

FACULDADES EST
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ISAAC MALHEIROS MEIRA JUNIOR

ANÁLISE DA FUNÇÃO TEOLÓGICA DAS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NA
ARGUMENTAÇÃO CERIMONIAL/CÚLTICA DE HEBREUS

São Leopoldo

2019

ISAAC MALHEIROS MEIRA JUNIOR

ANÁLISE DA FUNÇÃO TEOLÓGICA DAS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NA
ARGUMENTAÇÃO CERIMONIAL/CÚLTICA DE HEBREUS

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração:
Tradições e Escrituras
Sagradas

Orientador: Dr. Flavio Schmitt

São Leopoldo

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M514a Meira Junior, Isaac Malheiros

Análise da função teológica das alusões ao dia da expiação na argumentação cerimonial/cúltica de hebreus / Isaac Malheiros Meira Junior ; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2019.

271 p. : il. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2019.

1. Bíblia – Hebreus – Crítica e interpretação. 2. Expição – Ensino bíblico. 3. Santuário. 4. Apocalíptica. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

CDD 227.8707

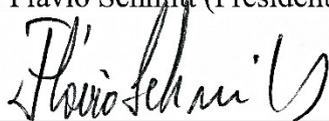
ISAAC MALHEIROS MEIRA JUNIOR

**ANÁLISE DA FUNÇÃO TEOLÓGICA DAS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NA
ARGUMENTAÇÃO CERIMONIAL/CÚLTICA DE HEBREUS**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Tradições e Escrituras
Sagradas

Data de Aprovação: 23 de julho de 2019

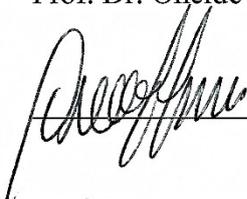
Prof. Dr. Flávio Schmitt (Presidente)



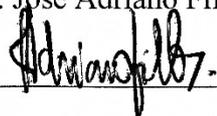
Prof. Dr. Nelson Kilpp (EST)



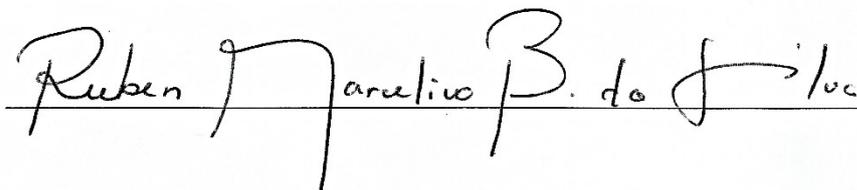
Prof. Dr. Oneide Bobsin (EST)



Prof. Dr. José Adriano Filho (UNIDA)



Prof. Dr. Ruben Marcelino Bento da silva (UNILASALLE)



À minha amada esposa, Vanessa Meira; e à minha filha, Nina Joy.
ὕδωρ πολὺ οὐ δυνήσεται σβέσαι τὴν ἀγάπην
καὶ ποταμοὶ οὐ συγκλύσουσιν αὐτή (Ct 8:7)

AGRADECIMENTOS

Sou grato a todas as pessoas que colaboraram, direta ou indiretamente, para que esta pesquisa fosse concluída. Mas de forma especial, agradeço à minha querida esposa Vanessa e à minha filha Nina pelo apoio e compreensão durante as longas horas de estudo e ausência; também aos meus pais pelo incentivo e por sempre acreditarem em meu potencial.

Expresso o meu reconhecimento e gratidão aos excelentes professores do PPG da EST, por me inspirarem e darem a base teórico-metodológica para esta pesquisa.

Minha gratidão ao meu orientador, o professor Dr. Flavio Schmitt, por sua amizade, por suas aulas e dicas preciosas que me ajudaram a burilar ideias e dar forma e expressão adequadas a esta pesquisa.

Agradeço também à CAPES pelo apoio financeiro que permitiu o custeio dos meus estudos. E, finalmente, agradeço à Igreja Adventista do Sétimo Dia do sul do Brasil (União Sul Brasileira da IASD), especialmente ao Instituto Adventista Cruzeiro do Sul e ao Instituto Adventista Paranaense pelo apoio e incentivo.

Mas, acima de tudo, agradeço ao trino Deus, por sua graça e sustento.

Soli Deo gloria.

RESUMO

Esta tese pretende analisar, através de uma pesquisa bibliográfica e exegética, a função teológica das alusões ao Dia da Expição na argumentação de Hebreus, especialmente na sua argumentação cerimonial/cúltica (Hb 8:1-10:18). Para tanto, está tese identificará e analisará as alusões e referências ao Dia da Expição no livro de Hebreus, e avaliará que papel elas desempenham no desenvolvimento retórico e teológico do texto de Hebreus. O Dia da Expição era o ponto alto do calendário litúrgico de Israel no Antigo Testamento. E, por causa da matriz judaica do cristianismo, por um bom tempo, esse dia cerimonial continuou tendo importância para as primeiras comunidades cristãs. Compreender o significado das alusões ao Dia da Expição em Hebreus ajuda no resgate de um traço cultural importante, já que o cristianismo nasceu em um contexto judaico. As prováveis influências conceituais sobre Hebreus apontam para um modelo de santuário celestial real e em atividade, não platônico, onde Cristo faz a sua oferta expiatória superior e única. A análise dos títulos sacerdotais, dos lugares de atuação sacerdotal e da linguagem ritualística utilizada em Hebreus mostra que existem pelo menos três alusões ao Dia da Expição, localizadas exatamente na argumentação cerimonial/cúltica (Hb 9:6-7; 9:24-25 e 10:1-4). O autor de Hebreus lança mão dos conceitos de santuário e de expiação celestiais, presentes no Antigo Testamento e na literatura apocalíptica judaica, e o Dia da Expição desempenha diferentes papéis em sua argumentação. Em Hebreus, o Dia da Expição tem a função de amplificar e enfatizar a superioridade da oferta de Cristo, o que servirá como base para as exortações finais. É importante entender de que forma a “sombra” do Dia da Expição foi usada num discurso exortativo e encorajador. A compreensão do que o texto de Hebreus falou aos primeiros cristãos através do simbolismo do Dia da Expição é útil para a avaliação do que Hebreus pode nos falar ainda hoje.

Palavras-chave: Dia da Expição. Hebreus. Santuário celestial. Apocalíptica judaica. Expição celestial.

ABSTRACT

This dissertation intends to analyze, through bibliographic and exegetical research, the theological function of the allusions to the Day of Atonement in the argumentation in Hebrews, especially in its ceremonial/cultic argumentation (Hb 8:1-10:18). For this end, this dissertation will identify and analyze the allusions and references to the Day of Atonement in the book of Hebrews and will evaluate what role they play in the rhetorical and theological development of the text of Hebrews. The Day of Atonement was the high point of the liturgical calendar of Israel in the Old Testament. And, because of the Jewish matrix of Christianity, for a long time this ceremonial day continued to have importance for the first Christian communities. Comprehending the meaning of the allusions to the Day of Atonement in Hebrews helps in the recovery of an important cultural trait since Christianity was born in a Jewish context. The probable conceptual influences on Hebrews point to a model of a real celestial sanctuary, in action, not platonic, where Christ makes his superior and single expiatory offering. The analysis of the priestly titles, of the places of priestly action and of the ritualistic language used in Hebrews shows that there exist at least three allusions to the Day of Atonement, located, precisely in the ceremonial/cultic argumentation (Hb 9:6-7; 9 24-25 and 10:1-4). The author of Hebrews makes use of the concepts of sanctuary and celestial expiation present in the Old Testament and in the Jewish Apocalyptic literature, and the Day of Atonement plays different roles in its argumentation. In Hebrews, the Day of Atonement has the role of amplifying and emphasizing the superiority of Christ's offering, which will serve as a base for the final exhortations. It is important to understand in what way the "shadow" of the Day of Atonement was used in an exhortative and encouraging discourse. The understanding of what the text of Hebrews said to the first Christians through the symbolism of the Day of Atonement is useful for evaluating what Hebrews can say to us still today.

Keywords: Day of Atonement. Hebrews. Celestial Sanctuary. Jewish Apocalyptic Literature. Celestial expiation.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Diversas

4Q400	Cânticos do Sacrifício de Sábado (texto de Qumran, caverna 4)
4Q401	Cânticos do Sacrifício de Sábado (texto de Qumran, caverna 4)
4Q403	Cânticos do Sacrifício de Sábado (texto de Qumran, caverna 4)
4Q405	Cânticos do Sacrifício de Sábado (texto de Qumran, caverna 4)
4Q544	Cânticos do Sacrifício de Sábado (texto de Qumran, caverna 4)
11Q17	Cânticos do Sacrifício de Sábado (texto de Qumran, caverna 11)
11QMelq	Melquisedeque (texto de Qumran, caverna 11)
AA	Almeida Atualizada (Bíblia)
a.C.	antes de Cristo
ACF	Almeida Corrigida Fiel (Bíblia)
ARA	Almeida Revista e Atualizada (Bíblia)
ARC	Almeida Revista e Corrigida (Bíblia)
AT	Antigo Testamento
c.	cerca de
cf.	confira
d.C.	depois de Cristo
ex.	exemplo
Frag.	Fragmento (textos de Qumran)
col.	coluna (textos de Qumran)
LXX	Septuaginta
NA28	Nestlé-Aland, 28ª edição (texto grego)
NT	Novo Testamento
NTLH	Nova Tradução na Linguagem de Hoje (Bíblia)
NVI	Nova Versão Internacional (Bíblia)
séc.	século
TM	texto massorético

Bíblia

1Co	1 Coríntios
1Cr	1 Crônicas
1Jo	1 João
1Pe	1 Pedro
1Rs	1 Reis
1Sm	1 Samuel
1Tm	1 Timóteo
1Ts	1 Tessalonicenses
2Co	2 Coríntios
2Cr	2 Crônicas
2Jo	2 João
2Pe	2 Pedro
2Rs	2 Reis
2Sm	2 Samuel
2Tm	2 Timóteo
2Ts	2 Tessalonicenses
3Jo	3 João
Ag	Ageu
Am	Amós
Ap	Apocalipse
At	Atos dos Apóstolos
Cl	Colossenses
Ct	Cantares ou Cânticos dos Cânticos
Dn	Daniel
Dt	Deuteronômio
Ec	Eclesiastes
Ed	Esdras
Ef	Efésios
Et	Ester
Ex	Êxodo
Ez	Ezequiel
Fm	Filemom
Fp	Filipenses

Gl	Gálatas
Gn	Gênesis
Hb	Hebreus
Hc	Habacuque
Is	Isaías
Jd	Judas
Jl	Joel
Jn	Jonas
Jó	Jó
Jo	João
Jr	Jeremias
Js	Josué
Jz	Juízes
Lc	Lucas
Lm	Lamentações de Jeremias
Lv	Levítico
Mc	Marcos
Ml	Malaquias
Mq	Miquéias
Mt	Mateus
Na	Naum
Ne	Neemias
Nm	Números
Ob	Obadias
Os	Oséias
Pv	Provérbios
Rm	Romanos
Rt	Rute
Sf	Sofonias
Sl	Salmos
Tg	Tiago
Tt	Tito
Zc	Zacarias

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – As influências conceituais sobre Hebreus	51
Figura 2 – A trajetória conceitual do santuário celestial de Hebreus	71
Figura 3 – Hb 9:22-23 como ligação entre dois blocos.....	161
Figura 4 – Estrutura de Hb 9:24-26 em grego	174
Figura 5 – Estrutura de Hb 9:24-26 (ARC)	175
Figura 6 – Mudança de sentido de πρώτος.....	181
Figura 7 – Contrastes horizontal e vertical	189
Figura 8 – σκηνή em Hebreus	193
Figura 9 – Estrutura do argumento de Hb 8:13-10:18	203
Figura 10 – Antecedentes de ἥτις.....	209
Figura 11 – O caminho do santuário	211
Figura 12 – Função das comparações do sacrifício de Cristo	224
Figura 13 – Papeis do Dia da Expição no argumento	224
Figura 14 – Amplificatio	231
Figura 15 – Referência geral e específica	235

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Quando e onde Jesus se ofereceu?	74
Tabela 2 – O uso de τὰ ἅγια relacionado ao santuário em Hebreus.....	131
Tabela 3 – O uso de τὰ ἅγια na LXX	132
Tabela 4 – Uso de ἅγιος nos pseudepígrafos do AT, Fílon e Josefo	133
Tabela 5 – O uso de πρῶτος em Hb 8-10:18	182
Tabela 6 – Contrastes entre o Santo e o Santíssimo	186
Tabela 7 – Quiasma no uso de πρῶτος em 9:1-8	191
Tabela 8 – Ambiguidades no uso de πρῶτος em Hebreus 8 e 9.....	192
Tabela 9 – Comparação entre Hb 8:13 e Hb 9:9-10	202
Tabela 10 – A parábola dos santuários	217
Tabela 11 – Imagens culturais evocadas em Hb 9:18-28	221
Tabela 12 – Imagens culturais evocadas em Hb 10:1-18	236

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
1. O PANO DE FUNDO CONCEITUAL DE HEBREUS E A METODOLOGIA DE PESQUISA	29
1.1 Questões introdutórias à pesquisa em Hebreus.....	29
1.1.1 <i>Autoria</i>	30
1.1.2 <i>Destinatários</i>	31
1.1.3 <i>Data de composição</i>	35
1.1.4 <i>Gênero literário</i>	36
1.1.5 <i>Conclusões parciais</i>	38
1.2 As influências conceituais sobre Hebreus.....	38
1.2.1 <i>Hebreus e Filon de Alexandria</i>	39
1.2.2 <i>Hebreus e Qumran/Apocalíptica judaica</i>	42
1.2.3 <i>Hebreus e o misticismo Merkabah</i>	46
1.2.4 <i>Hebreus e o Gnosticismo</i>	47
1.2.5 <i>Hebreus e o AT/LXX</i>	48
1.3 Considerações finais.....	49
2. O SANTUÁRIO E A EXPIAÇÃO EM HEBREUS	53
2.1 Hebreus e o santuário celestial.....	54
2.1.1 <i>O modelo “o céu como santuário”</i>	55
2.1.2 <i>O modelo “santuário que está no céu”</i>	56
2.1.2.1 <i>O modelo apocalíptico do “santuário escatológico”</i>	57
2.1.2.2 <i>O modelo apocalíptico do “santuário em atividade”</i>	58
2.1.3 <i>O santuário celestial no Antigo Testamento</i>	64
2.1.4 <i>Conclusões parciais</i>	70
2.2 O conceito de expiação celestial em Hebreus.....	71
2.2.1 <i>Modelo 1: a expiação começa na terra e culmina no céu</i>	76
2.2.2 <i>Modelo 2: a expiação só acontece no céu</i>	82
2.2.3 <i>Conclusões parciais</i>	91
2.3 Considerações Finais.....	92
3. AS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NOS TÍTULOS SACERDOTAIS	95
3.1 Jesus: sacerdote ou sumo sacerdote?.....	96
3.2 A atuação do sacerdote e do sumo sacerdote.....	98
3.3 Oferecer “sacrifício por si e pelo povo” é uma alusão ao Dia da Expição?.....	100
3.4 Oferecer “dons e sacrifícios” é uma alusão ao Dia da Expição?.....	103
3.5 As ofertas “pelo(s) pecado(s)” são uma alusão ao Dia da Expição?.....	105
3.6 O sacerdócio de Cristo em Hebreus: análise de textos selecionados.....	108
3.6.1 <i>Hebreus 2:17</i>	108
3.6.2 <i>Hebreus 3:1</i>	111
3.6.3 <i>Hebreus 4:14</i>	112
3.6.4 <i>Hebreus 5:5</i>	114
3.6.5 <i>Hebreus 6:19-20</i>	114
3.6.6 <i>Hebreus 7:27</i>	117
3.6.7 <i>Hebreus 8:1-2</i>	118
3.6.8 <i>Hebreus 9:6-7</i>	118
3.6.9 <i>Hebreus 9:11-12</i>	122
3.6.9.1 <i>Os animais mencionados</i>	122
3.6.9.2 <i>“Uma vez por todas”</i>	124

3.6.10	<i>Hebreus 9:25-26</i>	125
3.6.11	<i>Hebreus 10:11-12</i>	126
3.6.12	<i>Hebreus 10:21</i>	127
3.6.13	<i>Hebreus 13:11</i>	128
3.7	Considerações Finais	129
4.	AS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NOS LUGARES DE ATUAÇÃO	
	SACERDOTAL	131
4.1	O sumo sacerdote em τὰ ἅγια	131
4.2	O sumo sacerdote “dentro do véu”	134
4.3	O sumo sacerdote “no céu”	135
4.4	O sumo sacerdote à direita de Deus e do seu trono	136
4.5	Considerações finais	137
5.	AS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NA LINGUAGEM RITUALÍSTICA	139
5.1	Dons e sacrifícios	139
5.2	Comidas, bebidas e diversas abluções	139
5.3	Aspersão de sangue	143
5.4	As cinzas de uma novilha	148
5.5	“Uma vez por ano” e “a cada ano”	150
5.6	Os efeitos dos sacrifícios	151
5.6.1	<i>Expição/Propiciação</i>	151
5.6.2	<i>Purificação</i>	156
5.6.3	<i>Perdão, redenção e remissão</i>	162
5.6.4	<i>Remoção de pecados</i>	167
5.6.5	<i>A entrada no santuário/presença de Deus</i>	168
5.7	Considerações finais	175
6.	A FUNÇÃO DAS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NO ARGUMENTO	179
6.1	Hb 9:6-7 tem como contexto duas alianças e duas tendas	179
6.2	Hb 9:6-7 é um contraste de entradas no santuário	182
6.2.1	<i>Os contrastes horizontal e vertical</i>	185
6.2.2	<i>O “primeiro tabernáculo” de 9:8 é o santuário terrestre</i>	189
6.2.3	<i>O “maior e mais perfeito tabernáculo” é o santuário celestial</i>	195
6.3	Hb 9:6-7 tem uma função retórica no argumento	197
6.3.1	<i>A estrutura circular: o fim da antiga aliança</i>	198
6.3.2	<i>O argumento periódico: a transição para a nova aliança</i>	199
6.3.3	<i>O Dia da Expição é uma ilustração da transição antigo-novo</i>	201
6.3.4	<i>A transição espacial ilustra a transição temporal</i>	203
6.3.4.1	O “tempo presente” evidencia a transição temporal	205
6.3.5	<i>O “caminho do santuário” como parábola</i>	207
6.3.5.1	A parábola se refere às entradas no santuário	213
6.3.5.2	O serviço do santuário mostra a transição	217
6.4	Hb 9:24-25 simboliza as deficiências da antiga aliança	218
6.4.1	<i>O Dia da Expição ilustra a repetitividade dos sacrifícios</i>	222
6.5	Hb 9:24-25 localiza a expiação no céu	226
6.6	Hb 9:24-25 traz à tona o elemento escatológico	229
6.7	Hb 9:24-25 é parte da estratégia retórica: <i>amplificatio</i>	230
6.8	Hb 10:1-4 representa a ineficácia de todos os sacrifícios	232
6.9	Hb 10:1-4 é uma base para a exortação	238
6.10	Considerações finais	239
	CONCLUSÃO	243
	REFERÊNCIAS	251

INTRODUÇÃO

Um bom número de pesquisadores considera que o autor de Hebreus usa a imagem do Dia da Expição (o *Yom Kippur*¹), e não o sacerdócio em geral,² para descrever e explicar o significado da ascensão e ministério de Jesus no céu, numa relação tipológica.³ Para muitos autores, o Dia da Expição é o *motif* que domina a mente do autor de Hebreus, e sobre o qual ele estende sua argumentação,⁴ a ponto de Hebreus ser chamado de “divino comentário de Levítico 16”.⁵ Por causa disso, o Dia da Expição tem sido sugerido como a principal chave hermenêutica para a interpretação de Hebreus.⁶

Porém, essa não é uma opinião unânime. Há autores que veem uma supervalorização do Dia da Expição na interpretação de Hebreus. Attridge, por exemplo, alerta que “a aplicação do modelo do ritual Yom Kippur [Dia da Expição] para a morte de Cristo em Hebreus é um esforço hermenêutico complexo e sutil”.⁷ Gelardini sugere que o pano de fundo de Hebreus não é o Dia da Expição, mas a festa judaica de *Tisha B’Av*, um dia de jejum, luto e lamentação que antecede o Dia da Expição.⁸ Vários outros autores reconhecem que, apesar de estar presente em

¹ O Dia da Expição, chamado de ἡμέρα τοῦ ἰλασμοῦ na LXX (Lv 25:9), e, em hebraico, יוֹם הַכִּפּוּרִים, literalmente, “dia das expiações”, era o ritual anual em que se fazia expiação pelo povo e pelo santuário (Lv 16:33), um dia de jejum e de aflição de alma (Lv 16:29 e 31).

² ISAACS, Marie E. Priesthood and the Epistle to the Hebrews. **The Heythrop Journal**, v. 38, n. 1, (p. 51-62), 1997. p. 55. Disponível em: <<https://bit.ly/2WCal6y>>. Acesso em 05 mar. 2015.

³ BRUCE, F. F. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. p. 32–33.

⁴ Ver, por exemplo, MCKNIGHT, Edgar V.; CHURCH, Christopher. Hebrews-James. In: MCELROY, Mark K. (Ed.). **Smyth & Helwys Bible Commentary**. Macon: Smyth & Helwys, 2004. p. 115; CODY, Aelred. **Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews: The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspective**. St. Meinrad: Grail, 1960. p. 170-202; KOESTER, Craig R. **Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 2001. p. 423.

⁵ CORTEZ, Felix H. **The “Son” as Reformer of the Cult: Thematic Parallels between the Rule of Righteous Davidic Kings in the Hebrew Bible and the Rule of the “Son” in Hebrews**. *Paper* apresentado no Annual Meeting of the Society of Biblical Literature. San Diego: 17 nov. 2007. Disponível em: <<https://bit.ly/2IzUcJU>>. Acesso em 11 abr. 2015.

⁶ LANGENHOVEN, Hanno, *et. al.* The Day of atonement as a hermeneutical key to the understanding of christology in Hebrews. **Journal of Early Christian History**, Pretoria: University of Pretoria, v. 1.1, p. 85-97, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2R9WKm1>>. Acesso em 11 abr. 2015.

⁷ ATTRIDGE, Harold W. The Uses of Antithesis in Hebrews 8-10. **Harvard Theological Review**, v. 79, jul. 1986. p. 9. Disponível em: <<https://bit.ly/2WBcnnB>>. Acesso em 12 abr. 2015.

⁸ GELARDINI, Gabriella. Hebrews, and Ancient Synagogue Homily for Tisha Be- Av: Its Function, Its Basis, Its Theological Interpretation. In: GELARDINI, Gabriella (ed.). **Hebrews: Contemporary Method – New Insights**. Leiden: Brill, 2005. p. 107-226.

Hebreus, o Dia da Expição não é o tema dominante.⁹

No entanto, a leitura de obras relacionadas ao tema revela que é difícil para alguns pesquisadores escaparem à tentação de superenfatizarem o papel do Dia da Expição no argumento de Hebreus. É indiscutível que Hebreus faz algumas alusões ao Dia da Expição.¹⁰ Mas onde exatamente estão essas alusões? Qual era o objetivo do autor de Hebreus ao fazer tais alusões em seu argumento? A que conclusões é possível chegar a partir dessas alusões? Estas são as perguntas que nortearão esta pesquisa.

O objeto desta pesquisa é a função teológica das alusões ao Dia da Expição em Hebreus - as intenções do autor de Hebreus ao aludir ao Dia da Expição, bem como as consequências teológicas dessas alusões no argumento cerimonial/cúltico do autor de Hebreus em Hb 8:1-10:18. Mas, para isso, é necessário identificar com precisão as alusões e referências ao Dia da Expição em todo o livro de Hebreus, avaliar como o autor de Hebreus lida com elas, e então entender a função do Dia da Expição especificamente na seção de Hb 8:1-10:18.

A seção de Hb 8:1-10:18 foi escolhida por se tratar do ponto central da argumentação do autor de Hebreus (“o essencial das coisas que temos dito” [Hb 8:1]),¹¹ o coração da exposição cristológica de Hebreus.¹² Vários autores consideram esse bloco como uma unidade coesa e importante,¹³ onde o vocabulário

⁹ SCULLION, James Patrick. **A Traditio-Historical Study of the Day of Atonement**. Tese doutoral. Ann Arbor: Catholic University of America, 1990. p. 252, *apud* CORTEZ, 2007, p. 2; LANE, William. Hebrews 9-13. **Word Bible Commentary**. N. 47b. Dallas: Word, 1991 (1991b). p. 223; PURSIFUL, Darrell J. **The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews**. Lewiston: Mellen Biblical, 1993. p. 70.

¹⁰ Leituras preliminares a respeito do tema revelam certo consenso sobre a existência de pelo menos três referências claras e inequívocas ao Dia da Expição em Hebreus: 9:6-7; 9:24-25; 10:1-4 (por exemplo, JOHNSON, William G. Alusões ao dia da expiação. *In*: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **À luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no Santuário Celestial**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016 [2016a]). É possível que existam outras alusões, e as evidências para elas serão avaliadas detalhadamente nos capítulos 3, 4 e 5 desta tese.

¹¹ JOHNSON, William G. Panorama geral de Hebreus. *In*: HOLBROOK, 2016 (2016c), (p. 23-46) p. 33.

¹² ATTRIDGE, Harold W. **The Epistle to the Hebrews**. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1989. p. 216.

¹³ BRUCE, 1990, p. lxiii; LANE, 1991b, p. 257-258; ALLEN, David L. Hebrews. **The New American Commentary: an exegetical and theological exposition of Holy Scripture**. Vol 35. Nashville: Broadman & Holman, 2010 (2010a). p. 91, 92, 94, 439; WESTFALL, Cynthia Long. **A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews: The Relationship Between Form and Meaning**. London: T&T Clark, 2005. p. 229, cf. p. 241, 300; MOFFATT, James. **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews**. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1957. p. xxiii-xxiv; ARCHER, Gleason L. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Baker Book House, 1957. p. 9-14; CARTER, Charles W. Hebrews. *In*: CARTER, Charles W. (ed.). **The Wesleyan Bible Commentary**. v. 6. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. p. 5-7.

cúltico e ritualístico é utilizado em profusão.¹⁴

Para responder às questões propostas, esta tese começará avaliando, no Capítulo 1, o pano de fundo conceitual sobre o qual o autor de Hebreus constrói o seu argumento. Esse capítulo também avaliará as questões introdutórias da pesquisa em Hebreus (autoria, destinatários, data de composição, gênero literário) e como isso afeta o objeto da pesquisa. Hebreus é uma homilia exortativa direcionada a cristãos que anteriormente tinham experimentado alguma ligação com o judaísmo. Além disso, esse capítulo revelará que Hebreus repousa sobre um pano de fundo conceitual fortemente vinculado ao Antigo Testamento (especialmente à versão Septuaginta [LXX]) e à literatura apocalíptica judaica.

No Capítulo 2, serão avaliados os conceitos de um santuário celestial e de uma expiação celestial em Hebreus. Recentes pesquisas apresentam evidências que sugerem que Hebreus reflete um conceito de um santuário celestial que está localizado no céu, e não um modelo de um santuário cosmológico (que vê o céu como um santuário). Além disso, esse santuário celestial seria um santuário em plena atividade, e não um santuário que se manifestaria apenas escatologicamente. E o conceito de expiação em Hebreus enfatizaria a necessidade de uma manipulação do sangue após a morte da vítima sacrificial (o que explicaria a ênfase na entrada de Cristo, com seu sangue, no santuário celestial). Assim, Hebreus apresentaria um modelo de expiação no qual a expiação começa na terra e culmina no céu.

Após lançar essas bases conceituais, esta tese buscará identificar, nos Capítulos 3, 4 e 5, as alusões inequívocas ao Dia da Expição em Hebreus de maneira mais exata. Os indícios da presença dessas alusões em Hebreus serão avaliados através de análise linguística, exegese de textos selecionados e pesquisa bibliográfica. O objetivo específico desses capítulos é verificar se há alusões ao Dia da Expição no uso que Hebreus faz dos títulos sacerdotais, nas referências que Hebreus faz aos lugares de atuação sacerdotal, e no uso da linguagem ritualística em Hebreus, identificando nos textos, através da análise de palavras e expressões, quais são as referências claras e inequívocas ao ritual anual do Dia da Expição.

No Capítulo 6, após identificar as inequívocas alusões ao Dia da Expição em Hebreus, as diversas funções retóricas e teológicas dessas alusões no argumento de Hb 8:1-10:18 será investigada. Esse é o capítulo onde serão avaliados os motivos

¹⁴ WESTFALL, 2005, p. 228.

pelos quais o autor de Hebreus usa o Dia da Expição na sua argumentação, e onde também serão discutidas as implicações dessas alusões na compreensão soteriológica de Hebreus.

Finalmente, na conclusão, um resumo desta pesquisa será provido, e as principais conclusões serão expostas, relacionadas e discutidas dentro de uma visão mais ampla e unificadora. Esta tese propõe que o autor de Hebreus usa o Dia da Expição, principalmente, como ilustração da transição da antiga aliança para a nova aliança, e como o ritual representativo de todos os demais rituais, enfatizando a fraqueza e ineficácia do antigo sistema. As conclusões desta tese lançam as bases para que surjam algumas questões relacionadas: será que o Dia da Expição não tem sido supervalorizado nos estudos em Hebreus? Será que as alusões ao Dia da Expição em Hebreus não têm sido identificadas de maneira exagerada e apressada? E será que tais leituras não têm sido condicionadas por conceitos e suposições *a priori*, fazendo com que reais os objetivos do autor de Hebreus sejam obscurecidos?

Para Gilbert, exegese é a “interpretação, o comentário ou a explicação do texto bíblico”,¹⁵ e Geffré define o hermeneuta como alguém que “se esforça por atualizar o sentido do evento passado para nós hoje”,¹⁶ que é o que essa pesquisa pretende fazer a respeito das alusões ao Dia da Expição em Hebreus. O que vai ocorrer nesta pesquisa é exatamente o que descreve Wegner: “a exegese quer ajudar a compreender os textos bíblicos, apesar da distância de tempo e espaço e das diferenças culturais”.¹⁷

Esta tese irá buscar no próprio texto de Hebreus o maior número possível de informações no âmbito da linguagem, da cultura, da sociedade, da política, da religião.¹⁸ E, ao analisar o texto de Hebreus, esta pesquisa levará em conta a estrutura interna do texto e suas formas gramaticais. Para tanto, pretende-se “descobrir no próprio texto, lido na língua original, todos os dados linguísticos e verbais que lhe delineiam a organização interna: as palavras recorrentes, variações nas formas gramaticais, etc”.¹⁹

¹⁵ GILBERT, Maurice. Exegese integral. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (eds.). **Dicionário de Teologia Fundamental**. São Paulo: Santuário, 1994. p. 310.

¹⁶ GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 20.

¹⁷ WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Paulo: Paulus, 1998. p. 12.

¹⁸ MÜLLER, Karlheinz. Exegese. In: EICHER, Peter (ed.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. (p. 288-298) p. 288.

¹⁹ GILBERT, 1994, p. 312.

O texto bíblico em português utilizado por esta tese será o da versão Almeida Revista e Atualizada, 2ª edição,²⁰ salvo em caso de indicação específica de outras versões. Também utilizará como texto grego padrão o texto Nestlé-Aland, 28ª edição.²¹ E, como ficará evidenciado no primeiro capítulo que o autor de Hebreus usou largamente a versão grega do AT (LXX), esta pesquisa também utilizará o texto da LXX de Rahlfs como referencial.²²

Como alerta Wegner, as pressuposições do pesquisador podem fazer com que ele não dê mais ouvidos ao que os próprios textos realmente querem dizer, mas selecione apenas o que gostaria que os textos dissessem.²³ Não é possível evitar totalmente que as pressuposições e confessionalidade²⁴ do pesquisador se façam sentir na pesquisa, pois a neutralidade é impossível. Esse é um risco do qual não se pode fugir, no entanto existe a possibilidade de, através do rigor metodológico, da vigilância e autocrítica, diminuí-lo. Para tanto, a pesquisa será realizada valendo-se de diferentes autores e diversos posicionamentos teológicos. A intenção é desenvolver os conceitos explorados nas perícopes de forma diversificada, a fim de enriquecer a pesquisa. Por isso, esta é uma pesquisa *bibliográfica*, que analisará e cotejará os escritos de vários autores, a fim de moldar a solução para os problemas propostos.²⁵

Na elaboração do projeto de pesquisa desta tese, não foram encontrados registros de trabalhos acadêmicos em nível de doutorado que abordassem a questão da função teológica das alusões ao Dia da Expição em Hebreus a partir dos teóricos e da perspectiva aqui sugeridos,²⁶ e isso sugere que esse é um objeto de pesquisa

²⁰ **A BÍBLIA SAGRADA** - Versão Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

²¹ ALAND, Bárbara; *et. al.* (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28ª ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

²² RAHLFS, Alfred (ed.). **Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

²³ WEGNER, 1998, p. 12.

²⁴ O autor desta tese é adventista do sétimo dia.

²⁵ A pesquisa bibliográfica caracteriza-se por fazer um apanhado geral sobre os principais trabalhos já realizados sobre um assunto para fornecer dados atuais e relevantes relacionados a esse mesmo assunto. Cf. LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina de A. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2000. p. 183.

²⁶ Uma revisão de literatura sobre o tema, realizada na fase de elaboração do projeto desta tese, revelou que há poucas pesquisas específicas sobre as alusões ao Dia da Expição em Hebreus. E em língua portuguesa não foi detectada nenhuma pesquisa sobre o assunto. Em língua inglesa, destaca-se o artigo *Day of Atonement Allusions*, de William Jonhsson (JOHNSSON, William G. Day of Atonement Allusions. *In*: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Issues in the Book of Hebrews**. Daniel and Revelation Committee Series, v. 4. Silver Spring: Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists, 1989), que discute quais seriam as referências inequívocas ao Dia da

pouco conhecido. Portanto, trata-se também de uma pesquisa *exploratória*, que pretende “proporcionar maior familiaridade com o problema, com vistas a torná-lo mais explícito ou a constituir hipóteses”.²⁷

A leitura de Hebreus como um livro fortemente enraizado na LXX e na literatura apocalíptica judaica, que reflete o ritual sacrificial de Levítico, bem como os conceitos de um santuário celestial não platônico (mas real), e de uma expiação celestial têm sido alvo de crescente atenção acadêmica em larga escala apenas recentemente. E uma visão mais adequada, e menos generalizada, do papel do Dia da Expição em Hebreus ainda aguarda a atenção de mais pesquisadores. Por isso, esta pesquisa pode oferecer novos ângulos ao tema, sugerindo novas hipóteses e possibilitando novas conclusões.

Expição em Hebreus. O artigo é acadêmico, mas tem um notório tom apologético. Outro autor que dedicou muitas páginas a temas relacionados ao ministério sacerdotal de Cristo em Hebreus é Norman Young, no entanto ele não publicou nenhuma pesquisa específica sobre as alusões ao Dia da Expição em Hebreus. A pesquisa de Young que chega mais perto disso é o artigo sobre Hb 6:19-20 (YOUNG, Norman H. Where Jesus Has Gone as a Forerunner on Our Behalf' (Hebrews 6:20). **Andrews University Seminary Studies**, v. 39, n. 2, [p. 165-173], 2001), no qual Young defende que se trata de uma referência ao Dia da Expição antitípico já realizado. Richard Davidson escreveu artigos em resposta a Young apresenta um ponto de vista diferente sobre Hb 6:19-20 - o texto estaria se referindo à inauguração do santuário e do sacerdócio, e não ao Dia da Expição (DAVIDSON, Richard M. Christ's Entry Within the Veil' in Hebrews 6:19-20: The Old Testament Background. **Andrews University Seminary Studies**. v. 39, n. 2, [p. 175-190], 2001). Roy Gane também participou do debate acerca de Hb 6:19-20. No entanto, a discussão girou em torno de Hb 6:19-20, e não das alusões ao Dia da Expição em Hebreus. Um ponto em comum encontrado em todos esses autores é que a questão das alusões ao Dia da Expição em Hebreus é apresentada de maneira resumida, como posições assumidas *a priori*, sem nenhuma argumentação mais detalhada, o que é compreensível diante da natureza e dos objetivos de suas publicações. Todos os artigos mencionados acima serão utilizados como referencial teórico desta pesquisa.

²⁷ GIL, Antônio C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002. p. 41. De acordo com Ruiz, a pesquisa é exploratória quando um problema é pouco conhecido e pouco abordado cf. RUIZ, João A. R. **Metodologia científica**: guia para eficiência nos estudos. São Paulo: Atlas, 2002. p. 50.

1. O PANO DE FUNDO CONCEITUAL DE HEBREUS E A METODOLOGIA DE PESQUISA

Hebreus já foi tratado como a “Cinderela do NT”, diante do relativamente baixo interesse, da omissão e até da rejeição desse livro na pesquisa teológica.²⁸ Mas, recentemente, Hebreus tem despertado o interesse da academia e saído da obscuridade. Os mistérios e as dificuldades que envolvem as questões relacionadas a Hebreus, como a autoria, a data e os destinatários, têm sido compensados com pesquisas a respeito de sua moldura conceitual diversificada, análises retóricas e literárias, estudos sociológicos e muitos outros tipos de estudos.

Hebreus tem recebido uma justificada ênfase cristológica, pois a pessoa de Cristo aparece com clareza em todas as seções. Contudo, há uma evidente escassez na pesquisa acadêmica brasileira sobre o pano de fundo conceitual de Hebreus especificamente nas suas referências ao cerimonial levítico – o que inclui as alusões ao Dia da Expição, tema desta tese.

O objetivo deste capítulo é discutir as questões introdutórias a respeito de Hebreus, e identificar e analisar as principais propostas a respeito da moldura conceitual de Hebreus, a fim de definir uma metodologia de pesquisa mais consistente. Hebreus repousa sobre um pano de fundo que inclui diversas tradições e movimentos, mas uma reconstrução detalhada dessas raízes conceituais está além do escopo desta pesquisa, que atentarão apenas aos aspectos das escolas de pensamento refletidas em Hebreus que lancem luz sobre a função do Dia da Expição na teologia de Hebreus.

1.1 Questões introdutórias à pesquisa em Hebreus

Para avaliar as propostas a respeito das possíveis raízes conceituais de Hebreus, e assim desenvolver uma metodologia de pesquisa mais adequada, é preciso levar em conta seu contexto histórico e outras questões introdutórias. No entanto, como ficará evidenciado, essa não é uma tarefa simples.

²⁸ MCCULLOUGH, J. C. Hebrews in recent scholarship (Part 1). *Irish Biblical Studies*, v. 16, n. 2, (p. 66-87), 1994. p. 66. Disponível em: <<https://bit.ly/2MJmvLk>>. Acesso em 12 set. 2015.

1.1.1 Autoria

Considerado um dos três grandes teólogos do Novo Testamento (juntamente com Paulo e o autor do quarto evangelho),²⁹ o autor de Hebreus dá sinais no seu texto de que conhece bem o histórico do seu grupo de ouvintes (Hb 10:32-34), incluindo a história de sua conversão ao cristianismo. Ele cita seus encontros prévios com os ouvintes/leitores (Hb 13:19) e seu desejo de visitá-los novamente (Hb 13:23). Mas as tentativas de identificar com precisão a autoria de Hebreus esbarram em um bom número de conjecturas e especulações, por isso, é preciso cautela diante de afirmações categóricas.

Muitas propostas de identificação da autoria já foram feitas, e esta monografia não dedicará espaço para avaliar cada uma delas. Dentre as propostas estão Apolo,³⁰ Barnabé,³¹ Priscila,³² Lucas,³³ Silas,³⁴ Pedro,³⁵ Ariston (o presbítero),³⁶ Filipe,³⁷ Judas,³⁸ Epafras,³⁹ Timóteo,⁴⁰ e até Maria (mãe de Jesus).⁴¹ Nem mesmo a antiga sugestão de que Paulo é o autor de Hebreus está completamente descartada, tendo

²⁹ LINDARS, Barnabas. **The theology of the Letter to the Hebrews**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 1, 25.

³⁰ JOHNSON, Luke T. **Hebrews: A Commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006. p. 43.

³¹ ALLEN, 2010a, p. 43-45.

³² HOPPIN, Ruth. The Epistle to the Hebrews is Priscilla's Letter. In: LEVINE, Amy-Jill. (ed.). **A Feminist Companion to the Catholic Epistles and Hebrews**. London: T&T Clark, 2004. p. 147-170.

³³ ALLEN, David L. **Lukan Authorship of Hebrews**. The New American Commentary Studies in Bible and Theology, vol. 8. Nashville: Broadman & Holman, 2010 (2010b).

³⁴ HEWITT, T. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Eerdmans, 1960. p. 26-32.

³⁵ WELCH, Adam. **The authorship of the Epistle to the Hebrews**. Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1898. p. 1-33.

³⁶ CHAPMAN, John. Aristion, author of the Epistle to the Hebrews. **Revue Benedictine**, v. 22, n. 1-4, p. 50-64, 1905. Disponível em: <<https://bit.ly/2XDduV0>>. Acesso em: 27 abr. 2017.

³⁷ RAMSAY, William. The Date and Authorship of the Epistle to the Hebrews. **The Expositor**, v. 9, p. 401-422, 1899. Disponível em: <<https://bit.ly/31vSL7R>>. Acesso em 14 mar. 2017.

³⁸ DUBARLE, André-Marie. Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux. **Revue Biblique**, v. 48, n. 4, (p. 506-529), 1939. Disponível em: <<https://bit.ly/2Zn0h3i>>. Acesso em 23 abr. 2017.

³⁹ ANDERSON, Charles P. The Epistle to the Hebrews and the Pauline Letter Collection. **Harvard Theological Review**, v. 59, n. 4, p. 429-438, 1966. Disponível em: <<https://bit.ly/2lzYAZo>>. Acesso em 14 mar. 2017.

⁴⁰ LEGG, John D. "Our brother Timothy": A Suggested Solution to the Problem of the Authorship of the Epistle to the Hebrews. **The Evangelical Quarterly**, v. 40, p. 220-223, 1968. Disponível em: <<https://bit.ly/31vSPo7>>. Acesso em 14 mar. 2017.

⁴¹ Essa proposta foi feita em 1976 por Josephine Massyngberde Ford. Para uma visualização resumida das principais propostas e seus respectivos defensores, ver ALLEN, 2010a, p. 13. Para uma análise geral das principais propostas, ver ELLINGWORTH, Paul. **The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text**. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. p. 3-21.

recentemente ganhado renovada sobrevida na academia.⁴²

Boa parte dessas sugestões são altamente especulativas, e suas conclusões nem sempre estão vinculadas às evidências. Como afirma Moffatt, boa parte dessas hipóteses expressam apenas “um desejo irreprimível de construir romances do NT”.⁴³ Como disse Orígenes a respeito da autoria de Hebreus, só Deus sabe,⁴⁴ e, por isso, muitos comentaristas permanecem agnósticos a respeito desse assunto.

Assim, diante da dificuldade de definir com precisão a autoria de Hebreus, nesta pesquisa o autor de Hebreus será identificado como “o Autor” (com letra inicial maiúscula) ou “o autor de Hebreus”. A fim de avaliar a função teológica do Dia da Expição em Hebreus, talvez não seja tão essencial identificar com exatidão o autor, pois, como afirmou Kistemaker, na análise teológica, a autoria de Hebreus não é tão importante quanto o seu conteúdo.⁴⁵

1.1.2 Destinatários

Identificar as circunstâncias do escritor original ajudaria a melhor compreensão a mensagem de Hebreus.⁴⁶ A identificação dos destinatários originais da mensagem de Hebreus pode ser essencial para a compreensão dos propósitos do livro.⁴⁷ Para isso, é necessário avaliar as evidências internas de Hebreus, bem como outros textos bíblicos que lancem luz sobre aquele contexto histórico.

Muitos judeus piedosos se converteram ao cristianismo, tendo sido batizados logo após o Pentecostes (At 2:5, 37, 41). O número de judeus “zelosos da lei” convertidos continuou crescendo (At 21:20), e os primeiros cristãos eram, em grande parte, judeus piedosos, sacerdotes e fariseus (At 6:7; 15:5). A igreja primitiva não havia compreendido ainda todas as implicações da vida, morte de Jesus (Mt 27:50),

⁴² BLACK, David Alan. **The Authorship of Hebrews: the cases for Paul**. Gonzales: Energion, 2013. Para uma exposição histórica da discussão geral sobre a autoria de Hebreus e da hipótese de autoria paulina em particular, ver MALHEIROS, Isaac. A autoria de Hebreus: a sobrevida acadêmica da Hipótese Paulina. **Protestantismo em Revista**, v. 34, n. 2, p. 71-88, jul./dez. 2017 (2017a). Disponível em: <<https://bit.ly/2WCeDuG>>. Acesso em 12 jun. 2019.

⁴³ MOFFATT, 1957, p. xx.

⁴⁴ KISTEMAKER, Simon J. **Exposition of the Epistle to the Hebrews**. Baker New Testament Commentary. Welwyn: Evangelical Press, 1984. p. 6.

⁴⁵ KISTEMAKER, 1984, p. 8.

⁴⁶ BLOMBERG, Craig L. **A Handbook of New Testament Exegesis**. Grand Rapids: Baker Academic, 2010. p. 79-84.

⁴⁷ CARSON, Donald A.; MOO, Douglas J. **An Introduction to the New Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 2005. p. 609.

o que fica nítido no concílio de Jerusalém e nas discussões a respeito da lei e da circuncisão.

Ellingworth vê evidência de um grupo específico como destinatário de Hebreus no fato de que o Autor os distingue como uma congregação seleta de uma assembleia cristã mais geral (Hb 13:24).⁴⁸ O título “aos Hebreus” (πρὸς Ἑβραίους) seria uma referência a uma audiência judaica oposta aos gentios.⁴⁹

Matthew Black acha que o termo “Hebreus” foi usado para identificar uma sinagoga local (em Roma ou Corinto). Segundo Black, os escritos da igreja primitiva geralmente aplicavam o título “Hebreus” aos judeus-cristãos do primeiro século.⁵⁰ Para Carson e Moo, o livro foi escrito para cristãos.⁵¹

Decker argumenta que muitos títulos foram acrescentados aos manuscritos antigos para facilitar a referência, e que, apesar do termo “Hebreus” algumas vezes ser usado para distinguir os judeus hebreus dos judeus helenistas (At 6:1), o termo foi usado muitas vezes sem essa preocupação de fazer distinção entre grupos judeus. Essa possível interpolação do título, bem como seu sentido ambíguo, impedem a identificação da audiência original a partir do título de Hebreus.⁵²

Por outro lado, Mal Couch acredita que Hebreus foi originalmente escrito para não cristãos, especificamente judeus cétricos, com propósitos apologéticos: para provar que Jesus era o Messias. Posteriormente, o livro foi usado por cristãos contra outros grupos de judeus.⁵³ Mas essa interpretação desconsidera a informação interna sobre a audiência original: segundo o Autor, eles já haviam confessado a fé em Cristo e são incentivados a conservar tal confissão (Hb 4:14; 10:23). O Autor afirma que eles já pertencem à casa de Cristo (3:6), são “participantes de Cristo” e devem guardar “a confiança que, desde o princípio, tivemos” (3:14). Os ouvintes são chamados de “santos irmãos”, que participam da “vocação celestial”, e que devem considerar “o Apóstolo e Sumo Sacerdote da *nossa* confissão, Jesus” (3:1, grifo nosso). Segundo o Autor, eles já deveriam “ser mestres, atendendo ao tempo decorrido”, e ele reclama

⁴⁸ ELLINGWORTH, 1993, p. 26.

⁴⁹ ELLINGWORTH, 1993, p. 21-22.

⁵⁰ BLACK, Matthew. **The Scrolls and Christian Origins**: Studies in the Jewish Background of the New Testament. New York: Charles Scribner's Sons, 1961. p. 78.

⁵¹ CARSON; MOO, 2005, p. 609.

⁵² DECKER, Rodney J. The Original Readers of Hebrews. **Journal of Ministry and Theology**, v. 3, n. 2, p. 34-36, 1999. Ver especialmente p. 35, nota 49. Disponível em: <<https://bit.ly/2WGqvkj>>. Acesso em 12 jun. 2015.

⁵³ COUCH, Mal. Inerrancy: The Book of Hebrews. **Conservative Theological Journal**, v. 5, n. 14, p. 57-58, mar. 2001. Disponível em: <<https://bit.ly/2MJiC9i>>. Acesso em 15 jul. 2015.

do fato de eles terem, “*novamente*, necessidade de alguém que vos ensine, *de novo*, quais são os princípios elementares dos oráculos de Deus” (5:12, grifo nosso). As evidências revelam claramente que, da perspectiva do Autor, a mensagem de Hebreus estava sendo direcionada a uma *audiência cristã*.

Em Hebreus, a comunidade é exortada a permanecer fiel (2:1-4), a não desanimar nem desistir (10:32-39), a manter a firmeza e não cair na incredulidade, desobediência e rebelião (3:6-19; 4:1, 11). Recebe palavras de ânimo e encorajamento diante do cansaço e da indolência (6:11-12; 12:3, 12-13), é exortada a buscar o amadurecimento, a experiência (6:1-9), e a não abandonar a congregação (10:24-25). Hebreus revela um quadro de inconstância na fé, presente no aspecto condicional de alguns textos (3:6, 14). Alguns já tinham abandonado a comunhão com a igreja (10:25). Mas o Autor tinha consciência de que havia um grupo remanescente que perseveraria na fé (6:9). É provável que os destinatários conhecessem o ministério de Timóteo e Paulo (13:22), mas é improvável que tenham conhecido Jesus pessoalmente (2:3; 13:7).

Os destinatários de Hebreus não eram neófitos (5:12), mas já eram cristãos durante tempo suficiente para demonstrarem uma maturidade maior do que demonstravam à época (5:11-6:3). O Autor faz uma distinção entre esse grupo de ouvintes e outros “guias” e “santos” (13:17, 24). Aparentemente, eles pertenciam a uma pequena igreja (que provavelmente se reunia num lar), localizada em algum ambiente urbano (13:1-6, 14).⁵⁴

Havia dois grupos principais de cristãos primitivos: judeus e gentios (At 15). A qual desses grupos pertencia a audiência original de Hebreus? Há argumentos apoiando as duas opções. Os destinatários poderiam ter sido gentios que conheciam suficientemente o AT a fim de reconhecer as alusões aos rituais judaicos. Gentios convertidos ao judaísmo, antes de se tornarem cristãos, teriam compreendido essas alusões tão bem quanto judeus.⁵⁵

Congregações de gentios também apresentavam familiaridade com o AT e as práticas judaicas. Da mesma forma, a menção às “doutrinas estranhas” relacionadas a alimentos pode indicar uma audiência de gentios diante das exigências das leis

⁵⁴ LANE, William. Hebrews 1-8. **Word Bible Commentary**. N. 47a. Dallas: Word Books, 1991 (1991a). p. iii.

⁵⁵ CARSON; MOO, 2005, p. 609-610.

dietéticas judaicas (Hb 13:9).⁵⁶

É possível argumentar que a frase “que vos afaste do Deus vivo” (Hb 3:12) só poderia ser aplicada a gentios. A justificativa é: se fossem cristãos judeus voltando para o judaísmo, eles ainda não estariam se afastando do único Deus verdadeiro, mas cristãos gentios estariam abandonando o Deus vivo se voltassem ao paganismo. Mas nenhum desses argumentos prova que a audiência era composta exclusivamente por gentios. Apenas abrem possibilidade para alguma presença gentílica.

Ellingworth rejeita a identificação gentílica dos destinatários de Hebreus argumentando que, para o autor de Hebreus, e para a mentalidade cristã, Jesus é a revelação direta da Divindade (Hb 1:3), e rejeitar a Cristo é rejeitar a Deus (2Jo 7-9).⁵⁷ De fato, as diversas alusões aos rituais judaicos não exigem que a audiência seja necessariamente judaica, mas os argumentos a favor de uma audiência gentílica são fortemente questionáveis.⁵⁸

Identificar a data de composição de Hebreus ajudaria a identificar os destinatários, porque certos períodos históricos limitam as opções disponíveis dos prováveis destinatários de Hebreus, e tais opções, por sua vez, podem afetar a avaliação teológica do Dia da Expição em Hebreus. Por exemplo: se o Autor escreveu antes dos eventos de 70 d.C., então poderia ter escrito a comunidades de Jerusalém ou até mesmo de Qumran. Mas, se ele escreveu após 70 d.C., então esses dois grupos devem ser desconsiderados.⁵⁹

Para esta pesquisa a respeito do Dia da Expição em Hebreus, pode-se assumir que os destinatários são certamente *cristãos* que vieram do judaísmo, e, provavelmente, muitos deles eram *judeus* de nascimento.

⁵⁶ Decker, porém, afirma que as “doutrinas estranhas” não devem ter nenhuma relação com as leis alimentares judaicas (DECKER, 1999, p. 25-26).

⁵⁷ ELLINGWORTH, 1993, p. 24. Ver também DAHMS, John V. The First Readers of Hebrews. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 20, n. 4, dez. 1977. p. 365. Disponível em: <<https://bit.ly/2KVe9Oe>>. Acesso em 27 set. 2015.

⁵⁸ Para uma lista de intérpretes que argumentam em favor de uma audiência gentílica, ver DECKER, 1999, p. 25, nota 13.

⁵⁹ A comunidade de Qumran desapareceu antes dos conflitos de 70 d.C. Ver GRELOT, Pierre. **Esperança judaica no tempo de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 55; KISTEMAKER, 1984. p. 14-16. Sobre a suposta relação entre o cristianismo e a comunidade de Qumran (inclusive a hipótese do cristianismo ter surgido entre essênios), ver MARTÍNEZ, Florentino García. Qumran e o Novo Testamento: mitos e realidades. **Atualidade Teológica**, ano XIII, n. 31, p. 33-54, jan./abr. 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2WxqdaA>>. Acesso em 12 jun. 2018.

1.1.3 Data de composição

Kistemaker afirma que *Hebreus* deve ter sido escrito em 80-85 d.C. Ele conjectura que *Hebreus* foi uma exortação em um período de paz, não de perseguição. A tranquilidade das circunstâncias foi o que gerou a estagnação espiritual dos destinatários. Além disso, apesar de falar bastante sobre o sacerdócio levítico, o Autor nunca menciona o templo em Jerusalém, o que sugere que o templo já estava destruído à época.⁶⁰ Seguindo essa mesma linha de raciocínio, Tenney sugere a data de 69-79 d.C., por causa da separação entre cristãos e judeus após a destruição do templo.⁶¹

No entanto, essas conjecturas esbarram no fato de que houve períodos de paz antes e depois de 70 d.C. Além disso, a frieza espiritual daquela comunidade também poderia ter sido resultado de circunstâncias difíceis, pois a perseguição e o sofrimento também provocam desânimo. Sobre a ausência de menção ao templo de Jerusalém, Carson e Moo comentam que se os sacrifícios do templo tivessem terminado (como aconteceu em 70 d.C.), seria difícil imaginar como o Autor se negaria a mencionar isso.⁶² Assim, se o “argumento do silêncio” com relação ao templo for válido, ele serve para os dois lados, pois a não menção à destruição do templo também pode indicar que ele não havia sido destruído ainda.

Ellingworth analisa os argumentos mais comumente usados a respeito da data do livro de *Hebreus*.⁶³ Primeiro, comentaristas geralmente apontam a citação de *Hebreus* na obra de Clemente de Roma (por volta de 96 d.C.) como uma evidência de que o texto era conhecido pouco antes do final do primeiro século. Mas a datação dos escritos de Clemente ainda é alvo de disputa. Segundo, o autor de *Hebreus* sugere que ele e sua audiência faziam parte de uma segunda geração de cristãos (2:3), mas isso não indica nenhuma década específica no primeiro século. A menção à libertação de Timóteo da prisão (13:23) também não traz nenhuma indicação específica de data.

Alguns comentaristas têm usado as referências às perseguições sofridas pelos destinatários de *Hebreus* (10:32-34), sem martírio (12:4), como prova de perseguição imperial em diferentes épocas (Cláudio em 49 d.C., Nero em 64 d.C., e

⁶⁰ KISTEMAKER, 1984, p. 14-16.

⁶¹ TENNEY, Merrill C. A New Approach to the Book of Hebrews. *Bibliotheca Sacra*, vol. 123, n. 491, jul. 1966. p. 234.

⁶² CARSON; MOO, 2005, p. 607.

⁶³ ELLINGWORTH, 1993, p. 29-31.

outros). No entanto, o Autor não dá detalhes a respeito das circunstâncias históricas dessas perseguições sofridas pelos destinatários, que poderiam incluir outras perseguições menos conhecidas.⁶⁴

Alguns intérpretes veem no uso que o Autor faz do tempo presente para referir-se ao cerimonial levítico (5:1; 7:5; 8:3; 9:6, 22; 10:8; 13:11) uma evidência de que o templo ainda estava em funcionamento na época. No entanto, Hebreus sempre se refere ao tabernáculo do deserto, não ao templo de Jerusalém (8:5; 9:1-8). Além disso, vários escritos cristãos primitivos falam do templo no tempo presente, mesmo com o templo já destruído.⁶⁵

Por tudo isso, admitindo que estabelecer uma data precisa para o livro de Hebreus é muito difícil, esta pesquisa vai assumir que Hebreus é uma obra da segunda metade do primeiro século, e não vai dedicar mais espaço a essa discussão.

1.1.4 Gênero literário

Existem boas evidências para se acreditar que Hebreus é uma *homilia* direcionada a um grupo particular de judeus-cristãos helenistas.⁶⁶ As evidências disso são encontradas no próprio texto de Hebreus. O Autor identifica seu escrito como “palavras de exortação” (13:22), que é uma expressão idiomática aplicável a uma homilia de Paulo na sinagoga em At 13:5.⁶⁷

A estrutura do livro é característica de um sermão, alternando repetidamente entre exposição e exortação, e fazendo referência a vários textos bíblicos. Portanto, como Hebreus é uma palavra de exortação, as seções expositivas de Hebreus “servem [...] ao propósito exortativo de toda a obra”.⁶⁸

Lane tem a impressão de que o Autor está presente com sua audiência, pregando diretamente para o grupo (5:11; 6:9), pois o Autor descreve seu texto como um discurso apresentado e não como um documento formal, meramente escrito (2:5;

⁶⁴ ELLINGWORTH, 1993, p. 29-31.

⁶⁵ ELLINGWORTH, 1993, p. 31-33.

⁶⁶ SLADE, Darren M. **The original recipients of the book of Hebrews**. Lakewood: 2013. p. 1. *Paper* disponível em: <<https://bit.ly/31sw44x>>. Acesso em 24 out. 2015.

⁶⁷ FABRIS, Rinaldo. **As Cartas de Paulo**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 342, 343; GRELOT, Pierre. **Homilias sobre la Escritura em la Época Apostólica**. Barcelona: Herder, 1991. p. 109-127; FILHO, José Adriano. Exposição e parênese como problema literário-teológico: um estudo da estrutura literária de Hebreus. **Reflexus**, vol. VIII, n. 11, (p. 91-125), 2014. p. 92, nota 2. Disponível em: <<https://bit.ly/2VHDIEe>>. Acesso em: 22 jan. 2019.

⁶⁸ FILHO, 2014, p. 122.

8:1; 11:32). Lane conclui que Hebreus é uma homilia escrita e apresentada num estilo sinagoga comum do primeiro século.⁶⁹ No entanto, o autor de Hebreus escreve em grego elaborado e se baseia em uma Bíblia grega (LXX), o que deve levar os intérpretes de Hebreus a olharem para os modelos retóricos gregos. O arranjo retórico de Hebreus apresenta convenções retóricas greco-romanas, e essa característica será explorada nesta tese.⁷⁰ Hebreus não pode ser limitado a somente um dos modelos da retórica greco-romana, mas também tem características da retórica deliberativa, da retórica demonstrativa e da homilia da sinagoga helenista.⁷¹

Uma tendência recente nos estudos do NT é a tentativa de situá-los mais especificamente no contexto do Império Romano. Nessa linha, vários autores têm tentado posicionar Hebreus como um documento anti-imperial, ou pelo menos como um documento com veladas e esparsas críticas às reivindicações da Roma imperial.⁷²

Religião e política no império romano eram inseparáveis. Além de divino, o imperador também era sacerdote supremo, o pontífice máximo (do latim, *Pontifex Maximus*⁷³). Nesse contexto de um imperador-sacerdote, Hebreus apresenta Jesus como rei-sacerdote, o sumo sacerdote (Hb 6:20; 7:1-3; cf. Hb 1:3-13; 8:1; 10:12; 12:2). Usando como parâmetro a leitura sócio-política de Hebreus, é possível afirmar que os destinatários de Hebreus estavam em perigo de abandonar a fé em Jesus por causa tanto da perseguição opressora quanto por causa das atrações de uma tentadora

⁶⁹ LANE, William L. Hebreus: A Sermon in Search of a Setting. *Southwestern Journal of Theology*, v. 28, n. 1. 1985. p. 13-15. Disponível em: <<https://bit.ly/2RxKH29>>. Acesso em 22 abr. 2017.

⁷⁰ A respeito dos aspectos judaicos da retórica de Hebreus, ver TÖNGES, Elke. The Epistle to the Hebrews as a “Jesus-Midrash”. In: GELARDINI, Gabriella (ed.). **Hebrews: Contemporary Methods - New Insights**. Biblical Interpretation 75. Leiden: Brill, 2005. (p. 89-106). Sobre os aspectos Greco-romanos da retórica de Hebreus, ver MARTIN, Michael Wade; WHITLARK, Jason A. **Inventing Hebrews: Design and Purpose in Ancient Rhetoric**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

⁷¹ FILHO, 2014, p. 96.

⁷² Por exemplo, KOESTER, 2001. p. 72, 79, 297, 495-498, 577; WENGST, Klaus. **Pax romana: pretensão e realidade**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991; PUNT, Jeremy. The Letter to the Hebrews. In: SEGOVIA, Ferdinand; SUGIRTHARAJAH, Sharada. (eds.). **Postcolonial Commentary on the New Testament Writings**. New York: Continuum, 2007. p. 338-368; DESILVA, David A. **Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle “to the Hebrews”**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000; AITKEN, Ellen Bradshaw. Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews. In: GELARDINI, 2005, p. 131-148; JEWETT, Robert. **Letter to Pilgrims: A Commentary on the Epistle to the Hebrews**. New York: Pilgrim, 1981. p. 13-17; RÜPKE, Jörg. Starting sacrifice in the beyond Flavian innovations in the concept of priesthood and their repercussions in the treatise “To the Hebrews”. *Revue de l’histoire des religions*, v. 229, n. 1, (p. 5-30), 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/2TB9vr3>>. Acesso em: 09 set. 2016. A pesquisa de Jason Whitlark (WHITLARK, Jason A. **Resisting Empire: rethinking the purpose of the Letter to “the Hebrews”**. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014) foi uma das primeiras a tratar este tema de forma mais ampla.

⁷³ O imperador romano passou a acumular a função sacerdotal como *Pontifex Maximus* desde o início do período imperial, já a partir de Augusto. BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. **Religions of Rome: Volume 1, A History**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. p. 189-193.

cultura impregnada de idolatria.⁷⁴ Nesse contexto histórico, em que participar do culto imperial era um importante método para garantir mobilidade social e segurança,⁷⁵ Hebreus expõe o dever cristão de adorar a Cristo, e não criaturas como os anjos (Hb 1:8-14). E contra as propostas soteriológicas da religião imperial, em Hebreus, a salvação vem através de Cristo e seu trono de graça (Hb 4:16; 5:9; 7:25; 9:28).

Portanto, ainda que seja uma tendência incipiente na academia, a leitura sócio-política de Hebreus também será útil na análise dos desdobramentos das alusões ao Dia da Expição em Hebreus, pois dessa leitura emerge uma mensagem de resistência às alegações imperiais de um imperador-sacerdote, apresentando uma esperança melhor.

1.1.5 Conclusões parciais

A reconstrução exata do contexto histórico esbarra nas já mencionadas dificuldades relacionadas à autoria, data, local e destinatários. No entanto, para uma investigação a respeito da função do Dia da Expição em Hebreus, o contexto religioso mais amplo é suficiente. Ou seja, independentemente da identificação da autoria, da década exata em que o documento foi composto ou em que parte do império romano ele foi produzido, é suficiente assumir que se trata de uma homilia típica da sinagoga (com elementos da retórica greco-romana), e que o Autor e seus destinatários são cristãos relacionados ao judaísmo, inseridos em uma moldura judaico-helenista do primeiro século.

1.2 As influências conceituais sobre Hebreus⁷⁶

As possibilidades de influência do ambiente intelectual do século I sobre Hebreus são extensas e variadas. As principais propostas de influência não-cristã sobre Hebreus são Fílon de Alexandria e o platonismo, a literatura apocalíptica judaica (incluindo a literatura de Qumran e o misticismo judaico *Merkabah*), e o gnosticismo

⁷⁴ Em Hebreus, o tema da idolatria é sutilmente abordado através de referências ao “Deus vivo” (Hb 3:12; 10:31; 12:22), às “obras mortas” (Hb 6:1; 9:14), e a eventos narrados no AT.

⁷⁵ WHITLARK, 2014, p. 56.

⁷⁶ Os resultados da pesquisa desse tópico foram apresentados pelo autor desta tese e posteriormente publicados de maneira resumida nos anais do Congresso Internacional da Faculdades EST, cf. MALHEIROS, Isaac. As raízes conceituais de Hebreus e a metodologia de pesquisa. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo: EST, v. 3, p. 272-279, 2016 (2016a).

pré-cristão. Alguns sugerem a própria Septuaginta (LXX) como forte influência não-cristã no pensamento do Autor.⁷⁷ E as principais propostas de influência cristã são a tradição de Estêvão, a influência de Pedro e a teologia paulina.⁷⁸ A academia tem dado preferência, justificadamente, às propostas de influência não-cristã,⁷⁹ e, por isso, esta tese se dedicará apenas às principais hipóteses⁸⁰ - evitando a “paralelomania”⁸¹ e a busca exagerada (e, por vezes forçada) por similaridades e intertextualidades.⁸²

1.2.1 *Hebreus e Fílon de Alexandria*

Há certo consenso sobre o fato de que o Autor era alguém culto, conhecedor do pensamento de seu tempo, uma espécie de Fílon da igreja primitiva.⁸³ No entanto, não há consenso a respeito da identificação do Autor com o *pensamento* de Fílon. A suposta influência do pensamento de Fílon sobre Hebreus já havia sido observada

⁷⁷ Por exemplo, GHEORGHITA, Radu. **The role of the Septuagint in Hebrews**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

⁷⁸ Essas propostas são apresentadas resumidamente em LANE, 1991a, p. ciii-cx; e avaliadas detalhadamente em HURST, Lincoln D. **The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought**. Society for New Testament Studies Monograph Series 65. Cambridge: Cambridge University, 1990.

⁷⁹ Ver, por exemplo, BATEMAN IV, Herbert W. Second temple exegetical practices: extra-biblical examples of exegesis compared with those in the book of Hebrews. **Southwestern Journal of Theology**, v. 53, n. 1, p. 26-54, 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2IbDstj>>. Acesso em 27 abr. 2015; BATEMAN IV, Herbert W. **Early Jewish hermeneutics and Hebrews 1.5-13: the impact of Early Jewish exegesis on the interpretation of a significant New Testament Passage**. New York: Lang, 1997; BATEMAN IV, Herbert W. Two first-century messianic uses of the OT: Hebrews 1.5 and 4QFlorilegium 1.1-19. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 38, n. 1, p. 11-27, 1995. Disponível em: <<https://bit.ly/2FjydGv>>. Acesso em 26 jul. 2015; BRUCE, F. F. **La Epistola a los Hebreos**. Grand Rapids-Buenos Aires: Nueva Creación, 1987. p. xviii-lij; GUTHRIE, Donald. **Hebreus: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1984. p.37-40; HUGHES, Philip Edgcumbe. **A commentary on the Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990. p. 10-15; KOESTER, 2001, p. 97-100; MASON, Eric F. **“You are priest forever”**: second temple Jewish messianism and the priestly Christology of the epistle to the Hebrews. Leiden: Brill, 2008; MONTEFIORE, Hugh W. **A commentary on the Epistle to the Hebrews**. New York: Harper; London: Black, 1964. p. 8-9, 16-18; SPICQ, C. **L'Épître aux Hébreux**. v. 1. Paris: J. Gabalda et Cie. Éditeurs, 1952-1953. p. 25-91.

⁸⁰ Além dessas propostas, existem outras mais específicas. Calaway, por exemplo, aponta semelhanças entre Hebreus e os *Cânticos do Sacrifício de Sábado* (CALAWAY, Jared C. **The Sabbath and the Sanctuary: Access to God in the Letter to the Hebrews and Its Priestly Context**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013). Steyn identifica relações intertextuais entre Hebreus e *Macabeus* (STEYN, Gert J. The Maccabean literature and Hebrews: some intertextual observations. **Journal for Semitics**, v. 24, n. 1, p. 271-291, 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2X4Blju>>. Acesso em 23 jul. 2015), relação que já havia sido apontada de forma aleatória por outros comentaristas (ELLINGWORTH, 1993, p. 37, 599-600).

⁸¹ SANDMEL, Samuel. Paralelomania. **Journal of Biblical Literature**. v. 81, n. 1, p. 1-13, mar. 1962. Disponível em: <<https://bit.ly/2KvBQ02>>. Acesso em 19 abr. 2015.

⁸² WILSON, R. McL. **Hebrews**. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. p. 18-19.

⁸³ MCCULLOUGH, 1994, p. 72.

por Westcott,⁸⁴ mas a popularidade da ideia veio na obra de Ceslas Spicq,⁸⁵ que catalogou uma exaustiva lista de paralelos linguísticos e conceituais entre Fílon e Hebreus, e concluiu que o Autor refletia os conceitos de Fílon, e talvez tivesse sido discípulo de Fílon antes de se tornar cristão.⁸⁶

Porém, o estudo de Spicq foi cuidadosamente refutado por Ronald Williamson,⁸⁷ que evidenciou profundas diferenças entre Hebreus e Fílon. Williamson reconhece que Fílon e o Autor têm muita coisa em comum, mas demonstra que Hebreus reflete um pensamento essencialmente cristão, significativamente diferente do pensamento de Fílon. Hebreus usa uma moldura cristã escatologicamente orientada, enquanto a moldura de Fílon é cosmológica;⁸⁸ Hebreus não contém o dualismo do pensamento de Fílon, mas sim sustenta um *realismo* bíblico: na perspectiva do Autor, a humanidade e o sacerdócio de Cristo num santuário celestial são reais.⁸⁹ Spicq, que teve sua tese questionada também pelas obras de Barrett⁹⁰ e Hanson,⁹¹ acabou modificando sua posição a respeito de Hebreus.⁹²

A síntese desse debate gerou uma tendência entre pesquisadores de Hebreus de reconhecer o uso de uma *linguagem* platônica mas expressando *conceitos* diferentes e independentes de Fílon.⁹³ O platonismo não era a visão de mundo do

⁸⁴ WESTCOTT, Brooke Foss. **The Epistle to the Hebrews: the greek text with notes and essays.** Grand Rapids: Eerdmans, 1952. Westcott lançou a ideia na primeira edição de sua obra, em 1889.

⁸⁵ SPICQ, 1952-1953.

⁸⁶ A relação entre o Autor e Fílon é avaliada mais especificamente em SPICQ, 1952-1953, v. 1, p. 25-91.

⁸⁷ WILLIAMSON, Ronald. **Philo and the Epistle to the Hebrews.** Leiden: E. J. Brill, 1970.

⁸⁸ Como argumenta também FAIRHURST, Alan M. Hellenistic Influence in the Epistle to the Hebrews. **Tyndale Bulletin**, v. 7-8, p. 17-27, jul. 1961. Disponível em: <<https://bit.ly/2le8kJR>>. Acesso em 24 ago. 2015.

⁸⁹ JOHNSON, William G. **In Absolute Confidence: The Book of Hebrews Speaks to Our Day.** Nashville: Southern, 1979. p. 91. Para uma discussão a respeito da desconstrução da linguagem literal a respeito do santuário celeste, que inclui Fílon, e do abandono do fundamento bíblico a respeito dos textos referentes ao santuário/tabernáculo/templo, ver CANALE, Fernando. Philosophical Foundations and the Biblical Sanctuary. **Andrews University Seminary Studies**. v. 36, n. 2, p. 183-206, 1998. Disponível em: <<https://bit.ly/2ZlhFij>>. Acesso em 16 abr. 2015.

⁹⁰ BARRETT, C. K. The Eschatology of the Epistle to the Hebrews. *In*: DAUBE, D.; DAVIES, W. D. (eds.). **The Background of the New Testament and its Eschatology.** Cambridge: Cambridge University Press, 1956. p. 363-393. Barrett conclui que o que havia sido creditado ao platonismo na verdade havia sido derivado do simbolismo apocalíptico judaico (p. 393).

⁹¹ HANSON, R. P. C. **Allegory and Event: a Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture.** Richmond: John Knox Press, 1959.

⁹² Após as descobertas dos manuscritos de Qumran, Spicq passou a defender a possibilidade de Apolo ser o autor de Hebreus, e de Hebreus ter sido escrito para sacerdotes que tinham conhecido a comunidade de Qumran, e que fugiram de Jerusalém para Antioquia (cf. SPICQ, Ceslas. L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran, **Revue de Qumran**. v. 1, p. 365-390, 1959).

⁹³ LINCOLN, Andrew T. **Hebrews: a Guide.** London: T & T Clark, 2006. p. 47.

Autor, mas ele estava familiarizado com o ambiente helenístico-judaico,⁹⁴ e, como Fílon, ele também usa a LXX (o que ajuda a explicar algumas similaridades com Fílon).⁹⁵

Apesar disso, a hipótese da influência filônico-platônica sobre Hebreus continuou tendo defensores.⁹⁶ Porém, as dificuldades de se conectar Hebreus a Fílon de maneira mais sólida são admitidas pelos próprios defensores da influência filônica.⁹⁷ Fílon alegoriza eventos e personagens do AT, a mobília do tabernáculo, e até Melquisedeque, enquanto Hebreus considera os eventos e personagens do AT como históricos e literais.⁹⁸ Hebreus leva em conta a moldura histórica e o sentido natural nos textos mencionados ou aludidos, sem buscar significados ocultos,⁹⁹ e a interpretação alegórica presente em Fílon, sua principal característica, está praticamente ausente em Hebreus.¹⁰⁰

No pensamento platônico de Fílon, o que separa o homem de Deus, a realidade terrena da realidade celestial, é a diferença entre a experiência sensorial e o puro ser, enquanto, em Hebreus, essa separação ocorre por causa da oposição entre o pecado e a santidade.¹⁰¹ Hebreus não apresenta um dualismo cosmológico radical que nega a criação e o mundo material, e tem uma visão positiva da criação

⁹⁴ KOESTER, 2001, p. 60.

⁹⁵ WILLIAMSON, 1970, p. 11–18; HURST, 1990, p. 42; KOESTER, 2001, p. 60.

⁹⁶ Por exemplo, JOHNSON, 2006, p. 15-30; THOMPSON, James W. **The beginnings of christian philosophy: the Epistle to the Hebrews**. Catholic Biblical Quarterly Monograph series 13. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1982. p. 156-159; MONTEFIORE, 1964, p. 8-9. Thurston continua vendo relação entre Hebreus e Fílon no uso de termos e *ideias* (THURSTON, Robert W. Philo and the epistle to the Hebrews. **The Evangelical Quarterly**, v. 58, n. 2, abr./jun. p. 133-143, 1986. Disponível em: <<https://bit.ly/2KNB7GO>>. Acesso em 13 ago. 2015). Montefiore (1964, p. 9, 18) também defende que o Autor era um “filonista convertido ao cristianismo”, vendo mais proximidade entre Hebreus e Fílon do que entre Hebreus e Qumran. Outra tentativa de conectar Hebreus a Fílon foi a pesquisa de Dey, mas, inexplicavelmente, ele ignora a relevante e extensa pesquisa de Williamson, não fazendo nenhuma referência a ela (DEY, Lala Kalyan Kumar. **The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews**. Society of Biblical Literature’s Dissertation Series, n. 25. Missoula, Montana: Scholars Press, 1975).

⁹⁷ MONTEFIORE, 1964, p. 7-8. Thurston (1986, p. 139) reconhece, por exemplo, a carência de evidências históricas confiáveis para a sua teoria de que havia um grupo cristão herético ligado a Fílon, liderado por Cerinto. As semelhanças na linguagem de Fílon e Hebreus podem ser explicadas pelo contexto no qual ambos estavam submersos, sem representar algum tipo de relação de dependência conceitual ou linguística entre eles (KOESTER, 2001, p. 59-60).

⁹⁸ GUTHRIE, 1984, p. 39-40; BRUCE, 1987, p. li-iii.

⁹⁹ LONGENECKER, Richard N. **Biblical exegesis in the apostolic age**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999. p. 171-173.

¹⁰⁰ SOWERS, S. G. **The Hermeneutics of Philo and Hebrews: A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews**. Zurich: 1965. p. 137; COMBRIK, H. J. B. Some thoughts on the Old Testament Citations in the Epistle to the Hebrews. **Neotestamentica**. v. 5, n. 1, p. 22-36, 1971. Disponível em: <<https://bit.ly/2MMuwYX>>. Acesso em 7 jul. 2015.

¹⁰¹ FAIRHURST, 1961, p. 17-27.

como obra de Deus, mesmo estando o mundo destinado a um fim (Hb 2:6-8).¹⁰² Por esses e outros motivos, pesquisas mais abrangentes sobre as possíveis fontes de influência em Hebreus rejeitam a hipótese da influência de Filon e do platonismo sobre Hebreus.¹⁰³

1.2.2 Hebreus e Qumran/Apocalíptica judaica

A literatura apocalíptica judaica tem sido apontada como uma das principais influências do mundo conceitual do primeiro século cristão, ajudando a moldar a teologia do NT, especialmente sua escatologia.¹⁰⁴ Muitos pesquisadores sugerem que Hebreus reflete grandemente conceitos da literatura apocalíptica judaica.¹⁰⁵ O autor de Hebreus teria desenvolvido temas do AT dentro de uma moldura apocalíptica judaica, como Filon desenvolveu temas do AT em uma moldura platônica.¹⁰⁶ Mason encontrou semelhanças e diferenças entre Hebreus e textos de Qumran. Ele destaca que há uma relação entre o trono celestial e o serviço sacerdotal encontrados nos textos de Qumran e na literatura apocalíptica e o trono de Hebreus, no qual Cristo se assentou à direita de Deus após seu sacrifício (Hb 1:3; 8:1-6; 10:12-13).¹⁰⁷

Há uma linha de pesquisa que segue a opinião de que Hebreus foi dirigido a antigos membros da seita de Qumran que se tornaram cristãos, apresentando-lhes um método verdadeiro de exegese do AT, baseado na nova aliança em Cristo.¹⁰⁸ No entanto, existem falhas nessa hipótese, como a ausência de evidências de que houve um grupo de cristãos ex-Qumran, e a ausência de estreitos paralelos entre Hebreus e

¹⁰² ADAMS, Edward. The Cosmology of Hebrews. *In*: BAUCKHAM, Richard; *et. al.* (eds.). **The Epistle to the Hebrews and Christian Theology**. Grand rapids: Eerdmans, 2009. p. 122-139.

¹⁰³ Como a de HURST, 1990, p. 7-42.

¹⁰⁴ Sobre a relação entre a literatura apocalíptica judaica e o NT, ver REYNOLDS, Benjamin E.; STUCKENBRUCK, Loren T. (eds.). **The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought**. Minneapolis: Fortress Press, 2017 (especialmente o capítulo 14, sobre Hebreus); VANDERKAM, James C.; ADLER, William (eds.). **The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity**. Minneapolis: Fortress Press, 1996; ROWLEY, Harold H. **A importância da literatura apocalíptica: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse**. São Paulo: Paulinas, 1980; NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). **Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005. Para uma introdução à literatura apocalíptica judaica e ao gênero apocalíptico, ver RUSSELL, David S. **Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 1997.

¹⁰⁵ Por exemplo, HURST, 1990; LANE, 1991a, p. cix-cx; OSBORNE, Grant. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009. p.434-436.

¹⁰⁶ HURST, 1990, p. 42.

¹⁰⁷ MASON, Eric F. Hebrews and Dead Sea Scrolls: some points of comparison. **Perspectives in Religious Studies**, v. 37, n. 4, (p. 459-479), 2011. p. 461-464.

¹⁰⁸ GUTHRIE, 1984, p. 31.

a literatura de Qumran em temas principais.¹⁰⁹ É importante levar em conta o fato de que a comunidade de Qumran desapareceu antes de 70 d.C.¹¹⁰ A possibilidade dos destinatários de Hebreus terem sido essênios membros de Qumran, cristãos dissidentes de Qumran, ou cristãos influenciados pelos essênios é afetada se Hebreus for considerado pós-70 d.C., e a suposta relação entre Hebreus e os manuscritos do Mar Morto pode ser radicalmente alterada.

A ligação mais forte entre Hebreus e os textos de Qumran¹¹¹ pode ser encontrada no modo como ambos os textos compreendem a figura de Melquisedeque. Mason mostra que alguns textos judaicos (como Fílon, Josefo e *Jubileus*) mencionam Melquisedeque a partir de Gênesis 14 sem mencionar o Salmo 110.¹¹² Por outro lado, alguns manuscritos do Mar Morto (*4Q401*, *4Q544*, *11QMelq*)¹¹³ compreendem Melquisedeque como um anjo que desempenhará um importante papel no Dia da Expição escatológico, julgando e abençoando. Para Mason, essa compreensão qumrânica de Melquisedeque como um ser angelical atuando no Dia da Expição escatológico estaria presente em Hb 7:3.¹¹⁴

No entanto, a interpretação de Hb 7:3 feita por Mason, que vê um anjo em Melquisedeque, é altamente questionável.¹¹⁵ Mason supõe que o autor de Hebreus entende Melquisedeque como um ser celestial por afirmar que ele era “sem pai, sem mãe, sem genealogia; que não teve princípio de dias, nem fim de existência” (Hb 7.3).¹¹⁶ Mas esse silêncio a respeito da ascendência genealógica de Melquisedeque pode ser apenas um contraste com a exigência do sacerdócio levítico de uma ancestralidade específica. Tal omissão genealógica, segundo Bruce, não sugere que Melquisedeque seja “um anjo disfarçado de humano”.¹¹⁷ O objetivo era mostrar que o sacerdócio de Melquisedeque havia sido divinamente estabelecido, em vez de

¹⁰⁹ GUTHRIE, 1984, p. 32. Guthrie destaca, por exemplo, o fato de que Hebreus não discute a Lei, que é um tema destacado em Qumran.

¹¹⁰ GRELOT, 1996, p. 55; WILSON, Edmund. **Os manuscritos do Mar Morto: 1947-1969**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 53.

¹¹¹ FENSHAM, F. C. Hebrews and Qumran. **Neotestamentica**, v. 5, n. 1, p. 9-21, 1971. Disponível em: <<https://bit.ly/2XPggGZ>>. Acesso em 15 jul. 2015.

¹¹² MASON, 2011, p. 471-473.

¹¹³ Cf. MARTÍNEZ, Florentino García. (ed.). **Textos de Qumrán**. Madrid: Editorial Trotta, 1993. p. 435, 321, 186-189.

¹¹⁴ MASON, 2011, p. 473-479.

¹¹⁵ Ver BRUCE, 1987, p. 139-140; MORRIS, Leon. Hebrews. In: GAEBELEIN, Frank (ed.). **Expositor's Bible Commentary**. v. 12. Grand Rapids: Zondervan, 1981. p. 63-64; LANE, 1991a, p. 158-163.

¹¹⁶ MASON, 2011, p. 473-479.

¹¹⁷ BRUCE, 1987, p. 139-140.

hereditariamente.¹¹⁸

O messianismo de Hebreus é semelhante ao essênio na expectativa de um sacerdote messiânico. No entanto, a necessidade da encarnação e sofrimento para que o sacerdócio messiânico fosse perfeito é uma exclusividade de Hebreus (2:5-18; 4:14-5:10). Além disso, Hebreus apresenta o sacerdócio de Cristo como distinto do sacerdócio levítico, ao contrário da expectativa essênica de um sacerdote messiânico levítico, desenvolvida a partir de promessas feitas a Levi.¹¹⁹ Em Hebreus, o sacerdócio messiânico não é levítico, mas da ordem de Melquisedeque, e baseado em promessas feitas a Davi (1:5-6, 13; 5:5-10; 6:20-7:28).

Diferentemente da literatura apocalíptica, em Hebreus, os anjos não são sacerdotes no santuário celestial, mas apenas auxiliares dos crentes que serão salvos (1:14).¹²⁰ Em Hebreus, o sacerdote celestial é Cristo, que é maior que os anjos (1:5-14), e tem seu sacerdócio comparado e contrastado com o sacerdócio terreno dos levitas, não com o sacerdócio dos anjos.¹²¹

Há problemas também nos textos esseno-qumrânicos utilizados por Mason. Em *11QMelq*,¹²² por exemplo, Melquisedeque não é chamado de sacerdote e não exerce um ofício sagrado relacionado ao sacerdócio. Além disso, *11QMelq* não menciona Gn 14:17-20, nem Sl 110:4, como Hebreus faz.¹²³ Cockerill demonstrou como a interpretação de Melquisedeque distancia Hebreus de *11QMelq* e torna improvável a conexão entre os dois textos.¹²⁴

Acreditar na existência de anjos e suas funções no mundo espiritual não é algo que liga Hebreus aos textos esseno-qumrânicos, pois essa era uma crença generalizada, comum entre os judeus do primeiro século. Essa ênfase no papel dos anjos já pode ser encontrada em Daniel (Dn 3:28; 6:22; 10:10-21; 12:1-13), e também em outros textos do NT (por ex., Mt 1:20, 24; Mc 1:13; Lc 1:11, 13; Jo 5:4; 12:29; At 12:13-15; 23:8-9; Gl 3:19; Ap 1:1, 20; 22:8; dentre outros). A angeologia, elaborada

¹¹⁸ LANE, 1991a, p. 166. Ver também MONTEFIORE, 1964, p. 119.

¹¹⁹ MASON, 2008, p. 111-116.

¹²⁰ Ver a atividade sacerdotal dos anjos em 4Q400 (MARTÍNEZ, 1993, p. 434-448; cf. 1Enoque 14.15-23; Jubileus 31.13-15).

¹²¹ MASON, 2011, p. 460-462.

¹²² Ver o texto de *11QMelq* em MARTÍNEZ, 1993, p. 186-188.

¹²³ KOESTER, 2001, p. 340; LANE, 1991a, p. 161.

¹²⁴ COCKERILL, Gareth Lee. Melchizedek or "King of Righteousness". *The Evangelical Quarterly*, v. 63, n. 4, (p. 305-312), out./dez. 1991. Disponível em: <<https://bit.ly/2Zhcd6y>>. Acesso em 17 nov. 2015.

desde Daniel na literatura apocalíptica judaica,¹²⁵ levou a distorções que afetaram o próprio cristianismo, como a adoração dos anjos (Cl 2.18).¹²⁶ O ponto principal é que Hebreus aponta para a superioridade de Cristo em relação aos anjos, e para o seu direito exclusivo de receber adoração.

Por esses e outros motivos, muitos estudiosos discordam da alegada relação conceitual entre Qumran e Hebreus. William Lane afirma que “não há qualquer base segura para a afirmação de que Qumran oferece um pano de fundo conceitual para Hebreus”.¹²⁷ Apesar de haver pontos de aproximação entre Hebreus e Qumran, é improvável que haja uma conexão tão direta entre ambos ou alguma dependência literária.¹²⁸ Após analisar os paralelos entre Hebreus e os manuscritos do Mar Morto, Bruce concluiu que as diferenças são maiores do que as semelhanças.¹²⁹

A hermenêutica do Autor ao lidar com os textos do AT também é apontada como uma característica em comum com a literatura apocalíptica judaica. De fato, como demonstrou Bateman, o Autor usa métodos de interpretação que os intérpretes judeus do primeiro século usaram.¹³⁰ Mas existem significativas diferenças entre a hermenêutica de Qumran e a do Autor. Dentre elas, destacam-se a leitura cristológica do AT feita pelo autor de Hebreus, e a escatologia baseada na morte e na exaltação de Jesus.¹³¹ Tais diferenças revelam que o Autor não era *dependente* dos métodos de leitura do AT presentes na literatura apocalíptica judaica.

Samuel Sandmel já havia protestado contra o que ele chamou de "paralelomania" (a prática generalizada de forçar paralelos e similaridades entre outros escritos e o NT), e apelou em favor de atitudes mais cautelosas e criteriosas a respeito da relação entre Qumran e o NT.¹³² Mesmo assim, é útil avaliar as inegáveis aproximações entre Hebreus e a literatura apocalíptica judaica (como será feito no próximo capítulo, no tópico 2.1.2).

¹²⁵ KOHLER, Kaufmann. Angelology. **Jewish Encyclopedia**, Disponível em: <<https://bit.ly/2MOZnuS>>. Acesso em 27 jul. 2015.

¹²⁶ GUTHRIE, 1984, p. 37.

¹²⁷ LANE, 1991a, p. cvii.

¹²⁸ HURST, 1990, p. 43-66.

¹²⁹ BRUCE, F. F. To the Hebrews or to the Essenes? **New Testament Studies**, n. 9, Cambridge, (p. 217-232), 1963.

¹³⁰ BATEMAN IV, 2010, p. 52.

¹³¹ KOESTER, 2001, p. 118.

¹³² SANDMEL, 1962, 1-13.

1.2.3 Hebreus e o misticismo *Merkabah*

A palavra *merkabah* refere-se a uma tradição mística judaica retratada em alguns textos apocalípticos geralmente relacionados à ideia da ascensão ao céu, e tal conceito místico é conhecido como “misticismo *Merkabah* (o trono ou carro de Deus)” e “misticismo *Hekhalot* (os palácios ou salas celestiais)”.¹³³ Em 1973, Schenke sugeriu que o misticismo judaico *Merkabah* era a principal estrutura conceitual de Hebreus.¹³⁴ Williamson foi um dos que se propuseram a testar essa hipótese, concluindo, mas não de forma assertiva, que o misticismo judaico poderia sim ser a principal fonte de influência sobre Hebreus.¹³⁵

Jody A. Barnard é um dos mais recentes defensores do misticismo judaico presente na literatura apocalíptica como uma das principais fontes de influência sobre Hebreus.¹³⁶ Barnard reconhece a dependência de Hebreus do AT, mas afirma que tal débito não explica os temas místicos de Hebreus, justificados pela experiência mística do Autor e dos destinatários.¹³⁷

Em sua pesquisa, porém, Hurst demonstrou que os paralelos entre Hebreus e o misticismo judaico podem ser explicados por fontes ou influências comuns tanto para Hebreus quanto para *Merkabah*, tais como o AT (especificamente, os Salmos) e os escritos do judaísmo apocalíptico em geral.¹³⁸ Além disso, a maior parte da literatura utilizada para traçar paralelos entre Hebreus e o misticismo é pós-Novo Testamento, o que levanta a questão se havia mesmo uma entidade no primeiro século que poderia ser rotulada de “misticismo *Merkabah*”.¹³⁹

¹³³ Essa tradição mística, baseada em textos como Isaías 6 e Ezequiel 1, ainda estava sendo desenvolvida dentro do judaísmo apocalíptico na época em que Hebreus foi escrito, por isso, alguns autores usam a expressão “misticismo pré-*Merkabah*” para se referir aos textos pseudepígrafos que serão analisados aqui (HURST, 1990, p. 85). No entanto, esta tese utilizará a expressão “misticismo *Merkabah*”.

¹³⁴ SCHENKE, Hans-Martin. Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes. In: BETZ, Hans Dieter; SCHOTTROFF, Luise (eds.). **Neues Testament und christliche Existenz: Festschrift für Herbert Braun zum 70.** Tübingen: Mohr Siebeck, 1973. (p. 421-438). p. 433-434.

¹³⁵ WILLIAMSON, Ronald. The Background of the Epistle to the Hebrews. **The Expository Times**, v. 87, (p. 232–237), 1976. p. 236. Disponível em: <<https://bit.ly/2RiT69i>>. Acesso em 17 out. 2015. Williamson admite que as semelhanças entre Hebreus e o misticismo *Merkabah* podem ser explicadas por fontes e influências comuns a ambos, em vez de uma influência mística sobre Hebreus (p. 236).

¹³⁶ BARNARD, Jordy A. **The mysticism of Hebrews: exploring the role of jewish apocalyptic mysticism in the Epistle to the Hebrews.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

¹³⁷ BARNARD, Jordy A. Ronald Williamson and the background of Hebrews. **The Expository Times**, v. 124, n. 10, (p. 469-479), 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/1SyB4Lg>>. Acesso em 18 out. 2015.

