



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

TELMO ANDRÉ RIBEIRO NUNES

«Porque o sangue é a vida!» (Dt 12,23)
Relevância da terminologia do sangue nas
Escrituras Judaicas e Cristãs

Dissertação Final
sob orientação de:
Professora Doutora Luísa Maria Almendra

Lisboa
2023

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor João Lourenço.

DEDICATÓRIA

Ao nosso primeiro Bispo Diocesano, *D. Manuel da Silva Martins*.

«Do seu alimento nos sustentamos como de um manjar de vida,
e a nossa alma se delicia com o sangue precioso de Cristo como numa fonte;
e, todavia, sempre temos sede desse sangue, sempre o desejamos ardentemente»

Das Carta pascais de Santo Atanásio, bispo

(Séc. IV)

ÍNDICE

ÍNDICE	2
RESUMO.....	4
ABSTRACT	5
ABREVIATURAS E SIGLAS	6
INTRODUÇÃO.....	8
PARTE I - A RELEVÂNCIA DA TERMINOLOGIA DO SANGUE (DÂM) NAS ESCRITURAS JUDAICAS.....	11
1. Os termos sangue e morte	12
1.1. Sangue e homicídio	14
1.2. Sangue e vingança	15
1.3. Sangue e inocente.....	19
1.4. Sangue na imolação e abate de animais	26
1.4.1 <i>Em contexto sacrificial</i>	27
1.4.2 <i>Em contexto não sacrificial</i>	30
1.5. Sangue e mântica.....	31
1.6. Sangue e impureza.....	34
2. Os termos sangue e vida	39
2.1. Sangue como vida da carne	41
2.2. Sangue como vida do corpo	42
2.3. Sangue como vida	46
3. O termo sangue no uso cultural.....	48
3.1. Sangue e aliança	49
3.2. Sangue nos sacrifícios	54
3.2.1 <i>Holocaustos</i>	56
3.2.2 <i>Comunhão</i>	57
3.2.3 <i>Pecado</i>	59
3.2.4 <i>Reparação</i>	60
3.3. Ritos de Sangue	60
3.3.1 <i>Aspersão</i>	61
3.3.2 <i>Consagração do altar</i>	62
3.3.3 <i>Consagração dos sacerdotes</i>	63

PARTE II - A RELEVÂNCIA DA TERMINOLOGIA DO SANGUE (HAIMA) NAS ESCRITURAS CRISTÃS.....	65
1. Os termos sangue e morte	66
1.1. Sangue e homicídio	67
1.2. Sangue e vingança	68
1.3. Sangue e inocente.....	69
1.4. Sangue e práticas idolátricas	72
1.5. Sangue e impureza.....	74
2. Os termos sangue e vida	75
2.1. Carne e sangue.....	76
2.2. Abstenção de sangue	78
2.3. Sangue de Cristo.....	80
3. O termo sangue no uso cultural.....	85
3.1. Sangue e a nova Aliança	86
3.2. Sangue no sacrifício expiatório de Cristo.....	90
3.3. Sangue no novo rito cultural – Eucaristia.....	96
3.3.1 <i>Cristo, o oferente</i>	98
3.3.2 <i>Cristo, a vítima</i>	101
3.3.3 <i>Cristo, o altar</i>	105
3.3.4 <i>Cristo, Sacerdote eterno</i>	108
CONCLUSÃO	116
BIBLIOGRAFIA	134

RESUMO

Este estudo tem como objetivo principal observar a relevância da terminologia do sangue nas Escrituras Judaicas e Cristãs. Divide-se em duas partes dispostas em forma de díptico, cada um com três capítulos. A primeira parte centra-se na análise do termo hebraico utilizado para dizer sangue (*dām*), bem como na sua relação com os termos hebraicos usados para dizer morte (*mavet*) e vida (*nepēš*), finalizando-se com uma pesquisa sobre o seu uso no contexto cultural. A segunda parte apresenta um estudo do dinamismo singular do termo grego usado para dizer sangue (*haima*), igualmente na sua relação com os termos gregos utilizados para dizer morte (*thanátos*) e vida (*zóé*), analisando também a sua utilização em contexto cultural. Na conclusão justifica-se a pertinência do estudo desta terminologia, hebraica e grega, sublinhando a importância de conhecer algumas das linhas de continuidade e descontinuidade desta terminologia do sangue nas Escrituras Judaicas e Cristãs.

PALAVRAS-CHAVE

Sangue, Vida, Morte, Culto, Expição, Sangue Inocente, Impureza, Consagração, Aliança, Sacrifício, Sacerdote, Altar e Eucaristia

ABSTRACT

This study has as main objective to observe the relevance of the terminology of blood in the Jewish and Christian Scriptures. It is divided into two parts arranged in a diptych, each with three chapters. The first part focuses on the analysis of the Hebrew term used to say blood (*dām*), as well as its relationship with the Hebrew terms used to say death (*mavet*) and life (*nepēš*), ending with a research on its meaning. use in cultural context. The second part presents a study of the singular dynamism of the Greek term used to say blood (*haima*), also in its relationship with the Greek terms used to say death (*thanátos*) and life (*zōé*), also analyzing its use in a cultural context. In conclusion, the pertinence of the study of this terminology, Hebrew and Greek, is justified, underlining the importance of knowing some of the lines of continuity and discontinuity of this terminology of blood in the Jewish and Christian Scriptures.

KEYWORDS

Blood, Life, Death, Cult, Atonement, Innocent Blood, Impurity, Consecration, Covenant, Sacrifice, Priest, Altar and Eucharist

ABREVIATURAS E SIGLAS

1. Siglas Bíblicas

AT	Antigo Testamento
H	Código de Santidade
NT	Novo Testamento
P	Código Sacerdotal
v.	versículo
vv.	versículos

2. Sagrada Escritura

2Cr	Segundo Livro das Crónicas
Dt	Livro do Deuterónimo
Ex	Livro do Êxodo
Ez	Livro do profeta Ezequiel
Gn	Livro do Génesis
Is	Livro do profeta Isaías
Jl	Livro do profeta Joel
Jn	Livro do profeta Jonas
Jr	Livro do profeta Jeremias
Js	Livro do profeta Josué
Lv	Livro do Levítico
Nm	Livro dos Números
Pr	Livro dos Provérbios
1Rs	Primeiro Livro dos Reis
2Rs	Segundo Livro dos Reis
1Sm	Primeiro Livro de Samuel
2Sm	Segundo Livro de Samuel
Sl	Livro dos Salmos
Zc	Livro do profeta Zacarias

Ap	Livro do Apocalipse de João
At	Livro dos Atos dos Apóstolos
1Cor	Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios
Ef	Epístola de São Paulo aos Efésios
Gl	Epístola de São Paulo aos Gálatas
Heb	Epístola aos Hebreus
Jo	Evangelho de São João
1Jo	Primeira Epístola de São João
Lc	Evangelho de São Lucas
Mc	Evangelho de São Marcos
Mt	Evangelho de São Mateus
1Pe	Primeira Epístola de São Pedro
Rm	Epístola de São Paulo aos Romanos

3. Siglas Gerais

cf.	confrontar
ed.	editor (edição)
etc.	<i>et caetera</i>
n.	número
s.	seguinte(s)
vol.	Volume

INTRODUÇÃO

Entre as culturas e as religiões do mundo antigo e contemporâneo, encontramos muitas atitudes ambivalentes e contraditórias em relação à relevância do sangue, que pode ser visto simultaneamente como puro e impuro, atrativo ou repulsivo, sagrado ou profano. O sangue pode ser, na sua essência, uma substância que confere vida, mas também ser símbolo de morte; a sua manipulação pode, por vezes, ser proibida e por outro lado obrigatória. Em muitas destas sociedades antigas, o sangue foi identificado como substância onde residia a alma quer dos homens, quer dos animais. Tal como na antiguidade, também para o povo judeu a alma, vida ou força vital, estava no sangue (cf. Gn 9,4; Lv 17,4.11.14; Dt 12,23); Deus era o único Senhor da vida e só Ele podia dispor dela e do sangue do ser humano.

A temática do sangue foi ao longo de séculos, sobretudo nos últimos 50-60 anos, alvo de vários estudos de investigação, por exegetas judeus e cristãos os quais teremos oportunidade de citar. Nesta dissertação, propomo-nos retomar essa investigação, procurando estudar a relevância do sangue nas Escrituras Judaicas e Cristãs. O nosso objetivo é compreender melhor os ecos de continuidade e descontinuidade que esta investigação nos oferece bem como as suas implicações para ambos os grupos.

A estrutura desta dissertação apresenta-se sob a forma de um díptico, ao definir duas partes distintas: uma primeira parte que se focaliza num estudo da relevância da terminologia do sangue (*dam*) nas Escrituras Judaicas e uma segunda centrada na singularidade da terminologia do sangue (*haima*) nas Escrituras Cristãs. Na primeira parte analisaremos o termo hebraico utilizado para dizer sangue (*dam*), análise essa feita em três capítulos que surgem da interação que este termo estabelece com os termos hebraicos usados para dizer morte (*mavet*) e vida (*nepēš*). O primeiro capítulo focaliza-se numa relação entre sangue e morte, aprofundando algumas ações, figuras e expressões, a saber: sangue e homicídio (Gn 37,22); sangue e vingança (Nm 35,19); sangue e inocente (Dt 19,10); sangue na imolação e abate de animais; sangue e mântica (Lv 19,26) e sangue e impureza (Lv 12,2). O segundo capítulo centra-se na relação entre sangue e vida. Aqui estudamos as locuções fundamentais da noção de que a vida (*nepēš*) de um ser vivo está no sangue (Gn 9, 4; Lv 17,11 e Dt 12,23), ou seja, o sangue ou é a própria vida ou a sede da vida. No terceiro capítulo estuda-se o uso desta terminologia hebraica no seu contexto cultural. Investigamos aqui, com peculiar interesse, a presença do sangue na aliança Moisaica (Ex 24,8), na variedade dos sacrificios judaicos: holocaustos (Lv 1,1-9);

comunhão (Lv 3,1-17); pecado (Lv 4,1-35) e de reparação (Lv 5,14-26), e nos ritos de sangue nomeadamente na aspersão de sangue (Ex 24,6-8) na consagração dos sacerdotes (Ex 29,21) e do altar (Ex 29,12).

Na segunda parte debruçar-nos-emos sobre o dinamismo singular do termo grego usado para dizer sangue (*haima*). Este estudo desenvolve-se, também ele, em três capítulos que decorrem da interação que também este termo grego estabelece com os termos gregos utilizados para dizer morte (*thanátos*) e vida (*zôé*). O primeiro capítulo foca a relação entre sangue e morte e nele aprofundaremos algumas expressões e práticas tais como sangue e homicídio (At 22,20); sangue e vingança (Ap 6,10); sangue e inocente (Mt 27,4); sangue e práticas idolátricas (At 15,20) e sangue e impureza (Mt 9,20). O segundo capítulo centra-se na relação entre sangue e vida, estudando por isso, locuções imprescindíveis como carne e sangue (Mt 16,17); abstenção do consumo de sangue (At 15,20) e sangue de Cristo (Jo 6, 53). Por fim, no terceiro capítulo ofereceremos um breve ensaio sobre o uso desta terminologia grega no seu contexto cultural, focalizando com peculiar interesse o aparecimento do sangue na nova Aliança (1Cor 11,25), o sangue no sacrifício expiatório de Cristo (Heb 9,14) e por fim o sangue no novo rito cultural - Eucaristia, particularmente segundo a figura de Cristo como oferente (Rm 3,25); vítima (Heb 9,14); altar (Heb 12,24) e Sacerdote eterno (Heb 5,6).

O objetivo deste estudo semântico é apresentar os fundamentos de um conhecimento das linhas de continuidade e descontinuidade de uma terminologia do sangue nas Escrituras Judaicas e Cristãs, que decidimos colocar na conclusão da dissertação. Este objetivo encontra a sua pertinência no contexto de algumas questões relevantes. Na relação sangue e morte (*mavet* e *thanátos*) procuramos perceber se terminologia do sangue estará mais implicada com o sentido de morte ou com o sentido de vida nas Escrituras Judaicas e Cristãs. Tentaremos entender isto, partindo primeiro da figura do vingador de sangue retratada nas Escrituras Judaicas verificando se a sua importância subsiste, de forma similar, nas Escrituras Cristãs, ou se teremos, por outro lado, diferenças na sua representação e interpretação. Quanto à expressão sangue inocente analisamos o significado e a importância que a mesma assume entre as duas Escrituras. Depois, a partir da manipulação do sangue na atividade mântica referenciada nas Escrituras Judaicas procuramos compreender se a mesma atividade continua contemplada nos relatos das Escrituras Cristãs. Em seguida indagamos também sobre a visão que ambas as Escrituras assumem no que respeita à relação entre sangue e impureza, e como é que essas visões se comparam e contrastam. Quanto à ligação sangue e vida (*nepeš* e

zóé), e partindo das locações presentes nas Escrituras Judaicas, que afirmam que vida estava no sangue, procuramos compreender se o mesmo significado sacramental perdura nas Escrituras Cristãs, sobretudo à luz da vida, transmitida por Cristo, por meio do Seu sangue dada aos discípulos. Ao findar, estudamos a terminologia do sangue em âmbito cultural, procurando compreender se existem diferenças entre as concepções judaicas e cristã, olhando fundamentalmente para os dois usos do sangue em contexto cultural: o primeiro relativamente à presença do sangue na antiga e na nova Aliança e o segundo quanto ao uso do sangue em contexto sacrificial, procurando-se assim compreender as diferenças entre as duas tradições textuais, a hebraica e a cristã.

PARTE I - A RELEVÂNCIA DA TERMINOLOGIA DO SANGUE (DĀM) NAS ESCRITURAS JUDAICAS

A etimologia da palavra sangue (*dām*) está já presente em múltiplos contextos nas línguas semitas (acádico...) mas de forma isolada no vocabulário bíblico hebraico¹. Nos últimos anos, alguns estudos de filologia bíblica tentaram estabelecer uma ligação entre a palavra sangue (*dām*) e a cor vermelha (*adhom*). De facto, na linha de Benjamim Kedar-Kopfstein e Jan Bergman, sangue (*dām*) é tentador fazer esta relação e supor que vermelho seja o termo original de sangue². Alguns autores estabelecem ligações interessantes de significado entre os termos hebraicos sangue (*dām*), homem (*ādām*) e terra (*adāmāh*)³; outros consideraram não ser possível estabelecer uma investigação linguística relativamente à palavra sangue (*dām*), embora afirmem que, pelo menos os hebreus, estabeleceram sempre relações linguísticas entre as palavras *dām*, *adhom* e *adām*⁴.

Nas Escrituras Judaicas a palavra hebraica sangue (*dām*) aparece 360 vezes⁵, onde se inclui o seu plural *damim* (70 vezes). O termo ocorre mais frequentemente nos livros do Levítico (88 vezes), Ezequiel (55 vezes), Êxodo (29 vezes), Deuterónimo (23 vezes), Salmos (21 vezes), Números e Isaías (15 vezes cada)⁶.

¹ O termo hebraico aparecerá sempre no corpo de trabalho transliterado como *dām* que é o termo mais recorrente para dizer sangue. Seguimos aqui a transliteração segundo o sítio da Internet: www.biblehub.com.

² Benjamim Kedar-Kopfstein e Jan Bergman, «דָּם», em *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. Gerhard Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, vol. 3 (Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1974), 235.

³ Cf. Gn 2-3; Ellen Van Wolde, «Il legame tra dām, 'ādām e 'ādāmāh in Genesi 2-4», em *Sangue e antropologia nella liturgia*, ed. Francesco Vattioni, vol. 1, Sangue e antropologia 4 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1984), 219–27.

⁴ Cf. Kedar-Kopfstein e Bergman, «דָּם», 235.

⁵ Cf. Gillis Gerleman, «דָּם», em *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, eds. Ernst Jenni e Claus Westermann, vol. 1 (Torino: Marietti, 1978), 388–89.

⁶ Por exemplo na tradução em Português, nunca encontramos a distinção entre o singular e o plural da palavra *dām*. Por isso as mãos do homem podem estar cheias de *damim* (Is 1,15) ou podem não derramaram *dām* (Dt 21,7). O homem pode ser responsável de *dām* (1Rs 2, 32) ou de *damim* (Dt 22,8). Se por um lado alguns exegetas consideram que a distinção entre *dām* e *damim* não pode ser mantida por outro lado há quem considere que o seu plural é empregue especialmente para denotar o sentido de morte. Por exemplo a forma hebraica no plural nunca surge para o sangue dos animais. Muitas vezes o plural *damim* aparece em sentido qualificativo: homem sanguíneo (*ish damim* - 2Sm 16,7); cidade de sangue, cidade sangrenta (*ir haddamim* - 2Sm 21,1) ou em valor afetivo ligado ao sangue em certas situações. A Septuaginta também traduz geralmente o plural de sangue por *damim* por *haima* (mas também por *haimata*) e que pode significar um ato sangrento, homicídio, linha de sangue, relação de sangue, vitalidade etc. Ainda assim existem exceções onde o termo *dām* ou *damim* é substituído por *énochos* (culpado) em Ex 22,3; Lv 20,9; *haimati énochos* (culpado de sangue), em Dt. 19,10; *phónos* (assassinato) em Dt 22,8. Também a Vulgata de São Jerónimo, utiliza quase sempre a palavra *sanguis* (sangue) ex. Lv 15,28) ou *sanguines* (sangue) ex. 2Sm 16,8. Cf. Kedar-Kopfstein e Bergman, «דָּם», 235-36.

Os três capítulos que compõem esta primeira parte farão uma análise da relação do termo sangue (*dām*) com os termos morte (*mavet*), vida (*nepēš*) e o seu uso em contexto cultural.

1. Os termos sangue e morte

Iniciamos a nossa investigação sobre a ligação do termo sangue (*dām*) e morte (*mavet*) com dois importantes estudos exegéticos realizados no início dos anos 80, os quais permitiram alvitrar se o valor do sangue seria exclusivo da referência vida (cf. Gn 9; Lv 17; Dt 12). A ambiguidade do sangue colocada nos dois importantes estudos exegéticos de Dennis J. McCarthy e Francesco Vattioni, não foram novidade para a altura pois esta investigação já teria sido realizada, pelo menos, em estudos que abordavam diretamente o problema, sobretudo pela mão de «L. Morris que, em 1952, [que] defendeu o significado da morte, apelando ao apoio de J. Denney, J. Moffatt, J. Armitage Robinson, J. Behm, F.J. Taylor»⁷. Segundo L. Morris as referências à morte predominam sobre as referências à vida⁸.

Das culturas vizinhas, ao povo de Israel, temos relatos de textos mesopotâmicos, hititas, ugaríticos, hebraicos e gregos, onde todos ligavam o sangue à morte⁹. Desta forma, o sangue, no mundo antigo, estabelece uma ligação de correspondência poderosa tanto de vida como de morte¹⁰. Os povos desta época possuíam abundantes rituais e leis para proteger os seres humanos que entravam em contacto com o sangue¹¹. O sangue possuía, por isso, poder mais obscuro quando ligado com os mortos como, por exemplo, a necromancia que era uma técnica que servia para se convocar e consultar os espíritos dos mortos¹². Outro exemplo chega-nos da Mesopotâmia, onde o termo para indicar sangue (*dām*) também significava “homicídio” e “preço de expiação” que devia ser pago por homicídio¹³. Nos mitos cananeus de Ugarit, o derramamento de sangue em batalha era

⁷ Francesco Vattioni, «Sangue: Vita o morte nella Bibbia», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 1, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 369.

⁸ Cf. Angelo Penna, «Il sangue nell'Antico Testamento», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 382.

⁹ Cf. McCarthy, «Il simbolismo del sangue», 22.

¹⁰ Cf. Ellen Frankel e Betsy Platkin Teutsch, *The Encyclopedia of Jewish Symbols* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), 21–22.

¹¹ Cf. Frankel e Teutsch, *The Encyclopedia of Jewish Symbols*, 21.

¹² Cf. McCarthy, «Il simbolismo del sangue», 23.

¹³ Cf. Kedar-Kopfstein e Bergman, «דָּם», 237.

muitas vezes exaltado¹⁴. Também na Grécia antiga era retratada a relação entre o sangue e a morte que permaneceu fixa¹⁵. Em suma, podemos afirmar que existiam amplas demonstrações de que, os povos antigos associavam o sangue mais com a morte do que com a vida¹⁶, deduzindo que, para o povo de Israel, estes ritos não eram de todo desconhecidos. Relembramos, por exemplo, o episódio no qual o rei Saul consultou a pitonisa de En-Dor (1Sm 28)¹⁷ ou quando Isaías se dirigia aos discípulos para criticar a consulta aos espíritos dos mortos (Is 8,19).

Com frequência, nas Escrituras Judaicas e Cristãs, os massacres e assassinatos são descritos com um sentimento de horror, apontando expressamente para o derramamento de sangue, em especial quando se trata de pessoas inocentes já que desta forma, quando se perdia o sangue, perdia-se a vida.¹⁸ Perda do sangue significa, por isso, morte, sendo claro que era necessário sangue para que houvesse vida. Tal como já referimos inicialmente, a palavra hebraica para dizer sangue (*dām*) surge nas Escrituras Judaicas 360 vezes, sendo que segundo o exegeta australiano Leon Morris, em 203 desses casos a palavra está associada a mortes violentas, quer se trate de assassinatos ou massacres¹⁹. Porém, tanto nas Escrituras Judaicas como nas Escrituras Cristãs, o sangue é mencionado sobretudo para condenar não só o homicídio, mas também para descrever o que deve ser feito com o sangue nos ritos sacrificiais. A partir de alguns textos das Escrituras Judaicas, analisamos, neste capítulo, alguns episódios associados à morte, tais como: homicídio (cf. Gn 37, 22); a vingança de sangue (cf. Nm 35, 19); sangue inocente (Dt 19, 10) e com isso a consequentemente responsabilidade de sangue; sangue no abate de animais (cf. Lv 17, 3-4); sangue e mântica (cf. 1Sm 28) e sangue e a impureza (cf. Lv 12, 2)²⁰.

¹⁴ Cf. Kedar-Kopfstein e Bergman, «דָּם», 238.

¹⁵ «Os sacrifícios (a palavra usual é *thysíai*) implicavam um banquete e uma comunhão com os deuses, e por isso não foram feitos para estabelecer uma relação com os tristes e perigosos deuses. Antes da batalha, perante a morte, as vítimas (*sphagía*) eram imoladas sem qualquer celebração festiva». McCarthy, «Il simbolismo del sangue», 25.

¹⁶ Cf. McCarthy, «Il simbolismo del sangue», 25.

¹⁷ «A invocação dos mortos ou necromancia era praticada em Israel (2 Rs 21, 6; Is 8, 19-20), embora fosse proibida pela lei (Lv 19,31; Dt 18, 11). A consulta aos mortos ou a necromancia ('ob) supunha que os mortos revelavam o futuro aos vivos (1 Sm 28, 55; Is 19,3). Era um costume muito comum nos tempos mais recuados do povo bíblico (assim como na Babilónia e Egito), que dificilmente foi erradicado, apesar de repetidas proibições» Nota da *Bíblia Sagrada*, ed. Herculano Alves (Lisboa: Difusora Bíblica, 1999), 424.

¹⁸ Cf. Dennis J. McCarthy, «Il simbolismo del sangue (timore reverenziale, vita, morte)», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 1, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 19–35.

¹⁹ Cf. Penna, «Il sangue nell'Antico Testamento», 383.

²⁰ Seguimos aqui, não só estudo de Leon Morris, mas também o de Notker Füglistner, «Sangre», em *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, ed. Walter Kasper, vol. 2 (Barcelona: Herder, 2011), 1448–51, que também analisa a relação Sangue e morte.

1.1. Sangue e homicídio

«O Senhor replicou: «Que fizeste? A voz do sangue do teu irmão clama da terra até mim» (Gn 4, 10).

A primeira referência sobre sangue que encontramos, nas Escrituras Judaicas, está associada à narrativa bíblica de Caim e Abel (Gn 4). Nesse relato entre os dois irmãos Abel, pastor e Caim, agricultor, encontramos o primeiro fratricídio, desde o princípio da humanidade, onde o homem por ter cometido uma transgressão contra o equilíbrio universal, ultrapassava os limites da sua condição e do seu lugar no mundo, pervertendo a sua relação com Deus e com os outros seres²¹. Este homicídio voluntário apresenta uma clara infração, porque o sangue, enquanto sede de vida, pertence a Deus (Gn 4,10-11), sendo Ele o único que o pode criar e dispor da vida do homem²² e derramá-lo é assim uma afronta à Sua propriedade²³. O sangue derramado de um homem, neste caso de Abel, como não foi coberto com terra, clamava ao céu por vingança. Por isso, é o próprio Deus que age como vingador do seu sangue²⁴. O sangue derramado é visto também como a mais poluente de todas as substâncias, por isso os assassínios sem proteção poluem a terra que é sagrada, tornando-a imprópria para a presença divina²⁵.

Outro episódio relativo a outra tentativa de derramamento de sangue, chega-nos através da história de José, filho de Jacob (Gn 37, 1-36). A inveja, por parte dos irmãos de José, leva-os a querer «tramar a sua morte» (Gn 37, 18). É Rúben, porém, que exerce a sua autoridade como irmão mais velho, evitando que haja o derramamento de sangue do seu irmão José:

«Rúben ouviu-os e quis salvá-lo das suas mãos. Então disse: “Não atentemos contra a sua vida.” Rúben disse ainda: «Não derrameis sangue! Atirai-o à cisterna que está no deserto, mas não levanteis a mão contra ele» (Gn 37, 21-22)

Se no primeiro fratricídio da história, Caim responde pelo sangue de Abel, neste episódio Rúben e os irmãos não terão de responder pelo seu sangue pois seriam inocentes

²¹ Cf. Armindo Vaz, *Quinta Lição: Gn 4: a história de Caim e Abel e as origens da civilização*, Plataforma Moodle para os alunos da unidade curricular de Pentateuco (Lisboa: s. ed., 2018), 178.

²² Cf. Vaz, Pentateuco, 179.

²³ Cf. Pedro Kramer e Anderson Fontes Dias, «Caim e Abel – O difícil caminho da fraternidade.», *Revista Litterarius* 13, n.º 1 (2014): 45.

²⁴ Cf. Andrés Ibáñez Arana, *Para compreender o livro do Génesis* (São Paulo: Paulinas, 2003), 666.

²⁵ Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary Genesis 1 - 15*, vol. 1 (Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1987), 246.

do homicídio puro e do derramamento de sangue²⁶. Sabendo que não tirarão proveito com a morte de José, os seus os irmãos optarão por vendê-lo aos ismaelitas²⁷. Recordamos ainda que no período patriarcal, quando um grupo ou parte da família estavam longe do pai, era a figura mais velha que assumia esse papel quando necessário²⁸. Desta forma é Rúben, irmão de José, que assume a responsabilidade por tempo limitado, e é ele que responde às perguntas do seu pai²⁹.

1.2. Sangue e vingança

A vingança de sangue está já presente nas culturas do antigo Próximo Oriente, onde as tribos nômadas do deserto, vizinhas de Israel «puniam de acordo com o direito consuetudinário os delitos de sangue, os raptos de mulheres, as violações de donzelas, atendendo ao princípio da vingança de sangue»³⁰. Por sua vez, diante desta sociedade nômada em que Israel formava, as suas origens, também os membros do clã se deviam proteger e defender mutuamente³¹ por isso, em situações de assassinato premeditado era a figura do «vingador de sangue» que vingava o clã matando o assassino³²:

«Se um homem, por ódio, empurrar outro, ou se lhe atirar com alguma coisa à traição e ele morrer ou se lhe der um golpe com as mãos por inimizade, e ele morrer, o homicida deve ser punido com a morte; é assassino, e o vingador do sangue deverá matá-lo, logo que o encontre» (Nm 35,20-21)

Voltando aos episódios de Caim e Abel (Gn 4,10), e de José e os seus irmãos (Gn 37,21-22), concluímos que o derramamento de sangue é sinónimo de assassinato sendo um ato que o próprio Deus proíbe, ameaçando com a pena de morte (cf. Lv 3,17; 7,26; Dt 12,16.33; 15,23)³³. O homicídio voluntário é visto como algo que dilacera a ordem

²⁶ Victor P. Hamilton, *The book of Genesis: Chapters 18-50*, The New international commentary on the Old Testament (Grand Rapid (Michigan): Eerdmans, 1995), 418.

²⁷ «A venda de uma pessoa livre era um crime grave, mas menor que o homicídio; este era castigado com a pena capital (Ex 21, 16; Zc 11, 12; Mt 26, 15)» Nota *Bíblia Sagrada*, 77.

²⁸ Claus Westermann, *Genesis 37-50: A Commentary* (Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1986), 41.

²⁹ Cf. Westermann, *Genesis 37-50*, 41.

³⁰ Josef Scharbert, «Vengaza», em *Enciclopedia de la Biblia*, eds. Alejandro Diez Macho e Sebastián Bartina, vol. 6 (Barcelona: Garriga, 1963), 1166.

³¹ Cf. André Darrieutort e Xavier Léon-Dufour, «Vingança» em *Vocabulário de Teologia bíblica*, ed. Xavier Léon-Dufour (Petropolis: Vozes, 1984), 1076.

³² Cf. Darrieutort e Léon-Dufour, «Vingança», 1076.

³³ Cf. Rainer Kampling, «Sangue», em *Dicionário Bíblico-Teológico*, ed. Johannes Baptist Bauer (São Paulo: Loyola, 2000), 398.

querida pelo Deus criador (Gn 9,5). Este derramar sangue não é apenas o pior crime possível contra a vítima, mas penetra também a esfera do poder divino, cuja proteção se estende particularmente sobre o sangue³⁴. O homem, enquanto criado à imagem e semelhança de Deus, não é dono da vida do outro, mas apenas guarda. Só Deus é dono da vida do homem³⁵:

«A quem derramar o sangue do homem, pela mão do homem será derramado o seu, porque Deus fez o homem à sua imagem.» (Gn 9,6)

Assim sendo, o sangue da vítima não podia ser abandonado, mas teria de ser coberto com terra em sinal de respeito:

«Desta forma, não manchareis o país em que viveis. Porque o sangue mancha a terra e a terra só pode ser lavada dessa mancha com o sangue daquele que o tiver derramado.» (Nm 35,33)

Apreende-se desta forma que o sangue derramado de um homem inocente, causa impureza³⁶. Esta impureza tanto atinge o autor do crime que se tornou impuro (cf. Is 59,3) como a sua pátria (cf. Gn 4,11s; Is 59,3; Ez 7,23)³⁷.

Um homicídio voluntário exigia sempre uma vingança de sangue. Por sua vez, esta vingança de sangue recaía sobre a figura de um vingador de sangue (*gō'él hadām*)³⁸. Este vingador de sangue era aquele que tornava possível a devolução do sangue derramado à comunidade ancestral³⁹. Regra geral, o vingador de sangue era um parente próximo da vítima, o qual tinha a obrigação de fazer justiça⁴⁰ matando assim o criminoso e, em algumas circunstâncias, os seus parentes varões⁴¹. Há claramente uma preocupação na comunidade da altura, para que se olhe o vingador de sangue não como mais um assassino, mas sim, como aquele que procura uma vingança legítima em nome da vítima. Por outro lado, também não se deve considerar este vingador de sangue como um oficial

³⁴ Cf. Kampling, «Sangue», 398.

³⁵ Cf. Karl G. Boskamp, «El motivo de la sangre derramada en el pentateuco», *Davarlogos* 13, n.1 (2014): 29.

³⁶ Cf. Kampling, «Sangue», 398.

³⁷ Otto Böcher, «Αἷμα», em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, eds. Horst Balz e Gerhard Schneider, vol. 1 (Salamanca: Sigueme, 1996), 110.

³⁸ Cf. Nm 35, 9ss; Dt 19, 6; 2Sm 14, 11

³⁹ Cf. Kedar-Kopfstein e Bergman, «בִּגְדָּי» , 242.

⁴⁰ Cf. Nota *Biblia Sagrada*, 256.

⁴¹ Cf. Scharbert, «Vengaza», 1165.

de tribunal⁴². Importa reter que este direito consuetudinário procurava apenas evitar a vingança ilimitada⁴³ (cf. Gn 4,15.23s) e estabelecer normas para um caso (cf. Dt 19,6-13; Nm 35,9-34)⁴⁴.

Após a sedentarização do povo de Israel, o costume do vingador de sangue foi conservado, como podemos observar no relato em que Joab mata Abner (2Sm 3,22-27). Esta vingança de sangue foi usada e permitida até ao tempo dos Reis. No entanto a ascensão da monarquia limitou a vingança do sangue, na medida em que o rei podia, com efeito, perdoar o assassino, ao restringir o vingador de sangue (2Sam 14,5-11)⁴⁵. A fim de discernir a questão da culpa, os regulamentos legais do AT limitavam claramente a execução desta responsabilidade ao homicídio intencional⁴⁶. Com o Código da Aliança surgirá a distinção entre o que se considera um homicídio voluntário e involuntário (cf. Ex 21,12ss). Já antes disso, a lei dada por Deus a Moisés é clara: «Não matarás» (Ex 20,13). Ao longo do tempo haverá uma preocupação com a regulamentação do exercício do seu direito para se resguardar contra os excessos da sua ira (cf. Dt 19,6). Na lei bíblica, todo aquele que matasse um homem em nome de Deus (Ex 21,13), por acidente (Nm 35,11), sem intenção (Dt 19,4), sem maldade (Nm 35,22) o seu sangue era inocente (Dt 19,10)⁴⁷. No entanto, mesmo no caso de homicídio involuntário, o homicida poderia ser morto impunemente pelo vingador de sangue, a menos que encontrasse refúgio junto de um altar (cf. Ex 21,13) ou numa cidade de refúgio (cf. Nm 35,25). Quanto às provas para determinar a culpabilidade do derramamento de sangue isso era tarefa do sistema judicial, o qual surgiu no decorrer do Código Deuteronomico. Conforme encontramos em Dt 17,8, era incumbência dos tribunais de justiça investigar casos individuais de reivindicações de propriedade, danos corporais e sobretudo de homicídio⁴⁸.

Perante a vingança de sangue existiam ainda outras exceções a ter em conta (cf. Ex, 22,1-2). Se, efetivamente, este incidente ocorresse durante o dia, o dono da casa era

⁴² Cf. Terrance A. Clarke, «Cities of Refuge», em *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, eds. T. Desmond Alexander e David W. Baker (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2003), 126.

⁴³ «Essa lei, hoje vista como canonização da vingança, em realidade tencionava ou tendia a prevenir, refrear e esconjurar a sede de vingança ilimitada e indiscriminada para além da ofensa ou do dano causados, evitando o abuso, o excesso e a desproporção desmedida na reparação, de que se jactava o canto de Lamek em Gn 4,23-24», Armindo Vaz, «A imagem de um Deus violento na Bíblia», *Didaskalia 2*, n.º 32 (2002): 64.

⁴⁴ Cf. Pierre Grelot e Ceslas Spicq, «Sangue» em *Vocabulário de Teologia bíblica*, ed. Xavier Léon-Dufour (Petrópolis: Vozes, 1984) 944-45.

⁴⁵ Cf. David Sperling, «Avenger of blood», em *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. 1 (New York: Doubleday, 1992), 763.

⁴⁶ Cf. Kedar-Kopfstein e Bergman, «בִּזְרֵךְ», 243.

⁴⁷ Cf. Sperling, «Avenger of blood», 763.

⁴⁸ Cf. Kedar-Kopfstein e Bergman, «בִּזְרֵךְ», 243.

culpado de sangue, mas, se o mesmo ocorresse durante a noite, não haveria culpa de sangue⁴⁹. Os crimes graves, mesmo que não envolvessem derramamento de sangue, eram considerados como incorrendo numa espécie de culpa de sangue.

Ainda em correlação com a questão do vingador de sangue regressamos a duas ideias bases que aqui já mencionámos: o «altar» e as «cidades de refúgio». Ambas nos falam dos limites do poder do próprio vingador. Uma pessoa que matasse acidentalmente outra pessoa, tinha autorização de fugir para junto de um lugar onde se refugiar (cf. Ex 21,13).

Os altares eram locais de refúgio contra o vingador de sangue. Caso fosse comprovado que o homicida não tinha tido intenção de cometer um assassinato, então era permitido que ele se retirasse para junto de um altar⁵⁰. Estes altares eram localizados em cada um dos vários santuários, sendo que o acusado poderia fugir para qualquer um desses lugares⁵¹.

«Mas quando alguém se enfurecer contra o seu próximo para o assassinar à traição, arrancá-lo-ás até mesmo do meu altar, para que morra» (Ex 21,14).

Quanto às cidades de refúgio⁵² sabemos que eram cerca de seis, as cidades reservadas por Moisés para as quais, o acusado de matar alguém involuntariamente, poderia fugir e aguardar julgamento sem medo de ser morto pelo vingador de sangue. Estas cidades de refúgio foram referenciadas pela primeira vez, perto do final dos quarenta anos de Israel no deserto, quando YHWH ordenara, por meio de Moisés, que seis cidades fossem separadas das quarenta e oito cidades levíticas, para serem lugares de asilo:

«“Quanto às cidades que deveis dar aos levitas, seis serão cidades de refúgio, que estabeleceréis para refúgio do homicida; além disso, juntar-lhes-eis quarenta e duas cidades. Total das cidades que dareis aos levitas: quarenta e oito cidades junto com os seus arrabaldes. Para essas cidades, que haveis de separar das propriedades dos filhos de Israel, exigirás mais da tribo maior e pedirás menos à menor; cada uma cederá território das suas cidades aos levitas, em proporção à parte que tiver recebido”» (Nm 35,6 -8)

⁴⁹ As próximas citações não referenciadas nesta página, seguem o estudo: Kedar-Kopfstein e Bergman, «בְּמִקְדָּשׁ», 244.

⁵⁰ «Altar. Para o autor de um assassinio voluntário ou premeditado, não há lugar de refúgio possível. Nem sequer o altar, considerado como refúgio por excelência (ver 1 Rs 1, 50; 2, 28)». Nota *Biblia Sagrada*, 135.

⁵¹ Cf. Clarke, «Cities of Refuge», 125-26.

⁵² Cf. Ex 21,12-14; Nm 35,6-34; Dt 4,41-43; 19,1-13; Jos 20,3-9.

Em suma estas cidades de refúgio funcionavam como salvaguarda da punição para o culpado de homicídio não intencional e como proteção contra o vingador do sangue (cf. Js 20,3-5.9)

Sublinhamos que, nos casos em que fosse comprovada a culpa do homicida, nem os altares nem as cidades refúgio poderiam proteger estas pessoas do vingador de sangue. A assembleia era chamada a examinar se a pessoa, que tinha procurado asilo na cidade de refúgio, era culpada de assassinato ou inocente de qualquer crime (cf. Nm 35,24). Caso o homicida já se encontrasse dentro desta cidade, os anciãos da sua cidade natal deveriam exigir a sua extradição da cidade de asilo e entregá-lo ao vingador do sangue para execução (Dt 19,12)⁵³ Frisamos ainda que, o homicida involuntário que procurasse asilo junto da cidade refúgio só poderia abandonar esta cidade após a morte do Sumo Sacerdote (Nm 35,28). Face ao exposto, concluimos que o vingador (*gō'êl*), era aquele que vingava o sangue derramado do seu parente e que pretendia vingança em nome da vítima, procurando restaurar, através da vingança, o que fora danificado pelo crime anterior⁵⁴.

1.3. Sangue e inocente

A expressão em hebraico para dizer sangue inocente (*dām nāqî*) estabelece a ligação entre o adjetivo inocente (*nāqî*), e a palavra sangue (*dām*), caracterizando o crime derramamento de sangue de pessoas inocentes (cf. 2Rs 21,16; Sl 106,38; Is 59, 7; Jl 4,19; Pr 6,17; etc.)⁵⁵. A referência ao sangue inocente surge, de forma particular, cerca de 19 vezes nas Escritura Judaicas⁵⁶. Esta expressão tornou-se importante para distinguir o inocente do culpado (homicida). Tal como já sublinhámos anteriormente, percebemos que o derramamento de sangue, transportava em si, um sinal de impureza, que manchava e tornava impuro não só o assassino, mas também a própria terra⁵⁷. Frisámos também que esta vingança estaria a cargo de um vingador de sangue (*gō'êl hadām*) que teria a responsabilidade de colocar a justiça, onde esta tinha sido esquecida. Assim sendo,

⁵³ Sperling, «Avenger of blood», 763.

⁵⁴ Cf. Roberto Gelio, «Sangue e vendetta», em *Sangue e antropologia bíblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 519.

⁵⁵ Cf. Georg Warmuth, «*נָקִי*», em *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. Gerhard Johannes Botterweck et al., vol. 9 (Grand Rapids (Michigan.): Eerdmans, 1997), 558.

⁵⁶ Cf. Dt 19, 10, 13; 21, 8-9; 27, 25; 1Sm 19, 5; 2Rs 21, 16; 24, 4; Sl 94, 21; 106,38; Pr 6, 17; Is 59, 7; Jr 7, 6; 19, 4; 22, 3, 17; 26, 15; Jl 4, 19; Jn 1, 14.

⁵⁷ Cf. Boskamp, «El motivo de la sangre derramada en el pentateuco», 31.

qualquer derramamento de sangue inocente, teria de ser coberto e expiado, caso contrário clamaria por vingança:

«Desse modo, não se derramará sangue inocente na terra que o Senhor, teu Deus, te der por herança, e não cairá sobre vós a responsabilidade do sangue» (Dt 19,10)

Quando sangue inocente era derramado, a culpa de sangue recaía sobre o culpado (Dt 19,10), a família do culpado (2Sm 14,9), sobre toda a terra (Sl 106,38) ou sobre a nação (cf. Js 2,19)⁵⁸. Perante a exigência da vingança de sangue, o sangue da vítima deveria desaparecer. É de referir ainda que, as menções ao sangue inocente podiam estar ligadas a uma pessoa que não tivesse nenhuma culpa, mas que era ameaçada de morte (cf. Dt 27,25; 1Sm 19,5), ou em situações em que a vida dela era efetivamente tomada (cf. Dt 19,13; 2Rs 21,16; 24,4). Algumas vezes não era fácil compreender se o inocente estava em situação de ameaça ou se tinha morrido (Dt 19,10).

«Não terás piedade dele; farás desaparecer de Israel o derramamento de sangue inocente, e tudo te correrá bem» (Dt 19,13).

A expressão «farás desaparecer de Israel o derramamento de sangue inocente» era formalmente parecida com outra presente em Dt 13 6: «farás desaparecer o mal». Quando a vingança de sangue era exigida, o sangue do culpado purgava Israel do sangue da vítima inocente com seu poder fatídico (cf. Dt. 19,13). Havia neste tempo uma constante noção de responsabilidade perante o sangue que é derramado por um homicídio:

«Perdoa Senhor, ao teu povo de Israel, que resgataste! Não imputes o sangue inocente ao teu povo de Israel. E esse sangue ser-lhe-á perdoado. Desse modo, farás desaparecer o sangue inocente do teu meio, porque fizeste o que é reto aos olhos do Senhor» (Dt 21, 8-9)

Tanto o Povo (nação) como Israel (terra) eram particularmente afetados quando um culpado desconhecido (Dt, 8) ou o Rei (2Rs 24,3) derramavam sangue inocente. Ainda dentro do livro do Deuteronomio, encontramos a última referência ao sangue inocente:

«Maldito o que aceitar suborno para derramar sangue inocente! E todo povo responderá: Amen!» (Dt 27,25)

⁵⁸ Cf. Georg Warmuth, «Nāqâ», 558.

Nestas citações constam uma série de doze maldições «cuja origem, difícil de definir, é diferente daquela das maldições de 28,15-68»⁵⁹. Estas doze fórmulas eram sempre introduzidas com a palavra «Maldito» e constituíram a base da declaração feita pelos sacerdotes levitas. O final de cada maldição era acompanhado pela fórmula geral «Amen». Esta resposta constitui por si mesma, uma forma comum de expressar acordo ou concordância⁶⁰. Esta passagem não expressa apenas a rejeição de Deus contra o sanguinário, mas também por aquele que se deixava corromper com o objetivo de derramar sangue inocente, tal como nos refere o Sl 5 e o livro dos Provérbios:

«Exterminas os mentirosos. O homem sanguinário e fraudulento é detestado pelo Senhor» (Sl 5,7)

«Seis são as coisas que o Senhor aborrece, e sete as que a sua alma abomina: olhos altivos, língua mentirosa, mãos que derramam sangue inocente» (Pr 6,16-17)

Acerca da expressão sangue inocente o Professor Georg Warmuth⁶¹ considera existirem cinco classes de pessoas descritas como inocentes.

«Atentam contra a vida do justo e condenam o sangue inocente» (Sl 94,21);

«Além disso, Manassés derramou tanto sangue inocente que inundou Jerusalém de uma extremidade à outra, sem falar dos pecados com que fez pecar Judá, levando-a a praticar o mal aos olhos do Senhor.» (2Rs 21,16);

«Assim diz o Senhor: Praticai o direito e a justiça e livrai o oprimido das mãos do opressor. Não deixeis o estrangeiro sofrer vexames e violências, nem o órfão nem a viúva, e não derrameis neste lugar sangue inocente» (Jr 22,3);

«Porém, os teus olhos e o teu coração apenas procuram satisfazer a tua cobiça, derramar sangue inocente e exercer a opressão e a violência» (Jr 22,17)

A primeira classe integra as pessoas apresentadas como injustamente condenadas à morte. O Sl 94, diz-nos que a vida do justo é muitas vezes palco de governantes perversos onde as vidas estão sujeitas a opressões. Em 2Rs 21, relata-se o longo reinado de

⁵⁹ León Azcárate, *Deuteronomio*, 247.

⁶⁰ Cf. Thompson, *Deuteronomio* 254.

⁶¹ Cf. Warmuth, «Nāqâ», 559.

Manassés⁶² como exemplo de grande opressão externa e interna contra os filhos de Israel. A expressão aqui apresentada sangue inocente⁶³ tanto pode significar homicídios e atos de violência corporal como atos de violência sistémica e institucional, através dos quais os poderosos se aproveitavam dos fracos e vulneráveis, explorando-os⁶⁴. Quanto ao exemplo da inocência de sangue, ele chega-nos através do contexto da invasão de Nabucodonosor, durante o reinado de Joaquim e sublinha o ato cruel de tirania (Jr 22,17), e de quebra da lei de Deus⁶⁵. Ainda no livro do profeta Jeremias, surge o último exemplo, em referência ao sangue inocente, associado ao oráculo social onde se mencionam as três classes sociais mais desprotegidas: o estrangeiro, o órfão e a viúva (Jr 22,3). As palavras do profeta dão indicação para que o povo pratique o direito e a justiça e livre o oprimido das mãos do opressor. A expressão sangue inocente indica assim o ato de matar, expressando também uma advertência para se guardar o sexto mandamento⁶⁶. Outro exemplo do sangue inocente, derramado por Joaquim encontra-se no homicídio de Urias (Jr 26, 20-23). É ainda feita outra referência quanto ao sangue de pobres inocentes (2,34) e ao homicídio de muitos jovens sacrificados nos altares a Baal (19,4). Também quando Jeremias é levado a juízo, o profeta mostra-se exímio em avisar o tribunal sobre derramamento de sangue inocente quando ele próprio é julgado⁶⁷ (cf. Jr 20,15):

«Sabei, porém, que, se me condenardes à morte, sereis responsáveis pelo sangue inocente, assim como esta cidade e os seus habitantes porque, na verdade, foi o Senhor que me enviou para vos transmitir estes oráculos.» (Jr 26, 15)

A segunda classe do sangue inocente são as crianças sacrificadas⁶⁸ como relata o Sl 106, 38:

«Imolaram os seus filhos e as suas filhas em sacrificio aos demónios. Derramaram sangue inocente, o sangue de seus filhos e filhas sacrificados aos ídolos de Canaã, e a terra ficou manchada de sangue.» (Sl 106,37-38)

⁶² «Outra razão para a desolação de Judá foi o sangue inocente derramado por Manassés. Entre estes estavam, sem dúvida, muitos profetas. De facto, a tradição cristã primitiva contava que Manassés serrado em dois o profeta tinha Isaías com uma serra de madeira» - John H. Traylor, *1 & 2 Kings, 2 Chronicles, Layman's Bible book commentary*, v. 6 (Nashville (Tennessee): Broadman Press, 1981), 95.

⁶³ «O sangue inocente pode referir-se ao sacrificio de crianças a Attar, a estrela de Vénus, cujo título era Melek, mas provavelmente refere-se à perseguição de Manassés aos profetas, sugerida pelo facto de, em contraste com a actividade profética desde meados do século IX.» John Gray, *1 & II Kings: A Commentary, The Old Testament Library* (London: SCM Press, 1970), 709.

⁶⁴ Cf. Walter Brueggemann, *1 & 2 Kings: a commentary* (Macon (Georgia): Smyth & Helwys, 2000), 534.

⁶⁵ Cf. Donald J. Wiseman, *1 e 2 Reis* (São Paulo: Vida Nova, 2006), 267.

⁶⁶ Cf. Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, The Anchor Bible, vol. 21B. (New York: Doubleday, 2004), 120.

⁶⁷ Cf. Lundbom, *Jeremiah 21-36*, 140.

⁶⁸ Cf. Warmuth, «Nāqâ», 559.

O v. 38 identifica o assassinio com os sacrifícios humanos precedentes⁶⁹. A forma derramar sangue inocente designa assim o homicídio e o assassinio e figura na legislação, em textos narrativos, proféticos e sapienciais. Ainda neste versículo é esclarecido que o sangue derramado de um inocente, não só torna impuro o assassino como deixa a terra manchada de sangue (Sl 106,38)⁷⁰.

A terceira classe ligada ao sangue inocente são os «filhos de Judá» (ou *Judaítas*):

«O Egito será a desolação e Edom será um deserto desolado pois trataram com crueldade os filhos de Judá e derramaram, no seu país, o sangue inocente» (Jl 4,19)

Os vv. 19 a 21 deste capítulo expõem o julgamento do Egito e de Edom sendo estes os causadores do derramamento de sangue inocente. A interpretação desta expressão depende de a quem se refere o sufixo em *b^e'aršām*⁷¹. Não tendo vestígios diretos a quem se refere este sangue inocente, a exegese divide-se entre o acontecimento da morte de Josias que pode, muito bem ser, pelo menos, parte do sangue inocente de que o profeta se ocupa⁷² ou pode refletir a morte de pessoas inocentes e indefesas na terra do Egito e Edom, ou seja, colonos ou refugiados e migrantes políticos. No entanto também pode referir-se a judeus mortos nas suas próprias terras pelo Egito e Edom⁷³.

