utilizados, encontra unanimidade entre os acadêmicos. Desses dados enigmáticos, mas situados em discussões relevantes para fins de hermenêutica, visa-se a extrair o sentido teológico do Sacerdócio de Cristo e sua aplicação ascético-pastoral, conforme se verá a seguir.

4

O Sacerdócio de Cristo e sua imitação segundo a Carta aos Hebreus

4.1

A pessoa e o sacerdócio de Cristo segundo a Carta aos Hebreus

O autor da carta aos Hebreus admite que o tema mais importante de sua exposição é o fato da comunidade possuir um sacerdote “que se assentou à direita do trono da Majestade nos céus” (Hb 8,1). Esse sacerdote, em sua própria Pessoa, supera todos os demais sacerdotes precedentes; supera o Sacerdócio Antigo quanto à qualidade da vítima sacrificada e, por fim, quanto aos efeitos do sacrifício ofertado. Então, para se adentrar o sentido teológico-pastoral voltado à comunidade a quem a exposição é dirigida, há de se descobrir como o sacerdócio de Jesus Cristo supera todos os demais.

Considera-se como o sujeito desse sacerdócio é superior aos demais. Em primeiro lugar, Jesus Cristo é superior a todos os antigos profetas: por Ele, Deus manifesta uma palavra nova em relação ao que falara por meio dos antigos profetas. “Muitas vezes e de muitos modos diversos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho” (Hb 1,1-2a). O autor faz uso de uma assonância retórica, segundo Luke Timothy Johnson¹³²: Deus falou no passado “πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως” (Hb 1,1). Πολυμερῶς pode significar “muitas vezes” (1Cor 14,27), ou “(em) muitas porções/partes”¹³³. Πολυτρόπως é traduzido comumente por “de muitos modos” (Mt 23,37//Lc 13,34; At 1,11; 15,11; 27,25; Rm 3,2 etc.), podendo também significar “versatilmente”¹³⁴. Em conjunto, os dois advérbios expressam que a

¹³² JOHNSON, L.T., Hebrews, p. 63-74.

¹³³ Considerando μέρος como significando “porções ou partes” em Mt 24,51; Lc 11,36; Lc 12,46; Lc 15,12; Lc 24,42; Jo 13,8; Jo 19,23; Ap 20,6; etc.) ou ainda “em muitos pormenores”, conforme o sentido mais acurado de μέρος em Hb 9,5. A palavra μέρος significa uma relação com o todo, neste caso, com Deus. Em Jo 13,8; Ap 20,6; Ap 21,8; Ap 22,19, em que a palavra μέρος se insere no contexto de tomar parte na vida de Deus, na salvação ou na condenação. LIDDELL, H.G.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=POLUMERH%2FS>.

¹³⁴ Platão, Hipp. Min. 364e em LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. A Greek-English Lexicon. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=POLU%2FTROPOS>.

Revelação de Deus se deu de modo muito abrangente, adentrando e respondendo a variados anseios e angústias humanas. O tema da distinção entre a Revelação na Antiga e Nova Alianças não é inovador (Rm 1,1-5; 16,25-27; 2Tm 1,9-10; 1Pd 1,1-10), mas a tonalidade característica desse prólogo ao abordar esse tema é sentido na distinção que se faz entre os mediadores da Revelação. Nos tempos que são os últimos, falou à comunidade dos destinatários, ao autor e a todos os leitores, por extensão, através do Filho, infinitamente superior aos demais mediadores, simples profetas, como se provará.

A escuta de Deus, essencial para a obediência em perspectiva bíblica, é uma ordem do próprio Deus para que seu povo alcançasse a salvação: “Hoje, se lhe ouvirdes a voz, não endureçais vossos corações” (Hb 3,7-8); sua palavra é transmitida através dos profetas; mas nos tempos últimos, quem detém a autoridade da Palavra, ecoando a voz de Deus, é a figura misteriosa do Filho. A partir d’Ele, a revelação alcançou sua plenitude, não sendo mais necessárias as antigas teofanias. Ao se transfigurar no monte, Deus manifestou sua vontade, exigindo que escutassem seu Filho: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo, ouvi-o”¹³⁵ (Mt 17,5). A obediência ao Filho, Jesus (Hb 2,9), é exigida por Ele próprio, uma vez os discípulos terem se chocado às duras condições de seu seguimento: “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, a perderá, mas o que perder sua vida por causa de mim, a encontrará” (Mt 16,24-25).

O Filho é Deus, tendo a mesma natureza de seu Pai, conforme o revela nos Evangelhos, sendo também naturalmente herdeiro de todas as coisas (Hb 1,2b). Sua divindade é explicitada por uma série de atributos. Manifesta-se como Criador, pois, por meio d’Ele, Deus fez os séculos (Hb 1,2c); Ele sustenta o universo com a palavra de seu Poder, ou seja, sustenta a Criação enquanto separado, independente e autor desta, por meio de sua vontade e inteligência, pois é isso que a palavra expressa (Hb 1,3b), sua participação na Criação é objeto de fé: sendo o Filho a Palavra de Deus¹³⁶ e anterior a todas as “coisas manifestas” (Hb 11,3). O Eclesiástico pode ter fornecido ao autor da Carta aos Hebreus esse dado teológico:

¹³⁵ JOÃO DA CRUZ, A subida do Monte Carmelo, 1.2, c.2.

¹³⁶ Se em Gênesis “Deus disse...” (Gn 1,3.6.9.11,14.20.24.26.28.29), e, segundo a Carta aos Hebreus, o Filho sustenta o universo pela “Palavra de seu Poder” (Hb 1,3), significa que o Filho é a Palavra de Deus, conforme a teologia joanina, que é Deus e sem o qual nada foi feito (Jo 1,1-3).

Deus “governa o mundo com a palma de sua mão, e tudo obedece à sua vontade, pois ele, o rei do universo, por seu poder, nele separa as coisas sagradas das profanas” (Eclo 18,3). Citando o Salmo 103(102),25, segundo o autor da Carta, Deus disse ao Filho: “És tu, Senhor, que nas origens fundaste a terra; e os céus são obras de tuas mãos” (Hb 1,10).

Outros versos da Escritura compartilham essa certeza: a de que “tudo foi feito por meio d’Ele e sem Ele nada foi feito” (Jo 1,3.10; Cl 1,16). Se Cristo possui o domínio sobre a vida, mais: se Ele é a Vida, por ele tudo existe e para Ele todos os homens caminham: Ele é o nexo de uma protologia e de uma escatologia (1Cor 8,6)¹³⁷. Ao ressuscitar, Cristo também tornou-se doador da nova vida (1Cor 8,6), precursor da nova criação operada pela ressurreição (2Cor 5,15; Gl 6,15). Por isso, Ele é Senhor (1Cor 12,3), por participar do senhorio de seu Pai, e por herdar todas as coisas. Quanto ao Antigo Testamento, esse perfil criador do Filho encontra um paralelismo na literatura sapiencial, em que a Sabedoria de Deus personificada aparece tendo papel criador (Pr 8,22-31; Eclo 24,1-12; Sb 8,3-6). Esta tradição pode encontrar lume em Jesus Cristo, segundo alguns autores.

Outro atributo do Filho é a sua Eternidade. Enquanto a criação está fadada a fenecer, estando todos sujeitos à obsolescência como as vestes corporais, o Filho será “sempre o mesmo”, ontem, hoje e por toda a Eternidade (Hb 13,8), e os seus anos “jamais terão fim” (Hb 1,11-12). Esse atributo foi particularmente adotado como argumento filosófico-teológico por Gregório de Nissa, na obra “Contra Eunômio” para distinguir tanto o Filho, quanto o Espírito Santo, das demais criaturas. A Eternidade e a imutabilidade são atributos próprios de Deus, absolutamente perfeito, no qual nenhum movimento acontece, visto que nenhum aperfeiçoamento lhe é necessário e nenhuma degeneração lhe é possível¹³⁸.

O Filho também é o resplendor, ἀπαύγασμα, da glória de Deus (Hb 1,3a). Além de presente em Hb 1,3, ἀπαύγασμα aparece em Sb 7,26, como atribuição à sabedoria personificada, traduzida como reflexo: “pois ela é reflexo da luz eterna”. Uma ou outra tradução, resplendor ou reflexo, são possíveis, afinal a luz pode ativamente resplandecer ou passivamente ser refletida; independentemente da fenomenologia e da ordem de procedência, sua natureza continua idêntica à da

¹³⁷ O aspecto escatológico da redenção é resolvido nos capítulos 12 e 13 em Hebreus, principalmente, embora sua menção é introduzida desde o princípio (Hb 4,1-13).

¹³⁸ GREGÓRIO DE NISSA, *Against Eunomius*, 1.39; 2.10-11; 8.1-5.

mesma fonte de onde provém. Compara-se muitas vezes na Sagrada Escritura a Deus como sendo Luz eterna ou possuindo-a (Sl 27(26),1; Sl 36(35),10; Sb 7,26; Is 60,19; Mq 7,8; Dn 2,20; 1Jo 1,5) ou se diz que n'Ele habita a Luz (Dn 2,20) ou que dela está cercado (Ex 24,17; Ez 1,27; Hab 3,4); sua glória irradia um esplendor brilhante (Br 5,9; Ez 10,4); a luz, como a que arde no Santuário, simboliza sua presença (Ex 13,21; 1Sm 3,3; 2Cr 4,7; 13,11).¹³⁹ Sendo escrito depois, o Evangelho joanino testemunhará que a glória do Filho se manifestou aos homens, glória que possuía junto ao Pai: a glória é um atributo comum ao Pai e ao Filho (Jo 1,14). Essa glória pertencente ao Filho advém de sua natureza divina e não é reconhecida em sua humanidade por quem está obnubilado pela vaidade (Jo 5,44)¹⁴⁰.

O Filho também é o *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, o caráter de sua (de Deus) substância (Hb 1,3a). No Novo Testamento, Paulo se expressa em relação ao Filho de um modo semelhante, a partir da palavra “*εἰκὼν*”, imagem: “Ele é a imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura” (Cl 1,15). A mesma ideia é apresentada em 2Cor 4,4. “Imagem” também se refere ao próprio homem, remontando a Gn 1,26-27 em 1Cor 11,7; embora o homem seja imagem como semelhança de Deus, não idêntico a Ele. O significado da palavra *εἰκὼν*, no mundo romano do primeiro século d.C., em alguns textos clássicos e segundo o contexto de Mt 22,20 e Mc 12,16, é sinônimo a *χαρακτήρ*, em uma moeda¹⁴¹; o termo também se refere a um tipo de moeda, segundo as Constituições Atenienses¹⁴². Ser imagem significa ser o *χαρακτήρ* de algo, procedente e pertencente à origem que representa.

A palavra *χαρακτήρ* em Lv 13,28, correspondente à palavra *החמה* do Texto Massorético, traduzida por cicatriz. A cicatriz é uma marca da substância, pois surge da própria substância material, do corpo vivo; nele e por ele se origina e a ele permanece unida: a cicatriz é a expressão da substância do ser vivo de que faz parte. Analogamente, o Filho é da mesma natureza de Deus, pois n'Este tem sua origem:

¹³⁹ DE LEEUW, Luz, p. 909-910.

¹⁴⁰ JOHNSON, L.T., Hebrews, p. 63-74.

¹⁴¹ Euripides, Electra 559 em LIDDELL, H.G.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=XARAKTH%2FR>.

¹⁴² Constituições Atenienses, 10,2 em LIDDELL, H.G.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon. Disponível em: <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=XARAKTH%2FR>.

por isso, ratifica-se, é chamado Filho. Em 2Mc 4,10, a palavra χαρακτήρ adquire um sentido mais moral e espiritual que soma ao anterior; é traduzida por “estilo de vida”, o qual, segundo o contexto, é contrário à Lei (2Mc 4,11), atrelado ao descaso às liturgias do altar (2Mc 4,14). Houve, da parte de Jasão e dos sacerdotes infiéis às leis divinas (2Mc 4,17), uma troca de expressão de vida: se a cicatriz é a expressão do corpo regenerado, fazendo parte do corpo regenerado, o cumprimento da Lei é a manifestação da Vida operada por Deus através de sua palavra (Sl 119,17.37. (mss. Targ.) 88.159): uma cicatriz operada no coração de quem teme a Deus. O descumprimento da Lei, portanto, é o χαρακτήρ do distanciamento de Deus¹⁴³. Desses dois sentidos, e considerando o uso contextualizado da palavra εἰκὼν por Paulo, a expressão χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ aponta mais uma vez para a igual natureza entre Deus e o Filho.