¹³⁸ HURST, 1990, p. 84.

¹³⁹ HURST, 1990, p. 84.

1.2.4 Hebreus e o Gnosticismo

A proposta de um pano de fundo gnóstico pré-cristão para Hebreus foi popularizada por Käsemann.¹⁴⁰ No entanto, essa proposta esbarra nas mesmas dificuldades apresentadas pelo misticismo *Merkabah*. De fato, o tema da “peregrinação”, junto com o tema do “descanso”, é paralelo à ideia gnóstica da jornada da alma do mundo material escuro para o reino celestial. Mas é difícil definir com precisão a origem, a natureza e a data exata do gnosticismo, de forma que a associação com Hebreus não fica tão clara.¹⁴¹

Alguns estudiosos propõem que Hebreus possui ideias gnósticas porque o Autor está combatendo o gnosticismo incipiente de uma seita de gnósticos judeus que estavam corrompendo a pura fé cristã.¹⁴² Algumas das evidências seriam: a ênfase dada aos anjos, a questão dos alimentos selecionados (Hb 13:9), a referência aos batismos e a discussão sobre procedimentos e valores morais (Hb 12:16).¹⁴³ No entanto, essa proposta esbarra no fato de que o Autor se dedica principalmente a expor e discutir a cultura e a religião judaica, o que não faria sentido se seu objetivo principal fosse atacar o gnosticismo.¹⁴⁴

Em uma descrição histórica da proposta de Käsemann, José Adriano Filho afirma que:

Embora a tese central de Käsemann seja ainda afirmada no período pós-Nag Hammadi, pois temas como “peregrino”, “viagem da alma”, “descanso” e “perfeição” estão presentes nos escritos de Nag Hammadi, é difícil sustentar a tese de Käsemann de que o pano de fundo de Hebreus foi preparado pela gnose.¹⁴⁵

Além disso, os alegados paralelos com o gnosticismo também podem ser razoavelmente explicados como paralelos com outras correntes judaicas do primeiro século, de maneira que, ainda que haja categorias gnósticas em Hebreus, essa

¹⁴⁰ KÄSEMANN, Ernst. **The wandering people of God: an investigation of the Letter to the Hebrews**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.

¹⁴¹ GUTHRIE, George H. Hebrews' Use of the Old Testament: Recent Trends in Research. **Currents in Biblical Research**, v. 1, n. 2, 2003. p. 272. Disponível em: <<https://bit.ly/2Fcm9Xg>>. Acesso em 23 jul. 2015.

¹⁴² MANSON, Thomas W. The Problem of the Epistle to the Hebrews. **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 32, (p. 1-17), 1949-1950.

¹⁴³ GUTHRIE, 1984, p. 34.

¹⁴⁴ GUTHRIE, 1984, p. 34.

¹⁴⁵ FILHO, José Adriano. **Peregrinos neste mundo: simbologia religiosa na Epístola aos Hebreus**. São Paulo: Loyola, 2001. p. 14, nota 10.

presença não é forte o suficiente para tornar o gnosticismo a principal estrutura de pensamento do Autor. Por isso, Hurst afirma que a abordagem gnóstica a Hebreus causa pouco impacto na pesquisa exegética, com algumas exceções.¹⁴⁶

1.2.5 Hebreus e o AT/LXX

É inegável que o autor de Hebreus tinha a mente imersa no AT, o pensamento saturado de alusões, ecos, tipos e citações do AT. Toda a argumentação do Autor é feita usando alusões ao AT como pano de fundo.¹⁴⁷ É difícil encontrar um texto em Hebreus onde o AT não seja citado, resumido, parafraseado ou insinuado de alguma forma.¹⁴⁸ A forte influência do AT sobre o Autor é, segundo Guthrie, “o mais óbvio destes aspectos”.¹⁴⁹ Para Wilson, é um elemento que está além de qualquer dúvida e fora de questão.¹⁵⁰

Ainda que seja possível identificar a presença de alguma tradição midráshica,¹⁵¹ em Hebreus, é o AT que é fartamente utilizado e considerado divinamente autorizado. Essa característica é de vital importância para a correta compreensão do propósito e da teologia de Hebreus.¹⁵² Fora do AT, nenhuma fonte pode ser apontada como principal influência direta ou formativa sobre o Autor.¹⁵³ Por esse motivo, a investigação sobre o uso do AT em Hebreus é vital para a interpretação do livro, e alguns avanços foram obtidos nos últimos anos. No entanto, como destaca Guthrie, diante da importância do tema, é surpreendente perceber que pesquisas recentes sobre o tema são relativamente escassas.¹⁵⁴

A LXX, ou uma versão bem parecida, é apontada como a principal fonte das citações do AT em Hebreus.¹⁵⁵ Esse fato deve ser levado em conta ao estabelecer-se

¹⁴⁶ HURST, 1990, p. 74.

¹⁴⁷ BRUCE, 1990, p. xxv.

¹⁴⁸ VOORWINDE, Stephen. Hebrews' Use of the Old Testament. **Vox Reformata**, v. 73, (p. 60-82), 2008. Disponível em: <<https://bit.ly/2II90NK>>. Acesso em 12 mar. 2015.

¹⁴⁹ GUTHRIE, 1984, p. 35.

¹⁵⁰ WILSON, 1987, p. 19.

¹⁵¹ BRUCE, 1987, p. xlix (nota 116), 215 (nota 137).

¹⁵² GUTHRIE, 1984, p. 36.

¹⁵³ WILSON, 1987, p. 27.

¹⁵⁴ GUTHRIE, 2003, p. 430.

¹⁵⁵ BRUCE, 1987, p. xlix. Para pesquisas sobre a relação entre a LXX e Hebreus, ver GHEORGHITA, 2003; KISTEMAKER, Simon. **The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews**. Amsterdam: Van Soest, 1961; STEYN, Gert. **A quest for the assumed LXX Vorlage of the explicit quotations in Hebrews**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2Xm5afm>>. Acesso em 14 nov. 2015.

uma metodologia de pesquisa em Hebreus. Abandonar as evidências encontradas na LXX e priorizar as evidências esparsas encontradas em Filo, Qumran e outras fontes judaicas extra-bíblicas não parece ser uma metodologia consistente. Especialmente quando as conclusões baseadas em tais fontes contradizem as conclusões apoiadas na LXX.

Para avaliar o impacto do AT sobre Hebreus deve-se considerar cuidadosamente a LXX. Segundo Guthrie, o uso do AT é "osso e medula" de Hebreus.¹⁵⁶ Um completo engajamento com os desenvolvimentos recentes dos estudos sobre a LXX é um pré-requisito para qualquer tentativa de analisar o uso do AT em Hebreus.¹⁵⁷ A importância da LXX no estudo do NT é tal que Jellicoe afirma que "aquele que lê o Novo Testamento deve saber koinê; mas quem quiser entender o Novo Testamento deve conhecer a Septuaginta".¹⁵⁸

Uma das consequências das descobertas de Williamson, somada ao farto uso do AT/LXX em Hebreus, é o estabelecimento de uma regra metodológica: o uso de termos na LXX, e seus contextos, geralmente devem ter precedência exegética sobre as especulações a respeito do uso de terminologia filônica ou de outras fontes.

1.3 Considerações finais

Há uma tendência entre os estudiosos de ampliar o leque de possibilidades a respeito do pano de fundo conceitual de Hebreus. Hurst, por exemplo, conclui de forma mais ampla, afirmando que Hebreus recebeu influência especial de sua leitura cristológica de seções da LXX, das tradições cristãs preservadas no discurso de Estêvão em Atos 7, da interação com a teologia paulina e da literatura apocalíptica judaica.¹⁵⁹

Guthrie afirma que é inegável que há paralelos no vocabulário de Hebreus e Filon, mas a estrutura conceitual de ambos é bem diferente, e ele opta pelo judaísmo apocalíptico como principal (mas não única) fonte de influência sobre o Autor.¹⁶⁰ Como

¹⁵⁶ GUTHRIE, 2003. p. 272.

¹⁵⁷ DOCHERTY, Susan. **The use of the Old Testament in Hebrews: a case study in early Jewish Bible interpretation.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. p. 121.

¹⁵⁸ JELICOE, Sidney. Septuagint Studies in the Current Century. **Journal of Biblical Literature**, v. 88, n. 2, 1969. p. 199.

¹⁵⁹ HURST, 1990, p. 133.

¹⁶⁰ GUTHRIE, George H. Hebrews in its First-Century Contexts: Recent Research. *In*: MCKNIGHT, Scot; OSBORNE, Grant R. (eds). **The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research.** Grand Rapids: Baker, 2004. p. 429 (nota 63). Disponível em: <<https://bit.ly/2ljlwgu>>.

destacou Guthrie em sua análise das recentes tendências da pesquisa em Hebreus, o que está ficando cada vez mais claro é que o pano de fundo conceitual de Hebreus é complexo, e é um erro ler Hebreus à luz de um único e simples contexto cultural ou teológico.¹⁶¹

Hebreus é um ponto de convergência de vários “mundos” do primeiro século. No entanto, algumas fontes de influência propostas não devem assumir o protagonismo. Guthrie avalia que as tentativas de ver fortes conexões com o misticismo *Merkabah*, com o gnosticismo ou com Qumran, falharam.¹⁶² O levantamento feito por Harrington a respeito do atual estado da pesquisa em Hebreus concluiu que a existência de paralelos entre o livro de Hebreus e outras fontes não significa necessariamente que tenha havido influência ou contato direto entre eles.¹⁶³

Estudiosos estão percebendo que o judaísmo do mundo helenístico do primeiro século era multiforme, caleidoscópico, e não se pode pensar que um único elemento oferecerá a resposta definitiva para todas as questões relacionadas às raízes conceituais de Hebreus. Como sugeriu William Johnsson, no estudo a respeito do pano de fundo de Hebreus, por vezes, pode ser mais frutífero buscar elementos na fenomenologia da religião, de maneira mais ampla, do que no estabelecimento de laços históricos estreitos e exclusivos com movimentos específicos.¹⁶⁴

À luz dessas observações, um estudo sobre o Dia da Expição em Hebreus deve utilizar as contribuições fornecidas por cada linha de pesquisa a respeito do pano de fundo de Hebreus, reconhecendo que nenhum elemento do judaísmo pode servir como moldura exclusiva para o pensamento do Autor.

No entanto, diante de tantas suposições e especulações, e seguindo as evidências, é mais seguro dar prioridade ao indiscutível *background* veterotestamentário das alusões ao cerimonial levítico em Hebreus. As possíveis contribuições do pensamento de Fílon, da apocalíptica judaica, de Qumran ou de quaisquer outras fontes extrabíblicas devem ser levadas em conta, mas avaliadas criticamente. Uma pesquisa sobre o papel das alusões ao Dia da Expição em Hebreus deve considerar todas as correntes de influência extra-bíblicas

Acesso em 23 set. 2015.

¹⁶¹ GUTHRIE, 2004, p. 414-443.

¹⁶² GUTHRIE, 2004, p. 414-443.

¹⁶³ HARRINGTON, Daniel J. **What are they saying about the Letter to the Hebrews?** New York: Paulist Press, 2005. p. 22-23.

¹⁶⁴ JOHNSSON, William G. The Cultus of Hebrews in Twentieth Century Scholarship. **The Expository Times**, v. 89, 1978. p. 108. Disponível em: <<https://bit.ly/2W0Vbv3>>. Acesso em 18 ago. 2015.

subentendidas em Hebreus, mas a importância que o Autor dá à interpretação do AT, e o uso ostensivo da LXX devem assumir o protagonismo.

As principais influências conceituais sobre Hebreus, e a prioridade do AT/LXX, podem ser representadas graficamente dessa forma:

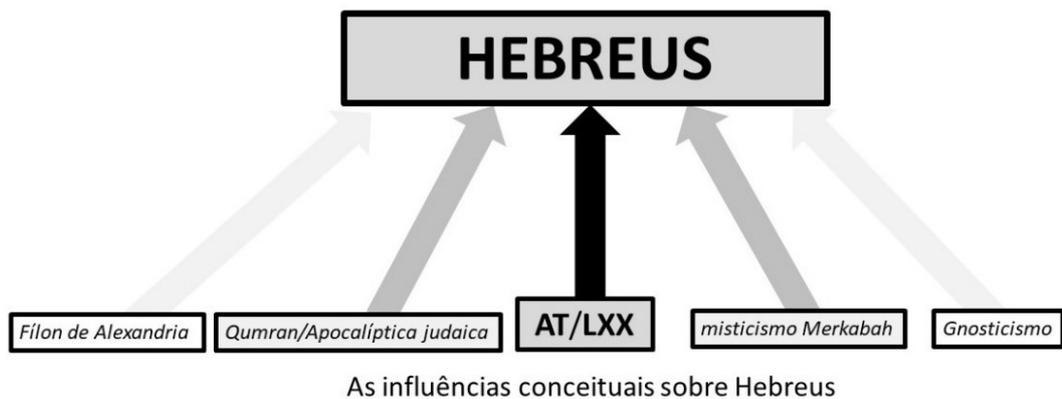


Figura 1 - As influências conceituais sobre Hebreus

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Após avaliar as influências conceituais de Hebreus, é útil compreender se, e como, tais influências afetaram a visão do Autor a respeito do santuário celestial e o seu conceito de expiação celestial – conceitos diretamente relacionados às possíveis alusões ao Dia da Expição em Hebreus. O Autor apresenta um santuário celestial existente *no* céu ou apresenta o próprio céu como um santuário? Em Hebreus, esse santuário é metafórico ou real? E o conceito de expiação apresentado em Hebreus inclui ou não a atuação sacerdotal num santuário celestial? Em outras palavras, o sacerdócio no santuário celestial tem algum caráter expiatório, ou Hebreus apresenta a expiação como algo que ocorreu exclusivamente na cruz? Essas questões são o foco do próximo capítulo.

2. O SANTUÁRIO E A EXPIAÇÃO EM HEBREUS

O autor de Hebreus desenvolve sua argumentação lançando mão de comparações e contrastes entre vários aspectos do santuário e do sacerdócio terrestre e celestial – e as alusões ao Dia da Expição, tema desta tese, estão incluídas aí. Por isso, é importante compreender a visão do Autor a respeito do santuário celestial e o seu conceito de expiação celestial, e este capítulo se dividirá em duas partes relacionadas a esses dois temas.

A avaliação das possíveis matrizes conceituais de Hebreus poderá ajudar a identificar se o autor de Hebreus reflete a posição da literatura apocalíptica judaica e do AT a respeito de um santuário que está *no céu* ou a posição associada com o judaísmo helenístico platônico que vê o próprio céu como um santuário. Também ajudará a identificar o conceito de expiação celestial do Autor, e como esse conceito se relaciona com as alusões ao Dia da Expição em seu argumento.

Pesquisas recentes a respeito do conceito de expiação do AT têm demonstrado que a *manipulação do sangue*, e não apenas a morte da vítima sacrificial, é o meio primário de expiação prescrito na lei de Moisés,¹⁶⁵ e essa compreensão de expiação tem sido aplicada ao livro de Hebreus.¹⁶⁶ Hebreus afirma que Jesus só poderia servir como sumo sacerdote *no céu* (8:4), portanto, o grande momento da obra redentora de Cristo ocorreu quando ele ressuscitou e ascendeu ao céu para se apresentar diante de Deus.¹⁶⁷ Segundo Moffitt, a morte de Jesus não é o lugar nem o meio primário de expiação para o autor de Hebreus, e o autor de Hebreus apela para o Dia da Expição para enfatizar a obra pós-crucifixão de Jesus.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Por ex., EBERHART, Christian A. **Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament: Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen**, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002; WILLI-PLEIN, Ina. Some Remarks on Hebrews from the Viewpoint of Old Testament Exegesis. In: GELARDINI, Gabriela (ed.). **Hebrews: Contemporary Methods - New Insights**. Leiden: Brill, 2005. (p. 25-36); JANOWSKI, Bernd. **Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000; MILGROM, Jacob. **Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1991. p. 1031-1035.

¹⁶⁶ MOFFITT, David M. Blood, Life, and Atonement. In: HIEKE, Thomas; NICKLAS, Tobias (eds.). **The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions**. Leiden: Brill, 2012. (p. 211-224). p. 211.

¹⁶⁷ MOFFITT, 2012, p. 212.

¹⁶⁸ MOFFITT, 2012, p. 211.

2.1 Hebreus e o santuário celestial¹⁶⁹

Esse tópico terá como foco os aspectos das escolas de pensamento refletidas pelo autor de Hebreus que possam lançar luz sobre as referências ao santuário/templo celestial.¹⁷⁰ Nesse aspecto, existem muitas possibilidades de influência do ambiente intelectual do século I sobre Hebreus. A literatura judaica extracanônica apresenta dois conceitos diferentes sobre o santuário/templo celestial. Um deles é a ideia de um templo *no céu*, que se refletiu nos templos na Terra. A outra ideia é o conceito do universo *como* um templo gigantesco, com o céu representando o lugar Santíssimo (ou Santo dos Santos) deste grande templo cosmológico universal. As referências ao santuário cosmológico são encontradas nos escritos de Josefo, Fílon de Alexandria, e em boa parte da literatura gnóstica.¹⁷¹

Esse tópico também explorará os principais textos judaicos e apocalípticos¹⁷² que descrevem o universo *como* santuário/templo ou descrevem um santuário/templo *no céu*, duas ideias distintas que não têm sido devidamente exploradas academicamente, pois algumas obras não as diferenciam tão claramente. Também será destacada a relação entre Hebreus e o AT a respeito do santuário celestial. Porém, por uma questão de espaço, não analisará a fundo as noções de um santuário celestial presente em textos gnósticos ou rabínicos, ainda que as mencione ocasionalmente.¹⁷³ A pergunta que norteará esse tópico é: ao falar de um santuário celestial, o autor de Hebreus reflete o conceito de um santuário celestial real *no céu*

¹⁶⁹ Parte dos resultados da pesquisa desse tópico foram publicados em forma de artigo pelo autor desta tese em MALHEIROS, Isaac. Hebreus e o santuário *no céu*. **Vox Scripturae**. São Bento do Sul, vol. XXV, n. 1, p. 49-71, jan./abr. 2017 (2017c). Disponível em: <<https://is.gd/yGLiHv>>. Acesso em: 02 abr. 2019.

¹⁷⁰ O conceito de um santuário/templo celestial é bem atestado na literatura judaica e cristã. Mas muitos povos antigos tinham um conceito de um templo celestial, com uma réplica terrena da estrutura celeste divinamente revelada. Ver BRASIL DE SOUZA, Elias. **The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible**. 2005. Tese (Doutorado em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, 2005. p. 26-82. A tese foi publicada também em português, em forma de livro: BRASIL DE SOUZA, Elias. **O santuário celestial no Antigo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2015.

¹⁷¹ MACRAE, George. W. The Temple as a House of Revelation in the Nag Hammadi Texts. *In*: MADSEN, Truman G. (ed). **The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives**. Provo: Brigham Young University, 1984, p. 177-180, 183-186. Disponível em: <<https://bit.ly/2IN6RJB>>. Acesso em: 2 ago. 2016.

¹⁷² Na análise dos textos apocalípticos judaicos, esta pesquisa utilizará como base a versão editada por CHARLESWORTH, James H. (ed.) **The Old Testament Pseudepigrapha**. 2 vols, Garden City: Doubleday, 1983. E os textos de Qumrán aqui citados estão na obra de MARTÍNEZ, 1993.

¹⁷³ Para uma discussão sobre tais temas, ver KOESTER, Craig R. **The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the Old Testament**. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 22. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1989. p. 171.

ou de um santuário metafórico e cosmológico?

2.1.1 O modelo “o céu como santuário”

Fílon e Josefo identificam o cosmos como o santuário celestial, um santuário cosmológico. Os dois compartimentos do tabernáculo (o Lugar Santo e o Lugar Santíssimo) representam a terra e o céu, respectivamente. Josefo, por exemplo, afirma que o tabernáculo era “uma imitação do sistema do mundo”, na qual o Lugar Santíssimo era como o “céu peculiar de Deus”, e o Lugar Santo representava o “mar e terra, onde os homens vivem”.¹⁷⁴ Por sua vez, Fílon afirma que o Lugar Santo representa o mundo criado, e o Lugar Santíssimo representa o plano celestial, imutável, incorpóreo e noético.¹⁷⁵ Os objetos do santuário representam aspectos do cosmos, como o sol, a lua e os planetas.¹⁷⁶

A ideia de que o pensamento platônico de Fílon de Alexandria seja a principal raiz conceitual de Hebreus favorece o conceito do céu *como* santuário, um santuário cosmológico.¹⁷⁷ Essa suposta influência do pensamento de Fílon sobre Hebreus foi observada por Westcott,¹⁷⁸ popularizada por Ceslas Spicq,¹⁷⁹ e fortemente questionada por Ronald Williamson,¹⁸⁰ que demonstrou haver significativas diferenças entre Hebreus e Fílon. Como mostrou a discussão do item 1.2.1, a linguagem de Hebreus pode ser platônica, mas não seus conceitos.¹⁸¹

Em poucas palavras, Fílon alegoriza o santuário e sua mobília, enquanto Hebreus trata o santuário como um elemento literal e histórico.¹⁸² Hebreus não separa a realidade terrena da realidade celestial de maneira dualista, como Fílon,¹⁸³ e não

¹⁷⁴ *Antiguidades*, Livro III, 6:4.

¹⁷⁵ *Legum Allegoriae* iii.102; *De Cherubim* 23-26; *De Plantatione* 26-27, 50; *Quis rerum divinarum Heres sit* 75; *De Congressu Eruditionisgratia* 116-117; *De Somniis* i.185-187; *De Vita Mosis* ii.71-75, 88, 98, 102-103; *De Specialibus Legibus* i.66; *Quaestiones et Solutiones in Exodum* ii.52, 82, 90-96.

¹⁷⁶ *De Cherubim* 23-26; *De Vita Mosis* ii.88, 98, 102-103; *Quaestiones et Solutiones in Exodum* ii.75, 91.

¹⁷⁷ Há certo consenso sobre o fato de que o Autor era um homem educado, conhecedor do pensamento de seu tempo. Como sugere McCullough, o Autor era uma espécie de “Fílon da igreja primitiva”. No entanto, não há consenso a respeito da identificação precisa do Autor com o pensamento de Fílon. (MCCULLOUGH, 1994, p. 72.)

¹⁷⁸ WESTCOTT, 1952.

¹⁷⁹ A relação entre o Autor e Fílon é avaliada mais especificamente em SPICQ, 1952-1953, v. 1, p. 25-91.

¹⁸⁰ WILLIAMSON, 1970.

¹⁸¹ LINCOLN, 2006, p. 47.

¹⁸² GUTHRIE, 1984, p. 39-40; BRUCE, 1987, p. li-lij; LONGENECKER, 1999, p. 171-173; SOWERS, 1965, p. 137.

¹⁸³ FAIRHURST, 1961, p. 17-27; ADAMS, 2009, p. 122-139.

identifica nenhuma parte do santuário celestial como sendo terrestre, mas destaca que santuário celestial é algo "não feito por mãos, isto é, não desta criação" (Hb 9:11, cf. v. 24).¹⁸⁴

Um problema adicional é o fato de que Hebreus não descreve o santuário celestial como o lugar de *ideias* eternas, mas como um lugar *real*, a sala do trono de Deus.¹⁸⁵ De fato, o plano noético platônico descrito por Fílon não é uma realidade onde alguém poderia entrar num santuário, tornar-se um sumo sacerdote, oferecer sacrifício, inaugurar uma aliança, efetuar purificação e sentar-se em um trono.¹⁸⁶ Um céu onde tais coisas podem acontecer está mais de acordo com a literatura judaica apocalíptica e mística do que com o conceito platônico do mundo das ideias. Para Fílon, o templo celestial que serviu de padrão para Moisés não era real, mas apenas um modelo incorpóreo (*De Vita Mosis* ii.74-76). Esse tipo de santuário incorpóreo não pode conter rituais celestiais, como em Hebreus.

O peso da evidência fornecida por Williamson contra uma leitura platônica de Hebreus foi tal que Davidson chega a afirmar que "os que têm alegado uma afinidade conceitual de Hebreus com Fílon não levaram as evidências de Williamson a sério".¹⁸⁷ O pesquisador de Hebreus deve procurar o fundo conceitual que oferece o maior número de pontos de continuidade, que se ajusta mais naturalmente aos conceitos encontrados em Hebreus. Diante dessas evidências, muitos acadêmicos buscaram uma alternativa: "a linguagem cúltica de Hebreus é compatível com o modelo do judaísmo apocalíptico, em vez do modelo de Fílon".¹⁸⁸

2.1.2 O modelo "santuário que está no céu"

Uma importante linha de interpretação, e que tem atraído diversos pesquisadores, é a que sugere que Hebreus reflete conceitos da literatura apocalíptica

¹⁸⁴ ATTRIDGE, 1989, p. 222–223.

¹⁸⁵ COCKERILL, Gareth Lee. **The Epistle to the Hebrews**. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2012. p. 354. Para outras diferenças entre o platonismo e Hebreus, ver WILLIAMSON, 1970, p. 565–67; ADAMS, 2009, p. 133; ELLINGWORTH, 1993, p. 408.

¹⁸⁶ BUCHANAN, George W. **To the Hebrews**. The Anchor Bible, v. 36. Garden City: Doubleday, 1972. p. 134; HURST, 1990, p. 37; SCHENCK, Kenneth. **Cosmology and Eschatology in Hebrews: The Settings of the Sacrifice**. Society for New Testament Studies Monograph Series 143. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 151-152, 166-167; BARNARD, 2012, p. 97-98.

¹⁸⁷ DAVIDSON, Richard M. Inauguration or atonement? A response to Noman Young's "Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Revisited". **Andrews University Seminary Studies**, Berrien Springs, v. 40, n. 1, (p. 69-88), 2002. p. 82.

¹⁸⁸ JOHNSON, 1989, p. 108.

judaica.¹⁸⁹ Eric Mason rejeita a tese de que o autor de Hebreus fala de um santuário celestial metafórico, e argumenta que Hebreus, como muitos escritores contemporâneos do judaísmo do segundo templo e do cristianismo primitivo, pensa em termos de um santuário celestial *real*, tendo o judaísmo apocalíptico como base conceitual.¹⁹⁰ Da mesma forma, Hurst afirma que o autor de Hebreus tomou temas do AT e os desenvolveu dentro de uma moldura apocalíptica judaica, assim como Fílon tomou temas do AT e os desenvolveu em uma moldura platônica.¹⁹¹

Dentro do conceito “santuário que está *no céu*” há duas posições principais: 1) o santuário escatológico pré-existente, mas inativo, que descera à terra (ou se manifestará) no final dos tempos, e 2) o santuário em plena atividade, da tradição mística.

2.1.2.1 O modelo apocalíptico do “santuário escatológico”

O livro de *2Baruque* 4:3 fala de uma cidade (com um santuário e seus utensílios) “que já foi preparada a partir do momento que eu [Deus] decidi criar o Paraíso”, mostrada a Moisés no Monte Sinai, preservada com Deus, e que será revelada no fim. Também sugere que o tabernáculo celestial existe, está preservado e descera à terra, e serviu de modelo para o tabernáculo terrestre (*2Baruque* 59:4). O mesmo livro ainda afirma que a “construção de Sião” (a cidade e o seu templo) será removida e substituída, “renovada em glória” e “aperfeiçoada para a eternidade” (*2Baruque* 32:3-4). No entanto, em *2Baruque*, o santuário celestial não abriga um culto celestial, aparentemente não está em funcionamento até sua manifestação escatológica.

Ao descrever a Nova Jerusalém, *Oráculos Sibilinos* 5:420-433 afirma que Deus “fez um santo templo extraordinariamente belo em seu santuário”, o “maior templo”. Há, nesse texto, apenas a menção à manifestação escatológica do santuário celestial, sem referência ao seu funcionamento antes do *eschaton*.

¹⁸⁹ Por exemplo, HURST, 1990; LANE, 1991a, p. cix-cx; OSBORNE, 2009, p. 434-436.

¹⁹⁰ Como se pode ler no resumo da apresentação MASON, Eric F. **The Conception of the Heavenly Sanctuary in Hebrews: Literal or Metaphorical?** *Paper* apresentado no *International Society of Biblical Literature*, Roma, 3 jul. 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2XTaoMG>>. Acesso em 12 jul. 2016; ver também MASON, Eric F. *Cosmology, Messianism, and Melchizedek: Apocalyptic Jewish Traditions and Hebrews*. In: MASON, Eric F.; MCCRUDEN, Kevin B. (eds.). **Reading the Epistle to the Hebrews: a resource for students**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. p. 56-68; MASON, 2011, p. 461-464; MASON, 2008, p. 111-116.

¹⁹¹ HURST, 1990, p. 42.

A manifestação escatológica da Nova Jerusalém também está presente em *4Esdras*, onde é declarado que “a cidade que agora não é vista aparecerá” (7:26), que para os salvos “uma cidade é construída”, e que “Sião virá e se manifestará”, preparada e construída sem mãos (13:36). A visão de *4Esdras* 10:27 descreve “uma cidade estabelecida e um lugar de enormes fundações mostrou-se”, identificada como Sião (v. 47). Nenhum desses textos de *4Esdras* menciona claramente o santuário/templo celestial, mas ele pode ser presumido.

Contudo, apesar de ser uma proposta interessante, a relação entre Hebreus e os textos judaicos que descrevem um santuário escatológico apresenta alguns problemas. Nesses textos, o santuário/templo celestial desce ou se manifesta *na terra*, e então é ocupado por sacerdotes levitas que restauram o culto, há um *retorno ao sacrifício levítico*. Esses textos mencionam o santuário para dar esperança de futura restauração de Israel, do templo e da adoração ideal. Hebreus, por outro lado, descreve um santuário celestial que *permanece no céu*, sem restauração do antigo sacrifício levítico. Nesses textos apocalípticos, o santuário/templo escatológico fica vazio, sem seres em seu interior, e sem função até descer do céu à terra (ou se manifestar na terra), o que não ocorre em Hebreus.

Portanto, como ficará evidenciado a seguir, os textos apocalípticos da tradição mística parecem ser uma opção melhor, já que apontam um santuário celestial em pleno funcionamento. Esses textos geralmente estão relacionados à ideia da ascensão ao céu, e tal conceito místico é conhecido como “misticismo *Merkabah* (o trono ou carro de Deus)” e “misticismo *Hekhalot* (os palácios ou salas celestiais)”.¹⁹²

2.1.2.2 O modelo apocalíptico do “santuário em atividade”

Os textos da tradição mística judaica apresentam similaridades, com o místico subindo ao céu, passando por uma série de níveis, palácios, templos, até entrar na presença de Deus. No nível mais alto dos céus (ou mais central), Deus está sentado em um trono. O santuário celestial também aparece em textos com características místicas quando a adoração dos crentes se une a liturgia dos anjos (por ex., no essênio *Cânticos do Sacrifício de Sábado*).

Em 1973, Schenke sugeriu que o misticismo judaico *Merkabah* era a principal

¹⁹² HURST, 1990, p. 85.

estrutura conceitual de Hebreus.¹⁹³ Williamson foi um dos que se propuseram a testar essa hipótese, concluindo, mas não de forma assertiva, que o misticismo judaico poderia sim ser a principal fonte de influência sobre Hebreus.¹⁹⁴ Jody Barnard, um dos mais recentes defensores dessa ideia, reconheceu que Hebreus depende do AT, mas afirma que tal débito não explica os temas místicos de Hebreus, mais bem justificados pela experiência mística do Autor e dos destinatários.¹⁹⁵ E, por isso, há um número crescente de estudiosos que colocam Hebreus na tradição apocalíptica mística judaica.

Na tradição mística judaica, o santuário celestial é um santuário *no céu* (não o cosmos), e não é um santuário celestial escatológico (cujo propósito é se manifestar na terra). Esse ponto de vista é consistente com o santuário celestial descrito em Hebreus, que pertence totalmente ao plano celestial. E, nesses textos, o santuário celestial é descrito como um lugar *real*, não metafórico (*Testamento de Levi* 3:4-9; *Jubileus* 31:14), como em Hebreus.¹⁹⁶

O livro *Sabedoria de Salomão* 9:8 reflete essa concepção, nas seguintes palavras: "Tu me mandaste construir um templo sobre o teu santo monte, um altar na cidade onde fixaste a tua tenda, cópia da tenda santa que tinhas preparado desde o princípio". Esse texto sugere que, na concepção do autor, o templo celestial é *real*, e até mesmo *material*.¹⁹⁷

Na tradição mística judaica, o santuário celestial é o lugar do trono de Deus¹⁹⁸ (o que não é característico dos textos apocalípticos que apresentam o modelo do santuário escatológico). Essa característica cria uma conexão com Hebreus, que também apresenta o santuário como lugar do trono de Deus (Hb 8:1-2; 1:3; 10:12; 12:2).

Outra semelhança com Hebreus está no fato de alguns textos místicos

¹⁹³ SCHENKE, 1973, p. 421-438.

¹⁹⁴ WILLIAMSON, 1976, p. 236.

¹⁹⁵ BARNARD, 2013.

¹⁹⁶ RIBBENS, Benjamin J. **Levitical sacrifice and heavenly cult in Hebrews**. 2013. 391f. Tese (Doutorado) - Wheaton College, Wheaton, 2013, p. 132-174. Disponível em: <<https://bit.ly/2ljSGwG>>. Acesso em 12 jul. 2015. Após analisar exegeticamente Hb 1:3; 4:14-16; 6:19-20; 7:26; 8:1-6; 9:11-14, 23-28 e 10:11-14, Ribbens conclui que o Autor escreve sobre um santuário celestial real, verdadeiro, não metafórico ou platônico. Esse santuário *real* é o padrão para o tabernáculo terrestre (8:5), o que significa que há alguma correspondência entre os dois santuários em todas as coisas (8:5; cf. 9:23). Ribbens demonstra como Hebreus se apropriou do conceito apocalíptico místico e não da leitura platônica.

¹⁹⁷ RIBBENS, 2013, p. 70.

¹⁹⁸ *1Enoque* 14:20; *Testamento de Levi* 3:4-6; 5:1; *4Q403* Frag.1 col.ii, 10-15; *4Q405* Frag.20-21-22, 2, 8; *4Q405* Frag.23 col.i, 3; *11Q17* col.ii, 1-3.

apresentarem a jornada através dos céus, atrás de um véu/cortina celestial. Essa ideia é compatível com o tema da ascensão dos crentes ao santuário (Hb 4:16; 10:19–22). Nos textos apocalípticos místicos há um véu/cortina que geralmente separa o trono de Deus, no Santo dos Santos celestial, do resto do céu. Em *3Enoque* 45:1, o anjo Metatron mostra a Ismael toda a história humana bordada na cortina, e esta cortina “é a contraparte celestial do véu que dividia o Santo Lugar do Santo dos Santos no tabernáculo terrestre e no Templo”.¹⁹⁹ Ou seja, pode-se inferir daí que esse santuário celestial tem dois compartimentos.

Há, porém, algumas diferenças entre os textos apocalípticos místicos e Hebreus, como o fato de os textos místicos descreverem os anjos como sacerdotes, como o *Testamento de Levi* falar de "anjos da presença do Senhor" que "ministram" diante de Deus (3:5; 2:10). Em vez disso, Hebreus não apresenta os anjos como sacerdotes do santuário celestial, mas como ministros (Hb 1:14; 1:7; 8:1), e destaca o ministério sacerdotal único e exclusivo de Cristo (que é essencialmente superior aos anjos).²⁰⁰

O *Testamento de Levi* 3:4-6 descreve assim o santuário celestial *no* céu e o sacerdócio dos anjos:

No céu mais alto de todos habita a Grande Glória no Santo dos Santos, superior a toda santidade. Ali com ele estão os arcanjos, que servem e oferecem sacrifícios propiciatórios ao Senhor, em nome de todos os pecados de ignorância dos justos. Eles apresentam ao Senhor um odor agradável, uma oferta racional e sem derramamento de sangue.

Nos relatos apocalípticos e místicos de ascensão ao céu há, por vezes, ambiguidade entre a estrutura do céu como um todo, simbolizando um templo, e um templo celestial localizado em algum lugar *dentro de* um dos céus. Alguns textos dão a impressão de que o céu e o templo celestial são sinônimos. O *Testamento de Levi* 5:1, por exemplo, afirma: “Neste momento o anjo abriu para mim as portas do céu e vi o Santo Altíssimo sentado no trono”. Aparentemente descreve o céu inteiro como templo, mas é um dos céus.

Em *1Enoque*, o visionário ascende ao céu, entra no santuário celestial e o

¹⁹⁹ CHARLESWORTH, vol. 1, 1983. p. 296 (nota 45a).

²⁰⁰ Comparar com *4Q400*; *1Enoque* 14:15-23 e *Jubileus* 31:13-15. Em Hebreus, o sacerdote celestial é Cristo, que é maior que os anjos (Hb 1:5-14), e tem seu sacerdócio comparado e contrastado com o sacerdócio terreno dos levitas, não ao sacerdócio dos anjos (MASON, 2011, p. 460-462; GUTHRIE, 1984, p. 37).

descreve como uma “casa” (14:10). Enoque vê uma *segunda casa*, maior e mais excelente (14:15-16), onde há um elevado trono no qual a “Grande Glória” se assenta (14:20), uma provável referência ao Santo dos Santos.

Em suma, *1Enoque* apresenta o santuário celestial como habitação de Deus, mas há também uma atividade sacerdotal angelical. Enoque descreve a atividade dos anjos no santuário celestial: eles assistem à presença de Deus (14:21-23) e intercedem pelos homens (15:2).

Como nos textos judaicos do modelo “santuário escatológico”, também há um aspecto escatológico no santuário celestial de *1Enoque* 14:8-16, que pressupõe a existência de um santuário celeste antes que ele se manifeste no fim dos tempos, uma “nova casa, maior e mais nobre” (90:28-29).²⁰¹ Esse santuário celestial é ideal, preservado no céu e se manifestará na terra.²⁰² Apesar dessa dimensão escatológica do santuário celestial estar presente nos textos da tradição apocalíptica mística,²⁰³ o que os diferencia dos textos do modelo escatológico é a intensa atividade no santuário celestial.

Os textos apocalípticos místicos também descrevem um ritual celestial ideal que inclui sacrifícios semelhantes aos sacrifícios levíticos. O *Livro dos Jubileus*, por exemplo, estabelece uma relação entre o culto celestial e o terrestre. Descreve os rituais celestiais realizados pelos anjos. Não menciona, mas pressupõe a existência de um santuário/templo. Já em Hebreus, Jesus entra no santuário celestial e oferece a si mesmo como sacrifício único e ideal (Hb 9:11-14, 25; 10:12).

A correspondência vertical entre céu e terra fica clara nas palavras que sugerem até mesmo que os anjos guardam o sábado no céu: “[Deus] nos pediu para guardar o Sábado com Ele no céu e na terra” (*Jubileus* 2:18). Os anjos declaram que já guardavam o sábado no céu “antes de ser dado a conhecer a qualquer carne a guarda do Sábado na terra” (*Jubileus* 2:30). Assim, *Jubileus* deixa implícito que há um culto sabático celestial.²⁰⁴

O *Livro dos Jubileus* traça também um paralelo entre os anjos e os levitas,

²⁰¹ BARRETT, 1956, p. 363-393; HURST, 1990, p. 21-41.

²⁰² BARRETT, 1956, p. 389.

²⁰³ Para Barrett, até Hebreus apresentaria essa dimensão escatológica, pois o aguardado evento escatológico seria a vida e obra de Jesus. Dessa forma, o santuário celestial de Hebreus seria o santuário celestial da era messiânica anunciado na literatura apocalíptica judaica (BARRETT, 1956, p. 389).

²⁰⁴ A Festa das Semanas também é celebrada no céu (*Jubileus* 6:17-18). O *Livro dos Jubileus* menciona vários rituais litúrgicos prescritos nas “tábuas celestes” para o povo de Deus, o que poderia sugerir que esses rituais também ocorrem no céu (*Jubileus* 16:28-31; 18:19; 32:10-15).

pois os levitas foram escolhidos como “os que ministram diante do Senhor, como nós [anjos], continuamente” (*Jubileus* 30:18). Há a previsão de que Levi iria “servi-lo [a Deus] no Seu santuário como os anjos da presença” (*Jubileus* 31:14). Anjos oferecem sacrifícios diários no céu, paralelamente aos sacrifícios diários no templo terrestre (*Testamento de Levi* 3:5-6). Essa correspondência vertical entre o céu e a terra deixa implícita a existência um santuário celestial. O sacerdócio celestial é paralelo, semelhante e até conectado ao sacerdócio terrestre.²⁰⁵ No entanto, o conceito de anjos-sacerdotes oferecendo sacrifícios não está presente em Hebreus.

Os *Cânticos do Sacrifício de Sábado*, documento essencial, também descrevem um santuário no céu. Ali é relatada a existência do Santo dos santos celestial (4Q405 Frag.19, 3-4) e de um véu/cortina dentro do santuário celestial (4Q405 Frag.15-16, 3), o que sugere a existência de um santuário com dois compartimentos.²⁰⁶ Os *Cânticos do Sacrifício de Sábado* relatam a investidura dos sacerdotes (4Q400 Frag.1 col.i, 10 e 19) e atividade sacerdotal no santuário celestial correspondente à atividade no santuário terrestre.

Para Ribbens, essa correspondência vertical entre os santuários terrestres e o celestial na literatura apocalíptica sugere que o autor de Hebreus crê num santuário celestial que tem dois compartimentos, assim como o tabernáculo terreno.²⁰⁷ Moffitt também entende que

o tabernáculo terrestre e as ofertas terrenas são modelados sobre as realidades que existem no céu. Assim como a estrutura terrestre tem um Lugar Santo, um véu de divisão, e um Lugar Santíssimo (9:1-5); e assim como o sumo sacerdote entra nesse Lugar Santíssimo uma vez a cada ano com um sacrifício de sangue para fazer a expiação, embora de um tipo limitado (Hb 9:6-10), assim também Jesus passou através da primeira seção da estrutura celeste, através da cortina divisória (cf. 6:19; 10:20), e entrou em seu lugar mais santo.²⁰⁸

O “véu” de Hebreus refletiria mais adequadamente esse conceito, e não o das tradições que apresentam o véu cosmologicamente, como o que separa o céu da terra, o mundo da luz do mundo da escuridão.

O tema do acesso à presença de Deus em Hebreus não elimina a existência

²⁰⁵ RIBBENS, 2013, p. 79.

²⁰⁶ Calaway avalia as similaridades e diferenças entre Hebreus e os *Cânticos do Sacrifício de Sábado* em CALAWAY, 2013.

²⁰⁷ RIBBENS, 2013, p. 142.

²⁰⁸ MOFFITT, David M. *Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*. NovTSup 141. Leiden: Brill, 2011. p. 224.

de uma cortina/véu *no* santuário celestial em Hebreus (6:19; 10:20), correspondente à cortina/véu do tabernáculo terreno (Hb 9:3), já que o santuário terrestre é “cópia” e “sombra” do celestial (Hb 8:5), onde “tudo” correspondia ao modelo celeste. Além disso, a existência dessas “barreiras” no céu, especialmente na sala do trono/Lugar Santíssimo celestial, mesmo num contexto de acesso a Deus, são muito comuns na literatura apocalíptica (*2Enoque* 3-22; *Testamento de Levi* 3:1-10; *3Baruque* 11:1-14:2; *4Q405* Frag.15-16, 3; comparar com *2Co* 12:2).²⁰⁹

Portanto, os destinatários de Hebreus muito provavelmente entendiam o santuário celeste como possuindo dois compartimentos, já que um santuário de dois compartimentos era "um componente básico e imutável em todas as estruturas do santuário do antigo Israel".²¹⁰

Neste santuário celestial de dois compartimentos, na visão de mundo mística e apocalíptica, o compartimento exterior poderia ser concebido de duas formas. Em primeiro lugar, o tabernáculo inteiro pode estar presente no mais alto dos céus, tornando a entrada no Santo dos Santos um *movimento horizontal* do compartimento exterior para o interior. Tudo dentro do mais alto dos céus, como em *1Enoque* 14.²¹¹

Em segundo lugar, o autor pode descrever os céus inferiores como o compartimento exterior (Lugar Santo) e o mais alto dos céus como o compartimento interior (Santo dos Santos). Assim, a entrada no Santo dos Santos seria um *movimento vertical*, uma subida através dos céus, como no *Testamento de Levi* 3.²¹²

As duas posições podem ser consistentes com Hebreus, onde diz que Jesus adentrou/penetrou os céus (Hb 4:14). Se Hebreus está falando que Cristo entrou no Lugar Santíssimo, pode significar que Jesus fez o *movimento vertical* do Lugar Santo para o Lugar Santíssimo, mas também pode indicar que Jesus subiu através dos céus para o mais alto céu, onde está o santuário inteiro, e ali ele fez um *movimento horizontal* do Lugar Santo para o Lugar Santíssimo.

Hebreus não dá informação suficiente para se determinar qual destas duas imagens apocalípticas é usada pelo Autor. O que pode ser afirmado é que o compartimento exterior não poderia ser o céu físico ou cosmológico, porque essa noção identificaria parte da criação com o santuário celeste, que “não é desta criação”

²⁰⁹ Segundo Ribbens, em Hebreus, “uma cortina no céu é necessária para a padronização da atividade de Cristo segundo o Dia da Expição” (RIBBENS, 2013, p. 143).

²¹⁰ BARNARD, 2012, p. 110-111.

²¹¹ RIBBENS, 2013, p. 158.

²¹² RIBBENS, 2013, p. 158.

(Hb 9:11).

De fato, Hebreus possui muitas similaridades com a literatura apocalíptica e mística judaica. Em sua pesquisa, porém, Hurst demonstrou que os paralelos entre Hebreus e o misticismo judaico podem ser explicados por fontes ou influências comuns tanto para Hebreus quanto para a literatura *Merkabah*, tais como o AT (especificamente, os Salmos) e os escritos do judaísmo apocalíptico.²¹³

Apesar de haver fortes pontos de aproximação conceitual entre Hebreus e os textos de Qumran no tema do santuário celestial, é improvável que haja alguma dependência literária entre ambos,²¹⁴ e qualquer tentativa exagerada de forçar paralelos e similaridades pode ser um caso de “paralelomania”.²¹⁵ Portanto, apesar do santuário *no céu* de ser uma opção superior à da moldura platônica de um santuário cosmológico, os textos apocalípticos não respondem sozinhos a todas as perguntas levantadas em Hebreus. Por isso, no tema do santuário celestial (e em qualquer outro), é sempre mais seguro avaliar a fonte conceitual básica de Hebreus: o Antigo Testamento.

2.1.3 O santuário celestial no Antigo Testamento

Como foi evidenciado no capítulo anterior (item 1.2.5), fora do AT, nenhuma fonte pode ser apontada como principal influência direta ou formativa sobre o Autor.²¹⁶ A ideia de um santuário/templo celestial era um tema importante na literatura do Antigo Oriente Próximo, e também é um tema importante no AT. Em sua tese doutoral, Brasil de Souza demonstra como o AT está impregnado com o conceito de um santuário/templo celestial.²¹⁷ A análise semântica e exegética de textos do AT relacionados ao santuário celestial²¹⁸ revela que eles transmitem a noção de um lugar

²¹³ HURST, 1990, p. 84.

²¹⁴ HURST, 1990, p. 43-66; LANE, 1991a, p. cvii; BRUCE, 1963, p. 217-232.

²¹⁵ Assim como Sandmel (1962) denunciou a “paralelomania” nos estudos sobre o NT, Wilson também alertou para o surgimento de modismos na pesquisa acadêmica em Hebreus por causa da procura exagerada de paralelos e similaridades (WILSON, 1987, p. 18-19).

²¹⁶ WILSON, 1987, p. 27; GUTHRIE, 2004, p. 430. Ver também GROENEWALD, Alphonso. *A God Abounding in Steadfast Love: Psalms and Hebrews*. In: HUMAN, Dirk J.; STEYN, Gert J. (eds.). **Psalms and Hebrews: Studies in Reception**. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, v. 527. London: T&T Clark, 2010; BRUCE, 1990, p. xxv; VOORWINDE, 2008, p. 60-82; GUTHRIE, 2003, p. 272.

²¹⁷ BRASIL DE SOUZA, 2005.

²¹⁸ Os textos analisados são Gn 11:1-9; 28:10-22; Ex 15:1-18; 24:9-11; 25:9, 40; 32:1-34:34; Dt 26:15; 2 Sm 22:1-51; 1 Rs 8:12-66; 1 Rs 22:19-23; Is 6:1-8; 14:12-15; Ez 1:1-28; 10:1-22; 28:11-19; Mq 1:2-3; Zc 3:1-10; Is 18:4; 63:15; Jr 17:12; 25:30; Os 5:15; Jn 2:4 [5 TM] e 7 [8 TM]; Hb 2:20; Zc 2:13

no céu, que não deve ser confundido com o próprio céu, um lugar de atividades divinas, oposto à ideia de um santuário celestial metafórico ou noético, e existente em correspondência estrutural e vertical com seu equivalente terrestre.²¹⁹

O tema do santuário/templo celestial fazia parte da visão de mundo do Antigo Oriente Próximo, onde o santuário celestial não era apenas assumido como existente no céu, mas também como funcionando em estreita relação com os santuários terrestres. Há semelhanças e diferenças entre o conceito de um santuário celestial da literatura do Antigo Oriente Próximo e o do AT. Ambos entendem o santuário celestial como um lugar de habitação para as divindades, e como um lugar de atividades divinas, onde há emissão de decretos e ordens para lidar com a criação. Além disso, ambos entendem o santuário celestial como um local de atividades cultuais e rituais, em que orações e oferendas poderiam ser apresentadas às divindades.

Um exemplo iconográfico da correspondência entre o santuário celestial e o terrestre na cultura do Antigo Oriente Próximo pode ser encontrado numa tabuinha da época do rei Nabu-apal-iddin da Babilônia (885-850 a.C.), que mostra o rei acompanhado por dois sacerdotes se aproximando do deus sol Shamash, que é representado como muito maior que os humanos e assentado em um trono celestial, cercado por astros, a lua e planetas. O deus Shamash está em seu palácio celestial, mas este palácio está ligado ao templo na terra em que o rei e os sacerdotes estão de pé.²²⁰

No entanto, há diferenças significativas. A mais notável é o fato de que as raízes politeístas e míticas da literatura do Antigo Oriente Próximo resulta na apresentação de vários santuários para várias divindades. Por outro lado, o AT pressupõe a realidade de um só Deus, YHWH, e concebe um único santuário celestial. Além disso, no AT, o santuário celestial parece desempenhar um papel mais proeminente na esfera da piedade individual do que na literatura do Antigo Oriente Próximo: as orações humanas pedindo que a divindade responda (e socorra) do santuário celestial são encontradas com facilidade no AT, mas são raras na literatura do Antigo Oriente Próximo.

Em suma, as semelhanças e as diferenças entre o AT e a literatura do Antigo

[17 TM]; Sl 11:1-7; 20:1-9 [10 TM]; 29:1-11; 33:1-22; 60:1-12 [14 TM]; 68:1-35 [36 TM]; 96:1-13; 102:19-20 [20-21 TM]; 150:1-6; Daniel 7:9-14; 8:9-14; 9:24; Sl 14:1-6; 73:17 e 25; 76:9-10 [8-9 TM]; 82:1-8; Jó 1:6 e 2:1; 2 Cr 30:27.

²¹⁹ BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 497.

²²⁰ RÖMER, Thomas. **The Invention of God**. Cambridge: Harvard University Press, 2015. p. 151.

Oriente Próximo sugerem que os autores bíblicos não apresentam uma dependência literária em relação ao Antigo Oriente Próximo, mas que tanto a Bíblia hebraica quanto a literatura do Antigo Oriente Próximo compartilhavam algumas tradições comuns sobre o santuário celestial que precederam a formação dessas duas fontes.²²¹

Analisando exegeticamente 43 passagens do AT, Brasil de Souza identifica correspondências estruturais e funcionais entre o santuário terrestre e o celestial. Brasil de Souza avalia palavras e conceitos que evocam a liturgia e/ou a estrutura do santuário celestial. O AT apresenta uma grande concentração de textos sobre o santuário celestial nos Profetas e nos Escritos, e apresenta o santuário celestial como um *lugar de atividades divinas*, em pleno funcionamento.

Diversas funções do santuário terrestre também são atribuídas ao santuário celestial.²²² Além dessa correspondência funcional, o santuário celestial e o terrestre apresentam uma correspondência estrutural. O vocabulário usado para designar o santuário celestial no AT conota uma entidade estrutural *no céu*, não o próprio céu, e nem uma mera metáfora para a presença de YHWH. A orientação divina para que Moisés construísse um tabernáculo de acordo com o modelo mostrado no monte (Ex 25:9) aponta para alguma semelhança estrutural entre o santuário celestial e o terrestre. Esta correspondência estrutural é corroborada por várias passagens da Bíblia Hebraica. Por ex.: o altar (de incenso) no templo celestial de Is 6:6, os querubins celestes de Ez 1 e 10, o querubim cobridor de Ez 28:16 (destacando-se o fato de que os querubins do santuário terrestre eram estátuas de ouro, enquanto os querubins celestiais eram seres vivos).

Na Torá, o santuário celestial funciona como o local de julgamento, ratificação da aliança, adoração, expiação e também como fonte de bênçãos e fertilidade. Além disso, o santuário celestial funciona como lugar de reunião do conselho celestial e como modelo para a construção do santuário terrestre. A correspondência estrutural entre o santuário terrestre e o celestial pode ser observada especialmente em Ex 15:1-18 (שֹׁדֵד; o santuário estabelecido pelas mãos de Deus, cf. v. 17); Ex 25:9,40 (תְּבִיטָה,

²²¹ Para mais informações a respeito de semelhanças e diferenças entre o AT e a literatura do Antigo Oriente Próximo no tema do santuário celestial, ver BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 26-82, 484-486. Brasil de Souza investiga textos das literaturas suméria, acadiana, hitita, ugarítica e egípcia.

²²² O santuário terrestre é retratado no AT como local de habitação para YHWH, lugar onde YHWH é entronizado como rei (por ex., Sl 99:1-2), lugar de julgamento (ver, por ex., Sl 50:2-7), lugar de expiação (por ex., Lv 16), culto (Is 62:9; Sl 99:9; Ed 3:10), fonte de ajuda (por ex., Sl 20:2). Além disso, o santuário terrestre também está relacionado com a aliança (Ex 19-26; Ez 37:26; 1 Rs 6: 19) e pode ser um alvo do ataque dos inimigos (por exemplo, Dn 1:1-2).

o modelo para o santuário terrestre); e Dt 26:15 (מֵעוֹן קִדְשֵׁךָ; cf. 2Cr 36:15; Sl 26:8).²²³

Nos Profetas, o santuário celestial é alvo do ataque do rei da Babilônia, e é profanado pelo rei de Tiro, surgindo como pivô de uma batalha cósmica entre o bem e o mal. Além de ser concebido como a morada de YHWH e seu centro de comando como Rei do Universo, o santuário celestial também funciona como lugar de julgamento, onde YHWH vindica os justos e pune os impenitentes. Também é descrito como um local de culto (onde os seres celestiais adoram YHWH), um lugar de expiação (onde a purificação e o perdão são concedidos) e uma fonte de ajuda em tempos difíceis.

Há uma clara correspondência estrutural entre o santuário celestial e o terrestre na seção profética da Bíblia hebraica, indicada pela terminologia utilizada, e também pela descrição de um altar (Is 6:1-8) e de querubins no santuário celestial, elementos encontrados no santuário terrestre. A correspondência estrutural, que inclui algumas dimensões formais, na seção dos Profetas pode ser observada especialmente em 2Sm 22:1-51 (הַיְכָל, o templo celestial para onde Davi direciona sua oração); 1Rs 8:12-66 (מִקְוֹם שְׁבִתָּךְ, o lugar celestial da habitação de Deus [v. 30, 39]; cf. מְבוֹן לְשִׁבְתָּךְ, o lugar terrestre da habitação divina [v. 13]); Is 6:1-8 (הַיְכָל, o templo celestial onde Deus está entronizado); Is 18:4 (מְבוֹן, a morada divina); Is 63:15 (זֵבֶל מִקְוֹם מְקֻדָּשׁוֹ, a santa e gloriosa habitação divina celestial); Jr 17:12 (מִקְוֹם מְקֻדָּשׁוֹ, o “lugar do nosso santuário” foi “posto bem alto desde o princípio” [ARC]); Jr 25:30 (מֵעוֹן קִדְשׁוֹ, a “santa morada” de Deus); Ez 10 (כְּרֻבִים, כְּבוֹד יְהוָה, a glória de Deus entre os querubins); Ez 28:11-19 (עֵדֵן גֶּן-אֲדָמָה, מְקֻדָּשׁ, הַר קִדְשׁ אֲלֵהֶם, o “Éden jardim de Deus”; o “monte santo de Deus”; os “santuários”); Jn 2:4 [5 TM], 7 [8 TM] (הַיְכָל, o templo santo de Deus para onde Jonas direciona sua oração); Mq 1:2-3 (הַיְכָל קִדְשׁוֹ, o “santo templo” de onde Deus “desce” à terra); Hc 2:20 (הַיְכָל, o “santo templo” divino

²²³ BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 83-186.

diante do qual toda a terra deve se calar); Zc 2:13 [17 TM] (מְעוֹן קִדְשׁוֹ; a “santa morada” divina diante da qual toda a terra deve se calar).²²⁴

Na seção dos Escritos da Bíblia hebraica, os textos investigados por Brasil de Souza também concebem o santuário celestial como a morada de YHWH, seu centro de comando como Rei do Universo, lugar de julgamento, lugar de culto onde os seres celestiais adoram YHWH, e lugar de expiação. O santuário celestial também é apresentado como alvo das forças anti-YHWH, o que o torna um elemento importante no contexto da batalha cósmica entre o bem e o mal.

A correspondência estrutural entre o santuário celestial e o terrestre pode ser observada nos Escritos especialmente em Sl 11:1-7 (הַיְכָל; o santo templo celestial); Sl 29:1-11 (הַדְרֹת־קִדְשׁ; הַיְכָל; a beleza do seu santuário, o seu templo); Sl 33:1-22 (מְכוֹן־שְׁבֵתוֹ; a santa morada divina celestial, de onde Deus observa toda a terra); Ps 60:1-12 [14] (קִדְשׁ; o santuário, de onde Deus fala); Sl 68:1-35 [36 TM] (מְעוֹן קִדְשׁוֹ; מְקִדְשׁ; a “santa morada” de Deus, seus “santuários”); Sl 96:1-13 (מְקִדְשׁ; o santuário divino num contexto cósmico); Sl 102:19-20 [20-21 TM] (מְרוֹם קִדְשׁוֹ; o “alto do seu santuário”, “desde os céus”, de onde Deus olha à terra); Sl 150:1-6 (קִדְשׁ; o santuário divino num contexto cósmico); Dn 8:9-14 (מְקִדְשׁ; קִדְשׁ; o santuário divino num contexto cósmico); Dn 9:24 (קִדְשׁ קִדְשִׁים; o “Santo dos Santos” numa cena de inauguração do santuário celestial); e 2Cr 30:27 (מְעוֹן קִדְשׁוֹ; a “santa habitação” de Deus, no céu).²²⁵

Segundo Brasil de Souza, alguns pesquisadores do AT têm a tendência de subestimar a *realidade* de um santuário/templo celestial, assumindo o modelo de um santuário cosmológico abstrato supostamente defendido pela escola deuteronomista (que destaca a transcendência de Deus, que habita no céu enquanto apenas seu “nome” habita no santuário/templo terreno²²⁶), ao contrário da escola sacerdotal (que

²²⁴ BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 187-361.

²²⁵ BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 362-482.

²²⁶ WEINFELD, Moshe. Deuteronomy. In: FREEDMAN, D. (ed.). **Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 2. p. 175-176.

destaca a imanência de Deus, que habita no santuário/templo terrestre através de sua glória).²²⁷

A transcendência e a imanência divinas são mantidas em tensão no AT, tanto nos textos deuteronomistas quanto nos sacerdotais, e a teologia subjacente a tais textos não deve ser levada a qualquer um dos extremos. Em outras palavras, a ênfase deuteronomista no céu como habitação de YHWH não se opõe à presença divina no santuário/templo terrestre. Deve-se admitir que YHWH está simultaneamente presente no santuário/templo terrestre e celeste no AT. Além disso, no AT, o santuário celestial e o terrestre apresentam uma correspondência vertical.²²⁸

Muitos estudiosos reconhecem no AT essa correspondência vertical entre o santuário celestial e o terrestre, tanto na estrutura quanto em seu ritual e em sua liturgia, o que favorece o modelo “santuário *no céu*”.²²⁹ O livro de Hebreus pressupõe a *realidade* do santuário/templo celestial,²³⁰ e apresenta o santuário celestial e o terrestre numa tipologia vertical, assim como o AT (e a literatura apocalíptica judaica).

Assim, ainda que seja possível identificar a presença de alguma tradição apocalíptica, helenista, gnóstica ou mística em Hebreus, é o AT que é fartamente utilizado e considerado divinamente autorizado pelo Autor.²³¹ Essa característica é de vital importância para a correta compreensão da teologia de Hebreus com relação ao santuário celestial.²³²

Outro ponto importante para a análise das alusões ao Dia da Expição em Hebreus, tema desta tese, é o fato de o AT apresentar o santuário/templo celestial como um lugar de julgamento, expiação, campo de batalha cósmica entre o bem e o

²²⁷ BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 180-181, 202-212.

²²⁸ Ver, por exemplo, a discussão sobre 1Rs 8 e Is 6:1-6 em BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 197-221 (especialmente p. 210-212), 234-244.

²²⁹ Por exemplo, ANDERSON, Arnold A. **The Book of Psalms**. New Century Bible Commentary, v. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. p. 955; BROYLES, Craig C. **Psalms**. New International Biblical Commentary. Peabody: Hendrickson, 1999. p. 519; WEISER, Artur. **The Psalms: a Commentary**. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1962. p. 841; DAVIDSON, Richard M. **The Heavenly Sanctuary in the Old Testament**. Faculty Publications. Paper 62. Berrien Springs: Andrews University, 1970. p. 15. Disponível em: <<https://bit.ly/2IkKkcM>>. Acesso em 12 jul. 2016.

²³⁰ DAVIDSON, 1989. p. 121-186.

²³¹ De maneira mais radical, King L. She rejeita que o Autor apresente em Hebreus qualquer influência não-bíblica (SHE, King L. **The Use of Exodus in Hebrews**. Studies in Biblical Literature, 142. New York: Peter Lang, 2011. p. 120-122, 166-167).

²³² GUTHRIE, 1984, p. 36.

mal, e lugar de ratificação da aliança,²³³ temas também presentes em Hebreus.²³⁴

2.1.4 Conclusões parciais

Este tópico demonstrou que o conceito de um santuário *no céu*, encontrado tanto no AT como na literatura apocalíptica judaica, está bem alinhado ao santuário celestial de Hebreus. É inegável que há paralelos no vocabulário de Hebreus e Fílon (o céu *como* santuário), mas a estrutura conceitual de ambos é bem diferente, por isso muitos estudiosos têm optado pelo judaísmo apocalíptico como importante (mas não única) fonte de influência sobre o Autor.²³⁵ Em suma, na avaliação dos possíveis *backgrounds* conceituais de Hebreus, a posição "santuário *no céu*", que aparece no AT e na literatura apocalíptica judaica, é mais facilmente justificável que a posição "santuário *como* cosmos", associada com o judaísmo helenístico platônico.²³⁶

O pano de fundo conceitual veterotestamentário ou apocalíptico também parece ser mais adequado a Hebreus que o platônico por causa do elemento temporal presente em Hebreus, que torna possível a ocorrência de novos eventos, em sequência. Esse aspecto temporal de Hebreus permite a entrada de Jesus no santuário celestial, a execução de rituais sacerdotais e o assentar-se no trono – fatos incompatíveis com uma visão platônica.

Assim, o AT deve ter a prioridade sobre as possíveis contribuições da apocalíptica judaica, de Qumran, do pensamento de Fílon ou de quaisquer outras

²³³ No AT, o tema do santuário celestial também se cruza com a teologia da aliança, especialmente em Ex 24. Brasil de Souza observa que a refeição da aliança celebrada pelos setenta anciãos de Israel aconteceu no contexto de uma visão do santuário celestial (Ex 24:10), e que o estabelecimento da aliança entre YHWH e o povo de Israel no Sinai foi um evento ratificado e legitimado pelas ações de YHWH no santuário celestial. Além disso, no episódio do bezerro de ouro (Ex 32-34), o pecado de Israel foi expiado pela ação de YHWH no santuário celestial, como está implícito no contexto. Em Mq 1:2-3, no templo celestial, YHWH julga seu povo pela quebra da aliança. O santuário celestial funcionava como garantia da aliança (Gn 28:1-11 e Ex 24:9-11), como um lugar onde YHWH concedia expiação e perdão a seu povo no contexto da quebra da aliança, e como o lugar onde YHWH abre um processo contra seu povo por causa da quebra da aliança. As observações de Brasil de Souza geram a imagem de um "santuário celestial plenamente ativo na experiência da aliança do antigo Israel" (2005, p. 490-491). Assim, o santuário celestial não pertence exclusivamente à nova aliança, mas esteve ativo e desempenhou um papel durante a antiga aliança também. Para mais detalhes a respeito da relação entre o santuário celestial e a aliança no AT, ver BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 489-491.

²³⁴ Hebreus apresenta a vitória de Cristo sobre o diabo como resultado do sacrifício de Cristo (2:14), relaciona o sacerdócio de Cristo e o santuário celestial ao juízo (9:24-28), à expiação (2:17, 8:1-3) e à inauguração da aliança (8:6-13; 9:15-20).

²³⁵ GUTHRIE, 2004, p. 429 (nota 63).

²³⁶ BARRETT, 1956, p. 393; HURST, 1990, p. 42; LANE, 1991a, p. ciii–cxii; ELLINGWORTH, 1993, p. 408; RIBBENS, 2013, p. 119-181.

fontes extrabíblicas. Essa metodologia leva à conclusão que o santuário celestial de Hebreus é um conceito encontrado abundantemente no pensamento e na literatura judaica, especialmente no AT.²³⁷ Os próprios textos apocalípticos reverberam ideias do AT a respeito de um templo *no céu*, *real* e em plena atividade. A relação conceitual entre Hebreus, o AT e a literatura apocalíptica e mística judaica torna possível concluir que, muito provavelmente, o autor de Hebreus reflete o conceito de um santuário celestial *real* (não metafórico ou platônico), *no céu* (não cosmológico), com *dois compartimentos*, onde há atividade sacerdotal (diferentemente do modelo escatológico). A trajetória conceitual do santuário celestial de Hebreus pode ser assim representada:

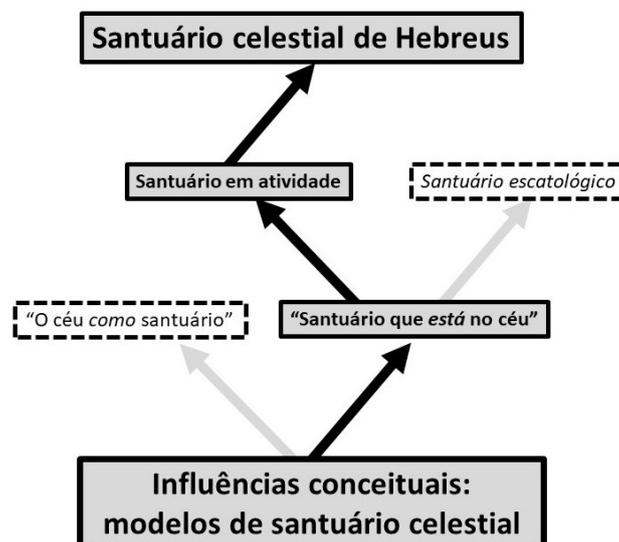


Figura 2 - A trajetória conceitual do santuário celestial de Hebreus
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

2.2 O conceito de expiação celestial em Hebreus²³⁸

O multifacetado conceito bíblico-cristão de expiação já foi exposto e explicado, ao longo da história do cristianismo, através de várias teorias²³⁹ que não conseguiram abarcar todas as características de uma doutrina completa da expiação. Na pesquisa desse tema especificamente em Hebreus, há uma crescente tendência de ver a

²³⁷ BRASIL DE SOUZA, 2005; HURST, 1990, p. 21-22.

²³⁸ Parte dos resultados da pesquisa desse tópico foram publicados em forma de artigo pelo autor desta tese em MALHEIROS, Isaac. Expiação, na terra ou no céu?: o conceito de expiação celestial em Hebreus. **Kerygma**, Engenheiro Coelho, vol. 12, n. 2, p. 73-103, 2016 (2016b).

²³⁹ Como as teorias da Substituição Penal, do *Christus Victor*, da Recapitulação, da Influência Moral, Governamental, dentre outras.

expição efetuada por Cristo como algo que acontece no santuário celestial. Com relação ao conceito de expiação de Hebreus, há algumas perguntas que vêm sendo historicamente feitas. Jesus entrou no santuário celestial *após* obter eterna redenção, ou entrou no santuário e, uma vez ali, então obteve a eterna redenção (Hb 9:12)? E, na perspectiva do Autor, a entrada de Jesus no santuário celestial é real ou apenas uma metáfora?

Diversas fontes patrísticas, desde os primeiros séculos, descrevem a expiação como algo que acontece numa realidade celestial pós-ressurreição:²⁴⁰ Irineu de Lyon (c. 130-202 d.C.),²⁴¹ Hipólito de Roma (180-230 d.C.),²⁴² Orígenes (203-250 d.C.),²⁴³ Gregório Nazianzeno (c. 329-389 d.C.),²⁴⁴ Teodoro de Mopsuéstia (350-428 d.C.),²⁴⁵ Teodoreto de Ciro (393-466 d.C.),²⁴⁶ e Fócio de Constantinopla (c. 820 – 893 d.C.).²⁴⁷ Posteriormente, a ideia continuou sendo divulgada por vários autores, com diferentes nuances, como Fausto Socino²⁴⁸ (século XVI).

Milligan, um teólogo reformado, do século XIX, expôs assim a essência dessa visão:

É para a oferta de Cristo como um todo, portanto, [...] que devemos olhar para entender a plena eficácia de Sua obra expiatória. Sua morte, em si, *era a preparação necessária para essa obra e não a obra em si*. A oferta da morte devia ser completada pela oferta da vida, ou o que, na expressão expressiva que o escritor denota como “o sangue do Cristo” [...].²⁴⁹

²⁴⁰ MOFFITT, David M. Jesus' Heavenly Sacrifice in Early Christian Reception of Hebrews: A Survey. **The Journal of Theological Studies**, vol. 68, n. 1, (p. 46-71), 2017. p. 50, 66. Disponível em: <<https://bit.ly/2jWu6VH>>. Acesso em 27 dez. 2017.

²⁴¹ *Adversus Haereses*, Book 3, XIX.3. Disponível em: <<https://bit.ly/2sOtly1>>. Acesso em 05 jan. 2018.

²⁴² *Against the Heresy of One Noetus*, 4. Disponível em: <<https://bit.ly/2LHe8ua>>. Acesso em 05 jan. 2018.

²⁴³ *Homily* 1.3.2; 1.4.5-6; cf. BARKLEY, Gary Wayne (trad.). **Origen** - Homilies on Leviticus: 1-16. The Fathers of the Church, v. 83. Washington: The Catholic University of America Press, 1990. p. 34, 36.

²⁴⁴ MOFFITT, 2017, p. 54, nota 17.

²⁴⁵ MINGANA, Alphonse (ed.). **Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and Eucharist**. Cambridge: Heffer & Sons, 1933. p. 74, 78-83.

²⁴⁶ HILL, Robert C. (trad.). **Theodoret of Cyrus: The Questions on the Octateuch**, v. 2. Library of Early Christianity 2. Washington: The Catholic University of America Press, 2007. p. 57; HILL, Robert C. (trad.). **Theodoret of Cyrus: Commentaries on the Letters of St. Paul**, v. 2. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2001. p. 169, 172-173; 175.

²⁴⁷ MOFFITT, 2017, p. 54, nota 17.

²⁴⁸ Fausto Socino argumentou em 1578 que Cristo não realizou a expiação na cruz, mas ao oferecer a si mesmo no céu após a ressurreição.

²⁴⁹ MILLIGAN, George. **The Theology of the Epistle to the Hebrews**. Edinburgh: T & T Clark, 1899. p. 152 (grifo nosso). Com uma abordagem um pouco diferente (ele acreditava que a morte de Jesus em si já havia sido expiatória), Stephen Charnock é outro exemplo de teólogo reformado (séc. XVII) que enfatizou o papel da intercessão celestial de Cristo na obra da salvação. Ver ORTLUND, Gavin. “The Voice of His Blood”: Christ's Intercession in the Thought of Stephen Charnock. **Themelios**, vol. 38, n. 3, (p. 375-389), 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2lQ830>>. Acesso em 03 dez. 2018.

Para Milligan, a expiação não foi realizada pela vida de Cristo na Terra, nem pela Sua morte.²⁵⁰ E adverte que afirmar que a obra de Cristo foi concluída na cruz e que sua glorificação foi apenas sua recompensa e garantia de sua aceitação é uma falsa ideia.²⁵¹

Um dos aspectos do debate em torno desse tema é: “a expiação foi completa na cruz?”, e a discussão ganhou novo fôlego com a publicação da tese de David Moffitt, em 2011, sobre a relação entre a ressurreição de Jesus e o conceito de expiação em Hebreus.²⁵² Moffitt argumenta contra a pressuposição quase universalmente assumida de que a cruz/morte de Jesus é o centro da expiação em Hebreus. Como ele localiza no céu a expiação feita por Cristo, e a maioria dos estudiosos de Hebreus restringe a expiação ao evento da crucificação na terra,²⁵³ a publicação de Moffitt acendeu o debate, que ficou polarizado assim: ou Hebreus retrata uma sequência sacrificial que *começa* na cruz e *culmina* no céu, ou a oferta celestial de Hebreus é apenas uma *metáfora* para a cruz (ou seja, ela ocorreu de fato na terra).²⁵⁴

Jamieson²⁵⁵ mapeou panoramicamente as principais visões acadêmicas sobre o assunto, avaliando como os estudiosos correlacionam três variáveis - a morte de Jesus, a oferta e a entrada ao céu - e classificou as opiniões em cinco grupos:²⁵⁶

²⁵⁰ MILLIGAN, William. **The Resurrection of our Lord**. New York: Macmillan, 1917. p. 136

²⁵¹ MILLIGAN, 1917, p. 141. Milligan esclarece ainda que o “está consumado”, bradado por Cristo na cruz, refere-se à sua obra na terra, como o servo encarnado, submisso, tentado e sacrificado. Essa obra foi consumada, não a expiação (p. 141-142). É curioso observar que há um brado de “Feito está!” no santuário celestial também (Ap 16:17).

²⁵² MOFFITT, 2011, p. 257.

²⁵³ JAMIESON, Robert B. When and Where Did Jesus Offer Himself? A Taxonomy of Recent Scholarship on Hebrews. **Currents in Biblical Research**, vol. 15, n. 3, (p. 338-368), 2017. p. 345. Disponível em: <<https://bit.ly/2KIRMO>>. Acesso em 13 dez. 2017. Attridge (1989, p. 146) explica que em Hb 8-10 a *morte* de Jesus é interpretada como um sacrifício que faz expiação por pecados. Ellingworth (1993, p. 70) comenta que o significado da cruz é essencialmente a oferta de Cristo feita de uma vez por todas em obediência à vontade de Deus. Cf. LINDARS, 1991, p. 125; LANE, 1991a, p. cxxxiv.

²⁵⁴ Esses polos e outras posições intermediárias foram abordados em JAMIESON, 2017, p. 338-368. Moffitt (2011) e Michael Kibbe entraram em debate, e têm dado contribuições especialmente relevantes à pesquisa sobre a expiação celestial (KIBBE, Michael. Is it Finished? When Did it Start? Hebrews, Priesthood, and Atonement in Biblical, Systematic, and Historical Perspective. **The Journal of Theological Studies**, v. 65, n. 1, [p. 25-61], 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2rH4xLD>>. Acesso em 27 dez. 2017). Moffitt (2012, p. 214) demonstrou que boa parte dos autores pensa que o sangue em Hebreus é sempre uma referência metafórica à cruz/morte de Cristo, e a cruz é entendida como o lugar onde o sacrifício e a oferta do sangue são feitas. Cf. JOHNSON, 2006, p. 237, 256; ELLINGWORTH, 1993, p. 456; BRUCE, 1990, p. 213; MCKNIGHT, Scot. **Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory**. Waco: Baylor University Press, 2005. p. 365.

²⁵⁵ JAMIESON, 2017, p. 338-368.

²⁵⁶ JAMIESON, 2017, p. 343.

- 1) A auto-oferta de Jesus *começa e termina* na cruz. Sua oferta terrena precede sua entrada no santuário celestial.
- 2) A auto-oferta de Jesus é um evento terrenal com *significado* celestial. Sua oferta é *metaforicamente descrita* como sua entrada no santuário celestial.
- 3) A auto-oferta de Jesus começa com sua morte e culmina em sua imediatamente posterior elevação *espiritual* ao santuário celestial.
- 4) A auto-oferta de Jesus começa com sua morte e culmina em sua entrada pós-ressurreição no santuário celestial.
- 5) Jesus se oferece na sua entrada pós-ressurreição no santuário celestial.

As características de cada posição podem ser assim dispostas:

Interpretação Distintiva	Posição 1	Posição 2	Posição 3	Posição 4	Posição 5
A auto-oferta de Jesus <i>começa e termina</i> na cruz	Sim	Sim	Não	Não	Não
A “entrada” de Jesus no céu descreve <i>metaforicamente</i> a cruz	Não	Sim	Não	Não	Não
A exaltação de Jesus é a sua ascensão <i>espiritual</i> , não a ressurreição <i>corporal</i>	Um ou outro	Um ou outro	Sim	Não	Não
Jesus se oferece <i>no céu</i> , não na cruz	Não	Não	Não	Não	Não

Tabela 1 – Quando e onde Jesus se ofereceu?

Fonte: JAMIESON, 2017, p. 343.

As posições 4 e 5 são as que caracterizam o santuário celestial como local de expiação e refletiriam o conceito de expiação de Hebreus. Em Hb 9:12 (“por seu próprio sangue, entrou uma vez no santuário, havendo efetuado [εὐράμενος] uma eterna redenção” ARC), εὐράμενος (particípio aoristo do verbo εὐρίσκω) poderia implicar que Jesus entrou no santuário celestial somente *depois* de ter obtido a redenção; na verdade, no entanto, o particípio aoristo pode indicar a ação subsequente, especialmente quando segue o verbo principal (entrar): ou seja, Jesus entrou no santuário celestial e *então* obteve a redenção.²⁵⁷ Portanto, à pergunta “onde Jesus se ofereceu?”, as duas posições respondem: no santuário celestial (Hb 8:1-5; 9:11-14, 23-26).

Os verbos εἴσειμι (Hb 9:6-7) e εἰσέρχομαι (Hb 9:11-12) evidenciam a importância da entrada no santuário, com sangue, para que a expiação seja efetuada. Um crescente número de pesquisadores tem apontado que é a vida (isto é, o sangue,

²⁵⁷ Sobre isso, ver MOORE, Nicholas J. **Repetition in Hebrews: Plurality and Singularity in the Letter to the Hebrews, Its Ancient Context, and the Early Church**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. p. 186.

cf. Lv 17:11²⁵⁸) do sacrifício que é efetiva para expiação.²⁵⁹ A apresentação do sangue, portanto, é a atividade central,²⁶⁰ pois o sangue é a vida da vítima, e é o sangue que faz expiação.²⁶¹ Mas Lv 17:11 não está falando especificamente do Dia da Expiação. É uma *regra geral* que sintetiza a teologia do sacrifício de sangue - a morte, por si só, não traz expiação.²⁶² A apresentação do sangue é o momento em que a expiação acontece em vários rituais,²⁶³ e as *Posições 4 e 5* concordam com isso. No entanto, a *Posição 5* restringe a oferta de Jesus *apenas* ao céu – a cruz seria o abate, o sacrifício que antecede a oferta.

Daqui em diante, nesta tese, as posições 4 e 5 serão chamadas de *Modelo 1* e *Modelo 2*, respectivamente. Nesses dois modelos de expiação celestial, o santuário celestial é entendido como um lugar transcendente, mas *real*, onde Cristo entrou corporalmente e onde ele permanece até seu retorno. Interpretações metafóricas do santuário celestial em Hebreus são rejeitadas nesses modelos, pois, na perspectiva do autor de Hebreus, o santuário celestial deve ser tão real como foi real a cruz onde a auto-oferta de Jesus começou.²⁶⁴ Nos dois modelos, o conceito da literatura apocalíptica judaica de um tabernáculo celestial existente *no* céu, e não o pensamento helenístico platônico, é considerado um importante pano de fundo conceitual para o sacerdócio e santuário celestiais em Hebreus.²⁶⁵ Hebreus não reflete o idealismo

²⁵⁸ “Porque a vida da carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida” (Lv 17:11). O sangue faz expiação por causa da vida (que ele é/contém). Para uma defesa dessa tradução, ver SKLAR, Jay. **Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions**. Sheffield: Phoenix Press, 2005. p. 168-173.

²⁵⁹ JANOWSKI, 2000, p. 247; MOFFITT, 2012, p. 218; SCHWARTZ, Baruch J. The Prohibitions Concerning the ‘Eating’ of Blood in Leviticus 17. *In*: ANDERSON, Gary A.; OLYAN, Saul M. (eds.). **Priesthood and Cult in Ancient Israel**. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 125. Sheffield: JSOT Press, 1991. (p. 34-66). p. 47.

²⁶⁰ EBERHART, Christian A. Characteristics of Sacrificial Metaphors in Hebrews. *In*: GELARDINI, Gabriella (ed.). **Hebrews: Contemporary Methods - New Insights**. Biblical Interpretation 75. Leiden: Brill, 2005. (p. 37-64). p. 58.

²⁶¹ A oferta de sangue no culto levítico não simbolizava a entrada e apresentação da *morte* diante de Deus, mas da vida. Assim também, Hebreus enfatiza a entrada de Jesus vivo no céu/santuário celestial, o lugar onde Hebreus aponta que Jesus fez sua oferta. Ou seja, a oferta de Jesus inclui a apresentação de sua vida diante de Deus. Cf. MOFFITT, 2012, p. 221.

²⁶² WILLI-PLEIN, 2005, p. 33; MOFFITT, 2012, p. 219; EBERHART, 2002, p. 203-204; EBERHART, 2005, p. 39-44, 49.

²⁶³ Hebreus não usa apenas a imagem do Dia da Expiação, mas, para Moffitt, a oferta do sangue no Yom Kippur é o tema dominante (2012, p. 212, nota 2). Moffitt incorre no mesmo erro que denuncia nos intérpretes que se aproximam do texto com a pressuposição de que o sangue é sempre uma referência à cruz: ele se aproxima do texto com a convicção *a priori* de que o Dia da Expiação domina a cena.

²⁶⁴ MACKIE, Scott D. **Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. p. 159.

²⁶⁵ JAMIESON, 2017, p. 350.

platônico ao falar do santuário celestial, mas compartilha o conceito de “templo escatológico do judaísmo apocalíptico, o templo que está no céu [...]”.²⁶⁶

Segundo Michel, “[o]s arquétipos celestiais têm existência real”, e “[...] esta não é uma metafísica helenística nem uma desvalorização gnóstica do mundano humano a favor de uma autenticidade espiritual”.²⁶⁷ A própria ideia de um tabernáculo no céu já apresenta “uma concepção mais concreta e ‘realista’ do céu do que aquela que muitos estudiosos trazem para o texto”,²⁶⁸ e “talvez o mundo celestial não seja tão não-material como pensamos”.²⁶⁹

Expostos esses conceitos básicos comuns aos dois modelos de expiação celestial, as diferenças entre os modelos serão apresentadas e avaliadas a partir de agora.

2.2.1 Modelo 1: a expiação começa na terra e culmina no céu

Em Hebreus, de acordo com o *Modelo 1*, o final da obra da redenção não foi a cruz, mas a entrada e apresentação do sangue de Cristo no santuário celestial: “A ação sacrificial do Deus-homem não se limitou ao momento em que a carne e o sangue estavam externamente separados na cruz. [...] O mesmo amor abnegado que realizou a obra do Calvário, ainda agita seu coração no céu [...]”.²⁷⁰

A *oferta* expiatória de Jesus abrange tanto a sua morte quanto a sua entrada ao céu, começa na cruz e culmina no céu. De acordo com o padrão levítico de oferta, um abate só é um sacrifício expiatório se o sangue for apresentado a Deus, por isso, o que acontece após a morte da vítima é determinante.²⁷¹ A cruz foi o correlato antitípico do abate da vítima, mas a apresentação celestial de Jesus, em seu corpo glorificado (que era um corpo tão real quanto o corpo que sofreu) e com seu próprio sangue, foi o correlato antitípico da apresentação do sangue no santuário. A morte de Cristo foi “um primeiro passo que estabeleceu as bases para sua efetiva expiação no

²⁶⁶ BARRETT, 1956, p. 388.

²⁶⁷ MICHEL, Otto. *Der Brief an die Hebraer*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. p. 288.

²⁶⁸ JAMIESON, Robert B. Hebrews 9.23: Cult Inauguration, Yom Kippur and the Cleansing of the Heavenly Tabernacle. *New Testament Studies*, v. 62, n.1, (p. 569-587), 2016. p. 581

²⁶⁹ HAYS, Richard B. “Here We Have No Lasting City”: New Covenantalism in Hebrews. *In*: BAUCKHAM, Richard; DRIVER, Daniel; HART, Trevor (eds.). *The Epistle to the Hebrews and Christian Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009. p. 171.

²⁷⁰ DELITZSCH, Franz. *Commentary on the Epistle to the Hebrews*. v. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1887. p. 89.

²⁷¹ MOFFITT, 2011, p. 292.

santuário celestial”.²⁷² Essa autoapresentação de Cristo como vítima e sacerdote é a “conclusão eterna e o selo de ratificação da obra da redenção”.²⁷³ Como expõe Guthrie: “o lugar de oferta de Cristo estava no céu [...]”.²⁷⁴ Assim, a morte e ressurreição/exaltação de Jesus constituem sua obra de salvação, e a terra e o céu são os lugares onde a expiação ocorre.²⁷⁵

Em Hebreus, a conexão entre a cruz e o santuário celestial pode ser vista no fato do sumo sacerdote celestial ter que oferecer/trazer sacrifícios (Hb 8:3), pois Hebreus representa “a cruz e a exaltação [de Cristo] no quadro cultural de uma ação sacerdotal”.²⁷⁶ Michel afirma que o “sacrifício não é apenas um pré-requisito, mas também uma ação sacerdotal”,²⁷⁷ e que “Cristo não carregou sangue animal, mas seu próprio sangue para dentro do Santo dos santos [celestial]”.²⁷⁸

Embora o autor de Hebreus retrate o ato sacrificial como começando na terra “ele leva o evento sacrificial adiante, estendendo seu alcance ao santuário celestial”,²⁷⁹ e é no santuário celestial que “a apresentação sacerdotal de Cristo de ‘seu próprio sangue’ efetua seu sacrifício e assegura a ‘eterna redenção’ (9:11-14)”.²⁸⁰ Para Cervera i Vallis, Hb 8:3 alude à morte de Jesus, mas a descreve como um sacrifício apresentado no céu diante de Deus.²⁸¹ O sumo sacerdote fazendo expiação, com seu próprio sangue, “dentro da realidade celestial”,²⁸² no santuário celestial, “não é um argumento abstrato [...]”²⁸³ em Hebreus.

Em termos bem claros, segundo os defensores do *Modelo 1*, a “oferta expiatória de Jesus [...] foi apresentada no tabernáculo celestial, não no mundo terrestre (8:2; 9:1-28), o sangue que apresentou foi superior (9:1-28), e, ao contrário

²⁷² NELSON, Richard D. “He Offered Himself”: Sacrifice in Hebrews. **Interpretation**, vol. 57, n. 3, (p. 251-265), 2003. p. 255. Disponível em: <<https://bit.ly/2GqSK9M>>. Acesso em 18 nov. 2017.

²⁷³ DELITZSCH, 1887, p. 89.

²⁷⁴ GUTHRIE, George H. Hebrews. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (eds.). **Commentary on the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. (p. 1131-1222). p. 1194.

²⁷⁵ JOHNSON, 2006, p. 71.

²⁷⁶ MICHEL, 1966, p. 293.

²⁷⁷ MICHEL, 1966, p. 293.

²⁷⁸ MICHEL, 1966, p. 312.

²⁷⁹ MACKIE, 2007, p. 95.

²⁸⁰ MACKIE, 2007, p. 95; cf. p. 158-159, 169-182.

²⁸¹ CERVERA I VALLIS, Jordi. Jesús, Gran Sacerdot i Víctima en Hebreus: Una Teologia Judeocristiana de la Mediació i de l'Expiació. **Revista Catalana de Teologia**, vol. 34, n. 2, (p. 477-502), 2009. p. 485. Disponível em: <<https://bit.ly/2L7qSuJ>>. Acesso em 02 jan. 2018.

²⁸² CHESTER, Andrew N. Hebrews: The Final Sacrifice. In: SYKES, Stephen W. (ed.). **Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (p. 57-72). p. 66.

²⁸³ CHESTER, 1991, p. 65.

da oferta do Antigo Testamento, apresentado de uma vez por todas (10:1-18)".²⁸⁴

Ao fazer isso, Jesus preencheu o requisito geral da lei, para fazer expiação pelo pecado, de que um sacrifício deveria ser oferecido e o sangue deveria ser aspergido.²⁸⁵ O que o sumo sacerdote Jesus, como antítipo de Arão, tem a oferecer *deve* ser oferecido no santuário celestial (Hb 8:3), e “o lugar de tal oferta não pode ser terrestre, e, portanto, deve ser celestial”.²⁸⁶ A oferta “do sacerdote superior também é superior devido à sua localização celestial”.²⁸⁷ Para o autor de Hebreus, a ressurreição/exaltação de Jesus foi, ao mesmo tempo, “uma entrada na glória/presença de Deus, uma entronização real e um ato de grande *sacrifício sacerdotal*”.²⁸⁸

Em geral, os proponentes do *Modelo 1* não declaram radicalmente, como Nelson, que a cruz “não foi nem a totalidade do trabalho sacrificial de Jesus *nem mesmo o foco central*”.²⁸⁹ Em geral, essa comparação entre a importância da cruz e do sacerdócio celestial é evitada. Mas é opinião geral entre os proponentes do *Modelo 1* que a cruz foi “o primeiro componente em um roteiro sacrificial maior”,²⁹⁰ e que, em Hebreus, o santuário celestial é “o *principal* lugar da realização cultual de Jesus, sua oferta de sacrifício (Hb 1:3; 4:14; 6:19-20; 7:26; 8:1-2; 9:11-14, 23-8; 10:12-14, 19-21; 12:2-3, 24)”.²⁹¹

Nesse modelo, a ascensão de Jesus não é uma experiência mística ou uma metáfora, mas é “a entrada completa e ontológica do Jesus humano, através da sua ressurreição dentre os mortos e da sua exaltação à direita, no poder e glória que são

²⁸⁴ GUTHRIE, George H. **Comentario bíblico com aplicación NVI: Hebreos**. Edição eletrônica (EPUB). Miami: Vida, 2014. p. 217. Guthrie afirma claramente que Jesus “[...] entrou no lugar sagrado celestial para apresentar sua oferenda superior” (p. 217), e repete, em outro lugar, que “[c]omo sacerdote superior, ele [Cristo] também apresenta a Deus uma oferta superior: uma relacionada com uma aliança melhor (8:3-13), que tem sua localização no reino celestial, o que implica a morte (isto é, ‘o sangue’) de Cristo em vez de meros animais, e isso foi feito de uma vez por todas (9:11-28)” (p. 404).

²⁸⁵ CHESTER, 1991, p. 65.

²⁸⁶ DELITZSCH, 1887, p. 29; ver o argumento completo em p. 27-29.

²⁸⁷ GUTHRIE, George H. **The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis**. Leiden: Brill, 1994. p. 106. Guthrie expande esse argumento: “[...] um dos motivos pelos quais esse sacrifício é superior é o fato de ter sido realizado no verdadeiro tabernáculo, no céu (9.23,24), o tabernáculo escatológico no qual Jesus ministra agora como sumo sacerdote superior. Esse tabernáculo, de acordo com Hebreus, é o contexto apropriado para a oferta da nova aliança de Cristo, pois é ‘maior e mais perfeito’ que o tabernáculo terreno (9:11)” (GUTHRIE, 2007, p. 1191).