A quarta classe ligada ao sangue inocente são os profetas⁷⁴. Entendemos a figura do profeta como alguém chamado por Deus para exercer uma função: é um vocacionado. Ele não proclama apenas aspetos positivos para a vida concreta, mas também aspetos negativos como calamidades, castigos e momentos de infelicidade. Não obstante, muitas vezes as palavras do profeta entram em choque com o poder político. É disso exemplo o profeta Amós que aborda nas suas profecias, não só problemas de âmbito social tal como a injustiça social, mas também de âmbito político: ofensa aos pobres, crítica ao luxo, falso culto, etc. Quer os problemas sobre a justiça, quer as questões do direito e a paz preocuparam profundamente os profetas. Certamente que eles foram os alvos mais prováveis da ira do poder político instalado ou até mesmo do povo. Alguns pagaram com

⁶⁹ Cf. Luis Alonso Schokel e Cecilia Carniti, *Salmos 73-150* (Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008), 1317.

⁷⁰ Cf. Schokel e Carniti, *Salmos 73-150*, 1317.

⁷¹ Cf. Warmuth, «Nāqâ», 559.

⁷² Cf. Thomas Edward McComiskey, *The Minor Prophets: an exegetical and expository commentary* (Grand Rapids (Michigan): Baker Book House, 1992), 312.

⁷³ Cf. Warmuth, «Nāqâ», 559.

⁷⁴ Cf. Warmuth, «Nāqâ», 560.

a sua vida o terem protestado contra o culto de divindades estrangeiras, contra os desequilíbrios e injustiças sociais e por defenderem, como imperativo, o direito à paz.

A quinta e última classe ligada ao sangue inocente são os «indivíduos particulares»⁷⁵. São exemplo desta situação os relatos de alguns profetas. Salientamos, em primeiro lugar, a narração, feita por Samuel, acerca da perseguição de Saul a David. Também Jeremias nos conta como foi ameaçado pelas autoridades do poder político. No livro de Jonas é-nos recordado que o profeta foi lançado ao mar:

«Arriscou a vida, matando o filisteu, e o Senhor deu, assim, uma grande vitória a Israel. Foste testemunha e alegraste-te. Porque queres pecar contra o sangue inocente, matando David sem motivo?» (1Sm 19,5)

«Sabei, porém, que, se me condenares à morte, sereis responsáveis pelo sangue inocente, assim como esta cidade e os seus habitantes porque, na verdade, foi o Senhor que me enviou para vos transmitir estes oráculos.» (Jr 26,15)

«Então clamaram ao Senhor, dizendo: «Senhor, não nos faças perecer por causa da vida deste homem, nem nos tornes responsáveis do sangue inocente, porque Tu, ó Senhor, fizeste como foi do teu agrado» (Jn 1,14)

Em 1Sm 19 relata-se a intenção de Saul matar o seu servo, David. Jónatas, sabendo da intenção de seu pai, não só alertará o seu amigo David (1Sm 19,2a) mas também intercederá por ele, junto de Saul (1Sm 19,4). Quanto à passagem de Jr 26, comentada anteriormente, recordamos o momento em que o profeta é levado a juízo. Na defesa de Jeremias salientamos três pontos que podem ser observados entre o capítulo 9-15. No primeiro ponto ele apresenta o nome do Senhor para legitimar aquilo que profetiza (v.9). No segundo, o profeta convida o povo a «reformatar» (v.13) as suas vidas e obras a fim de que nenhum mal lhes aconteça. Finalmente, em terceiro lugar, o profeta sublinha que aquilo que diz é de iniciativa divina. Fá-lo a fim de defender a sua inocência e assim alertar sobre a responsabilidade de sangue inocente que resultaria da sua morte injusta⁷⁶. Por fim, no livro de Jonas, chega-nos o relato desse episódio onde o profeta, fugindo à vontade de Deus, navega para Tárzis. Nessa viagem, porém, surge uma grande tormenta. Perante tal fenómeno os marinheiros pagãos põem-se a rezar ao seu deus, enquanto o profeta Jonas adota uma postura de total indiferença, dormindo. Os marinheiros, querendo

⁷⁵ Cf. Warmuth, «Nāqâ», 560.

⁷⁶ Cf. Leslie C. Allen, *Jeremiah: a commentary, The Old Testament library* (Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 2008), 300.

saber a culpa de tal mal, deitam sortes, tenho esta caindo sobre Jonas. O núcleo desta passagem, porém é a petição que os marinheiros dirigem a Deus antes de lançar Jonas ao mar, solicitando que não morressem pela vida de Jonas, ou seja que Deus não colocasse sangue inocente sobre eles. Também a partir deste relato compreendemos que a expressão sangue inocente se refere, quase sempre, ao derramamento de sangue de uma pessoa que morreu ou de alguém que está quase para ser morta (Dt 21,8)⁷⁷.

Constatámos também que, a expressão sangue inocente é mencionada em textos legais (cf. Dt. 19, 10, 13; 21: 8; 27, 25), textos narrativos (cf. 1Sm 19,5; 2Rs 21, 16; 24,4; Jn 1,14) em acusações proféticas: profeta contra o povo (cf. Jr 2,34, 19,4; Is 59,7; Jr 22,17) contra as nações estrangeiras (Jl 4,19), lamentos e revisões poéticas da história (Sl 94, 21; 106, 38), admoestações proféticas (Jr 22,3; 7,6) e ameaças (Jr 26,15)⁷⁸. A expressão sangue inocente pode ser também um conceito Deuteronomio ou Deuteronomista⁷⁹. Por textos Deuteronomistas consideramos: 2Rs 24,4; 21,16, Jr: 7,6; 19,4; 22,3; 22,17; Sl 94, 21; 106,38 (pós-exílicos); e do Deuteronomio: Dt 19,10.13; 21, 8-9; 27,25⁸⁰.

Sintetizando, percebemos que esta expressão sangue inocente pode englobar todos aqueles que se encontram sobre a proteção de YHWH (cf. Dt 19,13; Jr 22,3). Desta forma derramar sangue inocente, não só seria um ato abominável aos olhos de YHWH (cf. Is 59,7; Sl 94,21, 94,21; 106, 38; Pr 6,17) mas também para o qual não se obteria perdão (cf. 24, 4). Por esse facto todos aqueles que derramassem sangue inocente, seriam julgados por tal delito (cf. 2Rs 24,3s; Jr 19,4; 22,17; Jl 4,19 (3,19)). Deus não só abomina o homem sanguinário (cf. Pr. 6,17) como também o extermina (cf. Sl 94,21).

⁷⁷ Cf. Warmuth, «Nāqâ», 560.

⁷⁸ Cf. Warmuth, «Nāqâ», 560.

⁷⁹ Continuando a seguir o estudo do Prof. Georg Warmuth, esclarecemos de forma breve o que significado dos conceitos «Deuteronomio» e «Deuteronomista» a partir do estudo de Francolino J. Gonçalves, «Concepção deuteronomista dos profetas e sua posteridade», *Didaskalia* 33, n.º 1-2 (2003): 74 «Seja qual for a explicação que se dá do facto, as afinidades entre o Deuteronomio e o conjunto formado pelos livros de Josué a Reis ou, pelo menos, de partes mais ou menos extensas desses livros, são óbvias. Essas afinidades verificam-se, entre outros domínios, na concepção dos profetas e do seu papel. Seguindo a prática comum, designo o conjunto dos livros de Josué a Reis pela expressão História Deuteronomista. O adjectivo deuteronomista refere-se também a outros escritos afins, nomeadamente no Deuteronomio e nos livros proféticos, sobretudo em Jeremias. Reservo o adjectivo deuteronomico para as partes mais antigas do Deuteronomio».

⁸⁰ O termo sangue inocente foi ainda «emprestado nos últimos textos Is. 59, 7; Jl 4, 19 (18); Jn. 1, 14; Pr 6, 17.

1.4. Sangue na imolação e abate de animais

Continuando a análise da relação sangue e morte, entramos agora no subcapítulo que aborda a relação entre o sangue e o abate cruento de animais dentro e fora do contexto sacrificial.

O exegeta Leon Morris afirmava que, nas 360 vezes em que o sangue aparece referenciado na Bíblia hebraica, 103 vezes estão ligadas ao sangue em contexto sacrificial e 5 vezes ligadas à morte violenta de animais⁸¹. A verdade é que, o debate teológico girou sempre em torno do significado daquilo que o termo hebraico, para dizer sangue (*dām*), simbolizava em contexto sacrificial. Assim, surgiram duas opiniões na exegese sobre o valor do sangue: aquela que via o sangue como símbolo de vida, i.e., o sangue da vítima é a vida que se foi com a morte e uma outra que afirmava que, nas Escrituras Judaicas o sangue denotava não a vida, mas a sim morte, ou a vida que é oferecida pela morte⁸².

A partir do estudo de alguns textos das Escrituras Judaicas podemos observar um considerável número de relatos acerca da relação entre sangue e a imolação e abate de animais. A pluralidade destes relatos deixa claro que os mesmos podem, ou não, decorrer em contexto sacrificial. Para designar a imolação, abate ou sacrifício cruento de animais, encontraremos nas Escrituras Judaicas três verbos chave, a saber: *ṭābah*, *šāḥaṭ* e *zābah*. *ṭābah*, significa abater, trucidar, matar e massacrar e tem como ideia central o ato de «abater ou carnear deliberadamente um animal para servir de alimento»⁸³. No entanto, este termo pode também ser conotado em sentido metafórico, i.e., indicando a matança de pessoas face ao juízo divino⁸⁴. O verbo *šāḥaṭ*, significa imolar, matar ou abater em sacrifício ritual e ainda que poucas vezes, matar outra pessoa⁸⁵. Pode, no entanto, também designar a morte fora do contexto sacrificial de um ou mais animais. Por fim, o verbo *zābah* que significa sacrificar, abater é usado frequentemente para se referir ao abate de

⁸¹ Cf. Leon Morris, «The Biblical use of the term “Blood”», *The Journal of Theological Studies* 3, n. 2 (1952): 217.

⁸² Cf. Victor P. Hamilton, «Sangue», em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, ed. Robert Laird Harris et al. (São Paulo: Vida Nova, 1998), 314.

⁸³ Ralph H. Alexander, «tābah», em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, 557. Veja-se o relato de Gn 43, 16 Quando José manda o intendente que diga aos viajantes que entrem em sua casa, mandando depois que se mate e prepare um animal: «*ūṭṭēḇōaḥ ṭēbaḥ*» (matar um animal). O uso desta expressão de abate implicará sempre que o animal seja confeccionado em seguida. Por exemplo, em hebraico, o nome cozinheiro, dir-se-á *tābbah*.

⁸⁴ Cf. Ez 21, 15: «Foi afiada para massacrar [*ṭṭēḇōaḥ*], foi polida para lançar cintilações.». *Bíblia Sagrada*, 111.

⁸⁵ Cf. Victor P. Hamilton, «šāḥaṭ», em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, 1544.

animais para o sacrifício⁸⁶ no qual o oferente participa. O substantivo *zēbah*, é a palavra mais usada para dizer “sacrifício”. Porém, a ideia de abate a partir do verbo *zābah* pode também ocorrer sem nenhuma conotação sacrificial.

Esclarecidos os termos, fazemos a análise de textos nas Escrituras Judaicas que nos apresentam a relação do termo sangue (*dām*) na imolação e sacrifício cruento de animais em contexto sacrificial e fora do contexto sacrificial.

1.4.1 *Em contexto sacrificial*

A realidade sacrificial ocupa um lugar central no culto de Israel, tal como em quase todas as religiões antigas⁸⁷. As leis sobre os sacrifícios surgem já situadas no Sinai. A primeira recomendação dada a seguir ao Decálogo é clara:

«Senhor disse a Moisés: «Assim dirás aos filhos de Israel: Vós mesmos vistes que foi dos céus que Eu falei convosco. Não fareis ao lado de mim deuses de prata e deuses de ouro; não fareis isso para vós. Farás para mim um altar de terra e oferecerás sobre ele os teus holocaustos, os teus sacrifícios de comunhão, as tuas ovelhas e os teus bois. Em todo o lugar em que Eu fizer recordar o meu nome, virei a ti e te abençoarei. Se fizeres para mim um altar de pedras, não o construirás com pedras lavradas, porque ao vibrares o teu cinzel sobre elas, profaná-las-ias. Não subirás por degraus ao meu altar, para que não seja descoberta a tua nudez sobre ele.» (Ex. 20, 22-26)

Para uma boa compreensão da realidade sacrificial em Israel, o livro do Levítico explana, de forma clara, os ritos e os elementos constitutivos dos sacrifícios, a saber: oferente, a matéria sacrificial, o destinatário e o altar em que é oferecido⁸⁸. Observando o caráter doloroso do sacrifício cruento, percebemos que o rito podia ser visto através da imolação, na morte do animal oferecido, i.e., esvaziado do seu sangue, considerado eventualmente como o substituto, ou seja, aquele que tomaria o lugar do oferente⁸⁹. Perante a prática de imolação/abate de animais em contexto sacrificial o professor

⁸⁶ Cf. Herbert Wolf, «zābah», em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, 376.

⁸⁷ Neste capítulo não faremos uma análise pormenorizada sobre os sacrifícios nas Escrituras judaicas, deixaremos esta matéria para o capítulo *Sacrifícios*.

⁸⁸ Não entraremos aqui de forma pormenorizada sobre a realidade sacrificial (i.e., sacrifícios) nas Escrituras judaicas, deixaremos isto para o capítulo «O termo Dām no uso cultural».

⁸⁹ Cita Prof. Francesco Vattioni, o exegeta J. Potin «Insistindo apenas no caráter doloroso do sacrifício, o rito essencial foi visto na imolação, no pôr à morte do animal oferecido. O animal morto, esvaziado do seu sangue, foi considerado como o substituto, aquele que toma o lugar do ofertante. A morte infligida ao animal simbolizaria o castigo que o homem reconheceria ter merecido pelos seus pecados. os seus pecados» Vattioni, «Sangue: Vita o morte nella Bibbia», 371.

Michael Fishbane, afirma que estamos diante de uma «chamada teoria do sacrifício de substituição, segundo a qual o animal e a sua morte são um substituto para a morte do sacrificador»⁹⁰. Nas várias tipologias de sacrifícios sublinhamos que não pode haver qualquer sacrifício cruento sem que haja uma vítima e que só existirá sacrifício da Páscoa para YHWH se houver um cordeiro (Ex 12, 1, 23. 39), e para haver Páscoa, alguém (animal) tem de morrer (ser imolado). Deste modo, fica claro, que os sacrifícios cruentos judaicos comportarão sempre uma vítima animal. Para referir o abate e imolação de animais para sacrifício, as Escrituras Judaicas apresentam de forma geral os verbos imolar/sacrificar (*šāḥaṭ*) e sacrificar/abater (*zābah*).

Analisando a primeira tipologia de sacrifício, i.e., os holocaustos⁹¹, compreendemos que este é o sacrifício maior e mais excelente onde a vítima era completamente oferecida a Deus simbolizando a ação de graças, o louvor e a adoração⁹². Em Lv 1, a vítima, i.e., um animal macho sem defeito, de gado graúdo ou miúdo, era apresentada pelo oferente, devendo este estar também em pureza ritual.

«Fala aos filhos de Israel e diz-lhes: Quando alguém dentre vós apresentar ao Senhor uma oferta de animais, podereis escolher a vossa oferta entre o gado bovino ou entre as ovelhas e as cabras. Se a oferta for um holocausto de gado bovino, oferecerá um macho sem defeito; oferecê-lo-á à entrada da tenda da reunião, para ser agradável ao Senhor. Imporá a mão sobre a cabeça da vítima, para que seja aceite favoravelmente, servindo de expiação por ele. Imolará o novilho diante do Senhor, e os sacerdotes, descendentes de Aarão, oferecerão o sangue e, depois, aspergirão o altar, que está à entrada da tenda da reunião, a toda a volta...» (Lv 1,2-5)

Neste sacrifício, a vítima era inteiramente queimada e, antes da imolação, o oferente colocava as mãos sobre a vítima (cf. Lv 1,4) como testemunho solene de que esta era realmente o seu próprio sacrifício⁹³. Mediante esta imposição das mãos o oferente também se identificava com o animal, simbolizando a substituição do oferente pelo animal indicando a transferência da culpa do pecado, para o animal⁹⁴. A expressão «servindo de expiação por ele» (Lv 1,4b), significava assim que a expiação era realizada

⁹⁰ Michael D. Swartz, «The topography of blood in Mishnah Yoma», em *Jewish blood: reality and metaphor in history, religion, and culture*, ed. Mitchell Bryan Hart (London (New York): Routledge, 2009), 78.

⁹¹ «O holocausto ('Olah), também chamado de sacrifício integral (Kalil) estava destinado a ocasiões maiores e especiais» Reinhard G. Kratz, «Sacrifício», em *Dicionário de termos teológicos fundamentais de Antigo e do Novo Testamento*, ed. Angelika Berlejung (São Paulo: Loyola, 2011), 414.

⁹² Cf. Joaquim Carreira das Neves, *Bíblia: O livro dos livros*, (Lisboa: Edição Expresso, 2006), 393–94.

⁹³ Cf. Nota da *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2002), 162.

⁹⁴ Cf. Gordon L. Carr, «'Ō·lāh», em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, 1116.

pelo sacrifício na qual o homem, uma vez ofendendo a Deus, transgredindo a aliança, podia voltar à graça e por isso o animal, oferecido em sacrifício, (*kipper*) é interpretado como resgate⁹⁵. Esta vítima era degolada pelo oferente fora do altar. O papel do sacerdote começava quando a vítima entrava em contacto com o altar, através do sangue. Este era derramado pelo sacerdote, ao redor do altar.

Também os sacrifícios de comunhão⁹⁶ (Lv 3,1-17) são descritos como sacrifícios em que parte do animal, macho ou fêmea, era totalmente oferecido e imolado ao Senhor:

«Se alguém oferecer ao Senhor, em sacrifício de comunhão, uma cabeça de gado miúdo - macho ou fêmea - deve oferecê-lo sem defeito. Se apresentar como oferta um cordeiro, oferecê-lo-á diante do Senhor; depois, imporá a mão sobre a cabeça da vítima, que imolará diante da tenda da reunião e, com o sangue, os descendentes de Aarão aspergirão o altar, a toda a volta» (Lv 3, 6-8)

Segundo o ritual, a vítima era repartida entre Deus, o sacerdote e o oferente. Os israelitas acreditavam numa união derivada da participação dos mesmos bens onde YHWH aceitava a vítima e recebia a sua parte no altar. Por sua vez, os oferentes comiam o resto numa refeição religiosa⁹⁷. A forma de proceder à apresentação deste sacrifício era idêntica à do holocausto, exceto a diferença capital: não é a carne toda da vítima que é sacrificada sobre o altar, mas somente as partes da gordura⁹⁸.

Quanto aos sacrifícios expiatórios, temos duas espécies que têm como fim restabelecer a aliança com Deus: sacrifício pelo pecado” (*hattā't*) e o sacrifício de reparação (*'ašām*). Nos sacrifícios pelo pecado (Lv 4,1-35) a vítima variava segundo o estatuto do delinquente: Sumo Sacerdote (Lv 4,3-5)⁹⁹, assembleia de Israel (Lv 4,14-15); um chefe (Lv 4,22-24a) ou um homem do povo (Lv 4,27-29). Estes sacrifícios distinguem-se dos outros, quanto ao ritual, pela função do sangue e pelo uso das carnes da vítima. Quanto aos sacrifícios de reparação, tratava-se de um sacrifício de reparação da ofensa (Lv 5,14-26)¹⁰⁰ e o seu rito é semelhante ao anterior. No sacrifício pelo pecado e no sacrifício de reparação, tem aqui especial importância o sangue do animal sacrificado.

⁹⁵ Cf. Nota da *Bíblia de Jerusalém*, 163.

⁹⁶ Sacrifícios ligados às ofertas ou aos holocaustos. Também conhecidos como associados a ofertas pacíficas: *zeḇaḥ šelāmîm*. Cf. Herbert Wolf, «zāḇaḥ», 376.

⁹⁷ Cf. Vaz, *Pentateuco*, 332.

⁹⁸ Cf. Gerhard von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, vol. 1 (São Paulo: Targumim, 2006), 251.

⁹⁹ Lv 4, 4c: «imolá-lo-á diante do Senhor» - *w^ešāḥaṭ 'et-happār lipnê Yahweh*

¹⁰⁰ Lc 5, 18: «apresentará ao sacerdote um carneiro sem defeito, escolhido no rebanho, segundo a sua avaliação, como sacrifício de reparação» - *w^ehēbî 'ayil tāmîm min-haššōn b^e'erk^ekā l^e'āšām 'el-hakkōhên w^ekīpper 'ālāw hakkōhên 'al šiggātōw 'āšer-šāgāg w^ehū lō-yāda' w^enislah lōw*.

A partir destes quatro exemplos de sacrifícios, holocaustos, comunhão, pecado e reparação, reconhecemos a necessidade de imolação de um animal com vista a um propósito final - expiação do pecado. De acordo com esta conceção, o sangue da vítima podia ser símbolo de sofrimento e morte, ou seja, o sangue do animal era entregue à morte, para que fosse expiada e perdoada, a falta do oferente.

1.4.2 *Em contexto não sacrificial*

Fora do contexto sacrificial, encontramos também um relativo número de relatos acerca do abate e massacre de animais. Para referenciar estes episódios, surgem como auxiliares os verbos hebraicos para dizer imolar/sacrificar (*šāḥaṭ*) e sacrificar/abater (*zābah*) com a introdução de um verbo que traduz a ideia de trucidar, matar e massacrar (*tābah*). Em Gn 37,31-33 é-nos relatado o episódio em que a túnica de José é mergulhada no sangue do cabrito pelos seus irmãos. A mensagem é concisa, mas de certa forma eloquente:

«Mas eles tomaram a túnica de José, degolaram um cabrito e mergulharam a túnica no sangue; depois enviaram a Jacob a túnica comprida, mandando-lhe dizer: “Eis o que encontramos; verifica se é ou não a túnica do teu filho.” Jacob reconheceu-a e exclamou: “A túnica de meu filho! Um animal feroz devorou-o! José foi despedaçado!”» (Gn 37, 31-33)¹⁰¹

Há dois elementos nucleares nesta passagem Gn 37,31-33: o abate (*wayyišḥāṭū*) e o sangue (*baddām*) do cabrito. O plano dos irmãos de José é claro: enganar¹⁰² seu pai Jacob, degolando o cabrito, mergulhando a túnica no sangue, simulando assim a morte do seu irmão José. A túnica enviada a Jacob, provoca um cenário de horror na consciência de Jacob. Perante a túnica ensanguentada e rasgada, o pai reconhece, primeiro que a túnica pertence ao seu filho deduzindo depois que o José teria sido devorado por um animal feroz¹⁰³.

¹⁰¹ Gn 37, 31: «Mas eles tomaram a túnica de José, degolaram um cabrito e mergulharam a túnica no sangue» - *wayyiqhū 'eṭ-k'ṭōneṭ yōwsēp̄; wayyišḥāṭū š'e 'ir 'izzīm, wayyitb'elū 'eṭ-hakkuttōneṭ baddām.*

¹⁰² «O engano do pai. Um esquema narrativo do cap. 27 [...] Agora o cabrito de alguma forma morre em vez de José e substitui seu sangue pelo de José». Luis Alonso Schökel, *Dónde está tu hermano? textos de fraternidad en el libro del Génesis*, Institución San Jerónimo 19 (Valencia: Institución San Jerónimo, 1985), 270.

¹⁰³ Cf. Nahum M. Sarna, *Genesis: The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 262.

Outro texto sobre o abate de animais, fora do âmbito sacrificial, chega-nos através do profeta Samuel.

«“O povo, exausto de fadiga, lançou-se ao saque e tomou as ovelhas, os bois e os bezerros, que degolaram¹⁰⁴ sobre a terra, comendo a carne juntamente com o sangue. E avisaram Saul: «O povo está a pecar contra o Senhor, comendo carne com sangue.» Disse-lhes Saul: «Isso é uma impiedade; trazei-me depressa uma grande pedra.» E acrescentou: «Ide por todo o povo e dizei-lhe que me traga cada um a sua ovelha ou o seu boi. Serão degolados e comidos aqui; mas não pequem contra o Senhor, comendo carne com sangue.» Cada um deles trouxe, pela sua mão, naquela noite, o gado, e ali o sacrificaram.”» (1Sm 14, 32-34)¹⁰⁵

Saul tinha imposto uma proibição imprudente que consistia na privação de tomar qualquer alimento até ao anoitecer. Esta prática, ainda que não alheia às atividades de guerra, terá como consequência o enfraquecimento do exército. Após a vitória sobre os filisteus, o povo violou não só o que Saul tinha estabelecido pelo seu juramento, mas também aquilo que ditava a Lei (cf. Gn 9,4; Lv 17,10-14; Dt 12,27), uma vez que os animais arrancados aos inimigos tinham sido comidos juntamente com o seu sangue¹⁰⁶.

Outros relatos sobre o abate de animais podem ser encontrados em Dt 12,5 onde se apresenta a prescrição sobre a permissão de matar animais pelos israelitas para consumo dentro das suas cidades¹⁰⁷

1.5. Sangue e mântica

A realidade dos fenómenos a que designamos por «mântica» encontrava-se já presente nas culturas do antigo Médio Oriente. Parte das literaturas antigas, das civilizações religiosas do Egito, Mesopotâmia, Hititas e Cananeus possuem um conjunto

¹⁰⁴ «degolaram» - *wayyishāṭū*.

¹⁰⁵ «comendo carne com sangue» - *wayyōḳal hā'ām 'al-haddām*. Comentário a esta expressão do Prof. Alan Graeme Auld: «este "comer com o sangue", compreende o pecado contra Yahweh para consistir numa violação das leis alimentares: a carne só deve ser comida de um animal abatido de tal forma que todo o seu sangue tenha sido drenado (e o abate sobre uma pedra ajuda o processo de drenagem) [...] A outra interpretação parte comparando esta cena com a instrução em Lv 19, 26: «Não comereis nada que contenha sangue. Não praticarei a adivinhação nem a magia» e compreende-se que comer sobre o sangue, especialmente à noite, representa uma forma de comunicação com as forças do submundo. Auld, *I & II Samuel*, 158.

¹⁰⁶ «depois de Saul ter derrotado os filisteus, o povo atirou-se ao saque do gado, apreendeu-o, não só comeu a carne, mas também o sangue, o que era visto como um pecado muito grave (Cfr. 1 Sam 14, 32-33). Aldolfo Fonseca, «El hombre desde la Biblia. Hacia una antropología Bíblica, partiendo del Antiguo Testamento», *La Colmena* 1, n.31 (2001): 88.

¹⁰⁷ Veja-se por exemplo 2Cr 18,2 quando Acab, Rei de Israel abate um grande número de ovelhas e bois a fim de os oferecer num banquete a Josafat e ao seu séquito.

de fenómenos que se colocam no âmbito da adivinhação e dos ritos mágicos¹⁰⁸. Por «mântica», devemos considerar tudo aquilo que versa a relação do homem com o transcendente, o mistério e as divindades¹⁰⁹. A problemática do sentido da vida e a salvaguarda do futuro pós-morte, levou o homem, nas suas formas mais antigas, a procurar fenómenos de adivinhação e de magia. Quanto à origem e semântica da palavra «adivinhação» sabemos a mesma tem relação com o divino, com o mundo e os desígnios dos deuses sendo que conhecê-los, constituiu sempre um desejo irresistível para o homem¹¹⁰. No que se refere à palavra «mântica» que é origem grega, esta possui uma «abrangência mais neutral, designando tudo aquilo que tem a ver com a emissão de oráculos, de presságios e de previsões que antecipam no tempo o que o futuro nos reserva.

Através das Escrituras Judaicas, conhecemos alguns relatos sobre técnicas de carácter mágico e de adivinhação¹¹¹ e sabemos que, «as tribos israelitas, tanto antes como depois da sua sedentarização, tiveram contactos frequentes com as demais tribos e povos da região». As culturas dos povos vizinhos, sobretudo dos Cananeus, baseavam-se nos sacrifícios e ritos mágicos para afastar os malefícios de deuses e demónios ou, por outro lado, para atrair os seus bons ofícios, acontecendo o mesmo com Israel. Sem dúvida que, mais do que os sacrifícios e ritos assírios, babilónicos e hititas, foram os Cananeus que influenciaram, em maior escala, os da Bíblia do AT. Muitas destas práticas sincretistas (magia e adivinhação), realizadas pelos profissionais do êxtase, faziam-se através da análise das vísceras, dos miolos e das entranhas de aves, de animais e até humanos, muitas vezes através de ritos sacrificiais¹¹²(cf. Ez 21,21). A adivinhação intuitiva¹¹³, i.e., a oniromancia (interpretação de sonhos) e a necromancia (análise de cadáveres, vestígios de mortes) eram técnicas que proliferavam dentro do espaço do mundo dos Hebreus. O sangue também tinha um poder sinistro sobre os mortos pois era utilizado na necromancia, como técnica para convocar e consultar os espíritos (dos mortos). Não sendo estas práticas de adivinhação e magia desconhecidas para o povo de Israel, que

¹⁰⁸ Exemplo: «Os povos da Babilónia e Assíria eram dominados pela crença de que homens e coisas eram circundados por numerosas forças inimigas e funestas que procuravam continuamente fazer-lhes mal e torná-los impuros, sujeitando-os ao domínio de demónios malévolos». Nota *Bíblia Sagrada*, 405.

¹⁰⁹ Cf. João Lourenço, *Profetas e profecia em Israel: Texto e mensagem*, (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021), 11.

¹¹⁰ Cf. Lourenço, *Profetas e profecia em Israel*, 13. As próximas citações são tiradas desta Obra.

¹¹¹ Perante estas técnicas surge como resposta proibições que se podem observar em três grandes códigos mosaicos que condenam a prática sob pena de morte (cf. Lv 19; Dt 18; Ex 23).

¹¹² Cf. Lourenço, *Profetas e profecia em Israel*, 14.

¹¹³ Cf. José Luis Sicre, *Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje*, (Estella: Verbo Divino, 1992), 37.

muito se imiscuiu nelas, as Escrituras Judaicas vão condenar veemente todas essas práticas provindas dos povos pagãos¹¹⁴:

«Não comereis nada que contenha sangue. Não praticareis a adivinhação nem a magia.» (Lv 19,26)

A proibição de comer carne com sangue, encontra-se justificada em Lv 1,5; 17,10-14. No entanto, esta passagem surge, como chamada de atenção face às práticas de magia e adivinhação. Só voltaremos a encontrar tal expressão em 1Sm 14,32 quando o povo de Saul se apressa a abater animais no chão, comendo a carne juntamente com o sangue¹¹⁵; e em Ez 33,25, quando o profeta anuncia a devastação do país¹¹⁶. Desta forma, quando em Lv 19,26b, se fala de adivinhação e magia, está-se provavelmente a advertir para a prática da necromancia de que falará o v. 30:

«Não vos volteis para os espíritos dos mortos nem consulteis os adivinhos. Não vos contamineis com isso. Eu sou o Senhor, vosso Deus» (Lv 19,30)

É significativo verificar em Lv 19,26, que a Septuaginta, traduz a expressão hebraica que contenha sangue (*tōk^elū 'al-had-dām*) por comer nas montanhas (*esthete epi tōn oreōn*), estabelecendo assim uma relação aos lugares altos do culto cananeu e, mais claramente, 1Sm 14,32, mostrando vestígios de um antigo ritual no qual os mortos ou divindades infernais eram sacrificados e o sangue era comido¹¹⁷.

¹¹⁴ «Havia dois tipos de sabeus, afirma Maimônides: aqueles que comiam sangue porque acreditavam que isso os colocava em contato direto com os génios mânticos (isto é, profetizavam demónios) e aqueles que eram repelidos pelo sangue, derramavam-no em uma vala e depois comiam a carne sacrificial nas proximidades para alcançar a mesma comunhão com os génios daqueles que realmente comiam o sangue. Depois de dar comida aos génios, estes últimos sabeus seriam visitados pelos demónios em sonhos e aprenderiam “coisas secretas”. A fim de afastar o povo da idolatria dos génios, a lei revelada no Sinai proibia especificamente não apenas comer sangue, mas também se reunisse e comer em sua vizinhança: “[O] sangue deve ser coberto com pó para que o povo não se reunir para comer ao redor dele.” Maimônides refere-se aqui à frase peculiar, encontrada em três lugares na Bíblia (Lv. 19, 26, 1Sam 14, 32–33 e Ez 33, 25), que proíbe comer “sobre o sangue” (*alha-dam*). Entendendo “sobre” o sangue como “ao redor” do sangue, Maimônides interpreta essa proibição como ligada ao costume ostensivo daqueles sabeus que derramavam o sangue para os génios em uma vala e comiam a carne do animal ali perto.» David Biale, *Blood and belief: the circulation of a symbol between Jews and Christians* (Berkeley: University of California Press, 2007), 21–22.

¹¹⁵ «A prática de comer sangue é proibição antiga, cf. Lv 19, 26; estava ligada à adivinhação e à comunicação com o mundo infernal» Nota da *Bíblia de Jerusalém*, 408.

¹¹⁶ «Era comungar com os demónios e os espíritos dos mortos (cf. Lv 19, 26; 14, 32)» Nota da *Bíblia de Jerusalém*, 1529.

¹¹⁷ Cf. Juan Luis de León Azcárate, *Levítico*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, vol. 3 (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006), 229.

Apesar das Escrituras Judaicas não pormenorizarem, minuciosamente como se realizavam estes rituais necromantes¹¹⁸, podemos considerar que o sangue era um dos elementos indispensáveis para esta prática sincretista tão comum entre as culturas do antigo Médio Oriente¹¹⁹. Face ao exposto, e tal como afirmámos inicialmente, somos levados a deduzir que, face à ordem estabelecida em Lv 19,26, as técnicas de carácter mágico e de adivinhação (sobretudo aqui em causa a necromancia) ainda eram muito difundidas entre o povo Hebreu¹²⁰. No entanto, em várias páginas das Escrituras Judaicas surgem regulares advertências que, na época da sedentarização, eram feitas aos israelitas, alertando para que estes não seguissem as técnicas e os ritos dos adivinhos, mágicos e videntes que habitavam a terra que os Hebreus iam tomar posse¹²¹.

1.6. Sangue e impureza

Na investigação que temos vindo a efetuar neste capítulo, entre sangue (*dām*) e morte (*mavet*), observámos que o sangue não só poluía o homem (ex: Abel e Caim - sangue inocente derramado), mas também a terra onde ele habitava (ex: sangue derramado precisava de ser coberto com terra ou vingado). A partir desta relação sangue (*dām*) e do termo hebraico para dizer impureza (*tum'ah*), reconhecemos, por exemplo, que o sangue da mulher (menstruada ou pós-parto) não só poluía a própria mulher, que era considerada impura (independentemente do tipo de fluxo de sangue), como podia também contaminar o homem, no caso deste ter relações sexuais com uma mulher menstruada. Além disto a mulher, em período menstrual, estava proibida de tocar em

¹¹⁸ Veja-se por exemplo quando Saul consulta a vidente de Endor: 1Sm 28

¹¹⁹ «O sumério *ab*, o semítico mesopotâmico *apu*, o hitita *a-a-bi*, o ugarítico *'eb*, e o hebraico *'ôb* (os últimos quatro pelo menos, provavelmente relacionados) estavam todos ligados à necromancia. O rito hitita requeria sangue. Não é mencionado nos rituais Apu mesopotâmicos, mas um texto narrativo, *Etana e l'aquila*, diz que o sangue é confiado aos mortos, aos espíritos (etimu), mas o contexto ritual preciso não é dado. O Antigo Testamento não diz muito sobre estes ritos, que são objeto anátema ao Yahwismo, e ainda praticado (1 Sam 28; Is 8:19). Pode ser feita referência ao Sl 16, 4: "aqueles que multiplicam os seus ídolos e correm atrás deles, não tomarei parte nas suas libações de sangue, nem sequer pronunciarei os seus nomes." O fiel oferecia aos deuses da morte o sangue horrendo que eles amavam, para que deixassem a pessoa sã e em paz, ou para que viessem para tirar o seu sofrimento de uma pessoa doente, concedendo-lhe plena saúde.» Dennis J. McCarthy, «Il simbolismo del sangue», 23–4.

¹²⁰ Nahum Sarna, sobre a exegese de Gn 9, 4-6, afirma: «Consequentemente, o pensamento popular dizia que se poderia renovar ou reforçar a vitalidade de alguém através da absorção de sangue. Por esta razão, o sangue desempenhou um papel importante nos cultos dos mortos no mundo antigo.» Sarna, *Genesis*, 61.

¹²¹ Cf. Lourenço, *Profetas e profecia em Israel*, 15.

qualquer coisa sagrada ou entrar num lugar santo (cf. Lv 12,4)¹²². A fim de analisar a impureza relacionada ao sangue menstrual¹²³, olharemos para aquilo que a exegese bíblica tem vindo a identificar nos documentos sacerdotais¹²⁴ a partir dos dois tipos de impureza.

O primeiro tipo de impureza está ligado ao Código Sacerdotal (P) - Lv 11-15 e Nm 19 o qual proíbe a entrada em recintos e templos sagrados a pessoas que estejam contaminadas devido ao contacto com uma variedade de contágios relacionados com relações sexuais, menstruação, parto, corrimento patológico genitais, ictiose, carcaças de certos animais impuros e cadáveres humanos¹²⁵. Esta impureza, chamada ritual ou levítica, pode, no entanto, ser purificada através de ritos de purificação. O segundo tipo de impureza está ligado ao Código de Santidade (H) - Lv 18-20 e Nm 35,30-34; aqui são identificadas transgressões tais como violações sexuais, idolatria e homicídios. Este tipo de impurezas não possui nenhum processo ritual que possa expiar tais “impurezas morais”¹²⁶. Em suma, o sangue menstrual tanto pode criar impureza ritual como moral. Quanto ao primeiro tipo de impureza (ritual ou levítica), importa-nos aqui analisar a problemática da menstruação como realidade biológica feminina a qual, regularmente, é central para as construções bíblicas e rabínicas da mulher. Devemos também ter em conta que as Escrituras Judaicas distinguem entre o que é uma mulher menstruada (*niddāh*), que se torna pura após o fim da sua descarga menstrual e uma mulher não menstruada (*zābāh*) mas detentora de uma descarga de sangue fora do seu período menstrual. Neste caso dever-se-ia esperar até que tivessem passado sete dias sem sangue antes de lhe ser restaurada a pureza (cf. Lv 15,19-32).

¹²² «A mulher menstruada é um tabu no sentido de não poder participar das principais atividades da sociedade por desafiar a classificação de aptidão social. Ela é socialmente inadequada porque é considerada impura. Isso expressa a manutenção de uma classificação cultural dos elementos dinâmicos de vida/morte no mundo subjacentes à manutenção ou mistura de conceitos individuais. sociedade, aqueles que não se qualificavam para participar da vida social eram socialmente excluídos. Neste contexto, a pureza social significa estar apto ou não para a ação social, significa poder participar da sociedade. Esta visão pragmática é importante, pois às vezes a “impureza” é usada em termos quase místicos.» Charles Owiredu, «Blood and life in the Old Testament» (Tese de Doutoramento, Durham, Durham University, 2004), 15.

¹²³ Entenda-se aqui a expressão «sangue menstrual», como todo o sangue proveniente do ciclo menstrual natural da mulher (Lv 15, 19-24), sangue pós-parto (Lv 12, 1-8) ou ainda os fluxos de sangue que geralmente ocorrem na mulher de forma irregular fora do período menstrual (Lv 15, 25-33).

¹²⁴ P (Sacerdotal) e H (Santidade) são duas fontes sacerdotais. Para a sua história ver a introdução na obra de Jacob Milgrom, *Leviticus: 1-16*, The Anchor Bible, vol. 3, (New York: Doubleday, 1991). A maior parte de P pode ser encontrada em Lv 1-16; enquanto que a maior parte de H encontra-se em Lv 17-27.

¹²⁵ Cf. Biale, *Blood and belief*, 11-12.

¹²⁶ Cf. Biale, *Blood and belief*, 12.

Consideramos agora as primeiras referências ligada à impureza menstrual em Lv 12,1-8 e Lv 15,19-24. Começamos por focar a impureza ligada ao pós-parto de que nos fala o capítulo 12:

«Quando uma mulher grávida der à luz uma criança do sexo masculino, ficará impura durante sete dias, tantos quantos os da sua impureza menstrual. No oitavo dia, proceder-se-á à circuncisão do prepúcio do filho. A mulher ficará ainda trinta e três dias para se purificar do sangue. Não tocará em coisa alguma consagrada e não entrará no lugar santo, até findar o tempo da sua purificação. Se der à luz uma filha, ficará impura durante duas semanas, como na sua impureza menstrual e permanecerá durante sessenta e seis dias para se purificar do sangue. O sacerdote oferecê-los-á ao Senhor, fará o rito da purificação por ela, e será purificada do fluxo do sangue. Esta é a lei relativa à mulher que dá à luz um filho ou uma filha. Se não tiver meios para oferecer um cordeiro, tomará duas rolas ou duas pombas, uma para o holocausto e outra para o sacrifício pelo pecado; o sacerdote fará a expiação por ela e será purificada» (Lv 12, 2-5; 7-8)

A partir deste texto observamos as regras relativas ao estado de impureza em que se encontra uma mulher a quando do parto e como se pode libertar dessa impureza. Este é o primeiro caso em que não são suficientes os ritos de ablução, mas é necessária a oferta de um sacrifício (cf. Lv 12,7-8). O capítulo 12, atrás transcrito pode ser dividido em duas partes: a primeira é dedicada às declarações relativas ao nascimento de uma criança masculina e de uma criança feminina, bem como à proibição de entrar em contato com coisas sagradas e a segunda parte descreve o rito de purificação¹²⁷.

Em Lv 15,19-33 encontramos instruções relativas à impureza por fluxos (*zob*) de sangue da mulher. Os vv. 19-24 abordam os fluxos de sangue ordinários (naturais) enquanto que os vv. 25-33 se referem aos fluxos de sangue irregulares (em muitos casos ligados a doenças ou hemorragias). Os vv. 19-24 centram a problemática da menstruação ordinária da mulher e a causa pela qual permanece impura durante sete dias sem necessidade de oferecer um sacrifício. A impureza da mulher é transmissível de acordo com o seguinte critério: aquele que a toca torna-se impuro:

Quando uma mulher tiver o fluxo de sangue que corre do seu corpo, permanecerá durante sete dias na sua impureza. Quem a tocar ficará impuro até à tarde. (Lv 15,19)

¹²⁷ «Poder-se-ia pensar que uma mulher que acabava de dar à luz era responsável pela sua impureza porque era obrigada a oferecer um hattā't (sacrifício), geralmente traduzido como “oferta pelo pecado”» Elizabeth W. Goldstein, «“By the blood that you shed you are guilty” Perspectives on female blood in Leviticus and Ezekiel», em *Jewish blood*, 58.

Analisamos agora os casos de impureza ligados a fluxos menstruais que geralmente ocorrem na mulher de forma irregular:

«Quando uma mulher tiver um fluxo de sangue durante vários dias, fora do tempo normal de impureza, isto é, se o fluxo se prolongar para além do tempo da sua impureza, ficará impura durante todo o tempo desse fluxo, como no tempo da sua impureza [...] Quando terminar o fluxo de sangue, contará sete dias e, depois, ficará pura. 29No oitavo dia, tomará duas rolas ou dois pombos, e levá-los-á ao sacerdote, à entrada da tenda da reunião. O sacerdote oferecerá um em sacrifício pelo pecado e outro em holocausto; e purificá-la-á da impureza do fluxo diante do Senhor». (Lv 15,25; 28-30)

O relato apresenta-nos uma descarga anormal de sangue menstrual. As regras para este caso são as mesmas relativas à mulher que acaba de dar à luz. No entanto, há uma diferença entre o caso de dar à luz e esta situação: é o sacrifício necessário para a purificação. Esta circunstância envolve duas aves: uma como sacrifício pelo pecado, e outra como holocausto. O facto de o dia prescrito para a oferta ser o oitavo implica, naturalmente, que ela não pudesse fazer esta oferta antes uma vez que estava impedida de entrar no santuário por estar impura.

Quanto ao segundo tipo de impureza, sabemos que este está especialmente ligado às proibições sexuais levíticas, presentes no Código de Santidade e aparecem em Lv 18 a 20¹²⁸. Tal como traduz Lv 18,19 - 20,18, as relações sexuais com uma mulher durante seu período menstrual criam impureza, ato que constitui uma transgressão irreparável¹²⁹, e que pode merecer a expulsão dos transgressores do meio do povo:

Se um homem coabitar com uma mulher durante o período menstrual, ao descobrir a sua nudez, descobre o seu fluxo e ela mesma descobre a fonte do seu sangue. Serão ambos eliminados do meio do povo. (Lv 20,18)

¹²⁸ As proibições sexuais levíticas, geralmente atribuídas à escola de Santidade, aparecem em Levítico 18 e 20. Estas proibições incluem o incesto, adultério e bestialidade, mas também oferecer crianças a Moloc (18, 21 e 20, 2-5) e relações sexuais com uma mulher menstruada (18, 18 e 20, 18). Milgrom tem argumentado que Moloc era uma divindade subterrânea, como os deuses quotônicos, que era adorada junto com Yhwh. Se isso é verdade ou não, é claro que Levítico 20 é movido pela polémica contra a adoração a Moloc, já que os versículos que contêm essa polémica (vv 2-5) formam o prólogo do capítulo» Biale, *Blood and belief*, 29.

¹²⁹ O Código Sacerdotal em Lv 15, 24, já sublinhava que caso um homem tivesse relações sexuais com uma mulher menstruada, ficaria impuro durante sete dias. A impureza não atingia apenas o homem, mas também o seu leito. Assim percebemos que Lv 15, 24 contrasta com a exclusão (*kāret*) das pessoas prescritas em Lv 20, 18. Perante esta contradição justifica o Prof. Juan Luís de León Azcárate, na sua obra *Levítico* afirma: «Duas explicações podem ser encontradas para esta aparente contradição: por um lado, que os últimos textos [Lv 20] se referem a relações sexuais em que o parceiro sabe que a mulher está menstruada, enquanto que em 15, 24 assume que ocorre sem conhecimento deste detalhe; por outro lado, que em 15, 24 se supõe uma evolução e flexibilização da lei mais antiga contemplada nos demais textos.», 177.

A relação sexual durante o período menstrual de uma mulher podia constituir uma dupla impureza: à impureza da relação sexual normal acrescia a impureza do contato com o sangue menstrual. Quanto à expressão «descobrir a sua nudez», esta adquire um sentido «eufemístico» para designar as relações sexuais¹³⁰. Podemos também compreender a alusão ao termo «fonte» como referência donde decorre o sangue que devia permanecer oculto e por isso o sangramento menstrual, por si só, indicava que a fonte fora quebrada. Por conseguinte, as relações sexuais, durante a menstruação, faziam com que os parceiros tivessem conhecimento dessa fonte (entrando em contacto com ela). Perante estas transgressões, nenhum processo ritual podia expiar estas impurezas morais, e assim o culpado teria de ser eliminado do meio do povo. A pena de exclusão (*kāret*)¹³¹ não só afetava o homem e o seu ato deliberado, mas também mulher cuja cumplicidade era presumida¹³².

Em suma: a impureza, aqui referenciada, está ligada ao sangue que se perde e ao contato que se tem com ele. Jacob Milgrom, na sua obra de exegese *Leviticus*, explicará de forma clara que como o sangue representa a vida, o sangue menstrual e o sémen são contaminantes porque a sua perda está associada à morte, à impureza arquetípica. Também Judith R. Baskin afirmará que «o sangue menstrual, [tem] uma indicação do fracasso da fertilidade no ciclo natural de fecundidade da mulher, [e] está fortemente ligado à morte no judaísmo rabínico»¹³³. Durante o período menstrual e pós-parto, sinalizados pelo fluxo sanguíneo vaginal, sabemos que o útero perdia a sua função reprodutiva vital. Rahel Wasserfall assinalará, também, que a perda de sangue não só implicava a falta de plenitude corporal da mãe (pelo menos transitória) mas também uma perda de vida potencial¹³⁴. Outro contributo que nos ajuda a perceber a questão da impureza menstrual ligada à morte, chega-nos através da antropóloga Mary Douglas que vê o sangue menstrual como matéria fora do lugar¹³⁵. Desta forma, podemos olhar a impureza menstrual comportando em si um duplo fator, i.e., por um lado, a mulher ao perder, temporariamente sangue, está como que incompleta e, por outro lado, ao perder sangue está, temporariamente, incapacitada de gerar vida.

¹³⁰ Cf. *Bíblia Sagrada*, 190.

¹³¹ Podia também significar «tornar-se estéril». Cf. Biale, *Blood and belief*, 39.

¹³² Cf. Giorgio Paximadi, *Levitico: introduzione, traduzione e commento*, Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 3 (Cinisello Balsamo - Milano: San Paolo, 2017), 254–55.

¹³³ Judith R. Baskin, «Blood», em *Encyclopaedia Judaica*, eds. Fred Skolnik e Michael Berenbaum, 2ª ed., vol. 3 (Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House, 2007), 772.

¹³⁴ Cf. Rahel R. Wasserfall, *Women and water: menstruation in Jewish life and law*, Brandeis series on Jewish women (Hanover: University Press of New England, 1999), 7.

¹³⁵ Cf. Biale, *Blood and belief*, 31.

2. Os termos sangue e vida

No início do capítulo anterior verificámos que houve um tempo, em que um determinado grupo de exegese bíblica considerou que o termo hebraico para dizer sangue (*dām*) estaria mais em ligação com o termo morte (*mavet*) do que com o termo vida¹³⁶. Mas, e ao contrário, uma maioria esmagadora da exegese bíblica da altura e até mesmo a contemporânea, continua a considerar que o termo sangue (*dām*) está predominantemente ligado à vida (*nepēš*)¹³⁷. Embora não seja fácil determinar qual a palavra hebraica que melhor corresponde à vida, a verdade é que na relação sangue e vida, recorre-se ao termo hebraico vida (*nepēš*)¹³⁸. Aliás, nos três lugares específicos das Escrituras Judaicas, onde se afirma que o sangue é vida (Gn 9, 4; Lv 17, 11; Dt 12, 23)¹³⁹, em todos eles surge o termo *nepēš*¹⁴⁰. Do mesmo modo, também na tradução da Septuaginta, não se recorre ao termos gregos vida (*bios* ou *zōé*) mas sim com alma (*psuché*)¹⁴¹.

¹³⁶ Veja-se a crítica de Leon Morris: «Aqueles que pensam que “sangue” significa essencialmente “vida” prestam muita atenção a Lv. 17, 11, “Porque a vida da carne está no sangue; e eu vo-lo dei sobre o altar para fazer expiação pelas vossas almas; porque é o sangue que faz expiação por causa da vida” e a Gn. 9, 4, Dt 12, 23, que dão o pensamento de que “o sangue é a vida”» Leon Morris, «The Biblical use of the term “Blood”», *The Journal of Theological Studies* 3, n. 2 (1952): 218.