O Filho realizou também a purificação dos pecados (Hb 1,3b), e só Deus é capaz de perdoar pecados, todas as faltas e curar todos os males (Sl 103(102),3), concretizando os anseios de todos aqueles desejosos de um coração puro. Deus Filho cumpriu as antigas profecias de Deus: Aquele que não quer a morte do pecador, mas que este se converta e viva; e de que, ainda que os pecados dos homens sejam vermelhos como o carmesim, tornar-se-ão, sob o lavacro da salvação divina, brancos como a lã (Ez 18,32; Is 1,18-19). Historicamente, ao poder criador de Deus, se associou a sua capacidade ímpar de redenção, como uma nova e mais sublime criação (Sl 51(50); Jr 31; Jó). Quando o autor do Salmo 51(50) clama “criai em mim um coração que seja puro”, utiliza o mesmo verbo, *bara'*, no Texto Massorético, do hexameron de Gn 1,1-2,4a, atrelado à criação do mundo em sentido metafórico. O poder de Deus de tirar as criaturas do nada se estende à confecção de um novo coração àqueles que o temem¹⁴⁴.

É justo afirmar que o Filho é tão divino quanto Deus, considerando que em Deus não há nada accidental, em acréscimo ou decréscimo, unido de modo distinto de sua Substância, ou seja, que não Lhe seja Consustancial: “Ele existe desde a eternidade para sempre, sem que nada Lhe seja acrescentado ou tirado, e não

¹⁴³ JOHNSON, L.T., Hebrews, p. 63-74.

¹⁴⁴ Outros dados teológicos são interpretados por termos utilizados metaforicamente. Um outro exemplo disso é o verbo “lavar”, que no Salmo 51 e em Is 4,4, significado pelas raízes כבב e רחץ, respectivamente, embora em contextos distintos, significam a ação expiatória de Deus que age tanto no povo quanto no indivíduo arrependido de seus pecados. DIFRANSICO, L., Identifying inner-biblical allusion through metaphor: washing away sin in Psalm 51, p.542-557.

necessita do conselho de ninguém” (Eclo 42,21). O Filho é Deus também, e o sujeito a quem o autor da Carta aos Hebreus chama de Deus é uma Pessoa distinta do Filho, é o Pai. Porém, o objetivo da Carta aos Hebreus é resolver a questão pastoral do desânimo e desorientação dos destinatários, não cunhar uma teologia sistemática-trinitária¹⁴⁵.

No entanto, essa obra oferece as bases para a reflexão dos Padres da Igreja extrair elementos que favoreceram essa síntese teológica: segundo Alexandre de Alexandria, o Filho é em tudo igual ao Pai, exceto no fato de que Aquele é gerado, de um modo que transcende a compreensão humana, não por cisão ou divisão, (como pensavam Sabélio e Valentino) e o Outro, não. Metódio de Olimpo, ao louvar a Santa Virgem Maria, a chama de mãe do Senhor e Deus de Davi. Atanásio também afirma que a geração do Filho se dá transcendendo a capacidade de compreensão humana, além do *chronos*, e, da mesma forma que o esplendor é da mesma natureza que o sol, o Filho é da mesma natureza que o Pai, comentando Hb 1,3. Basílio afirma que o Filho é a imagem do Deus invisível, por ter a mesma natureza d’Ele. Gregório Nazianzeno chama o Filho de Verdadeiro Deus. Em suma, Gregório de Nissa, Ambrósio de Milão, o qual desenvolve a divindade do Filho e do Espírito Santo em toda a sua obra “Sobre a Doutrina Cristã” e vários outros padres dos séculos seguintes afirmam a divindade do Filho enunciada por esses atributos abordados na Carta aos Hebreus¹⁴⁶.

Considerando a divindade do Filho, o autor expõe a superioridade d’Este em relação aos anjos, valendo-se de citações de Salmos de entronização real. A nenhum dos anjos Deus disse: “Tu és o meu Filho, eu hoje te gerei” ou “eu lhe serei pai, e ele me será filho” (Hb 1,5.14). Citando-se o Sl 104,4, Deus ainda se refere do seguinte modo ao Filho, pondo em lume a sua igual Divindade, de Realeza Absoluta e Eterna: “O teu trono, ó Deus, é para os séculos dos séculos; o cetro da retidão é o cetro da tua realeza. Amaste a justiça e odiaste a iniquidade, por isso, ó Deus, te ungiu o teu Deus com o óleo da alegria como a nenhum dos teus companheiros”

¹⁴⁵ Paulo afirma explicitamente a divindade de Cristo em Rm 9,5 e Tt 2,13; o mesmo se faz em 2Pd 1,1.

¹⁴⁶ ALEXANDRE DE ALEXANDRIA, Epistles on the Arian Heresy, 1,12; METÓDIO, Oration Concerning Simeon And Anna, 9. ATANÁSIO, De Decretis or Defence of the Nicene Definition, 12; ATANÁSIO, Four Discourses against Arius 1,12; 3,65; BASÍLIO MAGNO, Hexaemeron 9,6. BASÍLIO MAGNO, On the Spirit, 6,14; 8,19; GREGÓRIO NAZIANZENO, Third Theological Oration (Oration 29), 29.17; GREGÓRIO DE NISSA, Against Eunomius 1.39; 2.10-11; 8.1-5; AMBRÓSIO DE MILÃO, On the Christian Faith.

(Hb 1,8). Sua unção real é sem precedentes, superando em atributos e por essas palavras a própria realeza davídica. Sua Soberania torna-se manifesta ao sentar-se “nas alturas à direita da Majestade, tão superior aos anjos quanto o nome que herdou excede o deles” (Hb 1,3-4).

Aos anjos Deus também não disse: “senta-te à minha direita, até que eu reduza os teus inimigos a escabelo dos teus pés” (Hb 1,13). Aqueles servidores são superiores aos homens e compõem a corte do Rei Divino (Sl 99(98),1). Foi um anjo quem Deus enviou para guiar Moisés e o povo pelo deserto; foram anjos que promulgaram a Lei, de instituição divina (Hb 2,2); eles não cessam de ver a face de Deus - o que reflete sua proximidade incomparavelmente estreita a Deus em relação a quaisquer outras criaturas (Mt 18,10). Os anjos são seres dotados da capacidade de libertar do mal (Sl 34(33),8) e de guardar os pobres que habitam na proteção do Altíssimo e pernoitam à sombra do Senhor (Sl 91(90),1.11-16). Foi um anjo que guiou Agar; outro, Rafael, um desses 7 anjos que estão sempre presentes e têm acesso junto à Glória do Senhor (Tb 12,15), que guia Tobias em sua jornada e apresentava o valor da oração e das boas obras diante de Deus. A figura do anjo de Deus muitas vezes parecia se confundir com o próprio Deus (E.g. Gn 18). Os anjos são chamados filhos de Deus e participaram do momento da criação, aclamando ao Senhor, à semelhança de um momento litúrgico (Jó 38,5-7). Vê-se, porém, uma clara superioridade de Jesus em relação aos anjos, que não somente tem acesso à Glória de Deus, mas é o resplendor dessa Glória; não apenas é filho de Deus no sentido angélico da Palavra, mas foi por ele gerado.

Depois de apresentar a Divindade do Filho, a partir do gancho decorrente da informação de sua Majestade, o autor lê o Salmo 8 em chave cristológica: “o que é o homem, para que dele te lembres? Ou o filho do homem, para que o vistes? Fizeste-o, por um pouco, menor que os anjos, de glória e de honra o coroaste, e todas as coisas colocaste debaixo de seus pés” (Hb 2,6-8). Se por um lado, enquanto Deus, ao Filho tudo está submisso, sendo em tudo superior aos anjos, de “nome” excedente ao deles; por outro, assume a natureza de homem, “feito, por um pouco, menor que os anjos” διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου, “por causa do” sofrimento da morte, obtendo, em seguida, após a expiação dos pecados, a coroação de honra e glória¹⁴⁷. O capítulo 2 da Carta desenvolve essa introdução. Desse modo, ao

¹⁴⁷ A expressão no singular daria a entender a morte como termo último do sentido de sofrimento; o que causa o sofrimento de algum modo se refere a ela.

participar da natureza da descendência de Abraão, Jesus é levado por Deus a conduzir muitos filhos à glória por meio de sofrimentos (Hb 2,10.11.16), participando da mesma condição da carne e do sangue e suas vicissitudes até o temor da morte, para destruir pela morte o dominador dela, i.e., o diabo (Sb 2,24; 1Jo 3,8); expiando os pecados do povo, tendo ele mesmo participado da provação, exceto do pecado (Hb 2,11-18; Hb 4,15). Assim, torna-se, “por um pouco”, ou seja, por pouco tempo¹⁴⁸, menor que os anjos, “por causa dos sofrimentos da morte”.

Essa participação é como uma via de mão-dupla: por um lado, Jesus participa da natureza humana; por outro, a humanidade alcança a glória pela soteriologia proporcionada pelo Filho na dinâmica sacrificial. Um primeiro ponto extraído desse trecho é a consequência soteriológica da participação de Jesus na natureza humana. Os homens podem se aproximar de Deus, do trono da graça, pois o Filho tornou-se um Sumo Sacerdote misericordioso e fiel (Hb 2,17), capaz de se compadecer das nossas fraquezas, provado em tudo como os demais homens, com exceção do pecado (Hb 4,15). O fato de ser fiel remete ao sacerdote fiel e que permanece, prometido por Deus ao qual consolidará “uma casa que permaneça, a qual estará sempre na presença” do ungido (1Sm 2,35). Outros trechos destacam a relação de participação que há dos homens com a vida divina, objetivo primordial da Revelação e economia salvífica segundo 2Pd 1,4.

O Filho é superior a Adão que provou do fruto proibido, em detrimento de toda a humanidade, corrompida desde então no relacionamento mútuo e com Deus; já o Filho provou da morte, vencendo o tentador do primeiro homem, e, adquirindo o que aquele perdera, participando da condição humana como o primeiro Adão, inoculou na espécie humana a salvação extraída por meio da vitória da morte (Rm 5,12-21). Sendo Sumo Sacerdote divino, é maior que a Lei promulgada pelos anjos, é maior que Moisés, “equiparado em glória aos santos”, (Eclo 45,2) aquele a quem Deus confiara o papel de mediação entre Ele e seu povo. Deus é o arquiteto da casa na qual Moisés foi fiel; Cristo porém está acima da casa, sendo fiel a Deus; por isso é digno de consideração, mais do que Moisés o é (Hb 3,1-6). Em Nm 12,7, Deus constitui Moisés servo de sua casa; mas Cristo é o senhor, herdeiro, conforme 2Sm 7,13-14; 1Cr 17,13-14¹⁴⁹, e co-arquiteto por sua divindade. A superioridade de Cristo em relação ao sacerdócio de Levi, por extensão, ao de Aarão e à pessoa de

¹⁴⁸ HAHN, S.; MITCH, C., A carta aos Hebreus, p. 29.

¹⁴⁹ HAHN, S.; MITCH, C., A carta aos Hebreus, p. 32.

Abraão se dá a partir da leitura tipológica que o autor da Carta aos Hebreus faz entre Cristo e a figura de Melquisedec no capítulo 7.

Melquisedec, rei de Salém, sacerdote do Deus altíssimo, cujo nome significa Rei de Justiça, e cujo título Rei de Salém significa Rei da Paz é a primeira pessoa na Sagrada Escritura a ser chamada de sacerdote. Melquisedec estabelece uma ligação entre o Deus Altíssimo, comum à mitologia cananéia segundo alguns estudiosos, o atributo criador, “Criador do céu e da terra”, e o atributo de redentor, “que entregou teus inimigos em tuas mãos” (Hb 14,19-20); de modo semelhante ao que o livro de Jeremias faz, estabelecendo uma relação entre o Deus criador e redentor da aliança perdida por Israel: “se não criei o dia e a noite e não estabeleci as leis do céu e da terra, então rejeitarei a descendência de Jacó e de Davi” (Jr 33,14-26).