²⁸⁸ JOHNSON, 2006, p. 222, cf. 233 (grifo nosso).

²⁸⁹ NELSON, 2003, p. 254 (grifo nosso).

²⁹⁰ NELSON, 2003, p. 254.

²⁹¹ MACKIE, Scott D. Heavenly Sanctuary Mysticism in the Epistle to the Hebrews. **The Journal of Theological Studies**, v. 62, n. 1, (p. 77-117), 2011. p. 78 (grifo nosso). Disponível em: <<https://bit.ly/2KwauTo>>. Acesso em 17 dez. 2017.

próprios de Deus”.²⁹² Por sua ressurreição e exaltação, “Jesus entrou no verdadeiro lugar sagrado, que é a presença do Deus eterno, com seu próprio sangue (9:12-14)”.²⁹³ Cristo *ressuscitou corporalmente*, e ascendeu *corporalmente* ao céu,²⁹⁴ e não como um *espírito desencarnado*.²⁹⁵ Embora, para muitos autores deste modelo, Hebreus apenas assuma a ressurreição corporal de Cristo,²⁹⁶ e não argumente detalhadamente sobre ela.

No *Modelo 1*, a auto-oferta de Cristo é um processo, uma *sequência unificada* de eventos, que abrange a morte na terra, a ressurreição, a ascensão e a entrada no santuário celestial. Nas palavras de Mackie:

Esta concepção em série do ato sacrificial “de uma vez por todas” de Cristo segue o mesmo curso de eventos que o ritual de Yom Kippur (Levítico 16:11-19). (1) A morte da vítima é seguida pela (2) entrada do sacerdote no lugar santíssimo, (3) onde o sangue da vítima é apresentado e manipulado. Este padrão básico é aderido ao longo da epístola, pois o autor quase sempre menciona o sofrimento/morte e exaltação de Cristo no mesmo suspiro, evocando o céu e a terra em uma varredura (1:3; 2:9; 5:8-9; 7:27-28; 10:12-14, 20-21; 12:2, 24).²⁹⁷

A *primeira fase* da ação sacerdotal de Jesus foi sua morte voluntária, “o primeiro componente em um roteiro sacrificial maior”,²⁹⁸ e essa ação continuou na ascensão ao céu e na entrada com sangue no santuário celestial.²⁹⁹ No *Modelo 1*, a cruz não é apenas uma preparação para a obra sacerdotal no céu, mas um elemento de primordial importância no oferecimento de um sacrifício *multidisciplinar*, que inclui o sofrimento, a oferta, o sacrifício e a entrada no santuário (elementos vistos juntos em Hb 9:25-26).³⁰⁰ Ao colocar esses eventos numa sequência, não há a intenção de desvalorizar os primeiros eventos.

²⁹² JOHNSON, 2006, p. 139.

²⁹³ JOHNSON, 2006, p. 50.

²⁹⁴ MOFFITT, 2011, p. 302: “Pode ser difícil para nós, leitores modernos, compreender como corpos mortais poderiam ser transformados em corpos incorruptíveis e gloriosos, com um tipo de sangue e carne que poderiam entrar no céu. [...] Mas isso não significa que tais concepções não fossem viáveis e inteligíveis no mundo antigo (cf. Lc 24:39-40, 51; At 1:9-11)”. Esta tese concorda com Moffitt, e busca compreender as concepções do Autor, ainda que pareçam absurdas ao intérprete de hoje.

²⁹⁵ Talvez, a única exceção entre os autores consultados seja Nelson, mas sua posição não é muito clara. Sobre a posição de Nelson, ver, MOFFITT, 2011, p. 21-22; e JAMIESON, 2017, p. 350.

²⁹⁶ Koester afirma assim a importância da ressurreição no argumento de Hebreus: “Hebreus dá por certo que Jesus ressuscitou dos mortos [...]” (KOESTER, 2001, p. 117; [grifo nosso]; cf. p. 109, 411, 414-415).

²⁹⁷ MACKIE, 2007, p. 95-96.

²⁹⁸ NELSON, 2003, p. 254.

²⁹⁹ NELSON, 2003, p. 255.

³⁰⁰ NELSON, 2003, p. 255.

Em Hebreus, essa sequência segue o padrão dos rituais da antiga aliança.³⁰¹ A morte de Cristo e o derramamento de seu sangue relacionam-se a diversos aspectos do cerimonial levítico, como “o perdão, [...] a ratificação da nova aliança e [...] a remoção da impureza dos pecados do santuário celestial”.³⁰² Levar o sangue é um ato necessário para a entrada de Cristo no santuário celestial,³⁰³ como ocorria no sacerdócio levítico, com a diferença de que agora essa entrada celestial é mais efetiva,³⁰⁴ pois “o melhor sangue, levado ao melhor santuário, produz melhores resultados”.³⁰⁵

Sem diminuir a importância fundamental da morte de Cristo, a entrada no santuário celestial é entendida como a *conclusão* do grande ato redentor:

A eterna redenção não tinha sido totalmente obtida antes da entrada do Senhor para o Pai, essa entrada sendo ela própria a conclusão do grande ato redentor. Tampouco é causado qualquer prejuízo para o significado supremo e fundamental da morte sacrificial do Senhor sobre a cruz, sem a qual essa entrada em seu santuário eterno teria sido impossível. Como a ressurreição dos mortos era a confirmação divina da obra da expiação, então a entrada do Ressuscitado na presença do Pai conferia a essa obra sua eterna validade para nós.³⁰⁶

A entrada no santuário celestial com sangue é um ato litúrgico, um componente do sacrifício de Cristo, e o objetivo da sua ascensão.³⁰⁷ Em geral, os proponentes do *Modelo 1*, relacionam a entrada de Jesus no céu com a inauguração da aliança e os ritos do Dia da Expição, “ambos vistos aqui como envolvendo a aplicação do sangue ao povo e a aplicação do sangue ao santuário”.³⁰⁸ Em Hebreus, a ascensão de Jesus ao céu é vista através de Levítico 16 e Êxodo 24, e “torna-se um ato litúrgico de significado incomparável”.³⁰⁹

Muitos defensores do *Modelo 1* acreditam, de modo mais específico, que Hebreus relaciona a missão de Cristo especialmente aos aspectos sacrificiais do Dia

³⁰¹ Em Hebreus, a “antiga aliança” é, essencialmente, uma referência à aliança histórica do Sinai, ratificada com sangue, e que inclui o seu sistema cerimonial e seu tabernáculo/santuário. MACCARTY, Skip. **In Granite or Ingrained?** What the Old and New Covenants Reveal about the Gospel, the Law, and the Sabbath. Berrien Springs: Andrews University Press, 2007. p. 79-81.

³⁰² DESILVA, David A. The Invention and Argumentative Function of Priestly Discourse in the Epistle to the Hebrews, **Bulletin for Biblical Research**, v. 16, n. 2, (p. 295-323), 2006. p. 308. Disponível em: <<https://bit.ly/2ltGV4c>>. Acesso em 11 nov. 2017.

³⁰³ DESILVA, 2000, p. 305.

³⁰⁴ DESILVA, 2006, p. 307.

³⁰⁵ DESILVA, 2006, p. 305, cf. p. 313.

³⁰⁶ DELITZSCH, 1887, p. 82.

³⁰⁷ NELSON, 2003, p. 256.

³⁰⁸ DESILVA, 2006, p. 308.

³⁰⁹ DESILVA, 2006, p. 309.

da Expição: o abate e manipulação do sangue do interior do santuário correspondem à morte na cruz e à entrada no santuário celestial. É a liturgia do Dia da Expição que tornaria possível “atribuir um significado expiatório à morte de Jesus e sua ascensão ao céu”.³¹⁰ O autor de Hebreus estaria retratando a cerimônia do Dia da Expição no céu como um evento celebrado por Jesus como sumo sacerdote que oferece seu próprio sangue expiatório - uma singularidade de Hebreus de “associar a figura do grande sacerdote a Jesus Cristo morto e ressuscitado”.³¹¹

Alguns autores, dos *Modelos 1 e 2*, até acham que, para o autor de Hebreus, Jesus realmente teria levado sangue literal para o santuário celestial,³¹² como Delitzsch, por exemplo:

Não parece haver uma boa razão para supor que o corpo glorificado do Senhor seja, portanto, sem sangue. Se possuído de carne e ossos (Lc 24:39), [...] por que não deveria conter sangue sem perder seu caráter espiritual (pneumático)? Além disso, se o glorificado nos dá Sua carne para comer e o Seu sangue para beber, não podemos, sem evasões exegéticas, negar a carne e o sangue à Sua humanidade glorificada.³¹³

Assim, a oferta que Cristo deveria fazer como sumo sacerdote era a oferta do “seu próprio sangue” e “de si mesmo”, a oferta de Hb 8:3; 9:12 e 25:

Mais uma vez, a suposição de que nosso Senhor apresentou no céu seu sangue sagrado separado de sua própria personalidade, é certamente contra o teor dessa epístola. O προσφέρειν τὸ do capítulo 8:3 torna-se o προσφέρειν τὸ ἴδιον αἷμα do capítulo 9:12, e isso novamente é explicado e definido pelo προσφέρειν ἑαυτὸν do capítulo 9:25.³¹⁴

Outros autores enfatizam que o ponto principal é a *entrada* por meio do sangue, e preferem manter silêncio a respeito da literalidade do sangue.³¹⁵ Mas em qualquer versão do *Modelo 1*, com sangue literal ou não, a entrada de Jesus no Santo dos Santos celestial é a *consumação* da sequência sacrificial que *começou* na cruz, mas cuja oferta se efetua mesmo é no céu.

Uma grande diferença entre o *Modelo 1* e o *Modelo 2* (que será avaliado mais detalhadamente no próximo tópico) é que o *Modelo 1* admite ver Cristo se oferecendo

³¹⁰ DESILVA, 2006, p. 311.

³¹¹ CERVERA I VALLIS, 2009, p. 479.

³¹² MOFFITT, 2011, p. 224; PURSIFUL, 1993, p. 70; RIBBENS, 2013, p. 170, 175-177; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 235; ESKOLA, Timo. **Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. p. 259-261, 358.

³¹³ DELITZSCH, 1887, p. 88.

³¹⁴ DELITZSCH, 1887, p. 88.

³¹⁵ NELSON, 2003, p. 256; MACKIE, 2007, p. 159, 167, 181-182.

na cruz, na terra, tanto como o sumo sacerdote quanto como a vítima,³¹⁶ sendo o Calvário o seu altar de sacrifício.³¹⁷ No *Modelo 2*, Cristo só se oferece (e, portanto, só é sumo sacerdote) no céu.

No *Modelo 1*, Cristo já é sumo sacerdote na terra, e isso pode ser entendido de três maneiras: 1) Jesus já era sumo sacerdote durante sua *carreira terrena*;³¹⁸ 2) Jesus tornou-se sacerdote ao se oferecer *na cruz*;³¹⁹ e 3) Jesus apenas *atuou como sacerdote* na terra, mas foi *confirmado* no cargo sacerdotal em sua exaltação celestial.³²⁰ Porém, em todas essas três visões, Jesus é visto como sumo sacerdote se oferecendo *na cruz*, e sua entrada no santuário celestial é a apresentação e a conclusão de sua oferta.

2.2.2 Modelo 2: a expiação só acontece no céu

No *Modelo 2*, Jesus também se oferece no santuário celestial,³²¹ mas somente após a sua ressurreição, e não na cruz - a oferta sacerdotal de Jesus e a expiação só ocorrem na sua entrada pós-ressurreição no santuário celestial. Como afirma Barrett, “[a] redenção eterna já foi forjada [...], mas aguarda completa aplicação e cumprimento”.³²² O abate da vítima sacrificial (a cruz) é importante, mas o ritual de aplicação do sangue “é o passo *mais importante*”.³²³ A morte da vítima sacrificial, enquanto necessária, não era a totalidade do ato sacrificial, e, sem a posterior manipulação do sangue, não oferece expiação.³²⁴ “Foi, inclusive, *principalmente*,

³¹⁶ CODY, 1960, p. 174; KOESTER, 2001, p. 440; MACKIE, 2007, p. 169; NELSON, 2003, p. 255.

³¹⁷ MOORE, 2015, p. 218-219.

³¹⁸ CODY, 1960, p. 107, 177.

³¹⁹ MACKIE, 2007, p. 213-214.

³²⁰ CORTEZ, Felix H. “**The Anchor of the Soul that Enters within the Veil**”: The Ascension of the “Son” in the Letter to the Hebrews. Tese (Doutorado). Berrien Springs: Andrews University, 2008. p. 317-322. Disponível em: <<https://bit.ly/2HFSeoL>>. Acesso em 23 jul. 2017.

³²¹ Calaway (2103) afirma que Hebreus discute “atividades sacrificiais celestiais de Jesus (9:7-14, 23-28; 10:1-18)” (p. 28), e que “[...] ‘hoje’ Jesus entrou no reino celestial, aspergiu seu próprio sangue no altar e foi entronizado ao lado de Deus, assegurando a ‘eterna redenção’ (Hb 9:11-12)” (p. 76). Segundo ele, um sacerdócio eterno “exige um tipo especial de sacrifício que aperfeiçoe de uma maneira que as ofertas levíticas não puderam” (p. 155), esse sacrifício especial “ocorre no santo dos santos celestial, sendo essa localização necessária para sua eficácia” (p. 156), e, como resultado, “[o] singular sacerdote da ordem eterna promulgou um único, e de uma vez por todas, sacrifício de si mesmo no [santuário] celestial” (p. 156).

³²² BARRETT, 1956, p. 386; cf. p. 365, 384.

³²³ VIS, Joshua M. **The Purification Offering of Leviticus and the Sacrificial Offering of Jesus**. Tese (Doutorado). Durham: Duke University, 2012. p. 258 (grifo nosso). Disponível em: <<https://bit.ly/2rMhDbu>>. Acesso em 04 jan. 2018.

³²⁴ MOFFITT, 2011, p. 293.

através da apresentação de seu sangue que Jesus obteve a redenção eterna. Isso está bem de acordo com o procedimento sacrificial em Levítico”.³²⁵ A morte de Cristo não efetuou, sozinha, a expiação em seu sentido mais completo, foi o início de um processo que *culmina* no momento expiatório no céu.³²⁶

De acordo com o *Modelo 2*, Hebreus apresenta Jesus “como um sumo sacerdote (2:17-3:1; 4:14-5:10) que entra no santuário celestial (8:2; 9:11-12; 9:24) e oferece o único sacrifício de seu próprio sangue (7:27; 9:11; 9:26; 10:10), obtendo assim redenção eterna (9:12; 9:27-28)”.³²⁷ Assim como o sumo sacerdote levítico fazia a oferta de sangue no santuário, o sumo sacerdote Cristo também faz uma oferta de sangue num santuário celestial, o arquétipo do tabernáculo terrestre (8:2-3; 9:11-12), pois “[...] em ambos os sacrifícios [terrestre e celestial], o sangue é o agente da expiação [...]”.³²⁸ Portanto, o lugar do sacrifício de Cristo é o próprio céu, onde ele como o sumo sacerdote levítico, executando seu ritual de expiação em τὰ ἅγια (santuário).³²⁹

Um ponto em comum entre o *Modelo 2* e o *Modelo 1* é o entendimento quase generalizado entre os autores de que Hebreus estaria usando o Dia da Expição como principal moldura tipológica.³³⁰ O sacrifício no santuário celestial em Hebreus seria descrito dentro da moldura do Dia da Expição: a expiação se completava quando o sumo sacerdote espargia o sangue do sacrifício no propiciatório e não no momento em que o animal era abatido. Da mesma forma, “Cristo obteve expiação não apenas em sua morte na cruz, mas quando apresentou sua oferta no trono celestial”.³³¹

O *Modelo 2* baseia-se muito na afirmação de Hebreus de que os sumos sacerdotes são nomeados *para* oferecer sacrifício (εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας, Hb 8:3; cf. 5:1). O raciocínio é simples: se para ser sacerdote Jesus tem que oferecer algo *no santuário celestial* (Hb 8:1-2, 4), então ele só pode se oferecer *depois*

³²⁵ VIS, 2012, p. 264.

³²⁶ MOFFITT, 2011, p. 293.

³²⁷ HABER, Susan. From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Covenant and Cult in Hebrews. **Journal for the Study of the New Testament**, vol. 28, n. 1, (p. 105-124), 2005. p. 112. Disponível em: <<https://bit.ly/2IQHeK8>>. Acesso em 27 dez. 2017.

³²⁸ HABER, 2005, p. 117.

³²⁹ HABER, 2005, p. 117.

³³⁰ Como resume Calaway (2013, p. 28): “As ações ritualizadas de Jesus como sumo sacerdote e vítima do sacrifício no santo dos santos celestial é uma versão celestial do Dia da Expição”.

³³¹ BARNARD, 2012, p. 134. Mason descreve a crucificação de Jesus como “um *componente de seu próprio sacrifício*, um evento no ambiente terrestre que permitiu sua entrada no santuário celestial com seu sangue” (MASON, 2008, p. 35 [grifo nosso]), e afirma que “o ato de sacrifício de Jesus inclui sua apresentação do sangue de seu sacrifício para sua entrada no santuário celestial” (MASON, 2008, p. 39).

de sua ressurreição e ascensão:

A Carta aos Hebreus afirma a importância da manipulação do sangue para purgação e purificação. Não era suficiente para Jesus morrer na cruz. Ele precisava ser ressuscitado e ascender ao céu para oferecer seu sangue no santuário celestial. Essa oferta de sangue no santuário celestial leva à purificação dos crentes (e à purificação do santuário celestial) [...].³³²

Vis lamenta que muitos estudiosos de Hebreus dão “um significado simbólico para a oferta de sangue de Jesus no santuário celestial ou a igualam à sua morte na cruz”.³³³ Davies acha que restringir a tipologia sacrificial e ritualística de Hebreus ao Calvário é uma simplificação excessiva, pelos seguintes motivos³³⁴ (dentre outros): nos textos onde a morte de Cristo é o sujeito (2:9-14; 5:7-10; 6:6; 9:15; 12:2; 13:11-13), o verbo προσφέρω (“eu ofereço”) e semelhantes não aparecem;³³⁵ e a *entrada* de Jesus no céu é descrita como προσφέρω, como se esse fosse o evento crítico, em vez de sua morte (9:7, 25).³³⁶

Apesar de, no *Modelo 2*, a entrada no santuário celestial ser considerada o passo mais importante da oferta de Cristo, em sentido amplo, a oferta de Cristo em Hebreus inclui também a sua vida (9:26; 10:19), suas tentações e sofrimentos (2:17; 4:15), sua ressurreição, ascensão e entrada com sangue no santuário celestial (Hb 9:12, 14, cf. 10:19). Por isso, em sentido amplo, Davies afirma que o autor de Hebreus entende a oferta de Cristo como “sua vida, morte e entrada no céu [...]”. A oblação é, portanto, o fundamento do ministério de intercessão de Cristo”.³³⁷

Em sentido estrito, porém, os autores destacam a distinção entre a morte da vítima sacrificial e a aplicação do sangue da vítima sacrificial, e denunciam o erro dos estudiosos de Hebreus que condensam a totalidade do sacrifício de Jesus em sua morte na cruz:

³³² VIS, 2012. p. 257.

³³³ VIS, 2012, p. 269.

³³⁴ DAVIES, John H. The Heavenly Work of Christ in Hebrews. In: CROSS, Frank L. (ed.). **Studia Evangelica, Vol. IV: Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Part I: The New Testament Scriptures.** Berlin: Akademie-Verlag, 1968. (p. 384-389). p. 386-387.

³³⁵ Exceto por εἰσφέρεται, em Hb 13:11, que, no entanto, não se refere à morte de Jesus, mas para à entrada no santuário com o sangue dos animais.

³³⁶ Em Hb 13:11-13, a morte de Jesus corresponde à queima dos corpos dos animais fora do acampamento, mas a santificação das pessoas pelo seu sangue (a obra da redenção) corresponde ao ato de trazer o sangue (εἰσφέρεται) para o santuário.

³³⁷ DAVIES, 1968, p. 387. A entrada com o sangue é considerada parte mais importante da oferta, quando essa oferta é vista num sentido mais amplo. O problema é que os autores geralmente não indicam claramente quando estão falando na oferta em sentido amplo e quando estão falando em sentido estrito.

Enquanto o abate da vítima sacrificial é necessário, é apenas um ato de oferta sacrificial, e *certamente não é o ato mais importante* de acordo com Levítico ou Hebreus. Como é o caso em Lv 4:1-5:13 e Lv 16, a purificação sacrificial em Hebreus também é um processo em dois estágios.³³⁸

De fato, dentro do *Modelo 2* existem duas opiniões sobre o aspecto expiatório da morte de Jesus em Hebreus: alguns rejeitam a atribuição de qualquer caráter expiatório à cruz em si (mesmo quando falam da oferta em sentido amplo), enquanto outros reconhecem algum aspecto expiatório na morte de Cristo em si.

Rejeitando o caráter expiatório da morte de Jesus, Brooks, por exemplo, argumenta que “[à] luz do livro de Levítico, é inconcebível como o autor [de Hebreus] poderia pensar que a morte expiava”,³³⁹ pois,

uma vez que o ofício sacerdotal de Jesus se baseia em uma vida que não pode terminar e é exercida no tabernáculo celestial, é inconcebível que seu sacrifício tenha sido oferecido antes da experiência da ressurreição. Pois até então ele não era um sacerdote, mas agora ele é sacerdote para sempre e seu sacrifício deve corresponder a este sacerdócio.³⁴⁰

Apoiando-se no ritual levítico - cuja ênfase não estava na imolação da vítima, mas na posterior manipulação do sangue, na queima, e no ato de comer a carne sacrificada -, Brooks afirma radicalmente: “A ideia de que a morte das vítimas era o centro do sacrifício é simplesmente falsa”.³⁴¹ Moffitt também afirma que a morte de Jesus “*resultou* na obtenção da redenção, [...] mas [...] o abate não é por si só suficiente, nem é o centro da expiação”,³⁴² e acrescenta que a “morte sacrificial não é o ponto em que a expiação é obtida. A apresentação do sangue é o *meio* de expiação. A manipulação do sangue/vida é o centro do processo”.³⁴³

Os proponentes do *Modelo 2* entendem que Hb 8:4 localiza o ministério sacerdotal de Jesus exclusivamente no céu, depois de sua vida e morte na terra, e,

³³⁸ VIS, 2012, p. 14 (grifo nosso). Vis divide o processo em 4 passos: 1) a apresentação do animal, que é equiparada à obediência de Jesus até a cruz; 2) a morte de Jesus na cruz, equivalente ao abate do animal sacrificado; 3) a oferta do sangue de Jesus no santuário celestial, que coincide com a manipulação do sangue do animal no santuário terrestre (para Vis, é o ato mais importante); e 4) a queima ou a ingestão do animal sacrificado, que corresponde à celebração da Ceia do Senhor (p. 258).

³³⁹ BROOKS, Walter Edward. The Perpetuity of Christ's Sacrifice in the Epistle to the Hebrews. **Journal of Biblical Literature**, v. 89, n. 2, (p. 205-214), 1970. p. 210. Disponível em: <<https://bit.ly/2k925dH>>. Acesso em 09 jan. 2018.

³⁴⁰ BROOKS, 1970, p. 208.

³⁴¹ BROOKS, 1970, p. 209.

³⁴² MOFFITT, 2011, p. 290 (grifo nosso).

³⁴³ MOFFITT, 2011, p. 292 (grifo nosso).

assim, Jesus *não* era um sacerdote na terra³⁴⁴: “Ora, se ele estivesse na terra, nem mesmo sacerdote seria, visto existirem aqueles que oferecem os dons segundo a lei” (Hb 8:4). Cristo só serviu como sumo sacerdote quando exaltado ao santuário celestial,³⁴⁵ e:

[...] uma obra sacerdotal e cultural de Cristo na Terra não está em vista em Hebreus. Portanto, de acordo com Hebreus, o sacrifício único de Cristo não deve ser visto em seu sofrimento terrenal e morte. Isto é visto especialmente na declaração sobre o sacrifício em [Hb] 8:3.³⁴⁶

No *Modelo 2*, o lugar de expiação (ἱλαστήριον) é o trono celestial de Deus, um “lugar de misericórdia” (Hb 4:16; 9:5, cf. Lv 16:2-14),³⁴⁷ e “Cristo fará expiação diante do trono da glória no templo eterno nos céus”.³⁴⁸ No santuário celestial, Jesus “fez uma expiação final, uma vez por todas, no santuário real e celestial (Hb 9:1-14)”,³⁴⁹ onde ele entrou com seu próprio sangue “para fazer expiação no trono de Deus (Hb 1:3; 6:19-20; 9:11-12, 23-26; 10:19-20)”.³⁵⁰

Por outro lado, no entanto, a maioria dos autores do *Modelo 2* avaliados nesta pesquisa vê a morte de Jesus como um ato sacrificial, ainda que ela não seja a oferta expiatória em si (uma opinião que se aproxima do *Modelo 1*). Como afirma Ribbens:

A localização celestial da oferta de Jesus, no entanto, *não significa que a morte de Jesus na Terra não é sacrificial*. Em vez disso, [...] assim como o sacrifício do Dia da Expiação envolveu um processo que incluiu abate e aplicação de sangue, Hebreus também descreve o sacrifício de Cristo como um processo que inclui sua morte como vítima na terra, entrada no santuário celestial através de sua ascensão, e apresentação da oferta no Santo dos Santos celestial. Assim, enquanto o sacrifício de Cristo começa na terra, ele não age como sacerdote até que ele esteja na região celestial, onde seu ato sacerdotal de sacrifício inclui a apresentação de si mesmo como uma oferta.³⁵¹

Portanto, a morte de Jesus é “redentiva” e “sacrificial” em alguma medida, pois

³⁴⁴ MOFFITT, 2011, p. 198.

³⁴⁵ GÄBEL, Georg. **Die Kulttheologie des Hebraerbriefes**: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. p. 3-16, 159-161, 200-201, 236-254, 279-310, 472-483.

³⁴⁶ GÄBEL, 2006 p. 249.

³⁴⁷ ESKOLA, Timo. **A Narrative Theology of the New Testament**: Exploring the Metanarrative of Exile and Restoration. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. p. 226.

³⁴⁸ ESKOLA, 2015, p. 390.

³⁴⁹ MASON, 2008, p. 194; cf. MASON, Eric. “Sit at My Right Hand”: Enthronement and the Heavenly Sanctuary in Hebrews. In: MASON, Eric F.; BAUTCH, Kelley C.; HARKINS, Angela K.; MACHIELA, Daniel A. (eds.). **A Teacher for All Generations**: Essays in Honor of James C. VanderKam. Leiden: Brill, 2012. (p. 901-916). p. 915-916.

³⁵⁰ BARNARD, 2012, p. 116; cf. p. 6, 92.

³⁵¹ RIBBENS, 2013. p. 145 (grifo nosso).

é parte de sua obra sacrificial,³⁵² mas a morte de Jesus “não é confundida pelo escritor [de Hebreus] com o momento em que a expiação é obtida”.³⁵³ Estritamente falando, o *Modelo 2* localiza consistentemente a oferta sacerdotal de Jesus no santuário celestial, um evento claramente distinto da morte de Jesus na terra.³⁵⁴ E a expiação não é obtida com a morte de Jesus na cruz, mas com a aplicação do sangue no santuário celestial.

No *Modelo 2*, a *ressurreição corporal* de Jesus em Hebreus é afirmada ou pressuposta, como no *Modelo 1*. Moffitt nega que a ressurreição de Jesus não tenha importância para o argumento de Hebreus, e nega que a ressurreição de Jesus seja a mesma coisa que sua exaltação no céu.³⁵⁵ Também defende que a ressurreição de Jesus está no centro da teologia de Hebreus, pois Hebreus apresenta a oferta de Jesus como acontecendo no céu, e não na Terra (Hb 9:11-12, 23-25),³⁵⁶ tornando *necessário* que Jesus ressuscitasse, subisse ao céu, e entrasse no santuário celestial para ali apresentar a sua oferta expiatória.³⁵⁷

Gäbel ressalta que, ao contrário de outras fontes judaicas bíblicas ou do

³⁵² Em Hebreus, o “sacrifício” (θυσία, 9:26) e o ato de ofertar ou “oferecer” (προσφέρω, 9:28) podem ser referências resumidas ao ato de salvação de Cristo, incorporando sua morte, ressurreição e ascensão (RIBBENS, 2013, p. 179).

³⁵³ MOFFITT, 2011, p. 294; cf. p. 289-290.

³⁵⁴ Há uma confusão no uso de algumas palavras nos textos consultados. Os autores falam de “sacrifício” e “oferta” às vezes como sinônimos, e às vezes dão a entender que o sacrifício é parte de uma oferta.

³⁵⁵ Moffitt (2012) demonstra que a ressurreição tem papel essencial na argumentação de Hebreus, e, por isso, a compreensão comum do papel do Dia da Expição em Hebreus precisa ser repensada (p. 215). Ele argumenta a favor da presença da ressurreição em Hebreus usando cinco evidências: 1) Hb 13:20, que não é uma ressurreição espiritual, ou uma referência à exaltação de Cristo, e nem é um texto periférico em Hebreus; 2) Hb 6:2, que mostra que o autor de Hebreus crê na ressurreição e no juízo, e identifica tais temas como fundamentais no ensino cristão (6:1; crença confirmada em 11:19, 35); 3) Hb 12:2, que é o auge dos exemplos de fé que começaram a ser dados a partir do capítulo 11 e pressupõe a ressurreição; 4) é razoável supor que, em Hebreus, Jesus suporta seus sofrimentos acreditando que irá ressuscitar dos mortos (Hb 5:7); 5) a vida eterna e indestrutível de Jesus é afirmada, e essa característica o habilita a ser um sacerdote não-levítico, como Melquisedeque (7:3, 8, 16, 24, 25). Apesar da vida indestrutível, o autor de Hebreus reconhece que Jesus morreu. Portanto, ele inegavelmente assume que Jesus ressuscitou dos mortos para uma vida eterna (cf. 7:15, o termo “levantar” denota a ressurreição) (p. 215-217).

³⁵⁶ Em sua crítica à tese de Moffitt, Moret sugere que o ato do sumo sacerdote interceder no Lugar Santíssimo (no Dia da Expição) pode ser perfeitamente separado do ato de oferecer sacrifício a Deus. Ver MORET, Jean-René. Le rôle du concept de purification dans l'Épître aux Hébreux: une réaction à quelques propositions de David M. Moffitt. **New Testament Studies**, v. 62, n. 2, (p. 289-307), 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2k9xTPD>>. Acesso em 01 jan. 2018. Porém, era a aspersão do sangue no propiciatório que possibilitava a intercessão do sumo sacerdote pelo povo no Dia da Expição. A intercessão e a aspersão do sangue são dois atos sacerdotais que permanecem unidos no Dia da Expição. Ver MOFFITT, David M. The Role of Jesus' Resurrection in the Epistle to the Hebrews, Once Again: A Brief Response to Jean-René Moret. **New Testament Studies**, v. 62, n. 2, (p. 308-314), 2016. p. 309, nota 2. Disponível em: <<https://bit.ly/2Lay4pR>>. Acesso em 01 jan. 2018.

³⁵⁷ MOFFIT, 2011, p. 220-229.

Segundo Templo, Hebreus descreve a manipulação do sangue pelo sumo sacerdote no Lugar Santíssimo como um ato de “oferta” (“[...] não sem sangue, que oferece [προσφέρει] por si e pelos pecados de ignorância do povo”, 9:7).³⁵⁸ Essa opinião é apoiada pela comparação de Hb 9:11-14 com 9:23-26. Nos dois textos, Hebreus atribui o mesmo objetivo à entrada no tabernáculo: fazer a oferta do sangue. E Hb 9:24-25 pressupõe a entrada de Jesus no santuário celestial para se oferecer ali:

Porque Cristo não entrou em santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, porém [entrou] no mesmo céu, para comparecer, agora, por nós, diante de Deus; nem ainda [entrou] para se oferecer a si mesmo muitas vezes, como o sumo sacerdote cada ano entra no Santo dos Santos com sangue alheio (Hb 9:24-25).

A expressão “para se oferecer” (ἵνα [...] προσφέρῃ ἑαυτόν, v. 25) está vinculada ao verbo “entrar” (εἰσῆλθεν, “ele entrou”) do verso 24.³⁵⁹ A entrada é para se oferecer, a oferta é feita dentro do santuário.

Orientando a respeito do sacrifício da Páscoa, o *midrash* de Deuteronômio (*Sifre* 128-129)³⁶⁰ afirma que o abate da vítima deve ser feito com vista a um processo maior, que envolve, especialmente, a manipulação do sangue. Assim, tanto o *abate* como a *aspersão de sangue* são indispensáveis para que haja um sacrifício expiatório.³⁶¹ O abate da vítima sem a posterior aspersão do sangue seria apenas um abate, e não cumpriria os objetivos sacrificiais da Páscoa.

Por isso, os defensores do *Modelo 2* entendem que o autor de Hebreus narra um *processo* para a oferta sacrificial de Jesus, enfatizando a oferta do sangue de Jesus no santuário celestial como o momento crucial. Ao confundirem esse *processo* inteiro com o evento histórico singular da morte de Jesus na cruz, muitos estudiosos de Hebreus perdem os princípios fundamentais do procedimento sacrificial em Levítico. A morte é uma parte necessária do processo sacrificial, mas é a aplicação de sangue, que contém a vida que purga.³⁶²

A *regra do sangue* é essencial para o *Modelo 2*: “Porque a vida da carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida” (Lv 17:11). Nesse texto,

³⁵⁸ GÄBEL, 2006, p. 277.

³⁵⁹ GÄBEL, 2006, p. 298-299.

³⁶⁰ Disponível em: <<https://bit.ly/2JhJ0nG>>. Acesso em 04 jan 2017.

³⁶¹ MOFFITT, 2011, p. 270, nota 125.

³⁶² VIS, 2012, p. 259.

o sangue não é meramente um *símbolo* para a vida, mas o sangue é a vida, que pertence a Deus, e é por isso que todo o sangue/vida é dado a Deus.³⁶³

Além disso, esse texto não identifica o abate do animal como o principal momento de expiação, pois a vida não é dada em *oferta* quando o animal é abatido. Esta conclusão é clara pelo fato de que a expiação é feita “no altar”, mas os animais não eram mortos necessariamente sobre o altar. Em outras palavras, a manipulação do sangue é tão importante quanto a morte do animal (para vários autores do *Modelo 2*, até mais importante).

Na oferta pelo pecado, a eliminação do pecado é feita por aplicação de sangue, o que significa a aplicação da vida inocente (Lv 17:11).³⁶⁴ Por isso, o grande objetivo do abate de um animal era obter o sangue inocente, que era uma *vida* inocente, pertencente a Deus. Dessa forma, a oferta pelo pecado não era um ato de violência, nem uma matança expiatória, e, provavelmente, nem mesmo um presente para Deus, pois aquela vida sempre pertenceu a Deus. Pelo contrário, era a apresentação do sangue/vida, “um ato que foi autorizado [...] pelo próprio Deus para remover as contaminações do pecado”.³⁶⁵ Em última instância, a *regra do sangue* significa que Jesus não entrou no santuário celestial pela morte, nem mesmo pelo sacrifício de si mesmo, mas por trazer o seu sangue, sua vida incontaminada, ao santuário.³⁶⁶

O *Modelo 2* pode, em princípio, até tratar a “oferta” num sentido amplo como uma categoria inclusiva, que, como no *Modelo 1*, unifica num *processo* a morte de Jesus como vítima, sua ressurreição, sua ascensão e sua autoapresentação no tabernáculo celestial (que seria sua oferta no sentido estrito). Mas, baseado na *regra do sangue*, o *Modelo 2* argumenta que Hebreus localiza o supremo ato de sacerdócio de Cristo exclusivamente *no santuário celestial*.

Criticando a posição de Moffitt, Kibbe tenta equilibrar a questão, destacando alguns textos em Hebreus que podem dar à morte de Jesus na terra um papel performativo na expiação, como Hb 2:14 (que afirma que Jesus derrotou o diabo “através da morte” [διὰ τοῦ θανάτου]), que é uma indicação de que “Hebreus vê o trabalho de expiação de Cristo como um todo unificado, de modo que uma referência

³⁶³ MOFFITT, 2016, p. 308, nota 2.

³⁶⁴ WILLI-PLEIN, 2005, p. 33.

³⁶⁵ WILLI-PLEIN, 2005, p. 33.

³⁶⁶ WILLI-PLEIN, 2005, p. 33-34.

a uma única fase (neste caso, a morte) pode representar o todo”.³⁶⁷ Essa argumentação favorece o *Modelo 1*.

Segundo Kibbe, outro texto que parece fundir os momentos expiatórios (terrestre e celestial) é Hb 9:12-15, onde o Autor afirma que Jesus entrou no santuário celestial pelo (διὰ) seu próprio sangue *tendo obtido* (εὐράμενος) eterna redenção, e também Hb 9:15, que afirma que houve uma “morte *para* remissão [θανάτου γενομένου εἰς ἀπολύτρωσιν] das transgressões”.³⁶⁸ Em suma, há uma tensão entre os textos que sugerem que Hebreus vê o ato de expiação sacerdotal de Cristo como *primordialmente*, se não *exclusivamente*, no santuário celestial após a ressurreição (o que torna a morte de Cristo uma *preparação*) e os textos que sugerem que a morte de Jesus foi *performativa* em vez de meramente *preparatória* (especialmente Hb 2:14-18 e 9:11-22). Kibbe sugere que, no mínimo, essa tensão justifica uma discussão mais aprofundada do tema.³⁶⁹

O processo expiatório é um todo unificado, há uma continuidade entre o sofrimento e a exaltação na história da salvação (Hb 5:7-10). Comentando Hb 9:23-24, Guthrie esclarece que o Autor “não diz nada sobre Cristo aspergindo o sangue no âmbito celestial, já que ele não quer falar da oferta celestial como algo diferente de sua morte na cruz; elas são uma e a mesma coisa”.³⁷⁰ Hebreus “liga a cruz e a exaltação de Cristo como elementos de um único roteiro sacrificial e como estágios sucessivos em um ‘único sacrifício’ (10:12) e uma ‘oferta única’ (v. 14, ver v. 10) feita ‘uma vez para todos’”.³⁷¹ Barrett chama ambos, a morte e a *ascensão de Cristo*, de “ato escatológico decisivo”.³⁷²

Hebreus descreve dois atos inseparáveis: o sacrifício no altar (feito no átrio), e a ação ritual com o sangue dentro do santuário. São dois momentos inseparáveis, pois “o sacrifício sem ação ritual subsequente é um simples abate de um animal; o acesso ao santuário sem preparação ritual é uma profanação”,³⁷³ “uma coisa leva à outra, e os dois são [...] mutuamente qualificados”.³⁷⁴ Sem a ressurreição de Jesus, seu sacrifício seria “um simples sacrifício pessoal sem capacidade de redenção: é a

³⁶⁷ KIBBE, 2014. p. 31.

³⁶⁸ KIBBE, 2014, p. 32.

³⁶⁹ KIBBE, 2014, p. 45.

³⁷⁰ GUTHRIE, 2014, p. 401, nota 17.

³⁷¹ NELSON, 2003, p. 255.

³⁷² BARRETT, 1956, p. 389.

³⁷³ CERVERA I VALLIS, 2009, p. 493.

³⁷⁴ CERVERA I VALLIS, 2009, p. 485.

ressurreição e, mais apropriadamente, Sua presença ‘sacerdotal’ e mediadora no céu, diante de Deus, que transforma a sua morte em expiação pelo pecado”.³⁷⁵

2.2.3 Conclusões parciais

Os *Modelos 1 e 2* parecem ser muito semelhantes, e a diferença entre eles apenas vem à tona nas afirmações mais ousadas dos proponentes do *Modelo 2* de que a oferta expiatória de Cristo é feita *exclusivamente* no santuário celestial. Os dois modelos de expiação celestial têm a virtude de usar mais acuradamente o cerimonial sacrificial do Antigo Testamento (especialmente o encontrado em Levítico) como a moldura tipológica de Hebreus. Há neles uma maior atenção aos detalhes, à sequência cronológica dos rituais, às palavras e expressões utilizadas na LXX e no texto massorético para descrever tais rituais. Assim, os *Modelos 1 e 2* mantêm uma unidade e continuidade entre o Antigo e o Novo Testamentos.

Esses modelos também desafiam a visão geralmente aceita entre os acadêmicos de que Hebreus deve ser interpretado metaforicamente no contexto da cosmologia dualista/platônica de Fílon. Vários estudos³⁷⁶ demonstram que Hebreus tem uma relação muito mais estreita com o Antigo Testamento e com textos apocalípticos judaicos do que com o judaísmo helenístico platônico,³⁷⁷ e que Hebreus assume um santuário literal *dentro do céu*.

Os *Modelos 1 e 2*, como as outras teorias de expiação, não conseguem abarcar todas as características do multifacetado conceito bíblico de expiação (o que é justificável, já que são modelos baseados em pesquisas feitas apenas, ou principalmente, em Hebreus). No entanto, é preciso reconhecer que, ao destacar a importância da aplicação do sangue, os *Modelos 1 e 2* não desprezam a importância da morte de Cristo. Mesmo no *Modelo 2*, a morte de Jesus não é *apenas* a preparação para oferecer o seu sacrifício no santuário celestial (onde a palavra “apenas” tenha um sentido de desprezo e não de singularidade), mas é o grande evento que inaugura a nova aliança e garante a entrada de Cristo como sumo sacerdote no santuário celestial.

³⁷⁵ CERVERA I VALLIS, 2009, p. 493.

³⁷⁶ Como a tese de WILLIAMSON, 1970.

³⁷⁷ MOFFITT, David M. **Serving in Heaven’s Temple: Sacred Space, Yom Kippur, and Jesus’ Superior Offering in Hebrews.** *Paper* apresentado no Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Chicago, 2012, p. 3. Disponível em: <<https://bit.ly/2Lax1pV>>. Acesso em 01 jan. 2018.

A discussão tem sido desnecessariamente polarizada numa visão do tipo “ou isso ou aquilo”, e a solução deve passar pelo reconhecimento de que Hebreus: 1) pode apresentar a expiação como um *processo*;³⁷⁸ e 2) mistura vários rituais do culto do Antigo Testamento além do Dia da Expição. As alusões ao Dia da Expição são importantes, mas Hebreus relaciona a obra de Cristo com os rituais de purificação, os sacrifícios diários e a cerimônia de inauguração da aliança – e, às vezes, tudo ao mesmo tempo.³⁷⁹

Esta tese não vai assumir todas as afirmações do *Modelo 1* ou do *Modelo 2*, mas vai concordar com a ideia básica dos dois modelos de que Hebreus apresenta um conceito de expiação celestial que inclui a entrada no santuário celestial como parte da oferta expiatória de Cristo (especialmente a visão do *Modelo 1* da expiação como um processo). Essa característica será importante para a compreensão das alusões ao Dia da Expição em Hebreus nos próximos capítulos. Os modelos de expiação celestial têm a virtude de valorizar a evidente utilização do sacrifício levítico como padrão para o processo de expiação em Hebreus,³⁸⁰ e desafia o consenso acadêmico que entende a cruz como o lugar onde o sacrifício e a oferta do sangue são feitos. O alegado papel central (e, na visão de alguns intérpretes, até exclusivo) da cruz na expiação em Hebreus parece ser assumido *a priori* pelos estudiosos, e isso contribui para dominância desse consenso.³⁸¹

2.3 Considerações finais

Há forte evidência de uma estreita relação entre Hebreus, o AT e a literatura apocalíptica e mística judaica, o que leva à conclusão de que Hebreus reflete o conceito de um santuário celestial *real, no céu, com dois compartimentos*, onde há

³⁷⁸ “A maneira mais coerente de juntar esses textos [que falam da expiação na terra e no céu] é ver o sacrifício de Cristo como um processo que abrange os céus e a terra. [...] O sacrifício é um processo. [...] Cristo morre na Terra como vítima sacrificial. Ele então ressuscita dos mortos e ascende ao céu, onde é feito sumo sacerdote. [...] Nesta visão, a morte, a ressurreição e a ascensão de Cristo são mantidas unidas como parte de seu ato de sacrifício singular” (RIBBENS, 2013, p.178-179).

³⁷⁹ KIBBE, 2014, p. 45.

³⁸⁰ Para recentes pesquisas que exploram a relação entre Hebreus e Levítico com respeito ao conceito de expiação, ver JAMIESON, Robert B. **Purging God's People and Place: Levitical Sacrifice as a Prolegomenon to Hebrews**. Dissertação (Mestrado). Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2014; JAMIESON, Robert B. **Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019; e RIBBENS, Benjamin J. **Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews**. Berlin: De Gruyter, 2016.

³⁸¹ MOFFITT, 2012, p. 215.

atividade sacerdotal. Esta tese seguirá por esse caminho, entendendo que o peso da evidência aponta nessa direção.

A evidência disponível também aponta para um conceito de expiação celestial em Hebreus, e há duas linhas de pesquisa (*Modelos 1 e 2*) que entendem que, no argumento de Hebreus, a entrada de Jesus no santuário celestial é de grande importância para que a expiação seja efetuada. Não se trata de uma *outra obra expiatória* suplementar à cruz. A cruz continua sendo um sacrifício essencial e suficiente, e a aplicação do sangue no santuário celestial é a culminação de uma única obra de expiação (especialmente no *Modelo 1*). Este conceito de expiação celestial parece ser fundamental para a compreensão das alusões ao Dia da Expição em Hebreus.

É importante destacar a tendência generalizada, nos *Modelos 1 e 2*, de vincular a obra sacrificial e sacerdotal de Cristo *exclusivamente* ao Dia da Expição.³⁸² Há vários pontos nessa leitura que precisam de esclarecimento, como a dificuldade de demonstrar alusões à tipologia dos bodes do Dia da Expição em Hebreus.³⁸³ Se, nos *Modelos 1 e 2*, o santuário está *no céu*,³⁸⁴ não é preciso apelar para o Dia da Expição para dar importantes significados à ascensão ao santuário celestial, visto que quase todo o ofício sacerdotal levítico relacionado à expiação ocorria dentro do santuário, inclusive a atividade diária, fora do Dia da Expição. A insistência na tipologia do Dia da Expição só faria sentido se o modelo de um santuário cosmológico³⁸⁵ (o céu inteiro *como* santuário) fosse adotado. Os próximos capítulos desta tese vão avaliar esses pontos.

A dificuldade de reconhecer a expiação celestial pós-ressurreição em Hebreus repousa na pressuposição dos intérpretes, que assumem *a priori* que Hebreus localiza a cruz como o lugar e o momento da expiação, e impõem isso ao texto. Dessa forma, a morte de Jesus torna-se uma “âncora hermenêutica” que impede os intérpretes de verem como Hebreus usa a linguagem do sangue e o padrão levítico de ofertas expiatórias que dão à entrada no santuário um papel importante. Como alertou Moffitt,

³⁸² Nesse sentido, conferir a bibliografia usada por BEN EZRA, Daniel Stökl. **The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. p. 180-197.

³⁸³ ORLOV, Andrei A. **The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham.** Leiden: Brill, 2016. p. 65.

³⁸⁴ Os principais argumentos utilizados pelos Modelos 1 e 2 estão expandidos em MALHEIROS, 2017c, p. 49-71; e MALHEIROS, 2016a, p. 272-279.

³⁸⁵ MALHEIROS, 2017c, p. 51-56.

a superênfase que alguns pesquisadores dão à morte (cruz), frequentemente assumida como o ponto alto do Dia da Expição, não reflete com exatidão o argumento de Hebreus.³⁸⁶

Porém, esta tese vai um pouco além, e sugere que a superênfase dada ao próprio Dia da Expição também funciona como “âncora hermenêutica”, e não reflete fielmente o conteúdo do argumento de Hebreus.

A pressuposição de que o autor de Hebreus está quase sempre pensando em Dia da Expição, por vezes, impõe um nível de detalhamento dos rituais aludidos que o Autor talvez não tenha intencionado, e cria problemas e inconsistências artificiais. Essa supervalorização acadêmica do Dia da Expição como chave tipológica para entender Hebreus pode influenciar a própria identificação das alusões ao Dia da Expição. A partir de agora, esta tese se dedicará a detectar as alusões ao Dia da Expição em Hebreus, começando pelas referências aos títulos sacerdotais e aos lugares de atuação sacerdotal. Ao mencionar o sumo sacerdote e o Lugar Santíssimo, o autor de Hebreus está sempre aludindo ao Dia da Expição? Essa questão será avaliada no próximo capítulo.

³⁸⁶ MOFFITT, 2012, p. 218.

3. AS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NOS TÍTULOS SACERDOTAIS³⁸⁷

Como muito pesquisadores consideram que o autor de Hebreus usa o Dia da Expição como principal moldura ilustrativa para descrever e explicar o significado da ascensão e ministério de Jesus no céu, numa relação tipológica, é natural que o título *sumo sacerdote* seja visto como mais uma alusão ao Dia da Expição. Para alguns autores, sempre que Hebreus se refere ao *sumo sacerdote*, o Dia da Expição está em mente.³⁸⁸

Antes de analisar qual era o objetivo do autor de Hebreus ao fazer alusões ao Dia da Expição (tema principal desta tese), é preciso responder à seguinte pergunta: onde exatamente estão essas alusões? Especificamente, este capítulo analisará as possíveis referências ao Dia da Expição em Hebreus a partir dos títulos sacerdotais utilizados. O objetivo desta pesquisa é verificar se tais títulos indicam claramente que o Autor tem algum ritual levítico específico em mente, e se há algum significado especial na aplicação dos títulos *sacerdote* e *sumo sacerdote* a Cristo que possa indicar uma referência específica ao Dia da Expição.

Seguindo os parâmetros metodológicos estabelecidos no primeiro capítulo desta tese, neste capítulo, a LXX será uma importante fonte para análise linguística de Hebreus. Além disso, será útil analisar a linguagem e os conceitos encontrados na literatura judaica pseudepígrafa,³⁸⁹ em Fílon³⁹⁰ e Josefo,³⁹¹ textos representativos do período do Segundo Templo. A literatura judaica e cristã dos séculos próximos ao século I também podem auxiliar.³⁹²

³⁸⁷ Parte dos resultados da pesquisa desse tópico foram publicados em forma de artigo pelo autor desta tese em MALHEIROS, Isaac. Os títulos sacerdotais e as alusões ao Dia da Expição em Hebreus. **Revista Caminhando**, v. 22, n. 1, p. 133-148, jan./jun. 2017 (2017d).

³⁸⁸ LANE, 1991a, p. 224: "Sempre que 'sumo sacerdote' ocorre em Hebreus, o Dia da Expição está no pano de fundo" (tradução própria).

³⁸⁹ Para analisar a literatura judaica pseudepígrafa, esta pesquisa utilizará como base a versão em inglês editada por CHARLESWORTH, 1983. E os textos gregos serão do texto eletrônico de EVANS, Craig A. **The Greek Pseudepigrapha**. OakTree Software, 2008. Ambos estão disponíveis em BIBLEWORKS. **Bibleworks 8**: Versão 8.0.013z.1. Norfolk: Bibleworks, LLC, 2009.

³⁹⁰ Na análise dos textos de Filo, esta pesquisa utilizará como base a versão editada por YONGE, Charles Duke. **The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus**. 4 vols. London: Henry G. Bohn, 1854-1855; disponível em BIBLEWORKS, 2009.

³⁹¹ O texto grego de Flávio Josefo usado nesse artigo será o de NIESE, Benedict (ed.). **Flavii Iosephi opera**. 6 vols. Berlin: Weidmann, 1885-1895; disponível em BIBLEWORKS, 2009.

³⁹² Salvo em indicação contrária, na análise de boa parte dos textos dos Pais da Igreja, esta pesquisa utilizará como base a versão editada por ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland. (eds.). **The Ante-Nicene Fathers**: translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. 8 vols. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997. Os respectivos textos gregos estão

Nesta pesquisa, serão consideradas alusões tanto as citações diretas de passagens do AT, com seu paralelismo vocabular claro e bem característico, quanto as alusões propriamente ditas (referências indiretas). Como não há unanimidade entre os estudiosos a respeito da definição de alusão, nesta pesquisa vamos usar os critérios propostos por G. K. Beale.³⁹³ Na realidade, Beale assumidamente segue e expande os critérios propostos por Hays,³⁹⁴ que são: 1) *Disponibilidade*: o texto-fonte do AT deve ser acessível ao autor, e o leitor deveria ser capaz de reconhecer a alusão pretendida na primeira ou segunda leitura; 2) *Volume*: repetição literal de palavras ou padrões sintáticos; 3) *Recorrência*: existência, no contexto imediato (ou em outra parte do mesmo autor), de outras referências ao mesmo contexto do AT do qual deriva a suposta alusão; 4) *Coerência temática*: o sentido do texto-fonte no AT se ajusta tematicamente ao argumento do autor do NT, esclarecendo-o; 5) *Plausibilidade histórica*: o público pode ter tido graus variados de compreensão da suposta alusão, por isso é bom verificar se o uso do AT pelo autor do NT tem paralelos e analogias na literatura judaica da época; 6) *História da interpretação*: verificar historicamente se outros intérpretes conseguiram detectar essa alusão (porém, esse critério é um dos menos confiáveis); 7) *Satisfação*: após os seis passos anteriores, verificar se a alusão faz sentido no contexto imediato, esclarecendo-o, aumentando o vigor retórico do argumento. Esses critérios serão o parâmetro para a identificação de alusões ao Dia da Expição em Hebreus, apesar de nem sempre estarem identificados explicitamente nesta pesquisa.

3.1 Jesus: sacerdote ou sumo sacerdote?

Só Hebreus chama Jesus de *sumo sacerdote* no NT.³⁹⁵ Ao longo de seu texto, Hebreus chama Jesus de *sacerdote* (ἱερεύς) seis vezes,³⁹⁶ e de *sumo sacerdote* (ἀρχιερεύς) dez vezes.³⁹⁷ E também o chama de *grande sacerdote* (ἱερέα μέγαν, em 10:21), um título para o sumo sacerdote presente na LXX.³⁹⁸

disponíveis *online* na *internet* e também em BIBLEWORKS, 2009.

³⁹³ BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. São Paulo: Vida Nova, 2013. p. 55-65.

³⁹⁴ HAYS, Richard B. **Echoes of Scripture in Paul**. New Haven: Yale University Press, 1989. p. 29-32.

³⁹⁵ JOHNSON, 2006, p. 103.

³⁹⁶ Hb 5:6, 7:3, 7:11, 15, 17, 21.

³⁹⁷ Hb 2:17; 3:1; 4:14; 5:5, 10; 6:20; 7:26; 8:1, 3; 9:11. A obra do sumo sacerdote é descrita em 5:1-3

³⁹⁸ Nm 35:28; 2 Rs 22:4; 2 Cr 34:9; Ag 1:1; 2:2; Zc 3:1.

Usar alternadamente os títulos *sacerdote* e *sumo sacerdote* reflete uma prática do AT, onde o sumo sacerdote também é chamado apenas de *sacerdote* (כֹּהֵן).³⁹⁹ Por isso, na LXX, ἱερεύς é usado livremente tanto para o sacerdote quanto para o sumo sacerdote. Nos textos canônicos da LXX,⁴⁰⁰ o título ἀρχιερεύς é raro (Lv 4:3; Js 22:13; 24:33),⁴⁰¹ e geralmente se usa apenas ἱερεύς, ou ἱερεύς μέγας.⁴⁰² Nos livros apócrifos da LXX, o termo ἀρχιερεύς é mais comum, como em *1Esdras* e *Macabeus*.⁴⁰³

Em Hebreus, Jesus é chamado também de “grande sumo sacerdote” (ἀρχιερέα μέγαν, 4:14), um título incomum, usado para designar o sumo sacerdote Simão (ἀρχιερέως μεγάλου, *1Macabeus* 13:42), que acumulava as funções de líder religioso, militar e libertador político (c. 142 a.C., *1Macabeus* 13), algo parecido com a figura do rei-sacerdote de Hebreus (que é construída sobre a figura de Melquisedeque). É provável que, com essa expressão aparentemente redundante, o Autor quisesse enfatizar que Jesus é superior a todos os sumos sacerdotes na história de Israel.

No entanto, como o Autor argumenta sobre o antigo tabernáculo do deserto (e não sobre o templo) e cita figuras sacerdotais como Arão (7:11; cf. 5:4; 9:4) e Melquisedeque (5:6, 10; 6:20; 7:1, 10, 11, 15, 17), é mais certo que ele tivesse em mente a antiga figura do sacerdote ideal do AT, que ele compara e contrasta a Cristo. É pouco provável que o autor de Hebreus tivesse em mente a figura contemporânea do sumo sacerdote político do primeiro século.⁴⁰⁴

Na argumentação do Autor, por ser da tribo de Judá (tribo ligada aos reis), e não da tribo de Levi (de onde descendem os sacerdotes), Jesus não seria nem mesmo um sacerdote em Israel, de acordo com os critérios da lei do sacerdócio (7:14; 8:4). Mas Hebreus apresenta Jesus como um rei-sacerdote, da ordem de Melquisedeque

³⁹⁹ Como em 2 Cr 26:17; cf. 2 Cr 26:20; 31:10.

⁴⁰⁰ Nesta tese, considera-se a visão protestante do cânon do AT.

⁴⁰¹ Em Lv 4:3, o termo hebraico é הַכֹּהֵן הַמְּשֻׁחַ (o “sacerdote ungido”), e não a expressão mais comum para o sumo sacerdote, הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל (o “grande sacerdote”).

⁴⁰² Lv 21:10; Nm 35:25, 28, 32; 2 Rs 12:10; 22:4, 8; 23:4; 1 Cr 9:31; 2 Cr 24:11; 34:9; Ne 3:1, 20; 13:28; Ag 1:1, 12, 14; 2:2, 4; Zc 3:1, 8; 6:11.

⁴⁰³ KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds.). **Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume**. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. p. 356-357.

⁴⁰⁴ Barker afirma que a mensagem evangélica do NT “dizia respeito ao templo – não ao templo corrompido da época de Jesus, e sim àquele templo original que fora destruído seiscentos anos antes. [...] Jesus foi apresentado como o sumo sacerdote do primeiro templo [...]” (BARKER, Margaret. **Introdução à Teologia do Templo**. São Paulo: Filocalia, 2018. p. 19).

(7:1-2), um sacerdote diferente, superior, que atua em um santuário superior, oferecendo um sacrifício superior (Hb 7:28, cf. 9:11).

Portanto, em Hebreus, Jesus é sacerdote e sumo sacerdote. Para alcançar os objetivos deste capítulo, é necessário questionar: há algum significado especial no uso dos títulos *sacerdote* e *sumo sacerdote*? Esses títulos indicam claramente que o Autor tem algum ritual levítico específico em mente?

3.2 A atuação do sacerdote e do sumo sacerdote

Pode parecer óbvio que, ao citar o *sacerdote*, Hebreus esteja se referindo às atividades diárias, e, ao citar o *sumo sacerdote*, a referência seja ao Dia da Expição anual (evento no qual o protagonismo era do sumo sacerdote). Porém, em Hebreus, ambos, sumo sacerdote (7:27) e sacerdote (10:11), ofereciam sacrifícios *diariamente* (καθ' ἡμέραν); ambos (5:1; 8:3; 10:11) ofereciam *sacrifícios* (θυσίας); e ambos (9:25; 10:11) faziam isso *repetidamente* (πολλάκις).

A descrição do sacerdócio de Cristo em Hebreus tem como estrutura essa apresentação mais ampla das atividades dos sacerdotes e do sumo sacerdote. Em Hb 10:11-12, por exemplo, há um contraste entre o sacerdócio levítico e o sacerdócio de Cristo dentro de uma estrutura retórica do tipo “por um lado - por outro lado” (μὲν - δέ), que indica “um (forte) contraste entre duas orações”.⁴⁰⁵ Porém, nesse contraste, o Autor não se restringe à atividade *anual* distintiva do sumo sacerdote, mas amplia sua abordagem para a obra *diária* dos sacerdotes em geral, demonstrando a universalidade da afirmação que ele está fazendo.⁴⁰⁶

11 Ora, [μὲν, “por um lado”] todo sacerdote [ἱερεύς] se apresenta, dia após dia, a exercer o serviço sagrado e a oferecer muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca jamais podem remover pecados;

12 Jesus, porém [δέ, “por outro lado”], tendo oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus (Hb 10:11-12).

Nesse texto (Hb 10:11), alguns manuscritos trazem a variante ἀρχιερεύς em lugar de simplesmente ἱερεύς,⁴⁰⁷ demonstrando que a imagem de um sumo sacerdote atuando “diariamente” (καθ' ἡμέραν) não era estranha ou incomum. Essa imagem está

⁴⁰⁵ GINGRICH; F. Wilbur; DANKER, Frederick W. (eds.). **Léxico do Novo Testamento grego/português**. São Paulo: Vida Nova, 2012. p. 132.

⁴⁰⁶ RIBBENS, 2013, p. 171.

⁴⁰⁷ Manuscritos como A C P Y 0278. 104. 365. 614. 630. 1175. 2464 sy^{p,h**} as.

mais clara em Hb 7:27, que afirma que o sumo sacerdote oferece “todos os dias [καθ’ ἡμέραν] sacrifícios, primeiro, por seus próprios pecados, depois, pelos do povo”.

O fato é que Arão e outros sumo sacerdotes oficiavam como sacerdotes em outros momentos além do Dia da Expição,⁴⁰⁸ e em outras atividades sacerdotais além do trabalho de consultar o Senhor⁴⁰⁹ e julgar o povo.⁴¹⁰ Os demais levitas ajudavam, mas os serviços do santuário, do altar e de tudo que estava dentro do véu estavam a cargo do sumo sacerdote Arão e de seus filhos sacerdotes (Nm 18:1-7).

O sumo sacerdote podia participar em qualquer dever ou cerimônia sacerdotal, além de supervisionar o trabalho e os tesouros do santuário,⁴¹¹ e, por isso, recebeu a ordem de estar sempre disponível: “não sairá do santuário” (Lv 21:12). Ele poderia atuar diariamente no Lugar Santo, no altar de ouro, diante do véu e na entrada do Lugar Santíssimo (Ex 30:6-9). Esse texto revela que o sumo sacerdote entrava *diariamente*, de manhã e à tarde, no Lugar Santo, fora do Dia da Expição: “Arão queimará sobre ele [altar de incenso] o incenso aromático; cada manhã, quando preparar as lâmpadas, o queimará. Quando, ao crepúsculo da tarde, acender as lâmpadas, o queimará; será incenso contínuo perante o SENHOR, pelas vossas gerações” (Ex 30:7-8).

O sumo sacerdote, ia com os outros sacerdotes ao templo, especialmente nos sábados, luas novas e outros festivais, e tomava parte no serviço sacrificial, segundo Flávio Josefo (séc. I): “O sumo sacerdote [ἀρχιερεὺς] subia com eles [os sacerdotes]; nem sempre, de fato; mas no sétimo dia, e luas novas; e se quaisquer festivais pertencentes à nossa nação, que se celebram a cada ano, aconteciam”.⁴¹² O sumo sacerdote também é descrito por Josefo oferecendo o sacrifício “duas vezes ao dia” (δὺς ἐκάστης ἡμέρας),⁴¹³ uma referência aos sacrifícios *diários*, o *tamid* (תָּמִיד, Ex 29:38-42).

De acordo com Fílon de Alexandria (séc. I), os sacrifícios *diários* que ocorriam regularmente eram divididos em duas partes: o sacrifício que os sacerdotes ofereciam em seu próprio favor, e a outra que eles ofereciam em favor de toda a nação.⁴¹⁴ A

⁴⁰⁸ Lv 4:3; 9; Nm 15:25-26; 16; 19:1-5, 9.

⁴⁰⁹ Através de Urim e Tumim, Lv 8:8; Nm 27:21; Jz 1:1; 20:18, 27-28.

⁴¹⁰ Dt 17:9-11.

⁴¹¹ 2 Rs 12:7-16; 22:4.

⁴¹² *Guerra dos Judeus* v.5.7.

⁴¹³ *Antiguidades Judaicas* 3:257 (ou iii.10.7).

⁴¹⁴ *Quis rerum divinarum heres sit* 1:174.

segunda parte, segundo ele, era uma atribuição do sumo sacerdote, que “oferece orações e sacrifícios cada dia [καθ’ ἐκάστην ἡμέραν] em nome de toda a nação”.⁴¹⁵

A participação do sumo sacerdote no sacrifício diário é descrita no *Mishnah Tamid* 7, desde a entrada até a bênção sacerdotal final. Se o sumo sacerdote quisesse, ele poderia substituir qualquer sacerdote nos rituais do sacrifício diário (*Mishnah Tamid* 7:3), e, se ele não quisesse, poderia deixar os sacerdotes fazerem (*Mishnah Tamid* 7:7).⁴¹⁶ O sumo sacerdote também realizava os sacrifícios da Festa das Primícias (*Mishnah Hagigah* 2:4).⁴¹⁷ O Talmude Babilônico informa que o sumo sacerdote “oferece sacrifícios todos os dias” (*Masechet Pesachim* 57a).⁴¹⁸

Eclesiástico 45:14, obra do século II a.C., afirma que o sumo sacerdote Arão oferecia sacrifícios duas vezes a “cada dia” (καθ’ ἡμέραν), sem interrupção. E Eclesiástico 45:16 completa, dizendo que Arão fora escolhido por Deus para oferecer sacrifícios, *incenso* (que era oferecido “cada manhã” [Ex 30:7], diariamente), e para que fizesse o sacrifício pelo pecado em favor do seu povo.

Em síntese, o sumo sacerdote tinha uma ampla atuação sacerdotal diária, além do Dia da Expição anual. Isso sugere que o autor de Hebreus tinha em mente, além do sacrifício no Dia da Expição, os sacrifícios diários realizados pelos sacerdotes e pelo sumo sacerdote também. No contraste entre o sacerdócio levítico em geral e o sacerdócio de Cristo, esses sacrifícios diários (καθ’ ἡμέραν) de caráter repetitivo aparentemente realçam, por contraste, o sacrifício único (ἐφάπαξ) de Jesus (Hb 7:27; 10:11-12).

3.3 Oferecer “sacrifício por si e pelo povo” é uma alusão ao Dia da Expição?

No Dia da Expição, o sumo sacerdote oferecia sacrifícios primeiro por si mesmo e depois pelo povo (Hb 9:7, esse texto relata a entrada anual do sumo sacerdote no Lugar Santíssimo). Tomando esse texto como base, talvez haja uma alusão ao Dia da Expição em “E, por esta razão, deve oferecer sacrifícios pelos pecados, tanto do povo como de si mesmo” (Hb 5:3).⁴¹⁹

⁴¹⁵ *De specialibus legibus* 3:131.

⁴¹⁶ Disponível em: <<https://bit.ly/2Ri5TZN>>. Acesso em: 3 out. 2016.

⁴¹⁷ Disponível em: <<https://bit.ly/2wYQAf9>>. Acesso em: 4 out. 2016.

⁴¹⁸ Disponível em: <<https://bit.ly/2RkqyMG>>. Acesso em: 3 out. 2016.

⁴¹⁹ Por isso, muitos comentaristas veem uma alusão ao Dia da Expição em Hb 5:3, como WESTCOTT, 1952, p. 120; MOFFATT, 1957, p. 63; MONTEFIORE, 1964. p. 94; LANE, 1991a, p. 117.

Por outro lado, o sumo sacerdote não oferecia sacrifício por si mesmo e pelo povo *apenas* no Dia da Expição, pois sua própria pecaminosidade requeria ofertas queimadas e ofertas pelo pecado em outros dias do ano (Lv 4:3-12; 9:7-14).⁴²⁰ Essa pecaminosidade do sumo sacerdote está exposta no contexto em: “e [o sumo sacerdote] é capaz de condoer-se dos ignorantes e dos que erram, pois também ele mesmo está rodeado de fraquezas” (Hb 5:2; cf. 7:28). Portanto, diante do destaque dado à característica pecaminosa do sumo sacerdote, tanto ele quanto o povo precisam de sacrifícios, e Hb 5:3 não está restrito ao Dia da Expição, mas fala da necessidade generalizada de sacrifícios para lidar com o pecado de todos.⁴²¹

De maneira similar à Hb 5:1-3, em Hb 7:27-28 está exposta a necessidade generalizada de sacrifícios por causa da pecaminosidade, do sumo sacerdote e do povo: “[Jesus] não tem necessidade, como os sumos sacerdotes, de oferecer *todos os dias* [καθ’ ἡμέραν] sacrifícios, primeiro, por seus próprios pecados, depois, pelos do povo; porque fez isto uma vez por todas, quando a si mesmo se ofereceu” (Hb 7:27).

Então, há um *contraste* entre esses sumos sacerdotes e Cristo, que não precisa de tais sacrifícios por ser “santo, inculpável, sem mácula, separado dos pecadores” (Hb 7:26). O texto diz apenas que Cristo não precisa fazer diariamente o que os sumos sacerdotes diariamente tinham que fazer.

O contexto demonstra que o Autor não restringe tais sacrifícios pelo sumo sacerdote e pelo povo ao Dia da Expição, mas pretende “descrever o estado geral sob a velha aliança”.⁴²² Ele está simplesmente falando de maneira generalizada sobre a contínua necessidade de sacrifícios, sejam diários ou anuais.

Hb 7:27-28 apresenta algumas dificuldades, pois, se o escritor tivesse em mente o ritual do Dia da Expição, este era realizado somente uma vez ao ano, e não diariamente. Muitas soluções já foram propostas. Guthrie, por exemplo, propõe que “diariamente” de Hb 7:27 seja uma expressão restrita ao ministério de Jesus, e, neste caso, a frase ficaria: “Ele não tem necessidade, no Seu ministério diário, de oferecer sacrifícios por Si mesmo como faziam aqueles sacerdotes...”.⁴²³ Tal leitura estaria de acordo com as declarações já feitas no v. 25 sobre o caráter contínuo da intercessão

⁴²⁰ RIBBENS, 2013, p. 203.

⁴²¹ ELLINGWORTH, 1993, p. 277; KOESTER, 2001, p. 287; RIBBENS, 2013, p. 204.

⁴²² RIBBENS, 2013, p. 204.

⁴²³ GUTHRIE, 1984, p. 159.

de Cristo. No entanto, essa não é uma leitura natural do texto.

Segundo MacLeod, “diariamente” refere-se às outras ofertas pela culpa que os sacerdotes regularmente tinham que fazer tanto por si quanto pelo povo (Lv 4:3-12; Ex 29:38-41; Nm 28:3-8).⁴²⁴ No entanto, MacLeod afirma que “é óbvio que o autor se referia no verso 27 ao dia anual da Expição”, sem justificar a alegada obviedade.⁴²⁵ Muitos comentaristas fazem o mesmo: afirmam a obviedade do Dia da Expição ser o pano de fundo de alguns textos, sem, contudo, apontar alguma justificativa. Aparentemente, parte-se de uma arbitrária suposição de que o sumo sacerdote só atuava no Dia da Expição, e jamais atuava “diariamente”, o que é mera asserção injustificada.

Difícilmente a expressão *diariamente* (καθ’ ἡμέραν) em Hb 7:27 teria o sentido de *anualmente*, pois o Autor usa consistentemente “a cada ano” (κατ’ ἐνιαυτὸν) quando isso é exatamente o que ele quer dizer (Hb 9:25; 10:1).⁴²⁶

Outros sugerem que em Hb 7:27 o Autor está simplesmente cometendo um erro, confundindo os sacrifícios diários com os anuais, ou está tomando o Dia da Expição como uma representação de todos os outros sacrifícios.⁴²⁷ No entanto, a saída mais simples para esse problema é admitir que o sumo sacerdote oferecia sacrifícios por si mesmo e pelo povo fora do Dia da Expição, ou, como diz o texto, “cada dia” (καθ’ ἡμέραν), ainda que essa não fosse uma atribuição comum de seu ofício. Isso pode ser justificado no AT e na literatura judaica, como vimos no tópico anterior.

Em Hb 7:27, a razão para tais sacrifícios repetitivos é a mesma de Hb 5:3: a *fraqueza* (Hb 7:28). O sumo sacerdote é fraco *continuamente*, e por isso, como o resto do povo, ele tinha que oferecer sacrifícios pelos seus próprios pecados (Lv 4:3-12). Bruce argumenta que Levíticos 4 está por trás dessa necessidade de sacrifícios diários do sumo sacerdote, pois havia o risco diário de pecados inadvertidos.⁴²⁸ E, naturalmente, o sumo sacerdote oferecia sacrifícios *primeiro* por si mesmo (Lv 9:7-14; Lv 16:6, 11) para que seu pecado não trouxesse culpa sobre o povo (Lv 4:3 [NVI]).

Assim, ao mencionar o sumo sacerdote, o Autor não estaria pensando

⁴²⁴ MACLEOD, David J. Christ, the believer’s High Priest: an exposition of Hebrews 7:26-28. *Bibliotheca Sacra*, (p. 331-343), jul./set. 2005. p. 339-340.

⁴²⁵ MACLEOD, 2005, p. 339, nota 46.

⁴²⁶ HUGHES, 1990, p. 276.

⁴²⁷ Como sugerem ELLINGWORTH, 1993, p. 395; e KOESTER, 2001, p. 367.

⁴²⁸ BRUCE, 1990, p. 157. Mas Attridge discorda em ATTRIDGE, 1989, p. 214.

necessariamente, ou exclusivamente, em termos de Dia da Expição, visto que o sumo sacerdote atuava em outros eventos além do Dia da Expição, no exercício das funções comuns do sacerdócio.

Ao ampliar o contraste entre a obra de Cristo e todo o sistema levítico, anual e diário, do sumo sacerdote e do sacerdote, o Autor está enfatizando a singularidade e a superioridade do sacrifício e do sacerdócio de Cristo. Na literatura apocalíptica judaica, os sacrifícios terrenos e celestiais tinham um caráter *contínuo, perpétuo, permanente*, como os sacrifícios levíticos em Hebreus também são *contínuos, perpétuos, permanentes* (διηλεκτής, 10:1). E o autor de Hebreus desperta esse imaginário coletivo ao destacar o caráter repetitivo (πολλάκις, 9:25; 10:11) desses sacrifícios levíticos, oferecidos diariamente (καθ' ἡμέραν, 7:27; 10:11), e anualmente (κατ' ἐνιαυτὸν, 10:1, 3). Assim o Autor torna mais impactante o contraste com o sacrifício único (μία, 10:12, 14) de Cristo, feito uma vez (ἄπαξ, 9:26, 28) e de uma vez por todas (ἐφάπαξ, 7:27; 9:12; 10:10).

Se os títulos *sacerdote* e *sumo sacerdote* não especificam claramente qual é o ritual que o Autor tem em mente, é preciso levar em conta outros elementos vinculados a tais títulos em Hebreus, como os sacrifícios levíticos. Vamos avaliar essas ofertas mais detidamente, tentando responder à pergunta: o que os sacrifícios e rituais mencionados em Hebreus em conexão com os títulos *sacerdote* e *sumo sacerdote* revelam sobre o pano de fundo conceitual do Autor?

3.4 Oferecer “dons e sacrifícios” é uma alusão ao Dia da Expição?

Hebreus descreve o sumo sacerdote como alguém que oferece “dons e sacrifícios pelo pecado” (δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, Hb 5:1), e “dons e sacrifícios” (δῶρά τε καὶ θυσίας, Hb 8:3; 9:9). Em Hb 8:4, o *sacerdote*, não o sumo sacerdote, é descrito como alguém que oferece “os dons” (τὰ δῶρα).

A LXX usa δῶρον frequentemente para traduzir לְבָרָהּ (“oferta”), e, por vezes, para traduzir מִנְחָה (“oferta”, muitas vezes, uma referência à oferta de manjares). Na LXX, traduzindo לְבָרָהּ, δῶρον refere-se às ofertas em geral,⁴²⁹ de alimentos,⁴³⁰ de

⁴²⁹ Por ex., Lv 7:38; 22:18.

⁴³⁰ Por ex., Nm 28:2.

cereais,⁴³¹ de pão levedado⁴³² ou ofertas de animais.⁴³³ Traduzindo מִנְחָה, δῶρον refere-se à oferta de frutos da terra de Caim (Gn 4:4), e traduzindo לֶחֶם, (“pão”, “comida”) refere-se ao pão e demais alimentos consagrados (Lv 21:6, 21).⁴³⁴

A expressão θυσία, por sua vez, é usada abundantemente na LXX para referir-se a vários tipos de sacrifícios queimados (traduzindo אֲשֵׁי),⁴³⁵ sacrifícios em geral (traduzindo זָבַח),⁴³⁶ e até mesmo à oferta de manjares e cereais (traduzindo מִנְחָה).⁴³⁷

Por vezes, o AT traz esses dois últimos termos juntos, como זָבַח וּמִנְחָה (sacrifícios e ofertas), ou expressões semelhantes,⁴³⁸ mas a LXX nunca usa δῶρά τε καὶ θυσίας para traduzir essas expressões.

A LXX usa δῶρά e θυσίας como sinônimos, ou como expressões intercambiáveis, como em Lv 2:1, onde δῶρον é chamado de θυσία na última sentença (θυσία ἐστίν). Hebreus costuma apresentar termos sinônimos ou intercambiáveis em pares: transgressão e desobediência (2:2), glória e honra (2:9), graça e misericórdia (4:16), orações e súplicas (5:7), e figura e sombra (8:5). Assim, é correto encarar “dons e sacrifícios” como expressões equivalentes (como ocorre na LXX).⁴³⁹ Usados juntos, como em Hebreus, δῶρον e θυσία parecem ser uma fórmula, uma designação genérica para todos os tipos de sacrifícios.⁴⁴⁰

É útil notar que Levíticos 16 usa ὀλοκαύτωμα, ὀλοκάρπωμα e περὶ ἁμαρτίας para se referir aos sacrifícios e ofertas do Dia da Expição, e não usa δῶρά e θυσίας, como Hebreus. Ou seja, em Hb 5:1; 8:3 e 9:9 não há uma linguagem vinculada a Levíticos 16, ou uma linguagem específica do Dia da Expição com relação aos “dons e sacrifícios”. Por isso, a expressão δῶρά τε καὶ θυσίας deve ser entendida como uma

⁴³¹ Por ex., Lv 2:1-13.

⁴³² Por ex., Lv 7:13.

⁴³³ Por ex., Lv 1:2, 3, 10, 14; 3:1-17; 4:23, 32; 5:11; 7:29; 17:4.

⁴³⁴ Uma dificuldade surge aqui: as ofertas de alimentos eram oferecidas diariamente, junto com o sacrifício contínuo *tamid* (Ex 29:38-42; Lv 6:12-18; Nm 28:1-8), mas não eram tecnicamente ofertas pelo pecado, que parece ser o foco de Hebreus (5:1; 7:27; cf. 10:11). No entanto, como faziam parte de um sacrifício ritual diretamente relacionado ao pecado, podem ter adquirido o *status* de ofertas relacionadas ao pecado.

⁴³⁵ Por ex., Lv 1:9.

⁴³⁶ Por ex., Lv 17:5-8; 1 Sm 3:14; 1 Rs 8:62; Os 6:6.

⁴³⁷ Por ex., Lv 2:1-14, Gn 4:3, 5; Lv 2:1-16; 5:13; 6:7-16 [LXX]; 7:9-10.

⁴³⁸ 1Sm 3:14; Sl 40:6 [40:7, LXX]; Is 19:21; Jr 17:26; Dn 9:27; Am 5:25.

⁴³⁹ KOESTER, 2001, p. 376; COCKERILL, 2012, p. 355.

⁴⁴⁰ RIBBENS, 2013, p. 200.

referência generalizada aos sacrifícios cotidianos do sacerdócio em geral, não ao Dia da Expição. Segundo Ribbens, “é mais provável que o autor use os termos δῶρά e θυσίαι geralmente para se referir a todos os tipos de sacrifícios”.⁴⁴¹

A *Carta de Aristeas* 234 (séc. II) utiliza δῶρά e θυσίαι (οὐ δώροις οὐδὲ θυσίαις) para se referir genericamente aos dons e sacrifícios.⁴⁴² Além de Hb 8:3 e 5:1, essa expressão genérica aparece também em Hb 9:9, o que amplia o pano de fundo em Hb 9:11 e 12, fazendo referência a *todo o cerimonial judaico*. Ou seja, a associação imediata e exclusiva entre “sumo sacerdote” e “Dia da Expição” não se justifica pelos “dons e sacrifícios”. A expressão “dons e sacrifícios” parece ser um termo técnico para os *sacrifícios e ofertas em geral*.

3.5 As ofertas “pelo(s) pecado(s)” são uma alusão ao Dia da Expição?

Em Hebreus, há referências claras à oferta “pelo pecado” em 10:6, 8 e 18 usando περὶ ἁμαρτίας, com o genitivo *singular*, expressão normalmente usada na LXX como referência técnica à oferta descrita, especialmente, em Lv 4:1-5:13 (cf., também, περὶ τῆς ἁμαρτίας, com o artigo), Nm 7 e 29. Mas Hebreus também usa a expressão “pelos pecados”, περὶ ἁμαρτιῶν, com o genitivo *plural* (5:3 e 10:26). Há alguma diferença entre as duas expressões?

Em Hb 5:1, a expressão genérica “dons e sacrifícios” está ligada ao termo plural “pelos pecados” (δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν). Já que, como vimos, “dons e sacrifícios” é um termo generalizado em Hebreus para todos os sacrifícios, então a expressão preposicional plural “pelos pecados” (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν) deve referir-se aos dois termos, “dons e sacrifícios”, e não apenas a “sacrifícios”.⁴⁴³ Isso também reforça a ideia de que o Autor está *ampliando*, não restringindo, o pano de fundo conceitual dos sacrifícios: para ele, todas as ofertas e sacrifícios eram “pelos pecados”.

Como nem todas as ofertas ritualísticas do AT eram literal e tecnicamente “pelo pecado” (περὶ ἁμαρτίας), conclui-se que o Autor está generalizando, aplicando

⁴⁴¹ RIBBENS, 2013, p. 200; cf. KISTEMAKER, 1984, p. 130; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 107; MOFFATT, 1957, p. 62; MONTEFIORE, 1979, p. 94; HUGHES, 1990, p. 175; ATTRIDGE, 1989, p. 143; BRUCE, 1990, p. 89, n. 6; ELLINGWORTH, 1993, p. 274; KOESTER, 2001, p. 285.

⁴⁴² O texto em inglês está disponível em: <<https://bit.ly/2ZAGAVP>>. Acesso em: 6 out. 2016. O texto grego também está disponível em: <<https://bit.ly/2wZil1S>>. Acesso em: 6 out. 2016.

⁴⁴³ MONTEFIORE, 1964, p. 94; ATTRIDGE, 1989, p. 143; BRUCE, 1990, p. 89; ELLINGWORTH, 1993, p. 274-275; RIBBENS, 2013, p. 201.

uma função primária do culto levítico aos sacrifícios em geral: resolver o problema dos pecados, usando uma expressão no plural. Esse tipo de generalização ocorre também em Ez 45:15 e 17, onde a oferta pelo pecado, a oferta de manjares, o holocausto e os sacrifícios pacíficos são todos, igualmente, para “fazer expiação (ἐξιλάσκομαι) pela casa de Israel” (Ez 45:17b), mesmo sabendo que a expiação não era o objetivo específico de alguns desses rituais, especialmente os que não envolviam sangue (Lv 17:11, cf. Lv 16:34).⁴⁴⁴

Pode-se dizer que o plural *περὶ ἁμαρτιῶν* é tecnicamente *diferente* do singular *περὶ ἁμαρτίας*, mas é usado em Hebreus como *equivalente* ao plural *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* (como em 10:12 e 26; cf. 5:1; 7:27). Usando a LXX como parâmetro, então o padrão seria: o termo “pelo pecado”, no singular (*περὶ ἁμαρτίας*⁴⁴⁵ ou *ὑπὲρ ἁμαρτίας*⁴⁴⁶), seria o termo técnico para referir-se *especificamente* à oferta pelo pecado de Lv 4-5 e Nm 7 e 29 (Hebreus usa apenas a forma *περὶ ἁμαρτίας*). Por outro lado, a expressão plural “pelos pecados” (*περὶ ἁμαρτιῶν* e a equivalente *ὑπὲρ ἁμαρτιῶν*, que não é usada na LXX, apenas em Hebreus) não se refere específica e tecnicamente ao ritual do “sacrifício pelo pecado” exigido na lei (Lv 4-5 e Nm 7 e 29), mas aos sacrifícios oferecidos em geral, pois todos os sacrifícios estavam relacionados aos pecados.

Para melhor visualização do argumento, pode-se resumir da seguinte forma: Hebreus cita *especificamente* o sacrifício pelo pecado (*περὶ ἁμαρτίας*) em Hb 10:6, 8, 18; 13:11; e cita *generalizadamente* os sacrifícios pelos pecados (*ὑπὲρ ἁμαρτιῶν* e *περὶ ἁμαρτιῶν*) em Hb 5:1, 3; 7:27; 10:12 e 26. Percebe-se que, com a provável exceção de Hb 13:11, os capítulos 5, 7 e 10 referem-se aos sacrifícios de forma ampla (mesmo o capítulo 10, que mistura referências específicas e genéricas).⁴⁴⁷

No entanto, numa rara exceção na LXX, Lv 16:25 usa a expressão plural (*τὸ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν*) para designar a oferta pelo pecado do Dia da Expiação, o que poderia indicar que talvez o autor de Hebreus tivesse o Dia da Expiação em mente ao

⁴⁴⁴ RIBBENS, 2013, p. 201.

⁴⁴⁵ Por ex., Lv 4:3, 14, 20, 28; Nm 7:16, 22, 28, 34, 40, 46, 52, 58, 64, 70, 76, 82, 87; Hb 10:6, 8, 18; 13:11.

⁴⁴⁶ Por ex., Ez 40:39; 43:22, 25; 44:29; 45:17, 22, 23, 25; 46:20.

⁴⁴⁷ Alguns autores acham que o singular *περὶ ἁμαρτίας* em Hebreus (10:6, 8, 18; 13:11) é uma referência técnica específica à “oferta pelo pecado” no Dia da Expiação (Lv 16:3, 5, 9, 11, 15) (por ex., ATTRIDGE, 1989, p. 397; ELLINGWORTH, 1993, p. 712-713; HUGHES, 1990, p. 575; KISTEMAKER, 1984, p. 418-419; KOESTER, 2001, p. 570; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 426-427), o que geraria uma alusão ao Dia da Expiação. No entanto, esse é um elemento insuficiente para estabelecer uma alusão ao Dia da Expiação, visto que a oferta pelo pecado (*tecnicamente* falando) ocorria em diversos rituais e cerimônias.

usar o plural *περὶ ἁμαρτιῶν*. Apesar disso, Hebreus usa o termo técnico singular *περὶ ἁμαρτίας* de forma muito consistente com a LXX, sugerindo que o plural *περὶ ἁμαρτιῶν* não é uma forma modificada do *termo técnico* para a oferta pelo pecado e não se refere *especificamente* à oferta pelo pecado, mas é uma referência generalizada às ofertas que lidavam com o pecado. Além disso, esse elemento sacrificial tão genérico continua sendo insuficiente para gerar uma alusão inequívoca ao Dia da Expição.

Ainda resta um provável vínculo entre Hb 13:11 e o Dia da Expição na figura do sumo sacerdote entrando com sangue no santuário e queimando esses animais “fora do arraial” (*ἔξω τῆς παρεμβολῆς*), como ocorre no Dia da Expição em Lv 16:27. E, em Hb 13:11, o Autor se refere aos sacrifícios como oferta “pelo pecado” (*περὶ ἁμαρτίας*), em linguagem bem semelhante à Levítico 16 (*περὶ ἁμαρτίας*).⁴⁴⁸ No entanto, há sangue sendo trazido para dentro do santuário pelo sumo sacerdote seguido de queima dos animais fora do arraial também em Ex 29:14; Lv 4:12, 21; 8:17 e 9:11. Sendo que apenas em Lv 4 o sumo sacerdote é designado nominalmente como *ἀρχιερεύς*, como em Hb 13:11.⁴⁴⁹ Por isso, é possível afirmar que, aqui, o sumo sacerdote está ligado às ofertas pelo pecado em geral (não específicas do Dia da Expição).⁴⁵⁰

Todas essas evidências dificultam qualquer associação imediata e exclusiva da “oferta pelo pecado” com o Dia da Expição. Para efeitos argumentativos, o Autor não teria necessidade de restringir os sacrifícios pelo pecado ao contexto do Dia da Expição, pois “uma referência geral a sacrifícios pelos pecados torna tão forte um apelo aos efeitos do perdão e da expiação como uma alusão ao Dia da Expição faria”.⁴⁵¹

Após essa avaliação geral, é útil verificar se há, em Hebreus, alguma relação entre as apresentações de Cristo como *sumo sacerdote* e o Dia da Expição. Mais precisamente, é necessário verificar se, ao chamar Cristo de *sumo sacerdote*, Hebreus está ou não fazendo uma alusão ao Dia da Expição.

⁴⁴⁸ Lv 16:3, 5, 6, 9, 11, 15, 27.

⁴⁴⁹ Em vez de mencionar o título *sumo sacerdote*, em Lv 16, a LXX menciona Arão e os sacerdotes (*ἱερέων*, plural de *ἱερεύς*, em 16:20, 24), e chama o sumo sacerdote apenas de “sacerdote” (16:32).

⁴⁵⁰ Mas é preciso reconhecer que em Hb 13:11 há pelo menos uma boa junção de elementos do Dia da Expição, o que deixa esse texto aberto a respeito de qual teria sido a referência intencional do Autor.

⁴⁵¹ RIBBENS, 2013, p. 206.

3.6 O sacerdócio de Cristo em Hebreus: análise de textos selecionados

A partir de agora, esta pesquisa fará uma análise exegética de alguns textos onde Cristo é claramente descrito como *sacerdote* e *sumo sacerdote*, tentando identificar se há neles referência a algum ritual do cerimonial levítico específico, especialmente o Dia da Expição.

3.6.1 Hebreus 2:17

Por isso mesmo, convinha que, em todas as coisas, se tornasse semelhante aos irmãos, para ser misericordioso e fiel sumo sacerdote nas coisas referentes a Deus e para fazer propiciação pelos pecados do povo (Hb 2:17).

Aqui o *sumo sacerdote* faz “propiciação pelos pecados do povo” (ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ). Alguns pesquisadores veem nesse texto uma referência ao Dia da Expição.⁴⁵² No entanto, outros autores argumentam que ἰλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας não possui qualquer paralelo linguístico com Lv 16 na LXX (que, em vez de ἰλάσκεσθαι, usa o sinônimo ἐξιλάσκεσθαι, 16:34), e, portanto, não é uma referência específica ao ritual do Dia da Expição.⁴⁵³

O debate começa girando em torno de saber se o significado de ἰλάσκεσθαι (infinitivo presente médio de ἰλάσκομαι) refere-se à *expição*⁴⁵⁴ do pecado ou à *propiciação*⁴⁵⁵ da ira de Deus, e se tais significados são aplicáveis exclusivamente ao

⁴⁵² RIBBENS, 2013, p. 287.

⁴⁵³ HUGHES, 1990, p. 121-122.

⁴⁵⁴ *Expição* é o cancelamento, a remoção do pecado através de um ritual ou sacrifício. Alguns pesquisadores sustentam que Hb 2:17 fala apenas de *expição*. Eles apontam que o objeto de ἰλάσκεσθαι é τὰς ἁμαρτίας, e não Deus. O sentido de *propiciação* requer que Deus seja o objeto, enquanto a *expição* toma como objeto os pecados. A referência ao sumo sacerdote e τὰ πρὸς τὸν θεὸν (cf. 5:1), e o contexto cultural relacionado aos sacrifícios, presumem *expição* e *remoção de pecados*. Para esses autores, o sacrifício de Cristo, assim como os sacrifícios levíticos, tem como objetivo primário remover o pecado e seus efeitos, não propiciar Deus. Ver DODD, Charles H. ἸΛΑΣΚΕΣΘΑΙ, its Cognates, Derivatives, and Synonyms, in the Septuagint. **The Journal of Theological Studies**, v. 32, n. 128, 1931. p. 360. Disponível em: <<https://bit.ly/2RjGEpX>>. Acesso em 23 out. 2016; cf. MOFFATT, 1957, p. xxxv; ELLINGWORTH, 1993, p. 188-189; ATTRIDGE, 1989, p. 96, nota 192.

⁴⁵⁵ *Propiciação* é o ato sacrificial pelo qual Deus se torna propício, favorável, tem sua ira desviada ou aplacada. Na literatura grega pagã, as palavras relacionadas a ἰλάσκομαι quase sempre são usadas para denotar propiciação ou apaziguamento. Na LXX, ἰλάσκομαι e o sinônimo ἐξιλάσκομαι aparecem muitas vezes no contexto das discussões sobre a ira de Deus, o que pode denotar o sentido de *propiciação*. Ver HILL, David. **Greek words and hebrew meanings: studies in the semantics of soteriological terms**. Society for New Testament Studies Monograph Series 5. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2000. p. 25-36; DODD, 1931, p. 352.