¹³⁷ Podemos confirmar esta afirmação a partir de alguns estudos em obras ou dicionários bíblicos. Citamos aqui alguns: Jean De Fraine, «Sangue», em *Dicionário enciclopédico da Bíblia*, ed. Adrianus van den Born (Petrópolis: Vozes, 2004), 1385–88.; Pierre Grelot e Ceslas Spicq, «Sangue», em *Vocabulário de teologia bíblica*, ed. Xavier Léon-Dufour (Petrópolis: Vozes, 1984) 944–47; Benjamim Kedar-Kopfstein., e Jan Bergman, «דָּם», em *Theological dictionary of the Old Testament*, eds. Gerhard Johannes Botterweck e Helmer Ringgren, vol. 3 (Michigan, Grand Rapids: Eerdmans, 1974), 234-50; David Sperling, «Blood», em *The anchor yale bible dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 761-63; Gillis Gerleman, «דָּם», em *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, ed. Ernst Jenni e Claus Westermann, vol. 1 (Torino: Marietti, 1978), 388–91; Notker Füglistner, «Sangre», em *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología Bíblica*, ed. Walter Kasper, vol. 2 (Barcelona: Herder, 2011), 1448-51; Victor P. Hamilton, «Sangue», em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, ed. Robert Laird et al. (São Paulo: Vida Nova, 1998), 314-15; Rainer Kampling, «Sangue», em *Dicionário Bíblico-Teológico*, ed. Johannes B. Bauer (São Paulo: Edições Loyola, 2000), 398-40; Herculano Alves, *Símbolos na bíblia* (Lisboa: Difusora bíblica, 2001), 347-56.

¹³⁸ «Já a definição do sangue mostrou que n [nepēš] significa a vida simplesmente, tanto a animal como a humana (Dt 12, 23; Gn 9, 4s.). Levítico 24, 17s declara em evidente articulação» Hans Walter Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento* (São Paulo: Hagnos, 2007), 47.

¹³⁹ Cf. Baruch J. Schwartz, «Blood», em *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, eds. Geoffrey Wigoder e R. J. Zwi Werblowsky (New York: Oxford University Press, 1997), 136.

¹⁴⁰ Gn 9, 4 «Porém, não comereis a carne com a sua vida, o sangue» - 'aḳ-bāsār b'napšōw dāmōw lō tōkēlū; Lv 17, 11 «Porque o sangue é a vida do corpo, Eu vo-lo concedo, a fim de vos servir de purificação sobre o altar, pois o sangue é que faz expiação porque é vida» - kī nepēš habbāsār bad dām hī wa'ānī n'ṭattīw lāḳem 'al-hammizbēah, l'ḳappēr 'al-napšōtēḳem kī-haddām hū bannepēš y'ḳappēr; Dt 12, 23 «Mas guarda-te de comer o sangue, porque o sangue é a vida, e não deves comer a vida com a carne» - Raq ḥāzaq, l'biltī 'āḳōl haddām, kī haddām hū hannāpēš; w'lō-tōḳal hannepēš 'im-habbāsār.

¹⁴¹ Não sendo nosso objetivo esmiuçar as várias traduções possíveis dos termos aplicados, não iremos desenvolver mais esta questão. Para falar de nepēš utilizaremos o termo principal vida ou alma. Deixamos apenas como recomendação para a relação sangue e nepēš os artigos Angelo Penna, «Il sangue nell'Antico Testamento», em *Sangue e antropologia bíblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 379-402; Nicolò Maria Loss, «Carne, Anima, e Sangue»,

Numa primeira abordagem, de âmbito puramente físico, compreendemos que o sangue é um elemento do corpo que salvaguarda a nossa vida. Aliás, é através do sangue que todas as células do nosso organismo se alimentam e é por ele que podemos viver¹⁴², como se tratasse de uma «forma análoga a uma bateria que dá energia a um brinquedo mecânico»¹⁴³. Assim sendo, a partir da explicação meramente empírica, podemos compreender o sangue como esse veículo de vida, pois enquanto este circula pelo corpo, é a vida que circula ao mesmo tempo. Por isso, nas Escrituras Judaicas, o sangue é sinónimo de vida¹⁴⁴. Em virtude desta identificação entre sangue e vida, reconhecemos a declaração sobre a santidade do sangue que tem a profunda motivação de que neste está a força vital da criatura, a qual precisa de ser respeitada sendo que todo o sangue pertence exclusivamente a Deus - único Senhor da vida, reconhecendo que apenas Ele pode dispor da vida e do sangue do homem (cf. Ez 18, 4)¹⁴⁵. Perante estas declarações, que afirmam o sangue como sede de vida, surgirá nas Escrituras Judaicas, para o povo de Israel a noção de sacralidade do sangue, condenando assim os atos de homicídio, bem como enfatizando a proibição de comer carne com sangue sob pena de morte¹⁴⁶. Desta forma, para todos os crimes de sangue, tanto no âmbito cultural-ritual como social, ambos estão associados a YHWH como guardião da vida¹⁴⁷.

Em seguida, dedicaremos especial atenção a três passagens nucleares na compreensão sangue (*dām*) e vida (*nepēš*): Gn 9, 4; Lv 17, 11; Dt 12, 23.

em *Sangue e antropologia bíblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 403-12.

¹⁴² Cf. Alves, *Símbolos na Bíblia*, 347.

¹⁴³ Anne Katrine Gudme, «Liquid Life: Blood, Life, and Conceptual Metaphors in the Hebrew Bible and the Ancient Near East» *Language, cognition, and biblical exegesis: interpreting minds*, eds. Ronit Nikolsky; István Czachesz; Frederick S. Tappenden; Tamás Biró (New York: Bloomsbury Academic, 2019), 63.

¹⁴⁴ «“O sangue é caracterizado como aquilo que anima a carne”, explica William Gilders [...] Em outras palavras, “sangue é realmente a vida”, e não um símbolo dela. Qualquer que seja a explicação para esta afirmação, ela mostra que o sangue é equalizador, não um princípio de diferenciação ou distinção» Nota no artigo da autoria de Gil Anidjar, «We have never been Jewish An essay in asymmetric hematology», em *Jewish blood*, 50.

¹⁴⁵ Fritz Laubach, «Sangre», em *Diccionario teologico del Nuevo Testamento*, ed. Lothar Coene et al., vol. 4 (Salamanca: Sigueme, 1980), 144.

¹⁴⁶ Cf. Lv 3, 17, 26; 3, 26s; 10, 14; Dt 12, 23; 1Sm 14, 32ss.

¹⁴⁷ Cf. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, 112.

2.1. Sangue como vida da carne

«Porém, não comereis a carne com a sua vida, o sangue. Ficai também a saber que pedirei contas do vosso sangue a todos os animais, por causa das vossas vidas; e ao homem, igualmente, pedirei contas da vida do homem, seu irmão. A quem derramar o sangue do homem, pela mão do homem será derramado o seu, porque Deus fez o homem à sua imagem». (Gn 9, 4-6)

O texto sagrado Gn 9, 4, descreve uma nova ordem das coisas surgidas do dilúvio. O texto inicia-se com uma bênção pronunciada por Deus sobre Noé e os seus filhos (Gn 9, 1-3), considerados como o início da nova humanidade, seguindo-se o relato da aliança de Deus com o grupo de Noé e com toda a humanidade que ele representa. Importa-nos aqui analisar o v. 4 que destaca esta ligação entre os termos hebraicos para dizer carne (*bāšār*), vida/alma (*nepēš*) e sangue (*dām*).

Como já referimos, o sangue é identificado com a vida. Para preservar o respeito do homem pela vida, este está proibido de comer¹⁴⁸ «carne com a sua vida, o sangue». Nestes vv. 4-6 determina-se, aos descendentes de Noé que se abstenham de sangue e da prática de homicídio¹⁴⁹. A Torá enfatizará dois aspetos importantes a ter em conta. Primeiro, e porque o sangue é o símbolo da vida, ele pertence só a Deus, assim como a própria vida. Segundo: será formada juntamente com Lv 17, 13 e Dt 12, 24 a base das leis da dietética judaica que regem a comida *Kosher*, cujo objetivo é garantir a extração máxima de sangue da carne antes de a cozinhar. Sobre o v. 5 o exegeta Gordon Wenham, afirma que «nenhum pecado mostra maior desprezo pela vida do que o homicídio. [Se] o sangue de um animal pode ser derramado, mas não consumido, o sangue humano não pode ser derramado»¹⁵⁰. Posteriormente, também se afirmará, no final do v. 6 que «porque Deus fez o homem à sua imagem» a vida humana goza de um *status* especial, sendo esta protegida, enquanto que a vida animal não. Por isso, e embora toda a vida seja valiosa, a vida dos seres humanos, feitos à imagem de Deus, é singularmente valiosa¹⁵¹. Daí a expressão «pedirei contas do vosso sangue» não só enfatizará que assassinato não pode ser perpetrado impunemente, pois o próprio Deus chamará o infrator a prestar contas¹⁵², mas também que esta punição reafirmará a soberania e propriedade absoluta de Deus sobre a vida humana. Por fim, quanto ao v. 6, recordamos que a expressão «quem

¹⁴⁸ Cf. Schwartz, «Blood», 136.

¹⁴⁹ Cf. Paul van Imschoot, *Teologia del antiguo testamento* (Madrid: Fax, 1969), 315.

¹⁵⁰ Wenham, *Genesis 1 - 15*, 297.

¹⁵¹ Cf. Larry Richards, *Expository Dictionary of Bible Words* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1985), 132.

¹⁵² Cf. Sarna, *Genesis*, 61.

derramar o sangue do homem», remete de certa forma, para o episódio sobre o fratricídio ocorrido em Gn 4, 10. O sangue, uma vez derramado e não coberto, torna-se grito que sobe até Deus, mesmo que não tenha sido derramado por outro homem. Por conseguinte, a expressão «derramar o sangue do homem» sublinhará a primazia sobre a vida, sendo que esta não é competência humana, mas apenas divina¹⁵³.

A partir do relato Gn 9, 4-6 verificamos que Deus proíbe duas coisas: comer carne com sangue e o homicídio¹⁵⁴. A primeira reflete a cultura da uma época, onde o sangue era considerado a sede da vida. Mesmo quando se tratava de animais, essa vida devia ser respeitada de alguma forma, tendo em atenção de que não se comesse carne que contivesse sangue reconhecendo-se assim que a vida pertencia a Deus. A segunda proibição liga-se à vida humana, ou seja, esta é sempre sagrada porque todo homem, é imagem e semelhança de Deus.

2.2. Sangue como vida do corpo

«“Se qualquer homem da casa de Israel, ou qualquer estrangeiro residente no meio deles, comer qualquer espécie de sangue, voltar-me-ei contra esse que come sangue e eliminá-lo-ei do seu povo. Porque o sangue é a vida do corpo, Eu vo-lo concedo, a fim de vos servir de purificação sobre o altar, pois o sangue é que faz expiação porque é vida. Por isso, disse aos filhos de Israel: Nenhum de vós comerá sangue, e o estrangeiro residente no meio de vós também não comerá sangue. Qualquer dos filhos de Israel, ou dos estrangeiros residentes no meio de vós, que caçar um animal selvagem ou uma ave própria para comer, derramará o seu sangue e cobri-lo-á com terra. Porque a vida do corpo está no seu sangue, no seu espírito vital, por isso, Eu disse aos filhos de Israel: Não comereis o sangue de nenhuma criatura, porque a sua vida é o seu sangue; quem o comer, será eliminado”». (Lv 17, 10-14)

¹⁵³ Cf. Gianfranco Ravasi, *El libro del Genesis (1-11)* (Barcelona: Herder, 1992), 182.

¹⁵⁴ Sobre a ambiguidade que pode apresentar estes versículos, veja-se o comentário do Biblista Prof. Dr. Marc Vervenne «Concluindo, a expressão “a carne com sua vida, seu sangue” em Gn 9,4 é uma frase ambígua. Aqui, o sangue tem um valor bipolar como símbolo da vida e da morte. No contexto de Gn. 9, 17, o sangue é promissor e arriscado. A vida humana requer a matança de animais, e o sangue lembra-nos sempre o violento derramamento de sangue (assassinato, homicídio). Em contexto sacrificial (Lv. 17), o sangue, com a vida do animal nele contido, traz vida aos seres humanos. A morte do animal é necessária para obter através do seu sangue a vida. Esta função e significado ambíguos sobre o sangue também ocorrem em outros lugares. Em Ex 24, por exemplo, quando lemos que Moisés tomou o sangue das oferendas aspergindo o povo de Israel. O sangue do [aliança] (berît, “aliança”, “promessa”) simboliza a vida e a morte. Vida para quem vive de acordo com [aliança], morte e maldição para quem não vive.» Marc Vervenne, «The Blood is the Life, and the Life is the Blood’. Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Genesis 9,4)», em *Ritual and sacrifice in the ancient Near East: proceedings of the international conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, ed. Jan Quaegebeur, *Orientalia Lovaniensia analecta 55* (Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1993), 469–70.

A passagem Lv 17, 10-14 faz parte do capítulo de abertura do Código de Santidade (Lv 17-26). Estes cinco versículos (10-14) podem ser divididos em duas seções: a primeira seção está entre os vv. 10-12 e nela se indica a proibição de comer sangue sendo que esta interdição é acompanhada de uma explicação teológica. A segunda seção abrange os vv. 13-14 e aborda a proibição de comer sangue de animais selvagens próprios para a caça.

Começando pela análise da primeira seção, verificamos que os três primeiros versículos se encaixam numa estrutura quiástica, i.e., no v. 10 é declarada uma proibição, no v. 11 é introduzida a justificação teológica, e por fim no v. 12 é repetida a proibição. O v.10 está sobretudo voltado para a questão do uso do sangue relativamente ao mundo antigo, onde havia a prática comum de consumir sangue animal de várias formas. Todavia, esta prática era estritamente proibida em Israel, tanto para o israelita como para o estrangeiro residente¹⁵⁵. O homem (infrator) que consumisse sangue seria expulso da cidade pelo próprio YHWH. O Código de Santidade abandona a forma passiva «será excluído» (vv. 9.14) para «excluí-lo» desejando assim enfatizar que o castigo será iminente (cf. 20,3.5.6; 26,30).¹⁵⁶ Quanto ao v. 11, podemos considerá-lo determinante para a compreensão do valor do sangue nas Escrituras Judaicas (sobretudo no livro do Levítico) razão pela qual lhe dedicaremos especial atenção. Para isso analisaremos este versículo sobre a justificação teológica, dividindo-o em três partes: na primeira parte do v.11 temos uma afirmação que se voltará a repetir no v. 14: «Porque o sangue é a vida do corpo». O termo hebraico para vida é *nepēš* (tal como aparece em Gn 9, 4). Este termo que é revestido de um significado rico, está originalmente ligado a pescoço e a garganta, mas acaba por designar a pessoa inteira: pescoço, garganta, anelo, pessoa, alma, ser, por isso este termo identifica-se com a palavra vida (*nepēš*)¹⁵⁷. Desta forma compreendemos que, na antropologia hebraica a vida da uma pessoa, localizava-se tanto na respiração (cf. Gn 2, 7) como no sangue¹⁵⁸. Num sentido puramente físico esta relação entre respiração

¹⁵⁵ Milgrom afirma que a razão da proibição era impedir a adoração de ídolos, incluindo a prevenção de sangue imbuído para comungar com os espíritos dos mortos. Cf. Jacob Milgrom, *Leviticus: 17 - 22*, The Anchor Bible, vol. 3A (New York: Doubleday, 2000), 1469.

¹⁵⁶ Cf. John E. Hartley, *Word Biblical Commentary Leviticus 1-27*, vol. 4 (Waco (Texas): Word Books, 2000), 273.

¹⁵⁷ Cf. León Azcárate, *Levítico*, 199–200.

¹⁵⁸ «Parece que o sangue (דָם) e a vida (נֶפֶשׁ) formam um paralelo frequente no Antigo Testamento. A este respeito, poderíamos considerar que juntos constituem um merisma que nos convida a apreender a totalidade da pessoa humana. Assim como o céu e a terra constituem a totalidade do universo, assim também o sangue e a vida constituiriam a totalidade inseparável do ser humano em seu princípio material-corporal [o sangue] e imaterial-espiritual [o sopro/a vida]» Stéphanie Anthonioz, «Le sang est la vie: réflexion sur la création humaine (Gn 2, 7)», *Revue Biblique* 116, n.1 (2009): 6.

e sangue é possível estabelecer já que quando uma pessoa deixa de respirar, ela morre. A respiração, sendo invisível e intangível, simboliza o aspeto fugaz e misterioso da existência humana. O sangue, por outro lado, é tangível. Um animal perde o seu sangue, a sua força diminui, e com a contínua perda de sangue ele morre¹⁵⁹. Portanto o sangue identifica-se verdadeiramente com a própria vida do homem e do animal. Na segunda parte do versículo temos a declaração «Eu vo-lo concedo», demonstrando-se que é Deus o sujeito na legislação sacerdotal e que foi Ele quem deu o sangue (o sangue do animal sacrificado, e não apenas qualquer sangue). Por fim, na terceira parte encontramos o ponto crucial deste v. 11, onde nos é apresentada a cláusula que afirma que «o sangue é que faz expiação porque é vida». Podemos afirmar que a exegese bíblica atribuiu um grande interesse em procurar o significado desta terceira parte do v. 11, sobretudo no que toca à problemática da expiação. Por expiação, podemos compreender esse ato de reconciliação entre o homem e Deus. Tanto a Bíblia, como a teologia rabínica, refletem a crença de que, como Deus é santo, também o homem deve ser santo, puro, permanecendo assim em comunhão com Ele. Por sua vez, o pecado e a contaminação prejudicam o relacionamento entre criatura e Criador, mas o processo de expiação, através do arrependimento e reparação, restaura esse relacionamento. Desta forma, o sangue dado por YHWH a Israel é que faz «expiação porque é vida». Esta expressão não significa, no entanto, que um animal devesse morrer no lugar do pecador (caso em que o sangue derramado simbolizaria a morte do animal e não a sua força vital)¹⁶⁰, mas sim que a força vital do sangue do animal limpa ou dissolve a ligação pecado-morte¹⁶¹. No sacrifício, o que realiza a expiação é o sangue, e o seu valor expiatório não está em si nem na sua materialidade, mas porque é vida¹⁶². O derramamento de sangue é claramente uma parte importante do processo de expiação, mas não como expressão de troca vicária¹⁶³ da vida do animal

¹⁵⁹ Cf. Hartley, *Leviticus 1-27*, 274.

¹⁶⁰ «O fator decisivo para o ato culto da expiação é que este sacrifício de vida não é uma mera matança, um envio de vida para o nada, mas uma entrega da vida ao que é sagrado, e ao mesmo tempo uma incorporação no sagrado, dada expressão ao longo do contato com o sangue. Através dos ritos de expiação em que o sangue é aplicado, a [nepeš] é dedicada e «incorporada» no sagrado». Hartley, *Leviticus*, 276–77.

¹⁶¹ Cf. León Azcárate, *Levítico*, 200.

¹⁶² Tal como afirma Gerhard von Rad «esse sangue da vida, que num dado momento [YHWH] havia excluído de qualquer possibilidade de consumo, foi “dado” ao povo de Israel para uma finalidade bem específica, isto é, para que com ele se realizem eficazmente atos expiatórios junto ao altar. Só que não é por si mesmo que o sangue efetua a expiação, mas o sangue o faz na medida em que ele é portador da vida. O poder expiatório não reside, portanto, no sangue, mas na vida de que é o veículo» Von Rad, *Teologia do Antigo Testamento*, 1–2:263.

¹⁶³ A propósito da troca vicária a TEB [tradução ecuménica da bíblia] tece um comentário interessante a reter sobre a problemática: «o sangue desempenha uma função importante nos ritos de absolvição [expiação]. Quaisquer que sejam as origens desta ideia a “tradição sacerdotal” quer sobretudo fundá-las em uma decisão de Deus que reservou o sangue aos ritos de perdão, subtraindo-o assim ao consumo profanos.

sacrificado pela vida da pessoa que faz expiação. O sangue, porque é vida, é-o enquanto elemento vivificante e divino nele contido. Através dele pode-se purificar o homem das suas impurezas e pecados, restabelecendo-se assim uma relação de comunhão entre Deus e o homem¹⁶⁴. A este propósito Milgrom argumenta que a teoria do sacrifício de substituição penal¹⁶⁵ ainda que fosse defendida, em grande parte do universo académico, a mesma deveria ser rejeitada de uma vez por todas¹⁶⁶. Em suma, a vida do animal, porque tem um valor análogo à própria vida do suplicante, é YHWH que a aceita como sacrifício para a manutenção da relação divino-humana¹⁶⁷.

Por fim, e a terminar a estrutura quiástica, constatamos que o v. 12 surge acompanhado de duas proibições relativas ao comer sangue. Estas proibições prevêm a base bíblica para regulamentos posteriores no judaísmo histórico os quais regem o abate e a preparação da carne perdurando até hoje o objetivo de tal prática ritual de remover o sangue da toda a carne¹⁶⁸. Analisando agora a segunda seção, entre os vv. 13-14, voltamos a ter outra proibição dada por YHWH aos «filhos de Israel e ao estrangeiro» relativamente ao sangue, mas desta vez aplicado à caça. O procedimento é claramente descrito. O

Os comentadores divergem quanto à interpretação do papel do sangue no sacrifício: para uns, o essencial está em matar o animal, o qual, por substituição, assumiria o lugar do homem culpado; para outros o essencial está em entrar em contato com o sangue, isto é, com a própria vida, com o altar ou propiciatório (cf. Ex 25, 17 nota), o que significaria que é restabelecida a união vital entre o Deus vivo e o homem que havia pecado» *Bíblia: TEB (Tradução Ecuménica da Bíblia)*, Nova edição revista e corrigida (São Paulo: Paulinas Edições Loyola, 1995), 184.

¹⁶⁴ Mais perto de compreender e de criar uma ponte entre os defensores e os críticos da teoria da substituição é o comentário aos vv. 10-12 do Professor Pietru Pawl Saydon: «Sobre a proibição de comer carne com sangue cf. Gn 9,4; Baseia-se em concepções fisiológicas primitivas e em fundamentos religiosos. O sangue é a sede da vida e, como tal, é mais adequado para a expiação. A relação entre a expiação e o sangue ou a vida de um animal é comumente explicada pela teoria da substituição segundo a qual o sangue de um animal é aceite por Deus como substituto da vida do homem. Há uma substituição penal e uma substituição que podemos chamar simplesmente simbólica. Os defensores da teoria da substituição penal explicam a virtude expiatória do sangue pela suposição de que o animal é morto em vez do pecador que merece a morte, e o sangue de um animal é aceite por Deus em vez do sangue humano. De acordo com a teoria da substituição não penal ou simbólica, a vítima está diante de Deus não como um substituto de um homem que merece a morte, mas como uma expressão concreta dos sentimentos internos de arrependimento, amor, adoração, etc, e o sangue ou a vida da vítima é aceite por Deus como a expressão desses sentimentos. É em vista desses sentimentos internos transferidos simbolicamente para a vítima pela imposição das mãos que o sangue ou a vida se torna um meio eficaz para restabelecer as relações normais entre Deus e o homem». Pietru Pawl Saydon, «Leviticus», em *A New Catholic commentary on holy scripture*, ed. Reginald Cuthbert Fuller (Nashville: Nelson, 1975), 237.

¹⁶⁵ A teoria de substituição vicária é ainda acolhida em grande parte tanto na exegese judaica como na cristã. Vejam-se os seguintes exemplos em: Baruch A. Levine, *Leviticus: The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 87–88; Roland K. Harrison, *Levítico: Introdução e comentário*, Cultura Bíblica (Vida Nova: São Paulo, 1983), 166-67; Walter C. Kaiser, Jr, «Leviticus», em *The New Interpreter's Bible: General articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible*, including the Apocryphal/Deuterocanonical books, ed. Leander E. Keck (Nashville: Abingdon Press, 1994) 1119-20.

¹⁶⁶ Cf. Milgrom, *Leviticus: 17 - 22*, 1477.

¹⁶⁷ Cf. Hartley, *Leviticus 1-27*, 4:276.

¹⁶⁸ Cf. Levine, *Leviticus*, 88.

sangue de todos os animais selvagens e aves capturados na caça deve ser drenado no chão antes da carne ser consumida. A exigência de cobrir o sangue com terra está ligada à explicação dada no v. 14 «Não comereis o sangue de nenhuma criatura, porque a sua vida é o seu sangue». Como a vida é dada por «YHWH, não é permitido tomar posse do sangue por isso, derramá-lo no chão e cobri-lo com pó é a forma de dar ao sangue uma espécie de sepultura, devolvendo-o àquela terra de onde Deus tirou os animais (cf. Gn 1,24)¹⁶⁹. Podemos ainda considerar que este «cobrir com a terra» está ligado com o desejo de se evitar o uso mágico do sangue oferecido às divindades infernais, mas também pelo facto do sangue, uma vez derramado no chão e não coberto poder invocar a vingança (cf. Gn 4, 10). Por fim, no v. 14 repete-se duas vezes a razão «porque a vida do corpo está no seu sangue» que, por sua vez, já tinha sido formulada no v. 11, enfatizando-se a estreita associação entre sangue e vida. Concluindo: comer o sangue de qualquer animal, incluindo o de animais selvagens, não só penalizava o homem tornando-o impuro como requeria que o referido homem fosse eliminado.

2.3. Sangue como vida

«Mas guarda-te de comer o sangue, porque o sangue é a vida, e não deves comer a vida com a carne. Portanto, não o comas; mas derrama-o na terra como se fosse água. Não o comas, a fim de seres feliz, tu e os teus filhos depois de ti, porque assim farás o que é recto aos olhos do Senhor». (Dt 12, 23-25)

Em Dt 12 encontramos o início da legislação do Código Deuteronómico (12-25). A estrutura destes capítulos pode distinguir-se em três grandes partes¹⁷⁰: a primeira parte (12,1–16,17) que indica os deveres e relações do homem para com Deus, a segunda (16, 18 - 18, 22) que versa sobre as instituições israelitas e a terceira (19-25) que aborda as leis que regem as relações humanas e sociais¹⁷¹. Dedicaremos, agora, a nossa atenção à primeira parte (12,1–16,17) que aborda as relações do homem com Deus. No cap. 12 encontramos essencialmente os regulamentos que se referem à destruição dos locais de culto cananeus e à restrição do culto público de YHWH, a um único santuário (12, 4-28).

¹⁶⁹ Cf. Paximadi, *Levitico*, 222.

¹⁷⁰ Cf. Omar Tapia e Carlos Soltero, *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*, (Estella, (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2010), 337–38.

¹⁷¹ Nota: «Começa aqui o Código Deuteronómico, com três grandes secções: Preceitos religiosos (12,1—18,22), Preceitos sociais (19,1—25,18) e ainda alguns Preceitos rituais (26,1-15)». CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, «Livro Deuteronomio – Ad Experimentum», acedido a 20 de março de 2023, https://conferenciaepiscopal.pt/biblia/prov/05_Dt.pdf

Olhando para os vv. 23-25, compreendemos que os mesmos sublinham algo já afirmado nos vv. 15-16, explicando assim que, uma vez que a extensão da terra prometida dificultava o abate de cada animal (cf. v. 20), no local escolhido por YHWH (cf. v. 21), os israelitas estavam autorizados a comer a carne que lhes apetecesse, através do abate de animais (grandes e pequenos) para uso profano (alimentos, tanto puros como impuros) em qualquer das cidades onde habitam (vv. 20-22), mas com, a importante indicação, de derramar o sangue na terra (vv. 23-25).

O v. 23 é claro quando apresenta a cláusula introdutória: «guarda-te de comer o sangue». Esta exortação, e a reiteração da proibição do sangue, nos versículos 24-25, indicam a preocupação de que os israelitas pudessem não ter tido o cuidado de evitar o sangue. O sangue não devia ser bebido nem comido com a carne (cf. Gn 9,4). O sangue era elemento sagrado: uma vez tirado do animal, o seu único uso era o sacrifício pelo qual se obtinha o perdão de seus pecados. Por conseguinte, a única restrição imposta a tal alimentação, era a questão do sangue (vv. 16, 23-25) que continha o princípio vital do animal, e fazia expiação pela vida (cf. Gn 9,2-4; Lv 17, 4,11). Jeffrey H. Tigay afirma que o uso da expressão comer, em vez de beber, implicaria que o texto não só tratava da probabilidade das pessoas beberem sangue, mas também de o comerem, quer sob a forma de um enchido de sangue, molho, ou simplesmente enquanto comessem carne com sangue por causa do laxismo na sua drenagem¹⁷². Desta forma, o sangue não deveria ser consumido, mas sim derramado como água na terra (cf. v. 24), em sinal de respeito, como pertencente apenas a Deus que dá vida. A importância de salvaguardar esta ordem determinaria a vida e bênção de Israel na terra: «a fim e seres feliz tu e os teus filhos depois de ti, porque assim farás o que é reto aos olhos do Senhor» (v. 25). Derramar o sangue no chão era então uma salvaguarda contra o derramamento sobre altares pagãos e também contra a apropriação indébita da sua vida¹⁷³.

¹⁷² Cf. Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy: The JPS Torah Commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996), 126.

¹⁷³ Cf. Thompson, *Deuterônômio*, 164.

3. O termo sangue no uso cultural

O sangue, por assumir um caráter sagrado, i.e., pela afirmação de que pertence a Deus, adquire um papel determinante também em âmbito cultural¹⁷⁴ especialmente nos ritos de aliança, sacrificiais e consecratórios¹⁷⁵. A prescrição, em Lv 17,11, sobre a expiação obtida através do sangue das vítimas animais faz compreender que, esta convicção sobre o poder expiatório do sangue é a base de toda a legislação sacrificial nas Escrituras Judaicas. Enquanto em Dt 12,15, 20s. se permite o sacrifício profano de animais, nas leis rituais, (que têm um caráter marcadamente sacerdotal), os animais só podiam ser sacrificados no altar (Lv 17,11). Esta exclusividade cortava assim com o antigo costume de utilizar o sangue como uma força que dá vida no culto aos mortos e outros poderes crônicos, o que era severamente proibido em Israel¹⁷⁶. Dentro do universo cultural, iremos analisar, neste capítulo as propriedades do sangue enquanto elemento que afasta o perigo (valor apotropaico), consagra/santifica (valor consecratório/santificador), purifica (valor purificador) e que expia (valor expiatório).

Iniciaremos o nosso estudo a partir da presença e importância do sangue na aliança Moisaica, selada através de um rito cruento, onde metade do sangue da vítima era aspergido sobre o altar (que representa a presença de Deus) e outra metade sobre o povo (Ex 24, 8). Posteriormente analisaremos a presença essencial do sangue nos sacrifícios israelitas. No enquadramento do sistema sacrificial, apresentaremos os sacrifícios segundo a sua divisão tipológica: Sacrifícios de holocaustos (*'olah*), de comunhão (*šĕlāmîm*), de reparação (*'āšām*), e de pecado (*ḥaṭṭā't*). Por fim, dedicaremos a nossa atenção ao valor do sangue na aspersão, nos ritos consecratórios quer dos altares (Ex 29, 12), quer dos sacerdotes (Ex 29,19-21).

¹⁷⁴ Para a relação «Sangue – culto» seguimos aqui quatro estudos presentes nos dicionários: Füglistner, «Sangre», 1449; Kampling, «Sangue - O sangue em contexto cultural», 399; Pierre Grelot; Ceslas Spicq, «Sangue - Uso cultural do sangue», 954; Franco Manzi, «Sangre» em *Temî Teologici della Bibbia*, ed. Romano Penna et al. (Milano: San Paolo, 2010), 1232-33

¹⁷⁵ Importância do sangue no rito cultural «E se é claro que Deus não bebe “sangue dos cabritos” (Sl 50, 13) e não retira qualquer prazer do espetáculo dos pagãos a golpear o corpo (1Rs 18, 28 e Dt 14, 1), o certo é que o sangue desempenha um papel essencial - e positivo - no culto sacrificial bíblico: de facto, é aí investido de um valor propiciatório (é o sangue do cordeiro pascal que protege Israel da morte que atinge os primogénitos do Egito em Ex 12, 12-13), expiatório (Lv 17, 11), consecratório (no caso de Aarão e dos seus filhos em Lv 8, 23-24) e purificador (Lv 14, 4-7). E é no sangue da circuncisão que se sela a aliança que preserva da morte (Ex 4, 24-26)» Jean-Christophe Attias e Esther Benbassa, *Civilização judaica*, Dicionário temático Larousse (Lisboa: Círculo de Leitores, 2000), 248.

¹⁷⁶ Cf. Füglistner, «Sangre», 1449.

3.1. Sangue e aliança

«Tomar-se-á do sangue e colocar-se-á sobre as duas ombreiras e sobre o dintel da porta das casas em que ele se comerá. [...] E o sangue será para vós um sinal nas casas em que vós estais. Eu verei o sangue e passarei ao largo; e não haverá contra vós nenhuma praga de extermínio, quando Eu ferir a terra do Egito. (Ex 12, 7. 13)

Antes de apresentar o estudo do sangue da aliança, proferido por Moisés no Monte Sinai (Ex 24,8), temos obrigatoriamente de realizar um *excursus* daquilo que aconteceu com o povo de Israel aquando da sua libertação da terra do Egito (Ex 12)¹⁷⁷. A história das pragas e o anúncio da libertação do povo de Israel atingiu o seu apogeu quando este foi libertado. Os capítulos 12 e 13 conferem-nos a informação sobre o ritual da festa com o cordeiro e o pão ázimo (12, 1-20); a celebração (12, 21-28); a chegada da décima praga (12, 29-40); os participantes na celebração (12, 43-51); a consagração dos primogénitos (13,1-16). Recordamos que o relato da Páscoa, tem provavelmente as suas origens em antigas festas de pastores e agricultores, celebradas na Primavera, quando nasciam os cordeiros e se iniciava a transumância dos rebanhos para as pastagens de verão e se ofereciam em sacrifício as primícias dos rebanhos acompanhados de um rito especial implorando a preservação e fecundidade dos rebanhos (ex: pincelando as portas com sangue, realização de um banquete sacrificial com ervas e pão sem fermento, cuidado de não quebrar os ossos do animal sacrificado). Posteriormente, o redator ou redatores sacerdotais (P) relacionaram o ritual do sacrifício do cordeiro com a décima praga e a saída do Egito, dando-lhe o significado de libertação e estabelecendo leis rituais para a celebrar anualmente (12,1-20.28.40-51). Esta Páscoa não se trata de mais um ritual a ser realizado uma vez por ano. Ela é para Israel um acontecimento decisivo e transversal em todos os tempos. Trata-se de um evento que está no centro da fé e do coração da comunidade e que celebra o Deus da libertação e da vida. No Pentateuco, é a primeira festa que se estabelece para ser celebrada (12,14.24). Aqui chegados, convém referir que se constitui, como requisito para fazer parte do povo de Deus e, condição para celebrar a Páscoa, o ritual da circuncisão¹⁷⁸ assinalado em Gn 17. A festa da Páscoa faz, desse mês,

¹⁷⁷ «Este texto faz uma conexão exegética explícita entre o ritual da Páscoa em Êxodo 12 e Êxodo 24. Mergulhar o hissopo no sangue do cordeiro pascal prefigura a aliança de Êxodo 24» Biale, *Blood and belief*, 63.

¹⁷⁸ «Assim, o sangue da circuncisão que preparou Moisés, o Libertador, para a Páscoa também antecipou o sangue da Páscoa cordeiro que salvaria os israelitas da destruição, funcionando assim para eles como um sinal de vida em vez de morte (Ex 12:13, 23)» Paul E. Hughes, «Blood», em *Dictionary of the Old*

o primeiro mês do ano (12, 1), o mês de Nîsan, anteriormente chamado Abib (trata-se do mês de Abib, ou das espigas – Ex. 13, 4; 23, 15; 34, 18). Ex 12 pormenoriza as regras para celebrar a festa da Páscoa. O animal a ser abatido devia ser um cordeiro ou cabrito macho, com um ano de idade e sem defeitos. Seria posto de lado no dia 10 do mês e abatido na noite do dia 14 para ser comido ao pôr-do-sol, ou seja, na noite do dia 15. A refeição familiar festiva girava à volta de dois elementos: cordeiro e o sangue. Do cordeiro sacrificado, extraía-se o sangue que era utilizado para ungir as duas ombreiras e o dintel da porta das casas, servindo como sinal e selo divino intransponível. O sangue tornava-se assim a expressão visível de que, naquela casa, se celebrava a Páscoa do Senhor. Num primeiro nível o sangue adquire essa impressão básica de fazer distinção entre os israelitas e os egípcios (v. 7). Originalmente o rito de sangue era um rito mágico antigo, destinado a proteger os participantes de qualquer mal ou influência destrutiva (12,13.23)¹⁷⁹. Neste caso, como em outros, a cultura de Israel serviu-se de alguns cultos primitivos de povos vizinhos, os quais foram reintegrados e reinterpretados à luz da sua história¹⁸⁰. Desse modo o rito de sangue foi historicamente enquadrado, adquirindo novas dimensões¹⁸¹. Os textos do Êxodo tendem a associar a Páscoa com a décima praga e com a saída do Egito, já que a Páscoa e a décima praga são realizadas mediante o sangue (cf. 12,13.23.27). Em qualquer dos casos, em virtude do sangue da Páscoa, os primogénitos de Israel e, através deles, todo o povo israelita é resgatado. O sangue tem por isso um valor apotropaico, i.e., de proteção para afastar os malefícios. A marca de sangue alude agora à escolha e proteção de Deus, que castiga o inimigo opressivo.

Este rito, realizado pelo povo de Israel, é ordenado pelo próprio Deus e fixa-se dentro de um calendário anual. O sagrado é instalado no tempo cíclico e expresso através de objetos quotidianos, tais como um animal, o sangue e refeição familiar. O sangue do cordeiro tornou-se, desta forma, sinal que marca de forma concreta, pública e explícita aqueles que devem ser isentos de destruição. Além disso, é um sinal que torna visível a promessa de Deus e assegura a proteção de Israel:

Testament: Pentateuch, ed. T. Desmond Alexander e David W. Baker (Downers Grove: InterVarsity Press, 2003), 89.

¹⁷⁹ Cf. Felix García López, *Êxodo*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, vol. 2 (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007), 83.

¹⁸⁰ «Isso era próprio das culturas semitas em geral, em que se “enganava” a divindade, que “exigia” a morte do primogénito dos rebanhos; os espíritos sedentos de sangue, ficavam assim saciados e aplacados. Além disso, os espíritos que se dizia morarem à entrada das casas ficavam saciados e iriam defendê-los melhor. O povo de dEus esvaziou o sangue deste sentido mágico e do sentido demoníaco, para lhe dar o sentido apenas (ex 12, 13)» Alves, *Símbolos na Bíblia*, 349.

¹⁸¹ Cf. López, *Êxodo*, 84.

«Tomareis depois um ramo de hissopo, mergulhá-lo-eis no sangue que estiver na bacia, e marcareis o dintel e as duas ombreiras da porta com o sangue que estiver na bacia, e nenhum de vós sairá da porta da sua casa até pela manhã. O Senhor passará para ferir o Egito, verá o sangue sobre o dintel e sobre as duas ombreiras da porta, e o Senhor passará ao largo da porta e não deixará que o Exterminador entre nas vossas casas para ferir» (Ex. 12, 22-23)

Depois do relato da Celebração dos Ázimos (12,15-20), os vv. 21-28, narram as instruções sobre a Páscoa. Tratam-se de versículos mais técnicos, de prescrições. Até aqui as instruções sobre a Páscoa tinham sido dadas na forma de discurso divino a Moisés e Aarão. Agora Moisés transmite essas ordens ao povo. Entre os vv 21-23, sem que se mencione a refeição pascal, expõe-se o rito de sangue orientado, sobretudo, para a proteção dos israelitas. Existem ainda dois elementos a ter em conta além do sangue: o hissopo e a bacia¹⁸². O hissopo, planta aromática que cresce nas paredes velhas (1Rs 5,13) é usado para a purificação do exterior (Lv 14,4.6.49.51.52; Nm 19,6.18) e do interior (Sl 51,9)¹⁸³ enquanto a bacia é o depósito que reserva o sangue. Da ordem: «mergulhá-lo-eis [hissopo] no sangue que estiver na bacia» pode subentender-se que todo o sangue da bacia devia ser utilizado para marcar as portas, de modo a que não restasse nada, preservando as pessoas da impureza do sangue¹⁸⁴. Voltando à análise minuciosa do rito de sangue, vemos como o sangue aplicado na porta, resulta na proibição de sair de casa nessa noite (v. 22) evitando cair nas mãos do Exterminador. Mais uma vez (tal como à semelhança nos vv. 7.13) sublinha-se o carácter apotropaico do rito. Reconhecendo o sangue como elemento vital, sede de vida (cf. Lv 17,11.; Dt 12,23), o rito é mais do que um rito que confere proteção, é sobretudo um rito de vida e de distinção (*escolah*), que preserva a vida dos israelitas do Exterminador¹⁸⁵ e lhes confere uma diferenciação fundamental, feita por Deus entre Israel e o Egito, marcando assim a identidade especial de Israel¹⁸⁶. Após o acontecimento da décima praga, ou seja, com a morte dos primogénitos do Egito, sucede

¹⁸² Voltarão a aparecer no relato da aliança em Ex 24, 4-8

¹⁸³ Cf. Nota *Bíblia Sagrada*, 118.

¹⁸⁴ Cf. Pablo Rubén Andiañach, *El libro del Éxodo*, Biblioteca de estudios bíblicos 119 (Salamanca: Sígueme, 2006), 198.

¹⁸⁵ «No texto que estamos a analisar, estamos a lidar com a tensão entre castigo e salvação, entre morte e vida, e não com quem é o executor desta acção. A menção do destruidor [exterminador] deve ser entendida como incidental, no quadro geral da linguagem bíblica onde não se espera que Deus seja visto directamente, embora na realidade toda a narrativa do Éxodo tenha Deus como o tema de cada acontecimento.» Andiañach, *El libro del Éxodo*, 199.

¹⁸⁶ Cf. Walter Brueggemann, «Exodus», em *The New Interpreter's Bible: General articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical books.*, ed. Leander E. Keck, vol. 1 (Nashville: Abingdon Press, 1994), 777-78.

então o processo de libertação do povo de Israel da terra do Faraó, iniciando-se uma longa caminhada pelo deserto. Diante do Monte Sinai o povo de Israel acampa como forma de sinal e protótipo da aliança¹⁸⁷ (19,1-2). Após a proposta da aliança seguem-se os preparativos e a manifestação de Deus através dos fenómenos naturais. Dentro desta teofania insere-se o conhecido Decálogo moral (20,1-17), e o ritual da aliança (24,3-8) que será realizado até que seja promulgada uma série de leis conhecidas como Código da Aliança (20,22 – 23,19).

Analisando apenas o modo como esta aliança é estabelecida (Ex 24, 1-18), encontramos de forma especial, a perícopie em Ex 24, 4-8 onde Moisés conclui o pacto entre YHWH e Israel através do sangue.

«Moisés escreveu todas as palavras do Senhor. Levantou-se de manhã cedo e construiu um altar no sopé da montanha, e doze estelas pelas doze tribos de Israel. E enviou os jovens dos filhos de Israel, e ofereceram holocaustos e sacrificaram ao Senhor novilhos como sacrificios de comunhão.

Moisés tomou metade do sangue e colocou-o em bacias, e metade do sangue espalhou-o sobre o altar. Tomou o Livro da Aliança e leu-o na presença do povo, que disse: «Tudo o que o Senhor disse, nós o faremos e obedeceremos.» Moisés tomou o sangue e aspergiu com ele o povo, dizendo: “Eis o sangue da aliança que o Senhor concluiu convosco, mediante todas estas palavras”.» (Ex 24, 4-8)

Em Ex 24,1-18 narra-se um rito, com banquete, mediante o qual se conclui a aliança. Pode-se considerar dois tempos nesta conclusão: primeiro com Moisés, Aarão, Nadab Abiú e os setenta Anciãos, os líderes do povo e, em seguida, com todo o povo. A ação desenrola-se na montanha, tendo Moisés como líder, os sacerdotes (Nadab e Abiú) representado a potestade religiosa e os anciãos como portadores da potestade jurídica e civil (cf. Ex 18, 21-26). No entanto, apenas Moisés se aproxima do Senhor (v.2). Já dentro da perícopie (vv. 4-8) relata-se que o rito terá lugar no sopé da montanha. Só Moisés é intermediário, mas os protagonistas são Deus e o seu povo. A cerimónia ritual pode constituir-se de dois momentos: leitura e aceitação da palavra do Senhor por parte do povo (v. 3) ou seja das palavras do Decálogo e das normas (denominada Código da Aliança) seguindo-se o sacrificio que sela o pacto. O povo, que já havia declarado e assumido este compromisso (19,8), volta a repeti-lo ao ouvir o discurso de Moisés (v. 3)

¹⁸⁷ «Os nómadas sempre foram amantes de pactos. Estes criam laços entre as tribos, que assim saem do seu isolamento, prodigalizam trocas e dão apoio em caso de perigo. Tal costume apresenta um aspecto de novidade no Sinai: o pacto é selado entre Javé e seu povo» Antonio Salas, *Un pueblo en marcha: pentateuco y libros históricos*, 3 (Madrid: Ed. Paulinas, 1993), 79.

fazendo-o no momento antes de ser aspergido com o sangue do sacrifício. A natureza vinculativa do acordo fica assim assegurada.

A aliança é selada através de um sacrifício cruento que conserva em si traços arcaicos. Para realizar esse sacrifício é contruído, por Moisés um altar, que simbolizava a Presença Divina (v.4, cf. Ex 20,25). Esse altar possuía doze estelas (colunas) em referência às doze tribos de Israel (provavelmente colocadas à volta do altar). Os jovens e não os sacerdotes que a tradição rabínica identificava como os primogénitos do sexo masculino e a quem eram conferidos deveres de culto, antes do estabelecimento do sacerdócio em Israel, imolavam as vítimas como sacrifícios de holocausto e comunhão¹⁸⁸. Por fim procedia-se ao rito com o sangue que centralizava toda a cerimónia.

Na referida cerimónia, Moisés realiza este ritual padrão com apenas metade do sangue tendo guardado a outra metade em bacias para depois aspergir, com hissopo, o povo. Ao distribuir o sangue em partes iguais, uma é destinada ao altar onde é derramado. O altar é assim símbolo de Deus que estabelece aliança com o povo de Israel. A outra parte é aspergida sobre o povo¹⁸⁹. Este processo quer assim significar que ambos se comprometem com as exigências da aliança¹⁹⁰. O significado do rito de sangue é provavelmente mais profundo pois aqui destaca-se o sangue (vv. 6.8), que significa sede de vida (cf. Lv 17,14; Dt 12,23)¹⁹¹. A aspersão do sangue significará que o povo e Deus participam do mesmo sangue e, conseqüentemente, da mesma vida. O sangue pertencia unicamente a Deus (Gn 9,4) e devia ser derramado ou sobre o altar, ou usar-se para unguir os consagrados ao Senhor, como é o caso dos sacerdotes (Ex, 29,19-22). Quando Moisés asperge todo o povo com o sangue do sacrifício, ele consagra-o, tornando-o propriedade particular e reino sacerdotal (cf. 19,3-6). A aliança não é, portanto, apenas o compromisso de cumprir os preceitos, mas é sobretudo o direito de pertencer à nação santa, à posse de

¹⁸⁸ «São “sacrifícios de comunhão”, ou seja, sacrifícios destinados a realizar a união entre Deus e o povo» Cf. López, *Éxodo*,158

¹⁸⁹ Francesco Vattioni, «Il Sangue dell’Alleanza (Es 24, 8)», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 498.

¹⁹⁰ Cf. É também curiosa interpretação de Brevard S. Childs dá a este procedimento: «A divisão do sangue em duas metades parece indicar um duplo aspecto da aliança. Por um lado, o sangue aspergido no altar em vez de um sacrifício fala da misericórdia gratuita de Deus, que o aceita como oferta. Por outro lado, o sangue derramado sobre as pessoas une-as num juramento de sangue» Brevard S Childs, *Pentateuco: El libro del Exodo* (Estella: Verbo Divino, 2003), 486.

¹⁹¹ «No entanto, a noção predominante em Israel era que o sangue, enquanto fluido corporal vital, constituía a força vital. Como tal, como a própria vida, pertencia somente a Deus. Por esse motivo, o seu consumo por parte dos homens era estritamente proibido! Já o sangue dos sacrifícios era derramado sobre o altar.» Nahum M. Sarna, *Exodus: The JPS Torah commentary* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991), 152.

Deus¹⁹². Aspergindo o povo com o sangue, Moisés pronuncia a seguinte fórmula: «Eis o sangue da aliança que o Senhor concluiu convosco, mediante todas estas palavras» (v. 8). O exegeta Feliz García López explica que a fórmula «cortar uma aliança (*kārat b'erit*) é possivelmente originária do rito de aliança mencionado em Gn 15,9-10.17-18 e em Jr 34,18, e de um tratado de vassalagem»¹⁹³. Esta ideia, porém, é mais clara em Ex 24,3-8, onde se juntam o rito do sangue e o compromisso de cumprir a ordem dada por YHWH assinalado com o Livro da Aliança (v. 7; cf. 19,5). Em duas passagens presentes nos vv. 3-8; 1-2.9-11, são usados símbolos que falam de compartilhar a vida, ou seja, a comida e a bebida (v. 11). Estes dois elementos são necessários para viver, e o sangue (vv. 6.8), trata de ser o princípio vital. Desta forma os ritos (sacrifício e aspersão) tentam realçar o sentido da aliança entre Deus e o Povo¹⁹⁴. Por meio destes ritos fica implícito que Deus e o povo se tornam parte da mesma família, compartilhando a mesma vida por meio do sangue¹⁹⁵.

3.2. Sangue nos sacrifícios

Como já foi referido anteriormente, o sacrifício cruento não parece ser estranho a Israel, porque as nações vizinhas também o realizavam e por isso sacrifício de sangue, nas Escrituras Judaicas, pode ser atribuído a rituais babilônicos, cananeus ou nômadas antigos. Assim é primordial saber qual o propósito do sacrifício de sangue nas Escrituras Judaicas. Neste subcapítulo verificamos que nem todos os sacrifícios no judaísmo eram cruentos. O escopo desta parte do estudo é principalmente uma observação sobre estes sacrifícios de sangue nas Escrituras Judaicas, especialmente no livro do Levítico.