O pão e o vinho oferecidos por Melquisedec constituem “elementos de uma refeição celebrativa que podem ter sido porções de comunhão de um sacrifício de ações de graças oferecido a Deus depois de uma campanha bem sucedida (Gn 14,17)” ou sugeririam uma aliança selada entre Melquisedec e Abraão por meio de uma refeição sagrada, cuja fé se baseava no mesmo Deus Santíssimo Criador, a que se refere o início do Gênesis, que firmaria Aliança com Abraão¹⁵⁰. A figura do rei e Sumo-Sacerdote Melquisedec será desenvolvida no capítulo 7 da Carta aos Hebreus como tipo de Jesus Cristo, a cujo sacerdócio se atribui a ordem de Melquisedec, desde a alusão ao Salmo 110,4 em Hb 5,10.

Quatro argumentos oriundos dessa tipologia Jesus-Melquisedec apontam para a superioridade do sacerdócio de Cristo em relação ao levítico. A primeira, pela independência a qualquer limitação genealógica, de modo análogo ao fato de Cristo estar acima de toda genealogia, sendo Filho de Deus: “sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias nem fim de vida! É assim que se assemelha ao Filho de Deus, e permanece sacerdote eternamente.” (Hb 7,3)

Segundo o Novo Sacerdócio é firmado pelo juramento “para a eternidade” (Hb 7,24); juramento de Deus sem arrependimento, ou seja, irrevogável: “O Senhor jurou e não se arrependerá: Tu és sacerdote para sempre” (Hb 2,21; Sl 110,4). Por isso, Jesus Cristo tornou-se uma “garantia de uma aliança melhor” (Hb 7,22).

¹⁵⁰ HAHN, S.; MITCH, C., O Livro do Gênesis, p. 69-70.

Terceiro, o pão e o vinho oferecidos por Jesus na Última Ceia, remetem tanto a uma Nova Aliança estabelecida entre Ele e seu Novo Povo em seu sangue, mas são também antítipos das refeições sagradas do Antigo Testamento, que, uma vez oferecidas no altar, a Deus, tornavam-se santas e santificavam aqueles que delas comungavam. O contexto da Última Ceia também recorda aquele evento de aliança estabelecida entre Melquisedeque e Abraão. Jesus Cristo, sacerdote do Deus Altíssimo e sendo Ele mesmo Deus, pode ofertar a si mesmo totalmente, nas espécies (acidentes) do pão e do vinho para estabelecer uma Aliança pensada para os homens desde a Eternidade (Ef 1,3-14).

Quarto, Melquisedec se mostra superior a Abraão ao receber deste o dízimo de tudo (Gn 14,20). Todas as tribos de Judá eram obrigadas, sob preceito divino, a entregar o dízimo à tribo de Levi, em função de seus serviços na Tenda (Nm 18,21-24); pelo fato de Levi vir de Abraão e deste entregar o dízimo de tudo a Melquisedec, após este lhe abençoar, algo que parte de quem tem mais autoridade sobre quem tem menos, significa que Melquisedec é superior tanto a Abraão, quanto a Levi, segundo a Carta aos Hebreus (Hb 7,4-10).

Em suma, Cristo é superior a todos os patriarcas e mediadores da Aliança por ser Deus. Essa verdade é sutilmente incutida ao longo de toda a Carta aos Hebreus pela atribuição a Cristo de vários atributos divinos. Além disso, para conduzir muitos filhos à glória, o plano de Deus levou em conta a conveniência da encarnação do Filho, para que o fizesse, assumindo todo o sofrimento da morte. A expiação dos pecados, a libertação da morte e do diabo se deram, graças à participação de Deus Filho na natureza humana. A dinâmica da redenção por meio do sacrifício, plenificado na Pessoa de Cristo, será abordada a seguir.

Tendo sido explicado como a pessoa de Jesus, Sumo Sacerdote misericordioso e fiel, supera toda a criatura com base nos atributos divinos mencionados os quais indicam a fé na Divindade do Filho, atestada na Carta aos Hebreus, é importante explicar como a natureza e qualidade do sacrifício de Jesus, e da própria matéria por Ele ofertada, são superiores às precedentes, do Antigo Testamento, levando-se em conta que a função do sacerdote é oferecer dons e sacrifícios pelos pecados próprios e os do povo (Hb 5,1-3). O sacerdócio inaugurado por Jesus Cristo relaciona-se, tipologicamente, ao sacerdócio de Melquisedec, segundo o autor da carta aos Hebreus (Hb 6, 20). Essa tipologia é aprofundada no capítulo 7, como foi visto.

Sendo Deus, três vezes Santo, Jesus Cristo ofereceu um sacrifício estritamente pelos pecados do povo, pois foi provado em tudo como os demais homens, excetuando-se o pecado (Hb 4,15); o oferecimento do sangue de Cristo culminou na expiação que os antigos sacrifícios não podiam realizar pela insuficiência dos sujeitos, das ofertas e modo por meio dos quais eram feitos; e sem efusão de sangue, não há expiação (Hb 9,22); todo o sistema sacrificial do Antigo Testamento, incluindo o sacerdócio antigo, o altar, a Tenda/Templo e as ofertas, é “uma cópia e sombra das realidades celestes, de acordo com a instituição divina recebida por Moisés a fim de construir a Tenda: ‘Vê que faças tudo segundo o modelo que te foi mostrado na montanha’” (Hb 8,5).

Esperou-se então um sacrifício superior, necessário para a purificação das próprias realidades celestes, cujo nexos com a humanidade fora rompido pelo pecado. Essa dinâmica aconteceu após a entrada de Jesus Cristo, verdadeiro Sumo Sacerdote, na verdadeira Tenda ou Santuário, os quais não são as réplicas (Hb 9,24), mas que consistem nas próprias “realidades celestes” (Hb 8,1-5). O verdadeiro Santuário é o próprio céu, morada de Deus, no qual, Jesus se encontra “agora” diante da face de Deus (Hb 9,24). Essa imagem recorda Dn 7,13-14, em que o Filho do Homem é introduzido na presença do Ancião, sendo àquele outorgado o poder, a honra e o reino, e um império eterno e universal. O sacerdócio de Cristo, portanto, não é terrestre. (Hb 8,4)

A reconciliação da humanidade em Cristo com a dinâmica de início do Novo e Eterno Culto celestial só iniciou após Cristo passar pela morte, última realidade a ser assumida, completando todo o processo de expiação da humanidade. O sacrifício na Antiguidade era repetido com o oferecimento de diversas vítimas feito pelo Sumo Sacerdote cada ano com o sangue de outrem (Hb 9,25); enquanto o sacrifício do Filho é único e perpétuo (Hb 9,26). No entanto, a repetição dos sacrifícios antigos é um indício teológico e psicológico da permanência da consciência dos pecados, cujas lembranças são retomadas na sucessão dos ritos aos moldes de outrora (Hb 10,2-4).

Além da repetição das ofertas ser indício da insuficiência do culto antigo, quanto à sua qualidade diz-se que “é impossível que o sangue de touros e bodes elimine os pecados” (Hb 10,1-4). Sendo assim, não só o *modus operandi* do sacrifício de Cristo, único, eterno e celeste foi eficaz, mas a própria matéria ofertada o foi: o Filho recebeu de Deus um corpo, encarnou-se. Através dessa encarnação,

Jesus Cristo, voluntariamente, realizou o total dom de si mesmo: “Graças a esta vontade é que somos santificados pela oferta do corpo de Jesus Cristo, realizada uma vez por todas”. Mas não foi o derramamento de sangue, tão somente, que aplacou a Deus, seguindo o Sl 40,7 (LXX) que diz “Tu não quiseste sacrifício e oferta. Tu, porém, formaste-me um corpo”. Foi a vontade da vítima em união a Deus que concretizou a perfeição por meio dos sofrimentos. Sendo o Filho, foi atendido em seu ato de intercessor, por sua submissão (Hb 2,10; 5,8). A qualidade da oferta do Filho, de seu próprio Corpo, Sangue e vontade submissa a Deus (Hb 10,7.10.19) supera os sacrifícios antigos, conforme a interpretação desse Salmo: institui-se o segundo regime cúlrico no lugar do primeiro (Hb 10,9).

Também quanto ao efeito do sacrifício, o sacerdócio segundo a Carta aos Hebreus também supera o da Antiguidade. As cópias do culto neotestamentário não conseguiam, apesar da repetição dos oferecimentos, atingir o seu termo: “a Lei não consegue levar à perfeição aqueles que se aproximam de Deus” (Hb 10,1); os sacerdotes Veterotestamentários apresentavam-se, ainda no tempo em que a carta é escrita, “para realizar suas funções e oferecer com frequência os mesmos sacrifícios, que são incapazes de eliminar os pecados” (Hb 10,11). O efeito do sacrifício de Cristo é a purificação das consciências, que a Primeira Carta de Pedro associa ao batismo (1Pd 3,18-22), que haure seu poder, a purificação ou expiação dos pecados, desse sacrifício (Hb 2,17; 10,9); também esse efeito é caminho de conduzir muitos filhos à glória (Hb 2,10); o aperfeiçoamento; a santificação (Hb 10,10); a vitória sobre o diabo e a libertação dos que estavam sob o seu domínio, sob o temor da morte (Hb 2,15), obtendo a filiação adotiva para os redimidos (Hb 2,10).

Resta ainda a expectativa do merecimento da recompensa (Hb 10,35), em meio às provas da vida que o Senhor enfrentou (Hb 4,15), i.e., a esperança da entrada no repouso dos redimidos junto a Deus (Hb 4,3). A expiação obtida por Cristo, essa mudança qualitativa de vida, é uma redenção eterna (Hb 5,9; 9,12), lucrada depois da morte do testador: “Com efeito, onde existe testamento, é necessário que se constate a morte do testador” (Hb 9,16). A maioria dos acadêmicos, segundo Scott Hahn, defendem a tradução de διαθηκη como “testamento” em Hb 9,16: porém essa interpretação, segundo ele, é problemática,

porque “testamento” não envolve morte¹⁵¹. E a redenção de Cristo foi consumada por seu próprio sangue (Hb 9,12), pois era necessário que alguém morresse para finalizar a primeira Aliança, pois se o testador permanecer vivo, perde o sentido de renovação.

Para alcançar seu fim, ou o povo morreria, pois a Aliança só tem sentido sobre os mortos, ou seja, no contexto em que o povo aceitou a Aliança estabelecida por Deus, ela só teria força se ocorresse de fato a punição por ter sido descumprida, ou então Deus deveria morrer (Hb 9,16-17). O verbo φερω adquire aqui e no contexto seguinte capital importância: primeiro, é necessário que se constate (φέρεσθαι) a morte do testador, Cristo, segundo o contexto e também se constata que Cristo e também foi oferecido para “tirar”, ou melhor, carregar os pecados da multidão (Hb 9,26). O termo é utilizado pela Septuaginta, por ocasião da Aliança do Sinai. Este versículo está em total ligação com Is 53,12 e o contexto de papel vicário do Servo do Senhor, o qual, pela expiação dos pecados, concluiu a Aliança. Por isso, o uso do termo διαθηκη, em consonância a toda a abordagem apresentada na Carta aos Hebreus, a qual utiliza a tipologia do culto antigo com aquele inaugurado por Cristo, ressalta a razoabilidade e o valor da tradução Aliança, não um compromisso qualquer, mas que envolve um laço entre os contraentes pela morte¹⁵².

Ao estudar papiros gregos e egípcios, Kim conclui que, apesar da prática antiga da *donatio inter vivos*, raramente o testamento vigorava antes da morte do testador, i.e., do μεσιτία. Segundo o testamento de Isidora, apresentado no artigo, nada impediria que o μεσιτία fosse também, sob outro aspecto, o μεσίτης, i.e., o mediador de si mesmo. Em Hebreus, ele é o testador cuja morte dá validade à Nova e Eterna Aliança e é o mediador dessa mesma Aliança, melhor que a primeira (Hb 8,6). Essa opinião é corroborada pela teologia de 1Tm 2,5: Cristo é o único μεσίτης entre Deus e os homens¹⁵³. Não há consenso entre a melhor tradução para o termo διαθηκη, portanto. O significado da ação redentora de Cristo não fica prejudicado nem se esgota por essa dificuldade de tradução.