Dia da Expição. O tema da propiciação será avaliado com mais detalhes no item 5.6.1, e, por enquanto, é suficiente saber se o Dia da Expição continha elementos de propiciação e expiação, remoção de pecados e aplacamento da ira de Deus.

O capítulo 2 de Hebreus começa lembrando que “toda transgressão ou desobediência recebeu justo castigo” (2:2) e que os crentes precisam “escapar” (2:3, cf. 12:25; Rm 2:3). Isso quer dizer que, embora a ira de Deus não seja claramente mencionada no contexto de Hb 2:17, por causa do contexto imediato e desse contexto geral, ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας também denota *propiciação*.⁴⁵⁶

A palavra “propiciação” tem relação com a palavra ἰλαστήριον, usada para designar o topo da Arca da Aliança – a representação do trono da misericórdia - que ficava no Lugar Santíssimo e era aspergido com sangue no Dia da Expição, e traduzida como *propiciatório* (Hb 9:5). Na LXX, ἰλαστήριον é a palavra usada para traduzir כַּפֶּרֶת – a cobertura da arca da aliança no Lugar Santíssimo, o lugar onde כַּפַּר (expição) era levada a efeito (Lv 16:15-16 e 20).

O contexto de Hb 9:5, onde o termo ἰλαστήριον aparece, parece fazer clara alusão ao ritual do Dia da Expição, que, conceitualmente, era também um dia de propiciação e de reconciliação com Deus. Portanto, não é tão fácil distinguir se ἰλαστήριον enfatiza a expiação ou a propiciação. A arca continha a lei de Deus (que “suscita a ira”, Rm 4:15), e sua cobertura, com os querubins, simbolizava a santa presença de Deus. A arca sem essa cobertura poderia representar uma ameaça, como quando setenta homens de Bete-Semes morreram por retirar a cobertura da arca e olhar para dentro dela (1Sm 6:19-20).

Dessa forma, o ἰλαστήριον, a tampa da arca, o lugar da propiciação (Hb 9:5), recebia o sangue no Dia da Expição e ficava metaforicamente entre a santa ira de Deus e o pecador. Apesar de ser literalmente um meio ou um lugar de *expiação*, ἰλαστήριον tinha a *função* de desviar a ira de Deus, a função propiciatória.⁴⁵⁷

O Dia da Expição também tinha o duplo objetivo de remover os pecados e desviar a ira de Deus. Isso fica mais evidente no contexto das orientações relacionadas ao Dia da Expição, que era um dia nacional de aflição de alma, confissão de pecados, arrependimento e expiação, com o propósito de evitar a ira de

⁴⁵⁶ HUGHES, 1990, p. 121; LANE, 1991a, p. 66.

⁴⁵⁷ No AT, em 1Cr 28:11, o Lugar Santíssimo é descrito como “casa do propiciatório [בֵּית הַכַּפֶּרֶת]”, ou “casa da propiciação [τοῦ οἴκου τοῦ ἐξιλασμοῦ]” (LXX).

Deus sobre Israel (Lv 23:26-32). O pecado provoca a ira de Deus.⁴⁵⁸ “A ira de Deus se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens [...]” (Rm 1:18; cf. Cl 3:6; Hb 3:11; 4:3).

Na LXX, o Dia da Expição é chamado de ἡμέρα τοῦ ἰλασμοῦ (Lv 25.9) (em hebraico, יוֹם הַכִּפּוּרִים). De fato, o *Yom HaKippurim* (literalmente, “dia das expiações”) era o dia de *fazer expiação* (כַּפַּר, traduzido como ἐξιλάσκομαι) pelo povo e pelo santuário (Lv 16:33), mas continha elementos de propiciação: era um dia de jejum e “aflição de alma” (Lv 16:29 e 31), o sumo sacerdote deveria seguir estritamente as orientações ao realizar o ritual “para que não morra” (Lv 16:2 e 13). Além disso, essas orientações foram dadas “depois que morreram os dois filhos de Arão, quando se chegaram diante do SENHOR e morreram” (Lv 16:1 ARC). Os filhos de Arão, Nadabe e Abiú, morreram fulminados após oferecerem fogo estranho a Deus (Lv 10:1-2) - uma manifestação da ira de Deus, a santa reação de Deus diante de um ato pecaminoso de rebeldia. Ou seja, o cuidado em seguir as orientações no *Yom Kippur* evitava a manifestação da ira divina.

Além disso, o título “Dia da Expição” na LXX (ἡμέρα τοῦ ἰλασμοῦ, Lv 25:9), utiliza o substantivo ἰλασμός, que está relacionado ao cerimonial levítico em geral (Ez 44:27), ao conceito mais amplo de “perdão” (Sl 130:4), e, em Dn 9:9 (na versão de Teodócio), ἰλασμός aparece num contexto em que a ira de Deus está claramente presente, o que confere à palavra um sentido propiciatório. O mesmo ocorre em *2Macabeus* 3:33, onde um sacrifício propiciatório é oferecido para salvar a vida de Heliodoro, que havia sido “ferido pela força de Deus” (3:29) e “açoitado por Deus” (3:34).

Conceitualmente, portanto, o Dia da Expição continha elementos de propiciação e expiação, remoção de pecados e aplacamento da ira de Deus. Propiciação e expiação andam juntas. Por isso, em Hb 2:17, ἰλάσκεισθαι τὰς ἁμαρτίας contém os dois sentidos: *expição* e *propiciação*,⁴⁵⁹ e poderia estar fazendo uma referência aos *sacrifícios* do Dia da Expição.

No entanto, a *propiciação* é um conceito que nem sempre está ligado aos

⁴⁵⁸ Ver, por exemplo, Lv 26.21, 24, 28; 1Rs 15.30; 16.2, 13, 26; 2Cr 28.13; Is 43.24; Jr 30.14-15; Dn 9.16; Os 9.9; Mq 6.13.

⁴⁵⁹ HILL, 2000, p. 23-35, 38; BRUCE, 1990, p. 41-42 (nota 57); SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 48; KISTEMAKER, 1984, p. 77; MACKIE, 2007, p. 177, 186.

rituais levíticos e sacrifícios. Muitos eventos na LXX ilustram o conceito de *propiciação*, envolvendo sacrifícios ou não (Ex 32:11-35;⁴⁶⁰ Nm 25:8, 11; Js 7:25-26; 2Sm 21:3;⁴⁶¹ 2Rs 24:4;⁴⁶² 2Cr 6:30;⁴⁶³ Zc 7:2; 8:22;⁴⁶⁴ MI 1:9;⁴⁶⁵ *Eclesiástico* 3:3; 5:6⁴⁶⁶). Hebreus relaciona o sacrifício de Cristo à *expição*, que purifica o povo (Hb 1:3; 9:14), perdoa pecados (10:18) e remove os pecados (10:26, 28).⁴⁶⁷ Por outro lado, Hebreus também fala da ira de Deus, de seu caráter vingativo, disciplinador e que provoca terror (3:7-4:13; 6:8; 10:26-31; 12:5-11, 18-21, 25-29),⁴⁶⁸ o que exigiria *propiciação*. E tais textos não vinculam *expição* ou *propiciação* ao Dia da Expição. Assim, Hebreus contém noções de *expição* e *propiciação* numa linguagem generalizante.

É através do sacrifício expiatório de Cristo que a ira de Deus em relação ao pecado é apaziguada. Portanto, ἰλάσκεισθαι τὰς ἁμαρτίας em Hb 2:17 provavelmente se refere aos resultados do sacrifício de Cristo, que inclui tanto a *expição* do pecado como a *propiciação* da ira de Deus. Expição e propiciação não são conceitos exclusivos do Dia da Expição, vários sacrifícios da antiga aliança também incluíam esses dois sentidos, portanto Hb 2:17 é uma referência genérica, não específica.⁴⁶⁹

3.6.2 Hebreus 3:1

Por isso, santos irmãos, que participais da vocação celestial, considerai atentamente o Apóstolo e Sumo Sacerdote da nossa confissão, Jesus (Hb 3:1).

Esta declaração é apenas uma confissão de fé cristã primitiva (cf. 4:14; 10:23; 13:15), sem nenhuma referência específica a qualquer cerimônia levítica. O tema da confissão cristã, que deve ser *mantida firmemente*, é recorrente em Hebreus.⁴⁷⁰

A expressão “sua casa” (τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, 3:2) pode ser uma referência aos sacrifícios que o sumo sacerdote oferecia pela “sua casa” (τοῦ οἴκου αὐτοῦ) no Dia da Expição (Lv 16:6, 11, 17, 24).⁴⁷¹ No entanto, essa parece ser uma evidência frágil, já

⁴⁶⁰ Verbo ἰλάσκομαι (v. 14), verbo ἐξιλάσκομαι (v. 30).

⁴⁶¹ Verbo ἐξιλάσκομαι.

⁴⁶² Verbo ἰλάσκομαι.

⁴⁶³ Verbo ἰλάσκομαι.

⁴⁶⁴ Verbo ἐξιλάσκομαι nos dois textos.

⁴⁶⁵ Verbo ἐξιλάσκομαι.

⁴⁶⁶ Verbo ἐξιλάσκομαι nos dois textos.

⁴⁶⁷ ELLINGWORTH, 1993, p. 189; MACKIE, 2007, p. 186.

⁴⁶⁸ MACKIE, 2007, p. 186.

⁴⁶⁹ RIBBENS, 2013, p. 287.

⁴⁷⁰ Hb 3:6; 10:23; cf. 2:1; 6:18; 10:35; 12:3; 13:15.

⁴⁷¹ CORTEZ, 2008, p. 10, nota 2.

que o contexto está comparando Jesus à atuação de Moisés (Hb 3:2, 3, 5, 6), e não à atuação do sumo sacerdote no Dia da Expição.

3.6.3 Hebreus 4:14

Tendo, pois, a Jesus, o Filho de Deus, como grande sumo sacerdote que penetrou os céus, conservemos firmes a nossa confissão (Hb 4:14).

O “grande sumo sacerdote” (ἀρχιερέα μέγαν) está localizado nos “céus” (τοὺς οὐρανοῦς), ele literalmente “atravessou (διέρχομαι) os céus”, uma provável alusão ao conceito judaico de vários céus.⁴⁷² A imagem de um sacerdote ascendendo ao céu até a presença de Deus está presente na literatura apocalíptica judaica. No *Testamento de Levi*, por exemplo, Levi é levado ao céu e lá recebe a “bênção do sacerdócio” (5:2), e depois é enviado de volta à terra. Na visão relatada em *1 Enoque* 14:8-15:2, Enoque também é levado ao céu, entra no templo celestial na presença de Deus, e recebe a função sacerdotal de interceder pelos homens.⁴⁷³

No contexto de Hb 4:14, os crentes têm acesso ao “trono da graça” (τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος, Hb 4:16). Essa é basicamente a mesma localização do sumo sacerdote “à direita do trono da Majestade nos céus” (ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς, Hb 8:1). Em 9:24, Cristo entra “no céu”, no singular, na presença de Deus.

O “trono da graça” (v. 16) pode ser descrito como o antítipo do propiciatório do santuário, diante do qual o sangue era aspergido no Dia da Expição (Lv 16:14-15), uma linguagem ritualística.⁴⁷⁴ Mas o “trono da graça” também pode referir-se ao lugar onde Jesus está sentado/exaltado “à direita de Deus” (Hb 1:3, 8, 13; 10:12), ou mais especificamente ao trono de Deus (Hb 8:1; 12:2), uma linguagem de acesso a Deus.

Como essa passagem enfatiza a mediação de Jesus, em vez de sua majestade ou exaltação, a referência aqui deve ser ao propiciatório como trono de Deus, figura da presença de Deus, pois em vários outros lugares há o convite para se

⁴⁷² A literatura judaica descreve a existência de um céu (*1 Enoque* 14), três céus (*Testamento de Levi* 2-3; *2 Cor* 12:2-4; *1 Enoque* 71:1-5) e sete céus (*Apocalipse de Abraão* 10:8; 19:4; *2 Enoque* 3-22; *3 Baruque* 11-17).

⁴⁷³ Enoque desempenha a função sacerdotal de queimar incenso no santuário terrestre no *Livro dos Jubileus* 4:25.

⁴⁷⁴ JOHNSSON, 1989, p. 114.

achegar a Deus (Hb 7:25; 11:6; cf. 10:1, 22).⁴⁷⁵ No Apocalipse 8:3-4, as orações dos santos são apresentadas “diante do trono” com incenso no santuário celestial, e chegam “diante de Deus”, evidenciando que o trono é uma figura da presença de Deus.

O próprio lugar do santuário terrestre inteiro é chamado de “trono de glória” (Jr 17:12-14), de onde flui salvação, e não apenas o Lugar Santíssimo no Dia da Expição. O trono divino também é identificado como a cidade de Jerusalém (Jr 3:17), e como um lugar de julgamento divino (Sl 9:4), localizado também no céu (Ez 1:26; Dn 7:9; Sl 11:4).

Portanto, em vez de uma referência exclusiva ao propiciatório do santuário (e ao Dia da Expição), o “trono da graça” é uma expressão metafórica, como outras encontradas no AT: “trono de glória” (1Sm 2:8), “trono da iniquidade” (Sl 94:20), “trono de sua santidade” (Sl 47:8), “trono de honra” (Is 22:23), “trono da tua glória” (Jr 14:21), “trono da violência” (Am 6:3). O “trono” traz a ideia de soberania, autoridade, reino. O “trono da graça” é o ambiente onde a misericórdia de Deus reina, não exclusivamente uma representação do propiciatório.

Achegar-se ao “trono da graça” é um convite feito no mesmo contexto do convite para entrar no “descanso” divino (Hb 3:7-4:11). Um convite que faz eco às palavras de Jesus: “Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. [...] e achareis descanso para a vossa alma”. (Mt 11:28-29). Em Hebreus, esse convite para entrar no descanso e se aproximar do trono da graça pode ser entendido como uma celebração escatológica dos resultados da vitória de Deus através de Cristo (Hb 4:14-16).

Além de se achegarem ao trono da graça, em Hebreus, os cristãos podem se achegar (προσέρχομαι) “ao monte Sião e à cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial, e a incontáveis hostes de anjos, e à universal assembleia” (Hb 12:22), e ao próprio Deus (Hb 7:25; 11:6; cf. 10:22). Ainda que o “trono da graça” seja uma referência ao propiciatório, não está claro se essa é uma alusão ao ritual do Dia da Expição. O mais importante, para os propósitos desta pesquisa, é perceber que em Hb 4:14 não há nenhuma ligação *explícita* entre o sumo sacerdote e qualquer ritual levítico específico.

⁴⁷⁵ KOESTER, 2001, p. 284.

3.6.4 Hebreus 5:5

Assim, também Cristo a si mesmo não se glorificou para se tornar sumo sacerdote, mas o glorificou aquele que lhe disse: Tu és meu Filho, eu hoje te gerei (Hb 5:5).

Esse texto faz parte de uma seção que apresenta Cristo como um sacerdote melhor e único, da ordem de Melquisedeque (5:1-6:20). O contexto mais amplo apresenta Jesus como um sacerdote por causa de seus sofrimentos e de seu chamado divino, um argumento que começa no capítulo anterior (4:14-5:10). E o contexto mais próximo trata das características dos sumos sacerdotes levíticos, culminando com a apresentação do sacerdócio melquisedequiano de Cristo (5:1-10).

Com relação ao Dia da Expição, não é possível detectar qualquer referência específica ao cerimonial desse dia. O contexto menciona que os sumos sacerdotes oferecem “tanto dons como sacrifícios pelos pecados” (5:1), e “sacrifícios pelos pecados, tanto do povo como de si mesmo” (5:3). Como ficou evidenciado no item 3.4, a expressão “dons e sacrifícios” parece ser um termo técnico para os *sacrifícios e ofertas em geral*,⁴⁷⁶ pois na LXX, δῶρον e θυσία são palavras usadas para designar vários tipos de sacrifícios e ofertas em geral.⁴⁷⁷

A ideia de que o Autor está *ampliando*, não restringindo, o pano de fundo conceitual dos sacrifícios é reforçada com o fato de que, em 5:1, a expressão genérica “dons e sacrifícios” está ligada a outra expressão genérica - o plural “pelos pecados” (δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν).⁴⁷⁸ Dessa forma, Hebreus cita *generalizadamente* os sacrifícios *pelos pecados* (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν e περὶ ἁμαρτιῶν) em 5:1 e 3, fazendo uma referência aos sacrifícios de maneira ampla, não específica. O Dia da Expição também não domina o argumento dessa seção, que tem em mente o tema do chamado para o ministério sacerdotal (5:4) e a nomeação de Cristo para tal ministério (Hb 5:10).

3.6.5 Hebreus 6:19-20

[...] a qual temos por âncora da alma, segura e firme e que penetra além do

⁴⁷⁶ RIBBENS, 2013, p. 200.

⁴⁷⁷ Por ex., δῶρον em Lv 1:2, 3, 10, 14; 2:1-13; 3:1-17; 4:23, 32; 5:11; 7:13, 29, 38; 17:4; 22:18; Nm 28:2; e θυσία em Gn 4:3, 5; Lv 1:9; 2:1-14; 2:1-16; 5:13; 6:7-16 [LXX]; 7:9-10; 17:5-8; 1 Sm 3:14; 1 Rs 8:62; Sl 40:6 [40:7, LXX]; Is 19:21; Jr 17:26; Dn 9:27; Os 6:6; Am 5:25.

⁴⁷⁸ MONTEFIORE, 1964, p. 94; ATTRIDGE, 1989, p. 143; BRUCE, 1990, p. 89; ELLINGWORTH, 1993, p. 274-275; RIBBENS, 2013, p. 201.

véu, onde Jesus, como precursor, entrou por nós, tendo-se tornado sumo sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque (Hb 6:19-20).

Em Hb 6:19-20, o sumo sacerdote entrou “além do véu” (τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος), literalmente “dentro do véu”. Há uma disputa a respeito de que véu do tabernáculo esse texto estaria falando. Mas a descrição de Jesus como sumo sacerdote (ἀρχιερεύς) e o uso da expressão τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος na LXX sugerem que é o véu entre o Lugar Santo e o Santíssimo.⁴⁷⁹

George Rice tentou desafiar essa interpretação, argumentando que esse véu poderia ser o primeiro véu, que dá acesso ao santuário como um todo.⁴⁸⁰ Posteriormente, Roy Gane respondeu, afirmando que, apesar da posição de Rice ser teoricamente possível, a LXX apoia fortemente a conclusão de que esse véu é o do Lugar Santíssimo.⁴⁸¹

A expressão “além do véu” (τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος) aparece quatro vezes na LXX, e sempre como uma referência ao véu do Lugar Santíssimo (Ex 26:33; Lv 16:2, 12, 15; cf. Nm 18:7).⁴⁸² Portanto, aqui há uma forte evidência de que o Autor esteja falando da entrada no Lugar Santíssimo. No entanto, essa entrada no Santíssimo pode ser uma referência ao Dia da Expição (Lv 16:1-3) ou à Inauguração/Dedicação do santuário (Ex 26:33-34; cf. 40:1-9; Lv 8:10-12; Nm 7:1; 2Cr 5:7; 35:3). O tema da Inauguração/Dedicação do santuário é considerado relevante porque o livro de Hebreus se refere à inauguração da aliança (9:15-20), à inauguração do santuário (9:21-23), e declara que os crentes podem entrar no santuário pelo caminho que Jesus “inaugurou” (verbo ἐγκαινίζω, 10:19-20).

O propósito da entrada de Jesus “dentro do véu” não é explicado no contexto imediato de Hb 6:19-20. O Autor apenas menciona a entrada de Jesus “como precursor” e como sumo sacerdote, mas não explica *ritualisticamente* o porquê dessa entrada. Ele explicou anteriormente o propósito do sacerdócio de Jesus em favor dos que são tentados (2:18; 4:15-16) e como tal sacerdócio fornece expiação/propiciação pelos pecados do povo (1:3, 2:17, cf. 5:1). Porém, ele não desenvolve estes aspectos relacionando-os à entrada de Jesus além do véu em Hb 6:19-20.

⁴⁷⁹ ELLINGWORTH, 1993, p. 347.

⁴⁸⁰ RICE, George E. Hebrews 6:19: Analysis of Some Assumptions Concerning Katapetasma. **Andrews University Seminary Studies**, v. 25, (p. 65-71), 1987.

⁴⁸¹ GANE, Roy E. Re-opening *katapetasma* (“veil”) in Heb 6:19. **Andrews University Seminary Studies**, v. 38, n. 1, (p. 5-8), 2000. p. 8.

⁴⁸² GANE, 2000, p. 5-8.

Norman Young chama a atenção para o fato de que o único lugar do AT que fala sobre o sumo sacerdote indo “dentro do véu” é Levítico 16 (v. 2, 12, 15), capítulo que descreve o Dia da Expição.⁴⁸³ Já a ideia de Moisés indo “dentro do véu” na Inauguração/Dedicação do santuário é apenas inferida, e não mencionada explicitamente em Ex 40, Lv 8 e Nm 7, e esses textos jamais chamam Moisés de sumo sacerdote.⁴⁸⁴ Portanto, argumenta-se que, em Hebreus, a Inauguração/Dedicação do santuário não estabeleceria uma relação tipológica entre Moisés e Jesus tão forte quanto a que usa o Dia da Expição como pano de fundo.

No entanto, é preciso reconhecer que há sim em Hebreus uma comparação explícita entre Moisés e Jesus. Em Hebreus, Moisés representa um tipo de Jesus (3:1-6; 9:15-24), atuando como um sumo sacerdote e rei, como inaugurador da aliança e do santuário, que entrou no santuário (inclusive no Santíssimo), como parte do ritual de inauguração (Ex 26:33; 40:1-9; Lv 8:10-12; Nm 7:1).

Embora não possuísse o título de sacerdote, foi Moisés quem inaugurou o santuário e a antiga aliança; e em Hebreus, Jesus, seu sangue e sua aliança também são comparados e contrastados com a atuação de Moisés na antiga aliança. E, no argumento de Hebreus, os sacrifícios relacionados com a inauguração da aliança (Hb 9:15-23) também têm função expiatória (ἀπολύτρωσις, 9:15; ἄφεσις, 9:22; καθαρίζω, 9:23).

O fato de Moisés não ser literalmente um sacerdote como Arão não é um problema em Hebreus, pois Jesus também é um sacerdote diferente, de outra linhagem, da ordem de Melquisedeque. O autor de Hebreus apresenta Jesus transitando nessas duas dimensões: como ministro do santuário (*sacerdote* e *sumo sacerdote*) e mediador do concerto.

Além disso, na época do autor de Hebreus já havia uma forte tradição judaica que considerava Moisés um sacerdote. Fílon chama Moisés de sumo sacerdote (ἀρχιερεὺς Μωυσῆς),⁴⁸⁵ de “sumo sacerdote e profeta e amigo de Deus, Moisés” (τὸν ἀρχιερέα καὶ προφήτην καὶ φίλον τοῦ θεοῦ Μωυσῆν),⁴⁸⁶ afirma que Moisés, por vontade de Deus, desempenhava vários ofícios, dentre eles, ele era “um rei e um

⁴⁸³ YOUNG, 2001, p. 171.

⁴⁸⁴ YOUNG, Norman H. The Day of Dedication or The Day of Atonement? The Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Revisited. **Andrews University Seminary Studies**, v. 40, n. 1, (p. 61-68), 2002. p. 62.

⁴⁸⁵ *Quis rerum divinarum heres sit* 1:182.

⁴⁸⁶ *De sacrificiis Abelis et Caini* 1:130.

legislador, um sumo sacerdote [ἄρχιερεὺς] e um profeta”,⁴⁸⁷ que Moisés era “verdadeiro sumo sacerdote [ἀληθῶς ἀρχιερεῖ]”,⁴⁸⁸ e que, na dedicação do tabernáculo, Moisés entrou no santuário para ungir o mobiliário sagrado, incluindo a arca da aliança, que ficava no Lugar Santíssimo.⁴⁸⁹

Para os objetivos desta pesquisa, é importante notar que Jesus é “*sumo sacerdote* para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque” (Hb 6:20), mas a citação do AT utilizada para justificar o seu sacerdócio utiliza a frase “*sacerdote* [não sumo sacerdote] para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque” (Hb 5:6; cf. 7:1, 3, 11, 15, 17, 21). Isso é compreensível, pois, como foi visto neste capítulo, o sumo sacerdote é frequentemente chamado de *sacerdote* no AT. Aqui, mais uma vez, percebe-se que há um uso intercambiável de “sacerdote” e “sumo sacerdote”.

Finalmente, no contexto de Hb 6:19-20, o Autor está preocupado com o perigo da apostasia (5:11-6:12) e com a *nomeação de Jesus como sumo sacerdote* (5:1-10; 7:1-28), o que poderia apontar para a *inauguração* do sacerdócio. Mas o capítulo 6 não relaciona a ida do sumo sacerdote “dentro do véu” a nenhum sacrifício específico. Tudo isso mostra que, ainda que presente, o Dia de Expição não domina o argumento geral de 6:19-20.

3.6.6 Hebreus 7:27

[...] que não tem necessidade, como os sumos sacerdotes, de oferecer todos os dias sacrifícios, primeiro, por seus próprios pecados, depois, pelos do povo; [...] (Hb 7:27)

No capítulo 7 estão as ocorrências do título “sumos sacerdotes” (ἀρχιερεῖς), no plural (v. 27 e 28) em Hebreus. Aqui não há uma referência ao Dia da Expição, pois o texto usa a expressão “cada dia” (καθ’ ἡμέραν), enquanto o *sumo sacerdote* oferecia sacrifícios por si e pelo povo “cada ano” (κατ’ ἐνιαυτὸν, cf. Hb 9:25; 10:1), “uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτου, cf. 9:7), no Dia da Expição (Lv 16:5-6). Em Hb 10:11, o sacerdote também atua “todos os dias” (καθ’ ἡμέραν).

Por outro lado, o sumo sacerdote poderia oferecer rotineiramente sacrifícios por si e pelo povo em outras ocasiões (por ex., Lv 4:1-21). Portanto, Hb 7:27 se refere

⁴⁸⁷ *De vita Mosis* 2:3.

⁴⁸⁸ *De vita Mosis* 2:75.

⁴⁸⁹ *De vita Mosis* 2:146-154. Para uma abordagem mais ampla da descrição de Moisés como sumo sacerdote na obra de Fílon, ver WILLIAMSON, 1970, p. 452-453.

à necessidade generalizada de repetir sacrifícios por causa da pecaminosidade dos sumos sacerdotes e do povo (equivalente a "repetidas vezes" em 10:11).

3.6.7 *Hebreus 8:1-2*

Ora, o essencial das coisas que temos dito é que possuímos tal sumo sacerdote, que se assentou à destra do trono da Majestade nos céus, como ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem (Hb 8:1-2).

Aqui o sumo sacerdote “se assentou à destra do trono da Majestade nos céus” (Hb 8:1), figura da ascensão e exaltação de Jesus. No entanto, ele também está vinculado ao santuário (τῶν ἁγίων) e ao tabernáculo (τῆς σκηνῆς) como um todo (Hb 8:2). Além disso, nesse texto, o sumo sacerdote oferece dons e sacrifícios (Hb 8:3), uma expressão que designa as ofertas e sacrifícios em geral de todo o sistema levítico.

Não há aqui nenhum vínculo entre o sumo sacerdote e qualquer ritual levítico específico. Ao contrário, as expressões “santuário”, “tabernáculo” e “dons e sacrifícios” apontam para uma descrição generalizante.

3.6.8 *Hebreus 9:6-7*

Ora, depois de tudo isto assim preparado, continuamente entram no primeiro tabernáculo os sacerdotes, para realizar os serviços sagrados; mas, no segundo, o sumo sacerdote, ele sozinho, uma vez por ano, não sem sangue, que oferece por si e pelos pecados de ignorância do povo (Hb 9:6-7).

Há um consenso entre os pesquisadores que esse texto está fazendo alusão ao Dia da Expição, e é paralelo a 9:11-12 (mais precisamente, toda a seção dos versos 11-14 é comparada ao bloco 1-10).⁴⁹⁰

O “primeiro tabernáculo” (τὴν πρώτην σκηνήν) é claramente uma referência ao Lugar Santo (Ἅγια, Hb 9:2) e ao serviço diário dos sacerdotes. No contexto, o “segundo tabernáculo” (δεύτερος [σκηνή]), está por trás do “segundo véu” (δεύτερον καταπέτασμα), e se chama o “Santo dos Santos” (Ἅγια Ἁγίων) (Hb 9:3). O sumo sacerdote entrava nesse lugar “uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτοῦ), que é uma

⁴⁹⁰ Por exemplo, ATTRIDGE, 1989, p. 245; ELLINGWORTH, 1993, p. 445; KOESTER, 2001, p. 412; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 246; LANE, 1991b, p. 233-234; VANHOYE, Albert. **La structure littéraire de l’“Épître aux Hébreux”**. Paris: Desclée De Brouwer, 1976. p. 149-51.

expressão que aparece na LXX em Ex 30:10 e Lv 16:34, textos que descrevem o Dia da Expição. Aqui é o único lugar em que Hebreus descreve o Dia da Expição como “uma vez por ano” em vez do repetitivo “cada ano” (κατ’ ἐνιαυτὸν, 9:25; 10:1, 3).⁴⁹¹

Assim, a figura do sumo sacerdote entrando no “segundo tabernáculo”, sozinho, uma vez por ano, com sangue derramado por si e pelo povo é claramente uma referência ao Dia da Expição.

Curiosamente, apesar de estar fazendo referência ao Dia da Expição aqui, Hebreus usa uma linguagem diferente da LXX para descrever a manipulação de sangue pelo sumo sacerdote no Dia da Expição: o sangue não é “aspergido” no santuário, mas “oferecido” (9:7).⁴⁹²

Isso demonstra que o Autor começa a *ampliar* o uso da imagem do Dia da Expição para o cerimonial levítico em geral, contrastando o sacrifício de Cristo aos “dons e sacrifícios” (δῶρά τε καὶ θυσίαι Hb 9:9), “ordenanças da carne, [ordenanças] baseadas somente em *comidas, e bebidas, e diversas abluções*” (Hb 9:10).

A que se refere a expressão “comidas, e bebidas, e diversas abluções”? O Dia da Expição era caracterizado pela aflição de alma (Lv 16:29, 31; 23:27, 29, 32), o que ocorria através do jejum (Sl 35:13; Ed 8:21), dentre outras práticas. O Dia da Expição era inclusive conhecido como “o Jejum” (At 27:9). E o pseudepígrafo *Salmos de Salomão* 3:8 atribui poder expiatório ao jejum. Se o jejum é *não* comer nem beber (Et 4:16), então o Dia da Expição não pode estar incluído nessas ordenanças baseadas “somente em comidas e bebidas”.

“Comidas e bebidas” também pode ser uma referência à lei dietética de Levítico 11, ou aos regulamentos dietéticos do voto de nazireu (Nm 6:1-21). Ou pode ser uma referência às ofertas de manjares, de alimentos e bebidas - cereais, farinha de trigo, azeite e vinho (Lv 2:1-15; 23:13; Ex 29:40-41) – que acompanhavam os sacrifícios diários (Ex 29:38-42). Isso pode ser confirmado com o fato de que “comidas e bebidas” fazem parte dos “dons e sacrifícios” mencionados no verso 9, pois os “dons” (δῶρον) incluem as ofertas de cereais (Lv 2:1-13), de alimentos (Nm 28:2), de pão levedado (Lv 7:13), e ao pão e demais alimentos consagrados (Lv 21:6, 21). A

⁴⁹¹ Para um estudo sugestivo sobre a função teológica da alusão ao Dia da Expição especificamente nesta passagem, ver CORTEZ, Felix H. From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Heb 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition. *Journal of Biblical Literature*, v. 125, n. 3, (p. 527-547), 2006. Ele argumenta que o Dia da Expição é utilizado nesta passagem como pano de fundo para ilustrar a transição da primeira para a segunda aliança. Essa sugestão será avaliada no item 6.3.

⁴⁹² LANE, 1991b, p. 223.

expressão “sacrifícios” (θυσία), por sua vez, é usada abundantemente na LXX para referir-se a também à oferta de manjares e cereais.⁴⁹³

“Comidas e bebidas” também pode ser uma referência aos sacrifícios e ofertas que eram comidos (Lv 7:15), ou aos rituais que envolviam refeições cultuais, como a Páscoa (Ex 12). Ou, o mais provável, pode ser uma referência generalizada a *tudo isso*.

Além disso, na seção descritiva dos “dons e sacrifícios” (v. 10), o texto menciona as “diversas abluções” (διαφόροις βαπτισμοῖς, Hb 9:10). Aqui, “várias abluções” estão incluídas como práticas periféricas, apêndices, que acompanhavam os “dons e sacrifícios”.⁴⁹⁴

À primeira vista, poderia ser argumentado que nas “diversas abluções” há uma referência ao Dia da Expição, pois, nesse dia, o sumo sacerdote tomava um banho de purificação (Lv 16:4, 24), bem como a pessoa que conduzia o bode emissário ao deserto (Lv 16:26), e a pessoa que queimava os sacrifícios do Dia da Expição fora do arraial (Lv 16:28). Como esse processo se repetia todo ano, isso explicaria a expressão “diversas”, no sentido de “várias vezes do mesmo tipo”. No entanto, a palavra “diversas” (διάφορος) significa “diferentes” (como os *diferentes* dons de Rm 12:6), e aqui não indica repetição da *mesma* ablução.

Havia uma bacia de bronze na entrada do santuário, onde os sacerdotes deveriam lavar os pés e as mãos para entrar no Lugar Santo ou se aproximar do altar da oferta queimada (Ex 30:17-21). Alguns rituais de purificação exigiam a lavagem da *roupa* (Lv 11:40), outros exigiam a lavagem do *corpo* (Lv 14:8, 9; 15:5-11, 13, 16, 21, 22, 27; 17:15; Dt 23:11). No AT há referências a diversos banhos purificadores (por ex., 2Rs 5:10, 13; Is 1:16), e houve um banho ritual antes da cerimônia de consagração dos sacerdotes na dedicação do santuário (Ex 29:4; 40:12; Lv 8:6). O próprio ritual de preparo da água purificadora (que incluía as cinzas da novilha vermelha) era seguido de um banho (Nm 19:7, 8). E a pessoa sobre a qual a água purificadora era aspergida também deveria tomar banho (Nm 19:19). Nos dias de Jesus, as abluções rituais já haviam se multiplicado e adquirido importância (Mc 1:23).

Assim, é bem mais provável que as “diversas abluções” estejam falando de

⁴⁹³ Gn 4:3, 5; Lv 2:1-16; 5:13; 6:7-16; 7:9-10.

⁴⁹⁴ GUTHRIE, 1984, p. 173. Outra explicação para o vínculo entre “abluções” e “dons e sacrifícios” é que a inadequação dos antigos sacrifícios e rituais justifica colocá-los no mesmo nível dos estatutos periféricos (comidas, bebidas e abluções) que governam a vida do antigo Israel. Ver LANE, 1991b, p. 56.

todo os rituais de purificação em água, de maneira geral. Essas expressões, quando tomadas em conjunto, revelam que o Autor não está usando uma terminologia exclusiva do Dia da Expição, e, portanto, não tem apenas esse ritual em mente.

Voltando à análise de Hb 9:6-7, há sim uma referência ao Dia da Expição nesse contexto, e precisamos entender qual é a sua função dentro do argumento do Autor. Esse bloco começa dividindo o argumento em dois temas principais: os “preceitos de serviço sagrado” e o “santuário terrestre” (Hb 9:1). E então, passa a explicar esses dois temas em ordem invertida, começando pelo santuário terrestre (v. 2-5), e finalizando com os preceitos de serviço sagrado (v. 6-10).

Há uma descrição do Lugar Santo e do Lugar Santíssimo (v. 2-5), e depois uma antítese entre os ministérios nesses dois ambientes, que começa com uma *descrição* do que ocorria nesses dois lugares (v. 6-7) e termina com uma *interpretação* do significado desses dois lugares (v. 8-10). Assim, o bloco 9:2-5 é uma preparação para a exposição de 9:6-10. E a exposição de 9:6-10 é subdividida em duas partes (v. 6-7 e 8-10).

Na primeira subdivisão (v. 6-7), há uma estrutura antitética do tipo (μέν - δέ) descrevendo a transição do ministério no Lugar Santo para o Lugar Santíssimo, como ocorria no Dia da Expição. Essa antítese opõe “sacerdotes” a “sumo sacerdote”, “continuamente entram” a “[entra] uma vez por ano”, e entradas irrestritas (subentendidas)⁴⁹⁵ a “[entrada] não sem sangue”. Esse ministério em duas fases do tabernáculo israelita de duas divisões, culminando com a entrada no Santíssimo, é uma “parábola [παραβολή] para a época presente” (v. 9:9). Na segunda subdivisão (v. 8-10), o Autor ainda faz uma antítese entre “carne” e “consciência”, com relação à eficácia dos “dons e sacrifícios” (v. 9), “comidas, e bebidas, e diversas abluções” (v. 10), um tema que também será desenvolvido posteriormente (cf. v. 14).

Portanto, quando tomamos o contexto mais amplo, a seção inteira de Hb 9:1-10, fica evidente que a alusão ao Dia da Expição (marcado pela transição do Lugar Santo para o Santíssimo) funciona como uma parábola, uma ilustração, tema que é desenvolvido posteriormente com mais detalhes (9:11-10:18).⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ Os sacerdotes podiam entrar no Lugar Santo sem trazer qualquer sacrifício de sangue. Já em Lv 16:1-3, o sacrifício de sangue é descrito como pré-requisito para que o sumo sacerdote não morra quando entrar no Lugar Santíssimo.

⁴⁹⁶ Ver CORTEZ, 2006, p. 543-546.

3.6.9 Hebreus 9:11-12

Quando, porém, veio Cristo como sumo sacerdote dos bens já realizados, mediante o maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos, quer dizer, não desta criação, não por meio de sangue de bodes e de bezeros, mas pelo seu próprio sangue, entrou no Santo dos Santos, uma vez por todas, tendo obtido eterna redenção (Hb 9:11-12).

O sumo sacerdote está vinculado ao tabernáculo (σκηνης) como um todo. Em Hebreus, *tabernáculo*, sem a designação “primeiro” ou “segundo” (como em Hb 9:2-8), é consistentemente usado pelo Autor como uma referência ao santuário inteiro (8:2, 5; 9:21; 13:10). O texto ainda menciona detalhes como o sangue de “bodes e bezeros” (τράγων καὶ μόσχων) e a entrada no santuário “uma vez por todas” (ἐφάπαξ), que poderiam ser uma alusão ao Dia da Expição.

3.6.9.1 Os animais mencionados

A palavra τράγων não aparece nos sacrifícios do Dia da Expição em Lv 16 (e sim χίμαρος).⁴⁹⁷ Portanto, não há um vínculo linguístico entre Hb 9:12 e o Dia da Expição nesse ponto.

A palavra τράγων aparece em contextos ritualísticos no AT apenas em Números 7,⁴⁹⁸ onde são descritos os ritos de inauguração do santuário. A palavra μόσχων também aparece em Números 7,⁴⁹⁹ e também aparece em Levíticos 16.⁵⁰⁰ Assim, Números 7 é o único lugar na LXX onde há referência *simultânea* aos sacrifícios de bodes e bezeros (τράγων καὶ μόσχων), como em Hb 9:12.

Norman Young argumenta, no entanto, que o uso de bodes e bezeros (τράγων καὶ μόσχων) em Hb 9:12 não quer dizer necessariamente que o Autor tem em mente os sacrifícios da inauguração do santuário, pois, em Números 7, os τράγοι fazem parte das ofertas totalmente queimadas cujo sangue *não era trazido* para dentro do santuário (Lv 1:10-13) como em Hb 9:12.⁵⁰¹

Além disso, em Hb 10:4, o uso do termo τράγων no contexto do sacrifício anual (κατ’ ἐνιαυτόν, Hb 10:3) implica que o Autor também pode estar usando o termo

⁴⁹⁷ Lv 16:8, 9, 10, 15, 18, 20, 21, 22, 26, 27.

⁴⁹⁸ Nm 7:17, 23, 29, 35, 41, 47, 53, 59, 65, 71, 77, 83, 88.

⁴⁹⁹ Nm 7:3, 15, 21, 27, 33, 39, 45, 51, 57, 63, 69, 75, 81, 87.

⁵⁰⁰ Lv 16:6, 11, 14, 15, 18, 27.

⁵⁰¹ YOUNG, 2002, p. 65.

τράγων em Hb 9:12 para se referir ao bode sacrificado no Dia da Expição. Esse argumento é apoiado no fato de Fílon⁵⁰² e a *Carta do pseudo Barnabé*⁵⁰³ (c. final do séc. I) usarem τράγος em vez de χίμαρος para designar os bodes do Dia da Expição. As versões gregas do AT de Áquila de Sinope (primeira metade do séc. II) e Símaco, o ebionita (final do séc. II), também se referem ao bode de Lv 16 usando o termo τράγος em vez de χίμαρος.⁵⁰⁴

Os dois animais aparecem também em Hb 9:19 (em ordem inversa, μόσχων καὶ τράγων), como sacrifício da inauguração da aliança. E em Hb 10:4, os animais ταύρων καὶ τράγων) são relacionados aos sacrifícios feitos “cada ano” (κατ’ ἐνιαυτόν, 10:3), uma provável referência ao Dia da Expição. Esses dois animais (ταύρων e τράγων, não exatamente as mesmas palavras de Hb 9:12) também aparecem juntos em Sl 49:13 e Is 1:11, que são referências aos sacrifícios em geral.

Hebreus não parece ser consistente na escolha de palavras referentes aos animais utilizados nos sacrifícios e na disposição dessas palavras em ordem. Portanto, “sangue de bodes e de bezeros” não pode ser um termo técnico *específico*, mas generalizante, que se refere ao sacrifício de animais em geral. Essa inconsistência dos escritores judaicos no uso das palavras para descrever os rituais está exemplificada no modo como Josefo descreve os animais usados no ritual do Dia da Expição: ele usa ἔριφος para o bode e ταῦρος para o bezerro.⁵⁰⁵

Em Hb 9:13, o sangue de Cristo é contrastado com as cinzas de uma novilha, com o que se fazia a água purificadora (Lv 19:1-10). A novilha vermelha deveria ser imolada fora do arraial (ἔξω τῆς παρεμβολῆς, Nm 19:3), e seu sangue deveria ser aspergido diante do tabernáculo (σκηνῆς, Nm 19:4). Depois, ela era queimada dentro do arraial, e suas cinzas eram levadas para fora do arraial (ἔξω τῆς παρεμβολῆς, Nm 19:9).

Um dos pontos altos do ritual do Dia da Expição era quando o sumo sacerdote espargia o sangue dos sacrifícios sobre o propiciatório e na frente dele para purificar o santuário (Lv 16:15-16), mas essa figura não é usada aqui. Portanto, esse contexto é generalizante, não específico. As numerosas referências a diversos rituais

⁵⁰² *Legum allegoriarum* 2:52; *De posteritate Caini* 1:70; *De plantatione* 1:61; *Quis rerum divinarum heres sit* 1:179. No entanto, Fílon usa χίμαρος em *De specialibus legibus* 1:188.

⁵⁰³ *Carta do Pseudo Barnabé* 7:4, 6, 8, 10. Disponível em: <<https://bit.ly/2KmfD4A>>. Acesso em: 2 nov. 2016.

⁵⁰⁴ CORTEZ, 2008, p. 38; MOFFATT, 1957, p. 121; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 257.

⁵⁰⁵ *Antiguidades* 3:239-240; YOUNG, 2002, p. 65.

revelam que apesar do Dia da Expição estar incluído, ele não é o tema dominante.

Outra evidência do pensamento mais generalizado do Autor é o fato de Hebreus 9 comparar e contrastar Jesus com Moisés, que não era propriamente um sacerdote, mas atuou como um, oferecendo sacrifícios e entrando no santuário na inauguração da aliança e do próprio santuário (Hb 9:19-21). Dessa forma, o contexto mais amplo de Hb 9:12 apresenta vários rituais como pano de fundo.

3.6.9.2 “Uma vez por todas”

A descrição da entrada de Cristo no santuário celestial “uma vez por todas” (Hb 9:12) é considerada outra evidência de que o Autor tem o Dia da Expição em mente em Hb 9:11-12, já que nesse dia havia uma entrada “uma vez por ano” no santuário.

Porém, a expressão “uma vez por todas” (ἐφάπαξ) é usada também para *contrastar* o sacrifício de Jesus aos sacrifícios diários em (7:27), e aos *sacrifícios anuais* e ofertas em geral (10:1, 3, 10). Assim, é injustificável ver em ἐφάπαξ uma referência inequívoca e exclusiva ao Dia da Expição antitípico, pois os sacrifícios do Dia da Expição também eram *repetitivos*.

Em Hb 9:12, a entrada “uma vez por todas” está em *oposição* a tudo o que foi descrito como *repetitivo*: o “continuamente entram” (διὰ παντὸς εἰσίσαισι, 9:6)⁵⁰⁶ e o “[entra] uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτου, 9:7). Há uma considerável concordância entre os pesquisadores de que os versos 11-14 estão sendo comparados aos versos 1-10,⁵⁰⁷ e a relação entre esses dois blocos é um “rigoroso paralelismo antitético”.⁵⁰⁸

O Dia da Expição é descrito em Hebreus como um evento “cada ano” (9:25; 10:1, 3),⁵⁰⁹ e, em 9:25, a entrada do sumo sacerdote “cada ano” é considerada uma ilustração para sacrifícios oferecidos “muitas vezes” (πολλάκις). Ou seja, κατ’ ἑνιαυτὸν é um exemplo, uma ilustração de πολλάκις. Então, dentro do paralelismo antitético (v. 1-10 vs. 11-14), “uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτου) do v. 7 também está em oposição a “uma vez por todas” (ἐφάπαξ), pois “uma vez por ano” também era *repetitivo*.

⁵⁰⁶ VANHOYE, 1976, p. 150-151; ELLINGWORTH, 1993, p. 445.

⁵⁰⁷ Por exemplo, ELLINGWORTH, 1993, p. 445; VANHOYE, 1976, p. 150-151. LANE, 1991b, p. 233-234; ATTRIDGE, 1989, p. 245; KOESTER, 2001, p. 412; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 246.

⁵⁰⁸ ELLINGWORTH, 1993, p. 445.

⁵⁰⁹ Exceto em 9:7, onde é descrito como “uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτου).

Assim, o paralelismo antitético opõe “continuamente entram” (9:6) e “[entra] uma vez por ano” (9:7) a “entrou uma vez por todas” (9:12). Em outras palavras, os sacrifícios do Dia da Expição não são considerados positivamente, como *paralelos* ao sacrifício de Cristo, mas negativamente, como *exemplos* de sacrifícios repetitivos, inferiores e ineficazes.⁵¹⁰

Hebreus usa o verbo εἰσέρχομαι para descrever a entrada de Jesus “dentro do véu” (Hb 6:20), “no santuário” (9:12), e “no mesmo céu” (9:24). Também usa o verbo εἰσέρχομαι para descrever a entrada anual do sumo sacerdote no santuário (9:25). E usa o verbo εἴσιμι para descrever a entrada dos sacerdotes no Lugar Santo (9:6) e do sumo sacerdote no Lugar Santíssimo do tabernáculo terrestre (9:7). E os crentes têm uma entrada (substantivo εἴσοδος) no santuário celestial garantida por Cristo (10:19). Logo, não parece haver ligação entre o tipo de verbo usado para a entrada no santuário e o ritual usado como pano de fundo. Em outras palavras, o verbo usado para descrever a entrada no santuário não tem a função de *especificar* qual é o ritual que o Autor tem em mente.

3.6.10 Hebreus 9:25-26

[...] nem ainda para se oferecer a si mesmo muitas vezes, como o sumo sacerdote cada ano entra no Santo dos Santos com sangue alheio (Hb 9:25).

Ao afirmar que o sumo sacerdote entra “cada ano (κατ’ ἐνιαυτὸν)” no “santuário (τὰ ἅγια)” com sangue, esse texto inequivocamente alude ao Dia da Expição, pois era o único evento anual em que isso ocorria. Mas não se conclui isso apenas pela presença do termo “sumo sacerdote”, mas pela justaposição de “sumo sacerdote” e “cada ano” – essa parece ser uma fórmula inquestionável.

Esse texto será analisado com mais detalhes nos itens 5.5 e 5.6.5, mas aqui cabem algumas observações preliminares sobre o seu contexto, que ajudarão a entender a função teológica dessa alusão. “Cada ano (κατ’ ἐνιαυτὸν) entra no santuário (τὰ ἅγια)” é uma observação feita para explicar a menção de “oferecer muitas vezes”. Ou seja, o Dia da Expição é usado aqui como um exemplo de sacrifício repetitivo.

O contexto imediato está falando da *purificação* das coisas celestiais (v. 23),

⁵¹⁰ CORTEZ, 2008 p. 28-29.

e pode ser tanto uma referência ao Dia da Expição, quando o santuário era purificado,⁵¹¹ quanto uma referência à inauguração ou re-inaugurações do santuário (quando também houve/havia purificação).⁵¹² Há expoentes dos dois pontos de vista, mas o tema do contexto imediato é o da inauguração da aliança e do santuário (Hb 9:18-23). Hebreus 9:24 descreve a entrada de Jesus no santuário (ἄγια) celestial no contexto da inauguração da nova aliança e do tabernáculo como descrito em 9:15-22. Davidson admite, no entanto, que o texto permanece ambíguo, e refere-se à inauguração do santuário (9:15-22), bem como o Dia da Expição (9:25).⁵¹³

A expressão “aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação” (Hb 9:28) é uma possível referência à saída do sumo sacerdote do santuário, após terminar o ritual Dia da Expição.⁵¹⁴ Mas, essa ideia não parece ser a principal intenção da passagem.⁵¹⁵ No contexto, ele fala da purificação de “quase todas as coisas” (Hb 9:22), de maneira generalizada, já que algumas coisas eram purificadas sem sangue: com farinha (Lv 5:11-13), com água e fogo (Nm 19; 31: 23-24). Ou seja, o Autor tem em mente todo o sistema levítico.

Nos capítulos 9-10, a inauguração da aliança domina a argumentação, embora o Dia da Expição tenha um papel importante no argumento. As peculiaridades da tipologia do Dia da Expição não devem ser excessivamente enfatizadas a ponto de serem consideradas o assunto principal ou o pensamento dominante de Hb 9:1-10:18.⁵¹⁶ Attridge reconhece que, embora o Dia da Expição seja certamente um elemento importante do complexo argumento do autor no capítulo 9, não é claro que seja o tema dominante: “Em vez disso, o que parece definitivamente controlar o desenvolvimento de seu tema é a noção de que a morte de Cristo é principalmente um sacrifício de aliança [...]”.⁵¹⁷

3.6.11. Hebreus 10:11-12

Ora, todo sacerdote se apresenta, dia após dia, a exercer o serviço sagrado

⁵¹¹ LANE, 1991b, p. 246-247; KOESTER, 2001, p. 421, 427.

⁵¹² SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 266-267; HURST, 1990, p. 38-39.

⁵¹³ DAVIDSON, 2001, p. 185-188.

⁵¹⁴ KOESTER, 2001, p. 423.

⁵¹⁵ JOHNSSON, 1989, p. 115.

⁵¹⁶ LOADER, William R. G. **Sohn und Hoherpriester**: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981. p. 172.

⁵¹⁷ ATTRIDGE, Harold W. Review of Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 103, n. 2, (p. 303-305), 1984. p. 304.

e a oferecer muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca jamais podem remover pecados; mas este [sacerdote], havendo oferecido um único sacrifício pelos pecados, assentou-se para sempre à direita de Deus (Hb 10:11-12).

Há aqui uma clara referência ao *serviço diário* (καθ' ἡμέραν, 10:11), que é *contrastado* ao sacrifício de Jesus, após o qual ele “assentou-se à destra de Deus” (Hb 10:12). A “destra de Deus” no NT é sinal da exaltação de Cristo após sua ressurreição,⁵¹⁸ uma referência ao lugar de honra e autoridade de Sl 110:1. Destra era posição de honra, expressão metafórica (Sl 16:7; 17:36), não indica uma exata localização espacial no santuário. Portanto, não é seguro buscar nessa expressão uma referência a qualquer ritual levítico especificamente.

Em Hebreus, é dito que Jesus assentou-se à destra (ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ) após fazer purificação pelos pecados (καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν, 1:3), oferecer sacrifício pelos pecados (ὑπὲρ ἁμαρτιῶν, 10:12), após suportar a cruz (12:2). Como já vimos nesta pesquisa (item 3.5), em Hebreus, o plural ὑπὲρ ἁμαρτιῶν tem um sentido genérico, diferente do singular περὶ ἁμαρτίας, que é o termo técnico comum para se referir às ofertas pelo pecado em geral na LXX. Isso também reforça a ideia de que o Autor está *ampliando*, não restringindo, o pano de fundo conceitual dos sacrifícios.

3.6.12 Hebreus 10:21

[...] e tendo grande sacerdote sobre a casa de Deus (Hb 10:21).

Aqui, Hebreus usa o título “grande sacerdote” (ἱερέα μέγαν), uma designação para o sumo sacerdote presente na LXX.⁵¹⁹ No contexto, menciona a oferta pelo pecado (περὶ ἁμαρτίας, 10:18) - uma expressão técnica e específica para a oferta pelo pecado, mas não restrita ao Dia da Expição⁵²⁰ - e a entrada dos crentes no santuário (τῶν ἁγίων, 10:19) – todas essas expressões são generalizantes, e não especificam nenhum ritual levítico.

Nesse contexto, o acesso ao santuário celestial se dá “através do véu” (διὰ

⁵¹⁸ Por exemplo, At 2:33; 5:31; Rm 8:34; Ef 1:20; Cl 3:1; 1Pe 3:21-22.

⁵¹⁹ Nm 35:28; 2Rs 22:4; 2Cr 34:9; Ag 1:1; 2:2; Zc 3:1.

⁵²⁰ Como foi explicado em 3.5, a “oferta pelo pecado”, no singular, é uma expressão técnica, específica. Mas não é uma oferta exclusiva do Dia da Expição. Ou seja, nem “pelo pecado” (singular) nem “pelos pecados” (plural) apontam exclusivamente para o Dia da Expição.

τοῦ καταπετάσματος, 10:20), que, metaforicamente, é a carne de Jesus. E essa entrada no santuário celestial ocorre pelo “novo e vivo caminho” que Jesus “inaugurou” (ἐνεκαίνισεν, 10:20) para os crentes. Esse acesso dos crentes ao santuário é o mesmo tema do total acesso à presença de Deus (4:16; 6:19-20; 7:19, 25).

O contexto também menciona a aspersão (ῥεραντισμένοι, de ῥαντίζω, 10:22) do coração.⁵²¹ A aspersão de sangue fez parte do ritual de consagração de Arão e seus filhos (Lv 8:30). Em Hebreus, o verbo aparece na inauguração da aliança, com o sangue dos bezerros e dos bodes, com água, e lã tinta de escarlata, e hissopo aspergido (ῥαντίζω) sobre o livro e sobre o povo (Hb 9:19).

Além disso, o texto cita a lavagem (λελουσμένοι, do verbo λούω, 10:22) do corpo com água pura, uma referência às “diversas abluções” (Hb 9:10), ao banho purificador (2Rs 5:10, 13; Is 1:16), especialmente o banho antes da cerimônia de consagração dos sacerdotes (Ex 29:4; 40:12).

Todas essas referências em conjunto revelam que o Autor não está usando uma terminologia específica de um único ritual. Novamente, aqui temos o sumo sacerdote sendo citado num contexto cerimonial mais amplo

3.6.13 Hebreus 13:11

Porque os corpos dos animais cujo sangue é, pelo pecado, trazido pelo sumo sacerdote para o Santuário, são queimados fora do arraial (Hb 13:11 ARC).

Muitos autores acreditam que há um vínculo entre Hb 13:11 e o Dia da Expição na figura do sumo sacerdote entrando no *santuário* (τὰ ἅγια) com sangue de ofertas *pelo pecado* (περὶ ἁμαρτίας) e queimando esses animais *fora do arraial* (ἔξω τῆς παρεμβολῆς), como ocorre no Dia da Expição em Lv 16:27.⁵²²

No entanto, essa associação não é tão clara, pois outras ofertas pelo pecado além do Dia da Expição também eram queimadas fora do arraial (Ex 29:14; Lv 4:12, 21; 8:17; 9:11). E, comparando com a linguagem usada na LXX, apenas em Lv 4 o sumo sacerdote é designado de ἀρχιερεύς, como em Hb 13:11.

O contexto também menciona o “altar do qual não têm direito de comer os que ministram no tabernáculo” (13:10). Os sacrifícios do Dia da Expição não eram

⁵²¹ SI 51:7 (SI 50:9 [LXX]): “purifica-me com hissopo”, ῥαντιεῖς με ὑσσώπῳ. E a forma substantiva ῥαντισμοῦ aparece em Nm 19:9, 13, 20, 21.

⁵²² Por exemplo, ATTRIDGE, 1989, p. 397; ELLINGWORTH, 1993, p. 708-710; KOESTER, 2001, p. 576.

comidos, mas queimados fora do acampamento (Lv 16:27). Porém, as ofertas pelo pecado em geral também não eram comidas (Lv 4:1-21; 6:30). Portanto, Hb 13:11 poderia aludir tanto às ofertas do Dia da Expição quanto às ofertas de purificação e ofertas pelo pecado em geral.

3.7 Considerações finais

Sacerdote e *sumo sacerdote* são títulos intercambiáveis, e os dois títulos são utilizados para descrever o sacerdócio de Jesus. Isso se deve ao fato de, no AT, o *sumo sacerdote* ser chamado de *sacerdote* e atuar como *sacerdote*. Em Hebreus, o sumo sacerdote também está vinculado aos serviços diários, não apenas ao ritual anual do Dia da Expição, o que concorda com a descrição histórica do sumo sacerdócio.

Atividades como oferecer sacrifícios pelos pecados do povo e de si mesmo, oferecer “dons e sacrifícios”, oferecer sacrifícios “pelo pecado” e “pelos pecados” revelam que Hebreus está ligando o sumo sacerdote às ofertas em geral, não específicas do Dia da Expição.

Não há em Hebreus, como não há no AT, uma relação exclusiva entre o título *sumo sacerdote* e o Dia da Expição, pois a obra do sumo sacerdote não era apenas anual, mas diária também. Assim, a aplicação do título de *sumo sacerdote* a Cristo não indica necessariamente que o Autor quisesse referir-se de alguma forma à atuação sacerdotal no Dia da Expição.

Apesar do Dia da Expição ser um elemento importante do complexo argumento de Hebreus, não está claro que é o tema dominante,⁵²³ e nem sempre é fácil localizá-lo claramente no argumento. De fato, há terminologia do Dia da Expição relacionada ao *sumo sacerdote* em Hebreus, mas ela está diluída numa terminologia mais abrangente.

Assim, as evidências indicam que, ao usar o título *sumo sacerdote*, o autor de Hebreus por vezes tinha em mente *todo o sistema* cerimonial, e cabe ao pesquisador atentar para todos os elementos presentes no contexto. A análise mais detida dos textos que caracterizam Jesus como *sumo sacerdote* mostra que não há um vínculo

⁵²³ ATTRIDGE, 1984, p. 304; SCULLION *apud* CORTEZ, 2007, p. 2; LANE, 1991b, p. 223; PURSIFUL, 1993, p. 70; GELARDINI, 2005, p. 107-226.

direto entre tal caracterização e o Dia da Expição.

4. AS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NOS LUGARES DE ATUAÇÃO SACERDOTAL

Parece razoável supor que sempre que Hebreus se refere ao *sumo-sacerdote* no *Lugar Santíssimo*, o Dia da Expição está em mente, e tal suposição tem profundos desdobramentos na compreensão da teologia de Hebreus. O objetivo deste capítulo é verificar onde o autor de Hebreus se refere ao sumo sacerdote no Lugar Santíssimo do santuário, e se essa referência está sempre vinculada ao Dia da Expição no argumento do Autor.

Esta pesquisa é necessária porque, além dos sacrifícios e rituais associados aos títulos sacerdotais, o *lugar de atuação sacerdotal* também tem sido utilizado para identificar qual é o pano de fundo conceitual do autor de Hebreus. Em poucas palavras, argumenta-se que, quando o *Lugar Santíssimo* é mencionado, então o Autor está pensando no Dia da Expição, e esse argumento será analisado agora.

4.1 O sumo sacerdote em τὰ ἅγια

Hebreus descreve algumas vezes o sumo sacerdote em τὰ ἅγια (adjetivo plural de ἅγιος), e se τὰ ἅγια for uma referência ao Santíssimo, então provavelmente o Dia da Expição está em vista (8:1-2; 9:7 [cf. v. 3], 11-12, 25; 10:19 [cf. v. 21]; 13:11). O termo ἅγιος relacionado ao santuário aparece dez vezes em Hebreus:

	Singular	Plural	Com artigo	Sem artigo
τῶν ἁγίων (8:2)		X	X	
τό ἅγιον (9:1)	X		X	
Ἄγια (9:2)		X		X
Ἄγια Ἀγίων (9:3)		X		X
τῶν ἁγίων (9:8)		X	X	
τὰ ἅγια (9:12)		X	X	
ἅγια (9:24)		X		X
τὰ ἅγια (9:25)		X	X	
τῶν ἁγίων (10:19)		X	X	
τὰ ἅγια (13:11)		X	X	

Tabela 2 – O uso de τὰ ἅγια relacionado ao santuário em Hebreus

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

A questão é: em Hebreus, τὰ ἅγια se refere ao *Lugar Santíssimo* do santuário ou ao *santuário como um todo*? Uma comparação entre as traduções de τὰ ἅγια de Hb 9:12 nas principais versões evidencia o problema: “Santo dos Santos” (ARA), “santo lugar” (AA), “santuário” (ACF), “santuário” (ARC), “Lugar Santíssimo” (NVI), “santuario” (Reina Valera) e “holy place” (King James).

Como registram os léxicos, a palavra grega ἅγιος não se refere especificamente ao Lugar Santíssimo, mas ao santuário em geral.⁵²⁴ Em 1954, Henry S. Gehman concluiu que τὰ ἅγια na LXX se refere ao santuário no sentido geral, traduzindo o termo hebraico מִקְדָּשׁ.⁵²⁵ Em 1989, Alwyn P. Salom verificou na LXX quando o termo τὰ ἅγια aparece em conexão com o santuário, e concluiu que τὰ ἅγια quase sempre se refere ao santuário em geral. Ele verificou que ἅγιος aparece 170 vezes na LXX em conexão com o tabernáculo/templo. Das 66 vezes que aparece no *singular*, 45 vezes referem-se ao santuário como um todo, 13 ao Lugar Santo, e apenas 8 ao Lugar Santíssimo. Das 104 vezes que aparece no *plural*, 97 referem-se ao santuário como um todo, 6 ao Lugar Santo, e apenas 1 ao Lugar Santíssimo.⁵²⁶ Como τὰ ἅγια na LXX geralmente se refere ao *santuário como um todo*, pode-se argumentar que τὰ ἅγια tenha o mesmo sentido em Hebreus.⁵²⁷

Uso de τὰ ἅγια na LXX			
	Santuário	Lugar Santo	Santíssimo
Total	142	19	9
Singular	45	13	8
Plural	97	6	1
Com artigo	138	19	9
Sem artigo	4	-	-

Tabela 3 – O uso de τὰ ἅγια na LXX
Fonte: SALOM, 1989, p. 221.

⁵²⁴ Por exemplo, BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. **Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1979. p. 11.

⁵²⁵ GEHMAN, Henry S. ἅγιος in the Septuagint, and Its Relation to the Hebrew Original. **Vetus Testamentum**, v. 4, n. 1, (p. 337-348), 1954. Disponível em: <<https://bit.ly/2KVScoR>>. Acesso em 15 out. 2016. p. 345; cf. p. 340-341.

⁵²⁶ SALOM, Alwyn P. Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews. In: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Issues in the Book of Hebrews**. Daniel and Revelation Committee Series, n. 4. Silver Springs: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1989. p. 221. Conteúdo disponível em forma de artigo em: <<https://bit.ly/2IErnNA>>. Acesso em 23 jul. 2016.

⁵²⁷ SALOM, 1989, p. 219-227.

Para entender o sentido de τὰ ἅγια em Hebreus do ponto de vista de sua audiência original no primeiro século, Cosaert⁵²⁸ examinou o uso de ἅγιος nos livros pseudepígrafos do AT, bem como nas obras de Fílon e Josefo, surpreendendo-se ao descobrir como esse tema havia sido largamente ignorado na academia. A pesquisa de Cosaert mostra que o uso judaico de τὰ ἅγια contemporâneo a Hebreus confirma as conclusões de Salom e Gehman: a forma plural τὰ ἅγια nunca é usada para descrever o Lugar Santíssimo sozinho (ver Tabela 4, abaixo), ela descreve exclusivamente todo o santuário em geral.⁵²⁹ Portanto, τὰ ἅγια não parece ter sido uma palavra costumeiramente usada no judaísmo do século I para se referir ao Lugar Santíssimo, mas sim ao santuário como um todo, e deve ser uma referência ao *santuário como um todo* em Hebreus.

É curioso observar que nesse tema muitos intérpretes também simplesmente se aproximam do texto de Hebreus trazendo concepções e conclusões, e impondo-as ao texto, como a afirmação injustificada de Young de que o contexto de Hebreus levaria qualquer judeu do primeiro século a associar o termo τὰ ἅγια com o Santo dos Santos e com o Dia da Expição.⁵³⁰ As evidências disponibilizadas por Gehman, Salom e Cosaert não favorecem esse tipo de afirmação.

Uso de ἅγιος para o santuário nos pseudepígrafos do AT, Fílon e Josefo			
	Santuário em geral	Lugar Santo	Santíssimo
Singular	14	2	2
Plural	44	-	-
Total	58	2	2

Tabela 4 – Uso de ἅγιος nos pseudepígrafos do AT, Fílon e Josefo
Fonte: COSAERT, 2004, p. 103.

Diante dessas evidências, nesta tese, o plural de ἅγιος, quando usado em relação ao tabernáculo/santuário em Hebreus, será entendido preferencialmente como uma referência ao santuário como um todo, a menos que o contexto indique claramente outro significado. Um judeu do primeiro século não associaria

⁵²⁸ COSAERT, Carl P. The Use of ἅγιος for the Sanctuary in the Old Testament Pseudepigrapha, Philo, and Josephus. **Andrews University Seminary Studies**, v. 42, n. 1, (p. 91-103), 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/2Y9GUu7>>. Acesso em 22 out. 2016.

⁵²⁹ COSAERT, 2004, p. 102-103.

⁵³⁰ YOUNG, 2001, p. 172; YOUNG, 2002, p. 64.

automaticamente o termo τὰ ἅγια com o Santo dos Santos e com o Dia da Expição, e isso não preencheria os critérios de Beale para se reconhecer uma alusão, especificamente os critérios da *disponibilidade* (que estabelece que o leitor deveria ser capaz de reconhecer a alusão pretendida na primeira ou segunda leitura) e o da *plausibilidade histórica* (que verifica se o uso do AT pelo autor do NT tem paralelos e analogias na literatura judaica da época).⁵³¹

4.2 O sumo sacerdote “dentro do véu”

Em Hb 6:19-20 o sumo sacerdote (ἀρχιερεύς) Jesus vai para “dentro do véu” (εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος), uma referência ao Lugar Santíssimo (e, conseqüentemente, ao Dia da Expição). A descrição de Jesus como sumo sacerdote (ἀρχιερεύς) e o uso da expressão τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος na LXX sugerem que o texto está falando do véu entre o Lugar Santo e o Santíssimo.⁵³² A expressão “além do véu” (τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος) aparece quatro vezes na LXX, e sempre como uma referência ao véu do Lugar Santíssimo.⁵³³ No entanto, essa entrada no Santíssimo pode ser uma referência ao Dia da Expição (Lv 16:1-3) ou à Inauguração/Dedicação do santuário.⁵³⁴ Nos dois eventos há entrada no sumo sacerdote no Santíssimo.

A figura do sumo sacerdote entrando no Santíssimo para inaugurar o santuário toma Moisés como figura tipológica (Ex 26:33-34; cf. 40:1-9; Lv 8:10-12; Nm 7:1; 2Cr 5:7; 35:3). Como foi afirmado no item 3.6.5, o fato de Moisés não ser literalmente um sacerdote não é um problema em Hebreus, pois Jesus também é sacerdote de outra linhagem, da ordem de Melquisedeque, e Hebreus apresenta Jesus em duas dimensões: como ministro do santuário (sacerdote e sumo-sacerdote) e mediador da aliança. Portanto, “dentro do véu” é uma referência à entrada no Lugar Santíssimo, mas não necessariamente ao Dia da Expição.

⁵³¹ BEALE, 2013, p. 55-65.

⁵³² ELLINGWORTH, 1993, p. 347.

⁵³³ GANE, 2000, p. 5-8.

⁵³⁴ Ver, por exemplo, o debate entre Norman Young e Richard Davidson em YOUNG, 2001; YOUNG, 2002; DAVIDSON, 2001; DAVIDSON, 2002.

4.3 O sumo sacerdote “no céu”

Em Hb 4:14, o grande sumo sacerdote (ἀρχιερέα μέγαν) atravessou (διεληλυθότα) os céus (τοὺς οὐρανοὺς) - provavelmente, uma alusão ao conceito judaico de vários céus, em camadas,⁵³⁵ - e a entrada do sumo sacerdote nos céus pode apontar tanto para a exaltação de Cristo (8:1) quanto para o acesso a Deus (9:24).

Como foi visto no capítulo 2 desta tese, boa parte dos comentaristas entende que a entrada de Cristo nos céus é representada pela entrada do sumo sacerdote no Santíssimo no Dia da Expição, baseado no conceito do universo *como* um templo gigantesco, com o céu representando o Santíssimo deste grande templo universal. Esse conceito de um santuário cosmológico é encontrado nos escritos de Josefo, Fílon de Alexandria, Clemente de Alexandria, e na literatura gnóstica.⁵³⁶

Na identificação do cosmos como o santuário, feita por Fílon⁵³⁷ e Josefo,⁵³⁸ o Lugar Santo e o Lugar Santíssimo representam a terra e o céu, respectivamente. A ideia de que o pensamento platônico de Fílon poderia ser o principal pano de fundo conceitual de Hebreus foi fortemente questionada por vários autores (ver item 1.2.1), e, conseqüentemente, a ideia do santuário cosmológico perdeu sustentação. A entrada no céu não pode ser vista como a entrada no Lugar Santíssimo, pois, em Hebreus 9:11, o "maior e mais perfeito tabernáculo" inteiro é identificado como algo "não feito por mãos, isto é, não desta criação", sem distinguir o Lugar Santíssimo e o Lugar Santo,⁵³⁹ o que contradiz a interpretação cosmológica filônica.

Hebreus não descreve o santuário celestial como o lugar de *ideias* eternas, incorpóreo,⁵⁴⁰ mas como um lugar *real*.⁵⁴¹ O santuário platônico não reflete o santuário celestial de Hebreus.⁵⁴² Portanto, ao retratar o sumo sacerdote no céu, o Autor não

⁵³⁵ 1Enoque 14; 71:1-5, 2Enoque 3-22; 3Baruque 11-17; Testamento de Levi 2-3; Apocalipse de Abraão 10:8; 19:4. Cf. 2Cor 12:2-4.

⁵³⁶ MACRAE, 1984, p. 177-180, 183-186.

⁵³⁷ *Legum Allegoriae* iii.102; *De Cherubim* 23-26; *De Plantatione* 26-27, 50; *Quis rerum divinarum Heres sit* 75; *De Congressu Eruditionis gratia* 116-117; *De Somniis* i.185-187; *De Vita Mosis* ii.71-75, 88, 98, 102-103; *De Specialibus Legibus* i.66; *Quaestiones et Solutiones in Exodum* ii.52, 75, 82, 90-96.

⁵³⁸ *Antiguidades*, Livro III, 6:4.

⁵³⁹ ATTRIDGE, 1989, p. 222-223.

⁵⁴⁰ *De Vita Mosis* ii.74-76.

⁵⁴¹ COCKERILL, 2012, p. 354. Para outras diferenças entre o platonismo e Hebreus, ver WILLIAMSON, 1970, p. 565-567; ADAMS, 2009, p. 133; ELLINGWORTH, 1993, p. 408.

⁵⁴² BUCHANAN, 1972, p. 134; HURST, 1990, p. 37; SCHENCK, 2007, p. 151-152, 166-167; BARNARD, 2012, p. 97-98.

está necessariamente descrevendo Jesus no Santíssimo, e, por isso, não está aludindo ao Dia da Expição, mas está descrevendo Jesus em seu estado de exaltação num ambiente real, onde ele exerce o seu sacerdócio eterno.

4.4 O sumo sacerdote à direita de Deus e do seu trono

Em Hebreus 8:1, o sumo sacerdote (ἀρχιερέα) está localizado “à destra do trono da Majestade nos céus” (ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς). A imagem do trono de Deus é recorrente em Hebreus, e indica exaltação (1:8; 8:1; 12:2; cf. 1:3, 13) ou acesso a Deus (4:16). Porém, o trono de Deus também pode ser descrito como uma referência ao propiciatório do santuário, onde a glória de Deus se manifestava e diante do qual o sangue era aspergido no Dia da Expição (Lv 16:14-15).⁵⁴³

No entanto, essa localização em Hb 8:1 não tem essa conotação, pois o texto relaciona o sumo sacerdote ao santuário como um todo (τῶν ἁγίων), e ao tabernáculo como um todo (τῆς σκηνῆς). Em Hb 10:11-12, por exemplo, Jesus é comparado ao *sacerdote* (ἱερέυς) e descrito “à direita de Deus” (ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ). Literalmente, um *sacerdote* não é a figura mais adequada para descrever a entrada no Santíssimo e a aproximação ao propiciatório, visto que no santuário terrestre o sacerdote não tinha esse direito. Ou seja, se em Hebreus a destra de Deus é lugar para o *sacerdote* e para o *sumo sacerdote*, isso indica que o Autor não tem especificamente o Dia da Expição em mente.

Além disso, o Salmo 110, que está no pano de fundo de boa parte da argumentação de Hebreus a respeito do “trono” e do sacerdócio de Melquisedeque, apresenta o Messias à direita de Deus mas engajado num combate aos inimigos (Sl 110:1-2, 5-7; cf. Hb 1:13), mesmo *assentado* à direita de Deus (Sl 110:1; Hb 1:3, 8, 13). A imagem de alguém combatendo assentado num trono aponta para a sua posição de exaltação.

Portanto, em vez de uma referência exclusiva ao propiciatório do santuário (e, conseqüentemente, ao Dia da Expição), o “trono da Majestade” é uma expressão metafórica que indica a exaltação de Cristo, seu *status*, e não sua localização.

⁵⁴³ JOHNSON, 1989, p. 114.

4.5 Considerações finais

Em Hebreus, o sumo sacerdote nem sempre está vinculado ao Lugar Santíssimo ou ao Dia da Expição. Em Hb 9-10 Jesus entra εἰς τὰ ἅγια (9:12; cf. 9:24; 10:19), uma expressão que geralmente indica o santuário como um todo na LXX, e não o Lugar Santíssimo.⁵⁴⁴ Essa diferença fica bem evidente em Hb 9:3, que usa ἅγια ἁγίων, e não ἅγια, para se referir especificamente ao Lugar Santíssimo.⁵⁴⁵ Assim, ver em τὰ ἅγια uma referência ao Lugar Santíssimo implicaria um *novo* significado para o termo τὰ ἅγια, um significado que não era tão comum à época.⁵⁴⁶

Em Hb 9:11, o sumo-sacerdote (ἀρχιερεὺς) é ligado ao tabernáculo (σκηνή) como um todo, e não especificamente ao Santíssimo. Em Hb 10:19 e 21, o "grande sacerdote" (ἱερεὶά μέγαν) é ligado ao "santuário" (τῶν ἁγίων) como um todo, e o verso 20 fala claramente da inauguração (ἐγκαθίζω) do novo e vivo caminho. Em Hebreus, τὰ ἅγια é usado no contexto da obra do sumo-sacerdote, mas contrasta o que ele fazia em geral (e não só *anualmente*) com o que Cristo fez. Não é possível demonstrar que em cada ocorrência de τὰ ἅγια a entrada do sumo sacerdote no contexto do Dia da Expição está em vista.

À margem da discussão linguística, o principal argumento erudito em favor de τὰ ἅγια como uma referência específica ao Lugar Santíssimo é a correspondência tipológica entre a entrada de Jesus no céu e a entrada do sumo sacerdote no Lugar Santíssimo no Dia da Expição.⁵⁴⁷

No entanto, essa interpretação parece repousar mais sobre uma supervalorização de uma ideia popularizada do que sobre argumentos convincentes. Não há um vínculo linguístico entre Hebreus e Levíticos 16 nesse ponto. A LXX usa o singular τὸ ἅγιον para se referir ao Lugar Santíssimo, e não o plural τὰ ἅγια. Aliás, o singular τὸ ἅγιον é usado para se referir ao Lugar Santíssimo *apenas* em Levíticos 16, e em nenhum outro lugar do AT.⁵⁴⁸ O uso do plural τὰ ἅγια afasta Hebreus de Levíticos 16 e o aproxima dos demais textos da LXX.

⁵⁴⁴ SALOM, 1989, p. 219-227; GEHMAN, 1954, p. 337-348; COSAERT, 2004, p. 91-103.

⁵⁴⁵ ELLINGWORTH, 1993, p. 447.

⁵⁴⁶ ELLINGWORTH, 1993, p. 447.

⁵⁴⁷ Por exemplo, ATTRIDGE, 1989, p. 245; YOUNG, 2002, p. 61-68; ELLINGWORTH, 1993, p. 445-448; WILSON, 1987, p. 149-153; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 257; CODY, 1960, p. 170-202; LANE, 1991a, p. cxxiv; MORRIS, Leon. **Hebrews**. Bible Study Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1983. p. 84.

⁵⁴⁸ Lv 16:2, 3, 16, 17, 20, 23, 27. COSAERT, 2004, p. 98, nota 35.

5 AS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NA LINGUAGEM RITUALÍSTICA

O autor de Hebreus usa bastante a linguagem ritualística da antiga aliança ao descrever as realidades da nova aliança, e, provavelmente, ele também se refere a partes do ritual do Dia da Expição para ilustrar a obra sacrificial e sacerdotal de Cristo. O objetivo deste tópico é verificar se algumas expressões cultuais que o autor de Hebreus usa estão vinculadas ao Dia da Expição no argumento do Autor.

A necessidade dessa avaliação se justifica à medida em que o pano de fundo conceitual de Hebreus tem sido identificado a partir do uso que o Autor faz da linguagem cúltica, ao falar de “dons e sacrifícios”, “comidas, bebidas e diversas abluções”, a aspersion de sangue e das cinzas de uma novilha, e ao mencionar os efeitos dos sacrifícios (expição, propiciação, purificação, perdão e remoção de pecados). O que será avaliado neste capítulo é: o Autor está pensando no Dia da Expição quando usa tal linguagem?

5.1 Dons e sacrifícios

Esta pesquisa já analisou (item 3.4) a expressão “dons e sacrifícios” (δῶρά τε καὶ θυσίας; 5:1; 8:3 e 9:9), e as evidências mostram que ela funciona como um termo técnico para referir-se aos *sacrifícios e ofertas em geral*,⁵⁴⁹ e não é uma alusão inequívoca ao Dia da Expição. Em Hebreus (5:1; 8:3 e 9:9) não há uma linguagem vinculada a Levíticos 16 com relação aos “dons e sacrifícios”. Levíticos 16 não usa δῶρά e θυσίας, mas ὀλοκαύτωμα, ὀλοκάρπωμα e περὶ ἁμαρτίας, para se referir aos sacrifícios e ofertas do Dia da Expição. Por isso, a expressão δῶρά τε καὶ θυσίας deve ser entendida como uma referência generalizada a *todos os tipos de sacrifícios* do sacerdócio em geral, não ao Dia da Expição.

5.2 Comidas, bebidas e diversas abluções

Essa expressão já foi analisada no item 3.6.8, mas alguns detalhes

⁵⁴⁹ RIBBENS, 2016, p. 149-150; cf. KOESTER, 2001, p. 285; KISTEMAKER, 1984, p. 130; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 107; MOFFATT, 1957, p. 62; MONTEFIORE, 1964, p. 94; HUGHES, 1990, p. 175; ATTRIDGE, 1989, p. 143; BRUCE, 1990, p. 89, n. 6; ELLINGWORTH, 1993, p. 274.

inexplorados serão avaliados aqui. Segundo o Autor, os dons e sacrifícios “[...] não passam de ordenanças da carne, baseadas somente em comidas, e bebidas, e diversas abluções” (Hb 9:9-10). A expressão “comidas, e bebidas” já foi avaliada nesta pesquisa (item 3.6.8), e a conclusão foi que essa pode ser uma referência generalizada às ofertas de manjares, de alimentos e bebidas - cereais, farinha de trigo, azeite e vinho (Lv 2:1-15; 23:13; Ex 29:40-41) – que acompanhavam os sacrifícios diários (Ex 29:38-42),⁵⁵⁰ aos sacrifícios e ofertas que eram comidos (Lv 7:15), às refeições cultuais (como a Páscoa; Ex 12), e às leis dietéticas (de Levítico 11, e do voto de nazireu, em Nm 6:1-21).⁵⁵¹ Assim, a expressão “comidas e bebidas” não pode ser uma alusão ao Dia da Expição, especialmente pelo fato do Dia da Expição ser um dia caracterizado pelo jejum (Sl 35:13; Ed 8:21), a ponto de ser chamado de “o Jejum” (At 27:9), que, por definição básica, é *não* comer nem beber (Et 4:16).

Acompanhando os “dons e sacrifícios”, Hb 9:10 menciona as “diversas abluções” (διαφόροις βαπτισμοῖς). Esta expressão também já foi analisada nesta pesquisa (item 3.6.8), e foi argumentado que não se trata de uma alusão ao Dia da Expição. Porém, é útil acrescentar aqui que, diferentemente de Hebreus, a LXX não utiliza o substantivo βαπτισμός para referir-se às diversas abluções cerimoniais, mas usa preferencialmente os verbos πλύνω, νίπτω e λούω. No entanto, apesar da diferença na linguagem, a referência conceitual parece ser clara.

No Sinai, o povo foi purificado e santificado num processo que envolveu a lavagem das roupas (Ex 19:10, 14).⁵⁵² Era prática corriqueira os sacerdotes lavarem⁵⁵³ pés e mãos na bacia de bronze antes de entrar no santuário e antes de oferecer sacrifícios no altar (Ex 30:18-21; 40:31-32). A contaminação por tocar em cadáver animal (Lv 11:40; cf 17:15-16) também era purificada pela lavagem⁵⁵⁴ das roupas e por um banho.⁵⁵⁵ A purificação de qualquer sacerdote eventualmente contaminado

⁵⁵⁰ Isso pode ser confirmado com o fato de que “comidas e bebidas” fazem parte dos “dons e sacrifícios” mencionados no verso 9, pois os “dons” (δῶρον) incluem as ofertas de cereais (Lv 2:1-13), de alimentos (Nm 28:2), de pão levedado (Lv 7:13), e ao pão e demais alimentos consagrados (Lv 21:6, 21). A expressão “sacrifícios” (θυσία), por sua vez, é usada abundantemente na LXX para referir-se a também à oferta de manjares e cereais (Gn 4:3, 5; Lv 2:1-16; 5:13; 6:7-16; 7:9-10).

⁵⁵¹ A *Carta de Aristéas* 128-129; 143, 162-163 (séc. II) refere-se ao código levítico em geral como regras de pureza de comida e bebida. O texto em inglês está disponível em: <<https://bit.ly/2ZAGAVP>>. Acesso em: 6 out. 2016. O texto grego também está disponível em: <<https://bit.ly/2wZil1S>>. Acesso em: 6 out. 2016.

⁵⁵² Verbo πλύνω.

⁵⁵³ Verbo νίπτω.

⁵⁵⁴ Verbo πλύνω.

⁵⁵⁵ Verbo λούω.

passava por um banho (Lv 22:6).⁵⁵⁶ O ritual de consagração dos sacerdotes envolvia um banho de purificação (Ex 29:4; 40:12; Lv 8:6).⁵⁵⁷ O ritual de purificação de um leproso (Lv 14:8-9) envolvia a lavagem⁵⁵⁸ das roupas e o banho,⁵⁵⁹ por duas vezes. Impurezas em geral exigiam a lavagem⁵⁶⁰ das roupas (cf. Lv 13) e um banho⁵⁶¹ (cf. Lv 15:6-27). O ritual de preparação da água purificadora (com as cinzas de uma novilha vermelha) exigia a lavagem⁵⁶² das roupas e um banho⁵⁶³ do sacerdote e da pessoa que havia queimado a novilha (Nm 19:7-8). E toda pessoa que fosse purificada com a água purificadora (Nm 19:19) também deveria lavar⁵⁶⁴ suas roupas e tomar um banho.⁵⁶⁵

Em Hb 9:10, as “diversas abluções” (διαφόροις βαπτισμοῖς) referem-se a *diferentes tipos* de abluções (διάφορος significa “diferentes”,⁵⁶⁶ como os “diferentes dons” de Rm 12:6). Portanto, é mais provável que o Autor esteja ampliando a referência, e não restringindo a algum ritual específico.

No primeiro século, as diferentes abluções rituais tinham adquirido grande importância (νίπτω; em Mt 15:2; cf. a grande procura pelo *batismo* de João Batista, em Mt 3:7). As abluções foram multiplicadas com o passar do tempo,⁵⁶⁷ e, no tempo de Jesus, é relatado que:

Os fariseus e todos os judeus não comem sem lavar [νίπτω] as mãos cerimonialmente, apegando-se, assim, à tradição dos líderes religiosos. Quando chegam da rua, não comem sem antes se lavarem [βαπτίζω]. E observam muitas outras tradições, tais como o lavar [βαπτισμός] de copos, jarros e vasilhas de metal (Mc 7:3-4 NVI).

Escribas e fariseus acusaram os discípulos de Jesus de comerem com mãos impuras (ἀνίπτοις, literalmente “não lavadas”; Mc 7:2), mas Jesus reduziu a importância dessas tradições relativas à pureza exterior (Mc 7:1-15) – uma

⁵⁵⁶ Verbo λούω.

⁵⁵⁷ Verbo λούω.

⁵⁵⁸ Verbo πλύνω.

⁵⁵⁹ Verbo λούω.

⁵⁶⁰ Verbo πλύνω.

⁵⁶¹ Verbo λούω.

⁵⁶² Verbo πλύνω.

⁵⁶³ Verbo λούω.

⁵⁶⁴ Verbo πλύνω.

⁵⁶⁵ Verbo λούω.

⁵⁶⁶ LIDDELL; Henry G.; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996. p. 419.

⁵⁶⁷ Muitos grupos de batizadores que surgiram no judaísmo no início da era cristã encontraram apoio escriturístico para suas lavagens cerimoniais em textos como o de Ez 36:25, e foram além do que a lei exigia. Ver BRUCE, 1990, p. 141-142.

argumentação semelhante à de Hebreus.

Hebreus 6:2 menciona os batismos (no plural de βαπτισμός) como um dos “princípios elementares da doutrina de Cristo” que não deveriam ser lançados novamente (Hb 6:1-2). No NT, o substantivo βαπτισμός aparece no *plural* em Mc 7:4 e Hb 9:10, e no *singular*, em Cl 2:12. No plural, ele claramente denota as lavagens cerimoniais judaicas, e em Cl 2:12 (no singular), refere-se ao batismo cristão. Portanto, esse padrão sugere que “batismos” de Hb 6:2 está falando das abluções cerimoniais e não do batismo cristão.⁵⁶⁸ No entanto, cria-se um impasse: como os rituais de purificação judaicos poderiam ser considerados parte dos “princípios elementares da doutrina de Cristo” (Hb 6:1)? Por isso, alguns comentaristas creem que se trata do batismo cristão e da imposição de mãos, como em At 8:12-17 e 19:5-6.⁵⁶⁹ De qualquer forma, sendo batismo judaico ou cristão, essa não seria uma alusão ao Dia da Expição.

Hebreus cita ainda a *lavagem* do corpo com água pura (verbo λούω; Hb 10:22) vinculada à *aspersão* do coração (ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας; Hb 10:22) e à *entrada* no santuário (τὴν εἴσοδον τῶν ἁγίων; Hb 10:19) – uma referência generalizada a vários aspectos do sistema levítico – apontando metaforicamente para o *acesso a Deus* disponível aos crentes.

De fato, no Dia da Expição também havia abluções: o sumo sacerdote se lavava⁵⁷⁰ antes de vestir a túnica de linho para começar seu ofício (Lv 16:4); e depois do ritual do “bode para Azazel” (ou “bode emissário”; Lv 16:8, 10), antes de vestir suas roupas sumo sacerdotais (v. 23-24). Levando-se em conta a dupla ablução do sumo sacerdote, bem como da pessoa que levava o “bode para Azazel” (v. 26), e da pessoa que queimava o novilho e o bode fora do arraial (v. 28), seria possível tentar vincular as “diversas abluções” de Hb 9:10 ao Dia da Expição, vendo uma alusão nesse texto. Mas, se, como mostra todo o capítulo 9, o propósito do Autor é comparar e contrastar a singularidade do sacrifício e do sacerdócio de Jesus com a repetitividade de *todo o sistema levítico*, não faz sentido restringir a referência às “diversas abluções” ao Dia da Expição somente, pois inúmeros rituais incluíam abluções.

Além disso, Hb 9:10 inclui “várias abluções” no grupo de práticas periféricas

⁵⁶⁸ Na maioria das vezes, o NT refere-se ao batismo cristão, e ao batismo de João Batista, com o substantivo βάπτισμα (Mt 3:7; 21:25; Mc 1:4; 11:30; Lc 3:3; 7:29; 20:4; At 1:22; At 10:37; 13:24; 18:25; 19:3-4; Rm 6:4; Ef 4:5; 1Pe 3:21), em vez de βαπτισμός.

⁵⁶⁹ COCKERILL, 2012, p. 266.

⁵⁷⁰ Verbo λούω.

que acompanhavam os “dons e sacrifícios”,⁵⁷¹ uma expressão genérica, não específica. Isso torna as “abluções” tão genéricas quanto os “dons e sacrifícios” do antigo sistema.⁵⁷²

5.3 Aspersão de sangue

A aspersão de sangue é um elemento importante no cerimonial do Dia da Expição, e também na argumentação do autor de Hebreus, que usa o verbo ῥαντίζω (aspergir)⁵⁷³ e o substantivo ῥαντισμός (aspersão).⁵⁷⁴ Primeiramente, Hebreus utiliza o verbo ῥαντίζω numa referência geral à aspersão do sangue de bodes (τράγων) e de touros (ταύρων) e da cinza de uma novilha⁵⁷⁵ sobre pessoas (Hb 9:13), cujos efeitos são purificadores.

A purificação era um dos principais efeitos da aspersão do sangue no Dia da Expição: o sangue aspergido purificava o altar (Lv 16:19).⁵⁷⁶ A descrição do ritual do Dia da Expição em Lv 16 traz aspersão de sangue de μόσχος e χίμαρος sobre objetos e móveis - o sangue era aspergido no propiciatório e diante dele, e também no altar (Lv 16:14,19). O povo também era purificado no Dia da Expição (Lv 16:30), mas não há registro de aspersão de sangue *sobre pessoas* nesse dia em Lv 16.

Os tradutores de Hebreus têm lido Hb 9:13 de pelo menos duas formas: 1) A aspersão *do sangue e das cinzas* sobre pessoas as purificava (como na ARA⁵⁷⁷); 2) O sangue de bode e touros (não aspergido) e a aspersão *das cinzas* sobre pessoas as purificava (como na ARC, ACF e NVI⁵⁷⁸). Usando a LXX como parâmetro, a leitura

⁵⁷¹ GUTHRIE, 1984, p. 173-174; LANE, 1991b, p. 56.

⁵⁷² LANE, 1991b, p. 56.

⁵⁷³ Em Hb 9:13, 19, 21; 10:22.

⁵⁷⁴ Apenas em Hb 12:24.

⁵⁷⁵ A água purificadora incluía as cinzas da novilha vermelha, e a pessoa que preparava a água purificadora deveria tomar um banho cerimonial depois (Nm 19:7, 8). E a pessoa aspergida com a água purificadora também deveria tomar banho depois (Nm 19:19).