¹⁹² «Entretanto, uma primeira luz sobre o significado de aspergir com sangue vem-nos do próprio AT. De acordo com Lev 17, 11.14 o sangue é a vida da carne. Consequentemente, na aliança é estabelecida uma comunhão de vida entre as partes contratantes. Na prática uma relação de consanguinidade, um parentesco, é estabelecida entre as partes do pacto, uma vez que é o mesmo sangue, o símbolo da vida, que une as duas partes contratantes. No nosso caso, o povo e o altar, este último um símbolo de divindade» Giovanni Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo* (Città del Vaticano: Urbaniana University Press, 2002), 29.

¹⁹³ Cf. López, *Éxodo*, 158.

¹⁹⁴ A este propósito o biblista Giovanni Deiana fala da aspersão de sangue na aliança do ponto de vista da relação Pai-filho: «Tudo considerado, acredito que a interpretação tradicional que considera a aspersão com sangue de Ex 24, 8 um símbolo da união parental entre Deus e o seu povo é ainda a mais em sintonia com o mundo do antigo Próximo Oriente e o resto do pensamento bíblico. De facto, se tivermos em mente a nova relação que o rito do sangue estabeleceu entre Deus e o seu povo, certos elementos da religiosidade israelita tornam-se mais compreensíveis. O povo judeu é repetidamente definido como o “filho” de Deus e ele é o seu “pai”.» Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, 36.

¹⁹⁵ Cf. López, *Éxodo*, 159.

Podemos dizer que, à medida que o ato revelador de Deus e o relacionamento correspondente se desenvolveram, os sacrifícios levíticos foram sistematizados e tornados parte integrante da religião hebraica. Sacrifício relacionado com sangue, para o judeu, tornou-se exigência final de Deus, resultando em um relacionamento único¹⁹⁶.

A vida com Deus tornou-se possível pelo sangue no sacrifício. Uma característica considerável nos sacrifícios bíblicos era que nenhum deles poderia ser oferecido fora dos portões do tabernáculo. Oferecer sacrifícios em lugares altos, ou lugares selecionados pelo adorador, era expressamente proibido (cf. Lv 17,4; Dt 12,13; 14). Nos sacrifícios cruentos, sublinhamos, mais uma vez, que havia sempre uma vítima: um animal e era ele o ser imolado. A partir do momento em que o animal era oferecido, ele tornava-se sagrado pelo sacrifício. De certa forma «dá-se sempre alguma transfiguração na oferta e, portanto, no oferente representado por ela. Pode definir-se também o sacrifício como uma doação voluntária, ou a renúncia a uma substância valiosa»¹⁹⁷. Os agentes do sacrifício são Deus, a vítima e o oferente. O sacrifício de sangue era parte integrante do culto israelita, e uma prática que significava a morte da vítima com o objetivo de restaurar e/ou manter um relacionamento correto com Deus¹⁹⁸. O objetivo principal do sacrifício de sangue podia variar entre doar uma oferenda, ter comunhão, fazer propiciação, expiação, limpar, evitar males ou falhas.

Importa reconhecer que, no sacrifício de sangue nas Escrituras Judaicas, todos os animais selvagens e impuros eram proibidos de serem sacrificados (cf. Lv 11). Centrando-nos novamente no objetivo deste subcapítulo, recordamos que os sacrifícios de sangue, na ordem levítica, expressavam uma variedade de ideias entre as quais (como já destacámos) o conceito de expiação. Aliás, é no próprio livro do Levítico, que se retrata a provisão de Deus para as necessidades do homem, já que o sacrifício de sangue é a base para o culto levítico. Os primeiros sete capítulos do Livro do Levítico relatam a ordem levítica, bastante significativa por causa do uso constante de sacrifícios de sangue. Como afirma Charles S. Allison, os «sacrifícios de sangue no Levítico provam que não havia necessidade de trivialidades com um Deus Santo e por isso cada pecado tinha de ser expiado pelo sangue do sacrifício»¹⁹⁹. O sacrifício de sangue levítico é assim visto como sendo o efeito que sustenta a relação entre Deus e os israelitas e por conseguinte, não

¹⁹⁶ Cf. Charles S. Allison, «The Significance of Blood Sacrifice in the Old Testament», *African Research Review* 10, n.º 1 (2016): 47.

¹⁹⁷ Carreira das Neves, *Bíblia: o livro dos livros*, 392.

¹⁹⁸ Cf. Allison, «The Significance of Blood Sacrifice in the Old Testament», 48.

¹⁹⁹ Allison, «The Significance of Blood Sacrifice in the Old Testament», 49.

podemos menosprezar o lugar do sangue nas Escrituras Judaicas uma vez que, desde os sacrifícios às Alianças, o sangue foi indispensável para a relação com Deus. O cuidado especial com o sangue, tal como temos vindo a sublinhar, é porque este era visto como princípio de vida. É o sangue que de alguma forma, sedimenta relações, acordos, instruções divinas. O sangue, visto que criado pelo Criador, deve ser ordenado por Deus em cuja imagem o homem é criado.

Apresentaremos, em seguida os vários tipos de sacrifícios nos quais, o sangue se encontra presente: holocausto (*'ōlāh*) - Lv 1,1-9; sacrifícios de comunhão (*šelāmîm*) - Lv 3,1-17; sacrifícios pelo pecado (*hattāṭ*) – Lv 4,1-5, 13; sacrifícios pela reparação (*āšām*) - Lv 5,14-26).

3.2.1 *Holocaustos*

«Imolará o novilho diante do Senhor, e os sacerdotes, descendentes de Aarão, oferecerão o sangue e, depois, aspergirão o altar, que está à entrada da tenda da reunião, a toda a volta». (Lv 1, 5)

Em Lv 1, 1-9 é apresentada a liturgia do sacrifício de holocausto (*'ōlāh*). Neste caso a vítima era totalmente queimada como reconhecimento de soberania e domínio a YHWH. O holocausto era normalmente, oferecido como ação de graças, depois de Deus se ter manifestado. Era, portanto, uma espécie de oração que expressava gratidão a YHWH por um favor recebido, gratidão essa que o seu anjo erguera ao céu, juntamente com as chamas e o fumo do sacrifício. O objetivo deste fogo ascendente expressava a união com o Deus Altíssimo, a quem o homem tentava alcançar, queimando a vítima. Com total precisão, as oito condições necessária para que o sacrifício fosse digno de YHWH são minuciosamente expostas: 1. Animal macho de gado bovino sem mancha (v.3); 2. Imposição da mão sobre a cabeça da vítima por parte do oferente (v.4); 3. Imolação da vítima pelo oferente, sendo que os descendentes de Aarão, ofereciam o sangue e aspergiam o altar (v.5) 4. Esquartejamento da vítima nas porções devidas (v.6); 5. Preparação da lenha para o fogo sobre o altar (v.5); 6. Disposição das porções da vítima sobre o fogo do altar (v.8); 7. Lavagem das entranhas e das patas da vítima (v.9a); 8. Realização do holocausto como oferta queimada de odor agradável a YHWH (v9b).

Deste sacrifício de holocausto destacamos duas ações importante: imposição da mão (v.4) e o objetivo do sangue (v.5). Quanto à imposição das mãos indicava-se que a

oferta pertencia àquele que a apresentou para fazer o sacrifício e que a oblação se fazia em seu nome mesmo que houvesse a participação de outros ministros na cerimônia. A imposição da mão sobre a cabeça da vítima, significava assim a substituição do oferente pela vítima servindo de expiação (*l^okappêr*).

Quanto ao sangue, no v. 5, é dada informação sobre o objetivo deste no sacrifício de holocausto. Antes de se iniciar o holocausto sabemos que o oferente impunha a mão sobre a cabeça da vítima, sendo este um ato de consagração do oferente a Deus, com a qual, de certa forma se identifica. Também era competência do oferente degolar a vítima. Os sacerdotes, eram quem colocava a vítima sobre o altar. Era competência dos sacerdotes realizar este rito, pois pela sua consagração só eles estavam capacitados para exercer tais funções sagradas e litúrgicas. Quanto ao sangue, era aspergido sobre altar pelos sacerdotes, à entrada da tenda da reunião e a toda a volta (cf. vv 5.11.15). Com este derramamento do sangue, o rito, que se repetia uma e outra vez significava o reconhecimento da soberania divina, pois considerava-se que o sangue era fonte e sede de vida cuja origem estava sempre em Deus (17,11: Dt 12,16.23), proibindo-se por essa razão o consumo de carne com sangue (cf. Gn 9,4; Lv 3,17; 17,12) sendo de referir que, pelo mesmo motivo, também as Escrituras Judaicas alvitrarão o perigo (e maldade) em derramar sangue humano (cf. Gn 4,10; Ez 24,7-8). Em suma: o livro do Levítico atribui aos holocaustos uma função expiatória pelos pecados do povo a fim de que fosse restabelecida uma comunhão com Deus. O sangue era considerado um elemento sagrado e purificador, indispensável para este sacrifício pois acreditava-se que, pela aspersion sobre o altar do sacrifício, se proporcionava a expiação dos pecados do oferente. A oferta de sangue era vista como um meio de reconciliar a pessoa com Deus, purificando-a das suas transgressões.

3.2.2 *Comunhão*

«Imporá a mão sobre a cabeça da vítima oferecida, que imolará à entrada da tenda da reunião; depois, os sacerdotes, descendentes de Aarão, aspergirão com o sangue o altar, a toda a volta». (Lv 3,2)

Em Lv 3,1-17 descrevem-se os sacrifícios de paz ou ofertas de comunhão (*šelāmîm*)²⁰⁰ onde uma parte da vítima era totalmente oferecida a YHWH e outra era comungada pelo oferente. Estes sacrifícios tinham, como atributo humano, a confraternização, a alegria e a partilha. Os sacrifícios de comunhão (*šelāmîm*) eram geralmente oferecidos em cumprimento de um voto ou em ação de graças. Também poderiam ser oferecidos como um rito de reconciliação entre Deus e o oferente, i.e., como um sacrifício de comunhão. Eram geralmente sacrifícios privados e voluntários mas, mais tarde tornaram-se também sacrifícios públicos (cf. 23, 19). Em Lv 3 é descrito o rito do sacrifício de comunhão, sendo este muito semelhante ao sacrifício de holocausto, com a diferença de que o animal podia ser uma fêmea e não era necessário queimá-la por completo, mas apenas a gordura e certas entranhas, ou seja, as partes mais preciosas e que, de acordo com a mentalidade antiga, eram a sede dos sentimentos (intestinos e fígado) ou de função geradora (lombos e rins). O resto do animal que não se queimava, era repartido entre o sacerdote e o oferente que tinha de o comer num lugar sagrado (cf. 7, 11-21), sublinhando assim a distância entre os dois protagonistas do rito: YHWH, que recebe o sacrifício, e o homem, que o oferece, mas só depois goza dos seus frutos. É neste aspeto que o ritual do sacrifício de comunhão difere significativamente do holocausto. O primeiro gesto é a imposição da mão do oferente sobre a cabeça do animal, a vítima, segue-se a sua imolação, novamente pelo oferente, e posteriormente a aspersão do sangue sobre o altar que é feita pelo sacerdote. (cf. vv. 2.8.13). Visto que este sacrifício terminava com uma refeição (tal como referenciámos) a norma que aparece no v. 17 fala sobre a abstenção do sangue (e gordura). Para resumir a indicação explícita ao sangue, no sacrifício de comunhão, são versadas duas componentes: primeiro a questão ritual - aspersão (presente nos vv.2.7.13) e segundo uma proibição (no final do capítulo, v.17). É de realçar que, para além da função purificadora que o sangue tinha sobre o altar, bem como a sua função expiatória, se continua a sublinhar a noção sagrada do sangue e daí derivar uma proibição contra o seu consumo e o da gordura. A razão para a proibição do sangue, no entanto, é sempre a mesma como temos vindo a afirmar: o sangue na carne é a própria vida, algo que só Deus possui e sobre o qual só Ele tem controlo²⁰¹.

²⁰⁰ Cf. James W Watts, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*. (Leiden: Cambridge University Press, 2007), 63.

²⁰¹ «Nenhuma razão é dada para isso, mas, segundo a antropologia hebraica, a força dos animais está na gordura e a vida está no sangue (17,10-12; cf. Gn 9,5), e ambas (força e vida) pertencem à Deus.» León Azcárate, *Levítico*, 56.

3.2.3 Pecado

«Seguidamente, o sacerdote consagrado levará parte do sangue do novilho à tenda da reunião; mergulhará o dedo no sangue e, com esse sangue, aspergirá sete vezes, diante do Senhor, a face visível do véu do santuário. Depois deitará parte do sangue sobre as hastes do altar dos perfumes, que está diante do Senhor, na tenda da reunião, e derramará o resto do sangue do novilho na base do altar dos holocaustos, que está à entrada da tenda da reunião.» (Lv 4, 5-7)

Em Lv 4, 1-35 temos a descrição dos sacrifícios expiatórios pelo pecado (*hattāt*), ou seja, por alguém que tenha pecado involuntariamente contra alguma coisa que YHWH tenha proibido. O termo hebraico para dizer sacrifício pelo pecado (*hattāt*) é derivado de uma «forma verbal que significa “purificar,” de modo que o substantivo significa “um sacrifício que obtém a purificação.”»²⁰². O objetivo desta oferta era purificar o local da adoração, tornando-o santo para o Senhor (cf. Zc 14,20), fazendo com que fosse possível para Deus, habitar mais uma vez entre o Seu povo²⁰³. O termo expiar (*kipper*) designava primitivamente uma súplica pela ação de cobrir ou apagar qualquer pecado²⁰⁴. O cerimonial parte de gestos anteriormente conhecidos: 1. Apresentação da vítima; 2. Imposição da mão sobre a cabeça da vítima; 3. Imolação do animal por parte do oferente; 4. Aspersão pelo sacerdote do santuário com parte do sangue da vítima; 5. Aspersão do altar dos perfumes com a outra parte do sangue; 6. Aspersão do altar dos holocaustos com o resto do sangue; 7. Extração da gordura da vítima.²⁰⁵

Neste sacrifício observa-se a importância do sangue derramado pelo sacerdote nas diversas partes do santuário (ex. véu do santuário (v. 6), hastes e base do altar (v. 7)) bem como a base do altar dos holocaustos (cf. v.33 e v.34). Assim, a purificação era efetuada por meio de sangue, de acordo com o princípio estabelecido em Lv 17,11. No entanto, no sacrifício pelo pecado (*hattāt*), o sangue era aspergido, não sobre a pessoa a ser purificada, mas sobre os objetos que constituíam o mobiliário do santuário. Sublinhamos ainda que neste sacrifício se contemplam quatro classes de pessoas: sacerdotes, comunidade de Israel, chefes²⁰⁶ e uma pessoa do povo. A justificação para a referência a estas quatro

²⁰² Harrison, *Levítico - Introdução e comentário*, 55.

²⁰³ Cf. Harrison, *Levítico - Introdução e comentário*, 55.

²⁰⁴ O objetivo deste sacrifício é a expiação e a restauração entre YHWH e o homem das relações de aliança destruídas pelo pecado. Cf. León Azcárate, *Levítico*, 63.

²⁰⁵ Cf. Carreira das Neves, *Bíblia: o livro dos livros*, 401.

²⁰⁶ Em vários lugares do cânone judaico está explanada a diversa dignidade daqueles que compunham o povo de Israel príncipe (cf. Ez 44,3) a do alto dignatário (cf. Esd 1,8) e os chefes da comunidade (cf. Ex 16,22; Nm 1,16)

classes pode-se perceber através da noção da santidade de Deus, fazendo com que os pecados involuntários, contra algum mandamento de YHWH, deveriam ser expiados por meio de um sacrifício cruento, partindo das pessoas mais próximas de Deus para as menos próximas²⁰⁷ A presença destas diversas pessoas era assim representativa da totalidade do povo, ou seja, nenhuma classe podia faltar a este sacrifício pelo pecado.

3.2.4 *Reparação*

«Reparará o dano que causou ao santuário, juntando-lhe mais um quinto e entregando tudo ao sacerdote. Depois, o sacerdote fará a expiação por ele, com o carneiro oferecido em reparação, e ser-lhe-á perdoado» (Lv. 5, 16).

O último sacrifício cruento que aqui especificamos é o de reparação (*āšām*). Apesar de neste sacrifício não se mencionar sangue, sabemos que o sacrifício era muito semelhante ao sacrifício pelo pecado tendo, no entanto, como novidade específica a reparação dos danos realizados ao seu próximo (cf. vv. 20-26). Existe assim a noção de que, a ofensa realizada ao próximo, era também uma ofensa realizada a Deus. Quando falamos de sacrifícios de reparação sabemos que se devem sobretudo a transgressões da Lei, ou seja, a um delito.

3.3. Ritos de Sangue

Ainda dentro do contexto cultural e a partir dos dois últimos capítulos percebemos que o sangue possui uma significativa conotação de pureza e de santidade. Por meio do contacto físico com o sangue, i.e., aspensão ou derramamento, uma pessoa ou um objeto eram consagrados (cf. Ex 29, 20; Lv 8, 23s) ou purificados como aponta o ritual de Lv 14. Assim constatámos que os ritos de sangue possuem uma importância substancial nas liturgias de expiação (cf. Lv 17,11). Analisamos em seguida e com mais detalhe os ritos de sangue: aspensão, consagração do altar e consagração dos sacerdotes.

²⁰⁷ Cf. Carreira das Neves, *Bíblia: o livro dos livros*, 401–2.

3.3.1 *Aspersão*

«Moisés tomou metade do sangue e colocou-o em bacias, e metade do sangue espalhou-o sobre o altar. Tomou o Livro da Aliança e leu-o na presença do povo, que disse: «Tudo o que o Senhor disse, nós o faremos e obedeceremos.» Moisés tomou o sangue e aspergiu com ele o povo, dizendo: “Eis o sangue da aliança que o Senhor concluiu convosco, mediante todas estas palavras.”» (Ex 24, 6-8)

Nas Escrituras Judaicas encontramos dois termos para dizer aspersão ou derramamento de sangue (*zāraq* e *nāzâ*)²⁰⁸. Para indicar uma aspersão no sentido de lançar, atirar e espalhar com abundância, temos o verbo hebraico aspergir (*zāraq*) que surge 24 vezes nas Escrituras Judaicas. O verbo aspergir (*zāraq*), está ligado às cerimónias religiosas, fazendo compreender que, através do sangue se selava um pacto inviolável entre Deus e o homem. Esta aspersão do sangue sobre o altar e o povo, «confirmava o altar como o caminho aberto para os aspergidos, ou seja, o povo confirmado na aliança, chegava a um Deus que era santo, justo, mas também amoroso»²⁰⁹. O segundo termo hebraico para dizer aspersão (*nāzâ*) tem o sentido de borrifar/polvorizar, ou seja, de aspergir sangue, óleo ou água com os dedos (Lv 4,6) ou com um aspersório (Lv 14,51) distinguindo-se do verbo aspergir (*zāraq*) que se traduz por um aspergimento mais pesado realizado com toda a mão²¹⁰.

A aspersão de sangue, bem como aspersão com água ou óleo, constituíam uma parte essencial dentro do ato sacrificial. Tal como anteriormente observámos, o significado da aspersão é uma característica do sistema sacrificial de tal modo que, a aspersão de sangue é já relatada aquando da libertação do povo de Israel do Egito (cf. Ex. 12,7.13; 22-23), bem como no estabelecimento de aliança entre YHWH e Israel (cf. Ex 24,6-8). Metade do sangue era aspergido sobre o altar representando assim a Divindade, enquanto que o restante era colocado numa bacia e posteriormente aspergido sobre o povo²¹¹. Desta forma, a aspersão de sangue resultava de um pacto realizado através de um vínculo inviolável. É-nos também apresentada a aspersão de sangue junto da consagração de Aarão e dos seus filhos (cf. Ex 29,16-21). O sangue do novilho era aspergido sobre o altar, sobre Aarão e os seus filhos bem como sobre as suas vestes. A mesma prática é continuada posteriormente tal como nos apresenta o Código Sacerdotal (P) (cf. Lv 1-7)

²⁰⁸ Cf. Hamilton, «Sangue», em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 312.

²⁰⁹ Groningen, «mizrāq», em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 412.

²¹⁰ Leonard J. Coppes, «nāzâ», em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, 944.

²¹¹ Cf. Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, 29.

que exigia várias disposições como parte intrínseca dos rituais sacrificiais cruentos, tal como nos holocaustos (cf. Lv 1,5.11), nos sacrifícios de comunhão (cf. Lv 3,2.8.13), nos sacrifícios pelo pecado (Lv 4,5.17) e nos sacrifícios de reparação (cf. Lv 7,2). Em resumo, o sangue das vítimas era utilizado, de diversas maneiras, no culto sacrificial bem como nos diversos sacrifícios que aqui mencionámos. Competia, contudo, ao sacerdote a tarefa de aspergir com o sangue o altar, bem como todos os lados²¹² (cf. Lv 1, 15; 5, 9), ou derramá-lo junto ao altar. Este sangue aspergido ou espalhado sobre as pessoas ou objetos servia como meio de purificação ou consagração tal como analisaremos detalhadamente.

3.3.2 Consagração do altar

«Molhando o teu dedo no sangue do novilho, ungrás as hastes do altar e derramarás todo o sangue na base do altar» (Ex 29,12)

Em Ex 29, podemos encontrar o ritual de consagração do altar²¹³. Tal como já verificámos, aquando da aliança entre Israel e YHWH, Moisés construiu um altar junto do Monte Sinai oferecendo holocaustos e ofertas pacíficas (Ex 24,4). O próprio termo, em hebraico para dizer altar (*mizbêah*) quer significar o lugar onde se sacrifica. O altar era pois, o local onde o povo de Israel, por mediação do sacerdote, podia entrar em contacto com YHWH. Melhor ainda é dizer que, o altar, era sinal da presença divina. Em Moisés encontramos essa realidade plasmada quando ele lança metade do sangue das vítimas sobre o altar e a outra metade sobre o povo (cf. Ex 24,6). Antes do altar ser consagrado, era primeiro realizado um sacrifício de expiação (vv. 10-14). O sangue dessa vítima serviria para consagrar não só o altar, mas também os sacerdotes. No v. 12 observamos como o sangue da vítima imolada servia para purificar o altar dos holocaustos (cf. v. 12). O sangue, tal como temos vindo a analisar tem assim um valor purificador. A consagração do altar iniciava-se com a unção das hastes do altar com o sangue e, logo de seguida, derramava-se o sangue sobre a base do altar, ficando deste modo totalmente purificado. Mais à frente, este ritual da consagração do altar dos holocaustos aparece de forma detalhada nos vv. 36-37:

²¹² Cf. 29, 16. 30; Lv 1, 5. 11; 3, 2. 8. 13; 4, 5. 17; 7, 2. 14. 33; Dt 12, 27; 2Rs 16, 15.

²¹³ Ver também Lv 8, 15

«Imolarás diariamente um novilho em sacrifício expiatório além dos sacrifícios precedentes. Com este sacrifício expiatório purificarás o altar e, depois, ungi-lo-ás para o consagrar. Purificarás durante sete dias o altar, consagrá-lo-ás e ele será santíssimo, e tudo quando nele tocar será sagrado» (Ex 29, 36-37)

Aqui se indica que os ritos de consagração do altar se estendem durante sete dias, os mesmos para a consagração dos sacerdotes (cf. 29, 35). Ainda sobre a consagração do altar também em Ez 43,18-27 se descreve, confirmando com mais detalhe como proceder à consagração do altar frisando que esse rito durará sete dias. Ao terminar, não podemos deixar de referir que na história do povo de Israel existiam relatos de falsos altares construídos a outros deuses. Todavia é o próprio Deus, que convida o seu povo a destruir estes altares cananeus e a destruir os seus ídolos (cf. Ex 34,13; Dt 7,5). A consagração, pelo sangue, dos verdadeiros altares, serviria para indicar a presença e a santidade de Deus.

3.3.3 *Consagração dos sacerdotes*

«Tomarás em seguida o outro carneiro, sobre a cabeça do qual Aarão e os seus filhos imporão as mãos. Depois de o teres imolado, tomarás do seu sangue e pô-lo-ás sobre o lóbulo da orelha direita de Aarão e sobre o lóbulo da orelha direita dos seus filhos, no polegar da mão direita, no dedo grande do pé direito de cada um deles; derramarás o resto do sangue sobre todos os lados do altar.

Tomarás do sangue que estará sobre o altar e do óleo da unção e aspergirás Aarão e as suas vestes assim como os seus filhos e as suas vestes. Ele e as suas vestes assim como os seus filhos e as vestes ficarão consagrados.» (Ex 29,19-21)

Em Ex 29 é-nos apresentada a consagração dos primeiros sacerdotes: Aarão e os seus filhos²¹⁴. Moisés é o celebrante principal dessa consagração, aquele que atua em representação de YHWH. A ele se deve, segundo este texto, a instituição do sacerdócio e a iniciação do culto. A consagração dos sacerdotes era composta de quatro ações litúrgicas: o banho ritual (cf. v. 4), receção das vestes litúrgicas (cf. v. 5-9), a unção do Sumo Sacerdote (cf. v. 7), e por fim, a oferta dos sacrifícios próprios para essa ocasião (cf. v. 10-35). As leis litúrgicas falam ainda do uso do sangue na consagração destes sacerdotes. No sacrifício de investidura (vv. 19-30), destacam-se três ritos: o primeiro aponta para a unção da orelha, da mão e do pé direito de Aarão e dos seus filhos com o sangue da vítima imolada (cf. v. 20). O segundo refere a aspersão dos sacerdotes e das

²¹⁴ Ver também Lv 8, 23.30

suas vestes com sangue e com óleo consagrado (cf. v. 21) transmitindo desta forma a ligação entre os sacerdotes, vestidos com ornamentos sacerdotais, e o altar. O terceiro rito consta da entrega, nas mãos de Aarão e dos seus filhos, de algumas partes da vítima e dos pães ázimos (cf. vv. 22-24).

A partir deste três ritos, compreendemos que o sangue tinha, como fim, santificar os sacerdotes. Aliás, a consagração por meio do sangue faz compreender que consagrar significa separar: os sacerdotes são afastados da esfera profana para que se dediquem às tarefas sagradas²¹⁵. Por conseguinte, o sangue por ser considerado portador de vida, concedia aos sacerdotes, que contatassem com ele, a santificação e a consagração.

²¹⁵ Cf. López, *Éxodo*, 185.

PARTE II - A RELEVÂNCIA DA TERMINOLOGIA DO SANGUE (HAIMA) NAS ESCRITURAS CRISTÃS

Procurando analisar o dinamismo singular do termo grego usado para dizer sangue (*haima*)²¹⁶ nas Escrituras Cristãs, recuamos ao exemplo que nos chega do tempo da Grécia antiga, sabendo que o termo grego para dizer sangue (*haima*) era já utilizado por Homero com um duplo sentido: fisiológico e metafórico. O primeiro como portador de vida, o segundo denotando a dimensão dos laços de sangue²¹⁷. Também em sentido secular, o termo grego para dizer sangue (*haima*) era utilizado quando se referia ao sangue quer de homens quer de animais ganhando especial relevância no uso do culto, pois era o elemento mais importante no sacrifício humano e depois no sacrifício de animais²¹⁸. Para o chamado judaísmo tardio o termo *haima* era empregue no mesmo sentido que nas Escrituras Judaicas, perdurando o caráter sagrado do sangue²¹⁹.

Nas Escrituras Cristãs o termo grego para dizer sangue (*haima*) surge 97 vezes, na sua maioria na Epístola aos Hebreus (21 vezes), nos Evangelhos Sinópticos (21 vezes), Apocalipse (19 vezes) e nas Cartas de Paulo (12 vezes)²²⁰. A sua utilização encontra-se empregue para cinco situações concretas: 1. Para indicar o sangue humano em sentido literal (ex. Mc 5,25 Lc 12,1), ou em sentido figurado (Mt 23,35); 2. Na expressão grega carne e sangue (*sarx kai haima*) para designar a humanidade; 3. Para se referir ao sangue dos animais (At 15,20.29) de forma particular nos animais sacrificados; 4. Sentido teológico, ou seja, referindo o sangue de Cristo; 5. Como sinal apocalíptico²²¹. Derivado do termo grego para dizer sangue (*haima*) encontramos também, nas Escrituras Cristãs, duas outras importantes expressões em grego: derramamento de sangue (*haimatekchysia*) - Heb 9,22, e hemorragia de sangue (*haimorroousa*) - Mt 9, 20

²¹⁶ O termo grego aparecerá sempre no corpo de trabalho transliterado como *haima* que é o termo mais recorrente para dizer sangue. Seguimos aqui a transliteração segundo o sítio da Internet: www.biblehub.com.

²¹⁷ Cf. Fritz Laubach, «Haima», em *The New International Dictionary of New Testament Theology*, ed. Colin Brown, vol. 1 (Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1980), 220.

²¹⁸ Cf. Laubach, «Haima», 220.

²¹⁹ Cf. Laubach, «Haima», 221.

²²⁰ Böcher, «Αἷμα», 110.

²²¹ Hermann V. A. Kuma apresenta outra interessante divisão no emprego do termo *haima* nas Escrituras Cristãs: «1) para morte/ homicídio; 2) para a morte vicária de Cristo; 3) como designação para a humanidade; 4) em uso simbólico; 5) em sentido fisiológico» Hermann V. A. Kuma, «Haima in Hebrews» (Tese de Doutorado, Michigan, Andrews University, 2010), 175.

Nos três capítulos que compõem esta segunda parte procuramos expor uma análise correlacionando o termo sangue (*haima*) com os termos gregos morte (*thanátos*), vida (*zóé*) e o seu uso em contexto cultural.

1. Os termos sangue e morte

Na análise, a realizar neste capítulo, a partir dos termos gregos para dizer sangue (*haima*) e morte (*thánatos*) dedicaremos especial atenção ao sangue humano, reportado nos episódios de morte violenta de um homem por parte de outro(s) homem(ens). Observaremos isto, por exemplo, no relato do homicídio de Estevão e de forma mais exponencial no processo de Jesus, onde o Seu sangue se converte em imagem da Sua morte violenta, de quem são culpados Judas (Mt 27,6), Pilatos (27,24) e Israel (27,25; At 5,28)²²². Em linha com a tradição judaica, veremos também a forma como os autores dos Escritos Cristãos consideravam que o homicídio não podia ser expiado senão através do sangue do homicida. Na concepção cristã, derramamento do sangue tornar-se-á uma falta tão grave que surgirá também a expressão «Que o seu sangue caia sobre as nossas cabeças», a qual se aplica igualmente às faltas graves, mesmo que não haja efetivamente um derramamento de sangue» (cf. Mt 27,25). Desta forma, derramamento de sangue seria equivalente a destruir a vida, sendo que, nas Escrituras Cristãs podia ser usado para designar assassinio (cf. Mt 27,4.24; At 5.28)²²³. No que respeita à vingança de sangue veremos que, tal como nas Escrituras Judaicas, o vingador de sangue (ex. parente mais próximo) era aquele que justificava o sangue derramado do inocente. Agora, nas Escrituras Cristãs veremos Cristo como o único vingador de sangue (cf. Ap 6,10) pois com Ele, a lei da vingança de sangue dará lugar à lei do perdão até setenta vezes sete²²⁴. Também, voltaremos a olhar a expressão sangue inocente (*haima athōon*), com especial atenção nos relatos da Paixão. Ela está presente nos Evangelhos de Marcos e Mateus que nos falarão do sangue inocente de Jesus que, injustamente, é condenado à morte. Em seguida analisamos dois pontos muito próximos entre si, no livro dos Atos dos Apóstolos. O primeiro que tratará da advertência acerca do abate de animais, bem como do uso do seu sangue e o segundo que aponta para a proibição de beber sangue sendo esta uma

²²² Cf. Laubach, «Sangre», 145.

²²³ Cf. Johannes Behm, «Haima», em *Dicionário teológico do Novo Testamento*, eds. Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich, vol. 1 (São Paulo: Cultura Crista, 2013), 30.

²²⁴ Cf. Alves, *Símbolos na Bíblia*, 348.

prática reconhecida da realidade mântica em Israel e presente aparentemente na comunidade de Antioquia. Por último apresentaremos a relação de sangue e impureza, a partir do relato do encontro de Jesus com a mulher hemorrágica (*haimorroousa*).

1.1. Sangue e homicídio

«E, quando foi derramado o sangue de Estêvão, tua testemunha, também eu estava presente, de acordo com eles, e tinha à minha guarda as capas dos que lhe davam a morte.» (At 22, 20)

O relato do martírio de Estêvão, por lapidação (cf. At 7,55-60), tem agora o seu eco aquando do discurso de Paulo aos judeus de Jerusalém. A palavra sangue adquire, neste caso, uma expressão gráfica clara de que, este sangue derramado, se trata de uma morte violenta. Para compreender este sangue derramado (*exechynneto*²²⁵) a palavra «testemunha»²²⁶ é muito importante por nos dar a entender que a morte está também ligada a episódios de resistência, tal como nos indica o texto da Carta aos Hebreus: «Ainda não resististes até ao sangue na luta contra o pecado» (cf. Heb 12,4). A questão martirológica surgirá também em Mateus e Lucas para se falar do sangue (morte) dos profetas e dos justos (cf. Mt 23,30.35; Lc 11,50) e do sangue dos santos e dos discípulos de Jesus que deram a vida por causa da Sua palavra (cf. Ap 6,10; 16,16; 17,6; 18,24; 19,2).

Observando agora a paixão de Jesus, sabemos desde já que o Seu sangue é expressão da Sua morte violenta, da qual são culpados Judas (Mt 27,6), Pilatos (27,24) e Israel (27,25; At 5,28). Nas Escrituras Cristãs, o sangue de Cristo aparece 30 vezes, enfatizando assim o carácter cruento da sua morte. A própria morte de Jesus pode ser entendida como um sacrifício cruento, onde o próprio Cristo se oferece como vítima de sacrifício (cf. Heb 9,11.14; 10,18). Tal como já mencionámos, o sangue nos relatos da Paixão não é um elemento periférico: no Monte das Oliveiras, aquando da agonia de Jesus, onde correm d'Ele «grossas gotas de sangue» (cf. Lc 22,44), no interrogatório diante do tribunal romano, onde Pilatos manda Jesus ser flagelado (cf. Lc 23,16; Jo 19,1), na coroação de espinhos (cf. Lc 27, 27.30; Mc 15,16-19; Jo 19,2-3), por ocasião da Sua

²²⁵ *ekchéo* – significa acto de derramar, dissipar, fazer espalhar

²²⁶ Acerca da palavra «martyros» partilhamos a seguinte nota: «Tua testemunha [...]. Aqui tem um sentido próximo de mártir» *Bíblia Sagrada*, 1820.

crucificação (cf. Mt 27,33-34.38; Mc 15,22-27; Jo 19,18) e por fim quando o soldado abriu o peito de Jesus com a lança e donde brotou sangue e água:

«Mas, ao chegarem a Jesus, vendo que já estava morto, não lhe quebraram as pernas. Porém, um dos soldados traspassou-lhe o peito com uma lança e logo brotou sangue e água» (Jo 19, 33-34)

Ainda dentro do processo de condenação de Jesus, podemos observar algumas expressões metafóricas, que denotam o sentido de morte: preço de sangue (*timē haimatos* - Mt 27, 6) e campo de sangue (*agros haimatos* - Mt 27, 8). Face ao exposto, a partir dos exemplos martirológicos e da paixão de Jesus, podemos assumir que as experiências, por derramamento, nos conduzem a uma comparação entre sangue e morte, entre derramamento de sangue e homicídio, sangue e martírio.

1.2. Sangue e vingança

«E clamavam em alta voz: «Tu, que és o Poderoso, o Santo, o Verdadeiro! Até quando esperarás para julgar e tirar vingança do nosso sangue sobre os habitantes da terra?» (Ap 6, 10)

Tal como nos indicavam as Escrituras Judaicas, a morte violenta e deliberada de um inocente era vingada por um vingador de sangue, que neste caso seria o parente mais próximo dando assim a morte ao agressor. A vingança de sangue e execução do homicida (cf. Gn 9, 5) purificava assim o país e o povo do derramamento de sangue inocente. O sangue inocente necessitava sempre vingança, i.e., a morte como um castigo expiatório. Nas Escrituras Cristãs, a noção de vingança de sangue também é assumida, mas com um sentido diferente. Com Jesus, pelo derramamento do Seu sangue, cessará a lei de Talião, será estabelecida uma nova ordem, uma nova lei. Perante a injustiça dos homens, pelo sangue de Cristo, será revelada a Sua justiça infinita. Será este o mandato do próprio Cristo, diante da injustiça do sangue derramado de um inocente onde é pedido, àqueles que O seguem, que não paguem o mal com o mal, mas sim com o bem (cf. Rm 12,21). Deste modo, a lei da vingança de sangue assumirá um novo sentido como lei do perdão, «até setenta vezes sete» (cf. Mt 18, 21-22)²²⁷. Se nas Escrituras Judaicas encontramos um

²²⁷ Podemos também compreender a questão da vingança de sangue a partir de Heb 12, 24, i.e., o sangue da nova Aliança (Heb 12, 20) clama pelo perdão com muito mais força do que o sangue de Abel que clamava por vingança (Heb 12, 24).

termo concreto para designar aquele que fará justiça pelo sangue inocente derramado, i.e., vingador de sangue (*gō'el hadām*), nas Escrituras Cristãs, não encontramos nenhuma expressão semelhante para Cristo, como vingador de sangue²²⁸. A única referência que surge ligada ao termo vingança, encontra-se no livro do Apocalipse de São João (6, 9-11) onde as «almas [dos mártires] clamam por julgamento, vingança do seu sangue»²²⁹. Remetida para o juízo escatológico-apocalíptico, a vingança de Deus, supremo Juiz será restabelecida no Reino eterno onde não haverá nada de maldito (22,3)²³⁰.

1.3. Sangue e inocente

No que respeita ao sangue inocente, podemos afirmar que ele está também intimamente ligado, tanto ao homicídio de sangue, como à vingança de sangue. A propósito da relação sangue e inocente, lembramos que o derramamento de sangue (*haimatekchysias*) é concebido como um ato de destruir a vida, como supressão violenta de uma vida, por via de uma morte violenta. Por isso, será Deus a vingar o sangue derramado daqueles que deram a vida em favor da causa de Cristo (cf. Ap 6, 10).

No entanto, quando nas Escrituras Cristãs, falamos em sangue inocente (*haima athōon*) há um ênfase específico para o sangue inocente de Jesus, recorrendo a uma linguagem já presente nas Escrituras Judaicas: sangue inocente (*dām nāqī*). A expressão sangue inocente surgirá apenas 3 vezes, e somente no Evangelho de Mateus. A primeira vez surge quando Jesus aparece a falar junto da multidão, para condenar o Farisaísmo (cf. 23, 35), a segunda ligada ao remorso de Judas, depois de entregar Jesus aos sumos sacerdotes (cf. 27, 4) e por último quando Pilatos, diante da sua mulher, declara ser inocente do sangue de Jesus, lavando assim as suas mãos (cf. 27, 24). A propósito do sangue inocente, Otto Böcher explicará que «da antiga conceção judaica de que o sangue derramado inocentemente resulta por si só a morte do culpado, deriva a aceitação jurídica

²²⁸ A propósito da vingança de sangue: «Há uma unidade de mal, vinculada à lei da vingança de sangue e à ordem do sistema, que se expressa no assassinato de todos os profetas (Lc 11, 50) ou justos (Mt 23, 35), de todos os que foram e continuam a ser assassinados como Abel. Há uma unidade de bem, pois Jesus assassinado com todos e por todos, revela em sentido supremo da realidade, como amor gratuito e salvador, superando assim a violência destruidora dos homens» Xabier Pikaza, *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra* (Navarra: Verbo Divino, 2007), 949.

²²⁹ Domingo Muñoz León, *Apocalipsis*, Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007), 78.

²³⁰ Sobre a vingança do sangue dos mártires veja-se também Mt 23, 25; Lc 11,50s; Ap 16, 6; 19, 2

da responsabilidade, e também a responsabilidade que é atribuída a outra pessoa»²³¹. Desta forma podemos concluir que o Evangelho de Mateus recorre a uma expressão judaica para sublinhar a culpabilidade sobre o derramar sangue inocente e o peso da responsabilidade que daí deriva perante tal ato e por isso, o derramamento de sangue inocente, surgirá em sentido figurado também com a expressão «que o seu sangue caia sobre nós» (Mt 27, 25; At 18, 6), a qual podia igualmente traduzir-se por: «que a responsabilidade do seu sangue inocente seja nossa». Por conseguinte, de acordo com Mt 25, 35, o derramamento de sangue inocente acarreta sempre um sentido de responsabilidade por tal ação e isto é claro quando Jesus, junto da multidão tece uma forte crítica ao Farisaísmo da altura:

“Assim cairá sobre vós todo o sangue inocente que tem sido derramado sobre a terra desde o sangue do justo Abel até ao sangue de Zacarias, filho de Baraquias, que mataste entre o santuário e o altar” (Mt 23, 35)

Na crítica dirigida aos Fariseus, Jesus fala sobre o futuro daqueles que serão enviados por Ele (v. 34). Também estes terão o mesmo fim que tiveram Abel e Zacarias²³². O justo Abel (cf. Heb 11,4) foi o primeiro assassínio inocente, cujo sangue clamou por vingança da terra ao céu (Gn 4,10). Já Zacarias, morto pelos judeus entre o santuário e o altar foi o último profeta cujo assassínio é narrado no Cânone judaico. O julgamento pronunciado em Mt 24, 25 é feito sobre a geração contemporânea de João Batista e Jesus, e não sobre o povo judeu como tal. As palavras sobre todo o sangue, ou seja, culpa que tinha sido derramado sobre a terra são as últimas palavras de Jesus ouvidas pela multidão (cf. 23, 1) antes d’Ele partir com seus discípulos (24, 1)²³³. Este sangue inocente, devia assim «cair» sobre a geração atual, que seria chamada a prestar contas²³⁴. Este será um momento de decisão para os contemporâneos de Jesus que terão de optar entre pertencer, ou ao reino de Deus ou, ao reino oposto representado pelos assassinos de profetas.

²³¹ Otto Böcher, «Αἷμα», 113.

²³² «Trata-se provavelmente de Zacarias de 2Cr 24, 20-22. O seu assassínio é o último narrado na Bíblia (2Cr era o último livro do Cânone judaico), enquanto o de Abel (Gn 4, 8) é o primeiro» Nota da *Bíblia de Jerusalém*, 1746.

²³³ Cf. M. Eugene Boring, «The Gospel of Matthew», em *The New Interpreter's Bible: General articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical books.*, ed. Leander E. Keck, vol. 8 (Nashville: Abingdon Press, 1995), 437.

²³⁴ Cf. Josef Schmid, *El Evangelio según San Mateo*, vol. 92 (Barcelona: Herder, 1973), 477.

Por fim, as últimas citações sobre sangue inocente (Mt 27,4 e 27,24), são encontradas no cerne do julgamento de Jesus diante do tribunal romano de Pilatos. Aliás, diríamos que todo o capítulo 27 é central naquilo que entendemos como derramamento de sangue inocente, neste caso de Jesus, e a noção de responsabilidade que será assumida por todo o povo face a este derramamento. O capítulo 27, no que refere à questão do sangue, esta poderia ser dividida da seguinte forma: remorso de Judas face à entrega de sangue inocente de Jesus (27,4); o desprezo dos chefes dos sacerdotes pelo ao remorso de Judas (27,6); campo de sangue comprado pelos sumos sacerdotes como cemitério para os estrangeiros (27,8); Pilatos que, diante da sua mulher, se declara inocente do sangue de Jesus (27,24); responsabilidade que os judeus assumiam diante do sangue derramado (27,25).

«“Pequei, entregando sangue inocente” Eles replicaram: “Que nos importa? Isso é lá contigo”» (Mt 27, 4)

A primeira citação de sangue inocente dentro deste capítulo, surge com Judas que, após ter sido tocado pelo remorso, se dirige aos sumos sacerdotes e entrega as trinta moedas de prata. De certa forma, este remorso lembra aquilo que o Deuteronómio sublinhava nas chamadas «doze maldições», i.e., «“Maldito o que aceitar suborno para derramar sangue inocente”» (Dt 27,25). Quanto ao dinheiro, aqui representado pelas trinta moedas de prata, elas são símbolo de responsabilidade e, devolvê-las era uma tentativa de Judas para se isentar da responsabilidade pela morte de Jesus²³⁵. Mas não é só Judas que, depois de ter entregado Jesus, procura eximir-se da responsabilidade do sangue inocente devolvendo as trinta moedas de prata. Também os chefes dos sacerdotes não querem aparecer manchados pelo dinheiro pago por esse sangue (27,6), e por isso procurarão empregá-lo na compra do campo do Oleiro, pelo que este ficou conhecido como «campo de sangue» (27, 8)²³⁶.

«Pilatos, vendo que nada conseguia e que o tumulto aumentava cada vez mais, mandou vir água e lavou as mãos na presença da multidão, dizendo: “Estou inocente deste sangue. Isso é convosco.”» (Mt 27, 24)

²³⁵ Cf. Charles H. Talbert, *Matthew*, Paideia (Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, 2010), 299.

²³⁶ «O dinheiro é “preço de sangue”, por ter sido aceitado por Judas para colaborar na morte de um homem, e por isso não pode ser utilizado para o culto» Schmid, *El Evangelio según San Mateo*, 529.

Os versículos 24-25 voltam ao tema do sangue inocente, desta vez tendo Pilatos como figura principal. Pilatos, tal como Judas, tenta libertar-se da culpa associada ao assassinato de um homem inocente lavando as suas mãos, passando assim a culpa de sangue derramado para os judeus. O ato simbólico de Pilatos não era prática nos tribunais romanos, que costumavam assumir a responsabilidade das suas deliberações, mas tem inúmeras conotações bíblicas (cf. Dt 21,1-9; Sl 26,6-10; 73,13; Is 1,15-16). Face ao prenúncio: «Isso é convosco», a resposta dos judeus é a de aceitarem a responsabilidade legal da morte de Jesus como sendo um criminoso e por isso, não tardam em responder a Pilatos «Que o seu sangue caia sobre nós e sobre os nossos filhos!» (27,25), ou seja, o povo aceita a responsabilidade, a culpa e o seu castigo²³⁷. É com esta declaração, que o povo judeu faz recair sobre si mesmo uma maldição que advém da responsabilidade do derramamento do sangue de Cristo.

1.4. Sangue e práticas idolátricas

«Que se lhes diga apenas para se absterem de tudo quanto foi conspurcado pelos ídolos, da imoralidade, das carnes sufocadas e do sangue» (At 15, 20)

Na relação entre sangue e práticas idolátricas encontramos o relato que nos chega pelo livro dos Atos dos Apóstolos. Após a chegada a Jerusalém, Tiago promove uma iniciativa pastoral a fim de garantir a comunhão e prevenir atritos entre crentes cristãos-judeus e gentios que se reuniam na Igreja. O resultado é uma carta apostólica de Jerusalém às Igrejas na Síria e na Cilícia que exigia aos gentios arrependidos que se abstivessem das quatro impurezas que os judeus observavam, a saber: idolatria, imoralidade sexual, comer/beber sangue, e comer carnes sufocadas²³⁸. Importa aqui analisar a proibição quanto à idolatria, ao beber/comer sangue e às carnes sufocadas. Estas três impurezas, das quais os gentios se deviam abster, diziam respeito às leis alimentares. Estas orientações estavam já contempladas no livro do Levítico 17-18 e assumiam uma

²³⁷ Cf. Talbert, *Matthew*, 302.

²³⁸ Citamos também aqui uma análise do biblista Prof Giuseppe Ricciotti a propósito deste versículo: «As abstenções que aqui Tiago pede são quatro e referem-se: as contaminações dos ídolos, ou seja, a comer carnes sacrificadas aos ídolos; à fornicção; às carnes sufocadas, ou seja às carnes de animais mortos sem prévio sangramento; e ao sangue usado ao alimento [...] Quanto ao comer carnes sufocadas e sangue estava proibido em força de opinião, antiquíssima entre os semitas e aceite também na lei moisaica (Gn 9, 4; Lv 17, 10-14) segundo a qual o sangue era a sede da alma, por isso ao comê-la também se absorvia a alma do animal» Giuseppe Ricciotti, *Los hechos de los apóstoles* (Barcelona: Luis Miracle Editor, 1957), 277.

especial importância porque contrariavam as práticas da religiosidade pagã. A idolatria referia-se ao consumo de carne que tinha sido sacrificada aos deuses pagãos - um assunto comum já na antiguidade do mundo pagão. A idolatria podia também aludir a práticas imorais no culto do templo pagão. Os judeus consideravam que, quem comesse carne oferecida aos ídolos, estaria de alguma forma, a participar em atos sacrílegos de adoração (cf. Lv 17,7-9). O sangue referia-se a consumir algo com sangue, o que era estritamente proibido na lei de Moisés porque o sangue era sede da vida e sagrado (cf. Gn 9,4; Lv 17,13-14; 19,26). A carne de animais sufocados era aquela cujos animais não tinham sido devidamente drenados do seu sangue (cf. Lv 17,13-14)²³⁹. Os judeus devotos não se associavam aos gentios, especialmente à mesa, em virtude daquilo que a lei judaica considerava como as suas práticas impuras (cf. At 10, 28). Aqui chegados pergunta-se se os gentios, não circuncidados, podiam agora juntar-se aos cristãos-judeus como companheiros da Igreja? Como podiam, os dois grupos relacionar-se uns com os outros, especialmente à mesa, já que esta é central para a vida cristã? O apóstolo Tiago fornece uma solução estipulando que os gentios convertidos deviam evitar as quatro fontes de profanação atrás referenciadas. Desta forma a intenção de Tiago é sempre permitir que os cristãos-judeus tenham contacto com os cristãos gentios. Estes regulamentos, apresentados pelo apóstolo, procuravam assim um *modus vivendi* entre gentios e cristãos-judeus²⁴⁰.

²³⁹ «O cristianismo compartilha com o judaísmo, que é a religião de onde vem, o medo e a aversão ao ato de comer sangue ou derramar sangue. Dos quatro preceitos impostos pelo chamado Decreto Apostólico (At 15, 20.29; 21, 25), três referem-se à renúncia de sangue. Eles pedem que os cristãos se abstenham de carne sacrificada aos ídolos, de animais “estrangulados”, ou seja, de animais não abatidos ritualmente (coisa que falta ao v.l do chamado Texto Ocidental), e de (comer) sangue. Esses preceitos são requisitos mínimos judaico-cristãos para permitir a comunhão com os cristãos gentios. No caso da carne sacrificada aos ídolos (cf. 1Cor 8, 1-13; 10, 14-31; Ap 2, 14,20), ao horror da impureza contraída pela ingestão de sangue acrescenta-se o medo dos deuses pagãos que são concebidos como demónios (*Daimonion*) [Cf 1Cor 10, 19-21] Um testemunho como o Apocalipse 16, 4-7 mostra claramente quão profunda era a aversão dos judeus-cristãos à ingestão de sangue; os assassinos dos santos e dos profetas eram forçados a beber sangue impuro (Apocalipse 16, 6). 16, 6]. O medo da carne sacrificada aos ídolos foi superada pelos ensinamentos Paulinos sobre a liberdade cristã, que é limitada apenas pela consciência moral do irmão “fraco” (1Cor 8, 4-13; 10, 25-29].» Böcher, «Αἷμα», 111.