¹⁵¹ Ao estudar papiros gregos e egípcios, Kim conclui que, apesar da prática antiga da *donatio inter vivos*, raramente o testamento vigorava antes da morte do testador, i.e., do μεσιτία. Segundo o testamento de Isidora apresentado no artigo de Kim. KIM, K. S., The Concept of διαθήκη in Hebrews 9.16-17., p. 248-265.

¹⁵² HAHN, S., A broken covenant and the curse of death: a study of Hebrews 9:15-22, p. 416-436. SWETNAM, J., “A SUGGESTED INTERPRETATION OF HEBREWS 9,15-18.” p. 373–390.

¹⁵³ KIM, K. S., The Concept of διαθήκη in Hebrews 9.16-17, 248-265.

Essa ação redentora envolve as três pessoas da Trindade, conforme a reflexão teológica posterior; segundo os termos da Carta aos Hebreus, o sacrifício perfeito foi ofertado a Deus, pelo Filho, e Este recebeu do Pai a matéria do sacrifício, sua natureza humana, voluntariamente. O Filho realizou sua oferta pelo Espírito eterno ou pelo Espírito Santo, conforme outra variante. Se os Antigos sacrifícios proporcionavam o culto com a purificação “dos corpos”, apesar de insuficientes, quanto mais o Novo e Eterno sacrifício do sangue de Cristo “que, pelo Espírito eterno, se ofereceu a si mesmo a Deus como vítima sem mancha, há de purificar a nossa consciência das obras mortas para que prestemos culto ao Deus vivo”. (Hb 9,14) O sacrifício de Cristo não atinge apenas o corpo, mas a totalidade do ser humano, inclusive sua consciência.

Se por um lado, no Calvário, Cristo se ofereceu uma única vez para a remissão dos pecados da multidão (Hb 9,28), continua, após ter se sentado para sempre à direita de Deus (Hb 10,12), prolongando a purificação por esse sacrifício, “das próprias realidades celestes” (Hb 9,23), permanecendo, “agora, diante da face de Deus” (Hb 9,24), intercedendo por seus companheiros¹⁵⁴. Por isso, Jesus cumpriu a profecia não só atrelada à ressurreição, mas à ascensão à direita do Ancião, através da qual intercederia pelos seus, garantindo o mecanismo dinâmico e perpétuo da salvação, e o reino eterno e indefectível que lhe cabe¹⁵⁵ (Dn 7,13-14). Por isso, Jesus, alcançando a perfeição, pôde levar muitos filhos à glória, unindo em si humanidade e divindade, concretizando, por meio da submissão e obediência, o atendimento de sua intercessão. Deus se fez homem para satisfazer o dano cometido pela desobediência, tornando-se pela obediência assumida enquanto homem, causa de salvação dos homens. Como homem obedeceu, como Deus, salvou (Hb 2,10; 5,9). O Filho torna concreta aquela Aliança prenunciada pelos profetas, bem melhor, baseada em melhores promessas (Hb 8,6), pela qual Deus poria as suas leis nas mentes de seus filhos, i.e., tornando puras as consciências, e as escreveria em seus corações, expiando seus pecados.

“Eis a aliança pela qual ficarei unido ao povo de Israel, depois daqueles dias, diz o Senhor: Porei minhas leis na sua mente, e as inscreverei no seu coração; e eu

¹⁵⁴ MOFFITT, D. M., Jesus as Interceding High Priest and Sacrifice in Hebrews: A Response to Nicholas Moore, p. 542-552.

¹⁵⁵ O autor retoma esse ponto, ao tratar da tensão e dinâmica escatológica que vive o cristão, conforme se explicará abaixo.

serei seu Deus, e eles serão meu povo. Ninguém mais ensinará o seu próximo, e nem o seu irmão, afirmando: ‘Conhece o Senhor!’ Porque todos me conhecerão, do menor até o maior. Porque terei misericórdia das faltas, e não me lembrarei mais de seus pecados” (Hb 8,10-12).

O sacerdócio de Cristo, pautado na obediência por aquilo que sofreu, pode ser entendido ainda como uma remediação do dano provocado pela desobediência dos protopais. Em Rm 5,18-20 diz:

Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos.

O verbo “tornarão”, no tempo futuro, faz menção à “vida eterna”, termo *ad quem* da justiça (Rm 5,21). A Lei interveio para mostrar o pecado, mas, “onde avultou o pecado, a graça superabundou”, “através de Jesus Cristo, nosso Senhor” (Rm 5, 20-21).

Ainda não é possível ver esse triunfo de Cristo, ou seja, gozar sensível e estavelmente desse triunfo (Hb 2,8). Vê-se, todavia, “Jesus, que foi feito, por um pouco, menor que os anjos, por causa dos sofrimentos da morte, coroado de honra e glória” (Hb 2,8). O autor admite que não se pode ver sensivelmente a submissão plena de tudo sob Cristo, mas é possível que o interlocutor creia que Cristo está coroado de honra e de glória por causa dos ensinamentos que ouviram dos dirigentes, dos quais deve-se também imitar a fé (Hb 2,1; 13,7).

O entendimento dessa coroação de honra e glória depende de três elementos: primeiro, Vanhoye identifica uma semelhança temática entre Hb 2,17 e Lc 24,26 em que, em suma, correlaciona o ser “Sumo Sacerdote misericordioso e fiel” com a entrada na glória, reparando-se na similaridade estrutural entre os dois versículos. São eles: “Convinha, por isso, que (Cristo) em tudo se tornasse semelhante aos irmãos, para ser, em relação a Deus, Sumo Sacerdote misericordioso e fiel, para expiar assim os pecados do povo” (Hb 2,17) e “Não era preciso que o Cristo sofresse tudo isso e entrasse em sua glória?” Segundo a expressão “coroado de honra e glória”, extraída do Salmo 8 (Hb 2,7), se refere ao domínio real, mas também ao sacerdotal, conforme o uso da expressão no contexto de investidura do Sumo Sacerdote. Eis alguns versículos em que isso se explicita: “(o Senhor) Elevou Aarão, santo semelhante a Moisés, seu irmão, da tribo de Levi. Ele o instalou por

decreto eterno e deu-lhe o sacerdócio do povo. Fê-lo feliz com o seu ornamento e cobriu-o com veste gloriosa” (Eclo 45,6-7). A Septuaginta traz estabelecido com ele uma “Aliança Eterna”: “ἔστησεν αὐτὸν διαθήκην αἰῶνος”. Deus ainda “concedeu a ele o sacerdócio do povo”: “ἔδωκεν αὐτῷ ἱερατεῖαν λαοῦ”; e “agraciou-o com decência (na Bíblia de Jerusalém, traduzido como “ornamento”) e envolveu-o em manto de glória”: “ἐμακάρισεν αὐτὸν ἐν εὐκοσμίᾳ καὶ περιέζωσεν αὐτὸν περιστολὴν δόξης”. Interessa perceber como Cristo realiza plenamente essa profecia atribuída a Aarão, superando a pessoa e a missão deste.

Terceiro, o fato de Salmos, como o 110 e o 8, citados ao longo de Hb 1,5-14; 2,1-18 terem sido citados na pregação apostólica para sustentar que Cristo é o Messias davídico, comprovando sua glorificação a partir da Ressurreição, testemunhada por centenas de pessoas, dentre as quais os apóstolos, os quais traíram o Senhor e o abandonaram por ocasião de sua Paixão (1Cor 15,3-8)¹⁵⁶. Esses três elementos, utilizados na argumentação de Vanhoye, comprovam que a tradição por meio da qual a Carta aos Hebreus foi escrita se coaduna àquela da Ressurreição, cujo testemunho de vários cristãos também ratifica a autenticidade do anúncio de Jesus Cristo como aquele que concretiza a finalidade do culto prefigurativo da Antiga Aliança.

Sendo assim, constata-se que não só a Pessoa de Cristo supera todos os santos da Antiga Aliança, mas sua própria entrega configura a plena realização daquilo que o Antigo Culto almejava sem frutos: a expiação dos pecados, a redenção, a salvação, o aperfeiçoamento, a purificação da consciência dos pecados. O Cristo, ao obedecer ao Pai, entrega-se por inteiro: com seu corpo e sua vontade, uma vez por todas, logrando a possibilidade do repouso eterno, o qual será adentrado sem prescindir da participação do ser humano, conforme se verá a seguir.

4.2

Virtudes e sacramentos vinculados à imitação de Cristo

Cristo veio redimir o ser humano, criado à imagem como a semelhança de Deus (Gn 1,26). Veja-se como se dá essa redenção e como a Carta aos Hebreus encoraja aos destinatários a participarem dessa dinâmica. Acadêmicos como Davison, afirmam que a noção do homem como “imagem” de Deus, segundo a leitura patrística e escolástica (particularmente de Tomás de Aquino e Boaventura),

¹⁵⁶ VANHOYE, A., Sacerdotes Antiguos, Sacerdote Nuevo según el Nuevo Testamento, p. 88-94.

envolve a noção, considerando um primeiro estrato natural, do ser dado por Deus ao homem como ato. Este “ser específico” faz com que o ser humano participe não só estruturalmente, mas dinamicamente das perfeições divinas, tal como não ocorre com nenhuma outra criatura dotada de corpo, possuindo natureza racional discursiva. Mencionando a Sagrada Escritura, a qual afirma que Deus fez tudo para o ser humano (Pr 16,4; Rm 11,4), Davison acrescenta que todas as coisas, inconsciente ou conscientemente, tendem à *imitatio Dei*, cada qual desenvolvendo a perfeição que lhe cabe. No caso do homem, sob o lume de Máximo o Confessor, e também Tomás de Aquino, isso se dá a partir da capacidade intelectual de contemplação de Deus e do desejo e vontade que livremente se tem por Ele¹⁵⁷.

Essa explicação resguarda o entendimento do cristianismo sobre a correspondência entre as criaturas e seu Criador de qualquer panteísmo que confunda as duas realidades. Tomás de Aquino diferenciará o “ter participação em” Deus, correto, do “ter uma parte de” Deus, algo incompatível com a fé e a *forma mentis* cristã¹⁵⁸. A nível natural, todas as criaturas concretamente se voltam para Cristo, mormente o homem; porque ele, dentre as criaturas dotadas de corpo, é capaz de conhecer e amar a Deus, de uma certa saudade por Ele.

Porém, a Carta aos Hebreus traz um nível mais elevado a que os destinatários são convidados a assumir: o nível da participação da vida de Cristo através dos sacramentos e da imitação da maneira como Ele viveu. Sem isso, a redenção lucrada única, eterna e universalmente por Jesus não obtém aplicação em âmbito individual. Essa imitação envolve a perseverança na obediência às palavras do Filho, que são palavras de Deus, transmitidas àquela comunidade “pelos que a ouviram” (2,1-4) para participarem da salvação sobrenatural, aquele repouso que compartilhará com Deus (Hb 4,1-12), mas que, de certo modo, já recebeu e saboreou (Hb 6,4; 12,28).

O Filho sustenta o universo pela Palavra de seu Poder. Com base na leitura joanina, se depreende disso que Ele é a Palavra de Deus. Ele falou aos dirigentes e então os destinatários da Carta são convidados a ouvirem as palavras que herdaram das testemunhas diretas de Jesus. Se não houvesse escuta da Palavra de Deus por meio da Igreja, a salvação não teria sido acreditada, nem buscada, tampouco transmitida às gerações seguintes. Tal Palavra sempre “é viva, eficaz e mais penetrante do que qualquer espada de dois gumes; penetra até dividir alma e

¹⁵⁷ DAVISON, A., Participation in God, p. 104-108; 117-121.