⁵⁷⁶ A LXX liga a *aspersão* de sangue à expiação, ao perdão e à purificação (usando o verbo ῥαίνω em Ex 29:21; Lv 4:17; 5:9; 8:11; 14:16, 27; 16:14, 15, 19; Nm 19:4; e usando o verbo προσραίνω em Lv 4:6 e 8:30). Em Levítico 4, a ênfase das ofertas pelo pecado não é na *aspersão*, mas no *derramamento* do sangue (ἐκχέω; Lv 4:7, 12, 18, 25, 30, 34). De acordo com Lv 4, além de aspergido e derramado, o sangue também poderia ser apenas *colocado* (ἐπιτίθημι; Lv 4:7, 18, 25, 30, 34) nos chifres do altar e o resto derramado na base do altar. Assim, percebe-se que a expiação, o perdão e a purificação estão vinculados à manipulação/aplicação do sangue em geral, e não restritos à aspersão.

⁵⁷⁷ “Portanto, se o *sangue* de bodes e de touros e a *cinza* de uma novilha, *aspergidos* sobre os contaminados, os santificam, quanto à purificação da carne,” (Hb 9:13, grifo nosso).

⁵⁷⁸ O verbo aspergir está no particípio singular ativo (ῥαντίζουσα), literalmente, “aspergindo”. As versões que vinculam a aspersão apenas à cinza da novilha trazem: “[...] se o sangue dos touros e

1) não admitiria qualquer possibilidade de alusão ao Dia da Expição, pois não havia aspersão de sangue sobre pessoas nesse dia. A leitura 2) admitiria; já que bodes e touros eram animais envolvidos no ritual do Dia da Expição. No entanto, existem outros dados que devem ser analisados.

Primeiramente, é preciso destacar que não há correspondência linguística entre Hb 9:13 e Lv 16 nas palavras utilizadas para bodes (τράγων) e touros (ταύρων) (Lv 16 traz novilho [μόσχος], carneiro [κρίος], bode [χίμαρος]), e também não há referência às cinzas da novilha em Lv 16.⁵⁷⁹ Essa diferença não preenche os requisitos para a identificação de alusões adotados nesta pesquisa: o do *volume* (que procura a repetição literal de palavras ou padrões sintáticos) e o da *recorrência* (que procura, no contexto imediato, outras referências ao mesmo contexto do AT do qual deriva a suposta alusão).⁵⁸⁰

Na LXX, Ex 24:8 relata a aspersão de sangue de novilhos (μόσχος, cf. v. 5) sobre pessoas. Como após Hb 9:13 o autor de Hebreus passa a descrever a *inauguração da aliança* (que envolveu aspersão de sangue sobre pessoas, cf. Hb 9:19), pode ser que isso estivesse em sua mente ao falar da aspersão no verso 13.

Em Ex 29, o ritual de consagração dos sacerdotes incluía aspersão de sangue de novilho (μόσχος) e carneiro (κρίος) sobre o altar (v. 12, 15-16), e aspersão de sangue de carneiro (κρίος), e, possivelmente, também de sangue de novilho (μόσχος),⁵⁸¹ sobre pessoas (Arão e seus filhos, v. 19-21).

O fato é que a aspersão de sangue era uma prática comum (por ex., Lv 17:1-6; Nm 18:17; 2Rs 16:13, 15; 2Cr 29:22), presente em diversos rituais e festividades religiosas. A expiação e o perdão geralmente eram o resultado da aspersão de sangue (por ex., Lv 4:17; 5:9; 14:16, 27; 16:14, 15, 19). A LXX usa, além da aspersão (verbos ῥαίνω e προσραίνω), os verbos “colocar” (ἐπιτίθημι; por ex., Lv 4:7, 18, 25, 30, 34) e

bodes e a cinza de uma novilha, esparzida sobre os imundos [...]” (ARC); “[...] se o sangue dos touros e bodes, e a cinza de uma novilha esparzida sobre os imundos [...]” (ACF); “[...] se o sangue de bodes e touros e as cinzas de uma novilha espalhadas sobre os que estão cerimonialmente impuros [...]” (NVI).

⁵⁷⁹ Lv 16 não menciona textualmente as cinzas da novilha (nem sequer a água purificadora), mas, no Dia da Expição, pelo menos três personagens deveriam tomar um banho especial: 1) o sumo sacerdote, antes de colocar as vestes sagradas (v. 4) e depois de sair do santuário (v. 24), 2) a pessoa que levava o bode emissário para o deserto (v. 26), e 3) a pessoa que queimava os restos do novilho e do bode fora do arraial (v. 28).

⁵⁸⁰ BEALE, 2013, p. 55-65.

⁵⁸¹ O sangue de novilho era derramado “à base do altar” (Ex 29:12), o sangue do carneiro era jogado “sobre o altar ao redor” (Ex 29:20), e a ordem era tomar o sangue que estava “sobre o altar” (29:21) e aspergí-lo sobre Arão e seus filhos. Isso pode significar que o sangue aspergido era apenas o do carneiro.

“derramar” (ἐκχέω; por ex., Lv 4:7, 12, 18, 25, 30, 34) para falar sobre a manipulação do sangue sacrificial. Nas ofertas pelo pecado (Lv 4), por exemplo, o sangue era *aspergido*, depois *colocado* nos chifres do altar, e finalmente *derramado* na base do altar, e isso resultava em expiação e perdão (v. 26, 31, 35).

Sacrifícios rotineiros envolviam a aspersão/derramamento do sangue de novilho (μόσχος), ovelha (πρόβατον), cordeiro (ἀρήν), cabrito (ἔριφος) em torno do altar (Lv 1:5, 10-11). Os sacrifícios pacíficos envolviam aspersão/derramamento do sangue de diversos animais em torno do altar (Lv 3:1-2; cf. 7:14), especialmente o cordeiro (ἀρήν) e a cabra (αἶξ) (Lv 3:7-8, 12-13). Os sacrifícios por “pecados de ignorância” envolviam a aspersão do sangue de novilho (μόσχος) diante do véu do santuário (Lv 4:5-6, 16-17). A oferta pela culpa envolvia a aspersão de sangue de cordeira (ἀμνάς) ou de cabrita (χίμαιρα) na parede do altar (Lv 5:6-9- cf. 7:1-2).

Na cerimônia de consagração dos sacerdotes e do santuário, houve aspersão de sangue de carneiro (κρίος) sobre o altar (Lv 8:18-19) e sobre os sacerdotes (Lv 8:23-24, 30).⁵⁸² E ao oitavo dia dessa cerimônia, Lv 9 narra a aspersão do sangue de diversos animais (μοσχάριον, μόσχος, βοῦς, κρίος, χίμαρος, αἶξ) no altar.

No ritual de purificação da lepra, havia aspersão do sangue de uma ave sobre a pessoa que seria purificada (Lv 14:1-7). Além disso, o sangue de um cordeiro (ἀμνάς) era *colocado* (ἐπιτίθημι) pelo sacerdote “sobre a ponta da orelha direita daquele que tem de purificar-se, e sobre o polegar da sua mão direita, e sobre o polegar do seu pé direito” (Lv 14:12-14).

No ritual de consagração dos sacerdotes e de inauguração do santuário, em Nm 17, houve aspersão do sangue de χίμαρος no altar (como oferta pelo pecado e sacrifício pacífico), e também de μόσχος (holocausto) e τράγος (oferta pacífica, sangue aspergido sobre o altar, Lv 3:2). Assim, no *início do sacerdócio* no santuário houve aspersão de μόσχος e κρίος sobre pessoas, e aspersão de χίμαρος e τράγος sobre o altar.

Posteriormente, Hebreus usa o verbo ῥαντίζω especificamente no relato da *inauguração da aliança*, com o sangue dos bezerras (μόσχος) e dos bodes (τράγος), com água, e lã tinta de escarlata, e hissopo aspergido sobre o livro e sobre o povo

⁵⁸² Em determinado momento do ritual, o sangue não era literalmente aspergido sobre os sacerdotes, mas colocado (ἐπιτίθημι) com o dedo “sobre a ponta da orelha direita de Arão, e sobre o polegar da sua mão direita, e sobre o polegar do seu pé direito” (Lv 8:23). Posteriormente, sim, o sangue era aspergido sobre Arão e seus filhos (Lv 8:30).

(Hb 9:19). Nesse mesmo relato, foram aspergidos com sangue o tabernáculo e todos os utensílios do serviço sagrado (Hb 9:21). Nenhum desses relatos de aspersão faz alusão especificamente ao Dia da Expição,⁵⁸³ em vez disso, os relatos parecem ajustar-se melhor à aspersão de sangue que foi parte do ritual de consagração do santuário/tabernáculo e de inauguração da aliança (Ex 24:6, 8) e da consagração de Arão e seus filhos ao sacerdócio (Lv 8:30; cf. Ex 29:21).

Hb 9:18-21 relata que a primeira aliança foi inaugurada com sangue, que foi aspergido sobre o rolo/livro da aliança, sobre o povo e sobre o tabernáculo com seus utensílios. Porém, há alguns detalhes diferentes no relato do AT, como o fato do livro ter sido lido, mas o texto não dizer que ele foi aspergido (Ex 24:7-8). Além disso, o relato de Lv 8:10-11 e Ex 40:9-11 (cf. Nm 7:1) diz que Moisés aspergiu *óleo* sobre o tabernáculo, e não *sangue*. Há duas explicações para essa aparente inconsistência: 1) o Autor pode estar tomando como parâmetro a inauguração do altar, onde o sangue era aspergido (Lv 8:23; Ex 29:12; Ez 43), ou 2) o Autor está refletindo a tradição judaica sobre a aspersão de *sangue* e *óleo* na inauguração do tabernáculo, como relata Flávio Josefo (*Antiguidades* 3:206).⁵⁸⁴ Para Hurst, o contexto aqui é a purificação inicial do tabernáculo recém-construído na inauguração da primeira aliança, e não o Dia da Expição.⁵⁸⁵

O tema do estabelecimento da aliança domina o cenário em Hb 9:13-21, onde o sangue de animais aspergido sobre pessoas é comparado e contrastado ao sangue de Cristo, que, além de purificar os crentes (9:14), o torna “o Mediador da nova aliança” (9:15; cf. 12:24). Em Hebreus, o sangue de Cristo é o “sangue da aliança” (9:20; cf. 10:29), o “sangue da aspersão” (12:24) e o “sangue da eterna aliança” (13:20). Portanto, a aspersão do sangue remete fortemente ao estabelecimento da aliança, além dos rituais de purificação.⁵⁸⁶ Além disso, esses são os eventos que

⁵⁸³ Os utensílios do santuário não são listados como tendo sido purificados por aspersão de sangue do Dia da Expição (Lv 16:14-19). Por outro lado, não há registro de aspersão de sangue na inauguração/dedicação do santuário, mas sim de óleo (Ex 40:9). No entanto, há uma tradição judaica a respeito da aspersão de sangue e óleo na inauguração/dedicação do santuário, como será exposto nos próximos parágrafos.

⁵⁸⁴ “[...] τῷ αἵματι τῶν ταύρων καὶ κριῶν [...]”. O texto grego de Flávio Josefo usado nesta pesquisa é o de NIESE, 1885-1895. Disponível em BIBLEWORKS, 2009. Nas versões em português, esta citação encontra-se em *Antiguidades*, Livro III, 8:6.

⁵⁸⁵ HURST, 1990, p. 38-39. Para Hurst, a aspersão do tabernáculo e seus utensílios em Hb 9:21 “parece ser tirada principalmente da consagração de Lv 8:10f, 23f (cf. Ex 29:12, 40:9-11), em vez do ritual anual de expiação de Lev. 16 [...]” (p. 39).

⁵⁸⁶ A aspersão de água também tem estreito vínculo com a ideia de purificação: “[...] aspergirei água pura sobre vós, e ficareis purificados; de todas as vossas imundícias e de todos os vossos ídolos vos purificarei” (Ez 36:25). Apesar disso, curiosamente, a *Mishnah Temurah* 1:5 (c. 190 - c. 230

trazem textualmente os mesmos animais citados em Hb 9:12 (μύσχος e τράγος). Mesmo assim, é mais provável que a expressão “o sangue de bodes e touros” seja uma generalização bíblica⁵⁸⁷ (Sl 50:13, Is 1:11), uma expressão técnica para referir-se aos *sacrifícios em geral*.

Hebreus também usa o verbo ῥαντίζω para falar metaforicamente da aspensão do coração, que torna possível o crente aproximar-se de Deus: “aproximemo-nos, com sincero coração, em plena certeza de fé, tendo o coração purificado de má consciência e lavado o corpo com água pura” (Hb 10:22). Na LXX, o verbo ῥαντίζω também é usado metaforicamente em Sl 51:7 (Sl 50:9 [LXX]): “purifica-me com hissopo” (ῥαντιεῖς με ὑσσώπῳ). Ou seja, a aspensão é sinônimo de purificação.

Curiosamente, a LXX usa o verbo ῥαντίζω poucas vezes.⁵⁸⁸ Apenas em Sl 51:7 a aspensão com o verbo ῥαντίζω é purificadora (mas o texto não menciona explicitamente o sangue). Em Lv 6:20 e 2Rs 9:33, a aspensão do sangue é meramente acidental. Na maioria das vezes, a LXX utiliza o verbo ῥαίνω,⁵⁸⁹ em vez de ῥαντίζω. Apesar de serem sinônimos, é preciso destacar aqui que, ao falar da aspensão de sangue *no Dia da Expição*, a LXX utiliza o verbo ῥαίνω (Lv 16:14, 15, 19), e não ῥαντίζω, o que estabelece uma sutil diferença da linguagem de aspensão usada em Hebreus. E já foi destacado nesta pesquisa que, mesmo ao fazer clara referência ao Dia da Expição em 9:7, Hebreus usa uma linguagem diferente da LXX para descrever a manipulação de sangue pelo sumo sacerdote: em Hb 9:7, o sangue não é “aspergido” no santuário, como em Lv 16, mas “oferecido” (προσφέρω).⁵⁹⁰ Ou seja, parece não ser possível detectar alusões ao Dia da Expição em Hebreus avaliando a linguagem de aspensão utilizada em Hebreus e na LXX.

Além do verbo ῥαντίζω (aspergir), Hebreus também usa o substantivo ῥαντισμός (aspensão). Refere-se ao sangue de Jesus como o “sangue da aspensão [αἷματι ῥαντισμου] que fala coisas superiores ao que fala o próprio Abel” (Hb 12:24). Na LXX, o substantivo ῥαντισμός aparece em Nm 19:9, 13, 20, 21, no contexto da “água purificadora” que era aspergida sobre pessoas cerimonialmente impuras.⁵⁹¹ A

d.C.) estabelece que: “A água de purificação não pode se tornar água de purificação, exceto através da deposição de cinzas”. Disponível em: <<https://bit.ly/2lmJuYv>>. Acesso em: 19 dez. 2018.

⁵⁸⁷ MOFFATT, 1957, p. 122.

⁵⁸⁸ Lv 6:20; 2Rs 9:33; Sl 51:7 (50:9 LXX).

⁵⁸⁹ Ex 29:21; Lv 4:17; 5:9; 8:11; 14:16, 27; 16:14, 15, 19; Nm 19:4; Is 45:8; Ez 36:25.

⁵⁹⁰ LANE, 1991b, p. 223.

⁵⁹¹ Em 1Pe 1:2, o substantivo ῥαντισμός também está vinculado à santificação e à obediência: “eleitos, segundo a presciência de Deus Pai, em santificação do Espírito, para a obediência e a aspensão do sangue de Jesus Cristo” (1Pe 1:2).

expressão “sangue da aspersão” (αἷματι ῥαντισμοῦ), de Hb 12:24, lembra a expressão “água de aspersão” (ῥῶδωρ ῥαντισμοῦ) utilizada na LXX (Nm 19:21).

Assim, a aspersão do sangue não pode ser considerada um elemento que aponta inequivocamente para o Dia da Expição em Hebreus. Outros rituais e eventos parecem ter a precedência na mente do Autor ao citar a aspersão do sangue, como os rituais de purificação e a inauguração da aliança.

5.4 As cinzas de uma novilha

A água purificadora é chamada literalmente de “água de aspersão” (ῥῶδωρ ῥαντισμοῦ) na LXX (Nm 19:21). Na preparação da água purificadora, o sangue de uma novilha vermelha deveria ser aspergido “para a frente da tenda da congregação sete vezes” (Nm 19:4).⁵⁹² A novilha era queimada, e suas cinzas eram misturadas com a água, que era aspergida sobre pessoas impuras, contaminadas pelo contato com um corpo morto⁵⁹³ (Nm 19:11-21). Era uma das “diversas abluções” (Hb 9:10) do antigo sistema levítico.

Alguns comentaristas tentam conectar a aspersão da água purificadora com o Dia da Expição, argumentando que na semana que antecedia o Dia da Expição, o sumo sacerdote ficava isolado e passava por vários rituais de purificação, que incluíam a aspersão com a água purificadora.⁵⁹⁴ Essa informação está no *Mishnah Yoma* 1:1⁵⁹⁵ e no *Mishnah Parah* 3:1.⁵⁹⁶

No entanto, o *Talmud* Babilônico afirma que a preparação para o Dia da Expição era semelhante à preparação para a queima da novilha vermelha, e que as

⁵⁹² Portanto, a água purificadora envolvia aspersão de sangue na frente do santuário, além da aspersão da água sobre a pessoa.

⁵⁹³ Provavelmente, daí venha a alusão às “obras mortas” (Hb 9:14; cf. 6:1), das quais Cristo limpará a consciência do crente.

⁵⁹⁴ MICHEL, 1966, p. 122, 168, 313. Maimônides (1135-1204) também afirma que o sumo sacerdote era aspergido com as cinzas de uma novilha duas vezes durante a semana de preparação para o Dia da Expição (ver BRUCE, 1990, p. 216).

⁵⁹⁵ “Sete dias antes do Dia da Expição, nós removemos o Sumo Sacerdote de sua casa para a Câmara *Palhedrin* [...]” (*Mishnah Yoma* 1:1). Disponível em: <<https://bit.ly/2RkBr0Z>>. Acesso em: 19 dez. 2018.

⁵⁹⁶ “Sete dias antes da novilha ser queimada, o sacerdote que queimará a novilha é separado de sua casa para uma câmara que fica em frente ao prédio [do templo principal], no nordeste, e era chamada de Casa de Pedra, e ele é aspergido todos os sete dias com todas as [cinzas das] *chata’ot* [novilhas vermelhas] que estavam ali. Rabi Yose diz: Eles só o aspergiram no terceiro e no sétimo [dias] apenas. O rabino Chanina, o vice-sacerdote, diz: Sobre o sacerdote que queima a novilha, eles aspergem todos os sete dias; e no sacerdote [que realiza os serviços de sacrifício] do *Yom Kippur*, eles só aspergem no terceiro e sétimo [dias] apenas” (*Mishnah Parah* 3:1). Disponível em: <<https://bit.ly/2x2wv7u>>. Acesso em: 19 dez. 2018.

duas preparações incluíam aspersão da água purificadora (*Yoma* 4a:2).⁵⁹⁷ E ainda discute a possibilidade de essas práticas de preparação serem derivadas da preparação de Arão e seus filhos que antecedeu a *inauguração do santuário* (*Yoma* 2a.8-9).

Apesar da proximidade temporal entre Hebreus e a *Mishnah*,⁵⁹⁸ estudiosos apontam similaridades⁵⁹⁹ e diferenças⁶⁰⁰ entre a teologia rabínica e a teologia de Hebreus. Então, antes de assumir algum tipo de influência da tradição teológica do judaísmo da *Mishnah* sobre a teologia do autor de Hebreus, é preciso reconhecer que, apesar de trazer informações contidas também na *Mishnah*, Hebreus muitas vezes se distancia da *Mishnah*.⁶⁰¹

Para Moffatt, a citação do ritual das cinzas da novilha vermelha em Hb 9:13 “não tinha conexão alguma com o Dia da Expição, e foi apenas na tradição rabínica posterior que foi associada às funções do sumo sacerdote”.⁶⁰² Ribbens afirma que,

⁵⁹⁷ “Com relação ao sacerdote envolvido na queima da novilha vermelha e o Sumo Sacerdote antes do *Yom Kippur*, alguém espalha sobre eles por todos os sete dias a água de purificação misturada com cinzas de amostras de todas as ofertas pelo pecado de novilha vermelha anteriores que foram guardadas lá no Templo. O motivo dessa prática é que também houve aspersão durante a inauguração. [...] Na inauguração, a aspersão foi com sangue; aqui, a aspersão foi com água. O rabino Yoḥanan respondeu: Isso não é difícil, como o Rabino Ḥiyya ensinou: a água substitui o sangue, mas ambos têm o status de aspersão” (*Yoma* 4a.2-3, 6-7); “Rabbi Yosei diz: alguém só borrifa a água sobre ele no terceiro e no sétimo dia, não em todos os sete, já que duas vezes é o suficiente para purificá-lo. O rabino Ḥanina, o vice-sumo sacerdote, diz: Com relação ao sacerdote que queima a novilha, alguém salpica a água sobre ele todos os sete dias. No entanto, com relação ao Sumo Sacerdote no *Yom Kippur*, alguém só asperge a água no terceiro e no sétimo dia” (*Yoma* 8a.6-7). Disponível em: <<https://bit.ly/2Kpn76T>>. Acesso em: 19 dez. 2018.

⁵⁹⁸ A *Mishnah* foi produzida entre o ano 70 e 189 d.C., é fruto de um debate entre diversos sábios rabínicos a respeito da tradição oral, e Hebreus foi escrito no primeiro século – o conteúdo de Hebreus estava pronto quando o debate rabínico tinha recém-comorado e a *Mishnah* ainda tomava forma (apesar da tradição oral já existir).

⁵⁹⁹ M'CAUL, Joseph B. **The Epistle to the Hebrews, in a Paraphrastic Commentary, With Illustrations from Philo, the Targums, the Mishna and Gemara, the Later Rabbinical Writers, and Christian Annotators**. London: Longmans, Green and Company; Paternoster-Row, 1871. p. xvi-xvii.

⁶⁰⁰ Para ver algumas semelhanças e diferenças teológicas entre Hebreus e a literatura rabínica, ver CHILTON, Bruce; NEUSNER, Jacob. **Judaism in the New Testament: practices and beliefs**. London/New York: Routledge, 1995 (especialmente o capítulo 7); KUMA, Hermann V. A. **The Centrality of Αἷμα (Blood) in the Theology of the Epistle to the Hebrews: an Exegetical and Philological Study**. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2012 (especialmente o capítulo 4); NEUSNER, Jacob (ed.). **A History of the Mishnaic Law of Holy Things, Part Six: The Mishnaic System of Sacrifice and Sanctuary**. Studies in Judaism in Late Antiquity. Leiden: Brill, 1980. p. 21-22, 37, 43-44; HORBURY, W. The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews. **Journal for the Study of the New Testament**, vol. 6, n. 19, (p. 43-71), 1983. p. 49. Cockerill destaca como os métodos exegéticos do autor de Hebreus o distinguem da literatura rabínica em COCKERILL, 2012, p. 54-57. Para uma comparação mais detalhada entre a hermenêutica rabínica e a do autor de Hebreus no uso do AT, ver DOCHERTY, 2009.

⁶⁰¹ A *Mishnah* possivelmente descreve o Dia da Expição como era realizado no final do período do segundo templo, “quando o santo dos santos foi esvaziado e não havia *kapporet* para ser aspergido” (BARKER, 2018, p. 105).

⁶⁰² MOFFATT, 1957, p. 122. Há relatos do século I de que o sumo sacerdote sacrificava a novilha,

em Hb 9:13, o autor de Hebreus está começando a usar “mais ritos sacrificiais - além do Dia da Expição - como parte do padrão contra o qual Cristo é comparado”,⁶⁰³ o que inclui o sacrifício da novilha vermelha, o sacrifício da aliança e o da inauguração do tabernáculo (9:18-22).

Em Hb 10:22, os crentes são convidados a se aproximarem “[...] tendo o coração purificado [literalmente, *aspergido*⁶⁰⁴] de má consciência e lavado o corpo com água pura [...]” (Hb 10:22). O texto não cita qual elemento deveria ser aspergido para purificar os crentes, e é possível que o sangue seja o que é aspergido aqui, e não a água purificadora (pois o texto já menciona a água na última parte do verso: “[...] e lavado o corpo com água pura” [Hb 10:22]). De qualquer forma, seja qual for o elemento aspergido, Hb 10:22 fala da aspersion *sobre pessoas*, ainda que metaforicamente,⁶⁰⁵ e a aspersion sobre pessoas não é uma alusão ao Dia da Expição.

5.5 “Uma vez por ano” e “a cada ano”

Em Hb 9:6-7, O Autor descreve o serviço do sumo sacerdote terreno no Lugar Santíssimo, enfatizando que ele entrava ali “uma vez por ano”: “mas, no segundo [tabernáculo], o sumo sacerdote, ele sozinho, *uma vez por ano* [ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ], não sem sangue, que oferece por si e pelos pecados de ignorância do povo” (Hb 9:7, grifo nosso).

Ele chama o Lugar Santíssimo de “tabernáculo”, que fica atrás do “segundo véu” (v. 3), onde ficava o propiciatório e os querubins (v. 4-5). Esse lugar é contrastado com o Lugar Santo, onde os sacerdotes entram continuamente (v. 6) – uma clara referência ao serviço diário. A referência ao sumo sacerdote entrando no Lugar Santíssimo uma vez por ano com sangue é inequivocamente uma alusão ao Dia da Expição.

Em Hb 9:24-25, o autor de Hebreus usa a figura do sumo sacerdote entrando anualmente com sangue no santuário, e afirma que Cristo não entrou “[...] para a si mesmo se oferecer muitas vezes, como o sumo sacerdote *cada ano* [κατ’ ἐνιαυτὸν]

como afirma Josefo (*Antiguidades* 4:79 [Livro IV, 4:6]), e Fílon (*De specialibus legibus* 1:268) relata que o sumo sacerdote aspergia o sangue da novilha antes da preparação da cinza.

⁶⁰³ RIBBENS, 2016, p. 119.

⁶⁰⁴ O texto grego traz: “[...] ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς [...]” (Hb 10:22).

⁶⁰⁵ A linguagem da aspersion parece ser metafórica, já que os “corações” é que são aspergidos.

entra no Santuário com sangue alheio” (Hb 9:25 ARC, grifo nosso). Novamente, a entrada anual do sumo sacerdote no santuário com sangue é uma alusão inequívoca ao Dia da Expição.

Em Hb 10:1, o Autor menciona “[...] mesmos sacrifícios que continuamente se oferecem cada ano [κατ’ ἐνιαυτὸν]” (ARC, grifo nosso)”, e acrescenta que “[...] nesses sacrifícios faz-se recordação de pecados todos os anos [κατ’ ἐνιαυτόν]” (Hb 10:3). O rito anual do Dia da Expição está em evidência nesses textos. Portanto, em Hebreus, as expressões “uma vez por ano” e “cada ano” fazem clara referência ao Dia da Expição.

5.6 Os efeitos dos sacrifícios

Para descrever os efeitos dos sacrifícios e da aplicação do sangue no Dia da Expição, Lv 16 utiliza bastante o verbo expiar/propiciar (ἐξιλάσκομαι; 16:6, 10, 11, 16, 17, 18, 20, 24, 27, 30, 32, 33, 34). A purificação e a santificação também são efeitos dos sacrifícios do Dia da Expição, expressos especialmente pelos verbos *purificar* (καθαρίζω; 16:19, 20, 30) e *santificar* (ἀγιάζω; 16:19). Além disso, no Dia da Expição, o pecado era *removido* do arraial de Israel, especialmente através do ritual do bode emissário (ou “para Azazel”; Lv 16:8, 10). Sendo assim, é possível que, ao mencionar qualquer um desses efeitos, Hebreus esteja fazendo alusão ao Dia da Expição? Essa possibilidade será verificada agora.

5.6.1 Expição/Propiciação

Neste tópico, serão avaliados os termos relacionados à expiação e à propiciação em Hebreus. A ideia básica é: será que ao mencionar expiação, ou propiciação, o Autor tem o Dia da Expição em mente? Não será avaliado neste tópico o lugar de propiciação, o ἱλαστήριον (Hb 9:5), tema que já foi abordado no item 3.6.1.

Na Bíblia hebraica, literalmente, o Dia da Expição se chama “dia das expiações” (יום הכִּפּוּרִים; Lv 23:27), e na LXX, é chamado de ἡμέρα ἐξιλασμοῦ (Lv 23:27) e ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ (Lv 25:9). Na LXX, o substantivo ἐξιλασμός

(propiciação/expiação)⁶⁰⁶ e o verbo ἐξιλάσκομαι (propiciar/expiar)⁶⁰⁷ caracterizam esse ritual (Lv 23:27-32).

Hill demonstrou que os verbos ἐξιλάσκομαι e o sinônimo ἰλάσκομαι⁶⁰⁸ podem significar tanto *expiação* quanto *propiciação*, e as ideias presentes no contexto é que devem nortear a busca pelo significado - essa não é só uma questão de tradução de palavras, mas de compreensão de um *conceito*.⁶⁰⁹ Mas, apesar dos léxicos admitirem as duas possibilidades de sentido, o Dia da Expiação está ligado a qual dos dois conceitos: expiação ou propiciação? Antes de uma verificação do aspecto propiciatório/expiatório da soteriologia de Hebreus, é necessária uma definição metodológica do que será considerado “expiação” e “propiciação” nesta pesquisa.

Há um debate teológico em torno de dois termos: expiação e propiciação, que aqui serão tratados como dois conceitos distintos.⁶¹⁰ A diferença básica entre propiciação e expiação está na intenção. Em linhas gerais, a propiciação torna (ou mantém) a divindade favorável ao adorador, enquanto a expiação faz uma reparação pela ofensa cometida. Em seus efeitos, a propiciação é direcionada primariamente à divindade (que tem sua ira desviada ou aplacada), e a expiação é direcionada aos atos de quem causou a ofensa à divindade (cancelando ou removendo o pecado através de um ritual ou sacrifício).⁶¹¹

Dos dois conceitos (expiação e propiciação), a expiação é o que tem menos dificuldade para ser aceito. Há uma tendência contemporânea de subestimar a

⁶⁰⁶ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 594.

⁶⁰⁷ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 594; BAUER; DANKER; ARNDT; GINGRICH, 1979, p. 337.

⁶⁰⁸ O verbo ἰλάσκομαι tem o sentido de expiar, mas também de propiciar, apaziguar, conciliar, etc. Ver LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 828.

⁶⁰⁹ O debate em torno do significado dessas palavras tende a focar na existência ou não do sentido propiciatório. Dodd deu o tom ao debate ao afirmar que os tradutores da LXX não viam um conceito de propiciação em כפר (quando usado como um termo religioso), e que a LXX geralmente atribui o sentido de expiação às palavras relacionadas ao verbo ἰλάσκομαι, sugerindo que propiciação é um conceito pagão (ver DODD, 1931, p. 359; cf. DODD, Charles H. **The Bible and the Greeks**. London: Hodder and Stoughton, 1954. p. 82-95). No entanto, em sua crítica à pesquisa de Dodd, Hill demonstra que os tradutores da LXX não apenas inseriram mecanicamente palavras equivalentes em sua tradução, mas levaram em conta o contexto e as ideias de “evitar a ira de Deus” ao traduzirem algumas palavras hebraicas como ἰλάσκεισθαι e correlatos. Ver HILL, 2000, p. 27-36. Morris também demonstrou que a ideia de “ira de Deus” está presente no contexto de quase todos os textos da LXX que usam ἰλάσκομαι e correlatos, e, portanto, haveria sim o sentido de “propiciação” (ver MORRIS, Leon. **The Apostolic Preaching of the Cross**. London: Tyndale Press, 1955).

⁶¹⁰ Para uma exposição das principais correntes desse debate, ver REIS, Emilson dos. **A ira de Deus: estudo bíblico teológico e proposta homilética**. Tese (Doutorado). Engenheiro Coelho: Centro Universitário Adventista de São Paulo 2009. p. 172-203.

⁶¹¹ HILL, 2000, p. 23.

presença e a importância do aspecto propiciatório da morte de Jesus.⁶¹² Existem autores que acreditam no conceito de propiciação - que, na cruz, Cristo aplacou, a ira de Deus;⁶¹³ e existem os que acreditam apenas no conceito de expiação, que o conceito de propiciação não se aplica à teologia cristã⁶¹⁴, pois a morte de Cristo não teve o objetivo de abrandar a ira de Deus⁶¹⁵. Porém, como demonstrou Hill,⁶¹⁶ na LXX, ἐξιλάσκομαι e ἰλάσκομαι aparecem muitas vezes no contexto das discussões sobre a *ira de Deus*, o que denota o sentido de *propiciação*. A LXX usa preferencialmente o verbo ἐξιλάσκομαι (sinônimo de ἰλάσκομαι), que aparece 106 vezes na LXX, sendo que 83 vezes está traduzindo palavras relacionadas à raiz כפר. O verbo ἰλάσκομαι é usado 13 vezes na LXX, 4 vezes traduzindo a raiz כפר (Dt 21:8; Sl 65:3 [64:4 LXX]; 78:38 [77:38 LXX]; 79:9 [78:9 LXX]). A raiz כפר pode se referir igualmente a ações

⁶¹² Estudos baseados na teoria mimética de Girard, por exemplo, têm descrito a morte de Cristo não como um verdadeiro sacrifício propiciatório no sentido bíblico-teológico do termo, mas como uma desistência da vingança, sendo a própria morte, no máximo, uma espécie de morte nobre, não um sacrifício propiciatório. Ele discorda da interpretação do sacrifício de Cristo como satisfação da vontade do Pai. Para Girard, Hebreus associa equivocadamente a morte de Cristo a um rito sacrificial, reforçando a ideia de satisfação. Ver GIRARD, René. **Things Hidden Since the Foundation of the World**. Stanford: University Press, 1987. p. 227-231. Para uma discussão teológica a respeito da teoria de Girard, ver SWARTLEY, Willard M. (ed.). **Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking**. Telford: Pandora, 2000. A teoria mimética de Girard tenta mostrar que a Bíblia reconta suas histórias violentas, a fim de discutir o papel da violência na estruturação da religião e da cultura. Girard descreve a teologia sacrificial de Hebreus como um meio termo entre as práticas sacrificiais do AT e a morte de Jesus como um modelo para o martírio cristão, e identifica a epístola aos Hebreus como a fonte da leitura sacrificial do cristianismo. Ver WEAVER, J. Denny. **The Nonviolent Atonement**. Grand Rapids: Eerdmans, 2011. p. 72-82; JOHNS, Loren L. "A Better Sacrifice" or "Better Than Sacrifice"? Response to Michael Hardin's "Sacrificial Language in Hebrews". In: SWARTLEY, 2000, p. 120-131; HARDIN, Michael. Sacrificial Language in Hebrews: Reappraising René Girard. In: SWARTLEY, 2000, p. 103-119. Usando a teoria de Girard, Hardin argumenta que "Hebreus subverte o processo sacrificial, embora sob o disfarce da linguagem sacrificial" (p. 103). Segundo ele, o autor de Hebreus mostra que Jesus não retribui a humanidade com a violência com que ela o tratou. Ao não participar da violência, Jesus rompe o mecanismo da violência e abre caminho para uma nova obediência (p. 111).

⁶¹³ GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 475-478; ERICKSON, Millard J. **Christian Theology**. Grand Rapids: Baker Book House, 2013. p. 184, 739-742, 745-747.

⁶¹⁴ O léxico Louw-Nida, por exemplo, afirma que traduzir ἰλαστήριον como "propiciação" é uma interpretação errada do termo: "Propiciação é essencialmente um processo pelo qual alguém faz um favor a uma pessoa a fim de torná-la favorável, mas, no NT, Deus nunca é o objeto de propiciação, uma vez que ele já está do lado das pessoas". O Louw-Nida prefere traduzir como "perdão", pois ἰλασμός e ἰλαστήριον denotariam os "meios de perdão e não de propiciação". Certamente, a sugestão do Louw-Nida não é apenas uma questão linguística, mas também envolve alguma interpretação teológica e uma discussão conceitual. Ver os subdomínios 40.9 e 40.12 em LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. **Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains**. Vol. 1. New York: United Bible Societies, 1988-1989.

⁶¹⁵ BRAMBY, J.; THOMSON, J. Radford. The Epistle of Paul to the Romans. In: EXELL, Joseph S.; SPENCE, Henry Donald Maurice. (eds.). **The Pulpit Commentary**. v. 18. Grand Rapids: Eerdmans, 1977. p. 30.

⁶¹⁶ HILL, 2000, p. 23-36.

expiatórias ou *propiciatórias*, o seu sentido não está restrito a uma das duas opções: pode referir-se à cobertura da face da pessoa ofendida ou ofensora (sentido propiciatório), ou à cobertura do pecado (sentido expiatório); pode referir-se à remoção da ira (propiciação) e à remoção da causa da ira, o pecado (expiacção).⁶¹⁷

O *Yom Kippur*, como o nome indica, era “o Dia da Expiacção [ἡμέρα ἐξιλασμοῦ], para fazer expiacção [ἐξιλάσκομαι] por vós” (Lv 23:28), e o verbo ἐξιλάσκομαι aparece diversas vezes em Lv 16.⁶¹⁸ Isso poderia indicar que, ao falar da expiacção, o autor de Hebreus tem o Dia da Expiacção em mente. No entanto, muitos rituais além do *Yom Kippur* também tinham como objetivo fazer expiacção (ἐξιλάσκομαι): holocaustos (Lv 1:4), ofertas pelo pecado (Lv 4: 20, 26, 31, 35), ofertas pela culpa (Lv 5:6; 7:7), ofertas pelos pecados de ignorância (Lv 5:16, 18), por pecados como o roubo (6:7), na consagração de Arão e seus filhos (Lv 8:15, 34; 9:7); ofertas para purificação pelo nascimento de filho ou filha (Lv 12:6-8); ofertas para purificação da lepra (Lv 14:18-21, 29, 31, 53). Ezequiel generaliza ἐξιλάσκομαι, aplicando o verbo aos sacrifícios para consagração do altar (43:20, 22, 26), à oferta de manjares, ao holocausto, ao sacrifício pacífico e à oferta pelo pecado (Ez 45:15, 17). Todo o complexo de sacrifícios e rituais do sistema levítico tinham função expiatória. Com relação aos sacrifícios de sangue, a regra geral é que o sangue fazia *expiacção* pela vida (Lv 17:11), seja em que ritual for.

Como já foi dito no item 3.6.1, o Dia da Expiacção tinha o duplo objetivo de remover os pecados (expiacção) e desviar a ira de Deus (propiciação). O cuidado em obedecer às instruções divinas no Dia da Expiacção evitava a manifestação da ira de Deus (que resultava em morte dos adoradores). Porém, a referência à *propiciação* e *expiacção* não aludem necessariamente ao Dia da Expiacção, pois remoção de pecados e aplacamento da ira de Deus são elementos encontrados também em diversos outros rituais levíticos.

Muitos rituais e eventos do AT também apresentam o conceito de *propiciação* e apaziguamento da ira: como a oferta de Noé após o dilúvio (Gn 8:21). Inclusive eventos nos quais não houve necessariamente o oferecimento de sacrifícios por sacerdotes levitas no santuário, como a intercessão de Moisés (Ex 32:14, 22, 30-35),⁶¹⁹ o juízo executado por Fineias (Nm 25:8, 11, 13; Sl 106.30 [105:30 LXX]), a

⁶¹⁷ HILL, 2000, p. 31.

⁶¹⁸ Lv 16:6, 10, 11, 16, 17, 18, 20, 24, 27, 30, 32, 33, 34.

⁶¹⁹ Verbo ἰλάσκομαι (v. 14), verbo ἐξιλάσκομαι (v. 30).

devolução da arca da aliança por parte dos filisteus (1Sm 6:3), a justiça exigida pelos gibeonitas (2Sm 21:1-14),⁶²⁰ e a oração de Jó em favor de seus amigos (Jó 42:7-8). De fato, diversos eventos na LXX ilustram o conceito de *propiciação*, envolvendo sacrifícios ou não (Js 7:25-26; 2Rs 24:4;⁶²¹ 2Cr 6:30;⁶²² Zc 7:2; 8:22;⁶²³ MI 1:9;⁶²⁴ *Eclesiástico* 3:3; 5:6⁶²⁵).

Hebreus usa o verbo ἱλάσκομαι (Hb 2:17) para dizer que o *sumo sacerdote* faz “propiciação pelos pecados do povo” (ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ). Esta pesquisa já analisou parte desse tema no item 3.6.1, mas não tocou nos seguintes aspectos que serão discutidos a seguir. Há um debate para saber se aqui o significado de ἱλάσκεσθαι (infinitivo presente médio de ἱλάσκομαι) refere-se à *expição*⁶²⁶ do pecado ou à *propiciação*⁶²⁷ da ira de Deus. Três posições teológicas são frequentemente mantidas com relação a Hb 2.17: a) a morte de Jesus tem como efeito numa mescla de elementos propiciatórios e expiatórios; b) o verbo ἱλάσκομαι tem sentido predominantemente propiciatório; e c) o verbo ἱλάσκομαι tem sentido predominantemente expiatório.⁶²⁸

Hebreus traz a ideia da ira divina, o “justo castigo” (2:2) do qual os crentes devem “escapar” (2:3). O verbo “escapar” (ἐκφεύγω) é usado duas vezes em Hebreus (2:3 e 12:25), sempre em referência aos juízos divinos que caíram sobre os rebeldes.⁶²⁹ E uma provável relação com a ira de Deus pode ser encontrada na argumentação posterior a respeito da “provocação, no dia da tentação no deserto” (Hb 3:8), quando Israel provou a Deus (v. 9), e provocou a ira divina (v. 10, 11, 17; cf. 4:3). Isso quer dizer que, a propiciação em Hebreus é um conceito diluído em todo o texto, e não está vinculado exclusivamente ao Dia da Expição.

Expição e propiciação são conceitos encontrados em vários sacrifícios da antiga aliança, inclusive os do Dia da Expição,⁶³⁰ portanto, em Hebreus, são uma

⁶²⁰ Verbo ἐξιλάσκομαι.

⁶²¹ Verbo ἱλάσκομαι.

⁶²² Verbo ἱλάσκομαι.

⁶²³ Verbo ἐξιλάσκομαι nos dois textos.

⁶²⁴ Verbo ἐξιλάσκομαι.

⁶²⁵ Verbo ἐξιλάσκομαι nos dois textos.

⁶²⁶ Ver DODD, 1931, p. 360; MOFFATT, 1957, p. xxxv; ELLINGWORTH, 1993, p. 188-189; ATTRIDGE, 1989, p. 96 (nota 192).

⁶²⁷ Ver HILL, 2000, p. 23-36; DODD, 1931, p. 352.

⁶²⁸ HILL, 2000, p. 38; MORRIS, 1955, p. 176.

⁶²⁹ Em Rm 2:3, o verbo está explicitamente ligado ao juízo divino: “[...] escaparás [ἐκφεύγω] ao juízo de Deus?” (Rm 2:3 ARC).

⁶³⁰ RIBBENS, 2016, p. 211.

referência não específica aos efeitos expiatórios/propiciatórios dos sacrifícios. Em suma, a mera referência à expiação/propiciação não é suficiente para determinar a que ritual o autor de Hebreus está aludindo, e outros elementos devem ser levados em conta. Mas a referência ao ἱλαστήριον (o propiciatório, o lugar de propiciação, ver item 3.6.1) em 9:5 e à entrada anual do sumo sacerdote no Lugar Santíssimo em Hb 9:7 é uma alusão inequívoca ao ritual do Dia da Expição.

5.6.2 Purificação

A purificação é um tema importante em Hebreus, e aparece como o verbo *purificar* (καθαρίζω, 9:14, 22, 23; 10:2), o substantivo *purificação/pureza* (καθαρισμός, 1:3; e καθαρότης, 9:13), e o adjetivo *puro* (καθαρός, 10:22).

Em Hb 1:3 é dito que Jesus fez a “purificação [καθαρισμός] dos pecados”.⁶³¹ O substantivo καθαρισμός não é usado em Lv 16, mas aparece no texto que fala sobre a purificação anual do altar de incenso no Dia da Expição: na LXX, está escrito que o altar de incenso seria purificado uma vez ao ano com o “sangue da purificação dos pecados” (τοῦ αἵματος τοῦ καθαρισμοῦ τῶν ἁμαρτιῶν; Ex 30:10 [LXX]). Portanto, a purificação dos pecados poderia ser uma alusão ao Dia da Expição.⁶³²

Mas o substantivo καθαρισμός também caracteriza as orientações referentes à consagração do altar (Ex 29:36),⁶³³ o ritual de purificação da lepra (Lv 14:32) e de outras impurezas (Lv 15:13). O sangue sacrificial, em geral, tem um efeito purificador ao ser aplicado.⁶³⁴

Uma das diferenças entre os sacrifícios da antiga aliança e o sacrifício da nova aliança em Hebreus tem a ver com a purificação: os sacrifícios da antiga aliança purificavam apenas *externamente*, enquanto o sacrifício de Cristo traz a purificação *interna*.⁶³⁵ Enquanto Hb 9:13 fala da purificação da carne usando o substantivo

⁶³¹ A expressão é “καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν” (Hb 1:3), bem semelhante à expressão utilizada em Ex 30:10, que fala da purificação anual do altar de incenso no Dia da Expição. A construção genitiva usada pelo Autor nessa expressão não quer dizer que os *pecados* é que são purificados, mas que as *peças* são purificadas de seus pecados (Hb 2:17; 9:28). Ver MORRIS, 1955, p. 46; RIBBENS, 2016, p. 183.

⁶³² Além disso, no Dia da Expição, o verbo καθαρίζω é usado na LXX para descrever a purificação do altar (Lv 16:19), a purificação pelos sacerdotes (Lv 16:20), e a purificação do povo (Lv 16:30).

⁶³³ É chamado de “dia da purificação” (ἡμέρα τοῦ καθαρισμοῦ) na LXX (Ex 29:36).

⁶³⁴ EBERHART, 2005, p. 58.

⁶³⁵ Para uma bibliografia sugestiva a respeito desse tópico, ver RIBBENS, 2016, p. 6, nota 16.

“pureza” (καθαρότης; 9:13),⁶³⁶ Hb 9:14 afirma que o sangue de Cristo “[...] purificará [verbo καθαρίζω] a nossa consciência de obras mortas, para servirmos ao Deus vivo!”. Portanto, o tema da purificação também é abrangente, usado para contrapor dois sistemas por inteiro, duas alianças.

Então, a expressão “purificar pecados” não se restringe ao Dia da Expição. Aparentemente, é uma expressão genérica para indicar a misericórdia e o perdão divino: “[...] serei purificado de grande pecado” (Sl 19:13),⁶³⁷ “[...] purifica-me do meu pecado” (Sl 51:2),⁶³⁸ e “purificá-los-ei de toda a sua iniquidade [...]” (Jr 33:8).⁶³⁹

A expressão “purificação de pecados” também é usada na LXX como sinônimo de perdão: “por que não te esqueceste da minha iniquidade e *purificaste o meu pecado?* (Jó 7:21 tradução e grifo nossos).⁶⁴⁰ Em vez de uma expressão técnica apontando para algum ritual específico, a purificação dos pecados parece ser um resultado geral da ação redentora de Deus⁶⁴¹ (cf. 1Jo 1:7, 9).

Resta ainda a possibilidade de uma alusão ao Dia da Expição no tema da purificação das coisas celestiais, mencionada em Hb 9:23⁶⁴²: “De sorte que era bem necessário que as figuras das coisas que estão no céu assim se purificassem [καθαρίζω]; mas as próprias coisas celestiais, com sacrifícios melhores do que estes” (Hb 9:23 ARC).

No Dia da Expição, o santuário terrestre era expiado “[...] por causa das impurezas [ἀκαθαρσία] dos filhos de Israel [...]” (Lv 16:16). Nesse dia, havia

⁶³⁶ Aqui, a pureza da carne está ligada ao sangue de bodes e touros e à aspersão das cinzas da novilha (elementos que não representam necessariamente uma alusão ao Dia da Expição).

⁶³⁷ “καὶ καθαρῶσθαι ἀπὸ ἁμαρτίας μεγάλης” (Sl 19:13 [18:14 LXX]).

⁶³⁸ “ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας μου καθάρισόν με” (Sl 51:2 [50:4 LXX]).

⁶³⁹ “καθαριῶ αὐτοὺς ἀπὸ πασῶν τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν” (Jr 33:8 [40:8 LXX]).

⁶⁴⁰ “καθαρισμὸν τῆς ἁμαρτίας μου;” (Jó 7:21). Em 2Pe 1:9, a expressão “purificação dos pecados” é usada como sinônimo de perdão e justificação.

⁶⁴¹ No *Eclesiástico*, de Ben Sirach, a *purificação do pecado* é uma obra de iniciativa humana também: “[...] de todo pecado purifique o coração” (ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας καθάρσον καρδίαν; *Eclesiástico* 38:10).

⁶⁴² MacLeod listou nove interpretações do significado da purificação celestial de Hb 9:23: 1) A limpeza dos pecados no céu; 2) A investigação dos pecados no céu; 3) Um Paralelo Poético ao Tabernáculo Terrestre; 4) A limpeza da ira do céu; 5) A limpeza dos crentes como habitação de Deus; 6) A limpeza do cosmos; 7) A expulsão de Satanás do céu; 8) A inauguração do tabernáculo celestial; 9) A limpeza da esfera da comunhão (MACLEOD, David J. *The Cleansing of the True Tabernacle. Bibliotheca Sacra*, v. 152, n. 605, (p. 60-71), 1995). Jamieson organiza as interpretações da purificação celestial de Hb 9:23 em três grupos: 1) Os que atribuem um significado antropológico ou eclesiológico às “coisas celestiais”, no qual o que é purificado não é uma estrutura no céu, mas as pessoas (geralmente suas consciências); 2) Os que veem em Hb 9:23 a inauguração/consagração do santuário celestial, porém rejeitam a ideia de uma antecedente contaminação do tabernáculo celestial; 3) Os que, como Jamieson, argumentam que 9:23 realmente afirma que o santuário celestial foi purificado da contaminação antecedente. Dentro deste terceiro grupo, alguns que argumentam que o santuário celestial foi purificado para ser *inaugurado* (JAMIESON, 2016, p. 570).

purificação (καθαρίζω) do altar (Lv 16:19), dos sacerdotes (16:20 LXX) e do povo (16:30), e muitos pesquisadores acreditam que Hb 9:23 está falando da purificação do santuário celestial.⁶⁴³ Mas essa purificação estaria relacionada a que aspecto do cerimonial levítico?

O contexto imediatamente anterior ao de Hb 9:23 fala da *inauguração da aliança*⁶⁴⁴ e da *consagração do santuário* (Hb 9:18-22), quando Moisés aspergiu sangue e água sobre o livro da aliança e sobre o povo (v. 19-20), e “[...] também aspergiu com sangue o tabernáculo e todos os utensílios do serviço sagrado” (v. 21).

E o contexto imediatamente posterior faz uma clara alusão ao Dia da Expição, ao dizer que Cristo não entrou num santuário “[...] para a si mesmo se oferecer muitas vezes, como o sumo sacerdote cada ano entra no Santuário com sangue alheio” (9:25). A figura do sumo sacerdote entrando anualmente (κατ’ ἐνιαυτὸν), com sangue, no santuário é inegavelmente uma soma de elementos que apontam para o Dia da Expição.

Dessa forma, a purificação das coisas celestiais (v. 23) está relacionada às imagens da inauguração da aliança (v. 18-20), da consagração do santuário (v. 21), e do Dia da Expição (v. 25); mas a alusão ao Dia da Expição *no verso 25* não depende do verbo *purificar* (καθαρίζω) do verso 23 para ser reconhecida, pois a entrada anual do sumo sacerdote no santuário, com sangue, é suficiente para isso.

Além disso, uma possível alusão ao Dia da Expição na purificação das coisas celestiais no versículo 23 seria dissolvida pelo contexto, pois houve *purificação* na consagração inaugural do santuário terrestre também (e em outras reconsagrações ao longo da história). Por isso, muitos comentaristas defendem que o contexto de Hb 9:23 não é o Dia da Expição, mas a purificação inicial do santuário recém construído na inauguração da primeira aliança.⁶⁴⁵

No ritual de consagração dos sacerdotes e de inauguração do santuário terrestre, é mencionada a purificação do altar: “Também cada dia prepararás um novilho como oferta pelo pecado para as expiações; e purificarás o altar [καθαριεῖς τὸ θυσιαστήριον], fazendo expiação por ele mediante oferta pelo pecado; e o ungirás para consagrá-lo” (Ex 29:36; cf. v. 37; Lv 8:15; Ez 43:26). No ritual de consagração

⁶⁴³ BUCHANAN, 1972, p. 153; LANE, 1991b, p. 247; KOESTER, 2001, p. 421, 427; MACKIE, 2007, p. 177; SCHENCK, 2007, p. 168; COCKERILL, 2012, p. 416.

⁶⁴⁴ “Pelo que nem a primeira aliança foi sancionada [ἐγκαινίζω] sem sangue” (Hb 9:18). O verbo ἐγκαινίζω significa “consagrar”, “inaugurar”; ver LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 469.

⁶⁴⁵ HURST, 1990, p. 38.

dos levitas (Nm 8:6-22), eles foram purificados: “[...] e tu os purificarás [καὶ καθαριεῖς αὐτοὺς] [...]” (Nm 8:15). Na reconsagração do santuário nos dias do rei Ezequias, os levitas purificaram (καθαρίζω) o templo (2Cr 29:15). Neemias também purificou as câmaras do templo para receber os utensílios do santuário (Ne 13:9). Nos dias dos Macabeus, o santuário foi purificado (καθαρίζω) e reinaugurado (ἐγκαινίζω) (1Macabeus 4:36; cf. v. 41, 43; 2Macabeus 10:3). Portanto, a purificação mencionada também pode apontar para a consagração/inauguração do santuário.

A purificação das coisas celestiais deve ocorrer “[...] com sacrifícios melhores do que estes” (Hb 9:23 ARC), onde *estes* (ταύτας) é uma referência aos sacrifícios já mencionados (“com estes”, τούτοις), o que fica claro quando observamos a estrutura μέν-δέ (por um lado-por outro lado): “Necessidade [havia], portanto [οὖν], *por um lado*, das cópias das [coisas que estão] no céu *com estes* [sacrifícios] serem purificadas; *por outro lado*, as [coisas] celestiais com melhores sacrifícios⁶⁴⁶ do que *estes*” (Hb 9:23 tradução nossa).⁶⁴⁷

A partícula οὖν (“portanto”) confirma que a ideia presente no verso 23 é baseada na seção *anterior*. E os sacrifícios mencionados na seção anterior são os da inauguração da aliança e da consagração do santuário e seus utensílios (v. 18-21), bem como todos os sacrifícios que purificam (καθαρίζω) e trazem remissão (ἄφεσις): “[...] quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam [καθαρίζω] com sangue; e, sem derramamento de sangue, não há remissão [ἄφεσις]” (Hb 9:22).

Dessa forma, o οὖν em 9:23 sugere fortemente que a purificação das coisas celestiais, mencionada no verso 23, está mais ligada à imagem da consagração inaugural do santuário e seus utensílios,⁶⁴⁸ já mencionada no verso 21, do que à alusão ao Dia da Expição no verso 25.

⁶⁴⁶ Diante da constante ênfase de Hebreus na singularidade do sacrifício de Cristo, surge a pergunta: como o Autor pode se referir ao sacrifício de Cristo como “melhores *sacrifícios*”, no plural? Alguns comentaristas entendem que se trata de um “plural de categoria”, uma expressão genérica (SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 266; ATTRIDGE, 1989, p. 261). Outros explicam o plural como uma atração à expressão plural anterior “as figuras das coisas que se acham nos céus se purificassem com *tais* [τούτοις] sacrifícios” (YOUNG, Norman H. *The Gospel according to Hebrews 9*. **New Testament Studies**, v. 27, n. 2, (p. 198-210), 1981. p. 206; LANE, 1991b, p. 247).

⁶⁴⁷ “Ἀνάγκη οὖν τὰ μὲν ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς τούτοις καθαρίζεσθαι, αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας” (Hb 9:23 grifo nosso).

⁶⁴⁸ Muitos comentaristas veem na purificação das coisas celestiais a inauguração ou consagração do santuário celestial. Ver, por ex., MOFFITT, 2011, p. 225 (nota 20); MASON, 2012, p. 915-916; HUGHES, 1990, p. 380; RIBBENS, 2016, p. 119-120, 213; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 266-267; HURST, 1990, p. 38-39; ELLINGWORTH, 1993, p. 477; DUNNILL, John. **Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 232; COMPTON, Jared. **Psalms 110 and the Logic of Hebrews**. London/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015. p. 138-141.

No entanto, a estrutura do argumento abre espaço para uma possível alusão ao Dia da Expição em Hb 9:23 (além da alusão no v. 25). Os versos 19-21 descrevem a inauguração da aliança e a consagração do santuário terrestre, mas os versos 24-28 focalizam Cristo e sua obra sacrificial e de mediação sacerdotal (não o santuário). Os versos 22-23 fazem parte de uma transição entre esses dois blocos.

A “regra de sangue” (v. 22) coloca em paralelo duas funções para o sangue: purificar (καθαρίζω) e remir/libertar/perdoar (ἄφεσις) – é um resumo de todas as funções do sangue⁶⁴⁹ – e não usa ἐγκαινίζω,⁶⁵⁰ verbo usado para falar da *inauguração* da antiga aliança em Hb 9:18: “[...] quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam [καθαρίζω] com sangue; e, sem derramamento de sangue, não há remissão [ἄφεσις]” (Hb 9:22).

Levando-se em conta que ἄφεσις tem sentido amplo, que vai além da purificação, e que os versos 22-23 estão fazendo uma transição entre um bloco específico (a inauguração da aliança e do santuário terrestre) e um bloco mais amplo (o sacrifício e o sacerdócio de Cristo), e que essa ampliação vai chegar na alusão ao Dia da Expição no verso 25, é possível que a purificação das coisas celestiais do verso 23 já inclua a imagem do Dia da Expição.⁶⁵¹

Resumidamente, 9:23 estaria em uma *intersecção conceitual* entre a inauguração da aliança/santuário e o Dia da Expição, num argumento crescente, como ilustrado na seguinte figura:

⁶⁴⁹ Hb 9:22-23 ocupa uma “posição intermediária, uma vez que a purificação cerimonial e a purificação moral se fundem, e a primeira se torna a sombra da última” (BAUER; DANKER; ARNDT; GINGRICH, 1979, p. 470).

⁶⁵⁰ Alguns comentaristas encaram καθαρίζω como um sinônimo de ἐγκαινίζω, denotando “inaugurar” ou “dedicar”, em vez de “santificar” ou “purificar”, baseados em Exod 29:36, Lev 8:15, 1Macabeus 4:36-59 e *Antiguidades* 3:197 (ver, por ex., HURST, 1990, p. 39; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 267; ELLINGWORTH, 1993, p. 477). No entanto, Jamieson refutou essa ideia ao mostrar que καθαρίζω não é sinônimo de ἐγκαινίζω, pois a purificação é um *pré-requisito* para a inauguração, e não um *sinônimo* de inauguração (JAMIESON, 2016, p. 585-587).

⁶⁵¹ Recentemente, Jamieson argumentou a favor de uma alusão ao Dia da Expição em Hb 9:23. Ele argumenta que, em Hb 9:23, o sacrifício de Cristo purifica o santuário celestial antes de inaugurar o culto da nova aliança. Para ele, a estrutura de 9:23-28 e a apropriação que o Autor faz tanto da imagem da inauguração quanto da do *Yom Kippur* apoiam essa conclusão (JAMIESON, 2016, p. 569-587).

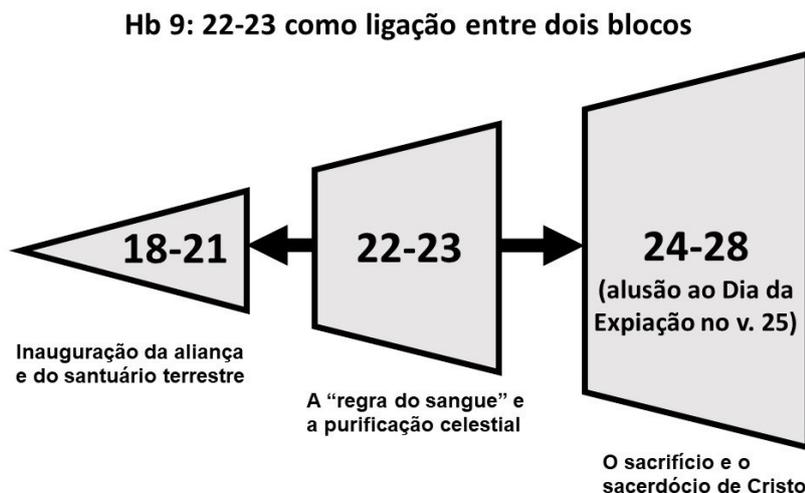


Figura 3: Hb 9:22-23 como ligação entre dois blocos
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Além disso, se a partícula o^{v} em 9:23 liga o verso 23 ao bloco *anterior*, a partícula y^{p} no verso 24 liga o verso 23 à argumentação *posterior*, que inequivocamente invoca o Dia da Expição: “Pois [y^{p}] Cristo não entrou em santuário feito por homens [...]” (Hb 9:24). Alguns comentaristas até mesmo consideram v. 23-28 um único bloco.⁶⁵² O y^{p} explicativo de 9:24 confirma que 9:24-26 fornece exemplos comparativos que ilustram como o sacrifício de Cristo é superior aos da antiga aliança – e isso inclui o Dia da Expição.

Finalmente, uma questão que surge frequentemente na interpretação de Hb 9:23 é: como algo no céu pode precisar de purificação?⁶⁵³ Se, ao contrário do modelo platônico/filônico, o santuário celestial é uma realidade no tempo-espaço,⁶⁵⁴ é possível que um espaço ocupado por Deus seja contaminado, assim como o santuário terrestre era ocupado por Deus e mesmo assim se contaminava. A existência de impureza no céu é um conceito presente nos textos apocalípticos, que descrevem atividade sacerdotal para manter o santuário celestial puro (*1Enoque* 12:3; 14:3-7, 15:3-4;

⁶⁵² Por exemplo, os editores do NA28, MOFFATT, 1957, p. 131; ATTRIDGE, 1989, p. 260; LANE, 1991b, p. 247. No entanto, outros comentaristas entendem que o bloco começa no verso 24, como, por ex., KOESTER, 2001, p. 427; VANHOYE, 1976, p. 152-154.

⁶⁵³ Alguns entendem que a purificação é da “consciência contaminada de homens e mulheres” (BRUCE, 1990, p. 228), uma purificação espiritual, baseada no fato de que os crentes são o templo/casa de Deus. Ver ATTRIDGE, 1989, p. 261-262; BRUCE, 1990, p. 228-229; MACLEOD, 1995, p. 60-71; SCHENCK, 2007, p. 168.

⁶⁵⁴ “Hebreus 9:23-28 (esp. v. 24) mantém a imagem do santuário celestial apocalíptico, que é contrastado com os sacrifícios terrestres discutidos anteriormente (vv. 15-22). Parece altamente improvável que o autor escorregue para um uso metafórico do santuário celestial no versículo 23 apenas para retornar a um santuário celestial real no verso 24. É melhor, portanto, rejeitar leituras metafóricas nesta passagem” (RIBBENS, 2016, p. 122).

4Q400 1 I, 14; cf. Jó 15:15 [“nem os céus são puros aos seus olhos”]).⁶⁵⁵

No sistema levítico, os pecados do povo eram as *impurezas* que contaminavam o santuário (Lv 16:16, 19; 20:3; 21:23; Nm 19:20). Por causa da correspondência entre o santuário terrestre e o celestial, muitos pesquisadores acreditam que o pecado da humanidade contamina o santuário celestial, e, por isso, ele precisa ser purificado.⁶⁵⁶ O Dia da Expição, sendo um dia de purificação do santuário, seria, portanto, o ritual típico aludido em Hb 9:23. É possível que o Autor tivesse ambos – a inauguração e o Dia da Expição – em mente ao falar da necessidade de purificação do santuário celestial.

Dessa forma, haveria uma alusão inequívoca ao Dia da Expição em 9:25, e uma alusão muito provável em 9:23. Mas, por que essa alusão não é tão clara? Por causa dos objetivos do Autor na argumentação: em suma, Hb 9:23 afirma que o santuário celestial precisa de purificação (mais que isso, precisa de sangue superior para purificação). Em 9:15-22, o Autor fala da *necessidade de sangue* para estabelecer uma aliança e consagrar o santuário. O objetivo é mostrar que a obra de Cristo oferece esse sacrifício/sangue melhor, superior, definitivo, e não descrever em detalhes o cumprimento antitípico de algum ritual levítico.

5.6.3 Perdão, redenção e remissão

Em Hebreus, a redenção é expressa através de dois substantivos: λύτρωσις (9:12) e ἀπολύτρωσις (9:15; 11:35). Ambos podem significar “redenção”, “libertação”, “resgate mediante pagamento”.⁶⁵⁷ O estudo de Hill mostra que a LXX usa esses termos e cognatos no sentido de resgatar, libertar e redimir *com ou sem pagamento*.⁶⁵⁸

Vamos analisar primeiramente o uso de ἀπολύτρωσις em Hebreus. Em 9:15, o contexto de ἀπολύτρωσις é claramente o estabelecimento da aliança, e não o Dia da Expição: “Por isso mesmo, ele é o Mediador da nova aliança, a fim de que, intervindo a morte para remissão [ἀπολύτρωσις] das transgressões que havia sob a primeira aliança, recebam a promessa da eterna herança aqueles que têm sido

⁶⁵⁵ RIBBENS, 2016, p. 121.

⁶⁵⁶ LANE, 1991b, p. 247; KOESTER, 2001, p. 427; MCKELVEY, R. J. **Pioneer and priest: Jesus Christ in the epistle to the Hebrews**. Eugene: Pickwick Publications, 2013. p. 94. Alguns comentaristas defendem que a purificação das coisas celestiais refere-se a Satanás e seus anjos. Ver, por ex., MICHEL, 1966, p. 323-324.

⁶⁵⁷ LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 208, 1067.

⁶⁵⁸ HILL, 2000, p. 53-66.

chamados” (Hb 9:15). A necessidade da morte para o *estabelecimento da aliança* é confirmada nos versos 16 e 17.⁶⁵⁹ Em 11:35, ἀπολύτρωσις refere-se à libertação de pessoas torturadas, e não ao Dia da Expição: “Mulheres receberam, pela ressurreição, os seus mortos. Alguns foram torturados, não aceitando seu resgate [ἀπολύτρωσις], para obterem superior ressurreição” (Hb 11:35).

Agora, vamos analisar o uso de λύτρωσις em Hb 9:12. Os sacrifícios de animais e a entrada no santuário estão relacionados a λύτρωσις: “nem por sangue de bodes e bezeros, mas por seu próprio sangue, entrou uma vez no santuário, havendo efetuado uma eterna redenção [λύτρωσις]” (Hb 9:12 ARC). Para Hill, o pano de fundo de Hb 9:12 é “obviamente o ritual do Dia da Expição”, no entanto, ele não traz nenhum argumento para sustentar essa afirmação.⁶⁶⁰ Segundo ele, o termo λύτρωσις em Hb 9:12 não traz a ideia de pagamento de resgate,⁶⁶¹ pois, nesse texto, o sangue garantiu apenas a *entrada* no santuário, e não a *redenção*: “mas *por seu próprio sangue, entrou* [εἰσέρχομαι] uma vez no santuário, havendo efetuado uma eterna redenção [λύτρωσις]” (Hb 9:12 ARC, grifo nosso). O mesmo ocorre em Hb 9:25, onde “[...] o sumo sacerdote cada ano entra no Santuário com sangue alheio. (Hb 9:25 ARC). O sangue aqui está ligado à *entrada* no santuário especificamente no Dia da Expição. Em outras palavras, em Hb 9:12, na leitura de Hill, Jesus obteve λύτρωσις e depois entrou no santuário pelo seu sangue.

No entanto, nesse texto, o sangue também pode ser visto como garantindo a redenção, pois o verbo no particípio aoristo (“havendo efetuado” [εὔράμενος]), quando segue o verbo principal (entrar), pode indicar a ação subsequente, ou seja, Jesus entrou no santuário celestial e *então* obteve a redenção⁶⁶² – por seu sangue. Conforme ficou evidenciado no item 2.2 desta tese, Hebreus apresenta um conceito de expiação celestial, dando grande importância soteriológica à entrada com sangue no santuário celestial. Mas, de qualquer forma, a palavra λύτρωσις em Hb 9:12 não pode ser considerada uma alusão ao Dia da Expição, e os motivos serão apresentados aqui.

No sistema levítico, o substantivo λύτρωσις é usado para descrever o resgate

⁶⁵⁹ O substantivo λύτρωσις também está vinculado ao estabelecimento da aliança em Sl 111:9 (110:9 LXX): “Ele enviou redenção [λύτρωσις] para o seu povo, ele ordenou sua aliança para sempre, santo e temível é seu nome” (tradução nossa).

⁶⁶⁰ HILL, 2000, p. 68.

⁶⁶¹ HILL, 2000, p. 68.

⁶⁶² MOORE, 2015, p. 186.

de bens materiais (Lv 25:29), de escravos (Lv 25:48), e dos primogênitos (Nm 18:16), mas não está ligado ao Dia da Expição. No NT, λύτρωσις tem um sentido amplo, refere-se à prometida redenção de Israel (Lc 1:68; 2:38). O verbo λυτρόω refere-se ao Êxodo (Ex 6:6; Dt 7:8; 9:26; 13:6; 15:15; 21:8; 24:18), ao resgate de primogênitos (Ex 13:13, 15; 34:20; Nm 18:15, 17), à libertação de Israel no cântico de Moisés (Ex 15:13), ao resgate de escravos (Lv 19:20; 25:49-54), ao resgate de bens materiais (Lv 25:25-33; 27:13-27); ao resgate dos dízimos (Lv 27:31-33). Não se trata de um termo relacionado ao ritual do Dia da Expição na LXX. Portanto, se houver uma alusão ao Dia da Expição em Hb 9:12, ela não é estabelecida pelo uso de λύτρωσις.

Em Hb 9:22, a remissão (ἄφεσις) está vinculada à regra do sangue: “E quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; e sem *derramamento de sangue* [αἱματεκχυσία] não há *remissão* [ἄφεσις]” (ARC, grifo nosso). É possível ver no derramamento de sangue e na remissão uma referência ao Dia da Expição?

Muitos comentaristas⁶⁶³ acreditam que essa é uma referência a Lv 17:11: “Porque a vida da carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer *expição* [ἐξιλάσκομαι] pela vossa alma, porquanto é o sangue que fará *expição* [ἐξιλάσκομαι] em virtude da vida” (grifo nosso).⁶⁶⁴ Em Hb 9:22, o Autor a expressa com palavras diferentes, usando “derramamento de sangue” (αἱματεκχυσίας), em vez de apenas “sangue” (αἷμα) e usando “remissão” (ἄφεσις) no lugar de “fazer expição” (ἐξιλάσκομαι).

Hb 9:22 é a primeira vez que a palavra αἱματεκχυσίας aparece na literatura grega.⁶⁶⁵ Alguns comentaristas acreditam que αἱματεκχυσίας pode ser um termo tradicional usado no judaísmo de língua grega,⁶⁶⁶ outros comentaristas acham que se trata de um neologismo.⁶⁶⁷ Esse “derramamento de sangue” pode denotar tanto o

⁶⁶³ KISTEMAKER, 1984, p. 259–60; ATTRIDGE, 1989, p. 258; BRUCE, 1990, p. 217 (nota 144); LANE, 1991b, p. 246.

⁶⁶⁴ Essa regra geral de que os sacrifícios expiatórios exigiam sangue é reafirmada em escritos judaicos posteriores. O *Livro dos Jubileus* reafirma que a vida da carne está no sangue (6:7-8, 12-13; 7:27-33; 21:6, 17-20). Filon explica porque o sangue deve ser derramado em forma de círculo ao redor do altar (*De specialibus legibus* 1:205), reafirma que a vida está no sangue (*De specialibus legibus* 4:122-123; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 1:91-92; *Quis rerum divinarum heres sit* 1:55), que o sangue deve ser expiado por sangue em caso de assassinato (*De specialibus legibus* 3:150). Josefo (*Antiguidades* 1:102 [*Livro I*, 3:8]; 3:260 [*Livro III*, 11:2]). No *Talmud Babilônico*, discute-se a expição pela “oferta de movimento” (Lv 14:21), sem sangue (*Yoma* 5a.5; *Menachot* 93b.7-8); e a regra do sangue é discutida e reafirmada (*Zevachim* 8a.1; 26b, 36a, 36b, 51a, 51b, 61, 89b). No *Midrash*, o tema é discutido em *Sifra*, *Vayikra Dibbura d'Nedavah* 4:9-10.

⁶⁶⁵ RIBBENS, 2016, p. 155.

⁶⁶⁶ HUGHES, 1990, p. 378 n. 28; ATTRIDGE, 1989, p. 259.

⁶⁶⁷ MOFFATT, 1957, p. 130; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 265; KISTEMAKER, 1984, p. 261; ATTRIDGE, 1989, p. 259; BRUCE, 1990, p. 217 (nota 143); LANE, 1991b, p. 232; KOESTER, 2001, p. 420;

abate do animal quanto a aplicação do sangue no altar após o abate.⁶⁶⁸ Ribbens sugere que não é preciso escolher uma das duas opções, pois αἱματεκχυσίας pode funcionar como uma sinédoque para aludir a *todo o ato sacrificial* (que inclui tanto o abate do animal quanto a aplicação do seu sangue), e tanto o abate quanto a aplicação do sangue representam a doação da vida,⁶⁶⁹ o que está bem de acordo com o *Modelo 1* de expiação celestial (ver item 2.2.1), que vê a expiação como um processo. Portanto, o “derramamento de sangue” aponta para todo o sistema sacrificial que envolvia abate e manipulação do sangue, e não para um ritual específico.

Nos textos cúlticos da LXX, ἄφεσις refere-se à remissão de dívidas (Dt 15:1-9), ao descanso da terra (Ex 23:11), mas está principalmente ligada ao Ano Jubileu (Lv 25:10-54) - que se chama ἔτος τῆς ἀφέσεως οὐ ἐνιαυτὸς ἀφέσεως (literalmente, “ano da remissão”). Em Hb 10:18, ἄφεσις está claramente vinculada à oferta pelo pecado (que ocorria *também*, mas não exclusivamente, no Dia da Expição): “Ora, onde há remissão [ἄφεσις] destes [pecados], já não há oferta pelo pecado”. Assim, tanto na LXX quanto em Hebreus, ἄφεσις tem ampla aplicação.

Após dizer que “sem derramamento de sangue não há remissão [ἄφεσις]” (Hb 9:22), no verso seguinte, o autor de Hebreus afirma que um sacrifício superior (o de Cristo) é o que garante a purificação (καθαρίζω) das coisas celestiais. Seguindo o raciocínio do Autor, pode-se facilmente deduzir que o sacrifício de Jesus resulta em remissão e purificação, bem como em aniquilação do pecado (v. 26) e remoção dos pecados (v. 28) – efeitos bem abrangentes. Portanto, ἄφεσις é uma expressão mais vinculada aos *efeitos gerais do sacrifício* do que a algum ritual específico.

Mas, apesar de ἄφεσις estar no absoluto e o texto não citar a palavra “pecado” (diz apenas que “sem derramamento de sangue, não há remissão”), nesse texto, ἄφεσις parece ter o sentido de perdão de pecados.⁶⁷⁰ Ribbens dá cinco motivos para

JOHNSSON, William G. **Defilement and Purgation in the Book of Hebrews**. Tese (Doutorado). Nashville: Vanderbilt University, 1973. p. 320-321. Disponível em: <<https://bit.ly/2WI65m4>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

⁶⁶⁸ RIBBENS, 2016, 155-156.

⁶⁶⁹ RIBBENS, 2016, p. 156.

⁶⁷⁰ MOFFATT, 1957, p. 130; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 265-266; MONTEFIORE, 1964, p. 158; KISTEMAKER, 1984, p. 261; ATTRIDGE, 1989, p. 259. Alguns comentaristas, no entanto, acham que ἄφεσις não tem o sentido religioso de “perdão de pecados”, mas o sentido profano genérico de “libertação” (WESTCOTT, 1952, p. 269; cf. RIBBENS, 2016, p. 157). Johnsson (1973, p. 326-328) vincula o sentido de ἄφεσις à purificação, visto que ἄφεσις aparece entre duas ocorrências do verbo καθαρίζω, o que resulta no significado “separação definitiva da impureza”. Comentando ἄφεσις em 9:22, Johnsson afirma que “perdão’ é uma categoria fora do esquema conceitual de Hebreus”, pois

apoiar essa conclusão: 1) na LXX, o verbo cognato ἀφίημι é usado para o perdão ou remissão dos pecados (por ex., Lv 4-5; 19:22; Nm 15:25, 28; 15:26); 2) Fílon usa ἄφεσις para se referir ao perdão dos pecados como resultado do sacrifício de animais,⁶⁷¹ o que mostra que ἄφεσις poderia ser usado nesse sentido no século I; 3) no Novo Testamento, ἄφεσις refere-se ao perdão dos pecados;⁶⁷² 4) o substantivo ἄφεσις também é usado no absoluto, sem o complemento “pecado”, mas referindo-se à remissão de pecados em Mc 3:29; 5) o contexto cultural de Hb 9:22, a menção do derramamento de sangue, sugere fortemente o significado de perdão; 6) se Hb 9:22 é uma reiteração da regra do sangue de Lv 17:11 (que usa o verbo expiar, ἐξιλάσκομαι), então ἄφεσις está também relacionado à noção de perdão através do sacrifício, conceito que é emparelhado com a expiação ao longo de Levítico.

Um detalhe muito importante para os objetivos desta pesquisa é que a regra do sangue⁶⁷³ em Hb 9:22 contraria frontalmente o ritual do bode emissário, um dos pontos altos do Dia da Expição: ele fazia *expição* sem derramar sangue literalmente, e era *solto*⁶⁷⁴ no deserto (Lv 16:10). O bode emissário também é chamado de “o separado para a remissão/libertação” (τὸν διεσταλμένον εἰς ἄφεσιν; Lv 16:26), usando o substantivo ἄφεσις (o mesmo usado na regra do sangue, em Hb 9:22). Ou seja, era um bode para ἄφεσις, mas sem derramamento de sangue. Levando em conta o tema do sangue na argumentação de Hebreus 9 (v. 7, 18, 22), o bode para *Azazel*, um dos pontos altos do Dia da Expição, está fora das alusões de tais partes do discurso do Autor. Portanto, o autor de Hebreus não segue a linguagem da LXX ao utilizar ἄφεσις vinculado às ofertas de sangue ou ao ritual do bode para *Azazel*. Para esta pesquisa, é suficiente perceber que ἄφεσις não é uma alusão ao Dia da Expição.

o Autor estaria mais preocupado com conceitos culturais – o perdão pertence “à teologia onde o pecado é visto como dívida” e “este não é o esquema de Hebreus” (ver JOHNSON, 1978, p. 106).

⁶⁷¹ *De vita Mosis* 2:147; *De specialibus legibus* 1:190, 215, 237.

⁶⁷² Uma exceção é Lc 4:18, onde ἄφεσις tem o significado genérico de “libertação”, numa citação de Is 61:1-2.

⁶⁷³ Existem exceções para a regra do sangue: algumas ofertas sem sangue proporcionavam purificação (Nm 31:22-24) e perdão (Lv 5:11-13).

⁶⁷⁴ Curiosamente, o verbo usado para “soltar” aqui é ἀφίημι, palavra também usada para “perdão” (Mt 6:12). A soltura do bode também é descrita com ἄφεσις (Lv 16:26), palavra usada em Hb 9:22 para “remissão”. O fato é que as duas palavras possuem um sentido comum (“soltar”, “libertar”) e um sentido cômico (“perdoar”, “redimir”), e em Lv 16 estão sendo usadas no sentido comum. Ver RIBBENS, 2016, p. 156-158.

5.6.4 Remoção de pecados

Ao falar da remoção dos pecados, Hebreus usa os verbos ἀναφέρω (9:28), ἀφαιρέω (10:4) e περιαιρέω (10:11). Um possível vínculo entre Hebreus e o Dia da Expição aqui não seria linguístico (já que os textos sobre o Dia da Expição na LXX não usam tais termos),⁶⁷⁵ mas conceitual: no Dia da Expição acontecia a remoção dos pecados, especialmente através do ritual do bode emissário (o bode para *Azazel*).⁶⁷⁶ O bode para *Azazel* levava “[...] sobre si todas as iniquidades deles para terra solitária [...]”; e o homem soltará o bode no deserto (Lv 16:22). Apesar da incerteza em torno do exato significado de *Azazel*, vários léxicos sugerem que se trata de um substantivo que teria o sentido de “remoção”,⁶⁷⁷ e que o bode emissário seria “para a completa remoção da culpa”.⁶⁷⁸

Chama a atenção a ausência do ritual do bode para *Azazel*⁶⁷⁹ em Hebreus, pois esse era um dos pontos altos do Dia da Expição (Lv 16:7-10, 20-22). Hebreus também não usa o bode para *Azazel* (que era levado para fora do arraial) como figura tipológica para exortar os crentes a saírem do arraial, em vez disso, escolhe outros sacrifícios genéricos (Hb 13:11-13). Tal uso tipológico do bode para *Azazel* seria natural e até esperado, e o fato de Hebreus não usá-lo enfraquece a ideia de que o Dia Expição domina o pensamento do Autor.

Portanto, Hebreus não faz alusão ao bode para *Azazel* (e, conseqüentemente, ao Dia da Expição) no tema da *remoção*, pois, em Hebreus, o que remove pecados é o sacrifício e o sangue (mais especificamente, o de Cristo, já que “[...] é impossível que o sangue de touros e de bodes remova pecados” (Hb 10:4; cf. v. 11). O Autor

⁶⁷⁵ O verbo ἀναφέρω é usado em Lv 16:25, mas não no sentido de “levar/carregar/remover” o pecado, e sim de “oferecer” (no caso, oferecer a gordura da oferta pelo pecado sobre o altar). Ver LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 125.

⁶⁷⁶ FEINBERG, Charles L. The Scapegoat of Leviticus Sixteen. *Bibliotheca Sacra*, v. 115, n. 460, (p. 320-333), 1958. p. 320.

⁶⁷⁷ GESENIUS, H. Wilhelm. *Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures*. London: Samuel Bagster & Sons, 1857. p. 617; BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R.; BRIGGS, Charles A. (eds.). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: with an appendix containing the biblical Aramaic*. Boston; New York: Houghton Mifflin, 1907. p. 736; SCHULTZ, Carl. *Azazel, bode emissário*. In: HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. A.; WALTKE, Bruce K. (eds.). *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 1100. Para uma discussão mais ampla a respeito da interpretação de *Azazel*, ver RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. As interpretações de *Azazel* em Levítico 16. *Revista Ensaios Teológicos*, v. 2, n. 1, (p. 11-29), 2016.

⁶⁷⁸ DE ROO, Jacqueline C. R. Was the Goat for *Azazel* Destined for the Wrath of God? *Biblica*, v. 81, n. 2, (p. 233-242), 2000. p. 234. Disponível em: <<https://is.gd/jJEnXy>>. Acesso em 17 dez. 2018.

⁶⁷⁹ BRUCE, 1990, p. 207.

afirma que o sacrifício de Cristo foi “[...] para tirar [ἀναφέρω] os pecados de muitos [...]” (Hb 9:28). No mesmo contexto, o autor de Hebreus afirma que a morte de Jesus foi para aniquilar, abolir, revogar (ἀθέτησις) o pecado (Hb 9:26).

5.6.5 A entrada no santuário/presença de Deus

O verbo εἰσέρχομαι aparece dezessete vezes em Hebreus: onze vezes nos capítulos 3 e 4 (3:11, 18, 19; 4:1, 3 [2x], 5, 6 [2x], 10, 11), referindo-se à entrada no repouso; e seis vezes nos capítulos 6, 9 e 10 (6:19, 20; 9:12, 24, 25; 10:5), referindo-se à entrada de Jesus no santuário celestial ou no κόσμος (10:5).

A LXX usa três termos para traduzir o verbo entrar (ἔλθω) em contextos culturais de entrada no santuário: εἰσέρχομαι, εἰσπορεύομαι e εἴσειμι. Hebreus se distancia um pouco da LXX ao usar de forma padronizada εἴσειμι para a entrada dos sacerdotes (Hb 9:6) e εἰσέρχομαι para a entrada do sumo sacerdote,⁶⁸⁰ usando uma linguagem mais específica. Outra característica de Hebreus é usar consistentemente o verbo entrar (εἰσέρχομαι) no aoristo para referir-se à entrada de Jesus no santuário celestial como algo já realizado (Hb 6:20; 9:12, 24). Mas, alguma dessas entradas faz alusão ao Dia da Expição?

Como foi visto no item 3.6.5, há alguma evidência favorável de que Hb 6:19-20 refere-se à entrada no Lugar Santíssimo, além do segundo véu.⁶⁸¹ No entanto, não está claro se o texto faz alusão ao Dia da Expição ou à inauguração do santuário. Em 9:12, a entrada com sangue de bodes e bezeros no santuário é descrita numa linguagem não específica, e a alusão ao Dia da Expição também não é clara. Em 9:24-25, Jesus entrou no santuário celestial, e o Dia da Expição é utilizado (v. 25) para destacar que a entrada de Cristo não é repetitiva como a do sumo sacerdote terreno: “nem também para a si mesmo se oferecer muitas vezes, como o sumo sacerdote *cada ano* [κατ’ ἐνιαυτὸν] entra no *Santuário* [τὰ ἅγια] com sangue alheio” (Hb 9:25 ARC). Hebreus também usa o substantivo “entrada” (εἴσοδος) para dizer que os crentes têm acesso à Deus (10:19).⁶⁸² Em Hebreus, os crentes ainda não entraram

⁶⁸⁰ Exceto em 9:7, onde a entrada do sumo sacerdote também é descrita com o verbo εἴσειμι (que está no v. 6).

⁶⁸¹ GANE, 2000, p. 5-8.

⁶⁸² ANDERSON, Kevin. Purity in the Epistle to the Hebrews. In: LATZ, Andrew Brower; ERMAKOV, Arseny (eds.). **Purity: Essays in Bible and Theology**. Cambridge: James Clark & Co., 2017. (p. 153-176) p. 161.

definitivamente - eles *podem* entrar, *devem* entrar, e estão *entrando* (4:3, 11).⁶⁸³

Dessa forma, o tema da entrada no santuário celestial não é necessariamente uma alusão ao Dia da Expição, mas, combinado com outros elementos, pode apontar para esse ritual (como em 9:24-25).

Estreitamente ligado ao tema da entrada no santuário está a entrada na presença de Deus. Alguns comentaristas veem na entrada de Jesus à presença de Deus uma alusão ao Dia da Expição: “Porque Cristo não entrou em santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, porém no mesmo céu, para comparecer, agora, por nós [ὑπὲρ ἡμῶν], *diante de Deus* [τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ]” (Hb 9:24, grifo nosso).

Lane resume o argumento ao afirmar que “[a] recapitulação do tema do santuário celestial baseia-se no ritual do Dia da Expição, quando era tarefa do sumo sacerdote *aparecer diante de Deus*”.⁶⁸⁴ Nesse argumento, a entrada à presença de Deus seria equivalente à entrada no Lugar Santíssimo no Dia da Expição.

No entanto, a entrada “diante de Deus”, ou “na presença de Deus”, parece ter uma aplicação mais ampla. No AT, “buscar a face de Deus” é uma expressão generalizada, relacionada à devoção a Deus (ver “ζητούντων τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ” em Sl 24:6 [23:6 LXX]). A presença de Deus é lugar de adoração (Sl 68:4; 27:8), não necessariamente relacionada à entrada no Lugar Santíssimo. Usando exatamente a mesma expressão de Hb 9:24, o salmista pergunta: “A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo; quando irei e me verei *perante a face de Deus* [τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ]?” (Sl 42:2 [41:3 LXX], grifo nosso). A presença de Deus revela sua grandeza (Sl 114:7) e é uma ameaça para os ímpios (ver “προσώπου τοῦ θεοῦ” em Sl 68:2 [67:3 LXX]).

Os textos cúlticos da LXX usam as palavras ἐναντίον (preposição) e ἔναντι (advérbio que funciona como preposição), que significam “diante”, para construir a expressão “diante do Senhor”. Em realidade, uma avaliação das expressões ἐναντίον κυρίου e ἔναντι κυρίου leva à conclusão de que todo o ritual levítico e festas religiosas de Israel eram realizados “diante do Senhor”, fora e dentro do santuário. Nas três festas anuais obrigatórias, por exemplo, todo homem de Israel deveria “[...] comparecer na *presença do SENHOR* [ἐναντίον κυρίου] [...]” (Ex 34:24, grifo nosso).

⁶⁸³ Em Hb 4:3, o verbo εἰσέρχομαι está no presente: “estamos entrando [Εἰσερχόμεθα] pois no repouso [nós] os que temos crido” (tradução nossa). Em Hb 4:11, o verbo está no infinitivo, num apelo para que os crentes entrem: “Procuremos, então, entrar [εἰσελθεῖν] naquele repouso” (tradução nossa).

⁶⁸⁴ LANE, 1991b, p. 248 (grifo nosso).

E em contextos cúlticos, a figura do sacerdote entrando no santuário, *diante do Senhor*, não está necessariamente vinculada ao Dia da Expição e ao Lugar Santíssimo, como na orientação a respeito do peitoral do juízo.⁶⁸⁵ No santuário, os pães da presença⁶⁸⁶ ficavam *diante do Senhor* (ἄρτους τῆς προθέσεως ἔναντι κυρίου; Ex 40:23),⁶⁸⁷ no Lugar Santo.

O trabalho cotidiano dos sacerdotes era realizado “diante de Deus” (ἔναντι τοῦ θεοῦ; Lc 1:8), e “diante de mim [πρὸ προσώπου μου]” (Ez 44:15). A oferta diária contínua, da manhã e da tarde, o *tamid*, era “diante do Senhor”, e estava relacionada à presença contínua de Deus.⁶⁸⁸ Sacerdotes entrando no santuário e fazendo expiação pelo povo diante de Deus também é uma imagem relacionada à atuação cotidiana, fora do Dia da Expição.⁶⁸⁹

Em certo sentido, todas as ações ritualísticas realizadas diante do santuário eram realizadas “diante de Deus”, já que o santuário era lugar da habitação de Deus (Ex 25:8). No Dia da Expição, os bodes eram colocados “perante o SENHOR [ἔναντι κυρίου], à porta da tenda da congregação” (Lv 16:7, grifo nosso), não no Lugar Santíssimo. O bode para Azazel era apresentado vivo diante do Senhor (ἔναντι κυρίου) e enviado para morrer no deserto, sem entrar no Santíssimo (16:10). Nesse dia, o incenso era aceso diante do Senhor (ἔναντι κυρίου) (16:13), e todo o povo era purificado (16:30; 23:28) diante do Senhor (ἔναντι κυρίου).

Por outro lado, em Hebreus, o tema da “presença de Deus” está relacionado ao tema do “acesso a Deus”.⁶⁹⁰ Como o Dia da Expição era um ritual relacionado ao acesso a Deus (“[...] não entre no santuário em todo tempo, para dentro do véu [...];

⁶⁸⁵ “Assim, Arão levará os nomes dos filhos de Israel no peitoral do juízo sobre o seu coração, quando entrar no santuário [εἰσιόντι εἰς τὸ ἅγιον], para memória diante do SENHOR [na LXX, “diante de Deus”, ἔναντι τοῦ θεοῦ] continuamente” (Ex 28:23).

⁶⁸⁶ Chamados de ἄρτους ἑνώπιους (Ex 25:30), τοὺς ἄρτους τοὺς προκειμένους (Ex 39:36 [39:17 LXX]), ἄρτους τοῦ προσώπου (Ne 10:34). Em Hebreus, é chamado de “a exposição dos pães” (ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων; Hb 9:2).

⁶⁸⁷ “[...] pães da proposição diante de mim [ἄρτους ἑνώπιους ἑναντίον μου] [...]” (Ex 25:30).

⁶⁸⁸ “Este será o *holocausto contínuo* [ידִבְרָתָהּ] por vossas gerações, à porta da tenda da congregação, *perante o SENHOR* [ἔναντι κυρίου], onde vos encontrarei, para falar contigo ali. Ali, virei aos filhos de Israel, para que, por minha glória, sejam santificados” (Ex 29:42-43, grifo nosso).