²⁴⁰ Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles*, The Anchor Bible, vol. 31 (New York: Doubleday, 1998), 557.

1.5. Sangue e impureza

«Então, uma mulher, que padecia de uma hemorragia há doze anos, aproximou-se dele por trás e tocou-lhe na orla do manto» (Mt 9,20)

Tal como verificámos, nas Escrituras Judaicas o sangue menstrual era reconhecido como origem de vida, e simultaneamente portador de forças negativas, perigosas sendo que a mulher menstruada ou no período pós-parto era considerada impura, independentemente do fluxo de sangue. A mulher, não só estava privada de qualquer atividade social, como sagrada e durante esse tempo de impureza menstrual, ela também se encontrava proibida de qualquer contato com pessoas do sexo masculino. Relembramos ainda que, segundo o costume judaico, a impureza da mulher podia ser transmissível por contato, ou seja, aquele que a tocasse também se tornava impuro (cf. Lv 15,19). Assim sendo, concluímos que, segundo as Escrituras Judaicas, qualquer fluxo de sangue era associado à morte, à impureza arquetípica, ao fracasso da fertilidade no ciclo natural, bem como à morte para o judaísmo rabínico.

Continuando a analisar as Escrituras Cristãs, verificámos que existem três textos que nos relatam o episódio entre Jesus e uma mulher que padecia de um fluxo de sangue (hemorragia) - Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48. Após o estudo dos três textos, podemos deduzir que, esta mulher padecia de um fluxo de sangue irregular (ligado a uma doença ou hemorragia)²⁴¹. Vejamos agora, como relatam os evangelistas a doença desta mulher. Em Marcos e Lucas, para mencionar o fenómeno ocorrido nesta mulher, recorre-se à expressão grega fluxo de sangue (*rhysai haimatos*). Mateus, porém, utiliza o termo grego hemorroíssa (*haimorroousa*), ou seja, mulher que sofria de hemorragias. Esta expressão, porém, só a encontramos no Evangelho de Mateus. O termo hemorroíssa (*haimorroousa*) nasce da junção da palavra grega *roeo*, que significa fluir, correr, jorrar mais o vocábulo *haima*, «sangue»²⁴² dando assim o verbo *haimorroeo*, traduzindo-se por

²⁴¹ Sobre isto citamos aqui uma pequena nota do Prof. Dr. John P. Meier a respeito da condição ginecológica desta mulher: «Não há outra narrativa deste tipo nos Evangelhos centrada na delicada questão de uma condição ginecológica (talvez hemorragia uterina crónica) que seria não só um problema pessoal sensível para a mulher, mas também uma fonte contínua de impureza ritual de acordo com as leis do Levítico». John P. Meier, *Un Judío Marginal: Nueva Visión Del Jesús Histórico: Milagros*, vol. 2.2. (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013), 818.

²⁴² Cf. Böcher, «Αἱμορροέω», 116.

sofrer hemorragias, padecer de um fluxo de sangue²⁴³. Continuando o texto em análise²⁴⁴, percebemos que Jesus vai a caminho da casa de Jairo, chefe da Sinagoga. É-nos apresentada a figura de uma mulher que sofria há doze anos de hemorragias e que decide tocar na orla do manto de Jesus (cf. Nm 15,38-39; Dt 22,12), acreditando que assim ficaria curada (Mt 9,20-21)²⁴⁵. Tal como no caso dos leprosos (cf. Lv 8,1-4), a aflição da mulher não se restringe apenas a uma dimensão física, mas também à dimensão social pois, como já referimos anteriormente e de acordo com as Escrituras Judaicas, tudo o que ela pudesse tocar tornar-se-ia ritualmente impuro. Ao contrário do leproso, aqui Jesus é tocado pela mulher, sendo que Ele não procura qualquer contato que o pudesse contaminar, i. é tornar impuro. Com o contato, entre a mulher e Jesus, não é a impureza que passa da primeira para o segundo, mas a cura que passa do segundo para a primeira. Diante daquele toque, Jesus declarará que a ação desta mulher era uma expressão de fé, não de magia ou superstição²⁴⁶, e que tinha um verdadeiro poder soteriológico. A cura concretiza-se quando Jesus sublinha com a Sua palavra: «Filha, tem confiança, a tua fé te salvou» (Mt 9,22b). Deste modo, Jesus, ao curar fisicamente esta mulher, liberta-a da escravidão do sangue e da impureza ritual e religiosa, prescrita pela Lei e liberta-a também da Lei, estabelecendo uma nova relação com Deus, que não se realiza mediante rituais exteriores, mas pela fé²⁴⁷.

2. Os termos sangue e vida

A partir de alguns relatos de homicídios (ex. Profetas, Estevão e Jesus), do uso comum da expressão «sangue inocente», dos relatos acerca de realidades idolátricas e da impureza, compreendemos que o sangue também expressava a noção de morte de um indivíduo ou animal, bem como também de impureza. Não obstante a análise destes casos,

²⁴³ Cf. Joseph Henry Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 15.

²⁴⁴ Seguimos aqui o texto de Mt 9, 20, sabendo que «Mateus segue essencialmente o esquema de Marcos, [condensando] consideravelmente a sua fonte.» Daniel J. Harrington, *Il vangelo di Matteo* (Leumann: Elledici, 2005), 120.

²⁴⁵ «Isto poderia ser entendido como pensamento mágico, bem como egoísmo, pois ao tocar em Jesus ela corre o risco de lhe transmitir a sua impureza ritual (cf. Lv 15, 25-30).» M. Eugene Boring, «The Gospel of Matthew», 238.

²⁴⁶ «Aqui assume-se que a pessoa doente pode ser curada ao tocar no milagreiro. Isto não é um elemento de magia, mas sim uma demonstração da fé da mulher no poder o poder taumatúrgico de Jesus.» Harrington, *Il vangelo di Matteo*, 118–19.

²⁴⁷ Cf. Alves, *Símbolos na Bíblia*, 350.

parece-nos claro que a exegese bíblica cristã continua a sublinhar o significado sacramental do sangue seguindo o modelo hebreu, que já afirmava que o sangue era vida, e principalmente, neste caso a vida transmitida por Jesus, aos seus discípulos, por meio da Eucaristia (cf. Jo 6,53ss; 1Cor 10,16)²⁴⁸. Nas Escrituras Cristãs podemos encontrar dois termos gregos para dizer vida, a saber: *bios e zóé*. A língua grega distingue entre aquilo que percebemos como vida, a nível das ciências da natureza (*zóé*) e a vida orientada para o bem ético i.e., sentido e modo de viver (*biós*). Esta distinção encontra-se também nas Escrituras Cristãs. Para vida (*zóé*) compreendemos a vida natural como distinta da morte natural. Trata-se de uma vida corruptível, limitada, mas esta vida, é sempre um bem supremo, confirmando-se aquilo que nas Escrituras Judaicas se dizia, ou seja, que só Deus é Senhor da vida e da morte (cf. 1Pe 4,5). A vida é assim dependente de Deus. A vida, no entanto, é vida na carne (cf. Gl 2,20). Porém a verdadeira vida será sempre a vida futura (cf. 1Tm 4,8). A vida eterna está intimamente ligada à questão soteriológica. Assim, os cristãos procurarão viver uma vida (*zóé*) futura na fé. Então, crer em Jesus Cristo, é acreditar na vida que Ele tem para nós (cf. Jo 3,15-16). Desta forma podemos afirmar que Ele é o autor da vida (cf. At 3,15).

Ainda neste, capítulo sobre o estudo da relação dos termos sangue (*haima*) e vida (*zóé*), analisamos em seguida a expressão carne e sangue (*sarx kai haima*) que descreve a condição mortal do homem, a sua fraqueza e pecado. Depois debruçar-nos-emos sobre o texto do *Decreto apostólico* (At 15,20. 29) mas, desta vez, à luz do princípio contido nas Escrituras Judaicas que afirmam a santidade do sangue e a proibição de o ingerir. Por fim, conduziremos a nossa atenção para aquele que consideramos ser o eixo da relação sangue e vida para as Escrituras Cristãs, a partir do sangue-vida de Jesus transmitida a todos os homens (cf. Jo 6,53). Vida de Jesus que é redentora e que nasce do Seu lado aberto (cf. Jo 19,34).

2.1. Carne e sangue

«Jesus disse-lhe em resposta: «És feliz, Simão, filho de Jonas, porque não foi a carne nem o sangue que to revelou, mas o meu Pai que está no Céu» (Mt 16,17)

²⁴⁸ Cf. John L. Mckenzie, *Dicionário bíblico* (São Paulo: Paulinas, 1984), 846.

Quando afirmamos que o homem é feito de carne e sangue (*sarx kai haima*) definimos nesse binómio a sua vida, ou seja, a carne como a própria pessoa, isto é, o ser humano na sua dimensão física, sendo que é um ser humano de existência frágil e terrena, limitado pela morte, pecado e erro²⁴⁹. Por sangue, entendemos que é o veículo indispensável que anima a carne, que sustenta a vida. Com esta definição, também se sublinha a distinção entre Deus (Criador) e o homem (criatura). A expressão carne e sangue (*sarx kai haima*) aparece, cinco vezes nas Escrituras Cristãs: Mt 16,17; 1Cor 15,50; Gl 1,17; Ef 6,12; Heb 2,14. Em Mt 16,17 a expressão carne e sangue (*sarx kai haima*) surge para realçar o homem como criatura efémera e terrena imensamente inferior ao Altíssimo, incapaz de perceber por si só os desígnios de Deus.

Nas Cartas Paulinas a expressão carne e sangue (*sarx kai haima*) surge, por exemplo, em Cor 15,50, apontando para a fraqueza e a finitude da vida do homem, afirmando que a condição natural deste, não pode participar de modo algum, na glória de Deus pois a carne e o sangue, não herdarão o reino de Deus²⁵⁰. Também em Gl 1,16, Paulo expressa a sua preocupação, quando escreve à comunidade dos Gálatas, afirmando a sua autonomia apostólica, negando qualquer relação de dependência de outras pessoas (i.e., de conselhos humanos), mesmo dos mais autorizados (apóstolos). Em suma, a questão aqui, é a proveniência das palavras de Paulo que não são de origem humana, mas um ato divino²⁵¹. A terminar o *corpus paulino*, esta expressão surge uma última vez em Ef 6, 12 onde Paulo explica que os cristãos não combatem contra a carne e o sangue, mas contra «os Principados, as Autoridades, os Dominadores deste mundo de trevas, e contra os espíritos do mal que estão nos céus».

Por último encontramos a expressão carne e sangue (*sarx kai haima*). Nela se aponta aos Hebreus (2, 14), esta solidariedade de Jesus para com a humanidade (iniciada com a encarnação) e que continua para além da morte, na glória celeste. Assim, Jesus na sua encarnação, assumiu a natureza humana - carne e sangue (exceto o pecado) - para se tornar irmão dos homens ao ponto de partilhar a sua sorte mortal. Porém, o próprio Jesus, na Sua morte, derrota o diabo que tinha o poder da morte (cf. 1Cor 15,55), com o dom da Sua vida (cf. Ap 12,9-10)²⁵².

²⁴⁹ A frase «carne e sangue» é uma forma judaica embora não das Escrituras Judaicas de designar a humanidade» Cf. Behm, «Haima», 30.

²⁵⁰ Cf. PHEME PERKINS, *First Corinthians*, Paideia (Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2012), 189–90.

²⁵¹ Cf. Albert Vanhoye, *Lettera ai Galati* (Milano: Paoline, 2000), 45–46.

²⁵² Filippo Urso, *Lettera agli ebrei*, 52 (Milano: San Paolo, 2014), 54–55.

2.2. Abstenção de sangue

«Que se lhes diga apenas para se absterem de tudo quanto foi conspurcado pelos ídolos, da imoralidade, das carnes sufocadas e do sangue» (At 15, 20)

Na análise do valor do sangue, no texto a que chamamos Decreto Apostólico (At 15,20.29; 21,25) vimos que este texto pedia aos gentios-cristãos que se privassem da carne sufocada (i.e., não ritualmente pura), dos ídolos, e das imoralidades e do sangue, para que assim fosse possível a convivência entre judeus-cristãos e judeus, respeitando o *modus vivendi* destes últimos²⁵³. Na advertência de 15,20, focámos os aspetos da idolatria, do beber/comer sangue e das carnes sufocadas como resquícios daquilo que podiam ser ainda práticas correntes de adoração a deuses pagãos. Também o cristianismo dos primeiros tempos da Igreja, compartilhará, com o judaísmo, uma certa aversão em comer/beber sangue partindo da crença, já presente nas Escrituras Judaicas da santidade do sangue: no sacrifício, o sangue comporta a vida, sendo uma forma de expiação (Lv 17,11)²⁵⁴.

«abster-vos de carnes imoladas a ídolos, do sangue, de carnes sufocadas e da imoralidade. Procedereis bem, abstendo-vos destas coisas. Adeus.» (At 15, 29)

«Quanto aos pagãos que abraçaram a fé, já lhes demos a conhecer por escrito a nossa decisão: que se abstenham de carnes imoladas a ídolos, do sangue das carnes sufocadas e da imoralidade.» (At 21, 25)

Na descoberta do significado do sangue no Decreto Apostólico, Francesco Vattioni é cauteloso quando afirma que pode parecer imprudente visar e isolar o sangue num documento, o qual ao longo de vários anos fez correr rios de tinta pelo seu papel na história do cristianismo primitivo²⁵⁵. Tal como, anteriormente referimos, percebemos que houve nestes três textos uma tentativa de equilíbrio de poder/convivência entre os judeus-cristãos e os gentios. É claro que, as exigências contidas no *Decreto* partiram, originalmente dos judeus-cristãos que solicitavam aos gentios, não só a circuncisão, mas

²⁵³ Cf. Frank Shaw, «Blood», em *A dictionary of Jewish-Christian relations*, eds. Edward Kessler e Neil Wenborn (Cambridge (New York): Cambridge University Press/Cambridge Centre for the Study of Jewish-Christian Relations, 2005), 63.

²⁵⁴ Behm, «Haima», 30.

²⁵⁵ Parte do nosso estudo neste subcapítulo seguirá o estudo de Francesco Vattioni, «Il significato di “sangue” nel Decreto Apostolico», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 745–70.

também a observância de certas regras de natureza puramente judaica. O termo sangue (*haima*) aparece em todas as três formulações, do chamado Decreto Apostólico que foi colocado em conexão com o chamado Concílio de Jerusalém: 15,20 onde as proibições são apresentadas por Tiago, em 15,29 e onde os apóstolos e anciãos escrevem aos convertidos do paganismo em Antioquia, Síria e Cilícia e finalmente, em 21,25 no encontro de Paulo e seus companheiros com Tiago²⁵⁶.

Francesco Vattioni questiona ainda se, o termo sangue (*haima*), que encontramos neste *Decreto*, não seria detentor de valor ambivalente, i.e., admitindo que o mesmo fosse também sinónimo de assassinato²⁵⁷. Por conseguinte, o termo sangue (*haima*) designaria morte, sendo que a abstinência de sangue apontaria teoricamente para a proibição de derramamento de sangue²⁵⁸. Por outro lado, e não menos viável, é a consideração já assumida acerca da proibição do sangue sobre a carne, o qual devia ser extraído. Os cristãos-gentios deviam observar essa norma segundo a indicação de Gn 9,4: «mas não comereis a carne com sua alma, isto é, o sangue» e de Lv 3,17: «Esta é uma lei perpétua para os vossos descendentes, em qualquer lugar em que habitardes: não deveis comer nem a gordura nem o sangue»²⁵⁹. Esta prescrição, como verificamos, prevaleceu nas Escrituras Judaicas e no mundo judeu como atesta o exemplo em 1Sm 14,32.²⁶⁰ Constatamos também que nas Escrituras Cristãs, esta proibição é dada pela justificação de que o sangue

²⁵⁶ Cf. Francesco Vattioni, «Il significato di “sangue” nel decreto apostolico», 749–50.

²⁵⁷ «tanto porque *virī sanguinū* é uma expressão que significa assassinato, quanto porque o hebraico *dām* é traduzido do grego *ponos*, assassinato, pelo menos quatro vezes pelos Setenta (Ex 22, 2; Dt 22, 8; Pr 1,18; 28,17)» Francesco Vattioni, «Il significato di “sangue” nel decreto apostolico», 765.

²⁵⁸ Importante nota da Bíblia de Jerusalém: «o texto oc. suprime “carnes sufocadas” e acrescenta, no fim: “e não fazer aos outros o que não se quer que se faça a si mesmo” (assim também no v. 29). Outra om.: “impudicícia”. - As reservas de Tiago mostram a natureza exata do litígio. Elas têm caráter estritamente ritual e respondem à interrogação feita em At 11, 3 e Gl 2, 12-14: o que é preciso exigir dos heleno-cristãos, para que os judeus-cristãos possam frequentá-los sem contrair impureza legal? De toda aquelas cujo significado religioso parece universal: comer carnes oferecidas aos ídolos comportava certa participação em culto sacrílego (cf. 1Cor 8-10) O sangue é expressão da vida, que só Deus pertence, e a proibição da Lei a esse propósito (Lv 1, 5+) era tão grave que explica bem a repugnância dos judeus em dispensar disto os gentios. O caso das carnes sufocadas é análogo ao do sangue. As uniões irregulares não figuram neste contexto por sua qualificação moral, mas enquanto princípio de impureza legal» *Bíblia de Jerusalém*, 1930.

²⁵⁹ Esta proibição do sangue surge ainda em Dt 12,23 e Lv 17,10-14.

²⁶⁰ «Abstinência do sangue e da carne de animais sem sangrar (Lv 17, 10sss) fundava-se na concepção de que o sangue é expressão de vida e como tal só pertence a Deus; Por esta razão, os judeus experimentaram uma repugnância religiosa e cultural em relação ao consumo de sangue que era praticamente intransponível. Estas prescrições deviam cumpridas pelos israelitas e estrangeiros que viviam em Israel (Lv 17, 8. 10. 13.15) e na tradição judaica formavam parte do que se chamavam os ["As sete leis universais - Nôach"], isto é, os mandamentos que Deus deu a Noé e aos seus filhos (Gn 9, 4-5) e que se consideravam lei para os gentios. No entanto, Tiago, afirma também que esta é uma decisão prudencial - de caracter temporal e transitória - para evitar o escândalo entre os que segue a Lei de Moisés em toda a diáspora (v.21) São Paulo actuará da mesma maneira no caso das carnes sacrificadas aos ídolos (1Cor 8, 1-13) e no caso incestuoso de Corinto (1Cor 5, 1-13) que provavelmente era violado de uma das normas de impureza aqui sublinhadas (Lv 18, 6ss)» *Sagrada Bíblia* (Pamplona: Eunsá, 2000), Nota em Act 15, 20. Ebook.

é a alma, i.e., a vida e por isso surgirá, no Decreto Apostólico, esta proibição do sangue²⁶¹, que permanecerá relacionada com a carne da qual não era drenado o Seu sangue²⁶².

2.3. Sangue de Cristo

«Disse-lhes Jesus: “Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes mesmo a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós.”» (Jo 6, 53)

Adentremos agora naquele que é conhecido como o discurso do Pão da Vida (ou discurso do Pão do Céu). Trata-se do discurso mais extenso de Jesus, no quarto evangelho, com a presença de alguns diálogos e monólogos. Podemos dividir esse discurso em duas partes: a primeira (vv 25-59) apresenta as perguntas dos judeus a Jesus (vv.25. 28. 30. 34.41. 52) sobre a Sua verdadeira identidade e na segunda parte (vv. 60-71) há um diálogo com os discípulos (vv. 60. 66) e com os «doze» (vv. 67. 70. 71) acerca das afirmações eucarísticas de Jesus. Diante dos judeus, Jesus apresenta-se como Aquele que é para o povo judeu, i.e., ligando-se a Moisés e ao Êxodo (v.32). Jesus mostra--se como aquele que supera todo esse passado judaico, numa perspectiva sapiencial e de revelação escatológica²⁶³. Jesus compara, por três vezes, o verdadeiro Pão da Vida, isto é, o Seu próprio Corpo, com o maná, com o qual Deus alimentou os hebreus, diariamente, durante quarenta anos, no deserto. Os vv. 53-56 são nucleares para a compreensão da releitura teológica do sangue. Jesus começa por afirmar no v.53: «Em verdade, em

²⁶¹ «A proibição de ingerir sangue animal era nitidamente para ser levada a sério, pois o castigo para a sua violação é o afastamento de Deus e do seu povo. Note-se, por outro lado, que se trata de uma lei universal; ou seja, uma norma que não se aplicava apenas ao povo escolhido de Israel, mas também a todos os estrangeiros residentes no meio dele. Finalmente, tenha-se em conta a razão da proibição: não se pode ingerir sangue porque a vida ou a alma (*nephesh*, em hebraico) do animal está no sangue; como diz o livro do Levítico, “o sangue é que faz expiação, porque é vida”. Os especialistas continuam a discutir o significado exato desta proibição, mas uma coisa é, desde já, clara: na Antiguidade, o povo judeu era conhecido por se recusar a consumir sangue. Tendo em conta este contexto bíblico, as palavras de Jesus na Última Ceia tornam-se pois, ainda mais misteriosas. Como é possível que, sendo judeu, Ele tivesse ordenado aos seus discípulos que comessem a sua carne e bebesses o Seu sangue, quando isso implicaria desobedecer explicitamente à lei bíblica que proíbe o consumo de sangue? Na verdade, mesmo que Jesus quisesse dar um significado meramente simbólico às suas palavras, como podia Ele ter dito semelhante coisa, que implicava uma transgressão - talvez não à letra, mas pelo menos ao espírito da Lei?» Brant Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia - Que segredos encerra a Última Ceia?* (Cascais: Lucerna, 2022), 31–32.

²⁶² «não sendo possível estabelecer com certeza a que texto específico os apóstolos e anciãos se referem, mas como eram cristãos vindos do paganismo, não é improvável que se estivessem a referir a Gn 9, 4) - Francesco Vattioni, «Il significato di “sangue” nel decreto apostolico», 770.

²⁶³ Cf. Joaquim Carreira das Neves, *Escritos de São João*, Estudos teológicos (Lisboa: Universidade católica Portuguesa, 2004), 163.

verdade vos digo: se não comerdes mesmo a carne do Filho do Homem e não beberdes o Seu sangue, não tereis a vida em vós» culminando com a frase v.56: «Quem realmente come a minha carne e bebe o meu sangue fica a morar em mim e Eu nele». Estamos aqui perante aquele que, possivelmente, terá sido o discurso mais difícil de compreender. Este discurso terá causado um misto de incómodo²⁶⁴ e escândalo aos judeus (cf. v.52)²⁶⁵ que ouviam Jesus²⁶⁶ os quais, lançando-se em murmúrio²⁶⁷, tomaram esta afirmação como ofensa. Porém, as palavras de Jesus constituem um realismo muito forte que excluem o sentido figurado²⁶⁸. O que aqui se vai preparando, são declarações chocantes sobre a própria doação de Cristo, na realidade plena do Seu corpo e sangue oferecido aos crentes como alimento real e bebida verdadeira. Em referência às Escrituras Judaicas, Jesus afirma que, o pão de Moisés tinha gerado a morte (v.53), mas que agora o pão que Ele dará é que gerará vida e salvação (v.51). Tal como sublinhámos, Jesus identifica-se ligando-se com o pão de Moisés, afirmando que Ele mesmo é que é o verdadeiro «Pão da

²⁶⁴ Perante esta aversão ao «beber sangue» no cap. 6 do Evangelho de São João, vejamos parte do comentário da judia contemporânea Adele Reinhartz: «6, 52–71: Disputa sobre o discurso. Em contraste com os Evangelhos Sinópticos, o Evangelho de João carece de um relato de um memorial da Última Ceia. Jesus alude à sua morte e ressurreição, na medida em que se fez carne (1, 14) e se ofereceu a Deus, sacrificando assim a sua vida pela vida do mundo. 53: Carne... sangue, o significado literal é ofensivo porque os judeus não devem ingerir sangue (Gn 9, 4; Lv 7, 26-27; 17.15). A passagem sugere a prática da teofagia (lit., “comer deus”) associada a cultos de mistério greco-romanos, como os de Deméter e Dionísio. A alusão implica na familiaridade do escritor do Evangelho com tais cultos e apoia a hipótese de que o público incluía gentios. 60: Muitos seguidores ficaram ofendidos, talvez por causa das conotações canibais do ensino (ver 6., 53n.). 63: Carne ... inútil, o significado dos termos neste Evangelho é fluido (ver também “mundo” em 3, 16 e 16, 33; 17, 14-16). 69: Santo de Deus, título não presente em nenhuma outra parte do Quarto Evangelho. Veja-se Sl 106, 16 (Arão). Adele Reinhartz, «The Gospel According to John», em *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version Bible Translation*, eds. Amy-Jill Levine e Marc Zvi Brettler (Oxford: Oxford university press, 2017), 190–91.

²⁶⁵ A propósito do significado deste versículo no Evangelho de São João, veja-se o comentário do Professor Brant Pitre: «[...]no decurso da história do cristianismo, foram dadas dezenas de respostas diferentes a estas perguntas [sobre a razão do v. 53]. Ao longo do séculos, a maioria dos cristãos levou Jesus à letra, acreditando que o pão e o vinho da Eucaristia passam efetivamente a ser o corpo e sangue de Cristo; mas também houve outros, em especial desde a Reforma protestante do século XVI, que argumentaram que Jesus estava a expressar-Se em termos simbólicos; e há ainda outros - nomeadamente alguns historiadores contemporâneos - que negam que Jesus tenha proferido tais palavras, embora elas estejam registadas nos quatro Evangelho e numa carta de São Paulo». Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia*, 29.

²⁶⁶ Sobre o anacronismo de convidar Jesus os judeus a beber do sangue do filho do homem, veja-se o artigo Josep Rius-Camps, «El anacronismo de invitar Jesús a los judíos a beber la sangre del hijo del hombre», *Fortynatae* 1, n.º 26 (2015): 127–36.

²⁶⁷ Ex 16, 2

²⁶⁸ Nota da *Bíblia Sagrada*, 1743: «vv. 51-58. O pão que Eu hei-de dar (v.51). Este dar é um oferecimento pela vida (salvação) do mundo; a referência à morte de Cristo (3,15-16) e à instituição da Eucaristia (Lc 22,19; 1 Cor 11,24) é fácil de descobrir. O realismo eucarístico das palavras de Jesus não pode ser mais claro: o pão vivo é a carne (não simplesmente o corpo) de Jesus e, simultaneamente, o sangue que é preciso beber. Tema desconcertante para a fé e a cultura judaica (Lv 1,5 nota; 17,10-11 nota; Act 15,19-20 nota); mas Jesus não desfaz um mal-entendido, não apela para um sentido metafórico nem suaviza as suas palavras, antes as reforça com mais clareza. Nos v.52, 54, 56, 57 e 58, emprega-se um verbo que exprime com realismo o próprio acto de comer com os dentes (mastigar) e que traduzimos por comer mesmo (realmente)».

Vida que desceu do Céu» (vv. 30-40), e que o pão que Ele há-de dar é a sua carne, pela vida do mundo (v.51)²⁶⁹.

Diante de tais afirmações, também os discípulos, à semelhança dos judeus (cf. 52) são incapazes de ir para além do sentido físico e, por isso, escandalizam-se (cf. 60b) e abandonam-no interpretando erradamente a promessa de Jesus pois não compreendem que o Pão Vivo é a carne (não simplesmente o corpo) de Jesus conjugada com o sangue que é preciso beber²⁷⁰. Frisamos que, nesta passagem, estamos diante do conhecido binómio «corpo/bebida – carne/sangue» que apenas surge no evangelho de João. À semelhança do que sublinhamos no capítulo anterior, a expressão hebraica «carne e sangue» procura significar o homem inteiro. Por conseguinte, também em João «carne e sangue» indica que a vida encarnada e a morte real de Jesus é que constituem o alimento que dá a vida. De regresso ao texto, relembramos que o ato de beber o sangue era considerado algo extremamente grave e por isso proibido pela lei judaica, tratando-se assim de um ato sacrílego, isto porque no sangue estava a vida²⁷¹. Desta forma, a expressão contida nos vv. 53 e 56, só é aceitável se for lida numa chave eucarística, ligando num *unicum* o facto de comer a carne e beber o sangue, como deriva do relato da instituição Eucarística²⁷² pelos outros evangelistas²⁷³. Compreende-se, portanto, a partir do binómio carne-sangue que, quem come da carne de Jesus e bebe do Seu sangue, estabelece desse modo contacto com o próprio Cristo através da dádiva da Sua vida, i.e., da Sua morte e derramamento do Seu sangue. A carne e o sangue do Filho do Homem são o alimento que perduram para a vida eterna e a menção do sangue neste discurso do

²⁶⁹ Na identificação de Jesus como o novo Moisés, o Professor Brand Pitre comenta: «Com efeito, se lermos o discurso do Pão da Vida neste contexto, perceberemos, por exemplo, que o capítulo onde ele é relatado começa com a milagrosa multiplicação dos pães e dos peixes, que permite a Jesus alimentar 5000 pessoas no deserto (cf. Jo 6, 1-15). Não é preciso ser um grande especialista na Bíblia para relacionar o facto de Moisés ter alimentado os israelitas com o maná e Jesus ter alimentado a multidão com pão. A verdade é que, reagindo a este milagre, os próprios judeus fizeram duas coisas: primeiro, reconheceram Jesus o Messias, dado que o Evangelho diz que Jesus se retirou dali porque eles “iam arrebatá-l’O para O fazerem rei” (Jo 6, 15); e depois, identificaram Jesus como novo Moisés pois exclamaram: “Este é realmente o profeta que devia vir ao mundo!” (Jo 6, 14) referindo-se ao “profeta como Moisés” que fora anunciado no livro do Deuterónimo. Na verdade, se continuarmos a ler o capítulo 6 do Evangelho de São João, perceberemos que essa aclamação do povo, proclamando que Jesus é o novo Moisés, desemboca diretamente no discurso do Pão da Vida [...] A multidão sabia que o Messias seria um novo Moisés» Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia*, 110–11.

²⁷⁰ «As palavras de Jesus eram de tal maneira ofensivas que eles não suportaram sequer ouvi-las. A verdade é que muitos se foram embora “e já não andavam com Ele” (Jo 6, 66); e Jesus não foi atrás deles. O convite de Jesus a comer o Seu corpo e a beber o Seu sangue foi, desde o princípio considerado por muitos uma ofensa inaceitável» Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia*, 30.

²⁷¹ Cf. Gn 9, 4; Lv 3, 17; Dt 12, 23; Act 15, 20

²⁷² Cf. Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia*, 111.

²⁷³ Cf. Settimio Cipriani, «Il sangue di Cristo in S. Giovanni», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 726.

Pão da Vida, tem como objetivo expressar a dimensão salvífica da Sua morte, não se tratando assim, de uma morte para o vazio, mas sim para a vida eterna. O sangue de Jesus era necessária bebida para se poder herdar a vida eterna.

Os vv. 53-56 prometem o dom da vida ao homem que se alimentar da carne e do sangue de Jesus. Esta promessa eucarística segue no discurso do Pão da Vida em 35-50 e insiste na necessidade de acreditar em Jesus. A justaposição das duas formas do discurso, ensina que o dom da vida vem através de uma recepção crente do sacramento. As palavras de Jesus centram-se na vida, Jesus é a fonte de vida e este é o tema central dos primeiros seis capítulos do Evangelho de João. A novidade, nestes versículos, advém da ligação explícita da participação na Eucaristia como dom da vida²⁷⁴. O referido Evangelho centra-se na carne e sangue de Jesus, e não apenas nas suas representações sacramentais. Ele aponta também para o dom total de Jesus que é decretado na Eucaristia. Por isso, a imagem de comer a carne e beber o sangue indicam a aceitação da Sua vida dada por causa de uma morte violenta, convidando os homens a partilhar essa vida – a sua própria. Por último, e ainda dentro desta análise dos vv 53-55, podemos observar uma importante ligação que se pode estabelecer entre a Eucaristia e a Ressurreição. Aqui existe uma relação direta entre, comer o corpo e beber o sangue de Jesus e a ressurreição dos crentes, no último dia. Importa realçar que não estamos diante de um discurso metafórico; veja-se que Jesus aponta, nada menos que seis vezes, em apenas sete versículos, para a necessidade de comer a Sua carne e beber o sangue para ter a vida eterna.

As palavras de Jesus, tidas como insuportáveis, não só provocaram escândalo aos fariseus que não reconheceram a sua origem divina, mas também tiveram implicações entre os discípulos que não acreditaram na sua doutrina acerca da Eucaristia, porque «não compreenderam o carácter sobrenatural do novo maná descido do Céu»²⁷⁵. Desta forma, entre o novo maná que desce do Céu e o corpo ressuscitado de Jesus, entendemos também por que razão Ele nos deu a surpreendente ordem de bebermos o Seu sangue (cf. Jo 6, 53-56)²⁷⁶. Na compreensão entre o novo maná descido do céu e o corpo ressuscitado de Jesus podemos considerar o mandamento dado para beber o Seu sangue (cf. Jo 6, 53-56). Se Jesus sabia, que as Escrituras Judaicas proibiam os filhos de Israel de consumir sangue

²⁷⁴ «A conclusão é muito clara: Jesus não fez nenhuma cedência em relação ao mistério do Seu corpo e do Seu sangue. Tratava-se de um teste decisivo para o discipulado [...] As escandalosas palavras de Jesus acerca da ingestão do Seu corpo e do Seu sangue apelavam à fé sobrenatural; foi por isso que Jesus declarou aos que não tinham acreditado n'Ele: «Ninguém pode vir a mim se isso não lhe for concedido pelo Pai» Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia*, 119.

²⁷⁵ Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia*, 126–27.

²⁷⁶ Cf. Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia*, 127.

animal, como podia Ele ter ordenado semelhante coisa? Parece evidente que a razão pela qual Deus proíbe os israelitas de ingerir sangue, nas Escrituras Judaicas, é a mesma pela qual Jesus instruiu os discípulos a beber o Seu sangue. Jesus tinha pleno conhecimento da Lei de Moisés e compreendia que, o poder da Sua vida ressuscitada, ou seja, da Sua alma, estava no sangue. Portanto, para aqueles que seguiam Jesus, isto é, para os seus discípulos, compartilhar da vida da ressurreição corporal de Jesus implicava compartilhar o Seu corpo e o Seu sangue, pois era necessário receber o Seu sangue através da sua ingestão para participar da vida da ressurreição corporal²⁷⁷.

Após a análise do discurso do Pão da Vida, examinamos agora aquela que é a última referência ao termo sangue, presente no Evangelho de João.

«Porém, um dos soldados traspassou-lhe o peito com uma lança e logo brotou sangue e água.» (Jo 19, 34)

À semelhança de Jo 6,53-56, também o objetivo do relato sobre o peito aberto pela lança (Jo 19,34) é despertar a fé. Este episódio, porém, é exclusivo de São João (não se encontrado nos evangelhos sinópticos). Sobre esta narrativa e sobre a sua importância Settimio Cipriani, afirma que «São João ama o “simbolismo”, mas para ele o simbolismo surge dos verdadeiros factos que ele reconta os quais ele se esforça por penetrar nas profundidades que estão para além do próprio facto»²⁷⁸. As fontes bíblicas, para esta passagem nas Escrituras Judaicas, não são certas, pelo contrário, podem ser diversas²⁷⁹, julgando-se que terão tido inspiração no relato de quando Moisés batera com a vara no rochedo, e saiu água (cf. Nm 20, 11). O lado aberto de Cristo perpetrado pela lança torna-se fonte propícia para todos os homens poderem beber. O Evangelho aponta, a partir deste relato, para o cumprimento da promessa feita no momento da morte de Jesus, ou seja, que a água é sinal dos bens refrescantes e saciantes da salvação, que de facto se realizam no “dom” do Espírito Santo que Cristo mereceu por nós, com a Sua morte na Cruz²⁸⁰. O sangue, porém, realça não só a morte real, mas sobretudo a riqueza dessa morte ou seja, a dádiva da vida eterna²⁸¹. No golpe da lança, trespassando o peito de Jesus,

²⁷⁷ Cf. Pitre, *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia*, 127.

²⁷⁸ Settimio Cipriani, «Il sangue di Cristo in S. Giovanni», 729.

²⁷⁹ Cf. Is 12, 3; 43, 20; 44, 3; 55, 1; 58, 11; Ez 1-12; Jl 3, 1; 4, 18; Zc 13, 1; 14, 8).

²⁸⁰ Cf. Settimio Cipriani, «Il sangue di Cristo in S. Giovanni», 730.

²⁸¹ «Devemos distinguir aqui entre sinal e símbolo: o sangue que escorre do lado trespassado de Jesus é simplesmente o sinal do fato material de que sua morte já ocorreu [...] mas como o sangue também é um símbolo, é necessariamente um símbolo da vida. Isso é o que sugere todo o contexto do relato joanino. O exegeta inglês Westcott encontrou a fórmula exata: “O sangue de Cristo representa a vida de Cristo”. O

donde brota o sangue e a água, podemos compreender o dom da vida eterna pelo sangue (cf. Jo 6,53-54), e o Espírito Santo pela água (cf. Jo 3,5; 4,14; 7,38-39). Em síntese: enquanto que a água é sinal do dom do Espírito Santo dado a todos os homens, o sangue é sinal da morte salvadora de Cristo. Torna-se particularmente significativo que o Evangelista tenha colocado estes dois elementos (sangue e água) em pleno dia da Preparação da Páscoa (cf. Jo 19,31). Jesus é, também Ele o cordeiro sacrificado, dando-se assim a plenitude profética (cf. Jo 19,36-37). Se o sangue sobre as ombreiras tinha poupado a vida, concedendo a liberdade ao povo hebreu, que vivia escravo na terra do Egito, dando-lhe uma vida nova, também o sangue de Cristo, realiza este cumprimento de salvação, mas de forma mais abundante e perfeita do que a do sangue do cordeiro pascal. Por fim, também a partir de Jo 19,34 podemos acolher outro simbolismo sacramental, i.e., pela água – o batismo, e pelo sangue – a Eucaristia. Na verdade, os dois sacramentos comunicam-nos a virtude salvadora da morte de Cristo para toda a humanidade.

Concluindo diremos que, o sangue de Cristo derramado na Cruz é expressão da oferta total da sua vida, que se torna sacrifício redentor para a humanidade. Jesus é o verdadeiro Cordeiro Pascal, que se oferece uma única vez em sacrifício pelos homens. Por conseguinte, estes dois elementos, que saem juntos do peito de Cristo, simbolizam a plenitude da vida que Jesus nos entrega no Seu Espírito, ao morrer (Jo 19, 30)²⁸².

3. O termo sangue no uso cultural

Depois de termos analisado a relação do termo sangue (*haima*) com os termos morte (*thánatos*) e vida (*zôé*), seguimos agora para o último ponto de estudo que terá como objetivo analisar o valor do sangue no uso cultural, nas Escrituras Cristãs. Nos Escritos Cristãos constatamos que o sangue, no seu uso cultural, se diferencia das concepções hebraicas na medida em que, o sangue da Eucaristia, i.e., o sangue de Jesus é proposto como bebida (cf. Mt 26,27ss; Lc 22,20; Jo 6,53ss; 1Cor 11,25ss). Falar do sangue no uso cultural, nos Escritos Cristãos implica sempre abordar o Sangue de Cristo. Desta forma, o

sangue que sai do lado de Jesus já morto torna-se para as testemunhas a evocação e o símbolo da vida profunda de Jesus antes da morte; ele é o sinal visível daquilo que permaneceu invisível: a consciência de Jesus.» Ignace de la Potterie, «Le symbolisme du sang et de l'eau en Jn 19, 34», *Didaskalia* 1-2, n.14 (1984): 215.

²⁸² Alves, *Símbolos na Bíblia*, 353.

valor sacramental do sangue acompanhará o exemplo hebreu, ou seja, o sangue continuará a significar vida, mas neste caso, vida oferecida por Cristo aos seus discípulos. À luz da relação do sangue no uso cultural, iniciamos o nosso estudo a partir da presença e importância do sangue na nova Aliança, selada com o sangue de Cristo (cf. 1Cor 11, 25), no sacrifício da Cruz. Em seguida, verificamos a presença essencial do sangue no único sacrifício expiatório de Cristo (Heb 9,14). Por fim analisamos o novo rito cultural, i.e., a Eucaristia, a partir da análise do sangue oferecido por Cristo, o oferente (Rm 3,25), a partir do sangue da vítima, que é Cristo (Heb 9,14) seguindo-se o sangue de aspersão, isto é, Cristo como altar, (Heb 12,24) concluindo-se o estudo com o sangue de Cristo, na figura de Sacerdote eterno, segundo a ordem de Melquisedec tendo oferecido pão – Seu corpo – e o vinho – Seu sangue (Heb 5,6).

3.1. Sangue e a nova Aliança

«Do mesmo modo, depois da ceia, tomou o cálice e disse: “Este cálice é a nova Aliança no meu sangue; fazei isto sempre que o beberdes, em memória de mim.”» (1Cor 11, 25)

Afirmámos, anteriormente, que o sangue na antiga Aliança desempenhava um papel central na teologia das Escrituras Judaicas. Também nas Escrituras Cristãs sucede o mesmo com Aliança selada através do sangue de Cristo. Verificamos que o termo Aliança surge 33 vezes nos Escritos Cristãos: nas Cartas de Paulo 9 vezes; nos sinóticos 4 vezes; nos Atos dos Apóstolos 2 vezes; no Apocalipse 1 vez e na Carta aos Hebreus 17 vezes. As alianças, presentes nas Escrituras Judaicas, celebradas por Deus, assumiam um carácter de juramento/promessa, isto porque Deus se tinha vinculado a fazer certos prodígios pelo seu povo. Com elas, também quis indicar como é que o povo poderia experimentar os gozos prometidos. A forma de realizar Alianças era diversa, mas a mais importante (ou vinculativa) era aquela que se realizava através de um pacto selado com o sangue (cf. Gn 15,8-21). A aliança no Sinai fora selada mediante uma cerimónia cruenta, através da aspersão do altar e do povo com o sangue das vítimas (cf. Ex 24,8). Agora, nas Escrituras Cristãs, é constituída uma nova e eterna Aliança²⁸³, selada com o sangue de Cristo, derramado na Cruz, onde a Sua vida, oferecida livremente pela salvação dos homens, assume especial importância como sacrifício expiatório.

²⁸³ Heb 9, 8-22; 10, 29; 13, 20.

Nos Escritos Cristãos a nova concepção de Aliança aparece, na sua maior parte, no contexto da tradição sobre a Última Ceia. Por exemplo, nos Evangelhos, bem como na primeira Carta de São Paulo aos Coríntios, essa nova concepção pode ser encontrada nos textos das designadas narrativas da instituição da Eucaristia²⁸⁴. A Aliança mencionada nas palavras de Jesus sobre o cálice, juntam em si duas tradições: a aliança no Sinai, a primeira, na versão de São Marcos e de São Mateus e a Aliança escatológica, anunciada pelos profetas, na versão de São Paulo e São Lucas²⁸⁵. Quanto à primeira tradição de São Marcos e São Mateus, o texto cita as palavras do Êxodo, significando assim, que no sangue de Jesus, se cumpre verdadeiramente a aliança de Deus no deserto, e que era apenas a profecia desta, que agora se consumava na entrega de Cristo na Cruz²⁸⁶. Quanto à segunda, o evangelista Lucas e o apóstolo Paulo enfatizam mais a novidade da Aliança aludindo às profecias de Jeremias (cf. 31, 31ss) e Ezequiel (cf. 36, 24-28) nas quais Deus prometeu o perdão e um novo coração. Nos profetas anunciava-se uma nova Aliança num contexto de infidelidade da parte do povo. A nova Aliança contemplava também um clima de crise sendo que é, em situação idêntica, que o próprio Cristo celebra a sua Última Ceia, como momento escatológico no qual essa nova Aliança é estabelecida pelo Seu próprio sangue²⁸⁷.

Como podemos constatar, o sangue de Jesus funda uma nova ordem, uma nova Aliança e, com isto, também se afirma, em referência aos sacrifícios da antiga aliança, que estes não conseguiram fazer a propiciação dos pecados e a purificação de consciência para se obter a abertura do santuário celeste, antes pelo contrário. Mas Cristo conseguiu-o, visto que Ele era o verdadeiro Sumo Sacerdote tendo oferecido o Seu próprio

²⁸⁴ Cf. Mt 26, 28; Mc 14, 24; Lc 22, 20; 1Cor 11, 25.

²⁸⁵ Cf. Heb 9, 8-22; 10, 29; 13, 20.

²⁸⁶ Exemplo: A forma mais antiga das palavras pronunciadas sobre o cálice, no rito da Última Ceia em Mc 14, 24, entende a morte iminente de Cristo como ação reconciliadora de Deus livrando assim «os muitos» dos seus pecados, prometendo a participação na salvação divina àqueles que bebesses desse cálice: «E Ele disse-lhes: «Isto é o meu sangue da Aliança, que vai ser derramado por todos». Desta forma o sangue da Cruz coloca em vigência uma nova Aliança de salvação: «Isto é o meu sangue da Aliança».

²⁸⁷ «Tendo isto em conta, torna-se ainda mais clara a atestação sinóptica e paulina segundo a qual Jesus, durante a instituição da Eucaristia, revelou antecipadamente o sentido salvífico que pretendia dar à sua própria morte, agora prevista como iminente. Com esta intenção identificou o pão com o Seu corpo que em poucas horas seria crucificado em favor de todos os homens. Então ele declarou que o vinho dado aos discípulos para beber era o Seu sangue, que ele teria que derramar para estabelecer a “nova Aliança” entre Deus e os homens (Lv 22,20; 1Co 11,25). Que o significado intencionalmente dado por Jesus à sua própria morte sangrenta através de palavras e gestos eucarísticos não foi uma mera ilusão é revelado pela intervenção de Deus Pai, que ressuscitou Seu Filho único dos mortos. Deus manifestou assim que a intenção salvífica universal com que Cristo enfrentou a morte na Cruz, em solidariedade radical com os homens, era totalmente coerente com o Seu desejo de salvar todos os homens.» Manzi, «Sangre», 1234.

sangue²⁸⁸. A morte de Jesus, i.e., o sangue que Ele derramou no Calvário, instituiu uma nova Aliança. O sangue de Cristo coloca o selo da promessa de Deus na sua oferta de perdão através da fé no Filho (cf. Heb 9, 15-28).

Outro elemento importante, a ter em conta na questão desta nova Aliança, é a relação pão-corpo e vinho-sangue que surge em todas as narrativas da instituição da Eucaristia. Nas palavras de Cristo, o pão é apresentado como condição obediencial e oblativa do Filho ao Pai. Já no cálice vai surgir a dimensão de memorial expressa pelas palavras de Jesus: «fazei isto em memória de mim» (Lc 22,19). Durante a Última Ceia, Jesus simbolizou a entrega completa de si mesmo através do cálice de vinho – sangue, embora no Getsémani, o Filho tivesse pedido ao Seu Pai que afastasse d’Ele este cálice. Assim, na Última Ceia, na qual se enquadra um banquete pascal, Jesus interpreta o vinho, o «sangue das uvas» (cf. Gn 49,11) por analogia com o sangue ou mesmo em substituição dele, o qual será derramado sobre o altar como matéria de sacrifício. O sangue, que será derramado por muitos é ao mesmo tempo, o sangue da Aliança, o sangue da Páscoa e o sangue da expiação dos pecados²⁸⁹. O cálice oferece-nos a interpretação soteriológica da entrega de Jesus, na Sua vida e morte, em paralelo ao que acontece com o pão, na Aliança de Deus com o Seu povo e que integra o fundamento teológico do povo de Israel como povo de Deus. Nas duas propriedades que consubstanciam a aliança Judaica, ao revelar-se como se concretiza a entrega de Jesus, ou seja, a entrega do Seu corpo-pão e o Seu sangue-vinho derramado, atinge-se por completo o sentido histórico e teológico de toda a história de Israel.

Encontramos também a nova Aliança no cálice da comunhão (cf. Mt 26,28; Mc 14,24, Lc 22,20; 1Cor 11,25-27), surgindo o convite para o tomarmos, reconhecendo o sangue de Jesus, como sinal da nossa participação no sangue de Cristo (cf. 1Cor 10, 16). Olhando também para o sangue de Cristo, a partir do relato de Mateus, e à semelhança da Carta aos Hebreus onde se diz que sobre o cálice existe uma referência de cariz soteriológica, ou seja, o sangue derramado, pela remissão dos pecados, compreendemos que sem o derramamento de sangue não haveria Aliança nem reconciliação. Todavia o sangue da nova Aliança, não é um sangue qualquer, mas é o próprio Deus que, numa

²⁸⁸ «O sangue sacrificial e o sangue de Cristo. O Novo Testamento toma do Antigo Testamento a concepção da expiação sacrificial do sangue e reconhece o seu papel na conclusão da aliança. O sangue de animais sacrificados é mencionado em Heb 9, 7.12. 13. 18-22.25; 10, 4; 11, 28; 13, 11. Estas afirmações relacionam-se com as do Antigo Testamento, das quais constituem o antítipo e a superação, e aludem ao sangue de Cristo, cuja morte tem carácter expiatório. O poder do sangue de Cristo opera o perdão e santificação- Ele estabelece a paz com Deus e estabelece a nova comunhão com ele». Laubach, «Sangre», 145.

²⁸⁹ Füglistler, «Sangre», 1451.

doação total, se entrega dando a Sua própria vida, tirando assim os pecados de quem aceita esta entrega²⁹⁰.

Por fim, na Carta aos Hebreus, encontramos a teologia da Aliança integralmente desenvolvida. Esta carta apresenta-nos a nova Aliança num ambiente cultural que explicita a atenção do autor com as questões da purificação, da santificação e da perfeição. Sendo um ato cultural também o ofício de Cristo, como Sumo Sacerdote, se torna aqui um conceito nuclear da Cristologia. A Carta aos Hebreus, nas 17 vezes em que menciona o conceito Aliança, fá-lo sempre em vista a estabelecer um contraste claro entre antiga e a nova. Por isso se dirá que a nova Aliança é mais eficaz²⁹¹ (cf. 7,22) já que o seu único mediador é o próprio Cristo que, com o preço do Seu sangue realiza a remissão dos pecados. Esta nova Aliança é fundada com melhores promessas. Tal como na antiga lei, também esta nova lei é estabelecida a partir do sangue, mas não do sangue de um animal sacrificado: é o sangue do próprio Cristo, que sendo simultaneamente Sumo Sacerdote e vítima, se oferece. A paixão de Cristo é, desta forma, essencial porque só através da morte do testador é que o Seu testamento entra legalmente em vigor. Em analogia com Aliança do Sinai, também a Carta aos Hebreus relaciona a nova Aliança com «aspersão de sangue» (cf 10,22; 12, 24), ou seja, também pelo sangue da nova e eterna Aliança, Deus reconduziu Cristo dentre os mortos (cf. 13,20).