¹⁵⁸ DAVISON, A., Participation in God, p. 140.

espírito, juntas e medulas. Ela julga as disposições e as intenções do coração” (Hb 4,12-13). É necessário escutá-la e não endurecer os corações (Sl 95[94],7-8), porque Deus exalta aqueles pobres, que o temem e esperam em seu amor, mas dobra os ímpios que se fecham aos seus ensinamentos. Todos aqueles que não querem escutar a Palavra de Deus já estão endurecidos: não ouvem a Deus não porque Este não lhes fala, mas porque não querem ouvi-Lo (Sl 147[146],6.11). É necessário ouvir a voz de Deus, para não ter um coração errante. Ouvi-Lo é conhecer os caminhos que Ele estabeleceu (Sl 95[94],10).

Essa escuta é possibilidade para a fé (Rm 10,17), que valeu a justificação de Abraão (Gn 15,6). A Carta aos Hebreus estabelece uma distinção entre fé viva e seu antônimo, o pecado. A fé é “garantia dos bens que se esperam, a prova das realidades que não se veem” (Hb 11,1): consiste em uma certeza misteriosa, que escapa aos sentidos e as susceptibilidades da história, cujos desafios estavam sendo enfrentados pelos destinatários da Carta. Foi a fé que “valeu aos antigos seu belo testemunho” (Hb 11,2). Esse testemunho consistiu no movimento dos antigos cujo arquétipo é o próprio Cristo: Cristo, tendo assumido a natureza humana, ouviu e obedeceu a voz do Pai; sendo Deus e homem, é o “iniciador e consumidor da fé” (Hb 12,2). Jesus assumiu os sofrimentos da morte, pelo sacrifício de seu corpo e sangue, para alcançar o repouso prometido do céu, a redenção esperada, gerando uma multidão de filhos de Deus, e continuamente intercedendo por eles, um Sumo Sacerdote que atravessou os céus e está em posse daqueles que abraçaram a fé (Hb 4,14; 7,24). A fé sólida em Cristo está intimamente associada ao amor, segundo o Novo Testamento (Mt 7,21; Gl 5,6; Tg 2,5.14-17). O Antigo Testamento estabelece uma relação indireta entre ambos: Abraão foi justificado por sua fé; justiça consiste no cumprimento do mandato divino, inclusive de ouvi-Lo (Dt 6,25) e o que Deus pede é que os homens o amem e amem-se uns aos outros retamente (Dt 6,4-5; Lv 19,18). Um coração capaz de entender a Deus e resistir ao mal, no entanto, não parte de uma decisão humana, mas de um dom de Deus (Pr 2,6-22; 1Rs 3,9).

Já o pecado voluntário e com pleno conhecimento da verdade consiste em rejeitar o sacrifício de Cristo, objeto da fé e do amor do cristão. O pecado é uma real, concreta, embora misteriosa, rejeição de Cristo. Aquele é sempre oposto à fé. O pecador calca aos pés o Filho de Deus, profana o sangue da Aliança no qual foi santificado e ultraja o Espírito da graça, apenas aguardando a retribuição do Senhor (Hb 10,26-30; Hb 2,1-4; Hb 4,11). Não à toa, a Igreja define o pecado que rompe a

amizade com Deus como pecado mortal, cujas notas são a transgressão grave da Lei de Deus, com plena advertência (conhecimento da verdade) e pleno consentimento (voluntariamente)¹⁵⁹. Segundo a tradição joanina, aqueles que buscam a própria glória, não ouvem o testemunho das Escrituras a respeito de Cristo.

Os que buscam a própria glória não têm o amor do Pai (Jo 6,42) e não têm a fé que advém da escuta. Seguindo os caprichos de seus próprios corações, permanecem de corações endurecidos. Aqueles que se julgam enxergar, na verdade estão cegos aos milagres de Deus que testemunham a presença do Pai e a divindade de Jesus Cristo (Jo 9,38-41). A malícia do pecado, segundo a tradição veterotestamentária, impede que se ouçam os oráculos divinos sobre sua Soberania e seus preceitos, torna o coração endurecido, vide a conduta do Faraó diante da mensagem de Moisés, não querendo ouvir a Palavra de Deus e, conseqüentemente, não o conhecer (Ex 5,2; 7,3-4; 7,13; 8,11), ou que se contemple a glória do Criador.

“O ímpio tem um oráculo de pecado dentro do seu coração; o temor de Deus não existe diante dos seus olhos. Ele se vê com olho por demais enganador para descobrir e detestar o seu pecado” (Sl 36,2-3). A maldade dos ímpios os cega (Sb 2,21). Ou seja, é a disposição do coração que determinará o ouvir ou não a Palavra de Deus e a decisão por ter fé viva, amando a Deus e ao próximo, ou de cometer o pecado. O pecado, em primeiro lugar, é um problema de surdez e cegueira espiritual. Aquele que busca a própria glória, segundo a tradição bíblica, endurece o coração, cai em racionalizações para justificar e disfarçar sua impiedade, impedindo a si mesmo de escutar e ver a Deus, obstaculizando a experiência da verdade.

A fé atuando pela caridade diviniza os atos humanos e a pessoa humana, atraindo e firmando aqueles que deixam a fé germinar, através da escuta da Palavra de Deus, à meta que lhes é proposta, àquele repouso que é prometido aos pais e aos profetas, cuja possibilidade se dá concretamente em Cristo. O autor da Carta aos Hebreus além de utilizar o sistema alegórico de interpretação do Antigo Testamento à luz do Novo Testamento, enxerga que a vida de quem tem fé deve seguir a dinâmica concreta de Cristo. Uma vida a qual não representa uma sombra, uma estética, e sim como uma perfeita participação ou imitação capaz de alcançar o

¹⁵⁹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CEC) 1859.

mesmo fim do Iniciador e Consumador desse caminho, Jesus Cristo. A possibilidade dos resultados disso serem alcançados é resguardada pelo testemunho dos antigos (Hb 11), dos dirigentes da comunidade e do próprio autor da Carta aos Hebreus que afirma estar “convicto de possuir uma consciência boa, com a vontade de nos comportar bem em toda ocasião” (Hb 13,18). Disso advém o convite, dirigido aos destinatários, a imitarem a fé daqueles que estão à frente da comunidade. Esses dirigentes são autênticas figuras do Cristo Sumo Sacerdote ao conduzirem os ouvintes ao caminho de salvação e terem poder de velar sobre as almas de sua grei, apascentando como modelos do rebanho (Hb 2,10; 13,7; 1Pd 5,2-3).

A imitação de Cristo, que deve ser seguida rumo ao repouso eterno, é a imitação de Deus prefigurada no culto do Antigo Testamento, sombra da realidade da qual os cristãos já haurem vigor espiritual. O ir ao encontro de Cristo não se trata de uma ficção: Cristo está perto; sendo Deus, é onisciente, nada lhe sendo oculto (Hb 4,13); é onipotente, sustentando o universo com a Palavra de seu Poder (Hb 1,3) e é onipresente, intercedendo como Sumo Sacerdote sobre o “trono da graça” (Hb 4,16), capaz de a todo momento de se compadecer da fraqueza humana (Hb 4,15; 9,24). Sua onipresença é dinâmica e depende do dinamismo da fé dos ouvintes.

Graças à fé em Jesus Cristo e na possibilidade de participar em sua vida, os fiéis são recomendados a realizarem a dinâmica em mais duas etapas ascéticas: após se ouvir a Deus, o avanço no caminho com Cristo acontece ao se considerar “atentamente Jesus, apóstolo e Sumo Sacerdote da nossa profissão de fé” (Hb 3,1), ou em ter “os olhos fixos naquele que é o iniciador e consumador da fé, Jesus”, considerando também como suportou tamanha contradição por parte dos pecadores.

A perseverança pode ser entendida como a fé *in fieri*: manter-se firmes como companheiros de Cristo na confiança inicial é condição para se adentrar nesse repouso (Hb 3,14-15). Só há perseverança quando se há esperança. Esta é uma “âncora da alma”, lançada além do véu do Santuário, que é o próprio céu, por onde Cristo adentrou definitivamente o Santuário por seu sangue, se encontrando diante da face de Deus, intercedendo a favor de seus irmãos, perpetuando sua entrega definitiva pela santificação de todos (Hb 6,19-20; 9,11.24-28). Os bens dessa esperança são garantidos pela própria fé em Cristo, “Sumo Sacerdote dos bens

vindouros” (Hb 9,11). Por isso, os destinatários são chamados a não deixarem a sua confiança inicial (Hb 3,6;14).

No entanto, conservar a confiança inicial não significa ceder ao comodismo, mas progredir na dinâmica de sair ao encontro de Cristo fora do acampamento, onde a carne do sacrifício animal de comunhão era queimada, carregando a sua humilhação, ou seja, carregando a cruz que convém a cada um (Hb 13,11-13). A fé que alimenta a esperança serve de combustível e justificativa para esse movimento ascendente: “não temos aqui cidade permanente, mas estamos à procura da cidade que está por vir” (Hb 13,14). Assim como o sistema do culto foi tipo e sombra do Sumo Sacerdócio de Cristo; a provação no deserto e todos os desafios enfrentados pelo povo eleito também são tipo e prefiguração da provação pela qual passam os redimidos pelo sangue do redentor rumo ao repouso definitivo. Na jornada de seguimento a Cristo algumas coisas são necessárias, uma delas é que perseverem até entrarem no repouso prometido mesmo por Josué, prefigurado por sua vez, pela terra onde correria leite e mel em proveito dos libertos do Egito (Hb 3; 4,1-11). Pois, se não houvesse outro repouso, o do Céu, não haveria mais promessas veterotestamentárias (Hb 4,8-11).

A espera do repouso não deve trazer consigo a ideia de que os cristãos não participam de nenhum modo da vida divina: os ouvintes já se aproximaram “do monte Sião e da Cidade do Deus vivo, a Jerusalém celeste, e de milhões de anjos reunidos em festa, e da assembleia dos primogênitos cujos nomes estão inscritos nos céus, e de Deus” por meio de Jesus “mediador de nova aliança, e do sangue da aspersão mais eloquente que o de Abel” (Hb 12,22-24). Em Cristo e por seu sacrifício, os discípulos já foram introduzidos no mistério de sua morte e ressurreição, participando do sacrifício de seu corpo e sangue, ou seja, do seu sacerdócio único e eterno em obediência ao Pai que valeu a todos o perdão dos pecados, se se persevera.

O estado a partir do qual os destinatários devem perseverar é o daqueles “que foram iluminados - que saborearam o dom celeste, receberam o Espírito Santo, experimentaram a beleza da palavra de Deus e as forças do mundo que há de vir” (Hb 6,4). Esse trecho emblemático testifica o início da caminhada da fé dos destinatários da carta: o momento de largada da peregrinação de seguimento a Jesus Cristo. A iluminação é outro termo usado em referência ao Batismo, tanto nessa

Carta, quanto pela Tradição da Igreja¹⁶⁰. A Carta aos Hebreus diz que o Batismo é a porta pela qual é possível se aproximar de Jesus Sumo Sacerdote, tendo “o coração purificado de toda má consciência e o corpo lavado com água pura” (Hb 10,22), para alcançar a graça e ajuda oportuna. A Primeira Carta de Pedro também afirma que o batismo é causa de salvação: em chave tipológica, opera nos neófitos a salvação prefigurada por aquela de Noé e outros, por meio da água: “Aquilo que lhe corresponde é o batismo que agora vos salva, não aquele que consiste na remoção da imundície do corpo, mas no compromisso solene da boa consciência para com Deus pela ressurreição de Jesus Cristo, que, tendo subido ao céu, está à direita de Deus ...” (1Pd 3,21-22).

A teologia batismal, associada ao tema da iluminação, também é desenvolvida por Paulo. Segundo ele, quem é iluminado já não pratica as obras das trevas, já saiu das trevas do sepulcro (Ef 5,14), morrendo com Cristo é chamado a viver uma vida nova (Rm 6,4; 1Cor 10,14-17), pois ressuscita com Ele, ao receber em si o mesmo Espírito Santo com o qual Jesus ressuscitou dos mortos (Rm 8,11; Cl 2,12). A ideia da participação, a nível natural, é atribuída aos homens pelo ato de ser e a natureza específica que o confere conhecer e amar semelhante a Deus. Porém, essa ideia adquire um significado novo e superior com a redenção operada por Cristo: se a magnitude do poder de Deus quanto ao modo como agiu se expressa *maxime* na criação do mundo a partir do nada, quanto ao efeito gerado, a ação de Deus que mais impactou aos sujeitos foi a obra da redenção, pela qual agora os que estavam longe passaram a participar da vida divina. Aliás, a última, pela qual aos homens foi angariada a vida eterna, supera infinitamente o valor da criação do céu e da terra, sujeitos ao *chronos*¹⁶¹. Concretamente há entre os cristãos, segundo dirá a Segunda Carta de Pedro, uma participação da natureza divina a qual deve ser louvada (2Pd 1,4).