⁶⁸⁹ “Por que não comestes a oferta pelo pecado no lugar santo? Pois coisa santíssima é; e o SENHOR a deu a vós outros, para levardes a iniquidade da congregação, para fazerdes expiação por eles *diante do SENHOR* [ἔναντι κυρίου]. Eis que desta oferta não foi trazido o seu sangue *para dentro do santuário* [εἰς τὸ ἅγιον]; certamente, devíeis tê-la comido no santuário, como eu tinha ordenado” (Lv 10:17-18, grifo nosso).

⁶⁹⁰ Para uma apresentação do acesso a Deus como um dos conceitos de perfeição em Hebreus, ver MALHEIROS, Isaac. A perfeição dos crentes e o acesso a Deus em Hebreus. *Vox Scripturae*, vol. XXV, n. 3, São Bento do Sul, (p. 549-569), 2017 (2017b). p. 558-569. Disponível em: <https://bit.ly/30ExUio>. Acesso em 18 nov. 2018.

Lv 16:2),⁶⁹¹ então é correto relacioná-lo ao tema da “presença de Deus”. O objetivo do Dia da Expição era “[...] fazer expiação por vós *perante o SENHOR, vosso Deus* [ἔναντι κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν]” (Lv 23:28, grifo nosso), e as orientações do ritual foram dadas após Nadabe e Abiú morrerem porque indevidamente “chegaram *diante do SENHOR* [ἔναντι κυρίου]” (Lv 16:1 ARC).

Lv 16 traz a expressão “diante do propiciatório” (πρόσωπον τοῦ ἱλαστηρίου; Lv 16:2, 14, 15), e pode-se argumentar que essa expressão adquire o significado de “diante de Deus” (πρόσωπον τοῦ θεοῦ), pois Deus prometeu aparecer “[...] sobre o propiciatório” (Lv 16:2). Portanto, ainda que textualmente entrar na presença de Deus não seja necessariamente uma alusão ao Dia da Expição, a entrada no Lugar Santíssimo, diante do propiciatório e da glória visível entre os querubins remete à entrada na presença de Deus.⁶⁹² O Santíssimo era a típica sala do trono de Deus, a imediata presença da Divindade⁶⁹³ - na mentalidade hebraica, Deus “está entronizado acima dos querubins” (Sl 99:1).⁶⁹⁴

Em Hebreus, a entrada na presença de Deus se confunde com o tema do acesso a Deus. Vários textos em Hebreus relacionam a presença de Deus à perfeição (τελειώω): perfeição é aproximar-se de Deus, ser trazido para o santuário celestial.⁶⁹⁵ O tema do acesso a Deus em seu santuário celestial permeia todo o livro de Hebreus: Jesus é exaltado ao céu, sendo coroado de glória (δόξα, 2:9), e Deus conduz “muitos filhos à glória” (δόξα, 2:10, isto é, à presença divina); os crentes podem se aproximar (προσέρχομαι, 4:16; 7:25; 10:1, 22; 11:16; 12:18, 22) e entrar (εἰσέρχομαι, 4:1, 11; 6:19, 20).

A antiga aliança era incapaz de atrair os crentes para perto de Deus (Hb 7:19;

⁶⁹¹ O ritual do Dia da Expição é, essencialmente, uma orientação sobre como entrar no santuário: “Entrará Arão no santuário com isto: [...]” (Lv 16:3).

⁶⁹² Há uma relação entre os querubins e o trono de Deus (2Rs 19:15; 1Cr 13:6; 2Sm 22:11; Sl 80:1; Is 37:16; Ez 1:5-28; 28:14). Apesar disso, na inauguração do templo de Salomão, a glória de Deus encheu todo o santuário, não apenas o Lugar Santíssimo (1Rs 8:10-11).

⁶⁹³ HOLBROOK, Frank B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002. p. 134.

⁶⁹⁴ MEYERS, Carol. Temple, Jerusalem. In: FREEDMAN, David Noel (ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. Vol. 6. New York: Doubleday, 1992. (p. 350-369) p. 358. A partir do relato de Salomão de que o santuário havia sido construído para que o “nome” de Deus habitasse ali (1Rs 8:16-20, 29, 43-44, 48), alguns comentaristas desenvolveram uma “teologia do nome” de YHWH que habita no templo, ressaltando a transcendência divina. Nessa visão, Deus habita no céu e não no templo/santuário terreno. Essa “teologia do nome” estaria em oposição à “teologia da glória” (que ressalta a imanência), e teria se desenvolvido durante o exílio para justificar a destruição do templo. Para uma discussão a esse respeito, e uma crítica a tais teorias, ver BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 206-211.

⁶⁹⁵ LINDARS, 1991, p. 44-47; JOHNSON, 1973, p. 260-266; SCHOLER, John M. **Proleptic Priests: Priesthood in the Epistle to the Hebrews**. Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1991. p. 185-207.

9:9), e a “esperança superior” da nova aliança é a capacidade de levar os adoradores para perto [ἐγγίζω] de Deus (Hb 7:19; cf. 10:19-22). Assim, o objetivo final, o aperfeiçoamento, a meta que Cristo e os crentes podem alcançar, é a entrada à presença de Deus no santuário celestial.

Barnabas Lindars afirma que a ideia de perfeição “se refere à conclusão do processo de salvação”,⁶⁹⁶ e acrescenta que Jesus “completou o processo através da sua morte, ressurreição e exaltação”.⁶⁹⁷ Em outras palavras, o aperfeiçoamento foi concluído na *exaltação de Cristo*, em sua ascensão à presença de Deus no santuário celestial, como cumprimento do Salmo 110 (Hb 1:13; 8:1; 10:12-13; 12:12). Por isso, os crentes têm acesso e são exortados a também entrar no santuário e aproximar-se de Deus (4:16; 7:25; 10:19), pois o caminho para o santuário celestial foi aberto para eles pelo sangue de Jesus (Hb 10:19-22; cf. 4:16; 7:19, 25).⁶⁹⁸ Portanto, a entrada de Jesus *diante de Deus* tem a ver tanto com a sua exaltação quanto com o acesso a Deus. Pode ser uma expressão equivalente à “destra do trono da Majestade nos céus” (δεξιᾶ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς), onde o sumo sacerdote está localizado em Hb 8:1. A imagem do trono de Deus em Hebreus indica tanto exaltação (1:8; 8:1; 12:2; cf. 1:3, 13) quanto acesso a Deus (4:16). A relação entre o trono de Deus e possíveis alusões ao Dia da Expição já foi avaliada nesta pesquisa nos itens 3.6.3 e 4.4.

Um dado curioso é que em Hb 8:1-2 o sumo sacerdote está relacionado ao santuário como um todo (τῶν ἁγίων e τῆς σκηνῆς); e em Hb 10:11-12 Jesus é comparado ao *sacerdote* (e não ao sumo sacerdote), e também é descrito “à direita de Deus” (ἐν δεξιᾶ τοῦ θεοῦ), o que pode indicar que o Autor não tem o Dia da Expição em mente ao mencionar essa localização.

Mesmo admitindo que Hb 9:24 tenha o Dia da Expição como pano de fundo, entrar diante da face de Deus ainda não é um elemento que aponta para o Dia da Expição, mas para a exaltação de Cristo, pois nenhum homem poderia ver a face de Deus (Ex 33:20); e, por isso, o sumo sacerdote terreno só podia entrar no Lugar

⁶⁹⁶ LINDARS, 1991, p. 40, 44.

⁶⁹⁷ LINDARS, 1991, p. 40.

⁶⁹⁸ PETERSON, David. **Hebrews and Perfection**: An Examination of the Concept of Perfection in the ‘Epistle to the Hebrews’. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 167. No capítulo 12, o autor de Hebreus fala figuradamente dos cristãos reunidos na Jerusalém celestial, ao redor do trono de Deus no céu. Essa “universal assembleia” é literalmente uma “reunião festiva” (πανήγυρις), e o acesso a Deus e a Jesus estão garantidos: “Mas tendes chegado [...] a Deus, o Juiz de todos, [...] e a Jesus, o Mediador da nova aliança [...]” (Hb 12.22-24).

Santíssimo após encher o ambiente com a fumaça do altar do incenso, escondendo assim a típica presença de Deus (Lv 16:12-13; cf. Is 6:4). Cristo, exaltado, entra diante da face de Deus sem nenhuma fumaça intermediária.

Mas há um último item: Jesus não apenas entrou diante de Deus, ele entrou “[...] para comparecer, agora, *por nós* [ὑπὲρ ἡμῶν], diante de Deus [...]” (Hb 9:24, grifo nosso). É evidente a semelhança com Hb 6:19-20, que afirma que Jesus entrou além do véu “por nós [ὑπὲρ ἡμῶν]” (Hb 6:19-20). Jesus é o sumo sacerdote que “pode salvar totalmente os que por ele se chegam a Deus, vivendo sempre para interceder *por eles* [ὑπὲρ αὐτῶν]” (Hb 7:25). Comparecer diante de Deus “por nós” aponta para os benefícios dessa intercessão,⁶⁹⁹ e a intercessão caracterizava todo o sacerdócio levítico, não é um aspecto exclusivamente ligado ao Dia da Expição. Hebreus usa os *sacrifícios diários* para falar da obra intercessora de Cristo (7:27; 10:11), e no sistema levítico o serviço diário relacionado ao Lugar Santo tinha seu foco na intercessão contínua (דְּמִיָּה) do sacerdote em favor do povo.

A obra intercessora a favor dos homens está vinculada aos “dons e sacrifícios”, expressão genérica que aponta para todos os sacrifícios do sistema levítico: “Porque todo sumo sacerdote, tomado dentre os homens, é constituído *a favor dos homens* [ὑπὲρ ἀνθρώπων] nas coisas concernentes a Deus, para que ofereça *dons e sacrifícios* pelos pecados, e possa compadecer-se ternamente dos ignorantes e errados [...]” (Hb 5:1-2 ARC, grifo nosso).

Portanto, a entrada na presença de Deus, ou diante de Deus, “por nós” não é um elemento suficiente para identificar uma alusão ao Dia da Expição, e outros elementos devem ser observados no contexto. No caso de Hb 9:24, a subsequente referência ao sumo sacerdote entrando no santuário cada ano com sangue alheio (v. 25) pode fazer a entrada diante de Deus do verso 24 aludir ao Dia da Expição.⁷⁰⁰

A estrutura de Hb 9:24-26 pode lançar luz sobre o significado da entrada de Jesus diante de Deus no verso 24. A conjunção γὰρ de 9:24 evidencia que os dois contrastes de 9:24-26 fornecem dois exemplos em que o sacrifício de Cristo é superior aos da antiga aliança (como anunciado em 9:23). Há dois contrastes do tipo “não isto

⁶⁹⁹ “É Cristo Jesus quem morreu ou, antes, quem ressuscitou, o qual está à direita de Deus e também intercede por nós [ὑπὲρ ἡμῶν]” (Rm 8:34).

⁷⁰⁰ Mas apesar do vínculo textual, o vínculo temático não é tão claro, pois o Autor está fazendo uma combinação de figuras, juntando várias alusões num mesmo argumento (inauguração da aliança, purificação do santuário e Dia da Expição).

- mas isto” (οὐ-ἀλλά e οὐδέ-δέ) em Hb 9:24-26 (**A1** x **A2** e **B1** x **B2**), como mostra a Figura 4:

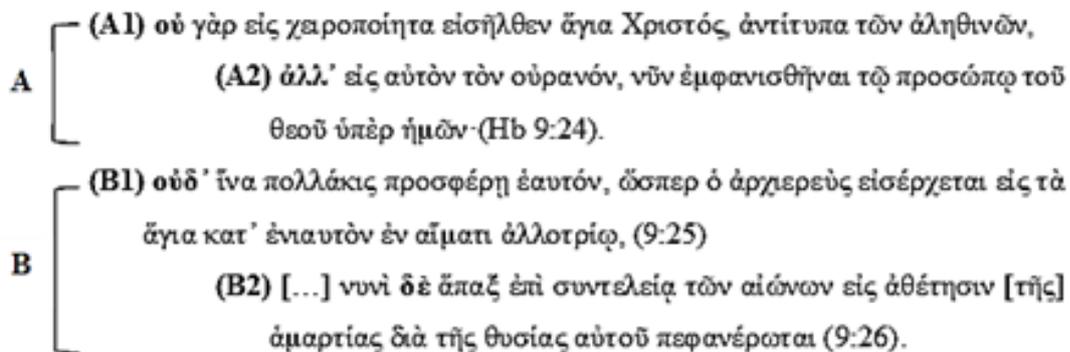


Figura 4 - Estrutura de Hb 9:24-26 em grego
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Em 9:24, o contraste “não **A1**, mas **A2**” (οὐ-ἀλλά) estabelece que o sacrifício de Jesus é superior ao da antiga aliança porque *ele não entrou em um santuário* feito à mão, *mas entrou* no próprio céu. Em 9:25-26, o contraste “não **B1**, mas **B2**” (οὐδέ-δέ) estabelece que o sacrifício de Jesus é superior porque *ele não entrou no santuário celestial para se oferecer muitas vezes, mas se manifestou uma vez* para aniquilar o pecado pelo seu sacrifício.

Na Figura 5 (abaixo) é possível visualizar a estrutura maior (**A** e **B**), onde há uma ampliação de argumento, do tipo “não isso – nem isso” (οὐ - οὐδέ), relacionando os blocos **A** e **B** por meio do verbo “entrar” (εἰσῆλθεν, 9:24)⁷⁰¹: Cristo não entrou para **A**, e nem entrou para **B**. Nessa ampliação do argumento, **A** e **B** não são sinônimos, mas dois elementos diferentes, dois exemplos de como o sacrifício de Cristo é melhor. A alusão ao Dia da Expição em **B1** (9:25) está numa frase que apenas explica o argumento principal de **B1** a respeito da repetitividade da oferta: Jesus não entrou para se oferecer muitas vezes, *como*⁷⁰² o sumo sacerdote terreno entrava anualmente no santuário terrestre. Essa alusão em **B1** não parece ter relação direta com **A2**.

⁷⁰¹ O v. 25 retoma o verbo “entrar” implicitamente por meio da expressão οὐδ' ἵνα (“nem mesmo [entrou] para...”).

⁷⁰² A conjunção ὡσπερ subordina a frase “como [ὡσπερ] o sumo sacerdote *cada ano* entra no Santuário com sangue alheio” (Hb 9:25 ARC), e a torna uma explicação da sentença anterior (“nem também para a si mesmo se oferecer *muitas vezes* [...]”). Em síntese, “cada ano” (κατ' ἐνιαυτὸν) exemplifica “muitas vezes” (πολλάκις).

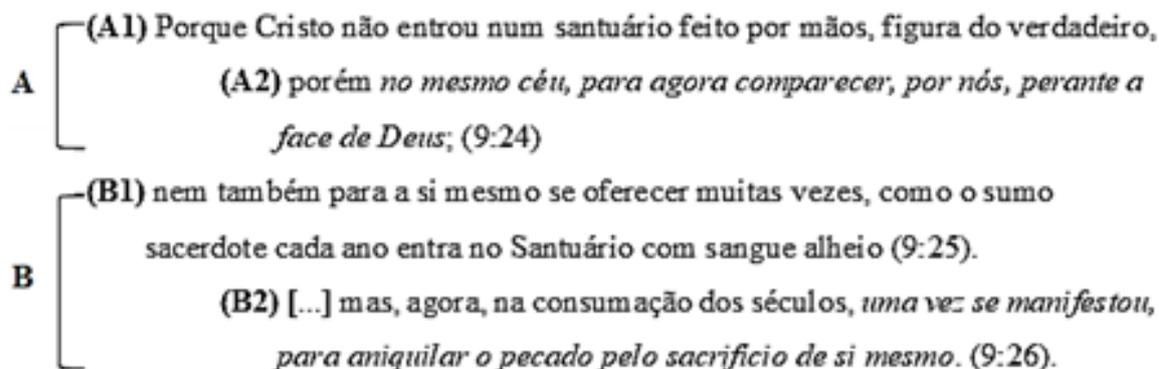


Figura 5 - Estrutura de Hb 9:24-26 (ARC)

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Por sua vez, **A2** parece ter relação com **B2**, pois a frase “para agora comparecer, por nós, perante a face de Deus” revela o *objetivo* de **A2**, assim como a frase “para aniquilar o pecado pelo sacrifício de si mesmo” revela o *objetivo* de **B2** – portanto, **A2** é paralelo a **B2**, e não a **B1**. Assim, a sentença “[...] para comparecer, agora, por nós, diante de Deus”, em **A2** (9:24), não precisa estar relacionada à alusão ao Dia da Expição em **B1** (9:25), e não é uma alusão ao Dia da Expição.

5.7 Considerações finais

Após analisar a linguagem ritualística utilizada em Hebreus, percebe-se que as referências a diferentes rituais e aos sacrifícios oferecidos regularmente mostram que o Autor “está preocupado não apenas em explicar tipologicamente a obra de Cristo à luz do Dia da Expição, mas também em demonstrar como o sacrifício de Jesus realiza o que todo o sistema levítico não conseguiu realizar”.⁷⁰³

Não há uma linguagem vinculada ao Dia da Expição com relação aos “dons e sacrifícios” (Hb 5:1; 8:3 e 9:9), as ofertas e sacrifícios do Dia da Expição não são δῶρά e θυσίας, mas ὀλοκαύτωμα, ὀλοκάρπωμα e περὶ ἁμαρτίας, em Levítico 16. A expressão δῶρά τε καὶ θυσίας é uma referência generalizada aos sacrifícios da antiga aliança, não uma alusão específica ao Dia da Expição.

Da mesma forma, a expressão “comidas e bebidas” (9:10) não pode ser uma alusão ao Dia da Expição (um dia de jejum; At 27:9), mas é uma referência generalizada às ofertas de manjares, aos sacrifícios e ofertas que eram comidos, e às

⁷⁰³ JAMIESON, 2014, p. 12.

refeições cultuais da antiga aliança. As “diversas abluções” (9:10) que acompanham os “dons e sacrifícios” (9:9) também não aludem ao Dia da Expição, mas trata-se de uma expressão tão genérica quanto os “dons e sacrifícios” do antigo sistema levítico, referindo-se aos diversos rituais de purificação cerimonial.

A aspersion do sangue (9:13, 19) é mencionada num contexto em que os rituais de inauguração da aliança parecem ter a precedência na mente do Autor. Além disso, o Dia da Expição não era caracterizado pela aspersion de sangue sobre pessoas, como o texto de Hebreus destaca. Assim, em Hebreus, a aspersion do sangue não é um elemento que aponta inequivocamente para o Dia da Expição. Igualmente, o ritual das cinzas da novilha vermelha (9:13) é descrito na LXX como um ritual de purificação cerimonial – a “água purificadora”, sem conexão específica com o Dia da Expição (apenas na tradição rabínica posterior).

As expressões “uma vez por ano” e “a cada ano” apontam inegavelmente para o Dia da Expição quando descrevem a entrada do sumo sacerdote, com sangue, no santuário, e quando se referem aos sacrifícios oferecidos anualmente. Por isso, é possível identificar pelo menos três alusões inequívocas ao Dia da Expição: 9:7 (bloco 9:6-7), 9:25 (bloco 9:24-25), e 10:1, 3 (bloco 10:1-4).

A avaliação dos vocábulos de expiação/propiciação em Hebreus revela que são conceitos encontrados em diversos sacrifícios da antiga aliança (o Dia da Expição, inclusive). Portanto, outros elementos devem ser levados em conta para saber se há uma alusão ao Dia da Expição ou não. A referência genérica aos efeitos expiatórios/propiciatórios dos sacrifícios não representa necessariamente uma alusão ao Dia da Expição. Mas a referência ao ἱλαστήριον (propiciatório) e à entrada anual do sumo sacerdote no Lugar Santíssimo em Hb 9:5 aponta inegavelmente para o Dia da Expição.

A linguagem de purificação também não é, por si só, suficiente para estabelecer um vínculo exclusivo com o Dia da Expição em Hb 9:23, pois a inauguração do santuário e o Dia da Expição estão igualmente relacionados purificação do santuário. No entanto, diante da alusão inequívoca ao Dia da Expição em 9:25, e da ligação contextual entre os versos 23 e 25, é possível que o Autor esteja fazendo referência ao Dia da Expição em 9:23.

Os termos λύτρωσις, ἀπολύτρωσις e ἄφεσις, usado em Hebreus para falar do perdão e da redenção, não são termos técnicos relacionados ao ritual do Dia da Expição na LXX. E a linguagem de remoção de pecados usada por Hebreus é

diferente da linguagem dos textos sobre o Dia da Expição na LXX. Além disso, Hebreus não faz alusão ao bode para *Azazel* (e, conseqüentemente, ao Dia da Expição) no tema da *remoção*.

O tema da entrada no santuário celestial também não é necessariamente uma alusão ao Dia da Expição, mas, combinada com outros elementos (como a figura do sumo sacerdote e a entrada anual), pode apontar para esse ritual (como em 9:24-25). E a referência à entrada na presença de Deus, ou diante de Deus, não é um elemento suficiente para estabelecer, sozinho, uma alusão ao Dia da Expição. No caso de Hb 9:24, a estrutura do argumento indica que a entrada diante de Deus aponta para a obra intercessora de Cristo, uma imagem que não tem vínculo exclusivo com o Dia da Expição.

Assim, neste tópico, conclui-se que, em Hebreus, há elementos apontando *inequivocamente* para o Dia da Expição em 9:7, 25, 10:1, 3, e há uma possibilidade de existir uma alusão ao Dia da Expição em 9:23 também. Como nos capítulos anteriores desta tese, neste capítulo ficou evidente que tentativas forçadas de ver alusões ao Dia da Expição em Hebreus não fazem justiça ao argumento do Autor. Christopher Richardson observa que o autor de Hebreus compara e contrasta as ações de Jesus com o Dia da Expição, com os sacrifícios diários (7:27; 10:11) e com os sacrifícios do ritual de inauguração da antiga aliança (9:15-21), e esses três contextos rituais explicariam a obra expiatória de Jesus.⁷⁰⁴ Nas palavras de Jamieson, “[...] é importante reconhecer que, quando o autor de Hebreus pensa em sacrifício levítico, ele tem mais em mente do que o Dia da Expição”.⁷⁰⁵ Ao avaliar o argumento do autor de Hebreus, especialmente na sua argumentação cultual (seção de 8:1-10:18), é preciso observar que “[...] a atenção do autor para a inauguração da aliança e do culto demonstra que seu interesse pelo sacrifício levítico se estende além do Dia da Expição”.⁷⁰⁶

⁷⁰⁴ RICHARDSON, Christopher A. **Pioneer and Perfecter of Faith: Jesus' Faith as the Climax of Israel's History in the Epistle to the Hebrews**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012. p. 42 (nota 115).

⁷⁰⁵ JAMIESON, 2014, p. 12.

⁷⁰⁶ JAMIESON, 2014, p. 14.

6. A FUNÇÃO DAS ALUSÕES AO DIA DA EXPIAÇÃO NO ARGUMENTO

Esta tese procura responder essencialmente duas perguntas: 1) “onde Hebreus faz alusão à imagem retórica do Dia da Expição?” e 2) “Por que”? Qual seria a contribuição retórica e teológica das alusões ao Dia da Expição no argumento do Autor? Após identificar três claras alusões ao Dia da Expição (Hb 9:6-7; 9:24-25 e 10:1-4), agora, este capítulo avaliará cada alusão mais detalhadamente. As três alusões estão localizadas na seção escolhida para ser analisada nesta tese: a argumentação cerimonial de Hb 8:1-10:18.

6.1 Hb 9:6-7 tem como contexto duas alianças e duas tendas

O Dia da Expição é aludido em Hb 9:6-7 da seguinte forma:

Ora, depois de tudo isto assim preparado, continuamente entram no primeiro tabernáculo os sacerdotes, para realizar os serviços sagrados; mas, no segundo, o sumo sacerdote, ele sozinho, *uma vez por ano* [ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ], não sem sangue, que oferece por si e pelos pecados de ignorância do povo.

Antes de chegar nessa alusão ao Dia da Expição em Hb 9:6-7, o Autor havia apresentado Jesus como “fiador de *superior aliança* [κρείττονος διαθήκης]” (Hb 7:22) e “Mediador de superior aliança (κρείττονος διαθήκης)” (Hb 8:6). Segundo ele, a primeira aliança era imperfeita (8:7), e por isso Deus prometera, através do profeta Jeremias (cf. Jr 31:31), uma “nova aliança” (διαθήκην καινὴν, 8:8): “na sua mente imprimirei as minhas leis, também sobre o seu coração as inscreverei; e eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo” (Hb 8:10; cf. Jr 31:33).

Após isso, o contexto imediato da alusão ao Dia da Expição em Hb 9:6-7 começa especificamente em 8:13, onde encontramos o que MacLeod chama de *hook word* - uma palavra no final de um parágrafo que é repetida no início do parágrafo posterior, que liga as duas unidades em uma transição suave.⁷⁰⁷ No caso, a *hook word*

⁷⁰⁷ MACLEOD, David J. The Literary Structure of the Book of Hebrews. **Bibliotheca Sacra**, v. 146, n. 582, (p. 185-197), 1989. p. 188. O conceito de *hook word* como uma técnica de transição temática usada pelo autor de Hebreus foi previamente desenvolvido por outros autores, como o conceito de *mot-crochet*, de VANHOYE, Albert. **Structure and Message of the Epistle to the Hebrews**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989. p. 20, 76; e VAGANAY, Leon. Le Plan de L'Épître aux Hébreux. In: VINCENTE, L. H. (ed.). **Memorial Lagrange**. Paris: J. Gabalda, 1940. p. 269-277.

é a expressão “a primeira” (ἡ πρώτη), uma referência à *primeira aliança*, no final do capítulo 8 (em 8:13; cf. 8:7⁷⁰⁸) e início do capítulo 9:

8:7 Porque, se aquela *primeira* aliança tivesse sido sem defeito, de maneira alguma estaria sendo buscado lugar para uma segunda.

8:13 “Quando ele diz Nova, torna antiquada a *primeira*. Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido está prestes a desaparecer”.

9:1 “Ora, a *primeira* aliança também tinha preceitos de serviço sagrado e o seu santuário terrestre”.

Portanto, o começo do capítulo 9 desenvolve um tema do capítulo 8 (v. 7, 13) usando o termo πρῶτος como *hook word*. A partir de 9:1, o autor de Hebreus passa a descrever a “primeira aliança” (ἡ πρώτη, a palavra “aliança” não está presente, está subentendida⁷⁰⁹), seu “serviço sagrado” (λατρεία) e o seu “santuário terrestre” (τό ἅγιον κοσμικόν).

Em 9:1, o termo πρῶτος tem sentido ambíguo: em alguns manuscritos,⁷¹⁰ a expressão é πρώτη σκηνή, especificando que “primeira” refere-se à tenda. No entanto, a evidência textual indica que πρῶτος se refere à *primeira aliança* (como em 8:7, 13, e como aparece explicitamente em 9:15 [πρῶτη διαθήκη]), e não se refere à “primeira tenda”.⁷¹¹

Essa leitura faz sentido em 9:1, pois a primeira aliança realmente tinha preceitos de serviço sagrado e um santuário, e seria estranho ver uma referência à *primeira tenda* em 9:1, pois o texto ficaria redundante ao afirmar que o primeiro tabernáculo tinha um santuário: “Ora, a *primeira* [tenda] também⁷¹² tinha preceitos de

Sobre *hook word*, ver também WESTFALL, 2005, p. 8-11.

⁷⁰⁸ “Porque, se aquela primeira [πρῶτος] aliança tivesse sido sem defeito, de maneira alguma estaria sendo buscado lugar para uma segunda” (Hb 8:7).

⁷⁰⁹ Em Hebreus, a antiga aliança é descrita como “a aliança que fiz com seus pais” (τὴν διαθήκην, ἣν ἐποίησα τοῖς πατέραςιν αὐτῶν, Hb 8:9), “minha aliança” (διαθήκη μου, Hb 8:9), “primeira aliança” (πρῶτη διαθήκη, Hb 9:15). Por sua vez, a nova aliança é descrita como “melhor aliança” (κρείττονος διαθήκης, Hb 7:22; 8:6), “nova aliança” (διαθήκην καινὴν, Hb 8:8), “aliança que firmarei com a casa de Israel, depois daqueles dias” (διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκεῖνας, Hb 8:10; cf. 10:16), “nova aliança” (διαθήκης καινῆς, Hb 9:15), “nova aliança” (διαθήκης νέας, Hb 12:24), “eterna aliança” (διαθήκης αἰωνίου, Hb 13:20). A única vez que a expressão “primeira aliança” aparece de modo explícito no texto é em 9:15.

⁷¹⁰ 6^{mg}, 81, 104, 326, 365, 629, 630, 2464, vg^{ms} (NA28).

⁷¹¹ Os manuscritos que não trazem σκηνή são do século IV e V, enquanto os que trazem são mais tardios (entre os séculos IX e XIII/XIV).

⁷¹² Há uma discussão a respeito da presença de καί (traduzido como “também” na ARA) em 9:1. Há evidência manuscrita tanto para a presença quanto para a ausência, de modo que καί foi colocado entre colchetes no texto NA28, indicando incerteza. Como argumenta Omanson: “Se for original, καί serve para indicar o que as duas alianças tinham em comum” (OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. p. 476-477).

serviço sagrado e um santuário terrestre”.⁷¹³

No capítulo 8, *πρῶτος* é claramente uma referência à primeira aliança (cf. 8:7, 13), e há uma conexão gramatical entre 8:13 e 9:1 através da partícula οὖν (“portanto”, “consequentemente”, “então”, “dessa forma”, “por sua vez”),⁷¹⁴ sem nenhum sinal de mudança no significado de *πρῶτος* do capítulo 8 até 9:2. Hb 9:1-2 aparece assim:

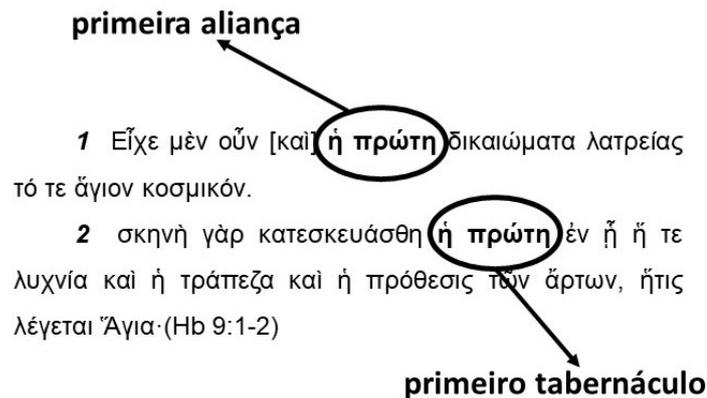


Figura 6 – Mudança de sentido de *πρῶτος*
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Em 9:2 há uma mudança de sentido na palavra *πρῶτος*, e ela agora é aplicada ao primeiro tabernáculo: “um tabernáculo estava preparado, o *primeiro* [*πρῶτος*], em que havia o candeeiro, e a mesa, e os pães da proposição” (9:2 ARC). Portanto, *πρῶτος* tem pelo menos duas aplicações diferentes: as alianças e as tendas, podendo se referir à primeira aliança ou à primeira tenda.

Em 9:1, *πρῶτος* deve ter o mesmo significado que em 8:13: a primeira aliança, num sentido *temporal*⁷¹⁵ (a primeira aliança existiu num tempo anterior ao da segunda).⁷¹⁶ Em 9:2, *πρῶτος* adquire um sentido *espacial*: a primeira tenda é o primeiro compartimento do santuário (que tinha dois compartimentos).

O Autor usa as palavras “primeira” (*πρῶτος*) e “segunda” (*δεύτερος*) para identificar duas tendas (o Lugar Santo e o Lugar Santíssimo, 9:2-3),⁷¹⁷ e para retratar

⁷¹³ O substantivo singular neutro τό ἅγιον (9:1b) é uma clara referência ao santuário terrestre como um todo. Apesar dessa expressão não ser usada para “santuário” em nenhum outro lugar do Novo Testamento (WESTCOTT, 1952, p. 244), o termo é usado muitas vezes na LXX para designar o santuário todo (por ex., Ex 28:29, 35; 30:13; Lv 10:18; 21:23)

⁷¹⁴ ATTRIDGE, 1989, p. 231; cf. GINGRICH; DANKER, 2012, p. 151.

⁷¹⁵ Esse dado é importante, pois o aspecto *temporal* já indica que a alusão ao Dia da Expição em 9:6-7 aparece num argumento a respeito da *transição* entre duas eras/alianças: a antiga (“primeira”) e a nova (7:22; 8:6, 8-10; 9:15; 10:16, 29; 12:24). Isso será discutido com mais detalhes nos tópicos a seguir.

⁷¹⁶ ATTRIDGE, 1989, p. 230; MOFFATT, 1957, p. 112; BRUCE, 1990, p. 197; LANE, 1991b, p. 214.

⁷¹⁷ O Lugar Santíssimo não é identificado como a segunda tenda, mas como a tenda que está “por trás do segundo [δεύτερος] véu” (Hb 9:3).

a transição do Lugar Santo para o Santíssimo no Dia da Expição: “continuamente entram no primeiro [πρῶτος] tabernáculo os sacerdotes, [...] mas, no segundo [δεύτερος], o sumo sacerdote, ele sozinho, uma vez por ano” (9:6-7).

O Autor também usa as palavras “primeira” e “segunda” para retratar a transição da antiga aliança para a nova. Em sua argumentação, “se aquela primeira [πρῶτος] aliança tivesse sido sem defeito, de maneira alguma estaria sendo buscado lugar para uma segunda [δεύτερος]” (8:7). A primeira aliança havia envelhecido e estava perto de acabar (8:13). Por isso, a primeira seria removida para que a segunda fosse estabelecida (10:9). A primeira aliança também tinha um “santuário terrestre” (9:1), e é razoável deduzir que, com o fim da primeira aliança, também chegaria ao fim o seu santuário terrestre.

A transição entre duas alianças parece ser a moldura maior na argumentação (8:6-13; 9:15-21; 10:16; cf. 10:29; 12:24; 13:20), dentro da qual a transição entre duas tendas no Dia da Expição (9:6-7; cf. 9:8) está inserida como uma parábola (9:9). A análise do uso da palavra πρῶτος no argumento de 8:1-10:18 revela essa relação entre duas alianças e duas tendas, como ilustra a tabela a seguir:

O uso de πρῶτος em Hb 8-10:18	
A primeira aliança	<p>8:7 Porque, se aquela <i>primeira aliança</i> tivesse sido sem defeito, de maneira alguma estaria sendo buscado lugar para uma segunda.</p> <p>8:13 “Quando ele diz Nova, torna antiquada a <i>primeira</i>. Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido está prestes a desaparecer”.</p> <p>9:1 “Ora, a <i>primeira aliança</i> também tinha preceitos de serviço sagrado e o seu santuário terrestre”.</p>
A primeira tenda	<p>9:2 Porque um tabernáculo estava preparado, o <i>primeiro</i>, em que havia o candeeiro, e a mesa, e os pães da proposição [...] (ARC)</p> <p>9:6 Ora, depois de tudo isto assim preparado, continuamente entram no <i>primeiro tabernáculo</i> os sacerdotes, para realizar os serviços sagrados;</p> <p>9:8 dando nisso a entender o Espírito Santo que ainda o caminho do Santuário não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o <i>primeiro tabernáculo</i>, (ARC)</p>
A primeira aliança	<p>9:15 Por isso mesmo, ele é o Mediador da nova aliança, a fim de que, intervindo a morte para remissão das transgressões que havia sob a <i>primeira aliança</i>, recebam a promessa da eterna herança aqueles que têm sido chamados.</p> <p>9:18 Pelo que nem a <i>primeira aliança</i> foi sancionada sem sangue;</p> <p>10:9 então, acrescentou: Eis aqui estou para fazer, ó Deus, a tua vontade. Remove o <i>primeiro</i> para estabelecer o segundo.</p>

Tabela 5 - O uso de πρῶτος em Hb 8-10:18

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

6.2 Hb 9:6-7 é um contraste de entradas no santuário

Hb 9:1 anuncia dois assuntos que os versículos 2-10 explicam na sequência:

1) os “preceitos de serviço sagrado” (δικαιώματα λατρείας) e 2) um “santuário terrestre” (τό ἅγιον κοσμικόν).⁷¹⁸ Ele começa a descrever o santuário terrestre em 9:2, onde, como já foi observado nesta pesquisa, o Autor traz a expressão “primeira tenda (πρώτη σκηνή), referindo-se inequivocamente ao Lugar Santo (Ἅγια).⁷¹⁹ Como o adjetivo πρώτος aqui tem um sentido *espacial*, não *temporal*, o Lugar Santo é o “primeiro” de dois compartimentos que *existem ao mesmo tempo*. É o “primeiro” compartimento no qual se entra (presente do indicativo do verbo εἴσειμι, 9:6) numa jornada litúrgica rumo ao Santíssimo. Percebe-se aqui na linguagem uma indicação de movimento, de transição – o Autor está retoricamente *passando* pelo Lugar Santo em direção ao Santíssimo.

E em 9:3, o Autor afirma que por trás do “segundo véu” (δεύτερον καταπέτασμα) havia outra tenda, chamada “Santo dos Santos” (Ἅγια Ἁγίων). Na descrição desse Lugar Santíssimo, o Autor localiza ali o altar de ouro para o incenso⁷²⁰ e a arca da aliança (9:4); e, sobre a arca, os querubins que cobriam o propiciatório (ἰλαστήριον, 9:5). É importante destacar que o Autor alerta que não vai falar com detalhes a respeito dessas coisas descritas (9:5).⁷²¹ Portanto, o essencial nesta seção 9:1-5 é que a descrição do tabernáculo e seus utensílios não tem o objetivo de dar uma aplicação tipológica de cada item, mas emoldura um *contraste de entradas* entre o ministério da primeira tenda (Lugar Santo) e o da segunda tenda (Lugar Santíssimo), como será visto mais detalhadamente adiante.

Os contrastes⁷²² estabelecidos pelo Autor podem ser identificados

⁷¹⁸ A explicação que segue vem em ordem inversa: primeiro, o santuário terrestre é explicado em 9:2-5; depois, os preceitos de serviço sagrado são explicados em 9:6-10.

⁷¹⁹ A identificação do Lugar Santo é confirmada pela descrição da mobília (v. 2) e da atividade sacerdotal (v. 6).

⁷²⁰ Há um debate a respeito dos motivos pelos quais o Autor coloca o altar de ouro no Lugar Santíssimo, já que o altar ficava no Lugar Santo. Sobre isso, ver CAMACHO, Harold S. *The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4. Andrews University Seminary Studies*, v. 24, n. 1, (p. 5-12), 1986. Ele observa que, como ocorre em Hb 9:3-4, o altar de incenso também é descrito como “pertencendo” ao Santíssimo em 1Rs 6:19-22 (cf. Ex 30:6; 40:5). O altar do incenso pertence ao Santíssimo no sentido de que sua função é dirigida a ele. Disponível em: <<https://bit.ly/2HXNgqP>>. Acesso em: 05 Abr. 2019.

⁷²¹ Isso pode indicar que não há a intenção de fazer uma aplicação *tipológica* de cada item do santuário, pois o que interessa ao Autor é o ministério nos dois compartimentos, as entradas nos compartimentos, que ele usa como uma ilustração para o seu argumento (cf. 9:8-9).

⁷²² Apesar de identificar contrastes e antíteses no argumento de Hebreus, esta tese não nega a existência de *correspondências tipológicas* entre a antiga aliança e a nova. Há correspondências gerais entre as duas alianças, e, mesmo quando há antíteses, a tipologia de Hebreus não é sempre e nem necessariamente de oposição (como se um sistema fosse contrário ao outro), mas às vezes a relação é de inferioridade-superioridade (um sistema é muito superior ao outro). Apesar de expor as deficiências e limitações do sistema levítico, Hebreus não nega sua instituição divina e suas correspondências fundamentais com o sacrifício e sacerdócio de Cristo. Para mais detalhes a

observando-se as estruturas argumentativas do tipo “μὲν - δὲ”,⁷²³ que indicam “um (forte) contraste entre duas orações”.⁷²⁴ A estrutura “μὲν - δὲ” de 9:6-7⁷²⁵ descreve e *compara* os ministérios da primeira e da segunda tenda, fazendo uma antítese entre os lugares Santo e Santíssimo. O autor de Hebreus contrasta as diversas entradas de vários sacerdotes no Lugar Santo (“[...] *continuamente entram* [διὰ παντὸς εἰσίσαιν] no primeiro tabernáculo os sacerdotes [οἱ ἱερεῖς]”, v. 6) com a entrada anual de um único sumo sacerdote no Lugar Santíssimo (“mas, no segundo, o *sumo sacerdote, ele sozinho* [μόνος ὁ ἀρχιερεύς], *uma vez por ano* [ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ], *não sem sangue* [οὐ χωρὶς αἵματος], que oferece por si e pelos pecados de ignorância⁷²⁶ do povo”, v. 7). A seção 9:6-7 está relacionada ao argumento anterior (9:2-5),⁷²⁷ que apenas

respeito da tipologia de correspondência, ver TREIYER, Alberto R. Tipologia de oposição ou de correspondência? *In*: HOLBROOK, 2016. p. 215-226.

⁷²³ No capítulo 9 de Hebreus é possível identificar pelo menos três estruturas do tipo μὲν - δὲ: entre os versos 1 e 3; 6 e 7; e uma no verso 23. A estrutura μὲν - δὲ de 9:1-3 apenas descreve o santuário terrestre em dois compartimentos: Lugar Santo e Lugar Santíssimo. Por sua vez, a estrutura “μὲν - δὲ” de 9:23 compara e contrasta os sacrifícios de purificação/inauguração do santuário terrestre com os “sacrifícios superiores” que purificam as coisas celestiais.

⁷²⁴ GINGRICH; DANKER, 2012, p. 132.

⁷²⁵ “Isto, assim, estando plenamente preparado, *por um lado* [μὲν], na primeira tenda continuamente entram os sacerdotes, realizando os serviços sagrados, *por outro lado* [δὲ], na segunda tenda uma vez por ano só o sumo sacerdote entra, não sem sangue, que oferece por si mesmo e pelos pecados de ignorância do povo” (9:6, tradução nossa).

⁷²⁶ Nm 15:24-31 faz distinção entre pecados de ignorância (advérbio ἀκουσίως ou o verbo ἀκουσιάζομαι) e pecados atrevidos (literalmente, “de mão levantada” [ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας]). Os pecados de ignorância podiam ser expiados, mas os pecados atrevidos, em geral, não eram expiados por sacrifícios de animais, mas eram punidos com pena de morte. Hebreus 9:7 afirma que, no Dia da Expição, havia sacrifícios “pelos pecados de ignorância [ἀγνότημα] do povo”, enquanto Levítico 16:30 e 40 parece afirmar que os sacrifícios do Dia da Expição expiavam todos os pecados, sem distinção. No entanto, dois fatores precisam ser destacados em relação a isso: 1) havia pena de morte para quem não participasse do Dia da Expição com o devido espírito de arrependimento e contrição (Lv 23:27-32), o que é uma evidência de que o Dia da Expição não expiava literalmente todos os pecados, sem distinção (os pecados de rebeldia eram punidos com a morte do pecador); 2) é possível que o autor de Hebreus não esteja fazendo essa distinção técnica de pecados em 9:7. O termo ἀγνότημα pode ser interpretado à luz do verbo ἀγνοέω (Hb 5:2) como uma referência aos pecados em geral, causados pela fraqueza e pela ignorância inerentes à condição humana (cf. 7:26-28). Por outro lado, Hb 10:26-27 afirma que “se vivermos deliberadamente em pecado, depois de termos recebido o pleno conhecimento da verdade, já não resta sacrifício pelos pecados; pelo contrário, certa expectativa horrível de juízo e fogo vingador prestes a consumir os adversários”. Portanto, em Hebreus, o sacrifício da nova aliança também faz distinção entre pecados de ignorância e pecados atrevidos (apesar dessa distinção não estar presente em 9:7). Para uma discussão mais detalhada a respeito da relação entre os pecados deliberados, os pecados “de mão erguida”, e o Dia da Expição, ver TREIYER, Alberto R. O Dia da Expição relacionado à contaminação e purificação do santuário. *In*: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Setenta semanas: Levítico e a natureza da profecia**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2010. p. 139-180.

⁷²⁷ A seção 9:6-7 forma uma *inclusio* com o v. 2, ao repetir as expressões “primeira tenda” e “preparado” (κατασκευάζω): “Porque um tabernáculo estava preparado, o primeiro [σκηνὴ γὰρ κατασκευάσθη ἢ πρώτη]” (9:2 ARC); “Ora, depois de tudo isto assim preparado, continuamente entram no primeiro tabernáculo os sacerdotes [Τούτων δὲ οὕτως κατασκευασμένων εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίσαιν οἱ ἱερεῖς]” (9:6). A *inclusio* é um recurso literário que consiste na repetição da mesma linguagem/ideia no início e no final de uma seção literária, emoldurando uma mensagem para

apresentou o Lugar Santo e o Santíssimo, e agora passa a descrever a(s) entrada(s) no santuário e a *transição* do ministério no Lugar Santo para o ministério no Lugar Santíssimo, que acontecia no Dia da Expição.⁷²⁸ A estrutura “μέν - δέ” que estabelece o contraste de entradas em Hb 9:6-7 pode ser melhor visualizada assim:

6 Τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων εἰς μὲν τὴν πρώτην σκητὴν διὰ παντὸς εἰσίσαιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες,

7 εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτοῦ ὁ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς, οὐ χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων [...].

6 Ora, depois de tudo isto assim preparado, [μέν, por um lado] *continuamente entram no primeiro tabernáculo os sacerdotes, para realizar os serviços sagrados;*

7 mas [δέ, por outro lado], *no segundo, [entra] o sumo sacerdote, ele sozinho, uma vez por ano, não sem sangue,* que oferece por si e pelos pecados de ignorância do povo [...].

Dessa forma, na alusão ao Dia da Expição em 9:6-7, há um contraste entre *as entradas contínuas* dos sacerdotes no Lugar Santo e *a entrada anual*⁷²⁹ do sumo sacerdote no Lugar Santíssimo, que será um item importante na parábola que Hebreus identifica no funcionamento do tabernáculo da primeira aliança (9:9).

6.2.1 Os contrastes horizontal e vertical

Ao descrever o santuário terrestre em 9:2-5, o Autor cria um contraste *horizontal* entre os dois compartimentos do santuário terrestre (Santo-Santíssimo). Esse contraste *horizontal* é desenvolvido em 9:6-7 e interpretado em 9:8-10.⁷³⁰ Ele tem a função retórica e teológica de lançar as bases para a construção do contraste mais importante entre a antiga e nova aliança (juntamente com seus respectivos santuários) – um contraste *vertical*.

Como já foi observado nesta pesquisa, o contraste Santo-Santíssimo é um

mostrar como o material dentro da *inclusio* se relaciona com a própria *inclusio*, ou para alertar o leitor para um tema importante. O tema dentro da *inclusio*, nesse caso, é o Lugar Santíssimo (uma evidência de que a entrada no Santíssimo no Dia da Expição é o foco).

⁷²⁸ Como foi analisado no capítulo 5 desta pesquisa, a descrição dessa entrada anual do sumo sacerdote no Lugar Santíssimo sem dúvida é uma referência ao Dia da Expição: era o único ritual anual que continha todos os elementos citados em 9:7 - o sumo sacerdote entrando no segundo compartimento (Lugar Santíssimo) do santuário “uma vez por ano” e “com sangue”.

⁷²⁹ No Dia da Expição, o sumo sacerdote entrava no Santíssimo pelo menos duas vezes: com o sangue do novilho (Lv 16:14) e com o sangue do bode da oferta pelo pecado (Lv 16:15). Mas a linguagem tradicional refere-se ao Dia da Expição (e à entrada do sumo sacerdote no Santíssimo) como ocorrendo “uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτοῦ; Ex 30:10; Lv 16:34). Cf. RIBBENS, 2016, p. 164, nota 58.

⁷³⁰ CORTEZ, 2008, p. 330.

contraste de entradas: as várias entradas no Lugar Santo estão em oposição à entrada única no Santíssimo. Mas, o ponto central é que o acesso ao Lugar Santíssimo era disponível *apenas* (μόνος, 9:7) ao sumo sacerdote e no Dia da Expição – era um acesso limitado, não disponível a mais ninguém durante o ano litúrgico. O segundo compartimento (Santíssimo) não é apresentado como um lugar de livre acesso: só o sumo sacerdote pode entrar, apenas uma vez por ano, e “não sem sangue” (9:7).⁷³¹ A linguagem do Dia da Expição aqui é de restrição,⁷³² de acesso limitado, em vez de acesso livre, durante a ministração no segundo compartimento, como no Antigo Testamento: “Nenhum homem estará na tenda da congregação quando ele [o sumo sacerdote] entrar para fazer propiciação no santuário, até que ele saia depois de feita a expiação por si mesmo, e pela sua casa, e por toda a congregação de Israel” (Lv 16:17).

Os elementos antitéticos de 9:6-7, o contraste *horizontal*, podem ser assim dispostos:

Contrastes entre o Santo e o Santíssimo (9:6-7)	
Lugar Santo (v. 6)	Lugar Santíssimo (v. 7)
Vários sacerdotes (οἱ ἱερεῖς, v. 6)	Só o sumo sacerdote (μόνος ὁ ἀρχιερεύς, v. 7)
Várias entradas (διὰ παντὸς εἰσίσαιν, v. 6)	Uma entrada (ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ [εἰσίσαιν], v. 7)
Acesso com ou sem sangue (subentendido) ⁷³³	Acesso com sangue (οὐ χωρὶς αἵματος, v. 7)

Tabela 6 – Contrastes entre o Santo e o Santíssimo

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Por sua vez, o contraste *vertical* envolve o santuário terrestre (κοσμικός, 9:1)

⁷³¹ O sacrifício animal é pressuposto em “não sem sangue”; está implícito, não é mencionado.

⁷³² Esse é um forte argumento contra uma interpretação que vê na “primeira tenda” de Hb 9:8 o Lugar Santo, entende o Lugar Santo como a representação tipológica da antiga aliança e seu santuário terrestre e vê na segunda tenda (Lugar Santíssimo) a representação da nova aliança e seu santuário celestial. Os dois compartimentos do santuário terrestre são vistos numa ótica negativa: ambos proviam acesso limitado e falhavam em aperfeiçoar a consciência dos adoradores (9:9). Não foi apenas o Lugar Santo que perdeu a sua posição (στάσις) na nova aliança, como relata o v. 8, mas todo o santuário terrestre, com seus dois compartimentos. Portanto, num contexto em que o autor de Hebreus está descrevendo a transição de uma era para outra, é mais adequado ver na “primeira tenda” de 9:8 uma referência ao santuário terrestre todo (e não apenas ao Lugar Santo). Esse tema será abordado com mais propriedade nos tópicos a seguir.

⁷³³ Os sacerdotes poderiam entrar no Lugar Santo sem trazer sangue (Ex 30:17-21), mas o sumo sacerdote não poderia entrar no Santíssimo sem levar o sangue da oferta pelo pecado (uma referência a Lv 16:1-3).

e o celestial (ἐπουράνιος, 8:5; 9:23).⁷³⁴ Em 9:2-5, o escritor enfatiza a natureza *terrena* do tabernáculo, que posteriormente será contrastado com o santuário *celestial* (9:11).⁷³⁵ Importante para a compreensão desse contraste *vertical* é o reconhecimento de que Hebreus reflete o conceito de um santuário celestial real (não metafórico), *no* céu (não cosmológico), com dois compartimentos, e em funcionamento - conceito presente na literatura apocalíptica judaica e no Antigo Testamento.⁷³⁶

A partir de 9:11, o Autor descreve o ministério sacerdotal de Cristo no santuário celestial da nova aliança – o “maior e mais perfeito tabernáculo”, o santuário (τὰ ἅγια) onde Cristo entrou pelo seu próprio sangue (9:11-12). Assim como a primeira aliança tem o seu santuário (o terrestre, 9:1), a nova aliança inaugurada com o sacrifício de Cristo (9:15-18) tem o seu santuário celestial (9:24-26; cf. 8:1-5).

É nítida a ênfase na superioridade da nova aliança sobre a antiga, do sacrifício de Cristo sobre os sacrifícios levíticos, e do santuário celestial sobre o tabernáculo do deserto. No contexto das alianças, a primeira aliança é inferior à nova aliança, é substituída pela nova aliança, e as duas alianças pertencem a *épocas diferentes* (sentido temporal de πρῶτος). No contexto das tendas do santuário terrestre, a primeira tenda (Lugar Santo) tem como contrapartida a segunda tenda (o Lugar Santíssimo) e parece ser *retoricamente* inferior⁷³⁷ a ela (9:6-7): o Lugar Santo é descrito em termos simples (v. 2), enquanto o Santíssimo é descrito mais detalhadamente e em termos mais pomposos (v. 3-5).⁷³⁸ Mas os dois lugares pertencem à *mesma época*⁷³⁹ (sentido *espacial* de πρῶτος, não temporal).⁷⁴⁰

⁷³⁴ A *realidade* celestial é bem destacada em Hebreus (cf. ἐπουράνιος em 3:1; 6:4; 11:16; 12:22).

⁷³⁵ JOSLIN, Barry C. Christ Bore the Sins of Many: Substitution and the Atonement in Hebrews. **The Southern Baptist Journal of Theology**, vol. 11, n. 2, 2007, (p. 74-103) p. 83. Disponível em: <<https://bit.ly/2JBD5tZ>>. Acesso em: 16, abr. 2019.

⁷³⁶ MALHEIROS, 2017c.

⁷³⁷ A inferioridade do Lugar Santo em relação ao Santíssimo é apenas *retórica* em 9:1-10, não *tipológica*, pois os dois lugares (e seus respectivos ministérios) são igualmente comparados/contrastados ao sacerdócio de Cristo (Santo: 7:27; 10:11-12; Santíssimo: 9:25-26; 10:1-4) e igualmente vistos como ineficazes e repetitivos (Santo: 7:27; 10:11; Santíssimo: 9:25; 10:1, 3), sem nenhum tipo de vantagem de um compartimento sobre o outro.

⁷³⁸ O autor destaca que os móveis do Santíssimo são de ouro (no v. 4 ele usa duas vezes o adjetivo “dourado” χρυσοῦς) e uma vez o substantivo “ouro” χρυσίον), as únicas ocorrências em Hebreus). A mobília do Lugar Santo também era de ouro, mas o autor escolheu não mencionar esse fato (cf. Êx 25: 23-40; 37: 10-24).

⁷³⁹ Essa coexistência dos dois espaços antagônicos será melhor entendida mais adiante, quando a expressão “época presente” (9:9) for analisada. A “época presente” é um tempo onde duas eras se sobrepõem, é o tempo de transição entre a antiga e a nova aliança, quando os regulamentos da primeira aliança são deixados de lado e chega o “tempo oportuno de reforma” (9:10).

⁷⁴⁰ Portanto, apesar do uso retórico de uma suposta superioridade *espacial* do Santíssimo sobre o Lugar Santo, *temporalmente*, os dois compartimentos fazem igualmente parte da era da antiga aliança, que está passando (8:13). É preciso manter esse ponto em evidência a fim de não se

Há outra seção antitética⁷⁴¹ em 9:8-10, que se refere ao argumento que virá (9:11-10:18), e faz uma introdução a ele. Essa seção traz uma antítese⁷⁴² entre a carne (σάρξ, v. 10; cf. v. 13) e a consciência (συνείδησις, v. 9; cf. v. 14), um *contraste vertical*:

dando nisso a entender o Espírito Santo que ainda o caminho do Santuário não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro tabernáculo, que é uma alegoria para o tempo presente, em que se oferecem dons e sacrifícios que, quanto à consciência [συνείδησις], não podem aperfeiçoar aquele que faz o serviço, consistindo somente [μόνος] em manjares, e bebidas, e várias abluções e justificações da carne [δικαιώματα σαρκός],⁷⁴³ impostas até ao tempo da correção (Hb 9:8-10 ARC).

É importante notar, então, que o contraste *horizontal* Santo vs. Santíssimo terrestre (feito através da alusão ao Dia da Expição), na seção 9:1-10, está dentro de um argumento mais amplo, que contrasta *verticalmente* o ministério sacerdotal terrestre do AT (descrito em 9:1-10) com o sacrifício e a ascensão de Jesus (eventos que inauguraram a nova era da nova aliança, cf. 9:11-14).⁷⁴⁴

Ou seja, os dois compartimentos apresentam duas alianças e duas eras da história da salvação,⁷⁴⁵ mas apenas como uma ilustração, não tipologicamente.⁷⁴⁶

construir tipologias inadequadas em cima de um recurso retórico meramente ilustrativo.

⁷⁴¹ Cortez identifica essas duas seções como “antitéticas”, e afirma que a antítese é uma das figuras de linguagem que se destacam no argumento do Autor (CORTEZ, 2006, p. 536). Cada uma dessas seções antitéticas é introduzida por um genitivo: seção 9:6-7 (Τούτων δὲ οὕτως, 9:6), seção 9:8-10 (τοῦτο δηλοῦντος τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, 9:8).

⁷⁴² Essa antítese é sinalizada pelo advérbio μόνος (somente, v. 10) (e não por uma estrutura “μὲν - δέ”, nesse caso).

⁷⁴³ A expressão “justificações da carne” não é a melhor opção para traduzir δικαιώματα σαρκός. Na LXX, o substantivo δικαίωμα quase sempre se refere a leis, estatutos, mandamentos no Pentateuco (Gn 26:5; Ex 15:25; 21:1, 9, 31; 24:3; Lv 25:18; Nm 15:16; Nm 27:11; 30:17; 31:21; 35:29; 36:13; Dt 4:1, 5-6, 8, 14, 40, 45; 5:1, 31; 6:1, 4, 17, 20, 24; 7:11; 8:11; 10:13; 11:1; 17:19; 26:16; 27:10; 28:45; 30:10, 16; 33:10), que é o seu sentido mais básico (GINGRICH; DANKER, 2012, p. 57). Em Hb 9:1, δικαίωμα é traduzido como “preceitos” (ARA), “ordenanças” (ARC), “regras” (NVI). Melhor seria traduzir δικαιώματα σαρκός como “ordenanças da carne” (ARA), uma referência às “ordenanças exteriores” (como traduz a NVI), em oposição ao sacrifício de Cristo, que aperfeiçoa o adorador no tocante à consciência (9:9), e purifica a consciência (9:14).

⁷⁴⁴ KOESTER, 2001, p. 412.

⁷⁴⁵ BARNARD, 2012, p. 91-92; SCHENCK, Kenneth. **The Archaeology of Hebrews' Tabernacle Imagery.** Paper apresentado no Hebrews Consultation, Society of Biblical Literature, Philadelphia: 2005, Annual Meeting. p. 14-15 Disponível em: <<https://bit.ly/2wPsiUO>>. Acesso em 19 fev. 2019.

⁷⁴⁶ Há tipologia em Hebreus, mas παραβολή “não se refere a uma relação tipológica”, apenas simboliza algo, não prefigura profeticamente (DAVIDSON, Richard M. Tipologia no livro de Hebreus. *In*: HOLBROOK, 2016. [p. 139-214] p. 198-199). Davidson (2016, p. 152-214) elaborou critérios para identificar e avaliar a tipologia em Hebreus: 1) *estrutura histórica*: personagens, acontecimentos e instituições históricas são usados como prefigurações, e seus antítipos também são realidades históricas; 2) *estrutura escatológica*: os tipos se caracterizam por acontecimentos do tempo do fim; 3) *estrutura cristológico-soteriológica*: os tipos têm seu cumprimento em Cristo ou em algum aspecto de sua obra; 4) *estrutura eclesiológica*: os tipos possuem um aspecto congregacional; 5) *estrutura profética*: os tipos apontam para o futuro, prefigurando realidades correspondentes do Novo

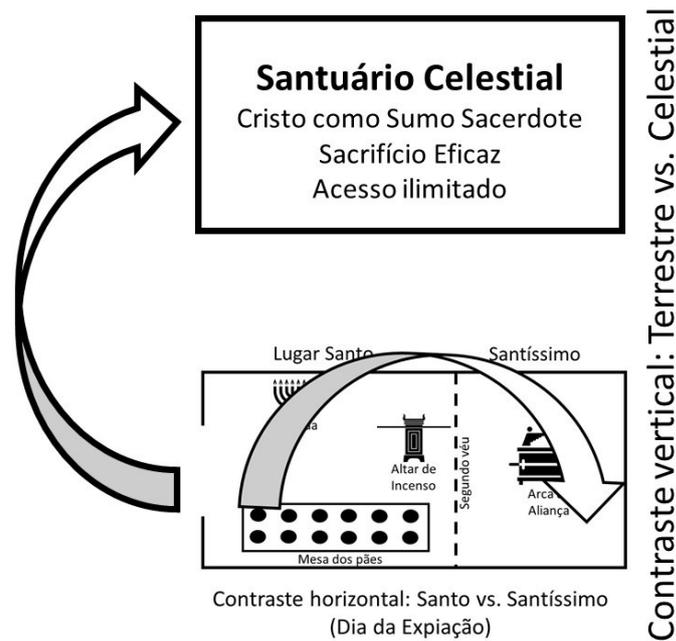


Figura 7 – Contrastes horizontal e vertical
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Conclui-se que o autor de Hebreus pretende utilizar o Dia da Expição principalmente como uma ilustração da transição da “era atual” e sua antiga aliança para a “era por vir” e sua nova aliança superior, com um santuário superior.⁷⁴⁷ Essa intenção fica mais clara quando se entende a “parábola” (παραβολή) do v. 9, que será analisada posteriormente nesta pesquisa.

6.2.2 O “primeiro tabernáculo” de 9:8 é o santuário terrestre

Após a descrição do tabernáculo terrestre, das entradas no Lugar Santo, e da entrada anual no Santíssimo, em 9:2-7, o Autor faz uma aplicação:

dando nisso a entender o Espírito Santo que ainda *o caminho do Santuário* [τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν] não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o *primeiro tabernáculo* [τῆς πρώτης σκηνῆς], que é uma alegoria [παραβολή] para o tempo presente, em que se oferecem dons e sacrifícios que, quanto à consciência, não podem aperfeiçoar aquele que faz o serviço, consistindo somente em manjares, e bebidas, e várias abluções e justificações da carne, impostas até ao tempo da correção (Hb 9:8-10 ARC).

Além da ambiguidade no uso de πρῶτος no contexto das alianças, no contexto das tendas também há uma ambiguidade na aplicação de πρῶτος para

Testamento. Hebreus apresenta uma tipologia horizontal (tipos históricos) e uma tipologia vertical (terra/céu). Para uma avaliação da tipologia de Hebreus, ver TREIYER, 2016, p. 215-226.

⁷⁴⁷ CORTEZ, 2006, p. 529.

descrever a “primeira tenda” no v. 2 (cf. v. 6) e no v. 8. A primeira tenda do verso 2 é inegavelmente o Lugar Santo do santuário terrestre. Mas o verso 8 não é tão claro: “dando nisso a entender o Espírito Santo que ainda o caminho do Santuário [τῶν ἁγίων] não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro tabernáculo [τῆς πρώτης σκηνῆς]” (9:8 ARC).

Há uma grande concordância entre os pesquisadores a respeito da natureza de τῶν ἁγίων em Hb 9:8: trata-se de uma realidade celestial.⁷⁴⁸ No entanto, há uma discussão a respeito do significado específico de τῶν ἁγίων em Hb 9:8: é o santuário celestial como um todo (“o caminho do Santuário” [ARC])? Ou apenas um compartimento do santuário celestial (“o caminho do Santo Lugar” [ARA], “o caminho para o Santo dos Santos” [NVI])?

De acordo com as evidências linguísticas fornecidas por Cosaert; Gehman e Salom,⁷⁴⁹ analisadas nesta tese no item 4.1, a melhor opção para a compreensão da expressão plural τῶν ἁγίων é manter o sentido básico de “santuário”, o sentido mais comumente atribuído a esse termo no primeiro século. Assim, o “caminho do santuário” seria uma referência ao santuário celestial como um todo, e não a um de seus compartimentos.

Além da evidência linguística, há uma questão lógica: de que forma o “primeiro tabernáculo” terrestre poderia estar em oposição ao Santíssimo celestial, como sugere a NVI? Ou, de que forma o “primeiro tabernáculo” terrestre poderia estar em oposição ao “Santo Lugar” celestial, como sugere a ARA? Parece mais razoável entender τῶν ἁγίων como o santuário inteiro.

Mas, o que é o “primeiro tabernáculo” no v. 8? É uma referência ao Lugar Santo (como no v. 2)?⁷⁵⁰ Ou é uma referência ao santuário terrestre como um todo? O texto está contrastando o Lugar Santo terrestre com o santuário celestial inteiro, ou contrasta o santuário terrestre com o santuário celestial?

Em Hb 9:8, πρώτη σκηνή (“primeiro tabernáculo”) está em oposição a τῶν ἁγίων (uma expressão que denota todo o santuário): “ainda o caminho do Santuário [τῶν ἁγίων] não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro

⁷⁴⁸ MOORE, Marvin. **Na corte celestial**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2019. p. 237).

⁷⁴⁹ Investigações a respeito do uso de ἅγιος para referir-se ao santuário na LXX, nos pseudepígrafos do Antigo Testamento, nos escritos de Fílon e Flávio Josefo concluíram que a forma plural é usada quase que exclusivamente para referir-se ao santuário como um todo, e não a compartimentos dele. Ver COSAERT, 2004; SALOM, 1989; GEHMAN, 1954.

⁷⁵⁰ Como defendem Westcott (1952, p. 252), Moffatt (1957, p. 118), Young (1981, p. 198-210) e outros.

tabernáculo [τῆς πρώτης σκηνῆς]” (9:8 ARC). Esta oposição a τῶν ἁγίων indica que, ao falar da “primeira tenda” em 9:8, o adjetivo πρώτος deve ser entendido no sentido *temporal*, como em 9:1 (ao falar da “primeira aliança”): trata-se da tenda da antiga aliança.⁷⁵¹ E há uma construção quiástica no uso de πρώτος em 9:1-8 que apoia essa interpretação.⁷⁵²

Quiasma no uso de πρώτος em 9:1-8		
A	“Primeira (aliança)” (ἡ πρώτη [διαθήκη], 9:1)	<ul style="list-style-type: none"> • πρώτος no sentido <i>temporal</i> • santuário terrestre
B	“Primeiro tabernáculo” (πρώτη σκηνή, 9:2)	<ul style="list-style-type: none"> • πρώτος no sentido <i>espacial</i> • primeiro compartimento
B'	“Primeiro tabernáculo” (τὴν πρώτην σκηνήν, 9:6)	<ul style="list-style-type: none"> • πρώτος no sentido <i>espacial</i> • primeiro compartimento
A'	“Primeiro tabernáculo” (τῆς πρώτης σκηνῆς, 9:8)	<ul style="list-style-type: none"> • πρώτος no sentido <i>temporal</i> • santuário terrestre

Tabela 7 – Quiasma no uso de πρώτος em 9:1-8

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

As alternativas ao que esta tese sugere para πρώτης σκηνῆς não parecem ser melhores, caso o “primeiro tabernáculo” seja entendido como o Lugar Santo terrestre. Retomando perguntas já feitas: de que forma o Lugar Santo *terrestre* poderia estar em oposição ao Santíssimo *celestial*, como sugere a NVI? Ou, de que forma o Lugar Santo *terrestre* poderia estar em oposição ao “Santo Lugar” *celestial*, como sugere a ARA? Ou (adotando a sugestão desta tese para τῶν ἁγίων), de que forma o Lugar Santo *terrestre* poderia estar em oposição ao santuário *celestial* como um todo? Novamente, parece mais razoável entender πρώτης σκηνῆς e τῶν ἁγίων como referências ao santuário inteiro, terrestre e celestial, respectivamente – trata-se de uma oposição entre dois santuários.

O Autor criou ambiguidades em torno de πρώτος no começo do capítulo 9,⁷⁵³ e as utiliza ao longo do argumento de forma consistente: no começo e no final da seção, πρώτος tem um sentido *temporal*. Assim, a “primeira tenda” de Hb 9:8 é uma referência a todo o santuário terrestre (à tenda da primeira aliança, o mesmo

⁷⁵¹ Young (1981, p. 198-210) atribui um significado temporal, em vez de espacial, a πρώτος no v. 8, por causa do advérbio “enquanto” (ἔτι), no entanto, ele afirma que o “primeiro tabernáculo” em 9:8 é o Lugar Santo. De fato, o “enquanto” traz um sentido *temporal* ao “primeiro tabernáculo” de Hb 9:8, mas, como já foi argumentado aqui, o “primeiro tabernáculo” em 9:8 é o santuário terrestre como um todo e não apenas o Lugar Santo.

⁷⁵² DAVIDSON, 2016, p. 197.

⁷⁵³ Attridge (1989, p. 271) afirma que o Autor explora dramaticamente “a polivalência de sua linguagem”.

“santuário terrestre” de 9:1), enquanto a “primeira tenda” do v. 2 é o primeiro compartimento do santuário (Lugar Santo).

Josefo utiliza πρώτη σκηνή para referir-se ao antigo tabernáculo como um todo ao afirmar que Moisés erigiu “o primeiro tabernáculo a Deus” (τὴν πρώτην σκηνὴν τῷ θεῷ) (*Contra Apion* 2:12). Segundo Cody, o *primeiro tabernáculo* em Hb 9:8 é “o santuário terrestre, [...] incluindo o santo e o santíssimo”.⁷⁵⁴ Segundo Bruce, o *primeiro tabernáculo* em 9:8 é “o santuário da ‘primeira aliança’, incluindo o lugar santo e o santíssimo”.⁷⁵⁵ Para Lindsay, o *primeiro tabernáculo* em 9:8 não deve ser entendido como nos versos 2 e 6, mas sim “o tabernáculo judaico como um todo, o qual é contrastado com o maior e mais perfeito tabernáculo mencionado no verso 11”.⁷⁵⁶

A ambiguidade no uso de πρώτος em Hebreus 8 e 9 pode ser assim resumida:

Ambiguidades no uso de πρώτος em Hebreus 8 e 9	
πρώτος no contexto das alianças	πρώτος no contexto das tendas
<ul style="list-style-type: none"> • A primeira aliança em 9:1 (como em 8:7, 13; 9:15; cf. 8:9) • πρώτος tem sentido <i>temporal</i> 	<ul style="list-style-type: none"> • A primeira tenda em 9:2, 6, 8 • πρώτος tem sentido <i>espacial e temporal</i>
	Referência ao santuário terrestre como um todo em 9:8

Tabela 8 – Ambiguidades no uso de πρώτος em Hebreus 8 e 9

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Desde o capítulo 8, o Autor está comparando o santuário da primeira aliança com o santuário da segunda aliança (8:1, 2, 6-13; 9:1, 11, 24).⁷⁵⁷ O Lugar Santo terrestre não pode ser um símbolo-tipo para todo o santuário terrestre, pois o argumento do contexto geral é uma comparação e contraposição de dois santuários: o terrestre e o celestial.⁷⁵⁸ Na longa argumentação seguinte (9:11-10:18) há um nítido contraste entre duas alianças (a antiga e a nova), e entre dois santuários (o terrestre e o celestial). Portanto, à luz do contexto mais amplo de Hb 9:8, parece inadequado equiparar apenas um compartimento, e não o santuário todo, com a era da antiga aliança.

Como foi demonstrado nos itens 2.1.2 e 2.1.3 desta pesquisa, o autor de Hebreus reflete o conceito apocalíptico judaico de um santuário celestial *real* (não

⁷⁵⁴ CODY, 1960, p. 147-148.

⁷⁵⁵ BRUCE, 1990, p. 194-195.

⁷⁵⁶ LINDSAY, William. **Lectures on the Epistle to the Hebrews**. v. 2. London: Hamilton, 1867. p. 22-23

⁷⁵⁷ HOLBROOK, 2016, p. 15.

⁷⁵⁸ HOLBROOK, 2016, p. 15.

metafórico ou platônico), que está *no* céu (não cosmológico), com dois compartimentos, onde há atividade sacerdotal (diferentemente do modelo escatológico).⁷⁵⁹ Portanto, é mais razoável supor que ele faça uma contraposição entre dois santuários (e não entre um santuário e apenas um compartimento de outro santuário).

O termo σκηνή também possui diferentes aplicações. Em Hb 9:1-7, o Autor chama cada um dos compartimentos do santuário de “tabernáculo” (σκηνή).⁷⁶⁰ Porém, em todo o livro de Hebreus, a palavra σκηνή é usada para designar o tabernáculo inteiro (8:2, 5; 9:11, 21; 13:10) e também seus dois compartimentos individuais (9:2, 3, 6, 7⁷⁶¹). Essa prática pode ser encontrada na LXX, por exemplo, em Lv 16:16-17 e 20, onde a expressão “tenda do testemunho” (σκηνή τοῦ μαρτυρίου, LXX), se aplica ao Lugar Santo e também ao tabernáculo inteiro (cf. Ex 40:34, 38).⁷⁶² O uso de σκηνή (e de πρώτη σκηνή) em Hebreus pode ser graficamente representado assim:

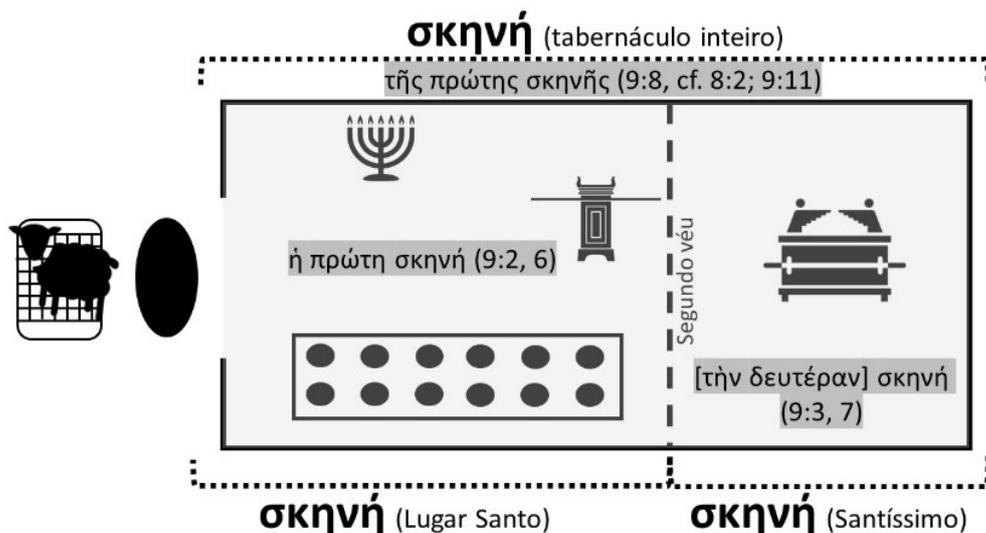


Figura 8 - σκηνή em Hebreus
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Portanto, o termo σκηνή é abrangente, pode referir-se tanto ao santuário inteiro como a um de seus compartimentos,⁷⁶³ e o autor de Hebreus usa σκηνή para

⁷⁵⁹ MALHEIROS, 2017a.

⁷⁶⁰ O primeiro compartimento é chamado de “o primeiro (tabernáculo)” (ἡ πρώτη [σκηνή]), e especificado como “Santo” (Ἅγια, 9:2; cf. v. 6). O segundo compartimento também é chamado de “tabernáculo” (σκηνή), e especificado como “Santo dos santos” (Ἅγια Ἁγίων, 9:3; cf. v. 7).

⁷⁶¹ Em 9:7, σκηνή é presumido a partir do v. 6, não aparece no texto do v. 7.

⁷⁶² HOLBROOK, 2002, p. 37, nota 27.

⁷⁶³ Alguns autores argumentam que, em Hebreus, σκηνή é uma referência ao tabernáculo como um todo, e τὰ ἅγια é uma referência ao Santíssimo (RIBBENS, 2016, p. 105-106; ATTRIDGE, 1989, p. 218; BARNARD, 2012, p. 92-94). Ribbens (2016, p. 105), por exemplo, afirma que o plural τὰ ἅγια refere-se ao Santíssimo em 9:8, 9:25, e 13:11. No entanto, é preciso lembrar, primeiramente, que

referir-se ao santuário celestial inteiro (o “verdadeiro σκηνή tabernáculo [σκηνή]” (8:2), e o “maior e mais perfeito tabernáculo [σκηνή]” (9:11)).⁷⁶⁴

Por fim, a expressão πρώτη σκηνή e as ambiguidade no uso dos termos πρώτος e σκηνή, que podem se referir a compartimentos do tabernáculo e também ao primeiro tabernáculo como um todo (em 9:8), e também estão relacionados às duas alianças (πρώτος, em 8:7, 13 e 9:1),⁷⁶⁵ devem ser avaliadas tendo em vista que Hebreus vê todo o sistema levítico da antiga aliança como incapaz de remover pecados e aperfeiçoar⁷⁶⁶ o crente.

Então, Hb 9:8 pode ser lido assim: “[...] o caminho do santuário (celestial) ainda não é revelado enquanto o primeiro santuário (terrestre) continuar a ter posição cultual”.

Um ponto relevante na leitura de Hb 9:8 é a expressão ἐχούσης στάσις (“se conservava em pé”, ARC): ela tem um significado físico/literal ou legal? Ou seja, o tabernáculo deveria ser literalmente destruído (deixar de existir) ou apenas perder seu significado legal? Cortez identifica quatro posições entre os estudiosos:⁷⁶⁷ 1) o *Lugar Santo* seria *destruído*; 2) o *santuário terrestre* seria *destruído*; 3) o *Lugar Santo* perderia a *posição cultual*; 4) o *santuário terrestre* perderia a *posição cultual*. Segundo ele, a maioria dos estudiosos escolhe a terceira opção e entende que o caminho para o Lugar Santíssimo (τὰ ἅγια) ainda não foi revelado pois o Lugar Santo (τῆς πρώτης

a expressão τὰ ἅγια é comumente usada para referir-se ao santuário como um todo (COSART, 2004; SALOM, 1989; GEHMAN, 1954). Além disso, manter o sentido básico de τὰ ἅγια como “santuário” em 9:8, 9:25, e 13:11 não causa nenhuma dificuldade aos textos (mesmo que o leitor interprete que tais textos se refiram a alguma entrada no Santíssimo, visto que uma entrada no Santíssimo requer uma entrada no santuário). O mesmo pode ser dito da entrada de Cristo em τὰ ἅγια em 9:12 e 24-25. Por sua vez, σκηνή refere-se tanto ao tabernáculo como um todo (por ex., 8:5; 9:2, 8, 11, 21; 13:10) quanto aos seus dois compartimentos (9:2, 3, 6). No entanto, ao usar σκηνή para se referir a algum dos compartimentos, o Autor sempre usa πρώτος ou δεύτερος para especificar.

⁷⁶⁴ Ver a argumentação sobre o “maior e mais perfeito tabernáculo” no próximo tópico (6.2.3).

⁷⁶⁵ JAMIESON, 2019, p. 121.

⁷⁶⁶ Em Hebreus, a perfeição está intimamente ligada ao acesso a Deus: perfeição é ser trazido para o santuário celestial (10:19-22), é *aproximar-se* (προσέρχομαι, 4:16; 7:25; 10:1, 22; 11:6; 12:18, 22) e *entrar* (εἰσέρχομαι, 4:1, 3, 5, 6, 10, 11; 6:19, 20; 9:12, 24, 25). Para uma exposição do conceito de perfeição como acesso a Deus, ver MALHEIROS, 2017 (2017b), p. 549-569. O acesso a Deus é mais um dos pontos em que a nova aliança é superior à antiga. O sistema levítico não era um total impedimento do acesso a Deus, visto que Deus ordenou a construção do antigo santuário para habitar no meio do povo (Ex 25:8), mas esse acesso na nova aliança é muito superior. Em outras palavras, a relação entre a antiga aliança e a nova nesse ponto não é necessariamente de total oposição, mas de correspondência do tipo “inferior-superior” (uma correspondência de contrastes, na qual um lado faz o que o outro faz, mas de maneira melhor; e não a do tipo que um lado faz o que o outro não faz de maneira alguma). Sobre essa correspondência, ver TREIYER, 2016, p. 215-226.

⁷⁶⁷ CORTEZ, 2008, p. 334, nota 1.

σκηνῆς) ainda tem uma posição cultual (ἐχούσης στάσις). No entanto, essa interpretação depende de ver uma referência ao Lugar Santíssimo no termo ἅγια em Hebreus 8-10. Essa é uma leitura que vai contra as fortes evidências de que o termo ἅγια normalmente denota todo o santuário na LXX e na literatura judaica próxima do século I.⁷⁶⁸ Além disso, essa leitura cria a dificuldade lógica já mencionada: como o funcionamento do Lugar Santo *terrestre* pode afetar o Lugar Santíssimo *celestial*? Não seria mais adequado contrapor o Lugar Santíssimo terrestre ao Santíssimo celestial? Por isso, nesta tese, a opção 4 parece ser a que melhor se ajusta às evidências: o caminho do santuário celestial não se manifesta enquanto o santuário terrestre tem uma posição cultual.

6.2.3 O “maior e mais perfeito tabernáculo” é o santuário celestial

Hb 9:11 inicia uma das antíteses (contraste *vertical*) mais importantes do argumento do Autor: “Mas, vindo Cristo, o sumo sacerdote dos bens futuros, por um maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos, isto é, não desta criação” (ARC). Ele vai contrapor tudo o que foi dito a respeito do santuário terrestre da primeira aliança (9:1-10) com o ministério sacerdotal de Cristo no santuário celestial.

Mas o que é o “maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos [τῆς μείζονος καὶ τελειότερας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου]” de 9:11? Em Hebreus, o tabernáculo/santuário “verdadeiro” e não “feito por mãos” é o santuário celestial, pois as expressões “feito por mãos” e “verdadeiro” conectam os versículos 8:2, 9:11 e 9:24, identificando o santuário celestial e contrastando-o com o terrestre:

- “[...] maior e mais perfeito tabernáculo, não *feito por mãos* [χειροποίητος], quer dizer, não desta criação” (9:11).
- “Porque Cristo não entrou em santuário *feito por mãos* [χειροποίητος], figura do *verdadeiro* [ἀληθινός]” (9:24).
- “como ministro do santuário e do *verdadeiro* [ἀληθινός] tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem” (8:2).

A interpretação de 9:11 depende de como se lê a preposição διά. Se διά for entendida como instrumental (como no v. 12,⁷⁶⁹ já que 11 e 12 formam uma só

⁷⁶⁸ Ver a discussão no item 4.1.

⁷⁶⁹ “nem por [διά] sangue de bodes e bezerros, mas por [διά] seu próprio sangue, entrou uma vez no santuário, havendo efetuado uma eterna redenção” (Hb 9:12 ARC).

sentença), o texto de 9:11 afirmaria que Cristo teve acesso a Deus *por meio de* “um maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos”, ou seja, o seu próprio corpo.⁷⁷⁰ De fato, no NT, o corpo de Cristo é chamado de templo (ναός, Mc 14:58; Jo 2:19), e sua existência terrestre é descrita com o verbo σκηνώω, que quer dizer “armar uma tenda” (Jo 1:14; cf. Cl 2:9).

No entanto, em Hebreus, σκηνή nunca se refere à existência corporal de Jesus, mas sempre ao santuário (8:1, 5; 9:2, 3, 6, 8, 21; 11:9; 13:10). Na verdade, em nenhuma parte do Novo Testamento o substantivo σκηνή é usado para referir-se ao corpo de Jesus.⁷⁷¹ Hebreus enfatiza a natureza humana de Jesus usando a palavra “carne” (σάρξ, 2:14; 5:7; 9:10, 13-14; 10:20; 12:9), e não σκηνή. Em Hebreus, em vez de ser o próprio tabernáculo, Jesus é o “ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem” (8:2). Portanto, dizer que o “maior e mais perfeito tabernáculo” em 9:11 é uma referência ao corpo de Cristo não tem apoio consistente na linguagem de Hebreus e do Novo Testamento, é forçar uma leitura que, apesar de possível, não é a mais natural.

A preposição διά em 9:11 não precisa ter o mesmo sentido instrumental de διά no v. 12, pois uma mesma preposição pode ter sentidos diferentes, mesmo sendo utilizada em sequência num mesmo contexto.⁷⁷² Portanto, διά pode ter *sentido locativo* no v. 11 e *instrumental* no v. 12, sem trazer nenhuma dificuldade ao texto. Assim, o v. 11 estaria declarando que Jesus entrou *no* maior e mais perfeito tabernáculo,⁷⁷³ não desta criação, o santuário celestial, estabelecendo claramente um contraste *vertical* com as entradas no santuário terrestre e concretizando a transição entre duas alianças e dois santuários. Algumas versões apoiam essa leitura, como, por ex., a NVI (“[...] ele adentrou o maior e mais perfeito tabernáculo”).⁷⁷⁴

Com base em Hb 9:11-14, a morte de Jesus é interpretada logo na sequência (em 9:15-23) não como um Dia da Expição escatológico, mas como a inauguração da nova aliança. O autor de Hebreus introduz a seção de 9:15-23 com “[*p*]or isso [διὰ τοῦτο] mesmo, ele é o Mediador da nova aliança”, ou seja: o que foi declarado em v.

⁷⁷⁰ Crisóstomo e Calvino chegaram a defender essa posição (CORTEZ, 2008, p. 352, nota 1). Cf. CODY, 1960, p. 161-165.

⁷⁷¹ JOHNSON, William G. O santuário celeste: figurativo ou real? *In*: HOLBROOK, 2016 (2016b), p. 59.

⁷⁷² JOHNSON, 2016b, p. 60.

⁷⁷³ O verbo “entrar” (εἰσῆλθεν) está no v. 12.

⁷⁷⁴ A informação de que Jesus entrou no santuário celestial também é dada, em outras palavras, em Hb 4:14, 8:1-2 e 9:24-25.

11-14 é a base para a identificação da oferta de Jesus como a inauguração de uma nova aliança.⁷⁷⁵

A oferta e sacerdócio de Jesus é o que possibilita a nova era, os “bens futuros” (τῶν γενομένων ἀγαθῶν, 9:11), uma expressão com significado escatológico (cf. ἔσχατος, em Hb 1:1-2).⁷⁷⁶ Portanto, em 8:1-10:18, Jesus é descrito *principalmente* como o inaugurador de uma nova aliança, e qualquer analogia entre a oferta de Cristo e o Dia da Expição nesta seção deve ser entendida nesse contexto temático mais amplo.⁷⁷⁷

6.3 Hb 9:6-7 tem uma função retórica no argumento

A análise da estrutura do argumento do Autor em Hb 9:1-10 e de seus recursos retóricos também ajuda a entender a função da alusão ao Dia da Expição em 9:6-7. Joslin observa que as citações de Jeremias a respeito da nova aliança em Hb 8:8-12 e 10:16 formam uma grande *inclusio*⁷⁷⁸ de toda a seção, dentro da qual, Hb 9:1-10 é uma breve descrição do antigo tabernáculo e de sua incapacidade de purificar a consciência do adorador.⁷⁷⁹ O autor de Hebreus já havia anunciado em 8:1 que chegara ao auge, ao ponto principal da argumentação: “Ora, o essencial [κεφάλαιον]

⁷⁷⁵ CORTEZ, 2008, p. 325.

⁷⁷⁶ Em Is 52:7, é usado para referir-se aos benefícios escatológicos (como em Rm 10:7). E Is 57:2 tem sido entendido como uma passagem messiânica em parte da tradição rabínica (ELLINGWORTH, 1993, p. 450; CORTEZ, 2008, p. 325, nota 3).

⁷⁷⁷ A inauguração da nova aliança é um dos principais temas (se não o principal) da seção de Hb 8:1-10:18, ignorar isso tem levado a interpretações distorcidas do argumento do Autor nessa seção, como alertam ATTRIDGE, 1984, p. 304; CORTEZ, 2008, p. 326, nota 1.

⁷⁷⁸ A *inclusio* é um dispositivo literário que consiste na repetição da mesma linguagem no início e no final de uma seção literária, formando uma espécie de “envelope”, ou “colchete”, que emoldura ou enquadra uma mensagem. O escritor traz uma mesma ideia no começo e no final de uma mensagem, argumentação ou narrativa, para introduzir e concluir um ponto principal. É um princípio concêntrico, e tudo no meio deve ser lido com o tema da *inclusio* em mente. O propósito da *inclusio* pode ser explicativo (mostrar como o material dentro da *inclusio* se relaciona com a própria *inclusio*) ou estrutural (alertar o leitor para um tema importante). A *inclusio* é uma repetição do tipo parênteses, também é chamada de *redditio* ou ciclo (ver LAUSBERG, Heinrich. **Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study**. Leiden: Brill, 1998. p. 275, 280-281). Para uma análise do uso de *inclusio* em Hebreus, ver GUTHRIE, 1994, p. 76-89.

⁷⁷⁹ JOSLIN, Barry C. **Hebrews, Christ, and the Law: The Theology of the Mosaic Law in Hebrews 7:1-10:18**. Cumbria: Paternoster, 2009. p. 257-260. Para Joslin, as citações de Jeremias não apenas formam uma *inclusio*, mas são a base para toda a seção 9:1-10:18, que seria, em última análise, uma exegese do texto de Jeremias. “Estruturalmente, Hebreus 9 faz parte da seção maior de 8:1-10:18, que faz fronteira com a *inclusio* de Jeremias 31 (8:8-12 e 10:16-18). Exegeticamente, o texto de Jeremias serve como estrutura ampla para toda a seção atual, que responde a perguntas levantadas pelo texto de Jeremias. Hebreus 9:1-10:18 é uma explicação da profecia de Jeremias, com o texto de Jeremias formando a base para o argumento seguinte do escritor” (JOSLIN, 2007, p. 82).

das coisas que temos dito é que possuímos tal sumo sacerdote, que se assentou à destra do trono da Majestade nos céus” (8:1). O ponto principal, portanto, é que Cristo é o mediador de uma aliança superior num santuário superior. Segundo Johnsson, “o plano teológico de Hebreus alcança seu completo desenvolvimento na longa passagem de 7:1 a 10:18, e seu auge é marcado pelos capítulos 9:1-10:18”.⁷⁸⁰

6.3.1 A estrutura circular: o fim da antiga aliança

Em geral, os intérpretes de Hebreus não veem dificuldades em reconhecer Hb 9:1-10 como um bloco, ainda que as justificativas variem.⁷⁸¹ No entanto, Cortez vê uma grande estrutura circular de 8:13-9:10 (9:10 fecha um círculo argumentativo que começa em 8:13), pois ambos, 9:10 e 8:13, falam que a antiga aliança e seu sistema de culto passariam – ou seja, o fim da antiga aliança é o tema de 8:13 e 9:10:⁷⁸²

Quando ele diz Nova, torna antiquada a primeira. Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido *está prestes a desaparecer* (Hb 8:13).

[...] os quais não passam de ordenanças da carne, baseadas somente em comidas, e bebidas, e diversas abluções, impostas *até ao tempo oportuno de reforma* (Hb 9:10).

Nessa estrutura argumentativa circular, a antiga aliança de 8:13 é paralela às “ordenanças da carne” de 9:10, e o antiquado e envelhecido que “está prestes a desaparecer” (8:13) é paralelo à frase “até ao tempo oportuno de reforma” (9:10).⁷⁸³

Em 9:1-5, após concluir que a antiga aliança “está prestes a desaparecer” (Hb 8:13), curiosamente, o Autor começa a descrever os móveis do santuário dessa antiga aliança. Por que descrever detalhes de algo que vai desaparecer? Apenas por motivos retóricos: ele expõe os elementos dos dois compartimentos do santuário para descrever as entradas e transições “que ilustrarão o ‘falecimento’ da primeira aliança afirmado nos versículos 6-10”.⁷⁸⁴ Como afirma Cortez, 9:1-5 cria um “suspense lógico” que é resolvido em 9:6-10: “[...] essa descrição é necessária para descrever o

⁷⁸⁰ JOHNSSON, 2016c, p. 33.

⁷⁸¹ Guthrie, por ex., vê uma *inclusio* na descrição dos regulamentos da antiga aliança, que vai de Hb 9:1-10, marcado pelo uso de δικαίωμα: “Ora, a primeira aliança também tinha preceitos [δικαίωμα] de serviço sagrado e o seu santuário terrestre” (9:1); “os quais não passam de ordenanças [δικαίωμα] da carne, baseadas somente em comidas, e bebidas, e diversas abluções, impostas até ao tempo oportuno de reforma” (9:10) (ver GUTHRIE, 1994, p. 86).

⁷⁸² CORTEZ, 2006, p. 541.

⁷⁸³ CORTEZ, 2006, p. 541.

⁷⁸⁴ CORTEZ, 2006, p. 541.

ministério bifásico do santuário israelita, que, por sua vez, ilustra a transição entre duas eras representadas pela antiga e pela nova aliança”.⁷⁸⁵ Em outras palavras, Hb 9:1-5 é uma introdução para o argumento de 9:6-10 (onde está a alusão ao Dia da Expição).