A aliança do Sinai foi a primeira em oposição à nova Aliança (cf. 8,7.13; 9,1.15.18). Israel rompeu-a (cf. 8,7-13), mas agora foi instaurada uma Aliança superior (cf. 7, 22; 8, 6), através do mistério de Cristo que assim nos quer elevar à glória de Deus²⁹². Pelo sacrifício de Cristo na Cruz, fundou-se a nova Aliança, tornando-se Ele o mediador da mesma (cf. 7,22; 8,6; 9,15), intercedendo pelos homens como Sumo Sacerdote (cf. 7, 25; 10, 19s). Cristo concretizou-se como garantia da nova Aliança de salvação (cf. 7, 22), onde os seus discípulos participam e recebem o Reino inabalável²⁹³.

²⁹⁰ Cf. Eugen Walter, *Primera carta a los Corintios* (Barcelona: Herder, 1971), 210.

²⁹¹ Por isso a validade da advertência dirigida aos cristãos: apostasia da fé significava o desprezo do sangue da nova Aliança, em que se baseava a santidade (cf Heb 10,29)

²⁹² Cf. Heb 2, 10s; 3, 6. 14; 6, 4s; 7, 19; 9, 8.11s.14; 12, 10.

²⁹³ Cf. Heb 4, 16; 10, 10.14; 12, 22-24.28.

3.2. Sangue no sacrifício expiatório de Cristo

«quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo a Deus, sem mácula, purificará a nossa consciência das obras mortas, para que prestemos culto ao Deus vivo!» (Heb 9, 14)

De todos os Escritos Cristãos, a epístola aos Hebreus é aquela que mais vezes fala no termo grego para dizer sangue (*haima* - 21 vezes), insistindo na eficácia salvadora do sangue de Cristo. Quando a referida epístola menciona a palavra sangue, fá-lo sempre em referência ao sangue de Cristo. O contributo teológico da Carta aos Hebreus para com o termo sangue (*haima*) reveste-se de particular interesse pelo que procuraremos realizar uma consolidada reflexão sobre o sacrifício expiatório de Cristo²⁹⁴. Se, nas Escrituras Judaicas, os frequentes derramamentos de sangue, ou seja, os sacrifícios de animais eram oferecidos a Deus, agora nas Escrituras Cristãs, sobretudo na Carta aos Hebreus, o sangue que Jesus derrama na Cruz, i.e., a vida que Ele oferece livremente pela salvação dos homens, assume especial importância como único sacrifício da nova Aliança, em vista à vida eterna²⁹⁵.

Heb 9 é precioso para entendermos a insuficiência do culto antigo (1-10); o sacrifício definitivo de Cristo (11-14), a imagem de Cristo como Mediador da nova Aliança (15-22) e a remissão dos pecados pelo sacrifício de Cristo (23-28). Para se falar da excelência do sacrifício da nova Aliança, os vv. 1-10 descrevem o cenário do santuário da antiga aliança: o Tabernáculo e a tenda onde o Senhor habitava, enquanto o povo de Israel vagueava pelo deserto, após a sua partida do Egito e mesmo nos primeiros dias da

²⁹⁴ Importante introdução sobre a relação sangue e expiação: «O sangue da expiação: No Antigo Testamento pós-exílio e no Judaísmo todo o culto sacrificial, e consequentemente todo o sangue utilizado nos serviços cultuais, é orientado com crescente determinação para a expiação, ou seja, para a purificação catártica e lustral dos pecados: “expiar” (*kipper*), “limpar dos pecados”, “santificar” são conceitos sinónimos, aos quais se relacionam com o sangue que na consagração sacerdotal, e de forma análoga na readmissão à vida da comunidade de curados os “leprosos”, aplica-se aos “consagrados” (Lv 8, 22-29; 14,1-20). No chamado “sacrifício de expiação”, que não deve ser entendido em sentido sacrificial, mas sacramental (Lv 4s.), como era celebrado sobretudo no grande Dia da Expiação (*Yom Kippur*: Lv 16), o sangue com que são aspergidos os chifres do altar purifica o santuário que, por causa dos pecados, perdeu sua capacidade salvífica. A função catártica do sangue reside, de fato, na eficiência energética vital que Deus depositou nele para a salvação dos homens (Lv 17,11; neste texto central não se trata da morte substitutiva do animal sacrificado no sentido de uma satisfação vicária). Este aspecto é importante para a interpretação neotestamentária do sangue de Jesus, que “expia” e “justifica” (Rm 3,25; 5,9), “purifica” (1Jo 1, 7; Heb 9,14; Ap 7, 14), “santifica” (Heb 13,12), cria a paz (Col 1,20; cf. Ef 1,7) e também dá força para a vitória (Ap 12, 11). O seu sangue, dado em sacrifício, torna-se a fonte sacramental da vida (Jo 19, 34). Também a afirmação neotestamentária de que Jesus, como Sumo Sacerdote, acedeu, em virtude de Seu sangue, ao lugar mais íntimo do santuário celestial (Heb 9s.) é também baseada no ritual de expiação do Antigo Testamento (Lv 16:2,14s.)» Füglistler, «Sangre», 1449-50.

²⁹⁵ «O cristianismo afasta-se do judaísmo com a noção de que o sangue derramado de Jesus serve como sacrifício (propiciatório e/ou expiatório) para o perdão dos pecados do mundo.» Shaw, «Blood», 63.

sua estada na Terra Prometida. Também aqui se faz alusão ao culto que ali teve lugar para expiar os pecados: o sacrifício do grande Dia da Expição (*Yom Kippur*). Este dia, celebrado a 10/11 do mês de Tishri é ainda hoje, juntamente com a Páscoa, Shavuot, Tabernáculos e a solenidade do Ano Novo, uma das grandes festas do judaísmo, na qual todo o Israel se reconcilia com o seu Deus purificando e perdoando os pecados cometidos durante o ano os quais não tinham sido expiados (cf. 1-5). A epístola aos Hebreus, insistirá na evocação de ritos antigos, sobretudo através da imagem do Sumo Sacerdote na liturgia da expiação. Para entrar no Santo dos Santos no dia mais solene, o Sumo Sacerdote unia-se de sangue (cf. v.7). Diante do antigo cerimonial da celebração do Dia da Expição, surgem à mente as imolações e os sacrifícios rituais, com um novilho oferecido em sacrifício expiatório pelo próprio Sumo Sacerdote, bem como a aspersion de sangue feita sobre a tampa da Arca da Aliança realizando o mesmo rito pelos pecados do povo²⁹⁶. A doação total de Cristo na Cruz, também é interpretada em função deste ritual²⁹⁷. A noção de sangue, ligada à dimensão cultural, só aparecerá na Carta aos Hebreus nos capítulos 8 e 9, onde se desenvolverá uma comparação entre a liturgia antiga, presente nas Escrituras Judaicas e o mistério de Cristo. Em Heb 9,9 sublinha-se que, o culto da lei antiga era ineficaz, mas que, agora, a figura de um novo culto, cujo centro é o sacrifício expiatório de Cristo, poderia santificar o homem, abrindo o caminho para o santuário, ou seja, para Deus, pois só Ele podia tornar perfeita a consciência daquele que oferece (cf. v. 9). Um símbolo da ineficácia do antigo culto era a existência de uma primeira tenda que impedia o acesso à segunda. Mas agora, e uma vez que já não existe véu, o homem pode alcançar a união com Deus e a santidade, que era simbolizada pela entrada no «Santo dos Santos». Através da morte de Cristo e dado que Ele tinha rasgado o véu do templo, Ele torna-se o Caminho e a Porta, que permite a entrada no Santuário Celestial. A Carta aos Hebreus denuncia o facto de não existir uma ligação profunda entre a consciência do oferente e a carne e o sangue do animal sacrificado. Esta epístola também mostra a ineficácia do culto antigo, que tinha em si comidas, bebidas e diversas purificações, todas

²⁹⁶ Cf. Albert Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 819.

²⁹⁷ Considera Albert Vanhoye, que não se pode falar do sacrifício de Cristo sem que antes se adentre sobre a noção do *Sangue de Cristo e a solidariedade humana* presente Heb 2, 14, cito: «O sangue de Cristo não se situa num contexto ritual, mas num contexto real de solidariedade humana, sofrimento e morte. O sangue é uma base realista de comunhão entre homens porque, juntamente com a carne, determina um certo nível de existência comum a todos, um nível que não é glorioso, mas sujeito a muitas limitações e riscos. Assumir estes riscos, que vão até ao sangue derramado, ou seja, a morte violenta, era a condição básica da missão de Cristo. "Ele teve de assemelhar-se em tudo aos seus irmãos" (2,17).» Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», 821-22.

resultantes de prescrições humanas, impostas até ao tempo da nova ordem (cf. 9,10), sendo assim o objetivo único de âmbito espiritual, ou seja, purificar a consciência para que voltassem a estabelecer uma relação positiva com Deus. Além disso, a carne e o sangue em questão, no referido culto antigo, pertenciam aos animais, seres sem consciência, por isso, o seu sangue não podia purificar os pecados nem a consciência dos oferentes.

Os vv. 11-14 são determinantes para sublinhar o sacrifício definitivo de Cristo. Tal como temos vindo a sublinhar, o sangue desempenha um papel essencial quer nos sacrifícios rituais do culto antigo quer agora, através do novo culto. Na lei antiga, tanto o sacrifício expiatório como o ritual de uma aliança exigiam o derramamento de sangue. Sem sangue sacrificial o Sumo Sacerdote judeu não podia entrar no santuário de Deus (cf. 9,7 e Lv 16). Este requisito ritual também foi cumprido por Cristo. Através do Seu sangue, da Sua entrega, Cristo realizou uma nova Aliança e a expiação dos pecados (cf. 9, 14-15), ou seja, o autor da carta afirma que, a mediação sacerdotal de Cristo é a única que pode trazer o perdão dos pecados e o acesso dos homens a uma nova vida com Deus²⁹⁸. Cristo, no Seu sangue, estabeleceu uma nova Aliança (cf. 9,15-23). O sacrifício de Cristo foi um sacrifício pessoal e existencial, pois Ele não ofereceu a Deus uma vítima animal, mas a Sua própria vida (cf. 9,14), tendo em comum a carne e o sangue (cf. 2,14) dos homens. O autor da Carta aos Hebreus nega, categoricamente, a eficácia expiatória dos antigos ritos de sangue, por isso afirmará que «é impossível que o sangue dos touros e dos bodes apague os pecados» (10,4). O autor sublinha, repetidas vezes, a ineficácia dos antigos sacrifícios cruentos (cf. 9,9; 10,11) e por isso, numa passagem, ele chama-lhes «ritos da carne» (9,10), precisamente para sublinhar a sua impotência, que é partilhada com todos os outros «ritos da carne»²⁹⁹. A eficácia do sangue de Cristo, longe de ser apresentada em comparação com os sacrifícios antigos fornece, pelo contrário, a explicação de que os ritos antigos, se prefiguraram de forma imperfeita³⁰⁰. Daí que o v.14 seja tão importante por quanto sublinha a eficácia do sangue de Cristo, constituindo-se como um único e definitivo sacrifício. Esta eficiência advém do Seu sacrifício voluntário

²⁹⁸ «A oferta do sangue de Cristo substitui o antigo cerimonial do Dia da Expição (Yom kippur) (v.5 nota). Por meio dela, chegam os bens futuros (v.11), ou as realidades definitivas; a tenda é o próprio corpo de Cristo (Jo 2,19-21.19 nota); a vítima é Ele mesmo, que derrama o Seu sangue (v.12.14); o templo é o céu, onde Ele entrou (v.12)». Nota *Bíblia Sagrada*, 1981.

²⁹⁹ Cf. Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», 823.

³⁰⁰ «Agora começa a exposição do antítipo da ordenação cultual carnal do Antigo Testamento. Com a pessoa de Cristo há uma mudança completa do sacerdócio e da lei (7, 12)» Franz J. Schierse, *Carta a los Hebreos* (Barcelona: Herder, 1970), 80.

que adquire um valor próprio em virtude do «Espírito eterno» (v.14)³⁰¹. Porém, esta eficácia também se encontra naquilo que se entende como obra de purificação perfeita, não só na dimensão externa, mas igualmente na que vai até ao mais profundo da consciência, purificando-a das «obras mortas». A noção de purificação tem aqui, um valor verdadeiro diante de Deus e com consequências escatológicas de primeira ordem³⁰². A referência a «obras mortas» dá a entender que se trata de pecados e não dos sacrifícios e ritos judaicos, nem tão pouco dos esforços empreendidos para se chegar até Deus³⁰³. A eficácia do sangue de Cristo estabelece também uma nova Aliança, tendo sido salvaguardado anteriormente, que Cristo é o mediador de uma melhor Aliança (cf. 8, 6) na qual o que se torna antiquado e envelhece está prestes a desaparecer (cf. 8, 13). Deste modo, em Heb 9,1-14 refere-se que o sacrifício de Cristo era o próprio Dia da Expição final que tirava os pecados (cf. 9,12). O sacrifício de Cristo anunciado em 9,11-14 é a inauguração de uma nova Aliança, tal como é mencionado no capítulo 8, e tem como mediador (cf. 9, 15a) Cristo, que surge como análogo a Moisés, o mediador da aliança do Sinai. Por fim, nos vv. 11-14, sublinhamos que o mediador desta Aliança não era o negociador entre duas partes (Deus e os homens), mas o fiador de uma Aliança superior (cf. 7,22).

Ainda assim, sublinhamos que os termos «Aliança» e «Testamento» que surgem nos vv. 15-17 se traduzem literalmente com o mesmo significado: disposição³⁰⁴, palavra utilizada nas traduções gregas do Antigo Testamento para indicar a aliança do Sinai. O autor da Carta aos Hebreus utiliza estes dois termos - Aliança e testamento - para mostrar que, a morte de Cristo na Cruz, foi um verdadeiro sacrifício de Aliança, tal como sucedeu no Sinai (cf. vv. 18-22; Ex 24,3-8) e que, só com a morte do testador, é que se inaugurava a nova Aliança. Desta forma, pelo sangue de Cristo, concluímos que houve de facto uma

³⁰¹ A oferta de Cristo é despertada pelo «Espírito eterno» (9, 14), ou seja, pelo Espírito Santo. Por isso é da relação com o Espírito Santo que o sangue de Cristo se tornou «sangue da Aliança» (cf. 9, 20; 10, 29; 13, 20), «Nova» (cf. 8, 8. 13; 9, 15; 12, 24), «Superior» (cf. 7,22; 8, 6) e «Eterna» (cf.13, 20).

³⁰² Cf. Johann Michl, *Carta a los Hebreos* (Barcelona: Herder, 1977), 169.

³⁰³ «Argumentando do menor ao maior (cf. 2, 1-4; 10, 26-31), o autor conclui que apenas o sangue de Cristo, oferecido num santuário celestial, purifica a consciência, pois a consciência é o lado celestial da existência humana. Assim, a obra de Cristo é a “redenção eterna” (9, 12) que permite afastar-se das obras mortas para ministrar ao Deus vivo (9:14)» James W. Thompson, *Hebrews*, Paideia (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 187.

³⁰⁴ «Há um recurso ao duplo sentido do termo grego diathéke, "testamento", que traduz o hebraico berit, "aliança". A realização da Aliança exige a morte do testador e, por isso, Cristo tinha de morrer para inaugurar a nova aliança (Mc 15,15.37 notas; Lc 23,45 nota; Jo 19,31-36 nota; Gl 3,13 nota)» Nota da *Bíblia Sagrada*, 1981-82.

morte que ocorreu como resgate, por transgressões cometidas na primeira aliança³⁰⁵. Também os vv. 23-28 apresentam que a morte de Cristo constitui uma disposição final de Deus para dar aos homens a herança do céu. Por essa razão se aborda o contraste entre a purificação das «figuras» e as «coisas celestiais». Em Heb 9,24-28, o autor explica também a natureza do melhor sacrifício, descrevendo mais uma vez qual a contrapartida celestial do sacrifício do Sumo Sacerdote no Dia da Expição (cf. 9,6-14). A afirmação de que Cristo não entrou num santuário feito por mãos humanas, i.e., uma mera cópia do verdadeiro (cf. 9,24), é contraste com a entrada do Sumo Sacerdote levítico no santuário terrestre no Dia da Expição (cf. 9,1-10; cf. 9,11-12). Percebe-se que Cristo exerce o Seu sacerdócio lá do céu em nosso nome reiterando assim a afirmação de que entrou, no próprio céu, para comparecer diante da face de Deus, por nós (9,24b).

Resumindo: o sacrifício de Cristo é eficaz porque Cristo fez uma oferta perfeita de todo o seu ser humano, não uma oferta cerimonial, mas sim existencial (cf. 5,8) como ato de obediência à vontade de Deus³⁰⁶. Os Sumos Sacerdotes, do antigo culto ritual, não se podiam oferecer a si próprios (cf. v. 25)³⁰⁷, mas precisavam de mediação e procuraram-na, de acordo com a lei de Moisés, na oferta de sangue dos animais³⁰⁸. Há ainda uma relação importante a sublinhar entre o aspeto da integridade humana e o relacionamento com o Espírito de Deus, ou seja, ao objetivo de Cristo, em concretizar uma oferta perfeita de si mesmo, não chegava apenas a Sua generosidade humana, mas era também necessária a generosidade que provém do Espírito Santo³⁰⁹, i.e., a dádiva do amor comunicado pelo próprio Espírito Santo³¹⁰.

Face ao exposto, podemos perceber que o sangue desempenha um papel fundamental no sacrifício expiatório e único de Cristo. Para se poder falar do sangue sacrificial de Cristo (paixão e morte) era necessário abordar o sangue no culto antigo, ou seja, era indispensável rememorar o contexto cultural antigo para o contexto existencial

³⁰⁵ Nota interessante a ter em conta: «A expressão do autor, note-se, já não do âmbito cultural. Nunca no ritual antigo um sacrifício fora descrito como uma "morte" que acontecia na redenção da culpa. Jamais o ritual fala do sofrimento das vítimas do sacrifício. Em vez do sacrifício de Cristo, o autor da carta fala agora da morte e depois do sofrimento (9, 26), como fez na primeira parte do seu discurso (2,9-18; cf. também 5,8; 13,12)» Cf. Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», 825.

³⁰⁶ Cf. Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, 78.

³⁰⁷ «Assim, ele não é como os sacerdotes levíticos que entram no santuário a cada ano (9, 7), pois a repetição de seus sacrifícios reflete imperfeição» Thompson, *Hebrews*, 193.

³⁰⁸ Cf. Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», 824.

³⁰⁹ «Em outras palavras: Cristo, animado pelo Espírito Santo, estabeleceu um vínculo indissolúvel de solidariedade com os homens, sobretudo porque enfrentou provações a seu favor (cf. Heb 2, 18; 4, 15), sofreu e morreu (cf. Heb 2, 9-15; 5, 8)» Manzi, «Sangre», 1236

³¹⁰ Cf. Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», 824-25.

de Cristo. A primeira aliança fora inaugurada com sangue de uma vítima animal, mas o sangue animal era só como que um prenúncio, um sinal, um símbolo, sem poder suficiente, representando assim uma necessária morte expiatória e a constituição de uma nova Aliança em solidariedade com os homens pecadores. Desta forma, o sangue de Cristo, pela sua morte violenta, assumiu-se numa tríplice dimensão: primeiro como pena legal, segundo como crime cometido e por fim como oferta sacrificial. Como pena legal porque o próprio Jesus foi julgado segundo a lei (cf. Jo 19,7; Gl 2,19), foi um crime porque Jesus era inocente (cf. Mt 27,4) e foi uma verdadeira oferta sacrificial porque Jesus «ofereceu-se a si mesmo» (Heb 9,14)³¹¹. Por isso, Jesus transformou admiravelmente, uma efusão de sangue que, na aparência era legal, mas na realidade criminosa, numa efusão sacrificial a qual expiou todos os crimes e fundou uma nova Aliança³¹².

Ao findar a Carta aos Hebreus, o próprio autor estabelecerá uma relação entre o sangue de Cristo e a ressurreição:

«O Deus da paz, que ressuscitou dos mortos o grande Pastor das ovelhas, Jesus, Senhor nosso pelo sangue da Aliança eterna, vos torne aptos para todo o bem, a fim de que façais a sua vontade» (Heb 13, 20)

O sangue de Jesus trouxe, a ressurreição de Cristo, que se tornou instrumento de Deus para a própria ressurreição do corpo humano de Cristo, graças à ação e à relação íntima com o «Espírito eterno» (cf. 9, 14). O sangue de Jesus não simboliza apenas a Sua morte violenta à qual fora submetido, mas sim uma morte que venceu a própria morte e de onde resultou a ressurreição, porque foi uma morte transformada numa oferta muito generosa³¹³ ou seja, numa abundância de vida.

A comparação entre os sacrifícios das Escrituras Judaicas e o sacrifício de Cristo é concluída sobre a dimensão da eficácia. Os textos judaicos explanam como o sacrifício de Cristo é superior aos sacrifícios da Lei judaica. Os sacrifícios da Lei judaica tinham de ser repetidos (cf. 10,1-4) e não apagavam os pecados (cf. v. 11). Pelo contrário, o sacrifício de Cristo, na Cruz, é único, definitivo e perfeito para sempre (cf. vv. 12-14). Todos aqueles que tomavam parte do sacrifício de Cristo atingiam a perfeição, i.e., o perdão dos seus pecados, a pureza da consciência, o acesso e união a uma vida com Deus,

³¹¹ Cf. Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», 825.

³¹² Cf. Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», 825.

³¹³ Cf. Vanhoye, «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei», 825.

não esquecendo, contudo que a eficácia do sacrifício de Cristo se estabelece na perfeita obediência à vontade do Pai (cf. 5,9).

3.3. Sangue no novo rito cultual – Eucaristia

O culto e a celebração cristã evoluem daquele que era o culto judeu através de uma transformação radical. O lugar de culto torna-se agora a própria pessoa de Cristo (cf. Jo 2,18-22; Mt 26,61; Mc 14,58) Ele é o único mediador (cf. 1Tm 2,5), Sumo Sacerdote (cf. Heb 2,17; 3,1; 4,14-15; 5,5.6.10.; 6 6.20; 7,1-28; 8,1) e há um único sacrifício que é o Seu mistério pascal: morte e ressurreição (cf. Ef 5,2; 7,27; Heb 9,11-12.26-28; 10,9-10.12)³¹⁴. Por consequência, o novo rito cultual, bem como a sua celebração tem sempre no seu fundamento, a pessoa de Cristo e o Seu mistério pascal³¹⁵.

Avançando no nosso estudo é necessário esclarecer que a realidade cultual, nas Escrituras Cristãs, aparece sobre dois binómios: continuidade e descontinuidade. De continuidade porque tanto Jesus como, depois, as primeiras comunidades cristãs frequentaram o templo de Jerusalém (veja-se isso no livro dos Atos dos Apóstolos). É por esse motivo que não podemos dizer que Jesus rejeitou, de forma fundamental, o templo querendo reformar o culto judaico. No que refere à descontinuidade verifica-se que há, não só uma rejeição daquilo que são as práticas cultuais das religiões greco-romanas práticas essas que São Paulo critica (cf. 1Cor 10,21), mas também porque se verifica que a atividade cultual, da comunidade cristã primitiva, se concentrava na celebração da Ceia do Senhor e em pequenas reuniões comunitárias religiosas, tais como: o Batismo e a celebração da Palavra. Jesus é, como que considerado o fim do culto antigo. O novo culto é-nos descrito como uma nova instituição da Ceia Pascal, como a ceia de uma nova Aliança. Com Cristo, o culto judaico fica ultrapassado e consuma-se agora como uma

³¹⁴ «O sacrifício de Cristo difere substancialmente dos sacrifícios antigos porque, enquanto os sacerdotes ofereciam vítimas involuntárias, Jesus oferecia-se a si próprio. Portanto, o sacrifício de Cristo é um sacrifício pessoal e existencial». Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, 78-9.

³¹⁵ «Nos Evangelhos encontramos as práticas litúrgicas de Jesus como um hebreu praticante: Ele lê as Escrituras, fala das Escrituras e comenta-as, reza com os Salmos, ensina o Pai-Nosso como substituição do Shemà, vive as festas anuais, celebra a ceia pascal judaica, dirige-se ao templo, faz as purificações e respeita a lei judaica. Tudo isto indica que Jesus aceita o culto existente, mas inaugura o verdadeiro culto para a celebração “em espírito e verdade” fundado Nele próprio, o Verbo feito carne. O Espírito é princípio do novo culto espiritual e é em verdade, porque só ele responde à revelação que Deus faz por meio de Cristo. A oferta de Jesus Cristo constitui a plenitude do culto, a máxima perfeição. O novo culto é aquele que é oferecido com a própria vida, à semelhança da vida e testemunho de Cristo» José Fernando Esteves e José Manuel Garcia Cordeiro, *Liturgia da Igreja* (Lisboa: Universidade católica, 2008), 25.

liturgia celeste e por isso, as primeiras comunidades cristãs encontram novas formas de culto onde, como já afirmámos, o seu centro é a celebração da Ceia do Senhor, i.e., a Eucaristia.

Junto da Samaritana (Jo 4,23-24) Jesus fala do que deveria ser o verdadeiro culto de adoração. Este, na sua dimensão celebrativa possui, no entanto, uma fisionomia muito próxima àquela que surge nas Escrituras Judaicas. Cristo traça o novo e verdadeiro culto, não necessariamente sem ritos, mas impossível sem o «Espírito». Há como que um programa ritual na Última Ceia, bem como uma ação humana-divina no próprio mistério de Cristo. A comparação da Páscoa das Escrituras Judaicas, à Páscoa das Escrituras Cristãs tem, porém, conteúdos muito diferentes. Só a partir do programa ritual é que o valor sacrificial-cultural da morte-ressurreição de Cristo é explicitamente conhecido. A experiência ritual, a Última Ceia, é já uma hermenêutica e a antecipação cultural do mistério pascal³¹⁶. Desta forma, com Cristo, o culto judaico fica definitivamente ultrapassado (cf. 10,11-4), sendo inútil todo o sistema levítico (cf. Lv 7,11-18.23-28), consumando-se com Ele uma liturgia celeste (cf. Ap 5,6-14; 15,2-8)³¹⁷. O próprio sacrifício de Jesus, selado com sangue, realizando-se com ele uma nova e Eterna Aliança dá sentido pleno ao culto antigo que tinha caducado (cf. Heb 10,1-18; Sl 40,7ss). Funda-se então um novo culto onde o próprio Cristo expiou os pecados do mundo e comunicou a vida eterna àqueles que comungam a Sua carne e o Seu sangue (cf. 1,29; 6,51). Por conseguinte, se afirmará que Cristo inaugurou, o banquete sacrificial (corpo e sangue), dando ordem para este se renovasse em Sua memória (cf. Lc 22,19s). Desta forma, o novo culto é a doação total de Cristo, tornada possível e sustentada por Deus. Por essa razão, a morte de Cristo na Cruz, será a base da salvação, fazendo-se relação tipológica com o culto sacrificial judaico (cf. Rom 3, 25; 1Cor 5, 7; Ef 5, 2) e por isso, a Carta aos Hebreus será tão importante para descrever minuciosamente a Cruz como um acontecimento cultural terrestre-celestial que extingue a essência do sacrifício levítico. O culto do sacrifício expiatório (especialmente Lv 16) apresenta-se como um antítipo, imagem e sombra (cf. Heb 8,5) do sacrifício de Cristo. A Cruz, como serviço e dom do sacrifício,

³¹⁶ «De fato, o mandamento divino que instituiu a ceia judaica estabelece: "comerás e te saciarás, bendizendo o Senhor pela boa terra que te deu" [...] Na época de Jesus, o ritual desta ceia é ambivalente, "porque o cordeiro era imolado no templo, mas consumado liturgicamente na ceia familiar". A ceia pascal é outro elemento bíblico que estrutura a celebração da Eucaristia cristã» Esteves e Garcia Cordeiro, *Liturgia da Igreja*, 121.

³¹⁷ Jesus Cristo é verdadeiro Sumo Sacerdote, que uma vez para sempre, pelo sacrifício do Seu sangue, entrou no Santo dos Santos celestial e assim destruiu os pecados (cf. Heb 9, 26). Desde aí não foi mais necessário nem sacerdotes nem sacrifícios. Jesus torna-se então oferente, vítima, altar e Sumo Sacerdote.

supera de forma historicamente perceptível (cf. 9,11-14) a diferença entre a realidade humana e divina, criando-se assim a nova Aliança (cf. 9,15), que torna a aliança do Sinai obsoleta (cf. 8,7-13; 10,1-10) e permite que a comunidade santificada por Cristo tenha acesso a Deus (4,14ss).

Nas Escrituras Cristãs a Eucaristia tornar-se-á o novo culto ritual, ou seja, sacramento e sacrifício que não se repete, mas que se atualiza (que se faz memória), e que é instituído pelo próprio Cristo na Última Ceia, na qual Ele mesmo se oferece a Deus e onde se comunga do Seu corpo e sangue. Neste novo rito sacramental comemoram-se a sua paixão e morte. O novo rito é sempre realizado em contexto de uma refeição comunitária, conhecida como ágape, não desassociado da pregação do Evangelho. A Eucaristia, como novo rito, torna-se então uma analogia com a refeição pascal judaica – pois a Última Ceia foi celebrada segundo o rito judaico da Páscoa – ou seja, com a Sua palavra, com o pão e o vinho oferecidos pelo próprio Cristo, constituindo-se estes como elementos fundamentais do novo culto. Convém agora recordar que a Eucaristia é a renovação deste único sacrifício de Cristo, mas não a reiteração de um modo de sacrifícios antigos. Por isso, o sacrifício de Cristo e o sacrifício da Eucaristia são, um único sacrifício.

Em seguida iremos analisar quatro pontos indispensáveis na nova realidade cultural, do sacrifício Eucarístico na sua relação com o sangue: Cristo como oferente, vítima, altar e Sumo Sacerdote.

3.3.1 *Cristo, o oferente*

«Deus ofereceu-o para, nele, pelo seu sangue, se realizar a expiação que atua mediante a fé; foi assim que ele mostrou a sua justiça, ao perdoar os pecados cometidos outrora» (Rm 3, 25)³¹⁸

Voltamos agora a nossa atenção para a figura do oferente³¹⁹. A sua oferta, i.e., o sangue de Cristo é a expressão máxima de toda a sua vida tal como referia o fenomenologista José Severino Croato, acerca dos sacrifícios judaicos: «se estivermos atentos, a chave do sacrifício é a vida oferecida, e a chave desta última é o divino, facto

³¹⁸ Preferimos aqui seguir a tradução da Bíblia de Jerusalém, que parece mais fiel ao texto grego: «Deus o expôs [destinou-o a ser] como instrumento de propiciação, por Seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria assim manifestar sua justiça, pelo fato de ter deixado sem punição os pecados de outrora» *Bíblia de Jerusalém*, 1970–71.

³¹⁹ A perspectiva oferente de Cristo e do Seu sangue, pode também ser vista em Lc 22, 19; Jo 11, 50; Heb 9, 7. 18-28.

decisivo, sem o qual a ação sagrada não teria sentido. Dá-se sempre alguma transfiguração na oferta e, portanto, no oferente representado por ela»³²⁰. Também São Paulo, na Carta aos Romanos, enfatiza esta dimensão sacrificial da oferta do sangue de Cristo³²¹. Nunca a metáfora entrega, oferta e sacrifício foi tão profunda na transformação duma instituição sacrificial para uma outra instituição de amor, oferta e sacrifício – a comunidade cristã³²². De facto, Cristo entregou-se a Deus como oferta e sacrifício agradável (cf. Heb 7,24-27). É Deus que aceita esta oferta-sacrifício de Cristo como outrora também YHWH aceitava as vítimas sacrificadas, como relatam as Escrituras Judaicas.

Em Rm 3,25 salientamos o termo grego para se dizer propiciatório (*hilastērion*)³²³. Este termo, para a maioria dos exegetas traduz-se por aquela arca que era aspergida, no culto antigo, com o sangue da vítima, durante a apresentação dos sacrifícios expiatórios³²⁴. No entanto, o que importa aqui reter é que, para São Paulo, o propiciatório aspergido com sangue é como que a configuração do corpo de Cristo, suspenso na Cruz³²⁵ e que, a própria oferta de sangue, possui uma força maior de expiação que o sangue das vítimas das Escrituras Judaicas. O sangue de Cristo é antítipo do sangue dos sacrifícios de animais que eram sacrificados na antiga aliança³²⁶. É o Pai (*Theos*) que faz do Seu Filho Unigénito uma propiciação pelos nossos pecados, explanando desta forma os profundos laços entre aquela que é a vontade do Pai e o sangue de Cristo. A passagem

³²⁰ Carreira das Neves, *Bíblia: o livro dos livros*, 392.

³²¹ «É provável que Paulo cite uma frase da tradição cristã, que interpreta a morte de Cristo a partir dos sacrifícios oferecidos no templo de Jerusalém, particularmente durante a festa anual da Expição. O Sumo Sacerdote aspergia o propiciatório com o sangue da vítima oferecida pelos pecados do povo (v.25: Ex 25,17-22 nota; Lv 16,6 nota; 23,27-32 nota; Pr 16,6 nota; Act 27,9-44 nota; Ef 1,7; Heb 9,5-7.5 nota). Os cristãos aplicaram-no a Cristo, porque, para eles, a reconciliação com Deus, procurada nesse rito de expiação, foi definitivamente alcançada na sua morte por nós (2 Cor 5,18-21 nota; Gl 3,13 nota; Heb 9,11-14 nota; 1 Pe 2,22-24.24-25 nota). Não se trata de aplacar a ira divina, uma vez que Deus é quem teve a iniciativa da reconciliação, expressão máxima do amor de Deus: deu-nos o Seu Filho, que morreu por nós (5,6-11 nota).» Nota da *Bíblia Sagrada*, 1841.

³²² Cf. Carreira das Neves, *Bíblia: o livro dos livros*, 421.

³²³ «Aplicando a metáfora do *hilastērion* (a tampa folheada a ouro que cobria a arca da aliança) a Cristo, Paulo indica que a morte de Cristo na cruz (indicada pela frase “por Seu sangue”) efetuou expiação pela humanidade de maneira análoga à maneira pela qual o Sumo Sacerdote expiava ou reparava os seus pecados e os do povo quando entrava no Santo dos Santos no Dia da Expição e aspergia o “propiciatório” da arca com o sangue de novilhos e bodes. (Lv 16).» Frank J. Matera, *Romans* (Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, 2010), 98.

³²⁴ Cf. Kazimierz Romaniuk, «Il valore salvifico del sangue di Cristo nella teologia di San Paolo», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia, 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 775.

³²⁵ Cf. Kazimierz Romaniuk, «Il valore salvifico del sangue di Cristo nella teologia di San Paolo», 775-76.

³²⁶ «Isto também destaca a doação total de Cristo (“porque a vida da carne está no sangue”, como diz Lv 17,11), da qual Paulo fala noutros lugares em termos de doação (cf. Gl 2,20) [...] Em qualquer caso, a morte de Jesus Cristo, já não a de animais ou oferendas de qualquer outro tipo, é agora o critério para a nova possibilidade de acesso a Deus (cf. Rm 5,1-2).» Romano Penna, *Carta a los Romanos* (Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2014), 334.

de 3,25, quer demonstrar que Deus é a personagem principal no drama da salvação, Aquele que realizou a expiação, pegando no pecado do homem e reconciliando consigo mesmo toda a humanidade. Esta expiação da nova Aliança realizou-se na Cruz pela morte de Cristo, por isso se diz em metáfora que Cristo é o novo propiciatório. Desta forma todos os crentes podem gozar dos benefícios desta morte expiatória, pela sua fé, em tudo o que Deus realizou por meio de Cristo. Deus apresenta assim o Seu Filho como um propiciatório a fim de mostrar a sua justiça. Deste modo, a oferta de sangue de Cristo para expiação dos pecados «não é um ato cruel, mas sim um sinal do Seu extraordinário amor pela humanidade»³²⁷.

Aqui chegados é ainda de referir que, embora, o antigo propiciatório fosse considerado um lugar da presença de Deus, não revelou, no entanto, o próprio Deus, enquanto que a oferta do sangue de Cristo suspenso na Cruz³²⁸ estando acessível à vista de todos os pecadores, é uma revelação do próprio Deus. Assim sendo, podemos afirmar que o ato de reconciliação e justificação de Deus com o Seu povo se trata de um ato público. Também este sangue, oferecido pelo oferente, é-o pelos pecados do homem realçando a fecundidade expiatória, desejada segundo Deus (cf. v.9), tendo em vista recapitular todas as coisas em Cristo, no céu e na terra (cf. v.10)³²⁹. É esta função expiatória que permite que a morte de Cristo seja um instrumento de justificação, mas não, de uma forma meramente mecânica. Para Paulo, a fé é essencial no processo total. A fé é aquela atitude que discerne a obra de Deus na morte de Cristo como um ato gracioso de expiação e se rende a ela, reconhecendo que, do lado do pecado, a pessoa necessita dessa «redenção» divina. A justificação é inteiramente obra de Deus mas, do lado humano, é a fé que é o veículo para que essa justificação se opere. Pela fé, Deus é capaz de atrair os homens pecadores para o sentido da justiça divina, manifestada na morte obediente de Cristo.

Em suma, no novo culto, ou seja, na Eucaristia, Cristo é sempre o oferente principal do sacrifício. Não existe, em sentido estrito, oferecer e uma oferta da Igreja autónoma do sacrifício de Cristo³³⁰. Por outro lado, Cristo também oferece o sacrifício na Igreja e pela

³²⁷ Kazimierz Romaniux, «Il valore salvifico del sangue di Cristo nella teologia di San Paolo», 776.

³²⁸ «De facto, para o cristão, a ideia de uma substituição do antigo culto, que teve lugar precisamente na morte de Cristo, ainda é fundamental na perspectiva paulina (e não só em hebraico); é isto que representa a forma definitiva como Deus se inclinou graciosamente sobre o homem pecador, que pode encontrar nele o rosto divino, certamente apenas em filigrana, mas real e, acima de tudo, com características amorosas.» Penna, *Carta a los Romanos*, 334.

³²⁹ Romano Penna, «Il sangue di Cristo nelle lettere Paoline», em *Sangue e antropologia biblica*, ed. Francesco Vattioni, vol. 2, Sangue e antropologia 1 (Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981), 789.

³³⁰ Cf. José R. Vilar, «El sacrificio de Cristo y de la Iglesia», *Scripta theologica* 36, n.º 1 (2004): 120.

Igreja, na figura de oferente ministerial. No sacrifício da Eucaristia, acontece um verdadeiro sacrifício – não se repetindo uma nova imolação – que trata do sacrifício da Cruz, da entrega da vida pelo sangue de Cristo.

3.3.2 *Cristo, a vítima*

Considerando Cristo como vítima, percebemos que se trata de uma afirmação relacionada ao ato oblativo, isto é, ao oferecimento total da Sua vida através do Seu sangue. Ele é a vítima que expia os pecados do mundo os quais impossibilitavam até então, a relação do homem com Deus e dessa forma impediam-no de participar na sua vida, ou seja, na salvação. A palavra vítima, traduzida diretamente nas Escrituras Cristãs, aparece oito vezes³³¹. São João, por exemplo, na sua primeira carta, utiliza o termo propiciação (*hilasmos*) para dizer que Cristo é a vítima que expia os nossos pecados, e que Deus manifestou o Seu amor enviando o Seu Filho como propiciação por esses pecados.

«pois Ele é a vítima que expia os nossos pecados, e não somente os nossos, mas também os de todo o mundo» (1Jo 2, 2)

«É nisto que está o amor: não fomos nós que amámos a Deus, mas foi Ele mesmo que nos amou e enviou o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados.» (1Jo 4, 10)

Também em Rm 3,25, aparece outro termo semelhante, apontado por São Paulo e que recorda o antigo culto: Cristo é associado desta vez ao propiciatório (*hilastērion*) ou seja, tal como já recordámos, a um objeto sagrado cuja importância simbólica era primordial nos sacrifícios de expiação (cf. Lv 16,13-15). Porém, a noção de Jesus, como vítima do sacrifício cruento na Cruz, pode ser subentendida noutras passagens, como por exemplo no texto da primeira Carta de São Pedro:

«sabendo que fostes resgatados da vossa vã maneira de viver herdada dos vossos pais, não a preço de bens corruptíveis, prata ou ouro, mas pelo sangue precioso de Cristo, qual cordeiro sem defeito nem mancha» (1Pe 1,18-29)

³³¹ Umás vezes esta palavra aparece ligada ao culto antigo referentemente às vítimas sacrificadas, outras vezes surge ligado a Cristo como vítima: 1Cor 10, 18; Heb 7, 27; 1Jo 2, 2; 14, 10; Ap 2, 11; 18, 4.

A referência ao cordeiro sem mancha remete-nos para a passagem de Lv 22,21: «perfeito, para ser aceite, e não ter qualquer defeito». A afirmação de que Cristo é Ele próprio o Cordeiro sacrificial, encontra-se também em 1Cor 5,7 e Heb 9,14 (tomando a referência do Livro de Isaías 53,7). Esta também pode ser uma alusão ao Êxodo, recordando que, depois da imolação do cordeiro pascal, Israel fora liberto por Deus da escravidão do Egito (cf. Ex 12, 5), e que também Cristo, Cordeiro Pascal, resgatou o Seu povo, não o comprando de volta com o preço do ouro ou da prata, mas com o Seu sangue precioso (1Pe 1,19). Pelo preço do Seu sangue, Cristo libertou o povo da escravidão do pecado. A imagem do Cordeiro imaculado (*amnou amōmou*) aplicada a Cristo, é um modo claro de referir o sacrifício expiatório da Cruz mas também serve para indicar a inocência imaculada de Jesus Redentor (cf. Jo 1,29). A Epístola aos Efésios também expressa o sentido sacrificial da vida de Cristo:

«e procedei com amor, como também Cristo nos amou e se entregou a Deus por nós como oferta e sacrifício de agradável odor» (Ef 5, 2)

O dom existencial de Cristo é assim qualificado como oferta e sacrifício a Deus. Por isso, estes termos reforçam a qualificação de Cristo como vítima. Mas Cristo não é uma vítima passiva em contraste com aquelas que eram levadas, no culto antigo, pelas mãos do oferente já que há n'Ele uma clara e forte doação pessoal voluntária: Cristo, por amor, entregou-se a Si mesmo. Por essa razão dizemos que Cristo se ofereceu em sacrifício também como vítima. Tal como já referenciámos anteriormente, em 1Cor 5,7 e Heb 7,7 e 9,14, temos também a noção de oferta pessoal de Cristo, ou seja, como vítima. Atentemos agora na primeira epístola do apóstolo São Paulo aos Coríntios:

«Purificai-vos do velho fermento, para serdes uma nova massa, já que sois pães ázimos. Pois Cristo, nossa Páscoa, foi imolado» (1Cor 5, 7)

Apesar da extrema complexidade de interpretação deste versículo, porque estão em jogo duas imagens, ou seja, a levedura e o cordeiro, analisamos unicamente a questão de Cristo como Páscoa. Paulo dá-nos uma interpretação de tipo midráshico da festa da Páscoa (cf. 10,4) ou seja, o verbo na passiva, reflete a expressão bíblica «sacrificar o cordeiro pascal» (Ex 12,21). O uso de Páscoa (*pascha*, hapax em Paulo) para designar o

Cordeiro Pascal reflete esse uso bíblico (cf. Mc 14,12; Lc 22,7)³³². Desta forma dizer «Cristo nossa Páscoa» ou «Cristo nosso Cordeiro Pascal», é idêntico neste contexto, sendo que é interesse do Apóstolo associar logicamente Cristo à consideração de vítima (cordeiro) que é imolado.

Quando se afirma que Cristo, Cordeiro Pascal, foi imolado, está em jogo também esse sinal efetivo da nossa libertação da escravidão, pois o rito judaico comemorava assim o êxodo judaico da escravidão do Egito (Dt 16,1-4). Cristo, porém, é o princípio e única festa solene da Páscoa. Por isso se transpõe a imagem cerimonial do antigo culto para o novo culto espiritual, pessoal e existencial. Desta forma, afirmar que Cristo, nossa Páscoa, foi imolado é também sublinhar que Cristo, o nosso Cordeiro Pascal, foi sacrificado³³³.

Paulo considera então este Cristo que morreu na Cruz (1,18) na Páscoa, como o cordeiro da Páscoa de uma nova concessão (cf. 1Pe 1,19; Jo 19, 36; Ap 5,6-12). Paulo recorre aqui à palavra «Cristo» para evocar a memória da morte de Cristo, mas é apenas aqui que ele interpreta a morte de Cristo de uma forma explicitamente sacrificial. O Apóstolo interpreta a teologia do ritual da Páscoa judaica, à luz da morte e ressurreição de Cristo. Para ele, o antigo êxodo da escravatura egípcia e a novidade de uma existência libertada pelo Senhor, encontram realização na vida dos crentes em Cristo, já não dominada pelo pecado (cf. Rm 3,9; 6,6.12.14), mas animada pela sinceridade e pela verdade (1Cor 5,8).

Olhemos, em seguida, para a oferta pessoal de Cristo, à luz da Carta aos Hebreus, partindo de duas passagens que merecem uma atenção especial: Heb 7,27; 9,14.

«que não tem necessidade, como os outros sacerdotes, de oferecer vítimas todos os dias, primeiro pelos seus próprios pecados e depois pelos do povo, porque Ele o fez uma vez por todas, oferecendo-se a si mesmo». (Heb 7, 27)

«quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo a Deus, sem mácula, purificará a nossa consciência das obras mortas, para que prestemos culto ao Deus vivo!» (Heb 9, 14)

Em Heb 7,27, percebe-se o sacrifício de Cristo através da oferta pessoal que Ele próprio realizou, de forma perfeita e eficaz, de uma vez para sempre (cf. v. 27), obtendo

³³² Cf. Raymond F. Collins, *First Corinthians*, ed. Daniel J.Harrington, Sacra pagina series, vol. 7 (Collegeville: Liturgical Press, 1999), 214.

³³³ «Este é um exemplo de como as realidades do AT foram vistas pela Igreja nascente como tipos de Cristo. Esta denominação, "Cristo nosso cordeiro pascal" já era uma das denominações tradicionais de Jesus; exprime os aspectos sacrificiais e redentores da sua morte».

assim a remissão dos pecados. Dedicamo-nos agora, à passagem de Heb 9,14 olhando para dimensão oblativa de Cristo. Na particularidade da doação total da vida de Cristo, importa aqui salientar que a entrega da Sua vida é compreendida como um ato pessoal de oferta e por isso, Cristo, não é como os outros sacerdotes do antigo culto, que ofereciam vítimas derramando o seu sangue. Cristo não oferece algo externo a si, mas algo interno, o Seu próprio sangue. Neste versículo descreve-se a Paixão de Cristo (cf. 5,7-8) sacrifício cruento, como sendo um sacrifício pessoal e existencial, e não um sacrifício ritual³³⁴. Cristo ofereceu-se a si mesmo (*prosēnenken*) e nesta afirmação o autor da Carta aos Hebreus resume dois elementos da catequese neotestamentária: a apresentação de Cristo como vítima sacrificial, e, o aspeto da dedicação voluntária que caracteriza a Paixão de Jesus³³⁵. Nas Escrituras Judaicas nunca encontramos o verbo oferecer, sob a formulação reflexiva oferecer-se, pois esta podia comportar uma visão de suicídio ritual algo que o antigo culto não contempla. Para Cristo a ideia é a mesma: Ele não se oferece num ato, mas é condenado e mandado pregar na Cruz. Se a própria ideia de Paixão é do âmbito passivo, ou seja, é de facto, um ato livre da vontade de Cristo em obedecer ao Pai, a Paixão em si mesma, indica claramente essa ação de sofrer. O sacrifício, significa tornar sagrado, imbuir-se da santidade de Deus. Cristo sacrificou-se. Ele é simultaneamente passivo e ativo, aquele que é oferecido e aquele que oferece, a vítima e o Sacerdote³³⁶. Tal como veremos mais à frente, na relação de Cristo e Sacerdócio, é importante frisar que, no culto antigo, os sacerdotes, por causa do seu pecado não se podiam oferecer a eles mesmos e, por conseguinte, não conseguiam realizar um sacrifício pessoal perfeito. Cristo, pelo contrário, foi uma vítima digna de Deus, porque era sem mácula (*amōmon*) ou seja, sem defeito (Hb 9,14). Tal como já sublinhámos, Cristo não precisou de apresentar algo exterior a si, ou seja, de uma vítima sacrificial, nem de recorrer ao sangue dessas vítimas, mas apresentou-se pessoalmente com a certeza de ser acolhido.

Ainda sobre o sacrifício de Cristo, podemos afirmar que o mesmo foi realizado pelo Espírito eterno. É o Espírito que se encontra por detrás da obra salvadora de Cristo, que elevou a humanidade de Cristo à plenitude da glória e em virtude do qual Cristo é Sacerdote, não segundo a lei humana, mas segundo o poder de uma vida indestrutível (cf. Heb 7,16). É este Espírito eterno que permeia a obra salvífica de Cristo, capaz não só de

³³⁴ Cf. Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, 78

³³⁵ Cf. Albert Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento* (Torino: Editrice Elle Di Ci, 1990), 155.

³³⁶ Cf. Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, 155

purificar a carne dos homens e as liturgias antigas, mas também de provocar uma renovação interna e espiritual da consciência e de criar um coração novo. Constatamos assim que, o que é de valor carnal é visto como algo limitado, terreno, enquanto que, o que é espiritual tem um valor ilimitado, eterno, celestial e de perfeição³³⁷. A dimensão espiritual da oferta de Cristo garante ao Seu sangue o poder de agir no mais íntimo do homem, purificando desta forma as consciências, estabelecendo assim uma comunicação autêntica com Deus. Em jeito de conclusão diremos que, a superioridade do sacrifício de Cristo, como vítima, pode ser observada a partir de quatro afirmações, a saber:

- O sacrifício de Cristo, como vítima, é a oferta do Seu próprio sangue e não do sangue de outra vítima;
- A oferta de Cristo, como vítima, é feita por meio do «Espírito eterno», contrastando assim com a repetição diária ou anual dos sacrifícios levíticos;
- O sacrifício de Cristo como vítima, é um sacrifício imaculado, sem mancha, estabelecendo assim uma ligação terminológica com os sacrifícios cultuais (cf. Ex 29,2; Lv 1,3.10; 4, 3; Nm 6,14; Heb 4,15; 7,27).
- A oferta de Si mesmo como vítima, resulta na purificação interior, i.e., a consciência das obras mortas.