Na última Ceia, Jesus instituiu um novo ritual ao tomar as ofertas do pão e do vinho, como Melquisedec, abençoá-los (segundo Marcos) e/ou dar graças (segundo Lucas), e dizer: “Isto é o meu corpo que é dado por vós. Fazei isto em minha memória [...]. Essa taça é a Nova Aliança em meu sangue, que é derramado por vós” (Lc 22,19-20; Mc 14,22-25; Mt 26,26-29).

¹⁶⁰ CEC 1216.

¹⁶¹ TOMÁS DE AQUINO, ST I-II, q.113, a.9.

Doravante não mais seriam os pães da proposição que, após serem ofertados a Deus e consumidos, santificariam os sacerdotes, mas o Corpo e o Sangue do Senhor, sob as aparências de pão e vinho, santificariam os seus discípulos. O relato de Paulo da eucaristia em 1Cor 11,23-25, conjugado ao ensinamento da participação que acontece do comungante com Cristo em 1Cor 10,14-17 certifica a utilização, além do batismo, do mistério dessa comunhão com as espécies do pão e vinho, na verdade o Corpo e Sangue de Jesus, com os quais ritualmente se mantinha com o Cristo uma participação viva e dinâmica. A eucaristia gera a vida nova, sendo participação, prefigurada pela santificação através do consumo dos pães ofertados a Deus da Antiga Aliança, no Corpo e no Sangue de Jesus (1Cor 10,14-17). Segundo as palavras de Jesus no Evangelho de João, quem come de sua Carne e bebe de seu Sangue tem a Vida Eterna e ressuscitará no último dia; permanece em Jesus e Jesus nele; viverá por Ele, assim como Ele vive pelo Pai que vive e o enviou; e viverá eternamente (Jo 6,55-58). Trata-se isso de uma recriação da humanidade que se estende até a espiritualidade e moralidade; com efeito, esse foi o plano original do Criador: criar o homem à sua imagem e semelhança, ou seja, dar-lhe a capacidade de participar da Vida em Deus.

Sob essa perspectiva, alguns autores entendem que a menção de um altar do qual não se alimentam os que servem à primeira Tenda (Hb 13,10) refere-se ao Mistério da Eucaristia, fundamental para a vida de fé, esperança, amor e demais virtudes as quais envolvem e animam a comunidade em direção à meta que lhes é proposta. Segundo Martin, o contexto da Carta contra a idolatria (Hb 11,24-27)¹⁶²; o entendimento literal de “καλὸν γὰρ χάριτι βεβαιῶσθαι τὴν καρδίαν οὐ βρώμασιν” (é bom pela graça ser confirmado o coração, não por alimentos); a similaridade do contexto de dicotomia entre a Ceia do Senhor e o culto aos ídolos em 1Cor 10; o contexto de referência ao deserto, em que o povo clamava por alimento e a função social da Ceia do Senhor para se dirigir ao problema da fome, apontam para a referência de Hb 13,10 ao Altar do Sacramento da Eucaristia¹⁶³. Do batismo, chamado de iluminação, e dessa possível menção à Eucaristia, se depreende como a comunidade, de certo modo, presta culto ao Deus vivo,

¹⁶² O autor do artigo utiliza essa Hb 11,24-27 como exemplo para sustentar a tese de que a preocupação do autor da Carta aos Hebreus era de que os fiéis se voltassem para a idolatria, da mesma forma que os antigos hebreus se viram tentados a se submeterem aos bens do Egito.

¹⁶³ MARTIN, M. W.; WHITLARK, J. A., *The Lord's Altar as an Alternative Food Source in Hebrews 13:9-10*, p. 348-368.

participando da vida em Deus de modo sobrenatural. Segundo Anderson, citando os Padres, como Irineu de Lião e Cirilo de Alexandria, por meio dos sacramentos e práticas da Igreja, Corpo de Cristo, a vida do homem não tem outro fim que não seja essa divinização¹⁶⁴ (Hb 9,14).

Segundo Pålsson, essa participação de uma vida nova em Cristo iniciada pelo batismo, conforme a interpretação de Jerônimo, contra Joviniano, torna o homem corresponsável pela santidade individual de que depende a santidade da Igreja: daí nascem as constantes exortações, como as do autor de Hebreus e a necessidade do cultivo das virtudes como a fé, a esperança e o amor fraterno; ou como as do apóstolo João de permanecerem no amor, guardando dos ídolos (1Jo 1,7; 2,6; 5,21)¹⁶⁵. Para o autor da Carta aos Hebreus, o amor fraterno deve ser mantido sempre dinâmico e centrado em Deus, de modo que se purifiquem as relações intracomunitárias e familiares, instigue a hospitalidade, a misericórdia para com os encarcerados e liberte a prisão da conduta ao dinheiro. O amor a Deus dentro da dinâmica de fé torna o homem apegado apenas ao Criador (Hb 13,1-6).

Porém, a participação na Vida Divina principiada pela Iluminação não é a aquisição de “realidade palpável” (Hb 12,18), embora já consista na recepção concreta, pela fé, do “reino inabalado” (Hb 12,27-29). Na vida do cristão, concatenam-se certa posse por meio da fé com a busca e a espera da cidade que está por vir. Segundo o autor da carta aos Hebreus, a profecia sálmica da Septuaginta (Sl 68(67),9): “ainda uma vez abalarei não apenas a terra, mas também o céu” (Hb 12,26) refere-se ao evento escatológico do desaparecimento da instabilidade do mundo, em tempo futuro. Os cristãos que já participam pela fé e pelas outras virtudes da estabilidade futura devem permanecer no caminho rumo ao repouso, guardando a graça (Hb 12,28), para não perecerem em um novo juízo.

A cruz e a humilhação apontam para o juízo: não entrará no repouso quem delas se esquivar; mas repousará quem contemplar o crucificado e participará de sua ressurreição e ascensão, no reino de estabilidade com todos os vencedores, quem com Cristo morrer, após carregar a sua cruz (Mt 16,24-27). Uma das causas do extravio religioso dos cristãos da Galácia foi ter cessado a contemplação de Cristo crucificado (Gl 3,1) e também de dar ouvidos a doutrinas estranhas à fé. A

¹⁶⁴ ANDERSON, C.P., *Reclaiming Participation: Christ as God’s Life of All*, p. 24-27.

¹⁶⁵ PÅLSSON, K., *A Call to Holiness: Baptism, the Church, and Asceticism in Jerome’s Adversus Jovinianum*, p. 480-500.

vigilância é essencial, pois quando o Filho do Homem vier “em seu Reino”, retribuirá a cada um de acordo com o seu comportamento (Mt 16,17). O comprometimento com a vida na “assembleia” e a dedicação à admoestação mútua indicam que o aperfeiçoamento moral e espiritual é de âmbito individual e coletivo e deve progredir, quanto mais se apercebe a aproximação do Dia do Senhor (Hb 10,25).

A figura de Cristo Sumo Sacerdote relembra a do Filho do Homem, cuja pessoa é introduzida, como é o Sumo Sacerdote na investidura, diante do Ancião, sendo-lhe outorgado o poder, a honra, o reino, atributos comuns à realeza e ao sacerdócio, e o serviço de “todos os povos, nações e línguas”, para constituir um “império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído” (Dn 7,13-14).

Cristo aparecerá, após ter oferecido seu sacrifício definitivo “para tirar os pecados da multidão”, “a segunda vez, com exclusão do pecado, àqueles que o esperam para lhes dar a salvação” (Hb 9,28). A Carta aos Hebreus não distingue, à guisa de uma teologia sistemática, os juízos, mas já o considera como certo após a morte: “é fato que os homens devem morrer uma só vez, depois do que vem um julgamento” (Hb 9,27). Os capítulos 12 e 13 da Carta aos Hebreus iluminam a teologia do Sacerdócio de Cristo através de uma perspectiva escatológica, chave de uma teologia da esperança, bem fundamentada e suficientemente persuasiva àqueles que necessitam de encorajamento, isto é, todos os cristãos, frente às cruzes cotidianas.

4.3

“Por causa de sua submissão”: a obediência como síntese do caminho de imitação de Cristo

Considerando o fato de Cristo ser o grande paradigma de vida devota a Deus, contemplando-o é possível distinguir uma virtude que recapitula em si todas as demais apresentadas até aqui: a obediência ao plano divino de salvação. “Nos dias de sua vida terrestre, apresentou pedidos e súplicas, com veemente clamor e lágrimas, àquele que o podia salvar da morte; e foi atendido por causa da sua submissão” (Hb 5,7). O plano de santificação do gênero humano se deu pela obediência de Cristo que, embora fosse Filho de Deus, “aprendeu a obediência pelo sofrimento”, assumido em solidariedade e compaixão com a fraqueza humana, submetendo-se aos sofrimentos da morte, assumindo a condição de prova idêntica

a de uma multidão de irmãos, submetidos ao temor da morte e ao domínio do diabo (Hb 2,9.14-18). Assim, “levado à perfeição, se tornou para todos os que lhe obedecem, princípio de salvação eterna” (Hb 5,8-9). Para que Cristo obedecesse, foi necessário que Deus lhe abrisse os ouvidos (Is 50,4): a perfeição da obediência só é possível com a escuta e com a contemplação, por isso a ênfase da Carta aos Hebreus sobre a temática da Revelação desde o primeiro capítulo; o autor pede que se contemple a Cristo, que se imite a fé dos dirigentes da comunidade que executam o papel da autoridade de Cristo. Finalmente, todo o complexo de virtudes exigido para se alcançar a salvação é uma *imitatio Christi* que só é possível se se escuta as palavras de Cristo e ao contemplar a sua *práxis*.

O sacrifício cristão é culto espiritual (Rm 12,1; 14,1), porque misteriosamente participa do mesmo sacrifício em obediência de Cristo, Deus e homem, agindo como Ele agiu, por meio da fé, esperança, amor e todas as demais virtudes. Uma vida integral de imitação a Cristo cuja atitude se resume a fazer a vontade do Pai: eis a meta cristã fundamentada pelo exemplo, experiência e testemunho de milhares de testemunhas que creram até as que viram a plena realização (Hb 11,40). A obediência de Cristo se concretiza na economia salvífica desde a encarnação e é levada à plenitude quando Cristo se imola. Graças ao Filho fazer a vontade de Deus, pelo corpo que recebeu, a humanidade é salva (Hb 10,10); mas ela só colhe esse fruto imitando-o.

O sacerdócio começa e se plenifica por meio da obediência a Deus. Por isso diz a Carta aos Hebreus que saindo ao encontro de Cristo, fora do acampamento, carregando sua humilhação permite que, por meio de Cristo, se ofereça um sacrifício de louvor a Deus, i.e., “o fruto dos lábios que confessam o seu nome” (Hb 13,15), provando a fidelidade e amizade que se tem por Ele: “se não queres sofrer nenhuma contrariedade, como serás amigo de Cristo?”¹⁶⁶. Não só o louvor com os lábios configura o sacrifício de louvor, mas as ações que brotam da confissão de fé no Cristo. João também algo parecido: “não amemos com palavras nem com a língua, mas com ações e em verdade” (1Jo 3,18); as palavras do Senhor são muito enfáticas em ratificarem a necessidade de imitá-lo para se adentrar no Reino dos Céus (Mt 7,21).

¹⁶⁶ TOMÁS DE KEMPIS, *Imitação de Cristo* 2, 1, 5.