O grande argumento circular de 8:13-9:10, portanto, tem a seguinte estrutura:

- **8:13** – anuncia a “morte” da antiga aliança, o fim de uma era.
 - **9:1-5** – introduz o santuário terrestre e seus dois compartimentos (prepara a ilustração)
 - **9:6-7** – antítese entre Santo-Santíssimo, transição Santo-Santíssimo (ilustração)
 - **9:8-10a** – antítese carne-consciência;
- **9:10b** – anuncia a “morte” da antiga aliança, o fim de uma era.

A proposta de Cortez de incluir 8:13 na análise tem a vantagem de manter em vista o anúncio de que a antiga aliança “está prestes a desaparecer”. Essa mensagem, retomada ao final do bloco (“impostas até ao tempo oportuno de reforma” [Hb 9:10]), é importante para a compreensão da função da alusão ao Dia da Expição em 9:6-7.

6.3.2 O argumento periódico: a transição para a nova aliança

Outro elemento retórico importante na estrutura do argumento é que Hb 9:6-10 é identificado como um *periodus*, um “período”, ou uma “sentença periódica”.⁷⁸⁶ Para Lane, o autor de Hebreus é um “mestre da intrincada, porém lúcida, sentença periódica”.⁷⁸⁷ Cortez define o *periodus* como uma “sentença que comprime várias ideias em um pensamento completo e tem uma estrutura circular. Essa estrutura pode ser obtida com, embora não esteja limitada a, quatro figuras de linguagem: antítese, paromeose, isócolo e hipérbato”.⁷⁸⁸ Frequentemente, o *periodus* compõe vários sistemas circulares,⁷⁸⁹ argumentos em forma de círculos concêntricos, como ocorre aqui: Hb 9:6-10 é um *periodus* dentro de uma estrutura circular maior (8:13-9:10, como

⁷⁸⁵ CORTEZ, 2006, p. 541.

⁷⁸⁶ Young (1981, p. 200) afirma que os “versos 6 e 8 fazem parte de uma sentença periódica (v. 6-10 [...]); cf. LANE, 1991b, p. 216.

⁷⁸⁷ LANE, 1991b, p. 448.

⁷⁸⁸ CORTEZ, 2006, p. 532. Para mais informações sobre o *periodus*, ver LAUSBERG, 1998, p. 414-425; KENNEDY, George A. **New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984. p. 30.

⁷⁸⁹ LAUSBERG, 1998, p. 414-415.

visto no tópico anterior).

A estrutura periódica é comum em Hebreus,⁷⁹⁰ e o Autor geralmente a utiliza para introduzir e concluir importantes seções de seu argumento. O *periodus* de Hb 9:6-10 é composto de doze cláusulas, organizadas em dois blocos antitéticos (v. 6-7 e v. 8-10),⁷⁹¹ e tem a função de *introduzir* o argumento que será elaborado e explicado em 9:11-10:18. Dessa forma, a alusão ao Dia da Expição em 9:6-7 faz parte dessa *introdução antitética*.

O *periodus* começa com uma declaração em 9:6-7, que aponta retroativamente para 9:2-5, onde há uma descrição do santuário terrestre e da transição do ministério do Lugar Santo para o Santíssimo que ocorria no Dia da Expição. O bloco 9:6-7 forma uma *inclusio* com o v. 2, ao repetir as expressões “primeira tenda” (πρώτη σκηνή) e “preparado” (κατασκευάζω),⁷⁹² e o foco dessa *inclusio* é o Lugar Santíssimo (que também é o foco da seção 9:6-7).

O segundo bloco antitético (v. 8-10) interpreta esta transição anual Santo-Santíssimo que acontecia no Dia da Expição como uma parábola (v. 9) que ilustra a transição da antiga aliança para a nova, a transição da purificação do corpo para a purificação da consciência. Esta transição entre duas eras/alianças será melhor desenvolvida depois, em 9:11-10:18.⁷⁹³

O *periodus* tem, portanto, a seguinte estrutura: o primeiro bloco (v. 6-7) introduz uma parábola baseada numa antítese entre o Lugar Santo e o Santíssimo do santuário terrestre; e o segundo bloco (v. 8-10) interpreta a parábola, destacando outra antítese: carne vs. consciência.

A conclusão de um *periodus* geralmente é um final apropriado e majestoso,⁷⁹⁴ o *periodus* corre em direção a um objetivo definido desde o começo.⁷⁹⁵ Em Hb 9:6-10,

⁷⁹⁰ Lane identificou várias sentenças periódicas em Hb 1:1-4; 2:2-4; 3:12-15; 4:12-13; 5:1-3, 7-10; 7:1-3; 7:26-28; 9:6-10; 10:19-25; 12:1-2 e 12:18-24 (cf. LANE, 1991a, p. 5, 34, 84, 96, 113, 160, 179; 1991b, p. 216, 281, 407, 448).

⁷⁹¹ CORTEZ, 2006, p. 534-535. As antíteses são: a) vários sacerdotes vs. um sumo sacerdote; b) entradas contínuas vs. uma entrada; e c) acesso irrestrito vs. a exigência de sangue para entrar.

⁷⁹² “Ora, depois de tudo isto assim *preparado*, continuamente entram no *primeiro tabernáculo* os sacerdotes [Τούτων δὲ οὕτως κατασκευασμένων εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίσαισι οἱ ἱερεῖς]” (9:6). “Porque um *tabernáculo* estava *preparado*, o *primeiro* [σκηνή γὰρ κατασκευάσθη ἡ πρώτη]” (9:2 ARC);

⁷⁹³ A transição da antiga aliança para a nova inclui várias outras transições: do ministério de muitos sacerdotes levíticos para um único sumo sacerdote celestial, de muitos sacrifícios de animais para o sacrifício “de uma vez por todas” de Cristo, e do acesso limitado ao santuário terrestre para o acesso ilimitado à presença de Deus no santuário celestial.

⁷⁹⁴ GUTHRIE, 1994, p. 118, nota 20.

⁷⁹⁵ RUSSELL, D. A.; WINTERBOTTOM, M. (eds.). **Ancient Literary Criticism: The Principal Texts in New Translations.** Oxford: Oxford University Press, 1972. p. 175-180.

a forte expressão “impostas até ao tempo da correção” (Hb 9:10 ARC), no final do *periodus* no texto grego, é um hipérbato, uma figura de linguagem que inverte a sentença e, nesse caso, coloca a ideia fundamental no final.⁷⁹⁶ A ideia fundamental do final do verso 10 é que os regulamentos da antiga aliança foram impostos “até ao *tempo oportuno* [καιρός] de *reforma* [διόρθωσις]”. Assim, a ideia fundamental do argumento periódico de Hb 9:6-10 é de uma transição *temporal*, é de um tempo de mudança, em que a antiga aliança está passando e uma nova aliança está chegando. Essa ideia de transição temporal antigo-novo já havia sido anunciada em 8:13, e será desenvolvida na seção que vem logo depois (9:11-10:18).

Portanto, como observou Cortez,⁷⁹⁷ Hb 9:6-10 é uma *ferramenta retórica* que define o papel que o Dia da Expição desempenhará no argumento: *introduzir o argumento* que será desenvolvido, apresentando elementos que serão explicados em 9:11-10:18.⁷⁹⁸ Em suma, temos que: 9:1-5 introduz o *periodus* de 9:6-10, que, por sua vez, introduz a argumentação de 9:11-10:18. O tema da transição temporal da antiga para a nova aliança é central no capítulo 9; e, em 9:6-7, a alusão ao Dia da Expição ajuda a entender essa transição, ilustrando-a com uma parábola (o que será melhor explicado nos próximos tópicos).

6.3.3 O Dia da Expição é uma ilustração da transição antigo-novo

Esta tese tem defendido aqui que, em Hb 9:6-7, o Dia da Expição é um recurso retórico que aponta *ilustrativamente*, não *tipologicamente*, para a transição entre duas eras, duas alianças, e, conseqüentemente, dois santuários. Na sequência da argumentação, em Hb 9:15-23, o Autor interpreta a morte de Jesus não como um Dia da Expição escatológico, mas como o cumprimento escatológico da *inauguração da nova aliança*. Isso está de acordo com o que foi anunciado no capítulo 8: a primeira aliança ficou obsoleta e uma nova aliança superior deve substituí-la (cf. 8:13).

Como uma parábola da transição para a nova aliança, o Dia da Expição fornece uma culminação apropriada para o argumento do contexto imediatamente anterior: Hb 8:7-13 argumentou que a promessa de uma nova aliança de Jr 31:31-34 (citada em Hb 8:8-12) implicava o envelhecimento e o desaparecimento da primeira

⁷⁹⁶ CORTEZ, 2006, p. 542.

⁷⁹⁷ CORTEZ, 2006, p. 529.

⁷⁹⁸ CORTEZ, 2006, p. 534.

aliança (especialmente v. 13). É exatamente essa transição que o Dia da Expição ilustra no argumento de 9:1-10. Por isso, o final da seção 9:9-10 é semelhante a 8:13, como mostrado na tabela:

Hebreus 8:13	Hebreus 9:9-10 (ARC)
“[...] Ora, aquilo que se torna antiquado e envelhecido [...]”	“[...] em que se oferecem dons e sacrifícios que, quanto à consciência, não podem aperfeiçoar aquele que faz o serviço, consistindo somente em manjares, e bebidas, e várias abluções e justificações da carne, [...]”
“[...] está prestes a desaparecer”.	“[...] impostas até ao tempo da correção”.

Tabela 9 – comparação entre Hb 8:13 e Hb 9:9-10

Fonte: CORTEZ, 2006, p. 340

O uso retórico do Dia da Expição cumpre a mesma função *ilustrativa* que outras citações/alusões ao Antigo Testamento em Hebreus, como o relato do encontro de Abraão com Melquisedeque (7:1-10) e a promessa divina de descanso em Salmos 95 (3:7-4:11): todas essas citações/alusões ilustram a *inferioridade* de algum aspecto da antiga aliança, e apontam para a necessidade de algo *superior*. A história de Levi entregando os dízimos e sendo abençoado por Melquisedeque por meio de Abraão serviu como *evidência da inferioridade* do sacerdócio levítico e a necessidade de um sacerdócio maior e estabelecido sob uma lei melhor (7:11-28). Da mesma forma, a promessa de descanso de Deus por meio do Salmo 95 tinha o propósito de mostrar que o descanso dado por Josué era *inferior*, e que ainda havia necessidade de um descanso superior para o povo de Deus.

Essa visão do Dia da Expição como uma ilustração da transição da antiga para a nova aliança se encaixa perfeitamente com o argumento de 9:11-23, porque ali Jesus não é descrito como entrando apenas no Lugar Santíssimo, mas inaugurando uma nova aliança (“o Mediador da nova aliança”, 9:15) e entrando no santuário celestial (“o maior e mais perfeito tabernáculo” [9:11], “entrou uma vez no santuário” [9:12 ARC]).

Portanto, a alusão ao Dia da Expição em 9:6-7 não tem como principal finalidade expor um cumprimento tipológico de um Dia da Expição escatológico, mas sim ilustrar o início de uma nova era, a inauguração do ministério da nova aliança e de seu santuário celestial.⁷⁹⁹

⁷⁹⁹ A inauguração do santuário celestial é referida em Hb 9:23. A purificação das coisas celestiais

O argumento de 8:13-10:18 pode ser assim representado:

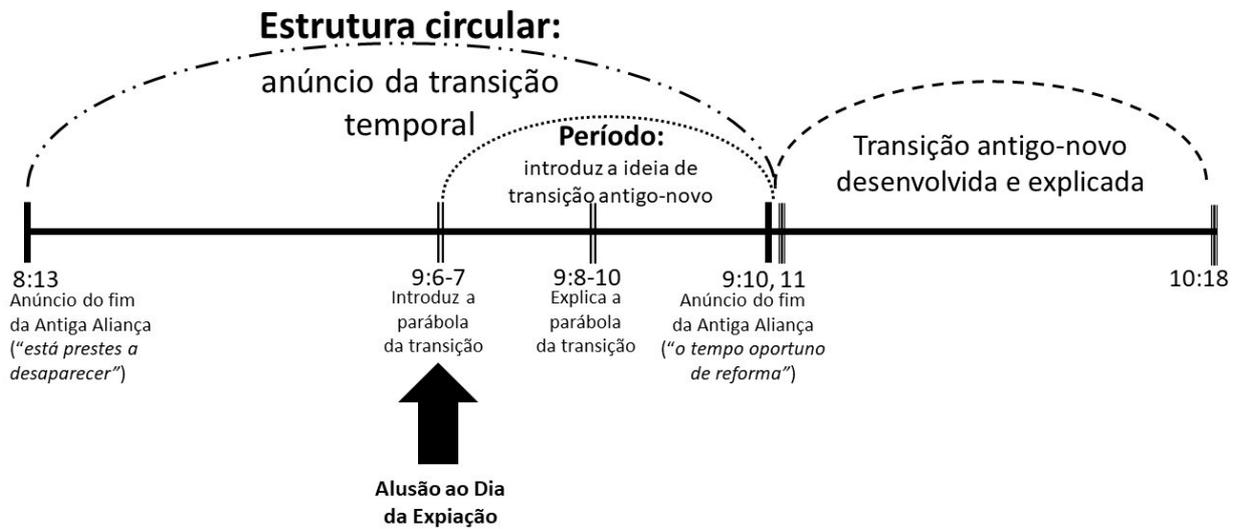


Figura 9 – estrutura do argumento de Hb 8:13-10:18

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

6.3.4 A transição espacial ilustra a transição temporal

Em Hb 9:6-10, o autor usa a transição do Lugar Santo para o Santíssimo como elemento chave do seu argumento:

mas, no segundo [compartimento], só o sumo sacerdote [entrava], uma vez no ano, não sem sangue, que oferecia por si mesmo e pelas culpas do povo; dando *nisso* [τοῦτο]⁸⁰⁰ a entender o Espírito Santo que ainda o caminho do Santuário não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro tabernáculo (Hb 9:7-8 ARC).

Como foi concluído no item 6.2.2, Hb 9:8 afirma que o caminho do santuário (celestial) ainda não tinha sido revelado enquanto o primeiro tabernáculo (santuário terrestre) estava em pé (mantinha sua função cultural). Portanto, o Autor usa uma transição *espacial* (Santo - Santíssimo) para ilustrar uma transição *temporal*, e vários elementos apontam para uma ideia *temporal* em Hb 9:6-10, e também em seu contexto imediato:

- “É isto uma parábola para a época [καιρός] presente [...]” (Hb 9:9).
- “[...] impostas até ao *tempo oportuno* [καιρός] de reforma” (Hb 9:10).

descreve o processo de inauguração em consonância com Hb 9:21 (RIBBENS, 2016, p. 143).

⁸⁰⁰ O “nisso” (τοῦτο) do v. 8 parece se referir ao que vem a seguir (“O Espírito está a mostrar *isso*: [...]”), e não ao que veio antes (“*nisso* [a entrada anual do sumo sacerdote no Lugar Santíssimo no Dia da Expição] o Espírito Santo está a mostrar que [...]”, como dá a entender a ARC e a ARA). No entanto, isso não altera o que argumentamos aqui – a transição para o Lugar Santíssimo é a base dessa revelação que o Espírito quer dar.

- “Mas, vindo Cristo, o sumo sacerdote dos bens futuros⁸⁰¹ [τῶν γενομένων ἀγαθῶν] [...]” (Hb 9:11 ARC).
- O sacrifício de Jesus é descrito, em 9:15-23, como a inauguração da nova aliança, anunciada pelo profeta com linguagem temporal: *ai vêm dias* (8:8), *depois daqueles dias* (8:10; 10:16).
- “Ora, neste caso, seria necessário que ele tivesse sofrido muitas vezes desde a fundação do mundo; agora, porém, *ao se cumprirem os tempos*⁸⁰² [συντελεία τῶν αἰώνων], se manifestou uma vez por todas [...]” (Hb 9:26).

O conceito temporal também está presente no contexto mais amplo da argumentação cerimonial/cúltica (8:1-10:18):

- “*Eis ai vêm dias*, diz o Senhor, e firmarei nova aliança com a casa de Israel [...]” (8:8).
- “[...] esta é a aliança que firmarei com a casa de Israel, *depois daqueles dias* [...]” (8:10).
- “[...] tendo a lei a sombra dos *bens futuros*⁸⁰³ [...]” (10:1 ARC).
- “Esta é a aliança que farei com eles, *depois daqueles dias* [...]” (10:16).
- O sacrifício de Jesus “remove o primeiro para estabelecer o segundo” (10:9), uma referência temporal à antiga aliança e todo o seu ritual (cf. v. 4-6, 8).
- “Ora, onde há remissão destes, *já não* [οὐκέτι]⁸⁰⁴ há oferta pelo pecado” (10:18).

Assim, a idéia de uma transição *temporal* - da era da antiga aliança para a da nova aliança, como anunciada em 8:13 - está presente e é enfatizada em Hb 9:10-10:18. Isso mostra que o autor de Hebreus está usando a descrição da transição *espacial* Santo-Santíssimo em Hb 9:6-10 como um dispositivo retórico para introduzir o argumento a respeito da transição *temporal* entre duas eras, que vem logo depois (em 9:11-10:18).⁸⁰⁵ Em outras palavras, o Dia da Expição, a estrutura de dois compartimentos do santuário e o movimento do Lugar Santo para o Lugar Santíssimo, apresentados em 9:1-10, apontam parabolicamente para duas *eras* da história da

⁸⁰¹ Ou seja, os benefícios que não havia no passado e agora chegaram. Há uma variante textual nessa passagem: alguns manuscritos trazem τῶν μελλόντων ἀγαθῶν (“as coisas boas que viriam”), jogando os benefícios ainda mais para o futuro. Omanson (2010, p. 477) comenta: “[t]anto a leitura no texto como a variante [...] têm sólido apoio de manuscritos, embora o texto, que tem a preferência da maioria das traduções, receba um apoio mais qualificado, visto aparecer em manuscritos de diferentes tipos de texto datados de um período bem antigo. Parece que a presença da locução τῶν μελλόντων ἀγαθῶν em Hb 10.1 influenciou os copistas que alteraram o texto”. Cf. METZGER, Bruce M. **A Textual Commentary on The Greek New Testament**. London: United Bible Societies, 1971. p. 668.

⁸⁰² Ou seja, um intervalo de tempo se completou e chegou ao seu final.

⁸⁰³ A expressão τῶν μελλόντων ἀγαθῶν significa literalmente “os bens que estão por vir”, pois o particípio do verbo μέλλω geralmente significa “por vir”, “futuro”, como em “Pois não foi a anjos que sujeitou o mundo *que há de vir*” (Hb 2:5) e “Na verdade, não temos aqui cidade permanente, mas buscamos a *que há de vir*” (Hb 13:14).

⁸⁰⁴ O advérbio οὐκέτι é, geralmente, temporal, e significa “não mais”, “nem mais”, “já não mais”, “nunca mais”. Ver GINGRICH; DANKER, 2012, p. 151.

⁸⁰⁵ CORTEZ, 2006, p. 542.

salvação e funcionam como uma *ilustração* da transição entre essas duas eras.

A ideia de transição do antigo para o novo fica clara em Hb 10:19-20, onde Jesus *inaugurou* (ἐγκαινίζω) um caminho para o santuário celestial. O tema da inauguração (tanto da nova aliança quanto do santuário celestial) está bem presente no capítulo 9 (v. 12-21).

6.3.4.1 O “tempo presente” evidencia a transição temporal

Outros elementos confirmam que a transição temporal está sendo ilustrada pela transição espacial que ocorria no Dia da Expição: há uma *analogia temporal* entre o “primeiro tabernáculo” (que ainda permanecia em pé⁸⁰⁶ [ἐχούσης στάσις, 9:8]) e o “tempo presente” (τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, 9:9). Portanto, o primeiro tabernáculo ainda existe nesse “tempo presente”, ainda tem uma função cultual viável, mas que está acabando.

Esse “tempo presente” (τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα, 9:9) tem sido interpretado de várias formas. Alguns acreditam que o “presente” é a era inaugurada por Jesus com sua nova aliança, no qual o autor e os destinatários de Hebreus vivem.⁸⁰⁷ Outros creem que se trata da era que preparou o caminho para o aparecimento de Cristo.⁸⁰⁸ Lane defende que o tempo presente é a era do tabernáculo terrestre, substituído pelo “tempo oportuno de reforma” de 9:10.⁸⁰⁹

Aparentemente, o “tempo presente” é melhor entendido como a era da nova aliança, na qual o Autor e os destinatários de Hebreus vivem, pois o Autor evita referir-se à prática do judaísmo e aos rituais do templo de seus dias, preferindo usar o Antigo Testamento e o tabernáculo *do deserto* para referir-se às práticas rituais.⁸¹⁰ Apesar de alguns pesquisadores relacionarem o “tempo presente” às práticas do judaísmo da época do Autor,⁸¹¹ a preocupação central dessa seção em Hebreus é inegavelmente a nova aliança, não o judaísmo contemporâneo do Autor. Se o “tempo presente” fosse

⁸⁰⁶ A expressão ἐχούσης στάσις em Hb 9:8 significa que o *santuário terrestre* (τῆς πρώτης σκηνῆς) mantinha a posição cultual (ἐχούσης στάσις), e isso impedia a manifestação do caminho para o *santuário celestial* (τὰ ἅγια).

⁸⁰⁷ Por ex., MOFFATT, 1957, p. 118.

⁸⁰⁸ GUTHRIE, 1984, p. 173.

⁸⁰⁹ LANE, 1991b, p. 224.

⁸¹⁰ STANLEY, Steve. Hebrews 9:6-10: The “Parable” of the Tabernacle. *Novum Testamentum*, v. 37, n. 4, (p. 385-399), 1995. p. 394. Disponível em: <<https://bit.ly/2MHejeF>>. Acesso em 12 jan. 2019. Para Stanley, há uma possível, mas improvável, exceção em Hb 13:10-11 (ver sua nota 22).

⁸¹¹ Por ex., LANE, 1991b, p. 224.

uma referência às práticas correntes do templo, e não ao tempo da nova aliança, então isso seria uma novidade e um caso único em Hebreus.⁸¹²

Portanto, a “parábola para o tempo presente” olha para o funcionamento do tabernáculo sob a antiga aliança apenas com o objetivo de ensinar aos destinatários de Hebreus algo a respeito da natureza do novo sistema (especialmente em contraste com a ineficácia do antigo sistema levítico em preparar o povo para entrar na presença de Deus e purificar a consciência).

Enquanto a antiga aliança permanecia válida, o caminho do santuário (celestial) “ainda não” (μήπω, 9:8) havia se manifestado. Isso mostra que o Autor vê a antiga aliança como temporária, passageira, e enfatiza o *elemento temporal* na progressão para a nova aliança. O “ainda não” no argumento revela que chegaria o tempo em que o “caminho do santuário (celestial)” seria plenamente manifestado. A própria estrutura do sistema levítico mostra que a antiga aliança era limitada e antecipatória de uma realidade efetiva: a nova aliança iria prover o que a antiga “ainda não” podia prover.

Mas o que é “a parábola para o tempo presente”? Ou seja: o que é usado como ilustração para o tempo presente? Para responder a essa pergunta é preciso avaliar a seguinte sentença: “[...] ainda *o caminho do Santuário* [τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν] não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro tabernáculo [τῆς πρώτης σκηνῆς], *que* [ἥτις] é uma alegoria⁸¹³ para o tempo presente [παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα]” (9:8-9 ARC).

O próximo tópico vai analisar o que é essa parábola/ilustração. O que é possível afirmar até aqui é que o *periodus* de Hb 9:6-10 introduz o Dia da Expição não como uma tipologia⁸¹⁴ do sacrifício de Jesus, mas como uma *ilustração* (παραβολή, v. 9) de uma transição temporal entre duas eras.⁸¹⁵

⁸¹² STANLEY, 1995, p. 394.

⁸¹³ A tradução de παραβολή como “alegoria” aqui não é a melhor opção, pois pode levar o leitor a pensar em termos de *exegese alegórica*. Como afirma Bruce (1990, p. I), não há *exegese alegórica* em Hebreus (cf. SPICQ, 1952-1953, v. 1, p. 61; HANSON, 1959, p. 86), e sim tipologia messiânica.

⁸¹⁴ Apesar de não ser o caso da parábola de Hb 9:9, há amplo consenso entre os intérpretes de que existe tipologia em Hebreus (por ex.: GOPPELT, Leonhard. **Typos**: the typological interpretation of the Old Testament in the New. Eerdmans, 1982. p. 161-178; PETERSON, 1982, p. 14-15, 52, 121-122; LANE, 1991a, p. cxxiii-cxxiv, 73, 90-91, 104, 163, 171; DAVIDSON, 2016, p. 139-214). Porém, Lindars (1991, p. 53-54) questiona se é correto referir-se à interpretação das Escrituras em Hebreus como *tipologia*. Ele entende que Hebreus apresenta outros métodos de interpretar os textos do Antigo Testamento, como o cumprimento de profecias e promessas, e não necessariamente uma *exegese tipológica*. Para uma avaliação mais detalhada da tipologia em Hebreus, ver DAVIDSON, 2016, p. 139-241 e TREIYER, 2016, p. 215-226.

⁸¹⁵ CORTEZ, 2006, p. 537.

6.3.5 O “caminho do santuário” como parábola

Em Hebreus, παραβολή é usada num sentido não técnico, e pode significar “comparação”, “ilustração”.⁸¹⁶ Em português, παραβολή é traduzida como “símbolo” (NTLH), “alegoria” (ARC, ACF), “ilustração” (NVI) e “parábola” (AA). Como está sendo demonstrado nesta pesquisa, a *transição* anual do Lugar Santo para o Santíssimo no Dia da Expição é considerada uma parábola, uma ilustração, o segredo que o Espírito Santo quer revelar.

Segundo Klaus Berger, uma parábola (tecnicamente falando) está entre o exemplo e a alegoria.⁸¹⁷ O exemplo trata de coisas iguais, enquanto, no outro extremo, a alegoria faz metáforas ousadas, símbolos. A parábola do “caminho do santuário”, portanto, não é um símbolo alegórico e nem trata de coisas iguais. Mas, como admite Berger, uma ilustração pode ser dada em forma de parábola.⁸¹⁸ Uma parábola pode estabelecer uma comparação para exemplificar ou ilustrar algo.⁸¹⁹

Ao utilizar παραβολή em vez de τύπος ou αντίτυπος (como o faz em 8:5 e 9:4), o autor de Hebreus está cuidadosamente estabelecendo uma distinção conceitual – a correspondência aqui não é tipológica.⁸²⁰ Portanto, a παραβολή, neste caso, não é tanto um *tipo*, mas uma *ilustração* da transição entre tendas.⁸²¹

Uma evidência de que não se trata aqui de tipologia, como creem alguns autores,⁸²² é o fato de Hebreus usar παραβολή novamente em 11:19 como uma ilustração: o autor de Hebreus fala de Abraão oferecendo Isaque em sacrifício mesmo diante da promessa de que ele teria descendentes através de Isaque. De acordo com o Autor, Abraão acreditava na ressurreição de Isaque, e, num sentido parabólico (“figuradamente” [11:19]), ele recebeu Isaque de volta dos mortos. Assim, o Autor não usa παραβολή tanto num sentido *tipológico*, mas num sentido *ilustrativo*.

Mas em que consiste essa parábola? A parábola é o “primeiro tabernáculo”? Ou o “caminho do santuário”? Existem várias propostas para compreensão da seguinte sentença:

⁸¹⁶ STANLEY, 1995, p. 389.

⁸¹⁷ BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998. p. 45.

⁸¹⁸ BERGER, 1998, p. 50.

⁸¹⁹ BAUER; DANKER; ARNDT; GINGRICH, 1979, p. 736-737.

⁸²⁰ DAVIDSON, 2016, p. 199.

⁸²¹ Uma parábola pode ser um “símbolo, tipo, figura” ou “ilustração” (GINGRICH, DANKER, 2012, p. 155).

⁸²² Por ex., ATTRIDGE, 1989, p. 241; ELLINGWORTH, 1993, p. 440; LANE, 1991b, p. 224.

[...] ainda o *caminho do Santuário* [τὴν τῶν ἁγίων ὁδὸν] não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro tabernáculo [τῆς πρώτης σκηνῆς], *que* [ἥτις] é uma *alegoria* [παραβολή] para o tempo presente [εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα] (9:8-9 ARC).

Alguns autores acham que o antecedente de ἥτις (9:9) é o “primeiro tabernáculo” (que pode ser entendido como o Lugar Santo, ou todo o santuário).⁸²³ Outros autores acham que ἥτις no início do v. 9 refere-se a todo o contexto antecedente (o santuário e todo o sistema levítico descrito).⁸²⁴

As duas propostas serão muito parecidas se a primeira tenda do v. 8 (πρώτης σκηνῆς) for entendida como uma referência ao santuário terrestre como um todo (como propõe esta tese), e não apenas ao Lugar Santo.⁸²⁵ Se ἥτις refere-se ao santuário terrestre como um todo, tornando o santuário uma parábola, então isso também inclui todo o ministério sacerdotal levítico relacionado ao santuário terrestre.

Porém, o resultado dessa interpretação apresenta uma dificuldade: a “primeira tenda” (seja entendida como apenas o Lugar Santo terrestre ou como todo o santuário terrestre) não é uma ilustração adequada para o “tempo presente” – o tempo da nova aliança. Ambos (o Lugar Santo ou todo o santuário terrestre) representam imperfeição e não-cumprimento, mas em Hebreus Jesus *já inauguro* o tempo do cumprimento, da perfeição, o “novo e vivo caminho”.⁸²⁶ Jesus *já é*, no tempo do autor de Hebreus, o sumo sacerdote “das coisas que viriam” (τῶν γενομένων ἀγαθῶν, 9:11).⁸²⁷ Hebreus 8:1-2 afirma que seu ponto principal (κεφάλαιον) “é que *temos*⁸²⁸ um sumo sacerdote

⁸²³ Por ex., MOFFATT, 1957, p. 118; KOESTER, 2001, p. 398; ATTRIDGE, 1989, p. 241; ELLINGWORTH, 1993, p. 439; LANE, 1991b, p. 224; STANLEY, 1995 p. 389, 393; HAGNER, Donald A. Hebreus. In: GASQUE, W. Ward. (ed.). **Novo Comentário Bíblico Contemporâneo**. São Paulo: Vida, 1997. p. 156.

⁸²⁴ Por ex., GUTHRIE, 1984, p. 173; BRUCE, 1990, p. 209; MONTEFIORE, 1964, p. 149; JAMIESON, 2019, p. 37.

⁸²⁵ Caso πρώτη σκηνῆς seja entendido como especificamente o Lugar Santo, então surge um problema: o Lugar Santo terrestre, sozinho, seria um símbolo apropriado do “tempo presente”? E por que não o Lugar Santíssimo?

⁸²⁶ “Tendo, pois, irmãos, ousadia para entrar no Santuário, pelo sangue de Jesus, pelo novo e vivo caminho que ele nos consagrou, pelo véu, isto é, pela sua carne, e tendo um grande sacerdote sobre a casa de Deus” (Hb 10:19-21 ARC).

⁸²⁷ Nem o santuário terrestre como um todo e nem o Lugar Santo do santuário terrestre são um símbolo apropriado do “tempo presente”. Em Hebreus, Jesus é descrito como alguém que inaugurou o tempo de cumprimento e perfeição, enquanto o santuário terrestre e o seu Lugar Santo se referem a “não cumprimento” e imperfeição. Em Hebreus, Jesus já é o “sumo sacerdote dos bens já realizados” (9:11), já “se assentou à destra do trono da Majestade nos céus” (8: 1; cf. 1:3), já entrou além do véu (6:19; cf. 4:14-16; 10:19-22). Mesmo levando em conta que, em Hebreus, a antiga era e a nova era se sobrepõem, a “primeira tenda” (seja o Lugar Santo ou santuário terrestre inteiro) continua a ser um mau símbolo para o “tempo presente”.

⁸²⁸ Presente do indicativo de ἔχω.

tal, que *está assentado*⁸²⁹ nos céus à destra do trono da Majestade, ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo, o qual o Senhor fundou, e não o homem” (8:1-2 ARC), que entrou por nós “além do véu” (6:19-20).⁸³⁰ Como o santuário terrestre pode ilustrar essa realidade? E, se a parábola fosse algum compartimento do santuário, seria de se esperar que o Autor utilizasse preferencialmente a “segunda tenda” (o Lugar Santíssimo) como símbolo do “tempo presente”, e não o Lugar Santo, visto que, na sua descrição, o Lugar Santíssimo é o foco. Por que não o faz? Diante dessa dificuldade, os intérpretes têm outra opção.

Uma terceira possibilidade de leitura é ver o “caminho” (ὁδός, 9:8) como o antecedente de ἡτις (9:9):⁸³¹ o “caminho do santuário [celestial]” ainda não estava manifestado enquanto o primeiro tabernáculo [o santuário terrestre] ainda permanecia em pé. Isso (o caminho do santuário) é uma ilustração da época presente. Nessa leitura, o fato de ὁδός (9:8) estar um pouco distante de ἡτις não traz nenhum problema, pois esse tipo de construção gramatical ocorre outras vezes em Hebreus (por ex., 8:5;⁸³² 9:2⁸³³). Em 9:2, ἡτις está ainda mais longe do seu antecedente que em 9:8-9:

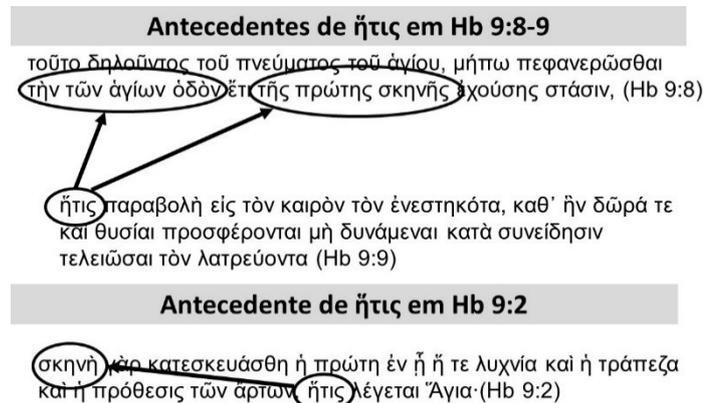


Figura 10: Antecedentes de ἡτις
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

O substantivo ὁδός é utilizado muitas vezes no Novo Testamento no sentido de “jornada”, ou “viagem”,⁸³⁴ uma ação,⁸³⁵ não um caminho estático, mas algo em

⁸²⁹ Aoristo do indicativo de καθίζω.

⁸³⁰ Caso esse texto esteja falando especificamente da entrada (já realizada) de Jesus no Santíssimo, então ver o Lugar Santo ou todo o santuário terrestre como ilustração do “tempo presente” se torna ainda mais difícil.

⁸³¹ CORTEZ, 2008, p. 335-338.

⁸³² Onde “os quais” (οἵτινες) se refere aos sacerdotes do v. 4 (implícito na expressão “aqueles que oferecem”).

⁸³³ Onde ἡτις, no final da sentença, se refere à “primeira tenda”, no início da sentença.

⁸³⁴ Por ex., Mt 10:10; Mc 8:3; Lc 12:58; 24:35; At 9:27.

⁸³⁵ GINGRICH, DANKER, 2012, p. 143.

movimento. Em Hebreus, ὁδός é utilizado no convite para “entrar [verbo εἰσοδοῦς] no Santuário, pelo sangue de Jesus, pelo novo e vivo caminho [ὁδός]” (10:20 ARC).

Ou seja, em Hebreus, há um caminho relacionado ao santuário celestial. Jesus inaugurou esse caminho para dentro do santuário (10:19-20), e, nos evangelhos, Jesus é o caminho que leva a Deus (Jo 14:6). Na LXX, o “caminho de” (numa construção com o genitivo) é a jornada “em direção a” algum lugar, como o “caminho do Egito” (τῆ ὁδῶ Αἰγύπτου, Jr 2:18), e o “caminho da Assíria” (τῆ ὁδῶ Ἀσσυρίων, Jr 2:18; cf. o “caminho dos gentios”, Mt 10:5).⁸³⁶

No sistema levítico, como descrito em Hb 9:2-7, o *caminho do santuário* requer uma sequência de ministérios, primeiro o diário (no Lugar Santo), depois o anual (no Santíssimo), e é esse o ponto exato da ilustração utilizada pelo Autor ao aludir ao Dia da Expição: há um movimento, uma jornada, uma trajetória.

Em sua descrição do santuário em 9:2-10, o autor de Hebreus não menciona o altar de sacrifício nem a pia de bronze, que ficavam no pátio externo, mas menciona os sacrifícios e as abluções (9:7, 9-10), que ocorriam nesses lugares. Mas o seu foco está na(s) entrada(s) no santuário, no que ocorre em seu interior (9:6-7) – é um caminho *para dentro* do santuário. E ele descreve primeiro o Lugar Santo (9:2), depois o Santíssimo (9:3-5). E fala primeiro das entradas no Lugar Santo (9:6), e depois na entrada no Santíssimo no Dia da Expição (9:7).

Dessa forma, o *caminho do santuário* é o funcionamento do santuário, que inclui a jornada ao Santíssimo no Dia da Expição, a transição entre as tendas. É um caminho de entrada no santuário, como em Hb 10:19-20. “O santuário terrestre e seus rituais, tanto do lugar santo como do lugar santíssimo, são uma parábola, um símbolo, de todo o ministério de Cristo no santuário celestial, tanto no lugar santo como no lugar santíssimo”.⁸³⁷

A figura abaixo ilustra essa jornada:

⁸³⁶ A LXX relaciona um caminho ao santuário em: “O teu caminho, ó Deus, está no santuário” (Sl 77:13 ARC [76:14 LXX]); e “Então, me fez voltar para o caminho da porta do santuário exterior, que olha para o oriente, a qual estava fechada” (Ez 44:1 ARC).

⁸³⁷ MOORE, 2019, p. 253.

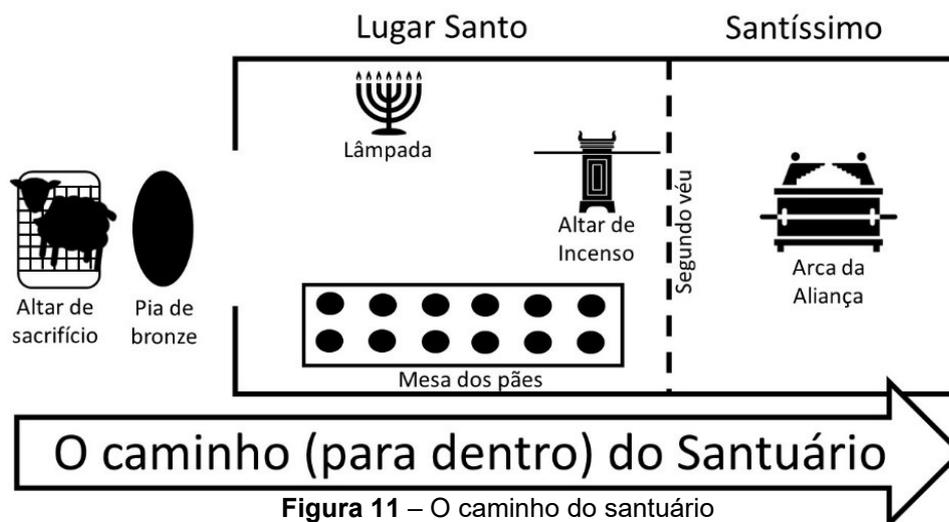


Figura 11 – O caminho do santuário
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Retomando uma pergunta feita anteriormente: por que o Autor não utilizou ilustrativamente a “segunda tenda” (o Lugar Santíssimo) como símbolo do “tempo presente”? A resposta é que “o caminho do santuário”, o funcionamento do tabernáculo terrestre como um todo, especialmente no Dia da Expição, ilustra melhor um aspecto da transição entre duas eras: a *sobreposição* e coexistência de eras até a *superação* da antiga pela nova.

Como apontou Koester,⁸³⁸ o Autor mantém uma visão de uma *sobreposição de eras* no “tempo presente”. Esse “tempo presente” tem dois aspectos aparentemente paradoxais: 1) os regulamentos da primeira aliança ainda estão em vigor, e 2) esses regulamentos são deixados de lado (o “tempo de correção”). Mesmo assim, a “primeira tenda” (seja como Lugar Santo ou como o santuário todo) continuaria sendo um símbolo inadequado para o “tempo presente” por falhar em apontar para o item 2). Por isso, o “caminho do santuário” no Dia da Expição, como um momento de *transição* entre os ministérios da primeira e da segunda tenda é uma ilustração apropriada do “tempo presente” (que também é um tempo de transição). No Dia da Expição também havia uma sobreposição dos ministérios no Lugar Santo e no Lugar Santíssimo: os rituais diários regulares (da manhã e da tarde) também eram realizados no Dia da Expição.⁸³⁹

No entanto, em certo sentido, no Dia da Expição, o ritual no Santíssimo superava o ritual do Lugar Santo, era o ritual definitivo *daquele dia* (Lv 16:17).

⁸³⁸ KOESTER, 2001, p. 398.

⁸³⁹ GANE, Roy E. **Ritual Dynamic Structure**. Piscataway: Gorgias, 2004. p. 297-305.

Portanto, o Dia da Expição ilustra apropriadamente o que está acontecendo no “tempo presente” do autor de Hebreus: a breve *coexistência* de duas eras e dois sistemas, e a *superação/substituição* da antiga pela nova – um “tempo de correção”. Jesus tornara obsoleto o culto da antiga aliança, que “está prestes a desaparecer” (ἔγγυς ἀφαισμοῦ, Hb 8:13). Essa linguagem indica que, na perspectiva do autor de Hebreus, a transição é um processo (ainda que breve). A nova aliança é inaugurada, mas a velha não desaparece imediatamente (8:13): “Porque, se aquela primeira aliança tivesse sido sem defeito, de maneira alguma *estaria sendo buscado*⁸⁴⁰ lugar para uma segunda” (Hb 8:7).⁸⁴¹

Resumindo a argumentação sobre a parábola até aqui: o “caminho do santuário”, o seu funcionamento, e não o próprio santuário (ou algum compartimento dele) é a parábola para o tempo presente. A transição do Lugar Santo para o Santíssimo no Dia da Expição (o “caminho do santuário”) ilustra a transição da época da antiga aliança para a era da nova aliança, inclusive o período de coexistência dessas duas eras.

E essa transição temporal também ilustra várias outras transições: a transição da limpeza do corpo para a limpeza da consciência, a transição do ministério de vários sacerdotes para o ministério de um único sumo-sacerdote, a transição de muitos sacrifícios de animais ao sacrifício único “de uma vez por todas” de Jesus, e a transição do acesso ao santuário terrestre para o acesso ao santuário celestial. O autor de Hebreus usará esta transição (que compreende várias transições) para ilustrar em 9:11-10:18 a transição da antiga aliança para a nova aliança.

No santuário terrestre, o “caminho” era mais uma evidência de *restrição* do que de *acesso* (Hb 9:6-7). Porém, no argumento do Autor, essa “jornada” de transição anual entre as tendas no Dia da Expição (v. 6-8) é transformada em uma *ilustração* da transição entre duas eras, duas alianças, e seus respectivos santuários (v. 9-10), rumo ao acesso ilimitado. Portanto, o “caminho do santuário” *celestial* é um conceito que o Autor forma a partir do “caminho do santuário” *terrestre*: o ritual do Dia da Expição e da transição anual do Lugar Santo para o Santíssimo (v. 6-8).

Dessa forma, Hb 9:8-9a pode ser lido assim: “Isto é o que o Espírito Santo

⁸⁴⁰ O Autor usa ἐζητεῖτο, imperfeito indicativo passivo de ζητέω. O imperfeito aponta para uma busca contínua por uma segunda aliança, localizada no passado; um processo, não uma ação pontual (REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. **Noções do grego bíblico**: gramática fundamental. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 136).

⁸⁴¹ CORTEZ, 2008, p. 337; KOESTER, 2001, p. 398.

revela: o caminho (para dentro) do santuário (celestial) ainda não é revelado enquanto o primeiro santuário (terrestre) continuar a ter posição cultual. O caminho do santuário (primeiro, o ministério no Lugar Santo; depois, o acesso ao Santíssimo) é uma parábola para o tempo presente (um tempo onde a transição para a nova aliança e seu santuário celestial ocorre)”.

6.3.5.1 A parábola se refere às entradas no santuário

Esta tese está defendendo que o “caminho do santuário”, o antigo santuário de dois compartimentos, é a parábola - uma ilustração “para a época presente”, “até ao tempo oportuno de reforma” (Hb 9:10). Mas, independentemente de qual seja o referente exato de ἥτις, é inegável que toda a seção de 9:8-10 é relacionada à παραβολή.⁸⁴² E, é importante destacar, os versos 8-10 são gramaticalmente parte de uma sentença complexa que vai do v. 6-10. Nessa seção (v. 6-10), existem duas grandes cláusulas contrastantes sobre as *entradas* no santuário:

- 1) “[...] continuamente *entram* no primeiro tabernáculo os sacerdotes” (9:6).
- 2) “mas, no segundo, [entra] o sumo sacerdote, ele sozinho, uma vez por ano [...]” (9:7).

Então é razoável supor que, na seção v. 8-10, tudo deva estar conectado a pelo menos uma dessas cláusulas de *entrada*. De acordo com o v. 8, o Espírito Santo quer tornar evidente (δηλώω)⁸⁴³ algo que está relacionado à entrada dos sacerdotes no Lugar Santo e no Santíssimo, de acordo com o Antigo Testamento,⁸⁴⁴ e é o seguinte: “[...] o caminho do Santuário não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro tabernáculo” (9:8 ARC).⁸⁴⁵

O que o Espírito interpreta especificamente é o *ministério em duas etapas* do tabernáculo de dois cômodos, as entradas que assinalam a transição anual no serviço do santuário (o “caminho do santuário”), transição que ocorria no Dia da Expição.

⁸⁴² STANLEY, 1995, p. 391, nota 16.

⁸⁴³ O Autor usa o mesmo conceito em 10:15-16: “E disto nos dá testemunho também o Espírito Santo; porquanto, após ter dito: ‘Esta é a aliança que farei com eles, depois daqueles dias, diz o Senhor: Porei no seu coração as minhas leis e sobre a sua mente as inscreverei’. Para o autor de Hebreus, Jeremias 31 é um testemunho do Espírito Santo, e aplica-se à obra de Cristo. O Autor vê o Antigo Testamento (LXX) como palavras do Espírito Santo (Hb 3:7; cf. 10:15).

⁸⁴⁴ Assim, em 9:8 (como em 3:7 e 10:15), a lição do Espírito Santo vem através das Escrituras e do cumprimento em Cristo (LANE, 1991b, p. 223).

⁸⁴⁵ Novamente, é importante destacar aqui o sentido mais comum de τὰ ἅγια como “santuário”, apesar do uso excepcional e ocasional como “Lugar Santíssimo” em alguns textos.

Isso se torna uma parábola, e nela o Autor volta à ambiguidade que ele criou em torno do termo “primeira” (πρῶτος) em 9:1-2 (referindo-se à aliança e à tenda).⁸⁴⁶ A parábola funciona por causa da ambiguidade na terminologia que o autor de Hebreus usa para descrever o que o Espírito Santo revela em 9:8b: “o caminho do Santuário não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro tabernáculo”.

Como já foi destacado nesta pesquisa, as possibilidades de leitura de 9:8 dependem das definições do que é o “santuário” (τῶν ἁγίων) e do que é a primeira tenda (τῆς πρώτης σκηνῆς), como revelam as diferentes versões:

- “[...] ainda não havia sido manifestado o caminho para o *Santo dos Santos* enquanto ainda permanecia o primeiro tabernáculo” (NVI, ênfase acrescentada).
- “[...] ainda o caminho do *Santo Lugar* não se manifestou, enquanto o primeiro tabernáculo continua erguido” (ARA, ênfase acrescentada).
- “[...] ainda o caminho do *Santuário* não estava descoberto, enquanto se conservava em pé o primeiro tabernáculo” (ARC, ênfase acrescentada).

A leitura/interpretação feita com o conjunto de definições adotados (e já justificados) nesta pesquisa é: “o caminho do *santuário celestial* ainda está escondido enquanto o santuário terrestre está de pé”. Essa é uma leitura possível e válida diante dos dois termos ambíguos (o “santuário” e a “primeira tenda”).⁸⁴⁷

Adotando outro conjunto de definições para “santuário” e “primeira tenda”, a primeira tenda (externa, o Lugar Santo terrestre) esconderia o Lugar Santíssimo terrestre. Isso pode, em certo sentido, ser verdade, já que enquanto o ofício diário no Lugar Santo tinha o protagonismo, o caminho para dentro do Lugar Santíssimo estava “fechado” (até o Dia da Expição).⁸⁴⁸ Como 9:9-14 deixa claro, o santuário celestial (τὰ ἅγια) se manifestou no “tempo oportuno de reforma” (9:10), quando Cristo veio como “sumo sacerdote dos bens futuros” (9:11 ARC).

Nessa leitura, a parábola consistiria nisso: aplica-se ao santuário celestial uma restrição semelhante à que se aplicava ao Santíssimo terrestre, e enquanto o santuário terrestre mantivesse sua posição de protagonismo, o acesso ao santuário celestial era negado.⁸⁴⁹ O primeiro precisa perder sua posição para que o segundo se estabeleça (10:9).⁸⁵⁰ Para Lane, os dois compartimentos do tabernáculo terrestre

⁸⁴⁶ STANLEY, 1995, p. 395; LANE, 1991b, p. 216

⁸⁴⁷ STANLEY, 1995, p. 395.

⁸⁴⁸ Os sacerdotes levíticos (e até o sumo sacerdote) não tinham acesso ao Santíssimo terrestre enquanto o Lugar Santo tinha o protagonismo ritual (Lv 16:2; Nm 4:20).

⁸⁴⁹ STANLEY, 1995, p. 396.

⁸⁵⁰ Attridge afirma: “o ponto é que, enquanto o sistema cúllico ligado à parte externa do tabernáculo

representam duas eras: uma vez que o primeiro foi invalidado, o segundo se torna operativo. Para ele, o Lugar Santo era símbolo da era presente, que, através do “tempo de reforma”, tem sido substituído.⁸⁵¹

Mas, contra esse argumento, pode ser dito, primeiramente que, na verdade, o que literalmente “fechava” o caminho para o lugar Santíssimo era o calendário litúrgico: o Dia da Expição e a entrada no Santíssimo ocorriam apenas no décimo dia do sétimo mês (Lv 23:27), sem exceções. Além disso, em segundo lugar, essa leitura tem outra dificuldade: o Lugar Santo terrestre seria uma representação tipológica do santuário terrestre como um todo, e o Santíssimo terrestre seria uma representação tipológica do santuário celestial como um todo. Assim, o caminho do Santíssimo *celestial* estaria fechado enquanto o Lugar Santo *terrestre* estivesse em funcionamento. Mas, por que o acesso ao Lugar Santíssimo *celestial* dependeria do fim do funcionamento do Lugar Santo *terrestre*? Em Hebreus, o ministério dos dois compartimentos do santuário terrestre é visto como restritivo e ineficaz.

Em terceiro lugar, ao explicar a antiga aliança, o autor de Hebreus afirma que a antiga aliança tinha um santuário (9:1). É razoável supor que a segunda aliança também tenha um santuário, como de fato tem: o santuário celestial, o “verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem (8:2; cf. 9:12), o “maior e mais perfeito tabernáculo, não feito por mãos” (9:11), o verdadeiro (ἀληθινός, 9:24), do qual o santuário terrestre era figura (ἀντίτυπος, 9:24), cópia (ὑπόδειγμα, 8:5) e sombra (σκιά, 8:5), e que serviu de modelo (τύπος, 8:5) para o santuário terrestre. Dessa forma, é o funcionamento do santuário terrestre como um todo que esconde o santuário celestial.

Essa παραβολή de 9:9 estabelece que a entrada de Jesus na tenda celestial é uma evidência de que a primeira tenda (o santuário terrestre da primeira aliança), não mais permanece.⁸⁵² E, dito de outra forma, enquanto o santuário terrestre tivesse uma *função viável*, o ministério sumo sacerdotal de Cristo no santuário celestial não teria começado.⁸⁵³

De acordo com Stanley,⁸⁵⁴ haveria duas áreas de correspondência nessa parábola: os santuários e os sacrifícios. Na primeira correspondência, o Lugar Santo

terrestre ‘está de pé’, o caminho para *hagia* terrestre e celestial é bloqueado” (ATTRIDGE, 1989, p. 240). Attridge crê que o “primeiro tabernáculo” de 9:8 é o Lugar Santo, a parte externa do tabernáculo.

⁸⁵¹ LANE, 1991b, p. 224.

⁸⁵² STANLEY, 1995, p. 397; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 254.

⁸⁵³ HOLBROOK, 2016, p. 15.

⁸⁵⁴ STANLEY, 1995, p. 398.

terrestre estaria para o Santíssimo terrestre assim como o Santuário Terrestre inteiro está para o Santuário Celestial.

Se correta, a correspondência proposta por Stanley, porém, deve ser restrita à *ilustração* da transição, e não deve ser considerada *tipológica*, visto que os dois compartimentos fazem parte do serviço retratado negativamente como ineficaz e repetitivo: o ministério diário do Lugar Santo é ineficaz e repetitivo (7:27; 10:11), e o ministério do Lugar Santíssimo no Dia da Expição também é ineficaz e repetitivo (9:25; 10:1, 3). E, ao mesmo tempo, o ministério *dos dois compartimentos* apontam tipologicamente para o ministério sacerdotal de Cristo.⁸⁵⁵ Em palavras mais simples: *nesta alusão* (Hb 9:6-7), o Dia da Expição não é uma tipologia, e nem é visto negativamente como algo repetitivo,⁸⁵⁶ mas é usado como uma *ilustração da transição* da antiga aliança para a nova, sendo descrito como um evento único, “uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, 9:7).

Na segunda correspondência, Stanley afirma que os sacrifícios diários estão para o Dia da Expição assim como os sacrifícios levíticos em geral estão para o sacrifício de Cristo. Porém, essa correspondência leva a parábola mais longe do que o necessário, e omite o fato de que no Dia da Expição os sacrifícios diários continuavam acontecendo de acordo com a lei.⁸⁵⁷

Na descrição do autor de Hebreus, os sacrifícios do Dia da Expição também não conseguiam aperfeiçoar os adoradores (9:25; 10:1, 3), assim como ocorria com todos os demais sacrifícios da antiga aliança (9:9, 13-14). A ênfase, portanto, não está numa suposta superioridade do *sacrifício* do Dia da Expição terrestre, mas na transição Santo-Santíssimo e no acesso ao Santíssimo exclusivamente nesse dia.⁸⁵⁸

A ilustração da transição entre duas eras, então, é mais uma “Parábola dos

⁸⁵⁵ O ministério do santuário da antiga aliança como um todo é um tipo do ministério de Cristo no santuário celestial da nova aliança - tanto os sacrifícios (9:13-14; 25-26; 10:8-14; Jo 1:29; 1Co 5:7; Ap 5:6; 1Jo 2:1; cf. 1:9) quanto o sacerdócio (Hb 2:17; 3:1; 4:14-16; 5:5-6, 10; 6:20; 7:26; 8:1, 3-4; 9:11; 10:21). O ministério de ambos os compartimentos é relacionado ao ministério de Cristo: tanto os serviços diários (7:27; 10:11-12) quanto o do Dia da expiação (9:25-26; 10:1-4).

⁸⁵⁶ Nas outras duas alusões (9:24-35 e 10:1-4), o Dia da Expição é retratado negativamente como repetitivo (ocorrendo “a cada ano”), como será demonstrado neste capítulo.

⁸⁵⁷ Os rituais diários regulares (da manhã e da tarde) também eram realizados no Dia da Expição (GANE, 2004, p. 297-305).

⁸⁵⁸ Outra aplicação equivocada da parábola é afirmar que o primeiro compartimento do santuário terrestre (Lugar Santo) representava a era mosaica (uma parte representando o todo) enquanto o segundo representava a era cristã. Essa explicação transforma a parábola numa tipologia, e coloca uma ênfase positiva no Lugar Santíssimo, o que o autor de Hebreus não faz. Para o Autor, o santuário terrestre como um todo, Santo e Santíssimo, é inferior e ineficaz.

Santuários” que uma “Parábola dos Sacrifícios”:⁸⁵⁹

A “Parábola dos Santuários” ilustra a transição	
<i>Primeira Tenda</i> (Lugar Santo terrestre, ἡ πρώτη σκηνή, Ἅγια, 9:2, 6)	➔ <i>Segunda Tenda</i> (Lugar Santíssimo terrestre, Ἅγια Ἁγίων, 9:3; τὴν δευτέραν [σκηνήν], 9:3, 7)
<i>Santuário Terrestre</i> (Primeiro tabernáculo, τῆς πρώτης σκηνῆς, 9:8)	➔ <i>Santuário Celestial</i> (τῶν ἁγίων, 9:8)

Tabela 10 – A parábola dos santuários

Fonte: adaptação do esquema de STANLEY, 1995, p. 398.

A parábola dos santuários mostra que a entrada de Cristo no santuário celestial acabou com a “permanência” do santuário terrestre dos sacrifícios do sistema levítico.⁸⁶⁰ Tudo isso o autor de Hebreus desenvolve ao fazer, usando o Dia da Expição, o ministério do santuário terrestre como uma parábola para a época presente: o culto do final da antiga aliança é parcial e provisório; portanto, prestes a desaparecer. É parcial porque fornece apenas a purificação da carne, não a consciência (v. 9). É provisório porque está em vigor somente até “até ao tempo da correção (9:10 ARC)”. O Dia da Expição (com a sua transição Santo-Santíssimo) tem assim uma função retórica de ilustrar a transição, tornando o argumento “visível”.

6.3.5.2 O serviço do santuário mostra a transição

Outro ponto importante para a compreensão do papel da alusão ao Dia da Expição em 9:6-7 é o sentido do v. 9: “É isto uma parábola para a época presente; e, *segundo esta* [καθ’ ἧν], se oferecem tanto dons como sacrifícios, embora estes, no tocante à consciência, sejam ineficazes para aperfeiçoar aquele que presta culto” (Hb 9:9).

A questão é: o pronome relativo ἧν está relacionado a que? À época ou à parábola?⁸⁶¹ Uma possibilidade de leitura é: “segundo esta [época], se oferecem tanto dons como sacrifícios, embora estes, no tocante à consciência, sejam ineficazes para

⁸⁵⁹ Adaptação do esquema de STANLEY, 1995, p. 398.

⁸⁶⁰ STANLEY, 1995, p. 399.

⁸⁶¹ Há quem tente relacionar o pronome ἧν à primeira tenda do v. 8 (por ex., LANE, 1991b, p. 224; PETERSON, 1982, p. 258, nota 52;). Porém, essa leitura é improvável, pois resultaria em dons e sacrifícios sendo oferecidos κατά a primeira tenda, um uso incomum para a preposição κατά. Uma escrita mais natural seria dons e sacrifícios oferecidos ἐν τῇ σκηνῇ, por exemplo (oferecidos “na” tenda).

aperfeiçoar aquele que presta culto”. Mas, na expressão grega τὸν καιρὸν τὸν ἐνεσθηκότα (“para o tempo presente” [9:9 ARC]), “tempo” e “presente” são palavras masculinas, e o pronome ἧν é feminino. Portanto, o pronome relativo não está relacionado à época/tempo. Além disso, nessa leitura, a “época presente” seria vista negativamente, o que destoaria da descrição positiva que o autor de Hebreus dá ao tempo presente - Tempo em que a nova aliança já está inaugurada e Jesus já é o sumo sacerdote no santuário celestial (Hb 8:1; 9:11-12, 15, 24-26; 10:19-21).

Outra possível leitura é: “segundo esta [parábola], se oferecem tanto dons como sacrifícios, embora estes, no tocante à consciência, sejam ineficazes para aperfeiçoar aquele que presta culto” (Hb 9:9). Essa é a melhor alternativa, o substantivo feminino παραβολή como antecedente do pronome feminino ἧν: “segundo esta [parábola]”.⁸⁶² O Autor está desenvolvendo e explicando a parábola, que inclui o que acontecia nos dois compartimentos do santuário terrestre e a transição de um compartimento para o outro (o “caminho do santuário”, como explicado nos versos 6-8).

Portanto, Hb 9:9-10 pode ser lido assim: “o caminho do santuário (primeiro, o ministério no Lugar Santo; depois, o acesso ao Santíssimo) é uma parábola para o tempo presente (o tempo de transição para a nova aliança). De acordo com essa parábola (do caminho do santuário), são oferecidos dons e sacrifícios que não podem aperfeiçoar a consciência do adorador, mas tem a ver apenas com comida e bebida e vários banhos e lavagens rituais, regulamentos para o corpo, impostos até chegar o momento de consertar tudo”.

Assim, a alusão ao Dia da Expição no *periodus* de 9:6-10 ilustra uma transição de uma era para outra, de uma aliança para outra, de múltiplos sacrifícios para um sacrifício único e suficiente, de um santuário para outro, de um sacerdócio para outro. Essa ilustração pode ser considerada uma alusão ao fim da antiga aliança e de todo o antigo sistema sacrificial.

6.4 Hb 9:24-25 simboliza as deficiências da antiga aliança

A alusão ao Dia da Expição nesse texto aparece desta forma:

Porque Cristo não entrou num santuário [ἄγια] feito por mãos, figura do

⁸⁶² ATTRIDGE, 1989, p. 241; BRUCE, 1990, p. 206; STANLEY, 1995, p. 397.

verdadeiro, porém no mesmo céu, para agora comparecer, por nós, perante a face de Deus; nem também para a si mesmo se oferecer muitas vezes, como o *sumo sacerdote* [ἀρχιερεὺς] *cada ano* [κατ' ἐνιαυτὸν] entra no *Santuário*⁸⁶³ [τὰ ἅγια] com sangue alheio (Hb 9:24-25 ARC).

O contexto da alusão ao Dia da Expição em Hb 9:24-25 é a ratificação da antiga aliança (9:16-20) e a inauguração do tabernáculo terrestre (9:21-22). Em 9:23, o Autor fala da purificação do santuário, e na sequência, alude ao Dia da Expição em 9:24-25. A proximidade do tema da purificação (v. 23) com a alusão ao Dia da Expição (v. 24-25) leva alguns comentaristas a interpretarem essa purificação como uma referência ao Dia da Expição celestial em 9:23, pois o Dia da Expição era um dia de purificação do santuário (Lv 16:20).⁸⁶⁴

No entanto, essa é uma inversão na interpretação do tema da purificação de Hb 9:23, pois essa purificação está claramente vinculada à *inauguração* da nova aliança e do tabernáculo, como foi descrito em 9:15-22. Isso fica explícito no v. 23 no uso da conjunção οὗν (“portanto”) e na expressões “*tais* [τούτοις] sacrifícios” e “melhores sacrifícios que *estes* [ταύτας]”, referindo-se aos sacrifícios que Moisés fez: “Era necessário, *portanto* [οὗν], que as figuras [ὑπόδειγμα] das coisas que se acham nos céus se purificassem com *tais* [τούτοις] sacrifícios, mas as próprias coisas celestiais, com sacrifícios a *elas* [ταύτας] superiores” (9:23). Em outras palavras, 9:24 deve ser interpretado à luz de 9:23, e não o contrário. A moldura do argumento do Autor é a *inauguração* da aliança e do santuário,⁸⁶⁵ e ele cita o Dia da Expição depois apenas para ilustrar a repetitividade do sacrifício. A purificação das coisas celestiais descreve primariamente o processo de *inauguração*, em consonância com Hb 9:21.⁸⁶⁶

Mas, com a alusão ao Dia da Expição no v. 25, como admite Davidson,⁸⁶⁷ a purificação do santuário celestial no v. 23 permanece ambígua, e Cortez tem uma sugestão conciliadora: o Dia da Expição era uma *reinauguração* anual do santuário, pois o altar era aspergido e purificado (como na inauguração, Ex 29:36-37; cf. v. 12,

⁸⁶³ Os comentaristas geralmente apontam a entrada no Santíssimo em 9:24-25. Mas no Dia da Expição, o sumo sacerdote entrava no “santuário” (τὰ ἅγια), inclusive no Santíssimo. Os dois compartimentos estavam envolvidos no ritual anual (cf. Lv 16:14-20). Em outras palavras, certamente havia entrada no Santíssimo no Dia da Expição, mas o que está escrito em 9:24-25 é que o sumo sacerdote entrava no santuário (o que de maneira alguma é incompatível ou contraditório com a alusão ao Dia da Expição).

⁸⁶⁴ MOORE, 2019, p. 242.

⁸⁶⁵ No AT, os temas da aliança e do santuário celestial estão frequentemente entrelaçados, como demonstra BRASIL DE SOUZA, 2005, p. 489-491.

⁸⁶⁶ Assim, no contexto, Cristo *inaugurou* o santuário celestial (9:23), *entrou* no santuário celestial (9:24) e *ofereceu* a si mesmo como sacrifício (9:25-26) (RIBBENS, 2016, p. 143).

⁸⁶⁷ DAVIDSON, 2001, p. 185-188.

44) e o santuário era trazido de volta ao seu estado de pureza original.⁸⁶⁸ Em Hb 9:23, o sacrifício de Cristo purifica o santuário celestial⁸⁶⁹ a fim de inaugurar o culto da nova aliança; o que é evidenciado pela estrutura de 9:23-28 e pela maneira como Hebreus se apropria tanto do tema da *inauguração* quanto do Dia da Expição.⁸⁷⁰ Trata-se de uma purificação para a inauguração, que, no santuário terrestre, foi realizada por Moisés; mas, por causa da ineficácia dos sacrifícios de animais, o santuário precisava ser purificado (reinaugurado) a cada ano no Dia da Expição.

Ao descrever a inauguração da antiga aliança e do santuário terrestre, o autor de Hebreus se distancia um pouco do relato de Êxodo.⁸⁷¹ Ele combina o ritual da ratificação da aliança com o ritual de consagração do santuário.⁸⁷² Por isso, em Hebreus, o sacrifício de Cristo deve ser visto como um evento que também inclui a inauguração da nova aliança e do santuário celestial.

O sacrifício para a inauguração da primeira aliança e do primeiro santuário era repetido anualmente no Dia da Expição. A repetição anual do Dia da Expição torna-se, então, a prova de que os sacrifícios para a inauguração da aliança - representando sacrifícios de animais em geral - também foram ineficazes. De acordo com 9:8, o Dia da Expição era uma evidência de que não havia acesso ilimitado ao santuário celestial sob a antiga aliança; e de acordo com 9:25-10:4, a repetição anual do Dia da

⁸⁶⁸ CORTEZ, 2008, p. 415.

⁸⁶⁹ A relação entre o santuário terrestre e o celestial nesse contexto fica clara no uso da palavra ὑπόδειγμα em 9:23: “as *figuras* [ὑπόδειγμα] das coisas que se acham nos céus”. O santuário terrestre e seus móveis são uma réplica do verdadeiro tabernáculo que está no céu. A palavra ὑπόδειγμα em 9:23 deve ter basicamente o mesmo sentido de “cópia” que tem em 8:5, onde é afirmado que os sacerdotes terrestres ministram em “figura [ὑπόδειγμα] e sombra das coisas celestes”, e que Moisés fez o tabernáculo e seus utensílios “de acordo com o modelo [τύπος] que te foi mostrado no monte”. Portanto o santuário, seus utensílios e o ministério que se passa nele como ὑπόδειγμα são feitos segundo um τύπος celestial. Assim, em Hb 9:23, a purificação do santuário terrestre tem uma relação com a purificação que acontece no céu.

⁸⁷⁰ JAMIESON, 2016, p. 569-587.

⁸⁷¹ Algumas diferenças são: 1) Hebreus 9:19 fala do sacrifício de μόσχος (bezerro) e τράγος (bodes), enquanto Êxodo 24 fala em μοσχάριον (novilhos, 24:5; cf. 29:1, 3, 36); 2) Hebreus 9:19 afirma que Moisés aspergiu o livro e o povo com “água, e lã tinta de escarlata, e hissopo”, enquanto Êxodo não menciona esses itens (que aparecem em outros rituais); 3) De acordo com Hebreus 9:20, Moisés disse: “Este é o sangue do testamento que Deus vos tem mandado [τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός] (ARC). Por sua vez, a LXX traz a declaração em Ex 24:8: “Eis o sangue do pacto que o Senhor fez convosco [ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς]; 4) Hebreus (9:19-21) relata que Moisés aspergiu sangue no livro, no povo, no tabernáculo e em todos os seus utensílios. Porém, Êxodo menciona apenas a aspersão do altar e do povo; 5) Hebreus afirma que Moisés usou sangue para consagrar o santuário e sua mobília, mas Êxodo diz que Moisés usou apenas óleo (Ex 40:9, 10; cf. Lv 8:10-11) (MOORE, 2019, p. 245).

⁸⁷² CORTEZ, 2008, p. 377. Segundo Ben Ezra: “O sacrifício de sangue de Cristo (re)inaugura o santuário e purifica e expia os crentes. [...] O especial rito de sangue no Santo dos Santos, central para o Judaísmo do Segundo Templo, foi completamente *transformado e misturado com outros ritos que envolvem a aspersão de sangue*” (BEN EZRA, 2003, p. 187. Grifo nosso).

Expição é a evidência de que os sacrifícios de animais, em geral, e o sacrifício pela inauguração da antiga aliança, em particular, eram/foram ineficazes.

Por sua vez, o sacrifício de Jesus é eficaz porque é “de uma vez por todas” (7:27; 9:12, 26, 27, 28; 10: 2, 10). Isso ajuda a explicar a mudança da comparação com a inauguração da aliança em 9:23-24 para a comparação com o Dia da Expição em 9:25-10:4. O sacrifício de Jesus pela inauguração da nova aliança (e seu santuário celestial) é “de uma vez por todas”.

No capítulo 9, o Autor destaca a ineficácia dos sacrifícios de animais, repetidos “a cada ano” (9:25-26). Esses sacrifícios (inclusive os do Dia da Expição) são “ineficazes para aperfeiçoar aquele que presta culto” (9:9), são meras “ordenanças da carne” (9:10), e não podem “aniquilar o pecado” (9:26 ARC), como o sacrifício de Jesus o faz. A alusão ao Dia da Expição em 9:24-25 atesta a ineficácia dos sacrifícios do Dia da Expição em particular, dos sacrifícios de *inauguração* e dos sacrifícios em geral. O Autor evoca várias imagens cultuais nesse contexto:

<p>18 Pelo que também o primeiro [pacto/aliança] não foi consagrado sem sangue; 19 porque, havendo Moisés anunciado a todo o povo todos os mandamentos segundo a lei, tomou o sangue dos bezeros e dos bodes, com água, lã purpúrea e hissopo, e aspergiu tanto o mesmo livro como todo o povo, 20 dizendo: Este é o sangue do testamento que Deus vos tem mandado. 21 E semelhantemente aspergiu com sangue o tabernáculo e todos os vasos do ministério. 22 E quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; e sem derramamento de sangue não há remissão. 23 De sorte que era bem necessário que as figuras das coisas que estão no céu assim se purificassem; mas as próprias coisas celestiais, com sacrifícios melhores do que estes. 24 Porque Cristo não entrou num santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, porém no mesmo céu, para agora comparecer, por nós, perante a face de Deus; 25 nem também para a si mesmo se oferecer muitas vezes, como o sumo sacerdote cada ano entra no Santuário com sangue alheio. 26 Doutra maneira, necessário lhe fora padecer muitas vezes desde a fundação do mundo; mas, agora, na consumação dos séculos, uma vez se manifestou, para aniquilar o pecado pelo sacrifício de si mesmo. 27 E, como aos homens está ordenado morrerem uma vez, vindo, depois disso, o juízo, 28 assim também Cristo, oferecendo-se uma vez, para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o esperam para a salvação. (9:18-28 ARC)</p>	 <p>Inauguração da Aliança</p> <p>Inauguração do Santuário</p> <p>Dia da Expição</p> <p>Juízo/Eschatologia</p>
--	--

Tabela 11 – Imagens cultuais evocadas em Hb 9:18-28

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Hb 9:23 é um desenvolvimeno do que está em Hb 9:18-22, que, por sua vez combina a inauguração da aliança com a inauguração do santuário (e sua purificação). Então, tanto a inauguração quanto o Dia da Expição são temas presentes no contexto. O fato de o Autor não se ater a detalhes rituais evidencia que ele não está fazendo uma análise detalhada da *tipologia* do Dia da Expição, mas está usando esse importante ritual como apoio ao seu argumento – o Dia da Expição aqui tem utilidade teológica e retórica.⁸⁷³

6.4.1 O Dia da Expição ilustra a repetitividade dos sacrifícios

Em 9:25, o Dia da Expição é *repetitivo* (“cada ano”), contrastado ao sacrifício de Cristo, que “uma vez se manifestou, para aniquilar o pecado pelo sacrifício de si mesmo” (9:26 ARC; cf. 9:28). Ou seja, em vez de uma relação de *igualdade* da ação de Cristo com o Dia da Expição levítico, há um *contraste*. De acordo com o Autor, se Jesus seguisse o padrão do Dia da Expição levítico, ele teria que “padecer muitas vezes” (9:26 ARC). Em Hebreus, geralmente, o Dia da Expição é descrito com uma linguagem que enfatiza o seu caráter *repetitivo*, “ano após ano” (9:25; 10:1, 3).⁸⁷⁴ Uma provável exceção é 9:7, onde o Dia da Expição é descrito como um evento *único*, “uma vez por ano”.

A expressão κατ’ ἐνιαυτὸν (“a cada ano”) é uma das principais características do sacrifício *anual* do Dia da Expição em Hebreus. Essa expressão aparece 28 vezes na LXX e apenas 3 vezes no Novo Testamento (todas em Hebreus⁸⁷⁵). Na LXX, κατ’ ἐνιαυτὸν refere-se ao Dia da Expição (3Macabeus 1:11), à Festa da Dedicção (o *Hanukkah*; 1Macabeus 4:59; 2Macabeus 10:8), e à Festa dos Tabernáculos (Zc 14:16)

⁸⁷³ Se Hebreus for encarado como uma explicação tipológica do Dia da Expição, fica muito difícil explicar a ausência de qualquer referência ao ritual do bode para Azazel, bem como à saída de Cristo do santuário celestial (no Dia da Expição, a purificação não se completava até que o sumo sacerdote saísse do santuário) – eventos cruciais no ritual do Dia da Expição. Ver MOORE, 2019, p. 246; CORTEZ, 2008, p. 23.

⁸⁷⁴ CORTEZ, 2008, p. 28-29.

⁸⁷⁵ As ocorrências de κατ’ ἐνιαυτὸν em Hebreus são: “[Cristo não entrou no santuário] para a si mesmo se oferecer muitas vezes, como o sumo sacerdote *cada ano* [κατ’ ἐνιαυτὸν] entra no Santuário com sangue alheio” (9:25 ARC); “Ora, visto que a lei tem sombra dos bens vindouros, não a imagem real das coisas, nunca jamais pode tornar perfeitos os ofertantes, com os mesmos sacrifícios que, *ano após ano* [κατ’ ἐνιαυτὸν], perpetuamente, eles oferecem. Doutra sorte, não teriam cessado de ser oferecidos, porquanto os que prestam culto, tendo sido purificados uma vez por todas, não mais teriam consciência de pecados? Entretanto, nesses sacrifícios faz-se recordação de pecados *todos os anos* [κατ’ ἐνιαυτὸν], porque é impossível que o sangue de touros e de bodes remova pecados” (10:1-4).

– todos esses eventos são celebrações anuais.

Em Hb 9:25, a conjunção ὡσπερ (“como”) estabelece a similaridade entre a expressão “cada ano” (κατ’ ἐνιαυτὸν) e a expressão “muitas vezes” (πολλάκις), deixando claro o sentido de *repetitividade* do Dia da Expição: “nem também para a si mesmo se oferecer *muitas vezes* [πολλάκις], *como* [ὡσπερ] o sumo sacerdote *cada ano* [κατ’ ἐνιαυτὸν] entra no Santuário com sangue alheio” (ARC). O ritual anual é considerado um ritual que ocorre “muitas vezes”.⁸⁷⁶

E isso é amplificado no verso 26, quando o Autor argumenta que se Cristo tivesse que ser repetitivo como o sumo sacerdote no Dia da Expição, ele deveria ter “sofrido *muitas vezes* [πολλάκις] *desde a fundação do mundo* [ἀπὸ καταβολῆς κόσμου]”. Ou seja, a repetitividade retrocederia até à fundação do mundo (criação),⁸⁷⁷ antes mesmo da instituição histórica do Dia da Expição.

Portanto, fica claro que as comparações entre o sacrifício de Jesus e os sacrifícios levíticos têm funções diferentes no argumento de Hebreus. Ao comparar o sacrifício de Cristo à *inauguração da aliança* (9:18-20), Hebreus enfatiza positivamente as *semelhanças* entre os dois eventos e tenta estabelecer identidade (ainda que destaque a superioridade de Cristo).⁸⁷⁸

Por outro lado, quando compara o sacrifício de Cristo ao *Dia da Expição* (9:25), Hebreus enfatiza negativamente as *diferenças* entre eles para estabelecer a superioridade do sangue de Cristo (ainda que haja elementos semelhantes⁸⁷⁹).

Então, as funções das comparações do sacrifício de Cristo com os sacrifícios levíticos em Hebreus podem ser sistematizadas como na figura a seguir:

⁸⁷⁶ “A superioridade da oferta única de Cristo possibilita que, como eterno sacerdote, ele atue fazendo mediação perpétua com base naquele único sacrifício. Ele não precisa se oferecer diariamente, e nem mesmo anualmente, pois não carrega o sangue de outros, mas o seu próprio sangue” (FUDGE, William Edward. **Our Man In Heaven: An Exposition of the Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: C.E.I. Pub. Co., 1973. p. 48; cf. NEYREY, Jerome H. Jesus the Broker In Hebrews: Insights from the Social Sciences. In: MASON, Eric F.; MCCRUDEN, Kevin B. **Reading the Epistle to the Hebrews: a resource for students**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. (p. 145-170) p. 163-164.).

⁸⁷⁷ Ver καταβολῆς κόσμου em Hb 4:3 (cf. Mt 13:35; 25:34; Lc 11:50; Jo 17:24; Ef 1:4; 1Pe 1:20; Ap 13:8; 17:8).

⁸⁷⁸ O propósito da comparação da morte e ascensão de Jesus ao sacrifício para a inauguração da antiga aliança (9:15-23) é *identificar* Jesus como o “mediador da nova aliança” (8:6; 9:15, 12:24) e seu sacrifício como o “sangue da aliança” (10:29; 13:20; cf. 7:22).

⁸⁷⁹ No caso de 9:25, o elemento semelhante é a *entrada* do sumo sacerdote com sangue no santuário. Mas o santuário é diferente, o sumo sacerdote é diferente, e o sangue é diferente. Por isso, a entrada de Cristo não é múltipla como a do sumo sacerdote levítico.



Figura 12 – Função das comparações do sacrifício de Cristo
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Portanto, até aqui é possível afirmar que o Dia da Expição tem dois papéis diferentes na argumentação de Hebreus: 1) é usado como uma *ilustração da transição* da antiga aliança para a nova, sendo descrito como um evento único, “uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, 9:7); e 2) é usado negativamente, em comparações, para *simbolizar as deficiências da primeira aliança*, sendo descrito como um evento repetitivo, “a cada ano” (κατ’ ἐνιαυτὸν, 9:25; 10: 1, 3). Isso quer dizer que a *natureza repetitiva* do Dia da Expição é enfatizada nas comparações com o sacrifício de Cristo para expressar a ineficácia dos sacrifícios de animais da primeira aliança. Os papéis do Dia da Expição no argumento de Hebreus podem ser assim sistematizados:

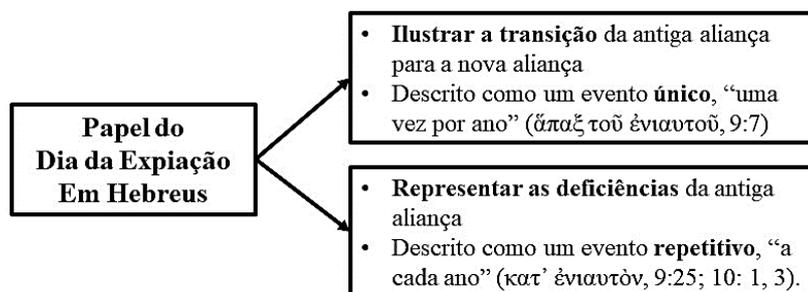


Figura 13 – Papéis do Dia da Expição no argumento
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

A comparação da obra de Jesus com o repetitivo Dia da Expição é para exaltar a singularidade e superioridade da oferta de Cristo. No contexto da alusão ao Dia da Expição em 9:25, há dois contrastes do tipo “não isto, mas isto” (em 9:24-26) que explicam a afirmação de 9:23b de que as coisas celestiais seriam purificadas “com sacrifícios *melhores* do que estes” (ARC). Primeiro, em 9:24, a superioridade de Cristo está no fato de que ele não entrou em um santuário feito à mão, mas no próprio céu⁸⁸⁰:

⁸⁸⁰ A expressão “o mesmo céu [αὐτὸν τὸν οὐρανόν]” (Hb 9:24) não nega a existência de um santuário literal *no* céu, nem afirma que o santuário celestial é o próprio céu. Ela pode ser compreendida como uma *sinédoque*, onde todo o céu substitui uma parte dele (o santuário celestial). Ver HURST, 1990,

“Cristo *não* [οὐ] entrou em santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, *porém* [ἀλλά] no mesmo céu, para comparecer, agora, por nós, diante de Deus” (9:24). É superior porque é celestial. Em segundo lugar, Hb 9:25-26 mostra que o sacrifício de Jesus é superior porque ele não entrou no santuário celestial para se oferecer *muitas vezes* (como ocorria no Dia da Expição terrestre), mas, em vez disso, se manifestou só uma vez para anular o pecado pelo seu sacrifício: “*nem ainda* [οὐδέ] para se oferecer a si mesmo muitas vezes” (9:25), “agora, *porém* [δὲ], ao se cumprirem os tempos, se manifestou uma vez por todas, para aniquilar, pelo sacrifício de si mesmo, o pecado” (9:26). É superior porque é único, de uma vez por todas.

Esses dois blocos de contraste (9:24 e 9:25-26) estão interligados pela partícula οὐδέ (que significa “e nem”, “e também não”, “muito menos”).⁸⁸¹ A conjunção γὰρ de 9:24 evidencia que os dois contrastes de 9:24-26 fornecem dois sentidos em que o sacrifício de Cristo é “melhor” que os sacrifícios da antiga aliança, como o v. 23 havia anunciado: “[...] sacrifícios melhores do que estes” (ARC). Em outras palavras, 9:23 levanta o tema que é abordado em 24-26.⁸⁸²

Como na alusão ao Dia da Expição em 9:6-7, a alusão de 9:25 também aponta para uma transição de um sistema de vários sacrifícios para o sacrifício único de Cristo (9:25-28), e da transição de um acesso limitado a Deus para um acesso real no santuário celestial (9:24). Apesar disso, é preciso deixar claro que em 9:25 a alusão ao Dia da Expição tem uma função diferente da de 9:6-7: ela traz o Dia da Expição à tona como o epítome do culto israelita, contra o qual o sacrifício e a obra sacerdotal de Jesus são comparados e evidenciados como superiores.

Teologicamente, a alusão ao Dia da Expição em 9:25 também aponta para uma relação tipológica entre o sistema levítico e a obra de Jesus, ao comparar diretamente o ritual do Dia da Expição com a ascensão de Jesus ao céu (9:24-26). Cristo entrou “perante a face de Deus” para “aniquilar o pecado pelo sacrifício de si mesmo” (Hb 9:24-26 ARC). Isso sugere que o sacrifício de Cristo é considerado como o sacrifício do Dia da Expição (ou, melhor dizendo, como todos os elementos sacrificais do Dia da Expição):⁸⁸³ “o sacrifício de Cristo é de fato um cumprimento

p. 28; SCHENCK, 2007, p. 145, 165, nota 69.

⁸⁸¹ GINGRICH, DANKER, 2012, p. 150.

⁸⁸² JAMIESON, 2016, p. 573.

⁸⁸³ De acordo com Hebreus, todos os elementos sacrificiais tipológicos foram cumpridos no sacrifício único de Jesus (cf. 7:27; 10:1, 4, 11-12), uma vez por todas: a inauguração da nova aliança e do santuário celestial, o serviço diário, e o Dia da Expição. Segundo Johnsson, todos os rituais de sacrifícios - sejam diários ou anuais, públicos ou privados - apontavam para a cruz e encontraram o

tipológico dos sacrifícios do Dia da Expição”.⁸⁸⁴

6.5 Hb 9:24-25 localiza a expiação no céu

Hb 9:24 e 25 mantêm o foco na repetitividade da entrada no santuário: Esses textos enfatizam a repetição anual do Dia da Expição, em contraposição ao sacrifício único de Jesus.⁸⁸⁵ Além disso, o foco parece estar na entrada⁸⁸⁶ (o verbo εἰσέρχομαι é usado duas vezes e está implícito duas vezes):

Porque Cristo não entrou [εἰσέρχομαι] em santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, porém [entrou] no mesmo céu, para comparecer, agora, por nós, diante de Deus; (9:24)

nem [entrou] também para a si mesmo se oferecer muitas vezes, como o sumo sacerdote cada ano entra [εἰσέρχομαι] no Santuário com sangue alheio. (9:25 ARC)

A entrada de Cristo no santuário celestial com seu próprio sangue⁸⁸⁷ é uma evidência da superioridade de sua oferta (que foi única). Portanto, o ponto do Autor é que Jesus fez um sacrifício único e uma entrada única no santuário celestial. Isso está

cumprimento de seu aspecto sacrificial na morte de Cristo. Porém, outros aspectos destes rituais encontraram seu cumprimento no ministério sacerdotal de Cristo, após o Calvário, no santuário celestial. Assim, o Dia da Expição tem um cumprimento inicial na cruz, especificamente o cumprimento do seu aspecto sacrificial (JOHNSON, 2016a, p. 123).

⁸⁸⁴ KUMA, Hermann V. A. **Αἵμα in Hebrews**. Tese (doutorado). Berrien Springs: Andrews University, 2010. p. 241.

⁸⁸⁵ Essa antítese entre o sacrifício único de Cristo e os muitos sacrifícios da antiga aliança é enfatizada nos capítulos 9 e 10. Os sacrifícios da antiga aliança são sempre mencionados no plural (Hb 9:9, 12, 13, 19, 23, 25, 26-28; 10:1, 4, 6, 9-10, 11-12), e os animais sacrificados são mencionados em pares (9:12, 13, 19; 10:4, 6). O clímax da antítese é 10:11-13, onde os sacerdotes da antiga aliança se mantêm oferecendo continuamente os mesmos sacrifícios, enquanto Jesus está sentado esperando o cumprimento da promessa do Pai depois de ter oferecido seu sacrifício único. O único texto onde o plural é usado para referir-se ao sacrifício de Cristo é 9:23 (“[...] sacrifícios melhores do que estes [κρείττοσιν θυσίαις παρὰ ταύτας]” ARC). O plural θυσίαις pode ser explicado de duas formas: 1) como um “plural genérico” (quando se tem em mente mais de um membro da classe implícita, cf. MUSSIES, G. **The Morphology of Koine Greek As Used in the Apocalypse of St. John: A Study in Bilingualism**. Leiden: Brill, 1971. p. 81), um “plural de categoria” (SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 266; ATTRIDGE, 1989, p. 261), ou 2) como sendo atraído pelo plural de τοῦτοις (YOUNG, 1981, p. 206; LANE, 1991b, p. 247).

⁸⁸⁶ Um importante tema em Hb 8-10 é a discussão sobre *onde* Jesus desempenha seus deveres sacerdotais. A entrada no santuário celestial é um elemento essencial da auto-oferta de Cristo. Seu sofrimento é referido como ocorrendo “fora da porta” (Hb 13:12). Isso leva à seguinte conclusão: a crucificação de Jesus foi um evento no âmbito *terreno* que lhe permitiu a entrada no santuário *celestial* com seu sangue (MASON, 2008, p. 35).

⁸⁸⁷ O ponto principal enfatizado por autores que defendem um modelo de expiação efetuada no céu (não apenas na cruz) é a entrada no santuário por meio do sangue, mas ele preferem manter silêncio a respeito da literalidade do sangue apresentado por Cristo no santuário celestial (MACKIE, 2007, p. 159, 167, 181-182; NELSON, 2003, p. 256). O ponto é que, com sangue literal ou não, a entrada de Jesus no Santo dos Santos celestiais é a consumação da sequência sacrificial que começou na cruz, mas cuja oferta se efetua mesmo é no céu.

de acordo com o modelo do Antigo Testamento, onde a entrada sacerdotal no santuário não era um ato isolado do sacrifício da vítima no altar. Por outro lado, o sacrifício da vítima não era um fim em si mesmo, mas era seguido da entrada no santuário com seu sangue.

A oferta em 9:25, portanto, é descrita em termos de *entrada no santuário* com sangue, um conceito de expiação celestial. Como visto no item 2.2, a entrada no santuário é um tema importante porque a oferta não se completava com o abate da vítima, mas com o ato sacerdotal de levar o sangue do sacrifício para o santuário⁸⁸⁸ – em Hebreus, a oferta sacrificial de Jesus se completou quando Ele entrou no santuário celestial, na presença de Deus (9:24)⁸⁸⁹ (a entrada no santuário é com sangue, e ali ocorre o ato de *oferecer* [προσφέρω, 9:25]).⁸⁹⁰ Nesse caso, sua morte sacrificial e sua entrada no santuário celestial estão conectadas pela sua ressurreição,⁸⁹¹ e, logicamente, por sua ascensão.⁸⁹²

Em Hb 9:25, a oferta única de Cristo⁸⁹³ também está ligada logicamente e gramaticalmente à *apresentação* de Jesus no santuário celestial (“[entrou] no mesmo céu, para comparecer [ἐμφανίζω], agora, por nós, diante de Deus”; 9:24), que é o mesmo evento descrito em 9:26⁸⁹⁴ (“se manifestou [φανερώ] uma vez por todas”).

⁸⁸⁸ O sacrifício do Dia da Expição envolvia um *processo* que incluía abate da vítima e aplicação de sangue. Por isso, Hebreus também descreve o sacrifício de Cristo como um *processo* que inclui sua morte na terra, sua entrada no santuário celestial por meio de sua ressurreição/ascensão, e a apresentação da oferta no santuário celestial. Cf. RIBBENS, 2016, p. 108.

⁸⁸⁹ Alguns intérpretes argumentam que “comparecer diante de Deus” não tem necessariamente relação com o santuário (Ex 23:15, 17; Dt 16:16), mas também se refere a buscar a ajuda divina através da oração (Sl 17:15 [16:15 LXX]; 27:8 [26:8 LXX]; 42:2 [41:3 LXX]) (ATTRIDGE, 1989, p. 263; SPICQ, 1952-1953, v. 2, p. 267-268; MACKIE, 2007, p. 98). No entanto, em Hb 9:24, comparecer diante da face de Deus tem a ver com a entrada (εἰσέρχομαι) no santuário com sangue (ἐν αἵματι; 9:25; cf. 9:22), e com o sacrifício e a oferta (προσφέρω [9:25], θυσία [9:26]; προσφέρω [9:28]), temas que dominam contexto. Ver RIBBENS, 2016, p. 125, nota 199.

⁸⁹⁰ O sacrifício na cruz seria o sacrifício expiatório, e o sacerdócio no santuário celestial seria a continuação do procedimento sacrificial que começou na cruz. Moffitt demonstra que, ao contrário do que a maioria dos intérpretes assumem, as referências ao sangue de Jesus em Hebreus nem sempre são referências exclusivas à morte de Jesus, mas também à sua apresentação do sangue no santuário celestial. Quando Hebreus especifica o lugar onde Jesus oferece seu sacrifício, essa oferta sempre é localizada no céu. Não se trata de uma metáfora ou de uma espiritualização, mas de uma descrição de uma ascensão corporal de Jesus à presença celestial de Deus (o que pressupõe uma ressurreição corporal), onde Jesus pode se apresentar sua oferta diante de Deus (segundo a descrição de Levítico) (MOFFITT, 2011, p. 215-296).

⁸⁹¹ Alguns intérpretes tendem a suprimir o papel da ressurreição, colocando a entrada de Jesus no santuário celestial como um evento “espiritual” ou metafórico. Sobre a importância da ressurreição na argumentação de Hebreus, ver MOFFITT, 2011.