3.3.3 *Cristo, o altar*

«de Jesus, o Mediador da Nova Aliança, e de um sangue de aspersão que fala melhor que o de Abel». (Heb 12,24)

Tal como vimos nas Escrituras Judaicas a aspersão de sangue sacrificial era utilizada sobretudo no âmbito cultural: consagração do altar (cf. Ex 29,21; Ez 42,20) e dos sacerdotes (cf. Ex 29,21; Lv 8,23s.30). Anualmente, o Sumo Sacerdote, no Dia da Expição, matava uma vítima fora do santuário, tirando-lhe em seguida o Seu sangue. Depois entrava com ele no Santo dos Santos para aspergir o propiciatório, a fim de obter a reconciliação entre Deus e o povo (cf. Lv 16,3.5-11) ou a purificação dos homens, das casas e dos leprosos (cf. Lv 14,4-7.49-52). Mas, o rito da aspersão de sangue, também era um meio de selar uma aliança entre YHWH e Israel (cf. Ex. 24,8) daí que por isso, se aspergia o altar e o povo, isto porque, era no altar que Deus entrava em contacto com o

³³⁷ Aelred Cody, «Hebrews», em *A New Catholic commentary on holy scripture*, ed. Reginald Cuthbert Fuller (Nashville: Nelson, 1975), 1231.

Seu povo. O altar, era por isso, considerado como o eixo vital e símbolo de unidade para povo judaico (cf. 2Cr 32,12; 1Cor 10,18) marcando a pertença a Deus. Nas Escrituras Cristãs encontramos, não só o verbo grego aspergir (*rhantizó*) que surge quatro vezes, mas também o substantivo aspensão (*rhantismou*).

A Carta aos Hebreus referencia, com frequência, a aspensão nas Escrituras Judaicas com o sangue das vítimas sacrificadas com vista a sublinhar a virtude purificadora do sangue de Cristo³³⁸.

«Entrou uma só vez no Santuário, não com o sangue de carneiros ou de vitelos, mas com o seu próprio sangue, tendo obtido uma redenção eterna. Se, de facto, o sangue dos carneiros e dos touros e a cinza da vitela com que se aspergem os impuros, os santifica, purificando-os no corpo, quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo a Deus, sem mácula, purificará a nossa consciência das obras mortas, para que prestemos culto ao Deus vivo!» (Heb 9, 12-14).

Fácil é pois, perceber, que o sangue de carneiros (cf. Lv 4,6.17; 16,14s.18s), vitelos ou touros não podia apagar os pecados. Por isso, em crítica a 10,4 - Dia da Expição, se dirá que o sacrificio de Cristo é que purifica a consciência das obras mortas. É caso para dizer que, o sangue sacrificial destas vítimas, como que havia de ter contraído impurezas. O antigo Sumo Sacerdote entrava no Santo dos Santos com o sangue de animais, mas Cristo, porém, entrou com o sangue da sua própria natureza (sinal da sua vida) unido à Divindade, no santuário celeste, alcançando de uma vez por todas uma salvação objetiva que, aplicada aos homens, purifica as consciências. Provavelmente, a Carta aos Hebreus, quis significar que a redenção eterna fora encontrada no ato unificado da morte e Ascensão de Cristo. Através da expressão «sangue de aspensão» o autor quer aludir ao pacto fundador do Sinai, quando Moisés tinha aspergido o livro, o povo, a tenda e todos os objetos de culto com sangue (cf. Heb 9,19-21). Mas, o sangue de Cristo, que é mais expressivo e eficaz do que o de Abel, já não é uma prefiguração, mas a realização definitiva da redenção (cf. 9,12) - é sangue de um «alto preço» (1Cor 6,20; 7, 23). O valor desse sangue é tal que não pode ser profanado ou desprezado. A graça de Deus, recebida através da efusão do sangue de Cristo, é excepcional e, por isso, tão grande dom exige uma responsabilidade igualmente extraordinária (cf. 1Ped 1,18-19).

Analizados os vários aspetos da aspensão de sangue, olhamos agora para a relação que existe no que diz respeito ao altar nas Escrituras Judaicas e Cristãs. No subcapítulo

³³⁸ Heb 9, 13.19.21; 11, 28; 12, 24.

já dedicado à consagração do altar, nas Escrituras Judaicas, constatámos que o altar era a mesa onde se ofereciam, ao Deus único, os sacrifícios de animais ou de frutos da terra. No entanto, o altar também simbolizava a presença de Deus no meio do Seu povo³³⁹. A santidade do altar estava nos seus quatro chifres (quer no dos holocaustos quer no dos perfumes), e por essa razão o sangue dos animais sacrificados e que era utilizado para aspergir o altar (cf. Lv 1,5.11), era colocado e espalhado sobre os chifres do altar³⁴⁰, aspergido sobre os lados do altar (cf. Lv 1,15; 5,9) e também sobre a base do altar³⁴¹. O altar era tingido com sangue na festa da Expição e na sua consagração (Ex 29,12; Lv 4,7; 8,15; 9,9; 16,18; Ez 43,20)³⁴².

Mas, se nas Escrituras Judaicas, o altar se constituía, para o povo hebreu como esse veículo de estabelecimento de relação com Deus e onde se ofereciam sacrifícios, agora Cristo, através da entrega da sua vida, do Seu sacrifício, será Ele o altar definitivo (cf. Heb 9,28) e a possibilidade de comunhão com o povo de Israel. Por esta razão, todas as realidades relativas ao altar, contidas nas Escrituras Judaicas, adquirem de certa forma uma realização definitiva nas Escrituras Cristãs. Podemos dizer que os altares do povo de Israel, eram um anúncio desse altar único que é o corpo de Cristo, na Cruz de Jesus. Não podemos, contudo, afirmar que tenha diminuído inicialmente a ideia sobre a importância do altar pois, pelo sacrifício exponencial e único de Cristo na Cruz, o novo altar constituiu-se o Seu próprio corpo (cf. Heb 7,24-27). É desta forma que o altar onde se renova o sacrifício de Cristo, o novo culto, ou seja, a Eucaristia, simboliza Cristo. Podemos, pois olhar para este altar como sendo o altar da nova Aliança, este altar que é a própria Cruz de Cristo e de onde brotam os sacramentos da Igreja e por isso se afirmará:

«Nós temos um altar do qual não têm o direito de comer os que servem na tenda»
(Heb 13,10)

A expressão «servem na tenda» indica aqueles que ficaram apegados ao culto do tabernáculo da antiga aliança, e que não podem participar das graças da Cruz de Cristo. Comprendemos por isso que os hebreus, que eram aqueles que serviam na primeira tenda, ou seja, do tabernáculo do deserto, sinal da antiga ordem de salvação, eram aqueles que executavam funções litúrgicas de acordo com a Lei de Moisés. Essas pessoas eram

³³⁹ Cf. Alves, *Símbolos na Bíblia*, 31.

³⁴⁰ Cf. Lv 4, 25. 30. 34; 8, 15; 9, 9; 16, 18.

³⁴¹ Cf. Lv 4, 7. 18. 25. 30. 34; 5, 9; 8, 15; 9, 9.

³⁴² Cf. Alves, *Símbolos na Bíblia*, 31.

excluídas deste novo altar que é o altar da Ceia do Senhor, sinal da unidade da Igreja. Por isso é que muitos vêm uma identificação deste altar com o corpo de Cristo na Cruz. Sintetizando, podemos dizer que, pelo sacrifício de Cristo na Cruz, surge uma nova aspersão de sangue, a qual tem muito mais força, é mais eficaz, santificadora e purificadora do que as antigas aspersões presentes nas Escrituras Judaicas. Diremos ainda que este sangue derramado ou aspergido sobre a Cruz tem, não só o poder de proceder à remissão dos pecados, mas realiza também, como que uma nova consagração do altar que é o corpo de Cristo, que é a Cruz de Cristo e por isso se dirá que, a eficácia da Sua vida e do Seu sangue dependerá do altar da Cruz, ou seja, do sacrifício de Cristo que se renovará sempre nesse novo culto que é a Eucaristia.

3.3.4 *Cristo, Sacerdote eterno*

«E, como diz noutro passo: Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec» (Heb 5,6)

A realidade sacerdotal, não era algo singular ou criativa encontrada nas Escrituras Judaicas, ou seja, o sacerdócio não foi invenção do judaísmo, mas é mais antigo do que ele, e é, por essa razão que, os primeiros sacerdotes, presentes nas Escrituras Judaicas não eram hebreus. O primeiro sacerdote a ser nomeado é Melquisedec, rei de Salém (cf. Gn 14,18). Depois, na história de José, apareceram os sacerdotes egípcios (cf. Gn 41,45.50; 46,20; 47,22.26) e, por fim um sacerdote de Madian, na história de Moisés (cf. Ex 2,16; 3,1). O sacerdócio levítico que surge depois, não é propriamente uma novidade. Com a estabilização da instituição sacerdotal levita haverá uma forte tendência para conceber o Sacerdócio de Cristo como que semelhante ao sacerdócio levítico fazendo até uma releitura teológica: o Sumo Sacerdote entrava com sangue expiatório das vítimas no Santo dos Santos. Cristo era visto como figura profética deste mesmo Sumo Sacerdote, tendo entrado no céu com o Seu próprio sangue a fim de obter a nossa redenção (cf. 9,1-14). Cristo é assim o novo Sumo Sacerdote, superior a Moisés e à ordem sacerdotal na figura de Melquisedec³⁴³. Jesus sabe que a sua vinda significa a concretização de um novo

³⁴³ «A falta de referências sobre a origem familiar, assim como o nascimento e morte de Melquisedec, é percebida pelo autor de Hebreus como um pronúncio implícito do sacerdócio de Cristo glorioso, que não depende de nenhuma genealogia humana e não tem limites temporais, já que o sacerdócio do Filho de Deus encarnado venceu a morte e vive para sempre (7, 3-24)» Michelangelo Tábet, «Il sacerdozio di Cristo e il

templo, de um novo culto (cf. Mt 26, 61; Jo 2, 19) mas também de um novo sacerdócio. Se, por um lado, Jesus entende a Sua morte como sacrifício e anuncia uma nova e mais perfeita Lei, Ele também sabe que é Ele o esperado Sumo Sacerdote, o Ungido³⁴⁴.

A teologia de Cristo como Sumo Sacerdote surge, de forma direta e exclusiva, na Carta aos Hebreus: O Sacerdócio de Jesus Cristo (cap.5-6); a superioridade do Sacerdócio de Cristo face ao sacerdócio levita (cap. 7); e Cristo, Sumo Sacerdote da nova Aliança (cap. 8).

Analisando o Sacerdócio de Jesus Cristo (cap. 5-6), podemos considerar que o sacrifício de Cristo e o Seu Sacerdócio são de pendor escatológico, ou seja, o último e, por isso, só pode ser cultuado concretamente no culto espiritual de vida e ação dos cristãos e nas respetivas comunidades porque tanto o sacrifício como o Sacerdócio são diferentes, de todos os demais até então realizados³⁴⁵. Cristo não é apenas a vítima sacrificial pelos nossos pecados, mas foi e será para sempre o Sacerdote supremo e definitivo entre Deus e o homem. Ele é o Sumo Sacerdote da nova Aliança e a plena realização e sublimação do antigo sacerdócio³⁴⁶. Cristo é o Sumo Sacerdote que nos pode libertar do pecado. Cristo é o único Sacerdote perfeito, não esquecendo, todavia, que os outros sacerdotes levitas prefiguram o Sacerdócio de Cristo. Ele é o verdadeiro Sacerdote porque foi escolhido por Deus (cf. Heb 5,5-6; Ex 6,20; 7,1-2; 28,1-5), como o fora Aarão, mas não segundo a ordem do sacerdócio levítico à qual pertenceu Aarão. Ele foi escolhido segundo uma ordem superior: segundo a ordem de Melquisedec (cf. Heb 5,11-14; 7,1-28)³⁴⁷. A expressão «Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec» (cf. 5, 6), será também repetida em 5, 10 e 6, 20 e explicada de forma mais detalhada em 7, 1-28. O autor da Carta aos Hebreus refere, também, que o antigo culto (Escrituras Judaicas – Levitas) tinha sido agora substituído por um novo culto (Escrituras Cristãs – Cristo), centrado na figura de Cristo, Sumo e eterno Sacerdote. Posteriormente, os vv. 7-10 indicam como é que Jesus completou a obra da salvação e se ofereceu a Si mesmo, em

sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento», em *Collectanea biblica*, ed. E. González (Roma: EDUSC, 2014), 703.

³⁴⁴ Nas Escrituras Cristãs, porém, a dimensão profética de Cristo é sublinhada mais que a dimensão sacerdotal. Exemplo: Lc 4, 18; Mt 7, 29; Mc 1, 12; Mt 21, 10s; Jo 4, 19; Mt 23, 37). Aliás Os Evangelhos não falam de sacerdócio em relação a Jesus ou mesmo aos apóstolos. Muitos títulos são atribuídos a Jesus como sabemos: Mestre, Profeta, Filho de David, Messias, Senhor, Filho de Deus.

³⁴⁵ Cf. Carreira das Neves, *Bíblia: o livro dos livros*, 422

³⁴⁶ Cf. Michelangelo Tábet, «Il sacerdozio di Cristo e il sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento», 698.

³⁴⁷ O autor da carta aos Hebreus evita também falar do sacerdócio de Aarão e Sadoc, pois não é possível atribuir o antigo sacerdócio ritual a Cristo porque Jesus não era da linhagem dos levitas a quem estava ligado o exercício do sacerdócio no antigo culto.

sacrifício redentor, ao morrer na Cruz, em perfeita obediência à vontade do Pai. Sobre este novo Sacerdócio expomos, em seguida, quatro ideias defendidas por, Michelangelo Tábet e que podemos sintetizar assim:

- Cristo, Filho de Deus encarnado, foi entronizado diante do Pai, sentado à sua direita (cf. Heb 1, 12; cf. Sl 110,1);
- Ele é também, e ao mesmo tempo, irmão dos homens com os quais mostrou plena solidariedade até à morte (cf. Heb 2, 5-18);
- Cristo, estando plenamente unido a Deus, porque Ele é Deus, está plenamente unido aos homens, porque Ele é homem;
- Os cristãos, não estão numa situação inferior à dos judeus, pelo contrário, vivem numa situação muito mais esplêndida, porque têm um Sumo Sacerdote³⁴⁸.

No que respeita à novidade e superioridade do Sacerdócio de Cristo, a Carta aos Hebreus (cap. 7) desenvolve-a face ao sacerdócio levítico³⁴⁹ o qual oferecia, regularmente, sacrifícios pelos pecados do povo. Também Cristo se ofereceu a Si mesmo, ao Pai, em favor da humanidade (cf. 7,27-28). A eficácia e superioridade do Sacerdócio de Cristo poderá ser vista a partir da santidade de Cristo e do oferecimento de Si mesmo. É isto que, de uma vez por todas, torna eficaz o Seu sacrifício. Ao contrário dos sacerdotes levitas, que ofereciam bens temporais (comida, bebida, sangue de animais), Jesus entrega a Sua própria vida, o Seu próprio sangue (cf. 9, 14) num sacrifício de expiação, de uma vez por todas, como vítima imaculada. Para se confirmar a superioridade do Sacerdócio de Cristo recorreremos mais uma vez, a Heb 7 e à imagem de Melquisedec (cf. Heb 5,1-10)³⁵⁰. Sabemos que o nome Melquisedec, em hebraico, significa *rei de justiça*. O autor da carta ratifica a supremacia de Melquisedec sobre Abraão motivo pelo qual a conclusão é óbvia: o primeiro era superior ao segundo. Desta forma, Sacerdócio de Cristo, uma vez que pertencia à ordem de Melquisedec, era um Sacerdócio superior ao dos levitas e seus

³⁴⁸ Cf. Michelangelo Tábet, «Il sacerdozio di Cristo e il sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento», 703.

³⁴⁹ «Compara-se o sacerdócio de Jesus com o do Sumo Sacerdote do AT. A grande diferença encontra-se no facto de Jesus não ter pecado e ainda no facto de ter sido eleito e nomeado sem pertencer à linha levítica (Gn 29,32-35 nota; 49,5-7 nota; Lv 4,3 nota; 8,1-36.33 notas; 9,2 nota). A proclamação de Jesus como Sumo Sacerdote é a grande afirmação da sua solidariedade histórica com a condição humana.» Nota da *Bíblia Sagrada*, 1976.

³⁵⁰ «Como Levi e os seus filhos são descendentes de Abraão (Heb 7:10) e Abraão é inferior a Melquisedec, o sacerdócio levítico está subordinado ao de Melquisedec. Mas como o sacerdócio de Melquisedec é uma prefiguração do sacerdócio de Cristo, o sacerdócio dos Levitas é também inferior ao sacerdócio de Cristo. Esta é a tese principal que o pregador desenvolve no segundo parágrafo do sétimo capítulo (vv. 11-28).» Franco Manzi, *Carta a los Hebreos*, Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, vol. 6 (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005), 106.

descendentes. Nos vv. 11-19 continua a insistir-se na superioridade e, por isso, na substituição do sacerdócio de Aarão pelo de Cristo devido à Sua perfeição, e à Sua eficácia. É precisamente este «juramento divino que nos permite deduzir que o sacerdócio dos levitas não era capaz de levar a cabo a tarefa para a qual foi instituído. A consagração do Sumo Sacerdote foi chamada perfeição ou aperfeiçoamento (*teleiōsis*)»³⁵¹. Já que a ordem levítica não podia garantir que a Lei moisaica alcançasse o acesso dos homens a Deus e à sua justificação, era necessário instituir um novo Sacerdócio que não fosse segundo a ordem de Aarão, i.e., lei carnal (ligado à tribo de Levi – vv. 12-16), mas sim, segundo «o poder de uma vida indestrutível» (cf. v.16) – por graça da ressurreição. Isto significa que a lei antiga tinha como objetivo profetizar uma lei melhor, aquela que Cristo trazia com uma «esperança melhor, mediante a qual nos aproximamos de Deus» (cf. v.19). Na conclusão de Heb 7, mais uma vez se atesta a superioridade do Sacerdócio de Cristo em relação à sua eternidade e unidade face ao «juramento de Deus feito no Sl 110, 4, com referência a Cristo e ao caráter eterno do Sacerdócio do próprio Cristo»³⁵². Cristo é o único Sumo Sacerdote verdadeiro «aqueles sacerdotes [levitas] eram numerosos porque a morte os impedia de continuar» (v.23). Desde o momento em que entrou na presença de Deus (v. 26), Cristo ressuscitado continua a interceder por nós para sempre (v.25). A santidade do Sacerdócio de Cristo e a oferta de Si mesmo fizeram o Seu sacrifício eficaz, de uma vez por todas (vv. 26-27). O Sacerdócio de Cristo, não era um Sacerdócio «débil» (Hb 7, 28) e «ineficaz» (cf. v. 18), como o era o sacerdócio dos levitas, já que este não tinha condições de permanecer para sempre nem de ser mediador da salvação de Deus, em favor dos seus fiéis. Se quisermos exprimir a novidade do Sacerdócio de Cristo numa fórmula breve, podemos dizer: é o Sacerdócio da nova Aliança.

O texto de Heb 8 continua na senda da afirmação da superioridade do Sacerdócio de Cristo (cf. vv. 1-6). Cristo realiza, no Seu ministério um novo Santuário e um novo Tabernáculo, que são os verdadeiros (cf. vv. 2-4), por oposição ao Santuário e ao Tabernáculo de Moisés (cf. Ex 25, 40), os quais eram apenas uma prefiguração. Assim sendo, os sacerdotes levitas, que serviam no Tabernáculo, i.e., na «sombra» (cf. v. 5) tinham, como é obvio um ministério inferior ao de Cristo. Em Heb 8,3-6, subentende-se que o culto judaico não conseguia elevar-se do nível terreno, mas quanto ao Sacerdócio de Cristo, este nunca poderia ser terreno (cf. v.4). O sacerdócio antigo não cumpria aquela

³⁵¹ Manzi, *Carta a los Hebreos*, 109.

³⁵² Manzi, *Carta a los Hebreos*, 110.

que era a sua finalidade específica, i.e., entrar na intimidade celeste com Deus, a fim de ser mediador da salvação, em favor dos homens. Apenas e só aparentemente, o sangue das vítimas que ofereciam como sacrifício ascendia ao céu. Daí, a Carta aos Hebreus afirmar que, o antigo culto, celebrado num santuário terreno era apenas uma prefiguração do novo culto, porque ele não permitia aos crentes acolher o dom da salvação divina, que chega por Cristo, através da doação da Sua vida, ou seja, do Seu sangue³⁵³. Por conseguinte, o culto antigo era celebrado num santuário terreno. Desta forma, Heb 8, 6 irá concluir que a Aliança celebrada por Cristo, através da Sua Paixão e por meio de uma liturgia é superior àquela realizada no culto antigo, visto que esta última não tinha capacidade mediadora³⁵⁴. Heb 8, 7-13, detém-se na questão da Aliança (*diathēkē*) falando de uma Aliança melhor e mais eficaz³⁵⁵.

O autor da Carta aos Hebreus quis esclarecer que a antiga aliança tinha prescrito. O argumento usado para justificar que a antiga aliança não tinha mais efeito é aquele que já tinha sido utilizado em 7,11 sobre o sacerdócio. As palavras do profeta Jeremias (31,31-34), que anunciaram uma nova Aliança, entre Deus e o Seu povo, devido à contínua infidelidade deste último à aliança do Sinai, tinham agora cumprimento na Aliança, estabelecida por Jesus, pelo Seu sangue. É nesta nova Aliança que Deus perdoa, de verdade, não se lembrando mais dos pecados do Seu povo. O desejo de uma nova Aliança é, de facto, um sinal de insatisfação³⁵⁶. Na Última Ceia, Cristo tinha tomado o cálice dizendo: «Este cálice é a nova Aliança no meu sangue, que vai ser derramado por vós» (Lc 22,20; cf. 1Cor 11,25). Cristo é assim um novo Sacerdote, porque é «o mediador de uma nova Aliança» (cf. Heb 9,15). Se, a aliança no Sinai tinha sido selada com sangue,

³⁵³ «Podemos fazer a seguinte pergunta: se (como defende Hebreus) todo o culto do [da antiga aliança] tinha esta limitação muito séria, porque é que no período da história da salvação do [do povo judeu] Deus, através da lei mosaica, prescreveu que Israel o adorasse desta forma? Porque, segundo Hebreus, era para cumprir uma função profética (ou prefigurativa) no que diz respeito ao cumprimento posterior trazido por Cristo. Em outras palavras: o culto prescrito pela Lei de Moisés é para aquele celebrado por Cristo o que o desígnio provisório e imperfeito (*hypódeigma*, Hb 8, 5) é para o desígnio já consumado (cf. 10,1)» Manzi, *Carta a los Hebreos*, 119.

³⁵⁴ «A força deste julgamento é ainda mais impressionante porque aquele que anunciou uma “nova” Aliança e simultaneamente destinou o primeiro a desaparecer é, segundo o texto de Jeremias, o próprio Deus. A palavra de Deus declarou o primeiro pacto imperfeito e provisório. Assim, o aspecto da ruptura manifesta-se, o que implica necessariamente a realização cristã. O nosso autor é particularmente claro a este respeito. Já em 7, 18 ele não hesitou em proclamar “a revogação de uma ordem anterior”; em 10, 19 ele declara em termos inequívocos que Cristo “suprime a primeira ordem de coisas, a fim de estabelecer a segunda”.» Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, 144.

³⁵⁵ Cf. Albert Vanhoye, «La novità del sacerdozio di Cristo», *La Civiltà Cattolica* 1, n.º 3541 (1998): 16.

³⁵⁶ «Quando uma organização funciona perfeitamente, não se sente a necessidade de recorrer a outra. “Se, na verdade, a primeira fosse perfeita, não haveria lugar para a segunda.” (Heb 8, 7)» Vanhoye, *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*, 144.

agora com Jesus, a nova e eterna Aliança era selada com o próprio sangue de Cristo, ou seja, com a dádiva da Sua vida.

Cristo é constituído como «mediador da nova Aliança (cf. Heb 9, 15)³⁵⁷. Recordamos que, na antiga aliança a ligação entre sacerdócio e aliança não existia. Aliás a própria consagração dos sacerdotes, segundo os relatos bíblicos, é realizada posteriormente à aliança do Sinai (cf. Ex 24,4-8). A consagração com sangue, feita pelos sacerdotes da antiga aliança, é vista em relação ao culto. Eram, porém, os sacerdotes que ofereciam sacrifícios a Deus gozando de outros benefícios (cf. Ex 28,1). Na Última Ceia, Jesus apresentou-Se como humilde servo (Lc 22,27), onde se sublinhou e reforçou a sua relação com Deus, Seu Pai e a sua relação com os discípulos aos quais ofereceu o Seu corpo e o Seu sangue e por isso esta segunda relação tinha uma expressão muito mais forte do que a primeira. Na Carta aos Hebreus é substituída a visão unilateral do sacerdócio, tal como está expressa no AT, por uma dupla face pro-específica³⁵⁸.

Na referida carta é também substituída a noção sectária do sacerdócio, como traduzem as Escrituras Judaicas, e nela se insiste que «todo o Sumo Sacerdote, tomado de entre os homens, é constituído em favor dos homens, nas coisas respeitantes a Deus». Mas Cristo é o mediador da nova Aliança. Não encontramos a palavra mediador nos Escritos Judaicos, daí que Job o peça exclamando «Ah! se houvesse um mediador entre nós!» (Jb 9,33), deixando claro que não havia³⁵⁹. Podemos então afirmar que o Sacerdócio de Cristo, bem como a instauração da nova Aliança, não podiam ser concretizados sem sangue. O sacrifício (e com isso a instauração da nova Aliança em Cristo) tinha de ser cruento porque uma simples oferta, meramente no plano psicológico, por muito generosa que fosse, não era suficiente. Mas, o que está em causa não é a quantidade de sangue oferecido (tal como acontecia nos sacrifícios do culto antigo), mas a qualidade do sangue que é oferecido. Assim sendo, podemos afirmar que a utilização do sangue assume uma linha de continuidade entre o Sacerdócio de Cristo e o antigo sacerdócio, apesar de existir uma profunda e radical diferença. O Sacerdócio de Cristo não é realizado através de ofertas externas, ou seja, do sacrifício de vítimas, mas através da oferta generosa e total da Sua própria vida (cf. Heb 9,1 4).

³⁵⁷ «Com efeito, Cristo é o momento do encontro entre Deus e o homem, o mediador da nova Aliança e, ao mesmo tempo, o sacerdote que inaugura o novo modo de se sacrificar a Deus, tornado possível a todo o homem que deseja, mediante o baptismo, incorporar-se a Cristo.» Deiana, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, 81-2.

³⁵⁸ Cf. Vanhoye, «La novità del sacerdozio di Cristo», 18.

³⁵⁹ Vanhoye, «La novità del sacerdozio di Cristo», 18.

Ao terminar, analisamos o papel do sangue na consagração do sacerdócio de Cristo, tal como acontecia na consagração dos sacerdotes no culto antigo. Sabendo que a nova Aliança é superior à antiga (cf. Heb 7,22) o autor da Carta aos Hebreus procura expor de que forma isto está ligado à superioridade do mediador sacerdotal que é Jesus Cristo. Esta ligação torna-se clara, pelo facto de Ele ser o único que foi consagrado, ou seja, reservado à esfera divina na medida em que ressuscitou e se sentou à direita de Deus Pai, pois Cristo pertence à realidade celestial para sempre (cf. Heb 4,14). O autor da Carta aos Hebreus sublinha, no entanto, que esta consagração teve lugar através do sofrimento e da morte de Cristo em plena comunhão obediencial à vontade do Pai (cf. 5, 7-10)³⁶⁰. Por isso, tal como referenciámos anteriormente, Ele se constitui «perfeito» (cf. 5, 9). A expressão «tornado perfeito» (*teleiōtheis*) é utilizada na Septuaginta, para mencionar o sacrifício da

³⁶⁰ Tenha-se presente a análise do Professor Franco Manzi a propósito da relação da consagração dos sacerdotes do antigo culto e a consagração de Cristo, sacerdote: «Em suma, Heb 7 começou por apresentar múltiplos argumentos para demonstrar que o Cristo glorioso resolveu a aporia do sistema sacerdotal do AT em relação à mediação da salvação divina. A transformação positiva que Deus realizou no Filho é a verdadeira "perfeição" (cf. 7, 28), realizada na sua paixão e morte, e manifestada na sua ressurreição (cf. v. 16; também vv. 11.15). O pregador sabe que, na versão grega do AT, o sacrifício de consagração sacerdotal, chamado *teleiōsis*, consistia no sacrifício de algumas vítimas animais e na efusão de Seu sangue sobre o corpo do candidato ao sumo sacerdócio. Mais precisamente, Levítico (8, 22-28) relata que Moisés, para consagrar Aarão e seus filhos como sacerdotes, "Mandou, em seguida, aproximar o segundo carneiro, o carneiro da consagração; Aarão e seus filhos impuseram-lhe as mãos sobre a cabeça. Moisés imolou-o, tomou um pouco de sangue e aplicou-o sobre o lóbulo da orelha direita de Aarão, sobre o polegar da mão direita e sobre o dedo grande do pé direito. Mandou, a seguir, aproximar os filhos de Aarão, e aplicou um pouco de sangue sobre o lóbulo da orelha direita, sobre o polegar da mão direita e sobre o dedo grande do pé direito de cada um deles, derramando o resto do sangue em volta do altar. Tomou as partes gordurosas, a cauda, toda a gordura das entranhas, a membrana do fígado, os dois rins com a sua gordura e a coxa direita.

Tomou do cesto dos pães ázimos, que estava diante do Senhor, um bolo sem fermento, uma torta amassada com azeite e uma filhó, que juntou às gorduras e à coxa direita. Pôs tudo sobre as mãos de Aarão e de seus filhos, e agitou tudo diante do Yahweh, em rito de apresentação. Depois, Moisés retirou isso das suas mãos e queimou tudo sobre o altar com o holocausto. Foi um sacrifício de consagração, de odor agradável, uma oferta queimada em honra do Yahweh”.

Para os hebreus, esse rito do AT era externo e incapaz de realmente operar a "perfeição" interior (*teleiōsis*) do candidato ao sacerdócio (Hb 7, 11), tornando-o agradável a Deus. Um sacrifício desse tipo não poderia purificar a consciência de um homem dos pecados (cf. 10, 1-4.11; também 9, 14). Ele só poderia expressar a demanda por uma mudança positiva na pessoa em questão. Na realidade, esta exigência não foi resolvida, embora os fiéis continuassem a aspirar a uma relação autêntica com Deus: «Yahweh, quem habitará na tua tenda?, quem habitará no teu santo monte? Aquele que age com retidão, que é sincero quando pensa e não calunia com a língua [...]» (Sl 15,1-2); "Aquele que é limpo de mãos e puro de coração, que não deseja ídolos nem jura enganosamente" (Sl 24, 4). Tendo isso em mente, Hebreus faz um julgamento globalmente negativo até mesmo sobre a Lei de Moisés. Basicamente, o objetivo mais importante da lei era estabelecer e regulamentar todo o sistema cultural e sacerdotal do AT. Mas precisamente porque aquele sacerdócio era ineficaz do ponto de vista salvífico, também a lei, de fato, "não trouxe nada à perfeição" (7, 19). Com formulações diferentes, Paulo chegou a um julgamento substancialmente idêntico sobre a "impotência da lei" e sobre a sua própria "impotência" (Rm 8,3). Em todo caso, Cristo foi "levado à perfeição" na humanidade, especialmente em sua capacidade de relacionar-se com Deus e com os outros homens. Esta "perfeição" permitiu-lhe entrar na presença eterna de Deus, ser-lhe agradável e, portanto, ser capaz de mediar a salvação divina de modo eficaz, permanente (v. 25) e definitivo» Manzi, *Carta a los Hebreos*, 113.

consagração sacerdotal (cf. Lv 8,22.28.29.31.33)³⁶¹. A mediação sacerdotal de Cristo encontra também o seu significado através do perdão dos pecados (cf. Heb 9,13-14) e na oferta da salvação (cf. Heb 5,9; 9,28), que são precisamente características de uma nova e eterna Aliança. Desta forma, a doação total de Jesus pela entrega da Sua vida, ou seja, pela dádiva do Seu sangue leva-O, não só a sentar-Se à direita do Pai, mas abre a possibilidade a todos os homens para que possam entrar na realidade celestial. No Sl 110,4 há mais uma prova da consagração de Jesus como Sacerdote: «O Senhor jurou e não voltará atrás: "Tu és Sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec». O autor da Carta aos Hebreus combina o referido salmo com o Gn 14,17-24 mostrando, não só, que pode haver um sacerdócio legítimo fora da tribo de Levi e dos descendentes de Aarão, mas também que o sacerdócio, segundo o modelo de Melquisedec é superior ao sacerdócio levítico (cf. Heb 7, 1-28). Contudo, a fim de se conseguir uma melhoria efetiva da consciência do Sumo Sacerdote e, conseqüentemente, dos fiéis (9,14), era necessário esperar o sacrifício da consagração sacerdotal realizada por Cristo na Paixão (cf. 2,10; 5, 9; 7,28)³⁶².

³⁶¹ Ex. Lv 8, 22: *Kai prosegagen Moyse ton krion ton deuteron krion teleiōseōs kai epethēken Aarōn kai oi huiōi autou tas cheiras autōn epi tēn kephalēn tou kriou.*

³⁶² Cf. Manzi, *Carta a los Hebreo*, 125.

CONCLUSÃO

Durante os últimos anos os inúmeros estudos publicados sobre a problemática do sangue nas Escrituras Judaicas e Cristãs, permitiram a pouco e pouco clarificar o seu valor, sentido e simbolismo. A riqueza e importância deste tema não deixam margem para dúvidas: o sangue continua a ser um elemento central e de continuado estudo para a teologia bíblica judaico-cristã. A presente dissertação teve, por objetivo, traçar um caminho que nos permitisse observar que evidências, afinidades, alusões, ecos, linhas de continuidade e descontinuidade existiam entre judaísmo e cristianismo na terminologia da palavra sangue. Assim sendo, procurámos realizar uma série de confrontos e de avaliações recorrendo a pronunciamentos da exegese dos últimos anos quer do lado judaico quer do lado cristão. Apresentámos o nosso trabalho dividido em duas grandes partes. Na primeira desenvolvemos uma visão geral sobre a relevância da terminologia do sangue (*dām*) nas Escrituras Judaicas. Na segunda, também foi estudada a relevância da terminologia do sangue (*haima*) mas agora nas Escrituras Cristãs.

Iniciámos o primeiro capítulo investigando a relação entre os termos sangue (*dām*) e morte (*mavet*). Verificámos a inegável presença do termo sangue (*dām*) e a sua constante ligação a relatos de assassinatos, mortes violentas e morte de inocentes. No entanto, isto não significa, por si só, que o termo sangue fosse sempre símbolo de morte. Todos estes relatos dão origem, a uma condenação proferida por Deus que condena o sanguinário, que é todo aquele que, pelo sangue, rouba a vida do seu próximo, vida essa dada e querida por Deus. Vimos, por exemplo, o relato do primeiro fratricídio, em que é claro que, o valor do sangue clamava da terra, até Deus. Não obstante ser um episódio de homicídio voluntário, percebemos claramente que há uma transgressão, porque já se tinha a noção de que o sangue era a vida, sendo esta pertença de Deus. Este sangue era o lugar onde residia a própria vida do homem, e por isso era considerado sagrado.

Prosseguindo, analisámos o chamado vingador de sangue. Nesta figura compreendemos que, após um assassinato perpetrado, através do sangue ou não, tal falta só podia ser punida, pela morte do homicida. Quanto à imagem do sangue não coberto, ou seja, não vingado, isso significava que o mesmo continuava a reclamar justiça. O vingador de sangue não devia ser olhado como aquele que procurava, de forma sedenta e sanguinária, a morte do homicida mas, no limite, como aquele que primeiro procurava a justiça, uma vingança legítima da morte da vítima, ou seja, como aquele que, percebendo

que no sangue está vida, pretendia evitar que continuasse a proliferar uma vingança de sangue ilimitada, pondo-se fim ao costume de Talião.

Quanto ao sangue inocente destacamos a distinção entre vítima (inocente) e o homicida, podendo esta expressão ser sinónimo de vítima inocente.

Assim verificámos que, a expressão sangue inocente estava também ligada à responsabilidade de sangue, ou seja, pela figura do vingador de sangue, este teria a responsabilidade de colocar a justiça, onde a mesma tinha sido esquecida. Por outro lado, a mesma expressão também queria significar que, perante o derramamento de sangue inocente, haveria a necessidade de por cobro à impureza a que ele dava origem a qual tanto afetava o homicida como a terra. A referida expressão significa, igualmente, derramamento de sangue humano injusto ou imerecido, ou seja, a morte de alguém sem justa causa, alguém que não havia cometido nenhum crime ou pecado que merecesse a morte. Importa salientar que a expressão sangue inocente não devia ser compreendida em sentido restrito, ou seja, de forma literal, pois a mesma era resultado de uma herança de nível cultural, histórico e religioso bem diferente do nosso quotidiano. A expressão sangue inocente era muitas vezes utilizada em sentido metafórico quando a vida humana era ameaçada ou colocada em risco de modo injusto, sem que houvesse necessariamente um derramamento físico de sangue. Esta expressão, nas Escrituras Judaicas, tornou-se um alerta contra o derramamento de sangue injusto, realçando a importância da proteção da vida humana. Perante isto, podemos concluir que a expressão sangue inocente quer enfatizar que todas as vítimas injustiçadas se encontravam sobre a proteção de YHWH, repudiando e condenando todo o homem sanguinário, ou seja todo aquele que não respeita o sangue, i.e., a vida do seu próximo.

Estudámos, em seguida, o uso de sangue na imolação e abate de animais em contexto sacrificial e não sacrificial. É inegável que os relatos a que aludimos, referem a cessação de uma vida, que ainda que seja animal, não deixa de ser uma morte. São frequentes os casos em que surgem, de forma explícita ou implícita a morte de animais em contexto sacrificial ou em contexto não sacrificial. Em contexto sacrificial encontramos sangue de animais usado frequentemente sob a forma de expiação e de resgate pelos pecados do povo ou seja, simbolizando a vida, que era oferecida em favor das faltas do povo. O animal oferecido era, por assim dizer, como que o substituto do oferente e para a conceção da época tal evento só poderia suceder através de uma substância valiosa como o sangue, já que este era considerado elemento de vida. O sacrifício era realizado pela imolação, retirando-se depois o sangue do animal. Ainda que

consideremos que o sangue da vítima possa ser símbolo de sofrimento e morte, ou seja, sendo a vítima entregue à morte, para expiação do pecado do oferente (povo) o determinante neste contexto sacrificial é perceber que, o sangue porque é vida, era o único elemento capaz de expiar os pecados do povo. Em contexto não sacrificial (ex. relato de José e do profeta Samuel) verificámos que existem também relatos de abates de animais. Não obstante, o que se destaca fundamentalmente, é a importância da vida e a necessidade de a mesma ser respeitada por todos. Acentua-se assim o valor do sangue como elemento sagrado e por isso, da vida.

Na relação entre a sangue e a realidade mântica referenciamos vários exemplos de práticas sincretistas onde surgia o uso do sangue correlacionado com a morte. Vimos que tais práticas mânticas (ex. necromancia, e/ou a comunicação com os mortos) eram, para o povo judeu da altura, proibidas. Muitos destes ritos implicavam, por exemplo, a oferta de sacrifícios de sangue com vista a estabelecer comunicação com os mortos (Dt 18, 10-12). Porém, todas essas práticas, que envolviam sangue, eram proibidas pela Lei de Moisés (cf. Lv 19, 26). Ainda que, para a eficácia destes ritos resultasse a necessidade de haver sangue (ex. a partir de vísceras, miolos, entranhas de aves, de animais e de humanos, muitas vezes através de ritos sacrificiais), a mesma derivava sempre desta conceção comum, i.e., da força do sangue, como único elemento físico que carregava em si, parte da alma ou do espírito do ser vivo. Para o judaísmo da altura, o uso de sangue era proibido nas mais diversas práticas mânticas e a sua manipulação era considerada uma forma de profanação conduzindo o povo ao afastamento de Deus. Tais práticas adquiriam uma dupla dimensão de morte quer pelo ato cultural ligado ao culto dos mortos, quer pela morte da vítima para daí se extrair o seu sangue. A ideia fundamental é perceber que o sangue era visto como uma substância sagrada e simbólica, a qual representava a vida e a alma do ser humano, e que o seu uso, em tais práticas sincretistas, constituía uma forma de prevaricação do povo na sua relação com Deus e com a ordem por Ele estabelecida.

Por fim, na relação entre sangue e a impureza, analisámos esta, primeiro à luz do derramamento de sangue de uma pessoa, ou seja, de um homicídio (ex. Abel e Caim). Sabendo já que, quando se derramava sangue, se estava também a tirar uma vida, tal ato comportava uma afronta Àquele que era o único Senhor da vida. Esta impureza (homicídio), não manchava só o homem, mas também a própria terra onde ele habitava. A morte estava intimamente ligada à impureza e ao sangue pois, quando morria alguém, o corpo era considerado impuro, e quem entrasse em contato com ele ficaria igualmente impuro (cf. Nm 19, 11-13). O nosso estudo continuou discernindo a ligação entre sangue

e impureza à luz dos fluxos de sangue ordinários (naturais) e irregulares (doenças ou hemorragias) da mulher. Nas Escrituras Judaicas compreendemos que os fluxos de sangue femininos eram considerados como condição impura para a mulher. A impureza menstrual, pelos fluxos de sangue, era vista como uma interrupção do fluxo da vida e da fertilidade e por este motivo a mulher era considerada impura e contaminante. A impureza menstrual era vista como condição temporária de impureza, mas não como uma condição permanente de morte. Desta forma, o judaísmo rabínico impedia a mulher menstruada de participar plenamente em certas atividades religiosas e comunitárias até que o fluxo cessasse e ela se purificasse.

Em jeito de síntese deste primeiro capítulo, podemos afirmar que, ainda que no uso dos termos hebraicos para dizer sangue (*dām*) e morte (*mavet*) possam existir mais referências à morte (de forma explícita) que predominam sobre as referências à vida, o que aqui se quer sublinhar, pela presença do sangue, é que o mesmo continua a ser assumido essencialmente como símbolo de vida. Embora as Escrituras Judaicas apresentem episódios violentos, relatos de homicídios, impurezas, sangue inocente, a figura do vingador de sangue, o sangue no uso da mântica e o abate de animais, o que sempre se destaca é que esta matéria, criada por Deus, possui em si o valor da vida, algo sagrado e precioso que devia ser protegido (cf. Gn 9, 4; Lv 17, 10-14; Dt 12, 23).

No segundo capítulo da primeira parte, referente à relação dos termos hebraicos sangue (*dām*) e vida (*nepēš*), verificámos que existiam três referências nas Escrituras Judaicas onde se afirmava que o sangue era sede de vida: Gn 9, 4; Lv 17, 11; Dt 12, 23. Em Gn 9, 4 encontrámos o importante relato da aliança de Deus com Noé após o dilúvio. Aqui existia a proibição do sangue estabelecida em dois aspetos: comer carne com sangue e homicídio (sangue). O primeiro era reflexo da cultura da época e, dado que se considerava o sangue como sede da vida, mesmo quando se tratava de animais, esta vida devia ser respeitada, tomando cuidado para não comer carne com sangue. Reconhecia-se assim que a vida, por isso o sangue, pertencia ao Criador. A segunda proibição apontava à vida humana que era sempre sagrada porque todo o homem era «imagem e semelhança de Deus» abominando-se assim todo o homem sanguinário. Também em Gn 9,4 podemos depreender aquilo que eram consideradas as leis dietéticas judaicas (também conhecidas como *Kashrut* ou *Cashrut*) ou seja a proibição de comer carne com sangue baseando-se esta ideia na convicção de que, no sangue, estava a vida da criatura e, por conseguinte, devia ser tratado com respeito.

Depois de termos investigado a norma contida no Código Sacerdotal, olhámos para a outra norma presente no Código de Santidade (cf. Lv 17, 10-14). O consumo de sangue continuava a ser visto como prevaricação contra o Criador (cf. 1Sm 14, 33ss), pois considerava-se que no sangue estava a fonte da vida (cf. Lv 1, 5-9) sendo que esta matéria só pertencia a Deus. A referência de sangue aqui proferida, dirige-se tanto ao sangue humano como do animal, de tal forma que no v. 10 a proibição feita à ingestão de sangue, aplica-se a «qualquer espécie». Por conseguinte, o sangue era a vida do corpo. Numa outra tradução podemos considerar que a alma-vida (*nepēš*) da carne estava no sangue, ou seja, o termo vida (*nepēš*) é considerado como princípio da força vital corpórea animal. Daí que se identificava o sangue com a própria vida do homem e do animal. Observámos que, deste princípio derivava também o valor expiatório do sangue, ou seja, o sangue derramado do animal sacrificado ocupava (substituía) o lugar do oferente, que desta forma ficava limpo do seu pecado. Importa, no entanto, sublinhar que o poder expiatório não estava no sangue, mas na vida de que ele era portador. Além da dimensão expiatória do sangue constatámos também a sua dimensão purificadora. Pelo pecado, o homem tornava-se impuro mas, pelo sacrifício oferecido, podia passar a um estado de pureza, reatando assim a sua relação com Deus, através do sangue da vítima. Ainda em Lv 17, 12, encontrámos também duas proibições contra a ingestão de sangue. A primeira aponta às prescrições acerca de normas de abate e do uso do sangue animal (Gn 9,4), tão fundamentais para os regulamentos posteriores no judaísmo histórico e atual. A segunda, indicada, nos vv 13-14, diz respeito aos animais capturados em âmbito de caça. Nestes dois preceitos, todo o sangue deveria ser drenado para o chão e coberto com terra antes da carne ser consumida. Todo o homem que ingerisse sangue de qualquer animal ficaria, em consequência, impuro, pelo que deveria ser eliminado e separado do resto do povo de Israel.

Em linha com Gn 9, 4 e Lv 17, 10-14, vimos também que, o Código Deuteronomico em 12,23 sublinhava a firme convicção de que o sangue era sede e princípio de vida. Neste v. 23 o ato de derramar sangue de animais tinha valor expiatório pelos pecados do homem, tornando-se assim veículo de aproximação (comunhão) com Deus. Desta forma, fica mais uma vez evidente, nesta passagem, a insistência na proibição de consumir sangue que, como analisámos, era vista como prática comum à época, entre os povos vizinhos de Israel. Mas para o povo hebreu, o sangue representava a vida de todo o ser vivo e por isso estava reservado apenas a Deus (cf. vv. 16, 23-25; Lv 17, 14), sendo Ele o único que pode dispor dessa vida. O sangue, não utilizado, deveria ser derramado como

água na terra em sinal de respeito, evitando assim que fosse aplicado noutros altares pagãos.

No terceiro capítulo desta primeira parte, apresentámos três aspetos da relação do sangue no uso cultural: o sangue da aliança; o sangue nos sacrifícios judaicos e por fim os ritos de sangue. Verificámos que, na tradição judaica, o sangue adquiriu um significado profundo e simbólico na aliança no Sinai. Pelo facto de ser símbolo de vida e portanto, assumir um carácter sagrado, o sangue era utilizado na instauração de alianças entre Deus e o povo de Israel (ex. Gn 15, 9-21). A prática de celebração de alianças, através do sangue, não era exclusiva do povo judaico, pois esta já era muito comum em diversas culturas, vizinhas de Israel (ex. Mesopotâmia) e também entre outras culturas antigas (ex. Egito, Grécia e Roma). Como o sangue era visto como substância sagrada e símbolo da vida, o sacrifício cruento de animais era uma forma comum de selar estes pactos entre as duas partes (Deus-povo). No contexto das Escrituras Judaicas, a prática de selar alianças com sangue, era vista como forma extremamente séria e solene porquanto estabelecia um pacto entre Deus e o seu povo e era um juramento de sangue. Daí podermos dizer que as alianças seladas com sangue, constituíam um vínculo muito mais forte e inviolável do que as feitas com qualquer outra matéria existente. Por isso, Moisés usou-o para reconfirmar o compromisso entre Deus e o povo. Este pacto é, simbolicamente reencenado para o judaísmo, de cada vez que um rapaz judeu é circuncidado. O uso do sangue, por ele ser visto como símbolo da vida, selava através desta substância uma aliança firmando-se assim um compromisso ainda mais profundo e permanente entre as duas partes envolvidas. Estas dispunham-se a dar as suas próprias vidas para que este acordo se mantivesse enraizado em promessas mútuas de fidelidade e confiança. Para compreender o sentido da aliança feita com sangue, celebrada no Monte Sinai, verificámos que era necessário, observar primeiro o relato do episódio da celebração da Páscoa contido em Ex 12, 22-23. A ideia de expiação e proteção divina (valor apotropaico) acompanhou toda esta aliança. Constatámos que, em Ex 12, Deus tinha ordenado ao povo que marcasse as ombreiras das portas com o sangue de um cordeiro pascal como sinal, não só de obediência, mas também da sua fé. Tal sinal serviu como proteção divina para que a morte não entrasse nas suas casas aquando da última praga que atingiu o Egito. Assim, o sangue, por simbolizar a vida, adquiriu uma força maior perante a morte trazida pelo Exterminador. A libertação dos filhos de Israel da escravidão do Egito, foi um momento crucial na história judaica. Para o povo hebreu, esta libertação foi o momento em que Deus agiu de forma poderosa a fim de os resgatar da opressão e da

morte iminente. Para que esta libertação se realizasse, os filhos de Israel tiveram de sacrificar um cordeiro passando o seu sangue sobre as ombreiras das portas de suas casas para que assim, as suas vidas fossem poupadas. Tal ação tornou-se expressão de ato de fé e obediência a Deus, que desse modo os protegeu, libertando-os. O sangue do cordeiro sacrificado representou, por isso, a vida que Deus havia concedido ao seu povo podendo ver-se aí uma alusão à vida nova que lhes foi concedida após a sua libertação do Egito. Esta nova vida não só teve como ato fundante a liberdade, mas também a receção da Torá e a peregrinação em direção à terra prometida. Este acontecimento representará na memória do povo hebreu, a oportunidade de iniciar uma nova vida em liberdade, lembrando-se do sacrifício do cordeiro e do sangue que protegeu as suas vidas. Este cordeiro, mas sobretudo o seu sangue, representava a vida nova concedida aos filhos de Israel após a sua libertação. A celebração da Páscoa também ela se tornou uma oportunidade para que os judeus se lembrassem desse evento histórico, iniciando uma nova vida em liberdade e aliança com Deus. Também na passagem da instituição da aliança (cf. Ex 24, 4-8) observámos que o sangue estava envolvido numa noção de expiação e de sacralidade entre Deus e o povo. Podemos constatar isso, primeiro através da aspersion de sangue realizada por Moisés sobre o altar e depois sobre o povo. Tal aspersion tornou-se expressão profunda e concreta de que Deus e o povo estavam ligados pelo mesmo sangue, ou seja, pela mesma vida. Sendo o sangue considerado fonte de expiação, que purificava e limpava o homem do seu pecado e das suas impurezas, o mesmo podia ser visto aqui, como purificação do povo de Israel bem como da sua reconciliação com Deus. Quanto ao carácter sacro, o mesmo podia ser visto através do gesto realizado por Moisés, sobre o altar e o povo, durante a cerimónia da aliança, já que esse gesto simbolizava a santidade do pacto estabelecido entre Deus e o seu povo. Concluindo, podemos afirmar que o sangue da aliança não significa apenas a expiação dos pecados do povo e a purificação das suas impurezas, mas também a sacralidade, ou seja, a santidade da relação inaugurada entre Deus e o povo de Israel, conferindo-lhe assim uma nova vida em comunhão e em união com o Criador.