A imitação de Cristo não parte de um princípio imaginário, pois se fundamenta no testemunho da Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão compilados que foi testemunhado por vários (1Cor 15,3-8.17-19). Adere à salvação os que cumprem a vontade do Pai. Samuel exorta Saul por não ter cumprido as ações que são fruto dos lábios que verdadeiramente temem a Deus: “a obediência é melhor do que o sacrifício, a docilidade mais do que a gordura dos carneiros” (1Sm 15,22). A gravidade da desobediência equivale ao “pecado de adivinhação”. Rejeitar a palavra de Deus significa rejeitá-lo e, conseqüentemente, sob o peso das próprias ações, ser por Ele rejeitado (1Sm 15,23). Aliás, toda a história da salvação é uma restauração da condição de obediência filial perdida pelo consentimento dos primeiros pais (Gn 3,1-24).

A obediência abarca a situação da dor e da incompreensão, mas o autor da Carta aos Hebreus alerta aos seus ouvintes para o fato de que Deus corrige aqueles que participam na filiação divina: Deus educa aos seres humanos por meio do sofrimento para comunicar a eles a sua santidade, o mesmo que fez com seu Filho Jesus (Hb 12,10). O caminho do cristianismo não é solitário, embora envolva o sentimento de abandono que Cristo experimentou na agonia e na Paixão. Porém também se firma na certeza de fé, na esperança, de que Deus não lhe abandona nas mãos da morte como não abandonou seu Filho. A grande novidade do sofrimento para o cristão não é tanto saber por que se sofre, mas que Deus escolheu sofrer com o ser humano. “O homem percebe a sua resposta salvífica (do sentido do sofrimento) à medida que se vai tornando ele próprio participante dos sofrimentos de Cristo.”¹⁶⁷

A obediência envolve a docilidade aos “dirigentes”, como Cristo foi obediente a Deus Pai: “Obedecei aos vossos dirigentes, e sede-lhes dóceis; porque velam pessoalmente sobre as vossas almas”¹⁶⁸ (Hb 13,17). Do mesmo modo como Deus tem todas as almas diante de si, de modo participado, esses dirigentes também

¹⁶⁷ JOÃO PAULO II, PP., *Salvifici Doloris*, p. 57.

¹⁶⁸ Inácio de Antioquia equipara a obediência à hierarquia como a obediência a Deus. “Vosso presbitério, de boa reputação e digno de Deus, está unido ao bispo, assim como as cordas à cítara. Por isso, no acordo de vossos sentimentos e na harmonia de vosso amor, vós podeis cantar a Jesus Cristo... devemos olhar o bispo como ao próprio Senhor.” INÁCIO DE ANTIOQUIA, Carta aos Efésios, 4, 1-2; Assim como o Senhor nada fez, nem por si mesmo nem por meio de seus apóstolos, sem o Pai, com o qual ele é um, também vós não façais nada sem o bispo e os presbíteros.” *Id.*, Carta aos Magnésios, 7, 1; 2,1. “Aquele que age sem o bispo, sem o presbitério e os diáconos, esse não tem consciência pura.” *Id.*, Carta aos Tralianos, 2,2-3. A Policarpo, 1, 2; Aos Filipenses, 4,1; aos Esmirniotas, 8, 1; 12, 2. Ao presbitério deve-se obedecer como aos apóstolos, por sucessão provavelmente. *Esm.*, 8, 1-2

possuem uma função de pastoreio especial que, conforme se disse acima, Anthony Giambrone afirma apontar para um germe de teologia de um sacerdócio ministerial, qualitativamente superior, estando na ordem de uma direção, em relação ao sacerdócio pelo qual os fiéis são chamados a entregarem as próprias vidas a Deus.¹⁶⁹ Consciente do valor salvífico e santificador do sofrimento, através da obediência, o Cristo vai ao seu encontro como Iniciador e Santificador dos seus irmãos que também sofrem para eles também adentrem essa realidade (Hb 2,10- 11). Diz João Paulo II, consciente da força que o sofrimento tem de redimir e tornar os fiéis partícipes da vida de Cristo, Deus Encarnado:

Cristo encaminha-se para o próprio sofrimento, consciente da força salvífica deste; e vai, obediente ao Pai e, acima de tudo, unido ao Pai naquele mesmo amor com o qual ele amou o mundo e o homem no mundo. E por isso São Paulo escreverá, referindo-se a Cristo: “Amou-me e entregou-se a si mesmo por mim” (Gl 2,20)¹⁷⁰.

Portanto, a dinâmica de obediência ao exemplo de Cristo e dos dirigentes da comunidade não pode se extinguir, como aquele fogo, oriundo do holocausto, que deve perpetuamente arder sobre o altar (Lv 6,6). Por isso, os “companheiros de Cristo” (Hb 3,14) devem ouvir sua voz, considerando-O atentamente (Hb 3,1), mantendo-se na fé, na perseverança em uma esperança animada pelo amor; em suma, na obediência, para participarem do pleno cumprimento da promessa após a morte. Esse a qual se segue o juízo. O juízo de Deus não é superficial, não se refere tão somente à práxis exterior, mas é profundo, operado pela Palavra de Deus, a Palavra do Filho, a mesma que criou os céus e a terra e as sustenta desde então (Hb 1,1-3); essa Palavra não passará, embora estes céus e terra, sim, um dia (Mt 24,35).

Toda a vida cristã, segundo o ensinamento teológico da Carta aos Hebreus, é um percurso com Cristo que dá sentido a tudo, inclusive aos sofrimentos e à morte, pois tudo isso, ao ser assumido e redimido, já adquiriu um valor de eternidade graças ao Filho de Deus. O caminho que Cristo escolheu foi o ter assumido a condição de fragilidade humana, exceto o pecado, adicionando à misericórdia a justiça, tornando aqueles que ouvem sua voz, colocando em prática seus preceitos, participantes de sua vida divina: “Padece com Cristo e por amor de Cristo, se queres reinar com Cristo”¹⁷¹. Em todo momento, os seres humanos podem se aproximar do trono da graça para uma ajuda oportuna (Hb 4,16); pois o Cristo Jesus, depois de

¹⁶⁹ GIAMBRONE, A., *The Bible and the Priesthood*, p. 246-254.

¹⁷⁰ JOÃO PAULO II, PP., *Salvifici Doloris*, p. 29; 55.

¹⁷¹ TOMÁS DE KEMPIS, *Imitação de Cristo*, 2, 1, 5.

ter assumido a condição humana e ter expiado os pecados dos seus irmãos (Hb 9,26), está vivendo para sempre diante da face de Deus, intercedendo em favor deles (Hb 7,25; 9,24).

5

Conclusão

O primeiro capítulo tratou sobre as raízes do Sacerdócio conforme, principalmente, Levítico, embora haja trechos espalhados por toda a Sagrada Escritura de autoria ou influxo sacerdotal. Viu-se, em especial, o episódio da instituição do Sumo Sacerdócio segundo Levítico, como o ofício sacerdotal é uma intensa e clara imitação de Deus; a própria instituição do sacerdócio em 7 dias remete ao episódio da criação: através daquela, Deus demonstra que é capaz de recriar a humanidade perdida e apartada dele pelo pecado. O povo por Ele separado, eleito é chamado a viver com a atenção voltada a Deus, consciente da necessidade de não misturar as dimensões do sagrado e do profano; distinguindo tais realidades e apartando-se daquilo que pode afastá-lo do culto (pureza ritual) ou da herança da terra e da vida (pureza moral), o povo é convidado a imitar a Deus, concretizando o desígnio de ser sua imagem como sua semelhança, em todos os aspectos da vida individual e comunitária.

Ao segundo capítulo, apresentaram-se elementos fundamentais estruturais e pré-textuais da Carta aos Hebreus para se compreender a teologia e as consequências prático-pastorais oriundas do tema do Sacerdócio de Cristo.

No terceiro capítulo, apresentou de modo superficial o tema do sacerdócio de Cristo, segundo a Carta aos Hebreus. A compreensão do sacerdócio em Levítico serviu para se compreender a linguagem, as referências terminológicas utilizadas na leitura tipológica que o autor realiza a respeito de diversos sujeitos em relação a Cristo, entre o Santuário terrestre e o Céu, entre o papel de realização do sacrifício e de intercessão executados pelo sacerdote e o próprio Cristo, o qual encarna em si mesmo a função das vítimas utilizadas nos atos de culto pregressos. Cristo supera, enquanto sacerdote-sujeito do sacrifício, todos os sujeitos atrelados ao culto, pois é Pessoa divina, superando aos patriarcas e a todos os reis, a modo de um sacerdócio real, segundo a ordem de Melquisedec; também supera aos anjos, mas não veio ocupar-se com eles, tendo assumido a natureza/condição humana.

A expressão Pessoa Divina é um termo filosófico-teológico o qual será formado através da leitura e interpretação da Sagrada Escritura, inclusive da Carta aos Hebreus, mediada pelos Padres da Igreja e pelo magistério posteriormente. O

sacerdócio de Cristo também supera, quanto ao seu *modus operandi*, os demais: o sacrifício de seres irracionais não foi suficiente para adquirir a perfeição aguardada pela humanidade; isso só seria possível se Cristo, Deus encarnado, fosse a própria vítima apresentada diante de Deus para interceder pelos homens; e Ele o fez. Viu-se também que a finalidade do sacrifício de Cristo conquistou, de fato, o objetivo de redimir os seres humanos do pecado, conduzindo-os à santificação, coisa incapaz de ter se concretizado por sacrifícios insuficientes, oferecidos continuamente devido à permanência da consciência de continuação dos pecados.

Depois de tratar-se sobre o tema do Sacerdócio de Cristo, viu-se como este é utilizado para sustentar os trechos parenéticos da obra: essa teologia visa à aplicação prático-pastoral, voltada à resolução de problemas concretos de uma comunidade de cristãos desorientados e desanimados frente às cruzes contemporâneas. O autor convida a seus destinatários a ouvirem a Palavra de Deus, cuja plenitude ecoou na Pessoa de Cristo, e a considerarem-no, contemplarem-no para, enfim, imitarem-no, considerando não só a Ele, mas o testemunho de várias testemunhas que aguardam a realização das promessas a qual, através dos sacramentos, os cristãos já tomam posse, ainda que ainda de modo não plenificado.

Por meio de um complexo de virtudes, resumidas na obediência filial, os destinatários, tendo sido “iluminados”, são exortados a imitarem a mesma obediência de Cristo a qual se estende também àqueles designados para serem os dirigentes da comunidade. A imitação de Deus é algo prefigurado desde o culto do Antigo Testamento, quando o sacerdote se “revestia” do Santuário e, uma vez por ano, colocava-se diante do local de manifestação mais intensa de sua presença: o Santo dos Santos. Mas essa imitação acompanhada de tamanha aproximação ainda era insuficiente para a santificação do povo eleito. Era preciso que o próprio Deus se fizesse próximo, saindo do Santuário, para, com seu próprio sangue, realizasse a santificação daqueles os quais agora chama de irmãos para que estes, mesmo em meio às agruras da vida, eles imitassem a Deus, correndo ao seu encontro para fora do acampamento, seguindo-o na vida de humilhação cuja vitória já é experimentada, embora ainda aguarde sua plenitude por ocasião do retorno e juízo escatológico do Senhor.

Algo particularmente interessante como matéria de posteriores pesquisas é a utilização da tipologia e dos argumentos “do menor ao maior” como formas de expressão da continuidade de uma hermenêutica que entendia o progresso da

Revelação: os sacrifícios antigos são sombra e figura do operado por Cristo, porém este não descarta, mas sublima, eleva a um patamar superior, concretizando no Novo Sacrifício inaugurado por seu sangue a intenção dos antigos sacrifícios de tornarem o homem imitador de Deus e santo como Deus é Santo. Se as abluções antigas purificavam, o Batismo faz muito mais: torna pura a consciência e inaugura a participação na Vida Divina; se os antigos sacerdotes comungavam com Deus pela ingestão dos alimentos santos, muito mais intensamente comungam com Cristo aqueles que se alimentam do seu próprio Corpo e Sangue através da Eucaristia. A teologia da Carta aos Hebreus, fundada em Cristo eterno Sumo Sacerdote, é uma fonte inesgotável de redenção e esperança para os cristãos de todos os tempos.

6

Referências bibliográficas

ALEXANDRE DE ALEXANDRIA. **Epistles on the Arian Heresy**. Disponível em:

[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02000300,_Alexander_Alexandrinus,_Epistles_on_the_Arian_Heresy_\[Schaff\],_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02000300,_Alexander_Alexandrinus,_Epistles_on_the_Arian_Heresy_[Schaff],_EN.pdf). Acesso em: 26 mar. 2025.