Analisámos, em seguida, o sangue nos sacrifícios descritos nas Escrituras Judaicas, uma vez que ele é parte essencial do processo ritual. Vimos que o derramamento de sangue era tido como forma de expiação dos pecados e de restauração da comunhão com Deus e que, nas Escrituras Judaicas o sacrifício de animais era uma prática comum prescrita por Deus para o povo de Israel. Aliás, tal prática não era uma realidade exclusiva do povo hebreu pois as nações vizinhas já o praticavam (ex. babilônicos, cananeus ou

nômadas antigos). Por sacrifícios cruentos, entendemos todos aqueles que envolviam o derramamento de sangue, nomeadamente os holocaustos (*'ōlāh*), os sacrifícios de comunhão (*šelāmîm*), os sacrifícios pelo pecado (*hattāṭ*) e os de reparação (*āšām*). Quanto os elementos indispensáveis para a concretização dos sacrifícios verificámos que existiam três agentes do sacrifício: Deus, oferente e a vítima. Os elementos indispensáveis para a concretização do ritual, eram: o oferente, a oferta (a vítima), o sacerdote e o altar. Ainda sobre os sacrifícios, percebemos que os mesmos sustentavam a relação entre Deus e o povo, em vista à restauração do relacionamento entre ambas as partes, na entrega de oferendas, obtendo assim a comunhão, propiciação, purificação, expiação dos pecados e a detenção de males ou falhas.

Nos sacrifícios de holocaustos a vítima, o animal, era inteiramente queimado sobre o altar, como oferta de dedicação ou consagração, reconhecendo-se desta forma o domínio absoluto de Deus. Neste tipo de sacrifício, o sangue era oferecido pelos sacerdotes, descendentes de Aarão e aspergido sobre altar, à entrada da tenda da reunião e a toda a volta. O sangue era considerado um elemento sagrado e purificador, indispensável para este sacrifício. Desta forma a oferta de sangue neste sacrifício era vista como um meio de reconciliar a pessoa com Deus, purificando-a das suas transgressões. Os sacrifícios de comunhão (ou pacíficos) eram semelhantes quanto ao uso ritualístico do sangue (Lv 3,1-17; 7,11-21) embora não envolvessem o consumo completo do animal sacrificado porque o mesmo era consumido pelo sacerdote e pelo oferente num banquete sagrado. O derramamento de sangue sobre o altar, exercia uma função expiatória, continuando-se por isso a sublinhar a noção sagrada do sangue. O sacrifício pelo pecado ou culpa envolvia, por sua vez, um derramamento de sangue animal, como remissão pelo pecado não intencional fosse ele da parte dos sacerdotes, da comunidade israelita, de um chefe da comunidade ou de uma pessoa do povo. Este sacrifício era oferecido após uma transgressão que implicasse a contaminação do santuário, purificando-o em vista à habitação da divindade. No sacrifício pelo pecado, o uso do sangue era mais elaborado do que nos outros sacrifícios levíticos já que, o sacerdote espalhava o sangue nas diversas partes do santuário: véu do santuário, hastes e base do altar, bem como na base do altar dos holocaustos. No que respeita ao sacrifício da reparação, e apesar de neste sacrifício não se mencionar o uso do sangue, sabemos que este era muito semelhante ao sacrifício pelo pecado tendo, no entanto, como novidade específica a reparação dos danos realizados ao seu próximo.

Para encerrar esta primeira parte do trabalho, analisámos os ritos que envolviam sangue nas Escrituras Judaicas, a saber: aspersão, consagração dos sacerdotes e consagração do altar. A aspersão de sangue tratava-se de um rito bastante realizado no Templo de Jerusalém onde, o sangue de um animal sacrificado era aspergido sobre o altar como forma de comunhão com Deus e de purificação e expiação dos pecados. Verificámos haver dois termos distintos: aspergir (*zāraq*) e aspersão (*nāzâ*). Aspergir (*zāraq*), estava ligado às cerimónias religiosas e à aliança inviolável que se realizava entre Deus e o homem. Esta aspersão sucedia geralmente sobre o altar e o povo; aspersão (*nāzâ*) tinha o sentido de borrifar/polvorizar, de aspergir sangue, óleo ou água ou com os dedos ou com um aspersório. Verificámos que a aspersão era característica do sistema sacrificial, tendo como recordação o episódio da libertação do povo de Israel do Egito, bem como a aliança no Sinai. Todavia o sangue, noutros rituais poderia ser aspergido também sobre objetos. A aspersão de sangue tinha um papel importante como meio de consagrar e santificar pessoas, objetos e lugares para uso cultual em especial na consagração dos sacerdotes e na consagração do altar. Na consagração do altar, percebemos inicialmente que esta consagração se realizava por se considerar este como elemento sagrado, associado à vida e à purificação. A consagração do altar, com sangue dos animais sacrificados, era vista como expressão de santificação desse altar, para o serviço sagrado. Essa consagração decorria através de uma aspersão sobre o altar, unguendo-se as hastes do altar com o sangue. Derramando-se depois o sangue, sobre a base do altar, este ficava totalmente purificado e santificado tornando-o depois adequado para o sacrifício. Concluiu-se assim que, a consagração dos altares, através do sangue, indicava ao povo de Israel quais os verdadeiros altares que serviam para uso cultual, revelando por conseguinte, a presença e a santidade de Deus. Por fim, na consagração dos sacerdotes, de acordo com as Escrituras Judaicas, apreendemos que o primeiro exercício de consagração tinha sido realizado com Aarão e seus filhos. A referida consagração envolvia quatro ações litúrgicas: o banho ritual, a receção das vestes litúrgicas, a unção do Sumo Sacerdote e a oferta dos sacrifícios próprios. O sacrifício de investidura envolvia três ritos: o primeiro era aspersão de sangue em diferentes partes do corpo do sacerdote e das suas vestes, como forma de purificação e santificação para o serviço no templo. No segundo, a aspersão de sangue era feita sobre as orelhas, nas mãos e nos pés do sacerdote, consagrando assim todo o seu corpo para o serviço de Deus. No terceiro rito, a aspersão de sangue realizava-se sobre o altar e os outros utensílios do Templo com vista a santificá-los, para o serviço sagrado. Tal consagração tinha como sentido separar, ou seja, afastar,

marcar uma diferença entre aquilo que era do âmbito profano e sagrado. Tendo reconhecido o sangue como elemento sagrado e associado à vida, compreendemos que ele era o único que poderia purificar, consagrar e santificar não só os sacerdotes, mas também os objetos sagrados para o serviço cultural com Deus.

Após, na primeira parte do nosso estudo, termos feito, à luz das Escrituras Judaicas, uma análise elaborada e fundamentada do termo hebraico sangue (*dām*), nesta segunda parte abordaremos, como foi dito ao início, a relevância da terminologia do sangue (*haima*) nas Escrituras Cristãs. No primeiro capítulo da segunda parte iniciámos o estudo do dinamismo singular do termo grego usado para dizer sangue (*haima*), e qual a sua relação com o termo grego para dizer morte (*thanátos*) apurando que este, tanto podia significar a morte física como a morte espiritual. A partir do sangue de Estevão, referimos não só a narração da sua morte (homicídio) mas também abordámos a morte de Jesus, pelo Seu sangue. Percebemos que o relato feito em At 22,20 relativo ao martírio de Estevão, apresentava dois sentidos. Em primeiro lugar tratava-se de uma expressão gráfica ou seja, queria sublinhar a morte violenta de Estevão por apedrejamento. O segundo sentido, porque o testemunho supremo era aquele que derivava do sangue derramado (martírio), tal como acontecera com os profetas e homens justos, citados nas Escrituras Judaicas e posteriormente, de forma sublime, com Cristo. Nos relatos da Paixão, percebemos também que, o derramamento do sangue de Jesus, era expressão da morte violenta a que tinha sido sujeito. Contabilizámos que, nas Escrituras Cristãs o sangue de Jesus aparecia cerca de 30 vezes, sublinhando assim o carácter da sua morte, levando a que esta possa ser entendida como sacrifício cruento, onde o próprio Cristo se oferece como vítima de sacrifício. Sublinhámos igualmente que, para toda a teologia bíblica cristã, o sangue de Cristo não era um elemento periférico, mas sim central. Desta forma, a morte de Jesus na Cruz e o derramamento do seu sangue tornaram-se fundamentais para a compreensão da salvação e da redenção aos homens.

Após a análise da morte violenta e deliberada de Jesus, continuámos o nosso estudo voltado para a presença da figura do vingador de sangue, agora nas Escrituras Cristãs. Nestas, não há referência específica ao vingador de sangue mas, em lugar da punição e vingança, tão características da lei de Talião, o conceito de vingança, ainda que assumido, aparece com sentido diferente, devido ao perdão e à reconciliação dados pelo derramamento do sangue de Cristo. Ainda, em relação à figura do vingador de sangue, presente nas Escrituras Judaicas, percebemos que este era um elemento de descontinuidade face às Escrituras Cristãs. Quer isto dizer que, a figura do vingador de

sangue é substituída pela figura da pessoa de Cristo, ou seja, a morte de Cristo na Cruz foi um ato de amor e reconciliação e não de vingança.

Continuando, estudámos a expressão grega para significar sangue inocente (*haima athōon*). Observámos que a expressão derramamento de sangue (*haimatekchysias*) podia referir-se ao derramamento ou não, do sangue de uma pessoa que não tinha cometido nenhum crime ou era injustamente condenada ou morta. Esta expressão era também concebida como um ato de destruir a vida, de morte violenta. Verificámos que a expressão sangue inocente (*haima athōon*) tinha um especial ênfase ao referir-se ao sangue de Cristo e surgiu por 3 vezes no Evangelho de Mateus: primeiro como acusação contra os fariseus e os escribas que conspiravam contra Jesus entregando-o para ser crucificado (23,35); segundo no remorso de Judas depois de entregar Jesus aos Sumos Sacerdotes (27, 4) e terceiro no julgamento de Jesus diante do tribunal de Pilatos (27, 24). Assim sendo, concluímos que a referida expressão, presente no Evangelho de Mateus, sublinhava a culpabilidade sobre o derramar sangue inocente e o peso da responsabilidade que daí resultava perante tal ato. Foi por isso, que o derramamento de sangue inocente, surgiu em sentido figurado. Também a expressão «que o Seu sangue caia sobre nós», aponta para a noção de responsabilidade que teria de ser assumida face ao derramamento de sangue. Apurámos ainda que, embora a expressão sangue inocente apareça, como já referimos, tanto nas Escrituras Judaicas como Cristãs, a sua interpretação e aplicação são diferentes em cada contexto. No entanto, em ambos os casos, a ideia de que a vida humana é sagrada e que o derramamento de sangue era injusto e condenável, é uma noção compartilhada entre as duas tradições bíblicas.

Passámos, em seguida, à presença do sangue ligado às práticas idolátricas no tempo de Jesus, sobretudo através da passagem de At 15,20 onde era abordada a proibição do consumo de sangue. Essa interdição era mencionada numa das quatro orientações dadas aos gentios, convertidos ao cristianismo. Estas orientações tinham como objetivo garantir que os novos crentes não se envolviam em práticas que fossem consideradas proibidas: idolatria, imoralidade sexual, comer/beber sangue e comer carnes sufocadas. A proibição relatada no versículo, quanto ao consumo de sangue, estava relacionada com práticas culturais comuns entre os pagãos da época, que muitas vezes, consumiam sangue fazendo este parte dos seus rituais religiosos. Outro dos objetivos da proibição era que os cristãos se afastassem destas práticas pagãs, mantendo-se assim puros. Em suma, a abstinência do sangue na carne animal baseou-se numa conceção que tinha o sangue como expressão da vida e como tal pertencia apenas a Deus. Por essa razão, os judeus experimentaram uma

repugnância religiosa e cultural em relação ao consumo de sangue que é praticamente intransponível.

Encerrámos este capítulo examinando a ligação entre sangue e impureza, à luz de três textos que relatam o episódio entre Jesus e a mulher que padecia de um fluxo de sangue. Partindo deles deduzimos que estávamos diante de um fluxo de sangue irregular, i.e., uma hemorragia ligada a uma doença. Constatámos que os três textos relatavam um movimento dessa mulher em direção a Jesus, a fim de lhe tocar na orla do manto, acreditando ela, que assim ficaria curada. Esta mulher, padecendo de uma hemorragia crónica, era de condição impura para época por isso, segundo a lei judaica, impunha-se que ela ficasse isolada do resto da comunidade até que a hemorragia cessasse, e isto porque qualquer pessoa que tocasse nela, tornar-se-ia igualmente impura. Mas, contrariamente a esta tese, é-nos revelado que a ousadia da mulher, em tocar Jesus foi superada pela resposta do mesmo, que não só, não a repreendeu, como a curou. Assim se conclui, que Aquele que era puro, concedeu a cura àquela que era impura. A cura física desta mulher, por Jesus, não só significou a sua recuperação a nível físico, mas também a sua reintegração na comunidade tanto a nível social como religioso. Desta forma a mulher já não era considerada impura, e excluída, mas sim gozando de uma vida plena, dentro de uma comunidade. Em resumo, vimos que a ideia de impureza de sangue apareceria nas Escrituras Judaicas e Cristãs, mas com diferenças significativas em termos de abordagem e significado. Embora haja uma continuidade, na ideia de que a impureza de sangue pode interferir na relação com Deus, a ênfase e o significado de impureza são diferentes nas duas Escrituras. Nas Escrituras Judaicas, a impureza era vista principalmente como uma questão ritual, enquanto que nas Escrituras Cristãs, apesar de não se esquecer que existe, efetivamente, uma impureza ritual o que sobressai é, não só a questão moral que é o pudor por saber que é impura, mas também a espiritual que relaciona a saúde obtida pela salvação (fé).

No segundo capítulo da segunda parte, avançámos para a análise da relação entre os termos gregos para dizer sangue (*haima*) e vida (*zóié*). Procurámos explicar que o termo vida (*zóié*) queria significar a vida natural por oposição da morte natural, da vida corruptível e limitada de todo o ser vivo, mas que, apesar disso a vida não deixava de ser um bem supremo que dependia de Deus. Iniciámos este capítulo com o estudo sobre o significado da expressão grega para dizer carne e sangue (*sarx kai haima*), percebendo que este binómio tratava a vida, ou seja, o ser humano na sua dimensão física, enfatizando, a fragilidade e a mortalidade da sua natureza finita. Esta expressão também queria fazer

perceber que as coisas espirituais não podiam ser reveladas por meio da nossa natureza física ou humana, mas sim por meio do Espírito Santo.

Em seguida dedicámos a nossa atenção à proibição de ingerir sangue prescrita por São Tiago no que é conhecido como o Decreto Apostólico - At 15,20. Concluímos que esta indicação, se tratava de uma advertência do Apóstolo, para que fosse possível uma convivência entre judeus-cristãos e judeus de Jerusalém. Percebemos também que, no cristianismo dos primeiros tempos, a Igreja partilhava com o judaísmo uma certa aversão a comer/beber sangue. De facto, podemos afirmar que esta abstenção, face ao sangue prescrita no Decreto, tinha raízes no princípio contido nas Escrituras Judaicas de que não se podia ingerir sangue porque a vida ou a alma do animal estava no sangue (cf. Gn 9,3-4; Lv 17,10-12; Dt 12,15-16). Quanto à possibilidade de, nesta passagem de At 15,20 existir uma ambivalência (perceba-se: vida ou morte) do termo sangue (*haima*), considerámos que o que é fundamental aqui expor, é a justificação da santidade do sangue, ou seja, de que no sangue estava a vida do corpo, e que o sangue era expressão da vida e por isso, só a Deus pertencia.

Encerrando a relação sangue e vida, olhámos para o sangue de Cristo como símbolo de vida oferecida, no discurso do Pão da Vida. No Evangelho de São João somos confrontados com a afirmação de Jesus dirigida aos discípulos para que comessem a Sua carne e bebessem o Seu sangue. Examinando com atenção este discurso, vimos que Jesus se apresentava como o novo Moisés que superava todo o passado judaico e que, Jesus comparou o Seu corpo com o maná, com o qual Deus tinha alimentado os hebreus durante quarenta anos no deserto. Prosseguimos com o início da releitura teológica do sangue, a partir da afirmação teológica proveniente do convite de Jesus feito aos seus ouvintes, na sinagoga de Cafarnaum (vv. 53-54.59) e aos discípulos (vv 60-69) para que comessem o Seu corpo e bebessem o Seu sangue. Verificámos que as palavras de Jesus provocaram incómodo e escândalo. Perante essas palavras compreendemos que, o sentido para o seu entendimento, não podia ser de âmbito figurado (perceba-se simbólico, metafórico), mas sim de realismo, ou seja, apelando à fé sobrenatural. Concluímos, no entanto, e facilmente, que as objeções dos discípulos e dos judeus às palavras de Jesus provinham da própria Escritura, porque os judeus sabiam que a Bíblia os proibia determinadamente de ingerir sangue (cf. Gn 9,3-4; Lv 17,10-14; Dt 12,15-16). Estes, por não serem capazes de superar o nível físico das palavras de Jesus, acabaram por abandoná-lo. Porém, o ato de beber o sangue de Jesus só se compreendia através do mistério da identidade divina de Jesus, ou seja, Cristo era o único que podia dar o Seu corpo e o Seu sangue a comer e a

beber. Jesus apresentava-se como o Pão vivo descido do Céu declarando-se como fonte de vida. Por isso, comer o Seu corpo e beber o Seu sangue implicam uma aceitação da Sua vida. Desta forma se aponta para uma ligação explícita da participação na Eucaristia como dom da vida de Cristo. A indicação para se comer a carne e beber o sangue de Cristo implicavam a aceitação da Sua vida convidando os homens a partilhar essa vida. Vimos também que, partindo do mistério da Sua Ressurreição, podíamos compreender a Eucaristia como novo maná descido do Céu. Jesus, conhecendo a Lei de Moisés reconhecia que «o sangue era a vida do corpo» (cf. Lv 17,11) mas também sabia que, o poder da Sua vida estava no sangue. Assim, todo o discípulo que quisesse partilhar e anunciar a vida na ressurreição de Jesus tinha por consequência também de partilhar do Seu corpo e sangue, recebendo desta forma o penhor da vida eterna. Meditando no episódio do peito aberto trespassado pela lança, verificámos que havia um paralelo entre ele e o que se relata nas Escrituras Judaicas quando se menciona que Moisés batera com a vara no rochedo, de onde saiu água (cf. Nm 20,11). Também na Cruz o lado aberto de Jesus era fonte de água para todos os homens, mas ela era igualmente expressão do dom do Espírito Santo dado aos homens pelo batismo. Quanto ao sangue que saiu do lado aberto, este realça a riqueza da morte de Cristo já que esta é vencida pela dádiva da Sua vida. Também pelo sangue do cordeiro, espalhado nas ombreiras, a vida do povo tinha sido poupada, e concedida a liberdade, começando assim uma nova vida (Ex 12, 7.13). Pelo sangue de Cristo dá-se o cumprimento da salvação, a Sua morte é redentora: confere ao homem o dom da vida eterna.

No terceiro capítulo da segunda parte, examinámos o termo sangue (*haima*) no uso cultural. Vimos que o sangue, no uso cultural, se centrava sobretudo à volta do sangue na Eucaristia e por isso, falar do uso do sangue cultural nos Escritos Cristãos, obrigou-nos a falar do sangue de Cristo. Neste capítulo, à semelhança do anterior, a presença do sangue (*haima*) continua a significar vida (*zóé*).

Avaliando o papel do sangue na instauração de uma nova Aliança, constatámos inicialmente, que a nova Aliança tinha sido selada pelo sangue de Cristo, e que essa nova Aliança e o sangue assumiam um papel central na teologia das Escrituras Cristãs. Verificámos que, segundo as Escrituras Cristãs, a forma significativa da inauguração da nova Aliança, pelo sangue, tinha sido representada através do sacrifício de Cristo na Cruz, oferecendo-se Este como figura de Cordeiro Pascal para redimir a humanidade dos seus pecados. Encontrámos referência a esta nova Aliança não só nos Evangelhos, i.e., no relato da Última Ceia de Jesus com os seus discípulos (cf. Lc 22, 20), mas também na

Carta de São Paulo aos Coríntios, no texto que narra a instituição da Eucaristia. Analisámos também, alguns elementos importantes a ter em conta relativamente à nova Aliança, a saber: Cristo como vítima, ou seja, entregue como Cordeiro Pascal; Cristo como Sumo Sacerdote que oferecia o Seu próprio sangue; a relação pão-corpo e vinho-sangue vendo, sobretudo, no sangue de Cristo a expressão completa de Si mesmo, em total obediência ao propósito do Pai. Concluímos igualmente que, na Carta aos Hebreus, poderíamos encontrar, de forma desenvolvida, a relação entre antiga e nova Aliança fundada pelo sangue de Cristo. Esta Epístola estabelece um contraste e oposição entre antiga e a nova Aliança, olhando para a última como a Aliança mais eficaz, com melhores promessas, tendo Cristo como único mediador. Porém, esta Aliança, ao contrário daquela realizada no Sinai, não tinha sido instaurada com sangue de um animal, mas com o sangue do próprio Cristo tal como temos vindo a sublinhar. Em suma, a adesão à Aliança pelo sangue de Cristo justificava e reconciliava os homens pecadores com Deus, já que o sangue perdoando, redimindo do pecado, purificando e santificando, fomentava assim a união do homem com Deus.

Prosseguimos o nosso estudo olhando para a dimensão do sacrifício expiatório de Cristo, sobretudo à luz do contributo dado pela Carta aos Hebreus. Consolidámos a ideia de que as duas Alianças tinham sido fundadas a partir de um sacrifício. A primeira, no Sinai, pelo sacrifício e sangue de um animal. A segunda pelo sacrifício e sangue de um homem: Cristo na Cruz. Após verificarmos a insuficiência do antigo culto e estudando o sacrifício da nova Aliança, concluímos que este era definitivo, que tinha Cristo como mediador da Aliança, e que ele era realizado para a expiação dos pecados. Vimos ainda que existiam também cinco imagens assumidas dos sacrifícios antigos para o sacrifício da Cruz. São elas o Tabernáculo onde habitada o Senhor, o grande Dia da Expiação (*Yom Kippur*), a figura do Sumo Sacerdote na liturgia da expiação, as imolações e sacrifícios e a aspersão de sangue. A entrega total de Cristo, na Cruz, também podia ser interpretada em relação a este ritual. No que respeita à comparação entre a liturgia antiga, presente nas Escrituras Judaicas, e o mistério de Cristo, percebemos que o culto antigo era ineficaz porque requeria a repetição dos sacrifícios, mas o novo culto era totalmente eficiente já que bastou o único sacrifício expiatório de Cristo, na Cruz. Enquanto o culto antigo não dava acesso ao Santuário Celestial, o novo culto, pela morte de Cristo e pelo Seu sangue, abria o caminho e a porta a este Santuário Celestial. O culto antigo oferecia sacrifícios segundo a carne (inexistência de ligação entre consciência do oferente e a vítima) mas o novo culto oferecia um sacrifício espiritual perfeito sendo Cristo o oferente e a vítima.

Tal como já tínhamos referenciado anteriormente compreendemos que o sacrifício de Cristo, quer pelo sangue quer pela a eficácia fizeram dele um acontecimento definitivo que, instaurando uma nova Aliança tinha realizado, de forma efetiva, a expiação dos pecados do homem, constituindo-se um sacrifício pessoal e existencial. De novo auxiliados pela Carta aos Hebreus, acentuámos que a eficácia deste sacrifício de Cristo, advinha da impossibilidade que o sangue dos animais tinha em apagar os pecados (ritos segundo a carne) e por isso, só o sangue de Cristo era capaz de expiar os pecados e de conferir uma nova vida e relação entre o homem e Deus. Comprovámos também que o sacrifício de Cristo era definitivo, ou seja, que não se repetia por este constituir um ato voluntário, em virtude do Espírito eterno. Este sacrifício de Cristo era o único que poderia realizar uma purificação externa e interna perfeita, que não precisava de ser repetido e que tinha como único mediador Cristo. Por fim, o sacrifício de Cristo na Cruz, era a única maneira pela qual a humanidade podia alcançar a salvação, dando aos homens a herança do céu. O sacrifício de Cristo era eficaz porque Cristo tinha realizado uma oferta perfeita de Si mesmo, e não uma oferta meramente no plano cerimonial. Foi um ato existencial, um ato de obediência à vontade de Deus. Continuando a abordar o sangue sacrificial de Cristo concluímos que era necessário falar do sangue no culto antigo, ou seja, realçar a passagem do contexto cultural antigo para o novo contexto existencial de Cristo. Quanto à relação entre o sangue de Cristo e a ressurreição, confirmámos que o sangue de Cristo não expressava/simbolizava unicamente a sua morte violenta, mas sim que, pelo Seu sangue, tinha sido vencida a morte, dando lugar à ressurreição.

Por fim, investigámos o culto e a celebração cristã e como a partir do culto antigo e após uma transformação radical surgiu a Eucaristia. Este novo culto podia ser observado em linhas de continuidade e descontinuidade. Jesus era considerado o fim do antigo culto e o início do novo. Verificámos que o novo culto gira à volta da Ceia Pascal, reconfigurando-se numa liturgia celeste que reconhecemos como Eucaristia. Auxiliados, de novo pela Carta aos Hebreus, vimos que o antigo culto tinha ficado ultrapassado, mas ainda assim, a fisionomia do novo culto aproximava-se daquela que era a do antigo. Depois observámos, que a partir de Jesus e da entrega da Sua vida, i.e., do Seu sangue se tinha dado uma releitura daquilo que era a Páscoa judaica, ou seja, à luz das Escrituras Cristãs, Jesus tinha realizado na Última Ceia, uma nova Páscoa. Com isto afirmámos também que Jesus não se tinha limitado a celebrar a Páscoa judaica na Ceia, mas reconfigurou-a à volta da sua Paixão. Jesus uniu a Última Ceia à sua morte sacrificial, ordenando aos discípulos que repetissem o que Ele tinha feito. A nova Páscoa de Jesus

era simultaneamente Ceia e Sacrifício, era um Banquete sacrificial. A experiência ritual da Última Ceia era já uma hermenêutica e antecipação cultural do mistério pascal. O próprio sacrifício de Jesus, selado através de uma nova e eterna Aliança era realizado mediante a entrega do Seu corpo e do Seu sangue para remissão dos pecados. Continuando, percebemos que na morte de Cristo na Cruz, existia uma relação tipológica com o culto sacrificial judaico. Na Cruz fundava-se um novo culto terrestre-celestial que extinguiu o antigo culto levítico. Cristo, pelo sacrifício do Seu sangue, tinha-se oferecido de uma vez para sempre. À semelhança dos sacrifícios da antiga aliança, Cristo tornou-se tudo em um: oferente, vítima, altar e Sumo Sacerdote. No sacrifício de Cristo reconhecemos, não a carne do Cordeiro Pascal que foi morto no Egito, mas a Sua própria carne e o Seu sangue, sacrificados na Cruz como sinal da nova e eterna Aliança porque Jesus ofereceu-se em sacrifício uma vez que Ele era o Cordeiro Pascal. Por fim, apurámos que a Eucaristia se constitui como um novo e único culto ritual, sacramento e sacrifício, ou seja, não se repete, mas atualiza-se. Ela é um memorial, sendo instituído pelo próprio Cristo na Última Ceia, onde Ele mesmo se ofereceu a Deus e onde se comunga do Seu corpo e sangue. Sintetizando diremos que, neste novo ritual, se comemora a Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo. Em seguida fomos confrontados com a existência de analogias entre a refeição pascal e a Eucaristia, concluindo que o novo rito era sempre realizado em contexto de uma refeição comunitária, quer dizer a Eucaristia como novo rito, tornou-se uma analogia com a refeição pascal judaica, pois a Última Ceia foi celebrada segundo o rito judaico da Páscoa, i.e., com o pão e o vinho, neste caso oferecidos pelo próprio Cristo constituindo-se assim o pão e o vinho como elementos fundamentais do novo culto.

Por último, procurámos à luz do sistema sacrificial contido nas Escrituras Judaicas, analisar a nova realidade cultural, ou seja, a Eucaristia como sacrifício de Cristo na Cruz. Recorrendo à Carta aos Hebreus salientamos o Sacrifício de Cristo como único e irrepetível, onde Ele se tinha tornado oferente, vítima, altar e Sumo Sacerdote dando a vida e derramando o Seu sangue para expiação dos pecados do mundo. Cristo era visto como oferente porque Ele mesmo ofereceu o derramamento do Seu sangue em sacrifício pelos pecados da humanidade e por isso n'Ele se realizou o último sacrifício, sendo este o melhor, o mais eficaz, superior, perfeito e completo relativamente aos sacrifícios da antiga aliança. Ele também foi vítima, porque n'Ele vemos a figura do cordeiro imolado e sacrificado – morreu na Cruz, sendo que a Sua morte se tornou manifestação de amor pelos homens. Ele é vítima porque ofereceu voluntariamente a Sua vida em obediência ao Pai para salvar a humanidade do pecado e da morte. Cristo entregou-se a Deus como

oferta e sacrifício agradável. Cristo é vítima pois pelo Seu sangue expia os pecados do homem. Cristo é também altar onde se renova o Seu sacrifício, o novo culto, ou seja, a Eucaristia. A Cruz é entendida como altar da nova Aliança, donde brotam os sacramentos da Igreja. Mas Cristo também é compreendido como Sacerdote eterno, segundo a ordem de Melquisedec. Ele é o Sacerdote supremo e definitivo entre Deus e o homem. Cristo é o Sumo Sacerdote que nos pode libertar do pecado. É o verdadeiro Sacerdote porque foi escolhido por Deus. O Seu Sacerdócio também é superior ao sacerdócio levita. Vimos que a eficácia e superioridade do Sacerdócio de Cristo é assumida a partir da santidade de Cristo e do oferecimento de Si mesmo. Este sacerdócio de Cristo, não era um sacerdócio fraco e ineficaz, como o era o sacerdócio do antigo culto. Pela sua mediação Cristo é o Sumo Sacerdote da nova Aliança. Ela é plena de realização e a sublimação do antigo sacerdócio e, celebrada por meio de uma liturgia, é superior àquela realizada no culto antigo. A nova e eterna Aliança foi fundada com o sangue de Cristo e não com algo externo, i.e., do sacrifício de vítimas, mas através da oferta generosa e total da Sua própria vida.

Após este nosso estudo e para terminar concluímos que o sangue no judaísmo e no cristianismo está carregado de significado. Para as duas religiões a noção básica, que foi o fio condutor de toda a dissertação, sintetiza-se dizendo: se o sangue é vida, a Vida é-nos dada pelo Sangue de Cristo.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

1.1. Bíblicas

Bíblia: TEB (Tradução Ecuménica da Bíblia). Nova edição revista e corrigida. São Paulo: Paulinas Edições Loyola, 1995.

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

Sagrada Biblia. Pamplona: Eunsa, 2000. Ebook.

Bíblia Sagrada, editado por Herculano Alves. Lisboa: Difusora Bíblica, 1999.

Bible Hub: Search, Read, Study the Bible in Many Languages, © 2004 – 2018 by BibleHub.com.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. «Livro Deuterónimo – Ad Experimentum». Acedido a 20 de março de 2023. https://conferenciaepiscopal.pt/biblia/prov/05_Dt.pdf.

2. Instrumentos

2.1. Dicionários

Alexander, Ralph H. «tābah», Em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, editado por Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer Jr e Bruce K. Waltke. 557. São Paulo: Vida Nova, 1998.

Attias, Jean-Christophe, e Esther Benbassa. *Civilização judaica*. Dicionário temático Larousse. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

Behm, Johannes. «Haima». Em *Dicionário teológico do Novo Testamento*, editado por Gerhard Kittel e Gerhard Friedrich. vol. 1: 30. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

Carr, Gordon L. «'Ō·lāh». Em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, editado por Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer Jr e Bruce K. Waltke. 1116-1118. São Paulo: Vida Nova, 1998.

- Clarke, Terrance A. «Cities of Refuge». Em *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, editado por T. Desmond Alexander e David W. Baker. 125-128. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- Coppes, Leonard J. «nāzâ». Em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, editado por Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer Jr e Bruce K. Waltke. 944-945. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- Fraine, Jean De. «Sangue». Em *Dicionário enciclopédico da Bíblia*, editado por Adrianus van den Born. 1385–88. Petrópolis: Vozes, 2004.
- Füglister, Notker. «Sangre». Em *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, editado por Walter Kasper. vol. 2: 1448-1451. Barcelona: Herder, 2011.
- Gerleman, Gillis. «דָּם». Em *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, editado por Ernst Jenni e Claus Westermann. vol. 1: 388-391. Torino: Marietti, 1978.
- Grelot, Pierre e Ceslas Spicq. «Sangue». Em *Vocabulário de Teologia bíblica*, editado por Xavier Léon-Dufour, 944-47. Petrópolis: Vozes, 1984.
- Groningen, Gerard Van. «Mizrāq». Em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, editado por Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer Jr e Bruce K. Waltke. 412-413. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- Hamilton, Victor P. «šāḥaṭ». Em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, editado por Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer Jr e Bruce K. Waltke. 1544-1545. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- . «Sangue». Em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, editado por Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer Jr e Bruce K. Waltke. 314-315. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- Hughes, Paul E. «Blood». Em *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, editado por T. Desmond Alexander e David W. Baker. 87-90. Downers Grove: InterVarsity Press, 2003.
- Kampling, Rainer. «Sangue». Em *Dicionário Bíblico-Teológico*, editado por Johannes Baptist Bauer. 398-400. São Paulo: Loyola, 2000.
- Kedar-Kopfstein, Benjamim., e Jan Bergman «דָּם». Em *Theological Dictionary of the Old Testament*, editado por Gerhard Johannes Botterweck e Helmer Ringgren. vol. 3: 234-50. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1974.
- Kratz, Reinhard G. «Sacrifício». Em *Dicionário de termos teológicos fundamentais de Antigo e do Novo Testamento*, editado por Angelika Berlejung e Christian Frevel. 413-416. São Paulo: Loyola, 2011.

- Laubach, Fritz. «Sangre». Em *Diccionario teologico del Nuevo Testamento*, editado por Lothar Coenen; Erich Beyreuther e Hans Bietenhard. vol. 4: 143-147. Salamanca: Sigueme, 1980.
- . «Haima». Em *The New International Dictionary of New Testament Theology*, editado por Colin Brown. vol. 1: 220-224. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1980.
- Manzi, Franco. «Sangre». Em *Temi Teologici della Bibbia*, editado por Penna, Romano, Giacomo Perego e Gianfranco Ravasi. Milano: San Paolo, 2010.
- Mckenzie, John L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- Otto Böcher, «Αἷμα». Em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, editado por Horst Balz; Gerhard Schneider. vol. 1: 109-116. Salamanca: Sigueme, 1996.
- , «Αἱμοπορέω». Em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, editado por Horst Balz e Gerhard Schneider. vol. 1: 116. Salamanca: Sigueme, 1996
- Pikaza, Xabier. *Diccionario de la Biblia: Historia y Palabra*. Navarra: Verbo Divino, 2007.
- Richards, Larry. *Expository Dictionary of Bible Words*. Basingstoke: Marshall Pickering, 1985.
- Scharbert, Josef. «Vengaza». Em *Enciclopedia de la Biblia*. Alejandro Diez Macho e Sebastián Bartina. vol. 6: 1164-1166. Barcelona: Garriga, 1963.
- Schwartz, Baruch J. «Blood». Em *The Oxford dictionary of the Jewish religion*, editado por Geoffrey Wigoder e R. J. Zwi Werblowsky. 136. New York: Oxford University Press, 1997.
- Sperling, David. «Avenger of blood». Em *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman. vol. 1: 763-64. New York: Doubleday, 1992.
- Thayer, Joseph Henry. *Greek-English Lexicon of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- Shaw, Frank. «Blood». Em *A dictionary of Jewish-Christian relations*, editado por Edward Kessler e Neil Wenborn. 62-63. Cambridge (New York): Cambridge University Press/Cambridge Centre for the Study of Jewish-Christian Relations, 2005.
- Warmuth, Georg. «חַיָּה». Em *Theological Dictionary of the Old Testament.*, editado por Gerhard Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry. vol. 9: 553-63. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1997.

Wolf, Herbert. «zāḇaḥ». Em *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*, editado por Robert Laird Harris, Gleason Leonard Archer Jr e Bruce K. Waltke. 376-79. São Paulo: Vida Nova, 1998.

2.2. Enciclopédias

Frankel, Ellen, e Betsy Platkin Teutsch. *The Encyclopedia of Jewish Symbols*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.

Baskin, Judith R. «Blood». Em *Encyclopaedia Judaica*, editado por Skolnik, Fred e Michael Berenbaum, 2ª ed., vol. 3. Detroit: Macmillan Reference USA. House, 2007.

3. Estudos

Allen, Leslie C. *Jeremiah: a commentary*. The Old Testament library. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 2008.

Alonso Schökel, Luis. *Dónde está tu hermano? textos de fraternidad en el libro del Génesis*. Institución San Jerónimo 19. Valencia: Institución San Jerónimo, 1985.

Alonso Schökel, Luis, e Cecilia Carniti. *Salmos 73-150*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2008.

Alves, Herculano. *Símbolos na Bíblia*. Lisboa: Difusora Bíblica, 2001.

Andiñach, Pablo Rubén. *El libro del Éxodo*. Biblioteca de estudios bíblicos 119. Salamanca: Sígueme, 2006.

Arana, Andrés Ibáñez. *Para compreender o livro do Génesis*. São Paulo: Paulinas, 2003.

Auld, A. Graeme. *I & II Samuel: a commentary*. The Old Testament library. Louisville (Kentucky): Westminster John Knox Press, 2011.

Biale, David. *Blood and belief: the circulation of a symbol between Jews and Christians*. Berkeley: University of California Press, 2007.

Boring, M. Eugene, «The Gospel of Matthew». Em *The New Interpreter's Bible: General articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical books*, editado por Leander E. Keck. vol. 8: 87-505 Nashville: Abingdon Press, 1995.

- Brueggemann, Walter. *1 & 2 Kings: a commentary*. Macon (Georgia): Smyth & Helwys, 2000.
- . «Exodus». *The New Interpreter's Bible: General articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical books*, editado por Leander E. Keck. vol. 1: 675-981. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Childs, Brevard S. *Pentateuco: El libro del Exodo*. Estella: Verbo Divino, 2003.
- Cipriani, Settimio. «Il sangue di Cristo in S. Giovanni». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 2. Sangue e antropologia 1, 721-738. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- Cody, Aelred. «Hebrews». Em *A New Catholic commentary on holy scripture*. Reginald Cuthbert Fuller. Nashville: Nelson, 1975.
- Collins, Raymond F. *First Corinthians*. Daniel J. Harrington. Sacra pagina series, vol. 7. Collegeville: Liturgical Press, 1999.
- Esteves, José Fernando, e José Manuel Garcia Cordeiro. *Liturgia da Igreja*. Lisboa: Universidade católica, 2008.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Acts of the Apostles*. The Anchor Bible, vol. 31. New York: Doubleday, 1998.
- García López, Felix. *Éxodo*. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, vol. 2. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- Gelio, Roberto. «Sangue e vendetta». Em *Sangue e antropologia biblica*, editado por Francesco Vattioni, vol. 2. Sangue e antropologia 1, 425-451. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- Gray, John. *I & II Kings: A Commentary*. The Old Testament Library. London: SCM Press, 1970.
- Gudme, Anne Katrine. «Liquid Life: Blood, Life, and Conceptual Metaphors in the Hebrew Bible and the Ancient Near East», Em *Language, cognition, and biblical exegesis: interpreting minds*, editado por Ronit Nikolsky, István Czachesz, Frederick S. Tappenden e Tamás Biró. New York: Bloomsbury Academic, 2019.
- Hamilton, Victor P. *The book of Genesis: Chapters 18-50*. The New international commentary on the Old Testament. Grand Rapids (Michigan): Eerdmans, 1995.
- Harrington, Daniel J. *Il vangelo di Matteo*. Leumann: Elledici, 2005.
- Harrison, Roland K. *Levítico - Introdução e comentário*. Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1983.

- Hartley, John E. *Word Biblical Commentary Leviticus 1-27*, vol. 4. Waco (Texas): Word Books, 2000.
- Imschoot, Paul van. *Teologia del antiguo testamento*. Madrid: Fax, 1969.
- Kuma, Hermann V. A. «Haima in Hebrews». Tese de Doutorado, Andrews University, 2010.
- León Azcárate, Juan Luis de. *Deuteronomio*. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, vol. 5. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- . *Levítico*. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, vol. 3. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2006.
- Levine, Baruch A. *Leviticus: The JPS Torah Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Lourenço, João. *Profetas e profecia em Israel: Texto e mensagem*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2021.
- Lundbom, Jack R. *Jeremiah 21-36*. The Anchor Bible, vol. 21B. New York: Doubleday, 2004.
- Manzi, Franco. *Carta a los Hebreos*. Comentarios a la Nueva Biblia de Jerusalén, vol. 6. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2005.
- Matera, Frank J. *Romans*. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, 2010.
- McCarthy, Dennis J. «Il simbolismo del sangue (timore reverenziale, vita, morte)». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 1. Sangue e antropologia 1, 17-36. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- McComiskey, Thomas Edward, ed. *The Minor Prophets: an exegetical and expository commentary*. Grand Rapids (Michigan): Baker Book House, 1992.
- Meier, John P. *Un Judío Marginal: Nueva Visión Del Jesús Histórico: Milagros*. vol. 2.2. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2013.
- Michl, Johann. *Carta a los Hebreos*. Barcelona: Herder, 1977.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus: 1-16*. The Anchor Bible, vol. 3. New York: Doubleday, 1991.
- Milgrom, Jacob. *Leviticus: 17 - 22*. The Anchor Bible, vol. 3A. New York : Doubleday, 2000.
- Muñoz León, Domingo. *Apocalipsis*. Comentarios a la nueva Biblia de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- Neves, Joaquim Carreira das. *Bíblia: o livro dos livros*. Lisboa: Edição Expresso, 2006.
- . *Escritos de São João*. Estudos teológicos. Lisboa: Universidade católica Portuguesa, 2004.

- Owiredu, Charles. «Blood and life in the Old Testament». Tese de Doutoramento, Durham University, 2004.
- Paximadi, Giorgio, ed. *Levitico: introduzione, traduzione e commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi, vol. 3. Cinisello Balsamo - Milano: San Paolo, 2017.
- Penna, Angelo. «Il Sangue nell'Antico Testamento». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 2. Sangue e antropologia 1, 379-402. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- Penna, Romano. *Carta a los Romanos*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2014.
- . «Il sangue di Cristo nelle lettere paoline». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 2. Sangue e antropologia 1, 789-814. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- Perkins, Pheme. *First Corinthians*. Paideia. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, 2012.
- Pitre, Brant. *Jesus e as Raízes Judaicas da Eucaristia - Que segredos encerra a Última Ceia?* Cascais: Lucerna, 2022.
- Rad, Gerhard von. *Teologia do Antigo Testamento*. vol. 1. São Paulo: Targumim, 2006.
- Ravasi, Gianfranco. *El libro del Genesis (1-11)*. Barcelona: Herder, 1992.
- Reinhartz, Adele. «The Gospel According to John». Em *The Jewish Annotated New Testament: New Revised Standard Version Bible Translation*, editado por Amy-Jill Levine e Marc Zvi Brettler. Oxford: Oxford university press, 2017.
- Ricciotti, Giuseppe. *Los hechos de los apóstoles*. Barcelona: Luis Miracle Editor, 1957.
- Romaniuk, Kazimierz. «Il valore salvifico del sangue di Cristo nella teologia di San Paolo». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 2. Sangue e antropologia 1, 771-788. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- Salas, Antonio. *Un pueblo en marcha: pentateuco y libros históricos*. 3. Madrid: Ed. Paulinas, 1993.
- Sarna, Nahum M. *Exodus: The JPS Torah commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.
- . *Genesis: The JPS Torah commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- Saydon, Pietru Pawl. «Leviticus». Em *A New Catholic commentary on holy scripture*. Reginald Cuthbert Fuller. Nashville: Nelson, 1975.
- Schierse, Franz J. *Carta a los Hebreos*. Barcelona: Herder, 1970.

- Schmid, Josef. *El Evangelio según San Mateo*. vol. 92. Barcelona: Herder, 1973.
- Sicre, José Luis. *Profetismo en Israel: el profeta, los profetas, el mensaje*. Estella: Verbo Divino, 1992.
- Swartz, Michael D. «The topography of blood in Mishnah Yoma». Em *Jewish blood: reality and metaphor in history, religion, and culture*. editado por Mitchell Bryan Hart, 70-83. London (New York): Routledge, 2009.
- Tapia, Omar, e Carlos Soltero. *Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2010.
- Talbert, Charles H. *Matthew*. Paideia. Grand Rapids (Michigan): Baker Academic, 2010.
- Thompson, John A. *Deuteronomio*. São Paulo: Vida Nova, 2006.
- Thompson, James W. *Hebrews*. Paideia. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Tigay, Jeffrey H. *Deuteronomy: The JPS Torah Commentary*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1996.
- Traylor, John H. *1 & 2 Kings, 2 Chronicles*. Layman's Bible book commentary 6. Nashville (Tennessee): Broadman Press, 1981.
- Urso, Filippo. *Lettera agli ebrei*. 52. Milano: San Paolo, 2014.
- Vanhoye, Albert. «Il sangue di Cristo nell'Epistola agli Ebrei». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 2. Sangue e antropologia 1, 819-830. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- . *Lettera ai Galati*. Milano: Paoline, 2000.
- . *Sacerdoti antichi e nuovo sacerdote secondo il Nuovo Testamento*. Leumann (Torino): Editrice Elle Di Ci, 1990.
- Vattioni, Francesco. «Il Sangue dell'Alleanza (Es 24, 8)». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 2. Sangue e antropologia 1, 497-514. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- . «Il significato di “sangue” nel Decreto Apostolico». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 2. Sangue e antropologia 1, 745-770. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- . «Sangue: Vita o morte nella Bibbia». Em *Sangue e antropologia biblica*. editado por Francesco Vattioni. vol. 2. Sangue e antropologia 1, 367-378. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1981.
- Vaz, Armindo. *Pentateuco*. Lisboa: s. ed., 2015.
- Vervenne, Marc. ««The Blood is the Life and the Life is the Blood'. Blood as Symbol of Life and Death in Biblical Tradition (Genesis 9,4)». Em *Ritual and sacrifice in*

the ancient Near East: proceedings of the international conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991. editado por Jan Quaegebeur. *Orientalia Lovaniensia analecta* 55, 451-470. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1993.

Walter, Eugen. *Primera carta a los Corintios*. Barcelona: Herder, 1971.

Wasserfall, Rahel R. *Women and water: menstruation in Jewish life and law*. Brandeis series on Jewish women. Hanover: University Press of New England, 1999.

Watts, James W. *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture*. Leiden: Cambridge University Press, 2007.

Wenham, Gordon J. *Word Biblical Commentary Genesis 1 - 15*. vol. 1. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1987.

Westermann, Claus. *Genesis 37-50: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1986.

Wiseman, Donald J. *1 e 2 Reis*. São Paulo: Vida Nova, 2006.

Wolde, Ellen Van. «Il legame tra dām, 'ādām e 'ādāmāh in Genesi 2-4». Em *Sangue e antropologia nella liturgia*. editado por Francesco Vattioni. vol. 1. *Sangue e antropologia* 4, 219-227. Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1984.

Wolff, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

4. Artigos

Allison, Charles S. «The Significance of Blood Sacrifice in the Old Testament». *African Research Review* 10, n.º 1 (2016): 46–60.

Anthonioz, Stéphanie. «Le sang est la vie: réflexion sur la création humaine (Gn 2, 7)». *Revue Biblique* 116, n.º 1 (2009): 5–14.

Boskamp, Karl G. «El motivo de la sangre derramada en el pentateuco». *Davarlogos* 13, n.º 1 (2014): 21–36.

Fonseca, Aldolfo. «El hombre desde la Biblia. Hacia una antropología Bíblica, partiendo del Antiguo Testamento». *La Colmena* 1, n.º 31 (2001): 83–95.

Gonçalves, Francolino J. «Concepção deuteronomista dos profetas e sua posteridade». *Didaskalia* 33, n.º 1–2 (2003): 73–96.

- Kramer, Pedro e Anderson Fontes Dias. «Caim e Abel – O difícil caminho da fraternidade.» *Revista Litterarius* 13, n.º 1 (2014): 28–63.
- Morris, Leon. «The Biblical use of the term “Blood”». *The Journal of Theological Studies* 3, n.º 2 (1952): 216–27.
- Potterie, Ignace de la. «Le symbolisme du sang et de l’eau en Jn 19, 34». *Didaskalia* 1–2, n.º 14 (1984): 201–30.
- Rius-Camps, Josep. «El anacronismo de invitar Jesús a los judíos a beber la sangre del hijo del hombre». *Fortvnatae* 1, n.º 26 (2015): 127–36.
- Tábet, Michelangelo. «Il sacerdozio di Cristo e il sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento» *Collectanea biblica*. editado por E. González, 697-717. Roma: EDUSC, 2014.
- Vanhoye, Albert. «La novità del sacerdozio di Cristo». *La Civiltà Cattolica* 1, n.º 3541 (1998): 16–27.
- Vaz, Armindo. «A imagem de um Deus violento na Bíblia». *Didaskalia* 2, n.º 32 (2002): 61–109.
- Vilar, José R. «El sacrificio de Cristo y de la Iglesia». *Scripta theologica* 36, n.º 1 (2004): 111–30.