ALLEN, D. L. The authorship of Hebrews: historical survey of the Lukan theory. **Criswell Theological Review**, v. 8, n. 2, p. 3–18, 2011. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=fabf3635-2a30-3eb9-8bec-2fcf37cc5846>. Acesso em: 18 mar. 2025.

ANDERSON, C.P. **Reclaiming Participation: Christ as God’s Life of All**. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

ATANÁSIO. **De Decretis or Defence of the Nicene Definition**, 12. Disponível em:

[https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02950373,_Athanasius,_De_decretis_Nicaene_synodi_\[Schaff\],_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02950373,_Athanasius,_De_decretis_Nicaene_synodi_[Schaff],_EN.pdf). Acesso em: 26 mar. 2025.

ATANÁSIO. **Four Discourses against Arius 1,12; 3,65**. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02950373,_Athanasius,_Orationes_contra_Arianos_\[Schaff\],_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02950373,_Athanasius,_Orationes_contra_Arianos_[Schaff],_EN.pdf). Acesso em: 26 mar. 2025.

ATTRIDGE, H.W. **A Commentary on the Epistle to the Hebrews**. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

BASÍLIO MAGNO. **Hexaameron** 9,6. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/03300379,_Basilus_Magnus,_Homiliae_IX_in_Hexaameron_\[Schaff\],_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/03300379,_Basilus_Magnus,_Homiliae_IX_in_Hexaameron_[Schaff],_EN.pdf). Acesso em: 26 mar. 2025.

BASÍLIO MAGNO. **On the Spirit**, 6,14; 8,19. Disponível em: <https://www.newadvent.org/fathers/3203.htm>. Acesso em: 26 mar. 2025.

BENTO XVI, PP. **Exortação Apostólica Pós-sinodal Verbum Domini**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html#_ftnref87. Acesso em 22 maio 2025.

BERESHIT Rabbah. Disponível em: https://www.sefaria.org/Bereshit_Rabbah.16.5?lang=en&with=all&lang2=en. Acesso em: 15 maio 2025.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2016.

BOOK of Jubilees. Disponível em: <https://sacred-texts.com/bib/jub/jub14.htm>. Acesso em: 15 maio 2025.

BOTICA, A. Philo of Alexandria and the Epistle to the Hebrews on the Concept of the Spiritualization of the Cult. **Perichoresis**, v. 21, n. s1, p. 40-66, Sciendo, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.2478/perc-2023-0009>. Acesso em: 26 mar. 2025.

BOVATI, P. **Vie dela giustizia secondo la Biblia**: sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione. Bolonha: EDB, 2014.

BUCHANAN, G.W. To the Hebrews. *In*: THE ANCHOR Bible. New York: Doubleday, 1972. v.36.

CARTA de Barnabé. *In*: PADRES Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1988. (Patrística, 1). p. 130-149.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 2000.

CHURCH, P. The Punctuation of Hebrews 10:2 and Its Significance for the Date of Hebrews. **Tyndale Bulletin**, v. 71, n. 2, p. 281–292, 2020. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=2629ac8a-1dbb-3081-a5f2-b7d38eb5f4c1>. Acesso em: 20 mar. 2025.

CORRÊA LIMA, M. L. **Mensageiros de Deus**: profetas e profecias no Antigo Israel. Rio de Janeiro: PUC-RIO; São Paulo: Reflexão, 2010.

COSTLEY, A. **Creation and Christ**: An Exploration of the Topic of Creation in the Epistle to the Hebrews. Mohr Siebeck: Tübingen, 2020.

DAVISON, A. **Participation in God**: A Study in Christian Doctrine and Metaphysics. Cambridge: Cambridge University, 2019.

DE LEEUW. Luz. *In*: VAN DEN BORN, A. (red.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 909-910.

DIFRANSICO, L. Identifying inner-biblical allusion through metaphor: washing away sin in Psalm 51. **Vetus testamentum**, v. 65, n. 4, p. 542–557, 2015.

Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=5d55a19e-acfc-3833-be5c-22f22919a998>. Acesso em: 26 mar. 2025.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000. (Patrística, 15).

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Evangelium Gaudium**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#_ftnref135. Acesso em 22 maio 2025.

GARGANO, I. Jejum. *In*: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (Eds.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Paulinas: Paulus: Loyola, 2022. p. 732-734.

GARUTI, P. Sacrifício. *In*: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (Eds.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Paulinas: Paulus: Loyola, 2022. p. 1319-1321.

GELLER, S.A. The Religion of the Bible. *In*: BERLIN, A.; BRETTLER, M.Z.; FISHBANE, M. **The Jewish Study Bible**. Oxford: Oxford University, 1999. p. 2021-2040.

GIAMBRONE, A. **The Bible and the Priesthood: Priestly Participation in the One Sacrifice for Sins**. Michigan: Baker Academic, 2022.

GOZUM, I. E. A. The Concept of Logos from Heraclitus, Philo of Alexandria, and the Early Christianity of the First Century CE. **Philippiniana sacra**, v. 59, n. 180, p. 585–607, 2024. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=8b5c187f-d32a-33a4-92f5-89f86da29657>. Acesso em: 1 abr. 2025.

GREGÓRIO NAZIANZENO. **Third Theological Oration** (Oration 29). Disponível em: <https://www.newadvent.org/fathers/310229.htm>. Acesso em: 26 mar. 2025.

HAHN, S. A broken covenant and the curse of death: a study of Hebrews 9:15-22. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 66, n. 3, p. 416–436, 2004. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=a15a7e6f-874b-3da7-9558-64494ed33b51>. Acesso em: 11 abr. 2025.

- HAHN, S.; MITCH, C. **A carta aos Hebreus**. Ecclesiae: Campinas, 2015. (Cadernos de estudo bíblico).
- HAHN, S.; MITCH, C. **O livro do Gênesis**. Ecclesiae: Campinas, 2015. (Cadernos de estudo bíblico).
- HATZAMRI, A.; HATZAMRI, S.M. **Dicionário Português-Hebraico e Hebraico-Português**. São Paulo: Sêfer, 2000.
- IMSCHOOT, P.V. Puro. *In*: VAN DEN BORN, A. (red.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Vozes: Petrópolis, 1977. p. 1239-1241.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta a Policarpo**. *In*: PADRES Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1988. (Patrística, 1). p. 60-63.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta aos Efésios**. *In*: PADRES Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1988. (Patrística, 1). p. 41-44.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta aos Esmirniotas**. *In*: PADRES Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1988. (Patrística, 1). p. 57-59.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta aos Filadelfienses**. *In*: PADRES Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1988. (Patrística, 1). p. 54-56.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta aos Magnésios**. *In*: PADRES Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1988. (Patrística, 1). p. 45-47.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta aos Romanos**. *In*: PADRES Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1988. (Patrística, 1). p. 51-53.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. **Carta aos Tralianos**. *In*: PADRES Apostólicos. São Paulo: Paulus, 1988. (Patrística, 1). p. 48-50.
- JOÃO DA CRUZ. **A subida do Monte Carmelo, l.2**. Petrópolis: Vozes, 2025.
- JOÃO PAULO II, PP. **Carta Apostólica Salvifici Doloris**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- KEARNS, C.M. **The Virgin Mary, Monotheism, and Sacrifice**. Cambridge: Cambridge University, 2008.
- KIM, K. S. The Concept of διαθήκη in Hebrews 9.16-17. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 43, n. 2, p. 248-265, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0142064X20961281>. Acesso em: 12 abr. 2025.

KIRSCH, J. **God against the Gods: The History of the War between Monotheism and Polytheism.** New York: Viking Compass, 2004.

LINDARS, B. **The Theology of the Letter to the Hebrews.** New York: Cambridge University, 1993.

MACKIE, S. D. Apophatic and Anthropomorphic Visions of God in Philo of Alexandria. **Verbum Vitae**, v. 41, n. 3, p. 529–546, 2023. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=f197bfb9-505d-3ceb-90cb-f49d372f9e8b>. Acesso em: 1 abr. 2025.

MARTIN, M. W.; WHITLARK, J. A. The Lord's Altar as an Alternative Food Source in Hebrews 13:9-10. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 86, n. 2, p. 348–368, 2024. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=62b0cc9c-a1ce-35c6-a10a-bd691c0d40a4>. Acesso em: 24 abr. 2025.

METÓDIO. **Oration Concerning Simeon And Anna**, 9. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02500350,_Methodius,_Oration_Concerning_Simeon_And_Anna_\[Schaff\],_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/02500350,_Methodius,_Oration_Concerning_Simeon_And_Anna_[Schaff],_EN.pdf). Acesso em: 26 mar. 2025.

MOFFITT, D. M. Jesus as Interceding High Priest and Sacrifice in Hebrews: A Response to Nicholas Moore. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 42, n. 4, p. 542-552, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0142064X20914528>. Acesso em: 12 abr. 2025.

MRUGALSKI, D. The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology: Philo of Alexandria's Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies. **Verbum Vitae**, v. 41, n. 3, p. 499–528, 2023. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=dc7bdf95-1370-3813-853a-7bf665e0809d>. Acesso em: 1 abr. 2025.

O'COLLINS, G.; JONES M.K. **Jesus Our Priest.** Oxford University: Oxford, 2010.

ORCHARD, W.E. **The Evolution of Old Testament Religion.** London: James Clarke, 1908. Disponível em: <https://www.gutenberg.org/ebooks/45952>. Acesso em: 15 maio 2025.

PÅLSSON, K. A Call to Holiness: Baptism, the Church, and Asceticism in Jerome's *Adversus Jovinianum*. **Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity**, v. 28, n. 3, p. 480-500, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/zac-2024-0026>. Acesso em: 15 abr. 2025.

PAULO VI, PP. **Constituição Dogmática Dei Verbum**. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em 22 maio 2025.

PEELER, A.; GRAY, P.; LIEW, B. **Hebrews: an Introduction and Study Guide**. Bloomsbury: T&T CLARK, 2020.

PENNICOOK, I. **The Shadow and the Substance: A Commentary on the Letter to the Hebrews**. Coromandel East: New Creation, 2004.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html#IV.%20INTERPRETA%C3%87%C3%83O%20DA%20B%C3%84BLIA%20NA%20VIDA%20DA%20IGREJA. Acesso em 22 maio 2025.

PRÉVOST, J.-P. Violência. *In*: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (Eds.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Paulinas: Paulus: Loyola, 2022. p. 1575-1583.

PULCINELLI, G. Expição. *In*: PENNA, R.; PEREGO, G.; RAVASI, G. (Eds.). **Dicionário de temas teológicos da Bíblia**. São Paulo: Paulinas: Paulus: Loyola, 2022. p. 560-561.

SPICQ, C. **L'épître aux Hébreux**. Paris: J.Gabalda, 1952.

SWETNAM, J. A Suggested Interpretation of Hebrews 9,15-18. **The Catholic Biblical Quarterly**, v. 27, n. 4, p. 373-390, 1965. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/43711656>. Acesso em: 12 abr. 2025.

THOMAS, M. J. Origen on Paul's Authorship of Hebrews. **New Testament Studies**, v. 65, n. 4, p. 598-609, 2019. Disponível em: <https://research.ebsco.com/linkprocessor/plink?id=00397208-f73d-33a8-b777-0b853b461981>. Acesso em: 18 mar. 2025.

TOMÁS DE AQUINO. **Comentário aos Hebreus**. Disponível em: <https://aquinas.cc/>. Acesso em: 15 maio 2025.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**: I seção da II parte. Disponível em: <https://aquinas.cc/>. Acesso em: 15 maio 2025.

TOMÁS DE KEMPIS. **Imitação de Cristo**. São Paulo: Cultor de Livros, 2019.

VAN DEN BORN, A. Parábola. In: VAN DEN BORN, A. (red.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 1351-1352.

VANHOYE, A. **A mensagem da Epístola aos Hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1983.

WELBOM, L. L. Retrospect on a Challenge to the Consensus on the Date of 1 Clement. **Biblical Research**, v. 65, p. 95-103, 2020.