⁸⁹² Sobre a importância da ascensão em Hebreus, ver MOFFITT, 2011; CORTEZ, 2008.

⁸⁹³ Apesar do texto não afirmar isso, essa oferta única de Cristo pode ser presumida em 9:25 com segurança por causa do nítido contraste com as múltiplas ofertas do sistema levítico. Esse contraste só faz sentido se a oferta de Jesus for única, singular.

⁸⁹⁴ RIBBENS, 2016, p. 126. A aparição de Cristo em 9:26 está ligada à sua aparição no santuário

Portanto, a oferta de Cristo, seu autossacrifício, depende de sua *entrada e apresentação* no santuário celestial.⁸⁹⁵

Em Hb 9:25, a *aplicação* do sangue no santuário é evocada, além do abate da vítima sacrificial, através da comparação do ato de ofertar (προσφέρω) com o ato de entrar anualmente no santuário *com sangue* (ἐν αἵματι). Em 9:7, προσφέρω refere-se à *entrada e aplicação do sangue* no santuário (no caso, no Santíssimo), e 9:25 faz a mesma interpretação. A implicação de Hb 9:25 é que Cristo ofereceu [προσφέρω] o sangue que é seu, o “sacrifício de si mesmo” (Hb 9:26), ao contrário dos sumos sacerdotes levíticos que ofereciam “sangue alheio” no santuário. A *aplicação* do sangue de Cristo está implícita aqui, e bem explícita em Hb 12:24, que descreve o sangue de Cristo como “sangue da aspersão” (αἵματι ῥαντισμοῦ).⁸⁹⁶

Em Hebreus, como na LXX, προσφέρω está intimamente relacionado às ofertas em seus dois aspectos: tanto o abate da vítima quanto a aplicação do sangue no santuário.⁸⁹⁷ O abate da vítima sacrificial (a cruz) é importante, mas o ritual de aplicação do sangue também é.⁸⁹⁸ No ritual do santuário, a morte da vítima sacrificial sem a posterior manipulação do sangue não oferece expiação.⁸⁹⁹ Assim, a alusão ao

celestial de v. 24 especialmente à luz do contexto cultural. O verso 28, então, pega essa *linguagem* da aparição e a utiliza no padrão do Dia da Expição: o sumo sacerdote terrestre entrava no santuário para fazer expiação e depois saía. No caso de 9:28, Jesus entrou no santuário, mas ainda não saiu, e o Autor aparentemente vincula essa saída à segunda vinda de Cristo.

⁸⁹⁵ RIBBENS, 2016, p. 126. Existem três textos que falam dessa apresentação de Jesus no contexto de 9:24-28: 1) no v. 24, Cristo aparece (ἐμφανίζω) na presença de Deus; 2) no v. 26, Cristo “se manifestou [φανερώω] uma vez por todas, para aniquilar, pelo sacrifício de si mesmo, o pecado”; 3) no v. 28, Cristo “aparecerá [ὄψάω] segunda vez”, uma referência à sua segunda vinda.

⁸⁹⁶ A apresentação/aplicação do sangue de Cristo no santuário celestial é indiscutivelmente apresentada em Hebreus. Por isso, Ribbens sugere que, em Hebreus, há uma correspondência de cultos, além de uma correspondência de santuários: Cristo entra no santuário celestial com sangue, apresenta-o como oferenda e o asperge no propiciatório (RIBBENS, 2016, p. 131-132).

⁸⁹⁷ Como afirma Barrett, na cruz “[a] redenção eterna já foi forjada [...], mas aguarda completa aplicação e cumprimento” (BARRETT, 1956, p. 386; cf. p. 365, 384).

⁸⁹⁸ Para Vis, a aplicação do sangue “é o passo *mais importante*” (VIS, 2012, p. 258 [grifo nosso]).

⁸⁹⁹ MOFFITT, 2011, p. 293. Assim como o sumo sacerdote levítico fazia a oferta de sangue no santuário, o sumo sacerdote Cristo também faz uma oferta de sangue num santuário celestial, o arquétipo do tabernáculo terrestre (Hb 8:2-3; 9:11-12), pois “[...] em ambos os sacrifícios [terrestre e celestial], o sangue é o agente da expiação [...]” (HABER, 2005, p. 117). Portanto, o lugar da oferta do sacrifício de Cristo é o próprio céu, onde ele como o sumo sacerdote levítico, executa seu ritual de expiação em τὰ ἅγια (santuário). Davies também acha que restringir a tipologia sacrificial e ritualística ao Calvário é uma simplificação excessiva, pelos seguintes motivos, dentre outros: 1) nos textos onde a morte de Cristo é o sujeito (Hb 2:9-14; 5:7-10; 6:6; 9:15; 12:2; 13:11-13), o verbo προσφέρω e semelhantes não aparecem [exceto por εισφέρω, em Hebreus 13:11, que, no entanto, não se refere à morte de Jesus, mas para à entrada no santuário com o sangue dos animais]; e 2) a entrada de Jesus no céu é descrita como προσφέρω, como se fosse o evento crítico, em vez de sua morte (Hb 9:7, 25) (DAVIES, 1968, p. 386-387). Segundo Ribbens, muitos estudiosos rejeitam a ideia de que Cristo levou sangue para o santuário celestial ou o aplicou/aspergiu no propiciatório celestial mais por causa de noções platônicas de um santuário celestial do que por alguma interpretação de Hebreus. Apesar de o Autor não afirmar explicitamente que Cristo levou sangue ao

Dia da Expição em Hb 9:25 sugere que a oferta de Cristo é um sacrifício *multidisciplinar*, que inclui o sofrimento, o sacrifício, a entrada no santuário e a aplicação do sangue,⁹⁰⁰ elementos vistos juntos em Hb 9:25-26.⁹⁰¹

6.6 Hb 9:24-25 traz à tona o elemento escatológico

O Dia da Expição em Hb 9:25 traz à tona o elemento *escatológico*, encontrado também na literatura apocalíptica judaica do segundo templo.⁹⁰² Admitindo hipoteticamente que a oferta de Cristo fosse da mesma natureza das ofertas levíticas, o Autor argumenta: “Ora, neste caso, seria necessário que ele tivesse sofrido muitas vezes desde a fundação do mundo; agora, porém, *ao se cumprirem os tempos* [συντελεία τῶν αἰώνων], se manifestou uma vez por todas, para aniquilar [ἀθέτησις], pelo sacrifício de si mesmo, o pecado” (Hb 9:26). A expressão “συντελεία τῶν αἰώνων” é notavelmente *escatológica* no Novo Testamento (Mt 13:39, 40, 49; 24:3; 28:20).

O contexto também evoca uma cena de *juízo* ao utilizar em 9:26 o substantivo ἀθέτησις, um “termo técnico legal”⁹⁰³ (cf. Hb 7:18). A declaração é, literalmente, que Cristo se manifestou uma vez na consumação dos séculos “para a anulação do pecado”. Na literatura apocalíptica judaica e rabínica, o Dia da Expição era visto como um dia de juízo, quando o pecado era removido, e que apontava para uma expiação histórica e escatológica.⁹⁰⁴

santuário e aspergiu-o ali, isso está implícito nas declarações do Autor (RIBBENS, 2016, p. 130). Para uma apresentação panorâmica dessa linha de interpretação e seus principais proponentes, ver MALHEIROS, 2016b, p. 73-103.

⁹⁰⁰ RIBBENS, 2016, p. 132; MOFFITT, 2011, p. 224.

⁹⁰¹ NELSON, 2003, p. 255.

⁹⁰² O Dia da Expição, em alguns grupos apocalípticos, era percebido “como uma antecipação ritual da purificação escatológica do pecado da criação de Deus” (BEN EZRA, 2003, p. 89; cf. p. 7, 41, 78, 81-82, 90, 95, 196, 226, 329-330).

⁹⁰³ GINGRICH, DANKER, 2012, p. 13.

⁹⁰⁴ BEN EZRA, 2003, p. 36, 52, 57, 80-83, 87-88, 91, 94, 121-124, 140. Em *1 Enoque* 10, há uma cena de juízo em que Azazel (uma figura demoníaca) é amarrado e aprisionado em um fosso no deserto (uma imagem que remonta ao bode para Azazel de Levítico 16), e o texto afirma que “toda a terra foi corrompida através das obras que foram ensinadas por Azazel: a ele atribuem todo pecado”. O pseudépígrafo *A Assunção de Moisés* 10:1-8 descreve uma cena de juízo em que os anjos levam incenso e Deus sai do santuário celestial “com indignação e ira” para punir os ímpios e trazer felicidade a Israel. 11QMelq (c. séc. I a.C.) vincula o Dia da Expição ao jubileu, à libertação dos cativos, e ao julgamento de Belial (cf. FILHO José Adriano. Expectativas messiânicas sacerdotais no judaísmo e as origens da cristologia. **Oracula**, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, [p. 20-27], 2005). A *Tosefta*, *Rosh HaShanah* 1:12 (c. séc. II) afirma: “Pois no dia de ano novo todos [*Rosh HaShanah*] os homens são julgados, e o decreto é selado no Dia da Expição [*Yom Kippur*]. [...] e o julgamento do homem é selado no Dia da Expição”. Texto hebraico disponível em: <<https://bit.ly/2EheUNh>>. Acesso em: 17 abr. 2019. Cf. o texto sobre o Dia do Juízo na **Enciclopédia Judaica**, disponível em: <<https://bit.ly/2W4XR3s>>. Acesso em: 17 abr. 2019.

A remoção (ἀθέτησις) do pecado vai além da remoção do castigo, inclui a redenção escatológica, é a remoção messiânica e escatológica do pecado que as tradições apocalípticas já destacavam⁹⁰⁵ (cf. 1Pe 1:20; 1Jo 3: 5), e que satisfaz as exigências da justiça (de acordo com o sentido legal de ἀθέτησις).⁹⁰⁶

O Autor ainda se refere ao juízo no verso 27: “E, assim como aos homens está ordenado morrerem uma só vez, vindo, depois disto, o juízo” (Hb 9:27).⁹⁰⁷ E, finalmente, as implicações escatológicas da purificação celestial estão em Hb 9:28: “assim também Cristo, tendo-se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação”.⁹⁰⁸

Portanto, além de *ilustrar* a repetitividade dos sacrifícios, a alusão ao Dia da Expição em 9:25 também evoca os temas do juízo e da redenção escatológica, abordados em 9:26-28 - temas que faziam parte do imaginário em torno do Dia da Expição por volta do primeiro século.

6.7 Hb 9:24-25 é parte da estratégia retórica: *amplificatio*

Parte da estratégia retórica do argumento de Hebreus é usar o Dia da Expição como sinédoque – uma representação de todos os sacrifícios expiatórios, por ser o supremo sacrifício expiatório.⁹⁰⁹ O Dia da Expição é chamado na LXX de “sábado dos sábados [σάββατα σαββάτων]” (Lv 16:31), Fílon o denomina de “maior festival”,⁹¹⁰ e é considerado o dia da mais abrangente expiação no Talmud babilônico.⁹¹¹

⁹⁰⁵ Por exemplo, *Testamento de Levi* 18:9; cf. *1 Enoque* 62:7-8; *Salmos de Salomão* 17:26, 36, 41.

⁹⁰⁶ RIBBENS, 2016, p. 221.

⁹⁰⁷ O tema do juízo está presente em Hebreus: o Autor se refere a um julgamento futuro (9:27; 10:30-31; 12:25-27), denomina Deus de “Juiz de todos” (12:23), e afirma que aos que pecam deliberadamente só resta “certa expectativa horrível de juízo” (10:27). O “juízo eterno” é considerado um dos “princípios elementares da doutrina” (6:1). Outros textos que fazem alusão a um juízo futuro são 2:2-4; 4:1-3; 6:7-12. Uma prestação de contas com Deus está prevista em 4:12-13 e 6:10.

⁹⁰⁸ Deve-se notar a súbita mudança de tema: da inauguração para um dia futuro de julgamento escatológico. Essa mudança também ocorre em Hb 10:19-24, onde o autor de Hebreus celebra o “novo e vivo caminho” que Cristo inaugurou (ἐγκαίνιζω; 10:20) no santuário celestial, e logo após adverte os crentes a manter a fé e não abandonar a congregação da comunidade pois “o dia” está se aproximando. Esse “dia” pode ser uma referência ao “dia do Senhor” da literatura profética hebraica (Jl 2:1-2; Am 5:18; Ml 3:2), ou uma sutil referência ao Dia da Expição escatológico, visto que “dia” também é um termo técnico para o Dia da Expição na *Mishnah Yoma* (KUMA, 2010, p. 241-242; MOORE, 2019, p. 247; DAVIDSON, 2001, p. 188.).

⁹⁰⁹ RIBBENS, 2016, p. 1.

⁹¹⁰ *De specialibus legibus* 2:194: “[...] ἑορτῶν τὴν μεγίστην [...]”.

⁹¹¹ Rabi Yehuda HaNasi diz que “todas as transgressões na Torá, se alguém se arrependeu ou não se

O recurso retórico é usar essa sinédoque para elaborar uma *amplificatio*,⁹¹² que consiste, basicamente, em comparar o que está sendo defendido com exemplos contrários muito menores ou com os melhores exemplos contrários - em ambos os casos, o resultado deverá ser a “ampliação” do que se defende.⁹¹³ Em outras palavras, o que se defende parecerá maior quando comparado a exemplos contrários inferiores, e ainda maior quando é inegavelmente superior ao melhor exemplo contrário.⁹¹⁴ Em Hebreus, a morte e o sacerdócio de Jesus são comparados ao maior e mais importante ritual da antiga aliança – o Dia da Expição. Essa estratégia retórica é usada aqui na alusão de 9:25 e também em 10:1-4, como será analisado no próximo tópico. O Autor escolheu resumir neste importante ritual as fraquezas do culto israelita, transformando o ápice do sistema levítico num representante de sua ineficácia. Assim, nessa *amplificatio*, ao comparar o Dia da Expição com o sacrifício e o sacerdócio de Jesus no santuário celestial, a superioridade de Cristo fica ainda mais evidente:

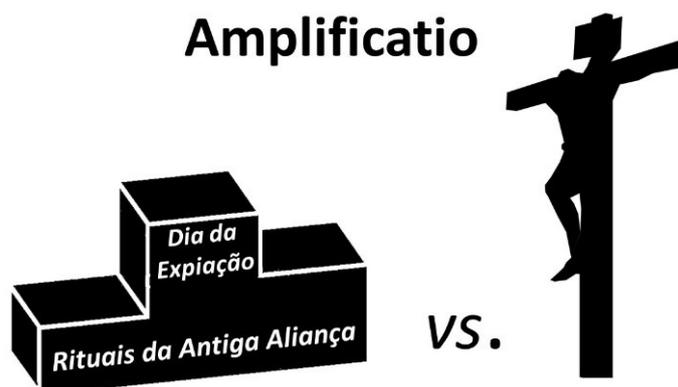


Figura 14 – Amplificatio
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Outro dado importante na retórica relacionada à alusão ao Dia da Expição é que Hebreus é uma “palavra de *exortação* [παράκλησις]” (Hb 13:22). A “palavra de

arrependeu, o Yom Kippur expia” (Yomá 85b.11, cf. 85b.12). Disponível em: <<https://bit.ly/30E71uZ>>. Acesso em 23 abr. 2019.

⁹¹² Na retórica greco-romana, a *amplificatio*, por vezes, consistia na comparação de uma pessoa com outra pessoa importante, pois “resulta amplificado e belo se se mostrar melhor que os virtuosos. A amplificação enquadra-se logicamente nas formas de elogio, pois consiste em superioridade e a superioridade é uma das coisas belas. Pelo que, se não é possível comparar alguém com pessoas de renome, é pelo menos necessário compará-lo com as outras pessoas, visto que a superioridade parecer revelar a virtude” (ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998. p. 129-130). Para mais informações sobre a *amplificatio*, ver LAUSBERG, 1998, p. 189-240; KENNEDY, 1984, p. 7, 21-22, 53.

⁹¹³ CORTEZ, 2008, p. 412-413, nota 2; OLBRICHT, Thomas H. Hebrews as Amplification. In: PORTER, Stanley E.; OLBRICHT, Thomas H. (eds.). **Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. (p. 375-389). p. 381-387.

⁹¹⁴ RUSSELL; WINTERBOTTOM, 1972, p. 158, 165-166, 169-170, 414, 474.

exortação” é um discurso do tipo de uma homilia dos grupos judaicos-helenísticos e cristãos do primeiro século, como a “palavra de exortação” (λόγος παρακλήσεως) de Paulo na sinagoga em At 13:15.⁹¹⁵ Hebreus apresenta o que Berger chama de “admonição-apêndice”, na qual uma longa explicação é seguida de uma aplicação em forma de admonição: nesse caso, a explicação de 7:1-10:18 é seguida da admonição em 10:19-39.⁹¹⁶

Portanto, como Hebreus é uma palavra de exortação, as seções expositivas de Hebreus “servem [...] ao propósito exortativo de toda a obra”.⁹¹⁷ A apresentação de Cristo “como sumo sacerdote superior, a sua apresentação no santuário celestial como sacrifício definitivo diante de Deus não são somente declarações teológicas isoladas, mas oferecem a motivação para uma obediência ativa e perseverança na corrida até a cidade eterna”.⁹¹⁸

Então, em 9:24-25, o Dia da Expição fornece o contraste apropriado para avaliar a grandeza do sacrifício e ascensão de Jesus, que servirá de base para a exortação que virá no capítulo 10.

6.8 Hb 10:1-4 representa a ineficácia de todos os sacrifícios

A alusão ao Dia da Expição em 10:1-4 é a seguinte:

Ora, visto que a lei tem *sombra* [σκιά] dos *bens vindouros* [τῶν μελλόντων ἀγαθῶν], não a imagem real das coisas, *nunca jamais* pode tornar perfeitos os ofertantes, com os mesmos sacrifícios que, *ano após ano, perpetuamente*, eles oferecem. Doutra sorte, não teriam cessado de ser oferecidos, porquanto os que prestam culto, tendo sido purificados uma vez por todas, não mais teriam consciência de pecados? Entretanto, *nesses sacrifícios faz-se recordação de pecados todos os anos, porque é impossível* que o sangue de touros e de bodes remova pecados (Hb 10:1-4).

A lei não pode aperfeiçoar ninguém⁹¹⁹ porque tem apenas a sombra (σκιά) dos bens futuros e não a imagem exata das coisas. O Autor já havia explicado que os sacerdotes levíticos, que ofereciam sacrifícios segundo a lei, agiam “em figura e

⁹¹⁵ FABRIS, 1992, p. 342, 343; GRELOT, 1991, p. 109-127. FILHO, 2014, p. 92, nota 2.

⁹¹⁶ BERGER, 1998, p. 149.

⁹¹⁷ FILHO, 2014, p. 122.

⁹¹⁸ FILHO, 2014, p. 122.

⁹¹⁹ Hebreus já abordou esse tema em: “a lei nunca aperfeiçoou coisa alguma (7:19)”. Para o Autor, isso é evidência de “fraqueza e inutilidade” (7:18) do antigo sistema levítico.

sombra [ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ]” das coisas celestes (8:4-5; cf. Cl 2:17⁹²⁰). Essa sombra *inclui* os sacrifícios do Dia da Expição - os sacrifícios que, “ano após ano [κατ’ ἐνιαυτὸν], perpetuamente, eles oferecem” (cf. 10:8, onde os sacrifícios “segundo a lei” são generalizados, não restritos ao Dia da expiação). Se tais sacrifícios aperfeiçoassem e *purificassem* de uma vez por todas, as pessoas não teriam mais *consciência* [συνείδησις] do pecado, os sacrifícios cessariam, e não seriam oferecidos “perpetuamente” [διηλεκής]. No entanto, os sacrifícios do Dia da Expição fazem uma lembrança (ἀνάμνησις) anual dos pecados, porque o sangue de touros e bodes não *remove* (ἀφαιρέω) pecados.

Os sacrifícios da antiga aliança eram ineficazes para aperfeiçoar os adoradores, “no tocante à *consciência* [συνείδησις]” (Hb 9:9). Por outro lado, o sacrifício de Cristo purifica a consciência (9:14- cf. 10:22). Em contraste com os sacrifícios oferecidos perpetuamente, Jesus ofereceu “*para sempre* [διηλεκής], um único sacrifício”, se assentou (Hb 10:12), e seu sacrifício aperfeiçoou “para sempre” [διηλεκής] os crentes (10:14).

A expressão “o sangue de touros e de bodes [αἷμα ταύρων καὶ τράγων]” (10:4), é uma expressão técnica para referir-se aos sacrifícios em geral, não apenas os do Dia da Expição (como em Hb 9:13⁹²¹ e Is 1:11).⁹²² É importante notar que os sacrifícios da antiga aliança são mencionados sempre no *plural* em Hebreus (9:9, 12, 13, 19, 23, 25, 26-28; 10:1, 4, 6, 9-10, 11-12), e os animais sacrificiais são mencionados sempre em *pares* (9:12, 13, 19⁹²³, 10:4). Ou seja: apesar da alusão ao Dia da Expição, a declaração sobre a ineficácia do sangue de animais é mais abrangente, e aplica-se aos *sacrifícios em geral*.

A justaposição da alusão específica ao Dia da Expição com a expressão

⁹²⁰ O texto de Cl 2:17 é “σκιὰ τῶν μελλόντων”, bem semelhante ao texto de Hb 10:1 “Σκιὰν [...] τῶν μελλόντων ἀγαθῶν”. Hebreus apresenta Cristo como “sumo sacerdote dos bens futuros [ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν]” (9:11 ARC.) O adjetivo ἀγαθός é usada para se referir à terra prometida (por ex., Ex 3:8) e também à pregação escatológica (Rm 10:15). Em Hb 10:1, os “bens futuros” parecem estar relacionados à promessa escatológica de 9:28 (“assim também Cristo, tendo-se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação”). Os “bens futuros” seriam tudo o que Jesus oferece na nova aliança, que é superior ao que a antiga aliança oferecia.

⁹²¹ O texto majoritário traz “touros e bodes” (ταύρων καὶ τράγων) em Hb 9:13, enquanto o NA28 traz os animais em ordem inversa: “bodes e touros” (τράγων καὶ ταύρων).

⁹²² Segundo Cortez (2008, p. 357), Hebreus se refere aos animais sacrificiais de maneira sofisticada: os sacrifícios de τράγος e μόσχος referem-se aos sacrifícios para a inauguração da aliança e do santuário (9:12, 19), e os sacrifícios de τράγος e ταῦρος referem-se a todos os sacrifícios do culto israelita (9:13-14; 10:1-4), como em Sl 50:13 (49:13 LXX) e Is 1:11.

⁹²³ καὶ τῶν τράγων é discutível no NA28.

genérica “sangue de touros e bodes” transforma o Dia da Expição num representante de todos os sistemas sacrificais do culto israelita. Em 10:1, os vários sacrifícios “que se oferecem segundo a lei” (10:8) são sintetizados em um só: o Dia da Expição. Hb 10:1 afirma que a lei (νόμος) não pode aperfeiçoar com os sacrifícios (θυσία) anuais (do Dia da Expição), e Hb 10:8 afirma que segundo a lei (νόμος) são oferecidos “sacrifícios” (θυσία), “ofertas” (προσφορά), “holocaustos” (ὀλοκαύτωμα “oblações pelo pecado (περὶ ἁμαρτίας). Hb 10:1 *especifica* representativamente os sacrifícios segundo a lei, e 10:8 os *generaliza*. Assim, o argumento é que a lei nunca pode tornar perfeitos os ofertantes através de nenhum sacrifício, *nem mesmo* no principal ritual do culto da antiga aliança – o Dia da Expição.

Outra evidência de que o autor de Hebreus passa de uma alusão específica ao Dia Expição em 10:1 e 3 para uma declaração mais abrangente em 10:4 é o uso do verbo ἀφαιρέω ao afirmar que “é impossível que o sangue de touros e de bodes remova [ἀφαιρέω] pecados” (10:4). Essa é a única ocorrência desse verbo em Hebreus. No NT, ἀφαιρέω mantém o sentido de “tirar”, “remover”,⁹²⁴ e Rm 11:27 relaciona a nova aliança com a remoção de pecados: “Esta é a minha aliança com eles, quando eu tirar [ἀφαιρέω] os seus pecados”. Na LXX, ἀφαιρέω é utilizado para designar a remoção de pecados no sentido de “perdão”, mas em nenhum contexto diretamente relacionado ao Dia da Expição.⁹²⁵

Esse sentido mais abrangente da referência à ineficácia dos sacrifícios de animais em 10:4 fica evidente em 10:11: “E assim todo *sacerdote* [ἱερεύς] aparece *cada dia* [καθ’ ἡμέραν], ministrando e oferecendo muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca podem *tirar* [παραίρῃω] pecados” (ARC). Aqui, a citação do *sacerdote* e da ministração *diária* alude ao serviço corriqueiro do ritual do santuário, não ao Dia da Expição.

Portanto, a ineficácia dos sacrifícios da antiga aliança é generalizada. Em contraste com essa ineficácia generalizada, Cristo ofereceu-se “uma vez, para tirar [ἀναφέρω] os pecados de muitos” (9:28 ARC; cf. Jo 1:29; 1Jo 3:5), sua oferta única é capaz de santificar (10:10) e aperfeiçoar para sempre (10:14).

É importante, na argumentação, o fato de Jesus ter se oferecido. Os sacrifícios de “touros e bodes” (10:4) são contrastados à oferta do corpo de Jesus e sua vontade

⁹²⁴ Mt 26:51; Mc 14:47; Lc 1:25; 10:42; 16:3; 22:50; Rm 11:27; Ap 22:19.

⁹²⁵ Ex 34:7, 9; Lv 10:17; Nm 14:18; Is 6:7; 27:9.

de obedecer (10:5-10) - portanto, o sacrifício de Jesus inclui um aspecto que os sacrifícios de animais não tinham: a vontade da vítima (Jesus “se ofereceu”, uma decisão consciente e voluntária⁹²⁶).

É possível identificar uma estrutura em Hb 10:1-4: *geral-específico-geral*. O Autor parte do geral para o específico, e encerra com uma declaração geral sobre a ineficácia dos sacrifícios de animais: começa com uma referência *geral* à lei (os sacrifícios “segundo a lei” são abrangentes [10:8]), depois faz alusão *especificamente* ao Dia da Expição como a epítome dos sacrifícios do antigo sistema, e encerra o bloco com uma expressão genérica em referência a todos os sacrifícios do antigo sistema “segundo a lei”.

Esse padrão pode ser graficamente representado assim:

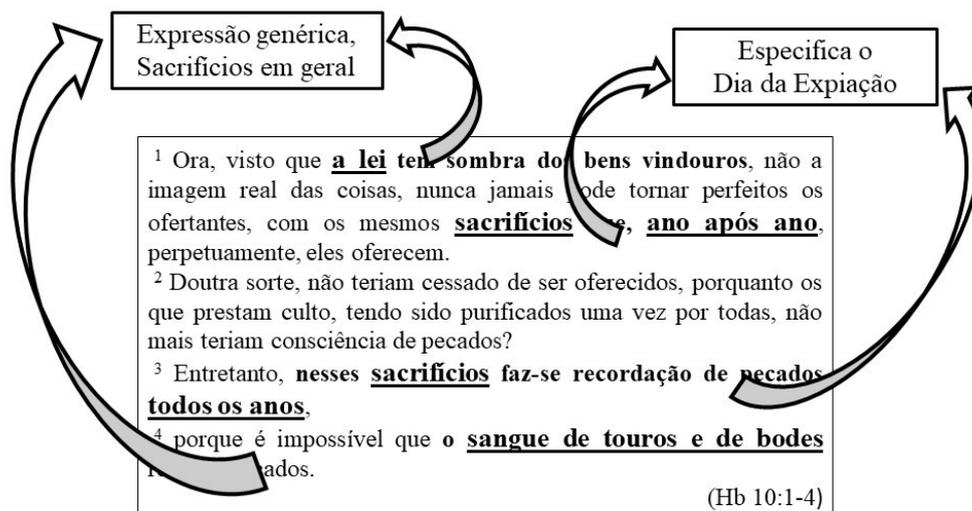


Figura 15 – Referência geral e específica
Fonte: elaborado pelo autor desta tese

Mais uma vez, o Autor usa o Dia da Expição não para expor seu sentido tipológico, mas com a intenção de representar todos os ineficazes sacrifícios da primeira aliança, a fim de *contrastá-los* ao sangue de Jesus e evidenciá-lo como superior. Em 10:1-4, o Dia da Expição, como em 9:25, é usado como o exemplo maior, o auge dos sacrifícios levíticos, que não purificam nem aperfeiçoam, e, por isso são repetitivos.

O autor de Hebreus está construindo uma *amplificatio* ao expor que *nem mesmo* os sacrifícios do Dia da Expição removem pecados; em vez disso, eles

⁹²⁶ Cf. 7:27; 9:14, 25, 26.

funcionam como uma “lembrança do pecado” (10:3) o que contrasta com “de nenhum modo me lembrarei dos seus pecados”, em 10:17.

Dessa forma, o autor de Hebreus lança mão de vários rituais e várias imagens culturais da antiga aliança (inclusive o Dia da Expição), mas apresenta o Dia da Expição como um grande exemplo da ineficácia generalizada dos antigos sacrifícios.

As principais imagens culturais evocadas pelo autor de Hebreus nesse contexto podem ser melhor visualizadas assim:

1 Ora, visto que a lei tem sombra dos bens vindouros, não a imagem real das coisas, nunca jamais pode tornar perfeitos os ofertantes, com os mesmos sacrifícios que, ano após ano, perpetuamente, eles oferecem.	}	Dia da Expição
2 Doutra sorte, não teriam cessado de ser oferecidos, porquanto os que prestam culto, tendo sido purificados uma vez por todas, não mais teriam consciência de pecados?		
3 Entretanto, nesses sacrifícios faz-se recordação de pecados todos os anos,	}	Dia da Expição
4 porque é impossível que o sangue de touros e de bodes remova pecados.		
5 Por isso, ao entrar no mundo, diz: Sacrifício e oferta não quiseste; antes, um corpo me formaste;	}	Sacrifícios em geral
6 não te deleitaste com holocaustos e ofertas pelo pecado.		
7 Então, eu disse: Eis aqui estou (no rolo do livro está escrito a meu respeito), para fazer, ó Deus, a tua vontade.	}	Sacrifício de Cristo (contraposto a sacrifícios em geral)
8 Depois de dizer, como acima: Sacrifícios e ofertas não quiseste, nem holocaustos e oblações pelo pecado, nem com isto te deleitaste (coisas que se oferecem segundo a lei),		
9 então, acrescentou: Eis aqui estou para fazer, ó Deus, a tua vontade. Remove o primeiro para estabelecer o segundo.	}	Transição antiga – nova aliança
10 Nessa vontade é que temos sido santificados, mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, uma vez por todas.		
11 Ora, todo sacerdote se apresenta, dia após dia, a exercer o serviço sagrado e a oferecer muitas vezes os mesmos sacrifícios, que nunca jamais podem remover pecados;	}	Sacrifícios diários
12 Jesus, porém, tendo oferecido, para sempre, um único sacrifício pelos pecados, assentou-se à destra de Deus,		
13 aguardando, daí em diante, até que os seus inimigos sejam postos por estrado dos seus pés.	}	Sacrifício de Cristo (contraposto a sacrifícios em geral)
14 Porque, com uma única oferta, aperfeiçoou para sempre quantos estão sendo santificados.		
15 E disto nos dá testemunho também o Espírito Santo; porquanto, após ter dito:	}	Sacrifício de Cristo (contraposto a sacrifícios em geral)
16 Esta é a aliança que farei com eles, depois daqueles dias, diz o Senhor: Porei no seu coração as minhas leis e sobre a sua mente as inscreverei,		
17 acrescenta: Também de nenhum modo me lembrarei dos seus pecados e das suas iniquidades, para sempre.	}	Sacrifício de Cristo (contraposto a sacrifícios em geral)
18 Ora, onde há remissão destes, já não há oferta pelo pecado. (Hb 10:1-18 ARA)		

Tabela 12 – Imagens culturais evocadas em Hb 10:1-18

Fonte: elaborado pelo autor desta tese

A alusão ao repetitivo e ineficaz Dia da Expição em 10:1 e 3 tem o propósito de enfatizar, *por contraste*,⁹²⁷ a singularidade e superioridade do sacrifício de Cristo sobre todo o sistema sacrificial da antiga aliança (representado pelo Dia da Expição, que era o seu ponto alto). O Dia da Expição é considerado negativamente como um “lembrete” (ἀνάμνησις, 10:3) repetitivo dos pecados.

Há uma estrutura “μέν - δέ” em 10:11-13 que expõe claramente a antítese entre a singularidade do sacrifício de Jesus e a multiplicidade dos sacrifícios da antiga aliança:

[por um lado, μέν] todo sacerdote *se apresenta* [perfeito indicativo de ἵστημι], *dia após dia* [καθ' ἡμέραν], a exercer o serviço sagrado e a oferecer *muitas vezes* [πολλάκις] os mesmos sacrifícios, que nunca jamais podem remover pecados; Jesus, porém [por outro lado, δέ], tendo oferecido, para sempre, *um único* [μίαν] sacrifício pelos pecados, *assentou-se* [aoristo indicativo de καθίζω] à destra de Deus, *aguardando* [ἐκδέχομαι], daí em diante, até que os seus inimigos sejam postos por estrado dos seus pés.

Os sacerdotes são descritos como em constante atividade, oferecendo muitos sacrifícios, enquanto Cristo é apresentado como sentado e esperando, após oferecer um sacrifício único.

Em Hebreus, os sacrifícios da antiga aliança⁹²⁸ são sempre mencionados no *plural* (pois são vários, e são repetitivos): θυσία, no plural, refere-se aos sacrifícios da antiga aliança (5:1; 7:27; 8:3; 9:9; 10:1, 8,⁹²⁹ 11).⁹³⁰ No singular, θυσία, refere-se ao sacrifício da nova aliança (9:26; 10:5, 12, 26). A única exceção é 9:23, onde o sacrifício de Cristo é chamado de “sacrifícios melhores do que estes” (ARC).⁹³¹ Hebreus também usa o termo πολλάκις para descrever os sacrifícios da antiga aliança (9:25, 26; cf. 10:11), enquanto os termos ἅπαξ e ἐφάπαξ (“uma vez” e “uma vez por todas”) são usados para caracterizar o sacrifício de Jesus (7:27; 9:12; 9:26, 27, 28; 10:10), que, “com uma única oferta, aperfeiçoou para sempre quantos estão sendo santificados” (10:14).⁹³²

⁹²⁷ CORTEZ, 2008, p. 400-403.

⁹²⁸ Em Hebreus, a “antiga aliança” é, essencialmente, uma referência à aliança histórica do Sinai (MACCARTY, 2007, p. 79-81).

⁹²⁹ O texto majoritário traz o singular Θυσίαν, mas a evidência documental favorece o plural θυσίας, como traz o texto NA28.

⁹³⁰ Além desses, o plural é usado metaforicamente para referir-se à “prática do bem e a mútua cooperação” (Hb 13:16) como sacrifícios que agradam a Deus.

⁹³¹ Além desses, o singular é usado para referir-se ao sacrifício de Caim (11:4) e ao sacrifício de louvor que os crentes da nova aliança devem oferecer a Deus (13:15).

⁹³² A única vez que ἅπαξ é utilizada para caracterizar o Dia da Expição é em 9:7, onde descreve a entrada no Santíssimo “uma vez por ano” (ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτοῦ), em oposição às contínuas (διὰ

Ao destacar a repetitividade do Dia da Expição, Hebreus reflete um aspecto da literatura apocalíptica, que retrata tanto os sacrifícios terrestres quanto os celestiais como sendo oferecidos perpetuamente.⁹³³ Por sua vez, Hebreus destaca apenas o caráter perpétuo dos sacrifícios levíticos terrestres (oferecidos “repetidamente” [πολλάκις; 9:25; 10:11], a “cada dia” [καθ’ ἡμέραν; 7:27; 10:11], e “cada ano” [κατ’ ἐνιαυτὸν; 10:1, 3], enquanto o sacrifício de Cristo é descrito como “único” (μίαν; 10:12, 14), “uma vez” e “de uma vez por todas” (ἅπαξ e ἐφάπαξ).

6.9 Hb 10:1-4 é uma base para a exortação

Como já foi observado neste capítulo, em Hebreus, as seções doutrinárias (expositivas) tem um objetivo exortativo, uma característica da oratória judaica.⁹³⁴ No caso das alusões ao Dia da Expição, a exortação é para se aproximar e entrar no santuário. Toda a argumentação que incluiu as alusões ao Dia da Expição em 10:1-4 vai finalmente desembocar na exortação:

Tendo, pois, irmãos, ousadia para entrar no Santuário, pelo sangue de Jesus, pelo novo e vivo caminho que ele nos consagrou, pelo véu, isto é, pela sua carne, e tendo um grande sacerdote sobre a casa de Deus, cheguemo-nos com verdadeiro coração, em inteira certeza de fé; tendo o coração purificado da má consciência e o corpo lavado com água limpa, retenhamos firmes a confissão da nossa esperança, porque fiel é o que prometeu. E consideremo-nos uns aos outros, para nos estimularmos à caridade e às boas obras, não deixando a nossa congregação, como é costume de alguns; antes, admoestando-nos uns aos outros; e tanto mais quanto vedes que se vai aproximando aquele Dia (Hb 10:19-25 ARC).

Em Hb 10:1, os adoradores que oferecem sacrifícios no Dia da Expição são denominados de “os que se aproximam [προσερχομένους, particípio médio do verbo προσέρχομαι]”. Aqui, os que se aproximam não podem ser aperfeiçoados. A aproximação de Deus é um tema importante em Hebreus, e estreitamente vinculado ao tema da perfeição: o aperfeiçoamento é chegar-se à Deus e ter acesso à sua presença.⁹³⁵ Em Hebreus, após afirmar que “a lei nunca aperfeiçoou coisa alguma”

παντός) entradas dos sacerdotes no Lugar Santo.

⁹³³ RIBBENS, 2016, p. 141.

⁹³⁴ FILHO, 2014, p. 92. Gelardini (2005, p. 107-226) sugere que Hebreus é uma homilia sinagoga para a celebração do *Tisha be-Av*, um dia de jejum, luto e lamentação.

⁹³⁵ O verbo προσέρχομαι é utilizado em Hebreus para exortar os crentes a se aproximarem de Deus (4:16; 10:22; 11:6; 12:22-24). No contexto de algumas dessas exortações, o apelo para a aproximação está vinculado à questão do aperfeiçoamento (10:14; 11:40; 12:23).

(7:19), Jesus é apresentado como aquele que “pode salvar totalmente os *que* por ele se *chegam* [προσερχομένων] a Deus” (7:25, ênfase acrescentada). No contexto da alusão ao Dia da Expição em Hb 10:1-4, após a seção expositiva, na qual a oferta de Cristo é apresentada como alcançando o aperfeiçoamento dos crentes (10:14), o Autor faz um apelo: “*aproximemo-nos* [προσέρχομαι], com sincero coração, em plena certeza de fé, tendo o coração purificado de má consciência e lavado o corpo com água pura” (10:22).

Portanto, em Hb 10:1, o Dia da Expição é apresentado como uma experiência frustrante para os que se aproximam, pois não alcançam o aperfeiçoamento. Por outro lado, o sacrifício único de Cristo é o que proporciona aperfeiçoamento e oportunidade de aproximação.

O objetivo da argumentação de Hb 10:1-18 é a exortação⁹³⁶ para que os crentes entrem no santuário celestial pelo caminho que Jesus *inauguro*⁹³⁷ (verbo ἐγκαινίζω, em Hb 10:19-20). O apelo inicial é para que os crentes se achem a Jesus no santuário celestial, mas outros apelos e exortações à fidelidade e perseverança se seguem a esse, a partir de 10:21. Em Hb 10:1-18, além da singularidade e da superioridade do sacrifício de Cristo, o autor de Hebreus também destaca a fidelidade de Jesus, sua decisão de fazer a vontade de Deus, e o fato de seu sacrifício ser voluntário. Esses são elementos importantes na seção exortativa que começa em 10:19 (cf. 10:25-26, 32-33, 35-36, 39; 13:21). Ao aludir ao Dia da Expição e evidenciar a superioridade da oferta de Cristo, o autor de Hebreus intencionou fundamentar a confiança (παρησία, 10:19, 35; cf. 3:6) cristã em fatos objetivos.⁹³⁸

6.10 Considerações finais

As alusões ao Dia da Expição desempenham diferentes funções na argumentação de Hb 8:1-10:18. Retoricamente, em Hb 9:6-7, o Dia da Expição ilustra

⁹³⁶ As seções expositivas de Hebreus “servem [...] ao propósito exortativo de toda a obra” (FILHO, 2014, p. 122).

⁹³⁷ Na LXX, o verbo ἐγκαινίζω é usado para a inauguração do santuário de Salomão (1Rs 8:63; 2Cr 7:5). No Pentateuco, o substantivo “inauguração” (“dedicação”, ou “consagração”) só aparece em Números 7 (ἐγκαινισμός em 7:10, 11, 84; ἐγκαινίωσις em 7:88), um capítulo que descreve o ritual de inauguração do tabernáculo. Nenhuma vez o verbo ἐγκαινίζω ou os substantivos ἐγκαινισμός e ἐγκαινίωσις aparecem em contextos do Dia da Expição, o que sugere que a entrada no santuário em Hb 10:19-20 tem a inauguração do santuário como pano de fundo.

⁹³⁸ DAVIDSON, 2016, p. 160.

a transição entre duas eras/alianças e seus respectivos santuários. Essa alusão é a mais complexa, pois se trata de uma parábola desenvolvida a partir das entradas no santuário, no Lugar Santo e no Santíssimo.

Esta tese sugere a seguinte leitura de Hb 9:6-10: “Quando o santuário está preparado, os sacerdotes entram continuamente na primeira tenda para realizar seu ministério; mas somente o sumo sacerdote entra na segunda tenda, e só uma vez por ano, e não sem levar o sangue que ele oferece por si mesmo e pelos pecados cometidos pelo povo por causa da ignorância. O Espírito Santo revela, através do ritual do santuário e da transição Santo – Santíssimo, que o caminho (para dentro) do santuário celestial ainda não havia sido revelado enquanto o primeiro santuário, o terrestre, tivesse uma função cultual viável. O caminho do santuário - primeiro, o ministério no Lugar Santo; depois, o acesso ao Santíssimo - é uma parábola para o tempo presente (o tempo da transição para a nova aliança), é uma ilustração; segundo tal caminho, são oferecidos dons e sacrifícios que não podem aperfeiçoar a consciência do adorador, mas lidam apenas com comida e bebida e várias lavagens ritualísticas, regulamentos para o corpo que foram impostos até chegar o momento de consertar as coisas – o momento da transição para a nova aliança”.⁹³⁹

O Dia da Expição aqui, portanto, não fornece uma interpretação tipológica para o sacrifício e sacerdócio de Jesus, mas uma ilustração da transição entre duas eras/alianças, e de um santuário terrestre para um santuário celestial.⁹⁴⁰ Essa transição é marcada por antíteses que destacam a superioridade da nova era e do ministério sacerdotal de Jesus, descrito em 9:11-10:18: os múltiplos sacerdotes da antiga aliança são substituídos por um único sumo sacerdote; os múltiplos sacrifícios da antiga aliança são superados por um único sacrifício definitivo; o ministério no Lugar Santo e o acesso limitado ao Santíssimo são substituídos pelo acesso ilimitado à presença de Deus no santuário celestial; a purificação da carne/corpo é substituída pela purificação da consciência na nova aliança.⁹⁴¹

Por sua vez, em Hb 9:24-25 e 10:1-4, o Dia da Expição é usado para expor a fraqueza e a inferioridade da antiga aliança, destacando a repetitividade e a

⁹³⁹ Essa leitura é bem próxima da que Cortez faz (CORTEZ, 2008, p. 338).

⁹⁴⁰ É importante destacar que, em 9:6-7, o Dia da Expição ilustra a transição da primeira para a segunda aliança e não necessariamente a ascensão de Jesus ao céu. Apesar da nova aliança incluir a ascensão de Jesus e sua entrada no santuário celestial, a transição para a nova aliança é um processo que começa na terra (Mt 26:28; Lc 22:20). Cf. CORTEZ, 2006, p. 527-547.

⁹⁴¹ CORTEZ, 2006, p. 543-546.

ineficácia dos sacrifícios em geral (sendo o Dia da expiação representativo desses sacrifícios). O Dia da Expição parece funcionar nessas alusões como um epítome do que era defeituoso e imperfeito na antiga aliança, e não exatamente como um *tipo* do que o sacrifício de Jesus seria. Como pertence à antiga aliança, até mesmo o Dia da Expição, o principal ritual litúrgico, é caracterizado pela repetitividade e ineficácia, e, assim, ele sintetiza as fraquezas da primeira aliança e de todo o seu sistema ritualístico.⁹⁴²

Teologicamente, o Dia da Expição também aponta para um Dia da Expição escatológico e um juízo futuro no contexto de 9:24-25. No entanto, o autor de Hebreus não enfatiza essa prefiguração tipológica porque esse não é o seu foco. Como afirma Stökl Ben Ezra, “apesar do uso extensivo da tipologia do Yom Kippur em Hebreus, é claro que seu autor não pretendia fornecer uma tipologia completa do Yom Kippur”.⁹⁴³ Hebreus concentra-se principalmente “no ritual de sangue do Dia da Expição e não em toda a festa”.⁹⁴⁴ Lindars também observa que “Hebreus é extremamente seletivo em seu uso dos regulamentos do Dia da Expição, usando apenas os itens essenciais”.⁹⁴⁵

Nitidamente, o Autor não quer tanto ensinar tipologia, mas demonstrar a superioridade do sacrifício e sacerdócio de Cristo, com o objetivo exortativo, para encorajar a audiência. Se há alguma tipologia no uso das imagens do Dia da Expição em Hebreus, ela não é um fim em si mesmo, mas é usada como apoio a esse objetivo exortativo.

Resumidamente, Hebreus usa o Dia da Expição como uma *ilustração* da transição da antiga aliança para a nova (9:6-7), e também como um grande exemplo da ineficácia da antiga aliança (9:25 e 10:1-4) que, por contraste, lança luz na superioridade da nova aliança. E tudo isso serve como base para exortar e encorajar os crentes para que se aproximem e entrem no santuário (10:19-22).

Um ponto que vale a pena ressaltar é que, em 8:1-10:18, apesar de alguns autores acreditarem que a ascensão de Jesus é interpretada como um entrada sumo

⁹⁴² Curiosamente, o Autor critica no Dia da Expição as mesmas características negativas que critica na antiga aliança: 1) a antiga aliança também não foi capaz de trazer perfeição (7:11, 19; 9:9; cf. 10:1); 2) os sacrifícios da antiga aliança consistiam no sangue de animais (9:12, 13, 19; cf. 10:4); 3) esses sacrifícios eram repetitivos “dia após dia” (7:27; 10:11; cf. 9:25; 10:1, 3).

⁹⁴³ BEN EZRA, 2003, p. 193.

⁹⁴⁴ CORTEZ, 2006. p. 528.

⁹⁴⁵ LINDARS, 1991, p. 92.

sacerdotal no Santíssimo celestial,⁹⁴⁶ a entrada de Jesus no santuário celestial parece estar mais próxima do modelo da *inauguração* do primeiro santuário, com a aspersão do tabernáculo e de seus utensílios com sangue (9:18-23),⁹⁴⁷ do que do modelo de entrada do Dia da Expição.

A entrada no santuário celestial em 9:11-12 é seguida de uma descrição da inauguração da aliança (9:15-20) e da inauguração do santuário (9:21-23). Em Hb 10:19-21, Jesus é descrito como um “grande sacerdote” (ἱερέα μέγαν, 10:21) cujo sangue possibilita a entrada no santuário (10:19), de forma muito semelhante à descrição do ritual do Dia da Expição em Hb 9:7. No entanto, 10:19-21 é uma exortação aos crentes para que entrem no santuário celestial pelo caminho que Jesus *inaugurou* (verbo ἐγκαθίζω, 10:20).

A purificação das coisas celestes em Hb 9:23 pode ser interpretada como uma *inauguração* do tabernáculo celestial, de acordo com 9:21. Assim, há uma sequência nesse contexto: Cristo *inaugurou* o santuário celestial (9:23), *entrou* no santuário celestial para fazer intercessão (9:24) e *ofereceu* a si mesmo como sacrifício único (9:25-26).⁹⁴⁸

Novamente, como já foi comentado nos capítulos anteriores desta tese, é importante manter o Dia da Expição próximo da perspectiva do Autor. As tentativas de ver alusões ao Dia da Expição em qualquer lugar em Hebreus distorcem o argumento do Autor. Ao avaliar o argumento do autor de Hebreus em 8:1-10:18, é preciso observar que a inauguração da aliança e do santuário são temas muito importantes,⁹⁴⁹ e que merecem mais atenção do que têm recebido dos intérpretes cuja tendência é a de supervalorizar o Dia da Expição, fazendo-o monopolizar toda a atenção exegética.

⁹⁴⁶ RIBBENS, 2016, p. 130.

⁹⁴⁷ CORTEZ, 2008, p. 414-419.

⁹⁴⁸ Ribbens justifica a interpretação de 9:23 como uma descrição da *inauguração* do santuário celestial afirmando que isso destaca o fato de que o santuário celestial não estava em uso *até que Cristo ascendeu ao céu*. Moisés viu o modelo do tabernáculo celestial antes da inauguração do culto levítico, e bem antes da inauguração do santuário celestial e de seu culto. Neste caso, o sacrifício de Cristo seria o primeiro e único sacrifício oferecido no santuário celestial (RIBBENS, 2016, p. 143).

⁹⁴⁹ JAMIESON, 2014, p. 12, 14.

CONCLUSÃO

Nenhum outro livro do NT contém uma aplicação tão consistente e detalhada da linguagem cúltica e sacrificial a Jesus e sua obra como Hebreus. As alusões ao ritual levítico são diversas e variadas, e para identificar com clareza as específicas alusões ao Dia da Expição em Hebreus, esta pesquisa começou discutindo as questões introdutórias (autor, destinatários, data e gênero literário). Tais temas são um desafio ao pesquisador, especialmente a autoria, a identidade dos destinatários e a data de composição. Esta tese não dedicou muito espaço a questões que ainda se mantêm no campo especulativo, e decidiu ver Hebreus como uma homilia da segunda metade do primeiro século, direcionada a cristãos com alguma experiência anterior no judaísmo.

No Capítulo 1, a discussão a respeito do pano de fundo conceitual de Hebreus mostrou que existem diversas fontes de influência sobre o Autor. No entanto, seguindo as evidências, ficou claro que o indiscutível *background* veterotestamentário das alusões ao cerimonial levítico em Hebreus coloca o AT/LXX como prioridade. A apocalíptica judaica, o misticismo judaico e as possíveis contribuições do pensamento de Fílon (dentre outras opções propostas) devem ser avaliados criticamente, cedendo o protagonismo ao AT/LXX. Em suma, Hebreus não é fruto do platonismo, como por muito tempo acreditou-se (e ainda se acredita em alguns círculos), mas é uma obra essencialmente judaica, fundamentada primeiramente no AT, e que compartilha conceitos da literatura judaica (apocalíptica, mística, rabínica, filônica, e outras fontes).

Essa regra metodológica adotada na pesquisa possibilitou uma maior aproximação entre Hebreus e Levítico, por exemplo, especialmente na discussão a respeito dos rituais de sangue e do *processo* de expiação. As tentativas de identificar alusões ao Dia da Expição em Hebreus devem atentar para essa hierarquia na hora de comparar Hebreus com outros textos.

No Capítulo 2, a estreita relação entre Hebreus, o AT e a literatura apocalíptica e mística judaica levou à conclusão de que Hebreus reflete o conceito de um santuário celestial *real, no céu, com dois compartimentos*, onde há atividade sacerdotal. Também apontou para um conceito de expiação celestial em Hebreus (baseado nos rituais expiatórios do sistema levítico), no qual a entrada de Jesus no santuário

celestial tem grande importância para que a expiação seja efetuada.

A expiação em Hebreus é um processo que começa com a cruz, como um sacrifício essencial e suficiente, e culmina com a aplicação do sangue no santuário celestial. Essa é uma obra unificada de expiação única, e a entrada no santuário celestial após a ressurreição e ascensão não é outra obra, suplementar à cruz. Portanto, as alusões ao Dia da Expiação em Hebreus devem estar de acordo com esse modelo de santuário celestial e com essa concepção de expiação. Há uma crescente tendência, no estudo acadêmico de Hebreus, de valorizar esses conceitos, e autores como Ribbens, Moffitt, Cortez e Jamieson foram de grande utilidade.

O Capítulo 3 mostrou que os títulos *sacerdote* e *sumo sacerdote* são intercambiáveis, e ambos são utilizados em Hebreus para descrever o sacerdócio de Jesus. Não há no título *sumo sacerdote* nenhuma alusão ao Dia da Expiação, pois, em Hebreus, o sumo sacerdote também está vinculado aos serviços diários, não apenas ao ritual anual do Dia da Expiação, o que está de acordo com a descrição bíblica e histórica do ofício sumo sacerdotal. A aplicação do título de *sumo sacerdote* a Cristo não indica necessariamente que o Autor estivesse aludindo à atuação sacerdotal no Dia da Expiação.

O Capítulo 4 evidenciou que, em Hebreus, o sumo sacerdote nem sempre está vinculado ao Lugar Santíssimo ou ao Dia da Expiação. Extremamente importante é perceber que, em Hb 9-10, Jesus entra εἰς τὰ ἅγια (9:12; cf. 9:24; 10:19), e essa expressão grega geralmente indica o santuário como um todo, e não o Lugar Santíssimo,⁹⁵⁰ uma informação quase sempre ignorada pelos intérpretes. Ver em τὰ ἅγια uma referência ao Lugar Santíssimo implica em dar a essa expressão um *novo* significado, não tão comum à época de Hebreus. As evidências fornecidas por Gehman, Cosaert e Salom são fundamentais no estudo das alusões ao Dia da Expiação em Hebreus. A evidência linguística leva à conclusão de que não é possível demonstrar que em cada ocorrência de τὰ ἅγια o autor de Hebreus está pensando na entrada do sumo sacerdote no contexto do Dia da Expiação.

O Capítulo 5 analisou a linguagem ritualística utilizada pelo Autor, e concluiu que, em Hebreus, há elementos apontando *inequivocamente* para o Dia da Expiação em Hb 9:6-7 e 24-25 e 10:1-4. Provavelmente, há outras alusões além dessas, mas os indícios são fracos ou inconclusivos. As expressões “uma vez por ano” e “cada

⁹⁵⁰ SALOM, 1989, p. 219-227; GEHMAN, 1954, p. 337-348; COSAERT, 2004, p. 91-103.

ano” somadas à imagem do sumo sacerdote entrando no santuário com sangue, e ao oferecimento anual de sacrifícios inegavelmente apontam para o Dia da Expição. Mas também ficou evidente, como nos capítulos anteriores, que há intérpretes que fazem tentativas forçadas de ver alusões ao Dia da Expição em Hebreus.

O Capítulo 6 analisou detidamente as alusões ao Dia da Expição em Hb 9:6-7 e 24-25 e 10:1-4. Ficou nítido que as alusões ao Dia da Expição desempenham diferentes funções na argumentação de Hb 8:1-10:18. Retoricamente, em Hb 9:6-7, o Dia da Expição ilustra a transição entre duas eras/alianças e seus respectivos santuários. Trata de uma parábola desenvolvida a partir das entradas no Lugar Santo e no Santíssimo, e, por isso, essa é a alusão mais complexa. A transição anual entre duas tendas (Santo-Santíssimo) no Dia da Expição fornece uma ilustração da transição entre duas eras/alianças, e de um santuário terrestre para um santuário celestial. Essa transição é caracterizada por antíteses que destacam a superioridade da nova era e do ministério sacerdotal de Jesus.

Já as alusões em Hb 9:24-25 e 10:1-4 usam o Dia da Expição para destacar a repetitividade e a ineficácia dos sacrifícios em geral. O Dia da expiação é escolhido como o grande representante desses sacrifícios, e assim ele é usado para expor a fraqueza e a inferioridade da antiga aliança. Em vez de ser apresentado positivamente como um *tipo* do que o sacrifício de Jesus seria, o Dia da Expição é um epítome do que era defeituoso e imperfeito na antiga aliança. Sendo o principal ritual litúrgico, ele sintetiza as fraquezas da primeira aliança.

O Dia da Expição não é usado de maneira claramente tipológica em nenhuma das três alusões. Se há alguma tipologia com relação ao Dia da Expição, o caminho para encontrá-las não passa por essas três alusões. O Autor não quer tanto ensinar tipologia nesses três textos, mas apontar para a nova aliança e demonstrar a superioridade do sacrifício e sacerdócio de Cristo, com o objetivo exortativo, para encorajar os crentes. Hebreus usa o Dia da Expição como uma *ilustração* da transição da antiga aliança para a nova (9:6-7), e também como o grande exemplo da ineficácia da antiga aliança (9:25 e 10:1-4). Toda essa argumentação tem como objetivo final a exortação e o encorajamento dos crentes, para que eles se aproximem e entrem no santuário pelo caminho inaugurado por Jesus (10:19-22).

O contexto de Hb 9:6-7 são as duas alianças (antiga e nova) e as duas tendas (a terrestre e a celestial). Hb 9:6-7 faz um contraste de *entradas* no santuário: o contraste horizontal (entradas no Lugar Santo e no Santíssimo terrestres), e o

contraste vertical (a entrada no santuário celestial). Manter esse contexto em mente é imprescindível para a compreensão do papel das alusões ao Dia da Expição em Hb 9:6-7.

Foi importante para as conclusões do Capítulo 6 a identificação e análise dos recursos retóricos utilizados pelo Autor. Hb 9:6-7 está localizado no meio de uma estrutura circular que destaca o *fim da antiga aliança*. Portanto, a alusão ao Dia da Expição deve contribuir para esclarecer algo sobre o fim da antiga aliança. E dentro dessa estrutura circular há uma sentença periódica (um *periodus*), que aponta para a *transição* da antiga para a nova aliança, e, dentro do *periodus*, o Dia da Expição é uma *ilustração* (parábola) dessa transição antigo-novo. Nesse argumento, a *transição espacial* Santo-Santíssimo, ilustra a *transição temporal*: da antiga era para a nova, o “tempo presente”, do primeiro tabernáculo (o terrestre) para o maior e mais perfeito tabernáculo (o celestial). O autor de Hebreus aponta para uma parábola do “caminho do santuário”, na qual as entradas no santuário e o serviço do santuário demonstram a transição.

Em Hb 9:24-25, o Dia da Expição ilustra a repetitividade dos sacrifícios e simboliza as deficiências da antiga aliança. Além disso, Hb 9:24-25 localiza a expiação no céu (o que é coerente com o que foi dito sobre o conceito de *expiação celestial* em Hebreus), e traz à tona o elemento escatológico. Portanto, o Dia da Expição tem algo a ver com um juízo final.

Retoricamente, Hb 9:24-25 é parte de uma estratégia chamada *amplificatio*, na qual, por meio de comparações com os rituais da antiga aliança (especialmente o Dia da Expição), o Autor pretende demonstrar, por contraste, a superioridade do sacrifício e do sacerdócio de Cristo. O Dia da Expição, o principal ritual da liturgia levítica, é comparado ao sacrifício de Cristo, e sai dessa comparação claramente inferiorizado.

O mesmo acontece em Hb 10:1-4. Nessa alusão, o Dia da Expição também representa a ineficácia de todos os sacrifícios. E, retoricamente, a alusão ao Dia da Expição ali serve como base para a exortação posterior, na qual os crentes são incentivados a se aproximar e entrar no santuário pelo novo caminho que Jesus inaugurou (10:19-20).

Alguns pontos merecem destaque ao final dessa pesquisa. Primeiramente, é necessário reconhecer a importância do tema da inauguração da aliança e da inauguração do santuário em Hebreus. Os intérpretes precisam, especialmente, dar

mais destaque ao papel da inauguração do santuário em Hebreus, que tem sido obscurecido pela tendência de ver alusões ao Dia da Expição por toda parte em Hebreus.

Essa tese detectou que há, por parte de muitos intérpretes, uma superênfase no Dia da Expição, fruto de pressupostos e de abordagens cheias de conceitos assumidos *a priori*. Cortez expõe o problema afirmando que “a visão de uma tipologia de Dia de Expição para a ascensão de Jesus é tão aceita entre os estudiosos hoje que é difícil para outra ideia até mesmo ser mencionada”.⁹⁵¹ Há uma espécie de hegemonia de pensamento, uma unanimidade quase inquestionada.⁹⁵²

Supervalorizar o Dia da Expição como o tema principal e dominante em Hebreus não ajuda a explicar adequadamente a relação entre as alusões ao Dia da Expição e os demais rituais aludidos explicitamente no texto, igualmente importantes, igualmente relacionados com o sacrifício, ascensão e sacerdócio de Jesus. A inauguração do santuário é um desses rituais.

É preciso reconhecer que o Autor mistura e integra alusões a vários rituais e eventos diferentes na exposição do sacrifício, da ascensão e do ministério celestial de Jesus. Os exegetas devem colocar o Dia da Expição na perspectiva correta, dando-lhe a mesma importância que o Autor de Hebreus dá, obtendo assim as nuances que as alusões a outros rituais trazem.

Em segundo lugar, a ressurreição e a entrada no santuário celestial têm papel essencial na argumentação de Hebreus, e, por isso, alguns consensos e pressuposições a respeito do papel do Dia da Expição em Hebreus precisam ser repensados. A entrada de Cristo no santuário celestial *para* fazer sua oferta tem profundas consequências soteriológicas. Conduz ao modelo de expiação celestial, no qual o sumo sacerdócio de Cristo no santuário celestial é tão expiatório quanto a sua morte na cruz. A teologia cristã da salvação deve integrar esses conceitos de Hebreus ao que é ensinado em outras partes da Bíblia.

Em terceiro lugar, a supervalorização do Dia da Expição como chave hermenêutica de Hebreus não resolveu a questão da ausência do bode emissário (ou para *Azazel*, Lv 16:10, 20-22) em Hebreus. Por meio dele também se fazia *expição*, mas sem aplicação de sangue (Lv 16:10). Esse era um dos pontos altos do Dia da

⁹⁵¹ CORTEZ, 2008, p. 39.

⁹⁵² YOUNG, 2001, p. 166.

Expição (Lv 16:7-10, 20-22). Hebreus não usa Azazel para nada, nem tipologicamente, nem exortativamente, e isso enfraquece a ideia popularizada de que o Dia Expição domina o pensamento do Autor.

Esta pesquisa sugere que o Autor faz um uso mais restrito da imagem do Dia da Expição do que o que geralmente tem sido alegado pela erudição contemporânea. O Dia da Expição sozinho não consegue explicar todas as referências e descrições do ritual levítico em Hebreus. O Dia da Expição não está excluído do rol de prováveis molduras utilizadas por Hebreus, e é possível até mesmo que o Dia da Expição seja uma das principais molduras de Hebreus. Mas quando houver opções, o exegeta estará justificado ao optar sempre pela melhor alternativa, desde que apresente evidências em defesa dessa escolha. Aparentemente, alguns comentaristas optam pelo Dia da Expição apenas assumindo que seja a melhor escolha, o que parece ser uma opção pelo peso da tradição em vez de uma escolha exegeticamente justificada. De fato, como esta pesquisa demonstrou, há alusões ao Dia da Expição relacionadas ao sumo sacerdócio de Cristo em Hebreus, mas elas estão diluídas em descrições mais abrangente. O Autor tem em mente *todo o sistema* ao falar da aliança, do sacerdócio e do sacrifício de Cristo.

Quando entendemos que Hebreus integra aspectos de vários rituais e cerimônias em sua narrativa da ação expiatória de Jesus, as dificuldades e alegadas inconsistências no texto tendem a diminuir. Ou seja, quando o leitor de Hebreus não vê exclusivamente alusões ao Dia da Expição, mas uma *combinação* proposital de várias imagens do ritual levítico, o texto de Hebreus consegue “falar” com mais fluidez e naturalidade. Portanto, uma das conclusões desta pesquisa é de caráter hermenêutico: as abordagens ao livro de Hebreus não podem ser tão “pressuposicionais” com relação ao uso que o Autor faz das imagens do ritual levítico.

A pesquisa em Hebreus deve voltar-se ao texto e seus elementos, colocando o Dia da Expição na perspectiva mais próxima da intenção do Autor, e esta pesquisa pretendeu dar uma contribuição nesse sentido. Os pesquisadores de Hebreus deveriam analisar mais detidamente os textos que descrevem Jesus como sacerdote ou sumo sacerdote, entrando no santuário, ou na presença de Deus, e tentar identificar neles todos os elementos que possam ser referência a algum ritual do cerimonial levítico.

As descobertas desta tese têm algumas implicações contemporâneas, e, as últimas palavras desta conclusão serão dedicadas a essa reflexão. A principal

mensagem de Hebreus a respeito da morte de Jesus é que seu sacrifício foi definitivo. Não há mais sacrifícios expiatórios ou propiciatórios a serem oferecidos a Deus. Uma das implicações contemporâneas dessa mensagem é que qualquer movimento cristão hoje que pratique ou ensine algum tipo de sacrifício para obter o favor divino pode estar indo contra o que Hebreus ensina. Em Hebreus, o sacrifício exigido dos cristãos é o “sacrifício de louvor, que é o fruto de lábios que confessam o seu nome” (Hb 13:15). A linguagem sacrificial de alguns movimentos cristãos contemporâneos, especialmente com relação à prática de sacrifícios e penitências (bem como os dízimos e ofertas), merece uma reflexão à luz de Hebreus.

A mensagem cúltrica de Hebreus também tem implicações para a homilética cristã contemporânea, que usa bastante os temas ritualísticos da antiga aliança: os sacrifícios, os templos e os sacerdotes. A retórica de alguns líderes cristãos (sacerdotes) de hoje inclui apelos a sacrifícios de fé e a reuniões em templos (alguns simulando o templo de Jerusalém, com a presença de réplicas da arca da aliança). O autor de Hebreus deixa claro que há um templo definitivo (o santuário celestial), há um sacerdote definitivo (Jesus Cristo) e há um sacrifício definitivo (a auto-oferta de Cristo na cruz e no santuário celestial). Além disso, o próprio fato de Hebreus ser uma homilia e, ao mesmo tempo, ter tanta densidade teológica e retórica é um desafio aos pregadores contemporâneos, um chamado à excelência homilética e um manifesto contra a superficialidade exegética nos púlpitos.

O argumento cerimonial-cúltrico de Hebreus é relevante também em tempos de líderes religiosos, e até mesmo políticos, que adquirem contornos messiânicos. Num império romano em que religião e política se misturavam, e que contava com um imperador-sacerdote divino, Hebreus apresenta Jesus como o verdadeiro e definitivo rei-sacerdote (Hb 6:20; 7:1-3; cf. Hb 1:3-13; 8:1; 10:12; 12:2). Além de outro rei, a comunidade cristã tem um reino bem definido, com trono e cetro (Hb 1:8; 4:16; 12:28). Hebreus lembra que a lealdade cristã, assim como a sua esperança escatológica, deve estar fundamentada em Jesus Cristo.

Além do contexto do culto ao imperador romano, nesse mesmo período de idolatria política em que Hebreus foi escrito, muitos movimentos messiânicos judaicos surgiam sucessivamente. De fato, a opressão sempre tende a gerar esperança messiânica. Mas a principal ênfase do conteúdo de Hebreus é que, para os cristãos, o Messias já veio. Ao enfatizar Cristo como o divino rei-sacerdote do novo reino, do novo santuário celestial e da nova cidade celestial, Hebreus leva os cristãos a

questionarem qualquer esperança messiânica em líderes e movimentos político.

Outra implicação contemporânea do argumento cerimonial-cúltico de Hebreus é que o acesso a Deus é “democrático”, está franqueado, e é de graça. Nenhum movimento dito cristão está autorizado, à luz de Hebreus, a criar impedimentos a esse acesso, ou a cobrar por ele, ou a apresentar qualquer coisa além da obra sacrificial e sacerdotal de Cristo como *conditio sine qua non* esse acesso não possa ser disponibilizado – seja essa condição alguma questão financeira, racial, étnica, de gênero, ou social. A mensagem de Hebreus é de incentivo à aproximação, à entrada no santuário celestial, pelo novo caminho que Jesus abriu.

Finalmente, destaca-se aqui que, ao longo desta pesquisa, novas questões surgiram e agora se transformam em sugestões para futuras pesquisas: 1) O que o NT tem a dizer sobre o Dia da Expição? Existem alusões inequívocas a esse ritual em outros livros além de Hebreus? E, se sim, como elas funcionam, e o que os autores querem dizer com tais alusões? 2) O que o NT tem a dizer sobre o santuário celestial? Será que outros autores do NT também refletem o conceito de um santuário *no céu*, real e em atividade como Hebreus? 3) Será que o NT (Hebreus, inclusive) sustenta o tradicional conceito teológico de que o Dia da Expição antitípico começou na cruz na subsequente ascensão de Jesus ao céu? Onde é possível detectar clara e evidente *tipologia* a esse respeito no NT? 4) O conceito de expiação celestial encontra apoio em outros livros do NT? Ou será que o NT tem vários modelos de expiação? 5) Qual é o papel teológico e retórico da ressurreição e da ascensão de Jesus em Hebreus? 6) Como é possível integrar o tema da exaltação de Cristo pós-ressurreição com as evidentes alusões à inauguração do santuário celestial em Hebreus? 7) A interpretação messiânica do AT presente em Hebreus representa uma ruptura com o judaísmo ou um retorno a uma fé judaica muito mais antiga (como sugere Barker⁹⁵³)? Tais perguntas podem nortear novas jornadas, deste pesquisador ou de outros. E, certamente, as viagens valerão a pena.

⁹⁵³ BARKER, 2018.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA SAGRADA - Versão Revista e Atualizada. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

ADAMS, Edward. The Cosmology of Hebrews. *In*: BAUCKHAM, Richard; *et. al.* (eds.). **The Epistle to the Hebrews and Christian Theology**. Grand rapids: Eerdmans, 2009.

AITKEN, Ellen Bradshaw. Portraying the Temple in Stone and Text: The Arch of Titus and the Epistle to the Hebrews. *In*: GELARDINI, Gabriella (ed.). **Hebrews: Contemporary Method – New Insights**. Leiden: Brill, 2005. (p. 131-148).

ALAND, Bárbara; *et. al.* (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

ALLEN, David L. Hebrews. **The New American Commentary**: an exegetical and theological exposition of Holy Scripture. Vol 35. Nashville: Broadman & Holman, 2010 (2010a).

_____. **Lukan Authorship of Hebrews**. The New American Commentary Studies in Bible and Theology, vol. 8. Nashville: Broadman & Holman, 2010 (2010b).

ANDERSON, Arnold A. **The Book of Psalms**. New Century Bible Commentary, v. 2. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

ANDERSON, Charles P. The Epistle to the Hebrews and the Pauline Letter Collection. **Harvard Theological Review**, v. 59, n. 4, (p. 429-438), 1966. Disponível em: <<https://bit.ly/2IzYAZo>>. Acesso em 14 mar. 2017.

ANDERSON, Kevin. Purity in the Epistle to the Hebrews. *In*: LATZ, Andrew Brower; ERMAKOV, Arseny (eds.). **Purity: Essays in Bible and Theology**. Cambridge: James Clark & Co., 2017. (p. 153-176).

ARCHER, Gleason L. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Baker Book House, 1957.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.

ATTRIDGE, Harold W. **The Epistle to the Hebrews**. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1989.

_____. Review of Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 103, n. 2, (p. 303-305), 1984.

_____. The Uses of Antithesis in Hebrews 8-10. **Harvard Theological Review**, v. 79, jul. 1986. Disponível em: <<https://bit.ly/2WBCnnB>>. Acesso em 12 abr. 2015.

BARKER, Margaret. **Introdução à Teologia do Templo**. São Paulo: Filocalia, 2018.

BARKLEY, Gary Wayne (trad.). **Origen** - Homilies on Leviticus: 1-16. The Fathers of the Church vol. 83. Washington: The Catholic University of America Press, 1990.

BARNARD, Jordy A. Ronald Williamson and the background of Hebrews. **The Expository Times**, v. 124, n. 10, (p. 469-479), 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/1SyB4Lg>>. Acesso em 18 out. 2015.

_____. **The mysticism of Hebrews**: exploring the role of jewish apocalyptic mysticism in the Epistle to the Hebrews. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

BARRETT, C. K. The Eschatology of the Epistle to the Hebrews. *In*: DAUBE, D.; DAVIES, W. D. (eds.). **The Background of the New Testament and its Eschatology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

BATEMAN IV, Herbert W. **Early Jewish hermeneutics and Hebrews 1.5-13**: the impact of Early Jewish exegesis on the interpretation of a significant New Testament Passage. New York: Lang, 1997.

_____. Second temple exegetical practices: extra-biblical examples of exegesis compared with those in the book of Hebrews. **Southwestern Journal of Theology**, v. 53, n. 1, (p. 26-54), 2010. Disponível em: <<https://bit.ly/2lbDstj>>. Acesso em 27 abr. 2015.

_____. Two first-century messianic uses of the OT: Hebrews 1.5 and 4QFlorilegium 1.1-19. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 38, n. 1, (p. 11-27), 1995. Disponível em: <<https://bit.ly/2FjydGv>>. Acesso em 26 jul. 2015.

BAUER, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. W. **Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**: exegese e interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEARD, Mary; NORTH, John; PRICE, Simon. **Religions of Rome**: Volume 1, A History. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BEN EZRA, Daniel Stökl. **The Impact of Yom Kippur on Early Christianity**: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BIBLEWORKS. **Bibleworks 8**: Versão 8.0.013z.1. Norfolk: Bibleworks, LLC, 2009.

BLACK, David Alan. **The Authorship of Hebrews**: the cases for Paul. Gonzales: Energion, 2013.

BLACK, Matthew. **The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament.** New York: Charles Scribner's Sons, 1961.

BLOMBERG, Craig L. **A Handbook of New Testament Exegesis.** Grand Rapids: Baker Academic, 2010.

BRAMBY, J.; THOMSON, J. Radford. The Epistle of Paul to the Romans. *In*: EXELL, Joseph S.; SPENCE, Henry Donald Maurice. (eds.). **The Pulpit Commentary.** v. 18. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.

BRASIL DE SOUZA, Elias. **The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible.** 2005. Tese (Doutorado em Teologia) – Andrews University, Berrien Springs, 2005.

BROOKS, Walter Edward. The Perpetuity of Christ's Sacrifice in the Epistle to the Hebrews. **Journal of Biblical Literature**, v. 89, n. 2, (p. 205-214), 1970. Disponível em: <<https://bit.ly/2k925dH>>. Acesso em 09 jan. 2018.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R.; BRIGGS, Charles A. (eds.). **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament:** with an appendix containing the biblical Aramaic. Boston; New York: Houghton Mifflin, 1907.

BROYLES, Craig C. **Psalms.** New International Biblical Commentary. Peabody: Hendrickson, 1999.

BRUCE, F. F. **La Epistola a los Hebreos.** Grand Rapids-Buenos Aires: Nueva Creación, 1987.

_____. **The Epistle to the Hebrews.** Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

_____. To the Hebrews or to the Essenes? **New Testament Studies**, n. 9, Cambridge, (p. 217-232), 1963.

BUCHANAN, George W. **To the Hebrews.** The Anchor Bible, v. 36. Garden City: Doubleday, 1972.

CALAWAY, Jared C. **The Sabbath and the Sanctuary: Access to God in the Letter to the Hebrews and Its Priestly Context.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

CAMACHO, Harold S. The Altar of Incense in Hebrews 9:3-4. **Andrews University Seminary Studies**, v. 24, n. 1, (p. 5-12), 1986.

CANALE, Fernando. Philosophical Foundations and the Biblical Sanctuary. **Andrews University Seminary Studies**, v. 36, n. 2, (p. 183-206), 1998. Disponível em: <<https://bit.ly/2Zlhfij>>. Acesso em 16 abr. 2015.

CARSON, Donald A.; MOO, Douglas J. **An Introduction to the New Testament.** Grand Rapids: Zondervan, 2005.

CARTER, Charles W. Hebrews. *In*: CARTER, Charles W. (ed). **The Wesleyan Bible**

Commentary. v. 6. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

CERVERA I VALLIS, Jordi. Jesús, Gran Sacerdot i Víctima en Hebreus: Una Teologia Judeocristiana de la Mediació i de l'Expiació. **Revista Catalana de Teologia**, vol. 34, n. 2, (p. 477-502), 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2L7qSuJ>>. Acesso em 02 jan. 2018.

CHAPMAN, John. Aristion, author of the Epistle to the Hebrews. **Revue Benedictine**, v. 22, n. 1-4, (p. 50-64), 1905. Disponível em: <<https://bit.ly/2XDduV0>>. Acesso em: 27 abr. 2017.

CHARLESWORTH, James H. (ed.) **The Old Testament Pseudepigrapha**. 2 vols, Garden City: Doubleday, 1983. E os textos de Qumrán aqui citados estão na obra de MARTÍNEZ, 1993.

CHESTER, Andrew N. Hebrews: The Final Sacrifice. *In*: SYKES, Stephen W. (ed.). **Sacrifice and Redemption: Durham Essays in Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. (p. 57-72).

CHILTON, Bruce; NEUSNER, Jacob. **Judaism in the New Testament: practices and beliefs**. London/New York: Routledge, 1995.

COCKERILL, Gareth Lee. Melchizedek or “King of Righteousness”. **The Evangelical Quarterly**, v. 63, n. 4, (p. 305-312), out./dez. 1991. Disponível em: <<https://bit.ly/2Zhcd6y>>. Acesso em 17 nov. 2015.

_____. **The Epistle to the Hebrews**. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 2012.

CODY, Aelred. **Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews: The Achievement of Salvation in the Epistle's Perspective**. St. Meinrad: Grail, 1960.

COMBRIK, H. J. B. Some thoughts on the Old Testament Citations in the Epistle to the Hebrews. **Neotestamentica**. v. 5, n. 1, (p. 22-36), 1971. Disponível em: <<https://bit.ly/2MMuwyX>>. Acesso em 7 jul. 2015.

COMPTON, Jared. **Psalms 110 and the Logic of Hebrews**. London/New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015.

CORTEZ, Felix H. “**The Anchor of the Soul that Enters within the Veil**”: The Ascension of the “Son” in the Letter to the Hebrews. Tese (Doutorado). Berrien Springs: Andrews University, 2008. Disponível em: <<https://bit.ly/2HFSeoL>>. Acesso em 23 jul. 2017.

_____. From the Holy to the Most Holy Place: The Period of Heb 9:6-10 and the Day of Atonement as a Metaphor of Transition. **Journal of Biblical Literature**, v. 125, n. 3, (p. 527-547), 2006.

_____. **The “Son” as Reformer of the Cult**: Thematic Parallels between the Rule of Righteous Davidic Kings in the Hebrew Bible and the Rule of the “Son” in Hebrews. *Paper* apresentado no Annual Meeting of the Society of Biblical Literature. San Diego:

17 nov. 2007. Disponível em: <<https://bit.ly/2IzUcJU>>. Acesso em 11 abr. 2015.

COSAERT, Carl P. The Use of ἄγιος for the Sanctuary in the Old Testament Pseudepigrapha, Philo, and Josephus. **Andrews University Seminary Studies**, v. 42, n. 1, (p. 91-103), 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/2Y9GUu7>>. Acesso em 22 out. 2016.

COUCH, Mal. Inerrancy: The Book of Hebrews. **Conservative Theological Journal**, v. 5, n. 14, (p. 57-58), mar. 2001. Disponível em: <<https://bit.ly/2MJiC9i>>. Acesso em 15 jul. 2015.

DAHMS, John V. The First Readers of Hebrews. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 20, n. 4, dez. 1977. Disponível em: <<https://bit.ly/2KVe9Oe>>. Acesso em 27 set. 2015.

DAVIDSON, Richard M. Christ's Entry Within the Veil' in Hebrews 6:19-20: The Old Testament Background. **Andrews University Seminary Studies**. v. 39, n. 2, (p. 175-190), 2001.

_____. Inauguration or atonement? A response to Noman Young's "Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Revisited". **Andrews University Seminary Studies**, Berrien Springs, v. 40, n. 1, (p. 69-88), 2002.

_____. **The Heavenly Sanctuary in the Old Testament**. Faculty Publications. Paper 62. Berrien Springs: Andrews University, 1970. Disponível em: <<https://bit.ly/2IkkkcM>>. Acesso em 12 jul. 2016.

_____. Tipologia no livro de Hebreus. *In*: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **À luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no Santuário Celestial**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016. (p. 139-214).

DAVIES, John H. The Heavenly Work of Christ in Hebrews. *In*: CROSS, Frank L. (ed.). **Studia Evangelica, Vol. IV: Papers presented to the Third International Congress on New Testament Studies held at Christ Church, Oxford, 1965. Part I: The New Testament Scriptures**. Berlin: Akademie-Verlag, 1968. (p. 384-389).

DECKER, Rodney J. The Original Readers of Hebrews. **Journal of Ministry and Theology**, v. 3, n. 2, (p. 34-36), 1999. Disponível em: <<https://bit.ly/2WGqvkj>>. Acesso em 12 jun. 2015.

DELITZSCH, Franz. **Commentary on the Epistle to the Hebrews**. v. 2. Edinburgh: T&T Clark, 1887.

DE ROO, Jacqueline C. R. Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God? **Biblica**, v. 81, n. 2, (p. 233-242), 2000. Disponível em: <<https://is.gd/jJEnXy>>. Acesso em 17 dez. 2018.

DESILVA, David A. **Perseverance in Gratitude: A Socio-Rhetorical Commentary on the Epistle "to the Hebrews"**. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

_____. The Invention and Argumentative Function of Priestly Discourse in the Epistle to the Hebrews, **Bulletin for Biblical Research**, v. 16, n. 2, (p. 295-323), 2006. Disponível em: <<https://bit.ly/2ltGV4c>>. Acesso em 11 nov. 2017.

DEY, Lala Kalyan Kumar. **The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews**. Society of Biblical Literature's Dissertation Series, n. 25. Missoula, Montana: Scholars Press, 1975.

DOCHERTY, Susan. **The use of the Old Testament in Hebrews: a case study in early Jewish Bible interpretation**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

DODD, Charles H. ΙΛΑΣΚΕΣΘΑΙ, its Cognates, Derivatives, and Synonyms, in the Septuagint. **The Journal of Theological Studies**, v. 32, n. 128, 1931. Disponível em: <<https://bit.ly/2RjGEpX>>. Acesso em 23 out. 2016

_____. **The Bible and the Greeks**. London: Hodder and Stoughton, 1954.

DUBARLE, André-Marie. Rédacteur et destinataires de l'Épître aux Hébreux. **Revue Biblique**, v. 48, n. 4, (p. 506-529), 1939. Disponível em: <<https://bit.ly/2Zn0h3i>>. Acesso em 23 abr. 2017.

DUNNILL, John. **Covenant and sacrifice in the Letter to the Hebrews**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

EBERHART, Christian A. Characteristics of Sacrificial Metaphors in Hebrews. *In*: GELARDINI, Gabriella (ed.). **Hebrews: Contemporary Methods - New Insights**. Biblical Interpretation 75. Leiden: Brill, 2005. (p. 37-64).

_____. **Studien zur Bedeutung der Opfer im Alten Testament: Die Signifikanz von Blut- und Verbrennungsriten im kultischen Rahmen**, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2002.

ELLINGWORTH, Paul. **The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text**. The New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

ERICKSON, Millard J. **Christian Theology**. Grand Rapids: Baker Book House, 2013.

ESKOLA, Timo. **A Narrative Theology of the New Testament: Exploring the Metanarrative of Exile and Restoration**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

_____. **Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

EVANS, Craig A. **The Greek Pseudepigrapha**. OakTree Software, 2008.

FABRIS, Rinaldo. **As Cartas de Paulo**. São Paulo: Loyola, 1992.

FAIRHURST, Alan M. Hellenistic Influence in the Epistle to the Hebrews. **Tyndale Bulletin**, v. 7-8, (p. 17-27), jul. 1961. Disponível em: <<https://bit.ly/2le8kJR>>. Acesso

em 24 ago. 2015.

FEINBERG, Charles L. The Scapegoat of Leviticus Sixteen. **Bibliotheca Sacra**, v. 115, n. 460, (p. 320-333), 1958.

FENSHAM, F. C. Hebrews and Qumran. **Neotestamentica**, v. 5, n. 1, (p. 9-21), 1971. Disponível em: <<https://bit.ly/2XPggGZ>>. Acesso em 15 jul. 2015.

FILHO José Adriano. Expectativas messiânicas sacerdotais no judaísmo e as origens da cristologia. **Oracula**, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, (p. 20-27), 2005.

_____. Exposição e parênese como problema literário-teológico: um estudo da estrutura literária de Hebreus. **Reflexus**, vol. VIII, n. 11, (p. 91-125), 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2VHDIEe>>. Acesso em: 22 jan. 2019.

_____. **Peregrinos neste mundo**: simbologia religiosa na Epístola aos Hebreus. São Paulo: Loyola, 2001.

FUDGE, William Edward. **Our Man In Heaven**: An Exposition of the Epistle to the Hebrews. Grand Rapids: C.E.I. Pub. Co., 1973.

GÄBEL, Georg. **Die Kulttheologie des Hebraerbriefes**: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

GANE, Roy E. Re-opening *katapetasma* ("veil") in Heb 6:19. **Andrews University Seminary Studies**, v. 38, n. 1, (p. 5-8), 2000.

_____. **Ritual Dynamic Structure**. Piscataway: Gorgias, 2004.

GEFFRÉ, Claude. **Como fazer teologia hoje**. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEHMAN, Henry S. Ἅγιος in the Septuagint, and Its Relation to the Hebrew Original. **Vetus Testamentum**, v. 4, n. 1, (p. 337-348), 1954. Disponível em: <<https://bit.ly/2KVScOR>>. Acesso em 15 out. 2016.

GELARDINI, Gabriella. Hebrews, and Ancient Synagogue Homily for Tisha Be- Av: Its Function, Its Basis, Its Theological Interpretation. In: GELARDINI, Gabriella (ed.). **Hebrews: Contemporary Method – New Insights**. Leiden: Brill, 2005. (p. 107-226).

GESENIUS, H. Wilhelm. **Gesenius' Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures**. London: Samuel Bagster & Sons, 1857.

GHEORGHITA, Radu. **The role of the Septuagint in Hebrews**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

GIL, Antônio C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GILBERT, Maurice. Exegese integral. In: LATOURELLE, René; FISICHELLA, Rino (eds.). **Dicionário de Teologia Fundamental**. São Paulo: Santuário, 1994.

GINGRICH; F. Wilbur; DANKER, Frederick W. (eds.). **Léxico do Novo Testamento grego/português**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

GIRARD, René. **Things Hidden Since the Foundation of the World**. Stanford: University Press, 1987.

GOPPELT, Leonhard. **Typos: the typological interpretation of the Old Testament in the New**. Eerdmans, 1982.

GRELOT, Pierre. **Esperança judaica no tempo de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Homilías sobre la Escritura em la Época Apostólica**. Barcelona: Herder, 1991.

GROENEWALD, Alphonso. A God Abounding in Steadfast Love: Psalms and Hebrews. *In*: HUMAN, Dirk J.; STEYN, Gert J. (eds.). **Psalms and Hebrews: Studies in Reception**. The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, v. 527. London: T&T Clark, 2010.

GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUTHRIE, Donald. **Hebreus: introdução e comentário**. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1984.

GUTHRIE, George H. **Comentario bíblico com aplicación NVI: Hebreos**. Edição eletrônica (EPUB). Miami: Vida, 2014.

_____. Hebrews. *In*: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald A. (eds.). **Commentary on the New Testament Use of the Old Testament**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. (p. 1131-1222).

_____. Hebrews in its First-Century Contexts: Recent Research. *In*: MCKNIGHT, Scot; OSBORNE, Grant R. (eds.). **The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research**. Grand Rapids: Baker, 2004. Disponível em: <<https://bit.ly/2IjIwgu>>. Acesso em 23 set. 2015.

_____. Hebrews' Use of the Old Testament: Recent Trends in Research. **Currents in Biblical Research**, v. 1, n. 2, 2003. Disponível em: <<https://bit.ly/2Fcm9Xg>>.

_____. **The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis**. Leiden: Brill, 1994.

HABER, Susan. From Priestly Torah to Christ Cultus: The Re-Vision of Covenant and Cult in Hebrews. **Journal for the Study of the New Testament**, vol. 28, n. 1, (p. 105-124), 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2IQHeK8>>. Acesso em 27 dez. 2017.

HAGNER, Donald A. Hebrews. *In*: GASQUE, W. Ward. (ed.). **Novo Comentário Bíblico Contemporâneo**. São Paulo: Vida, 1997.

HANSON, R. P. C. **Allegory and Event: a Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture**. Richmond: John Knox Press, 1959.

HARDIN, Michael. Sacrificial Language in Hebrews: Reappraising René Girard. *In*: SWARTLEY, Willard M. (ed.). **Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking**. Telford: Pandora, 2000. (p. 103-119).

HARRINGTON, Daniel J. **What are they saying about the Letter to the Hebrews?** New York: Paulist Press, 2005.

HAYS, Richard B. **Echoes of Scripture in Paul**. New Haven: Yale University Press, 1989.

_____. "Here We Have No Lasting City": New Covenantalism in Hebrews. *In*: BAUCKHAM, Richard; DRIVER, Daniel; HART, Trevor (eds.). **The Epistle to the Hebrews and Christian Theology**. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

HEWITT, T. **The Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

HILL, David. **Greek words and hebrew meanings: studies in the semantics of soteriological terms**. Society for New Testament Studies Monograph Series 5. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2000.

HILL, Robert C. (trad.). **Theodoret of Cyrus: Commentaries on the Letters of St. Paul**, v. 2. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2001.

_____. **Theodoret of Cyrus: The Questions on the Octateuch**, v. 2. Library of Early Christianity 2. Washington: The Catholic University of America Press, 2007.

HOLBROOK, Frank B. **O sacerdócio expiatório de Jesus Cristo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2002.

HOPPIN, Ruth. The Epistle to the Hebrews is Priscilla's Letter. *In*: LEVINE, Amy-Jill. (ed.). **A Feminist Companion to the Catholic Epistles and Hebrews**. London: T&T Clark, 2004.

HORBURY, W. The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews. **Journal for the Study of the New Testament**, vol. 6, n. 19, (p. 43-71), 1983.

HUGHES, Philip Edgcumbe. **A commentary on the Epistle to the Hebrews**. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

HURST, Lincoln D. **The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought**. Society for New Testament Studies Monograph Series 65. Cambridge: Cambridge University, 1990.

ISAACS, Marie E. Priesthood and the Epistle to the Hebrews. **The Heythrop Journal**, v. 38, n. 1, (p. 51-62), 1997. Disponível em: <<https://bit.ly/2WCal6y>>. Acesso em 05 mar. 2015.

JAMIESON, Robert B. Hebrews 9.23: Cult Inauguration, Yom Kippur and the Cleansing of the Heavenly Tabernacle. **New Testament Studies**, v. 62, n.1, (p. 569-

587), 2016.

_____. **Jesus' Death and Heavenly Offering in Hebrews**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

_____. **Purging God's People and Place: Levitical Sacrifice as a Prolegomenon to Hebrews**. Dissertação (Mestrado). Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2014.

_____. When and Where Did Jesus Offer Himself? A Taxonomy of Recent Scholarship on Hebrews. **Currents in Biblical Research**, vol. 15, n. 3, (p. 338-368), 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2KIRMO>>. Acesso em 13 dez. 2017.

JANOWSKI, Bernd. **Sühne als Heilsgeschehen: Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnetheologie**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.

JELLICOE, Sidney. Septuagint Studies in the Current Century. **Journal of Biblical Literature**, v. 88, n. 2, 1969.

JEWETT, Robert. **Letter to Pilgrims: A Commentary on the Epistle to the Hebrews**. New York: Pilgrim, 1981.

JOHNS, Loren L. "A Better Sacrifice" or "Better Than Sacrifice"? Response to Michael Hardin's "Sacrificial Language in Hebrews". In: SWARTLEY, Willard M. (ed.). **Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking**. Telford: Pandora, 2000. (p. 120-131).

JOHNSON, Luke T. **Hebrews: A Commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2006.

JOHNSON, William G. Alusões ao dia da expiação. In: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **À luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no Santuário Celestial**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016 [2016a].

_____. Day of Atonement Allusions. In: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Issues in the Book of Hebrews**. Daniel and Revelation Committee Series, v. 4. Silver Spring: Biblical Research Institute General Conference of Seventh-day Adventists, 1989.

_____. **Defilement and Purgation in the Book of Hebrews**. Tese (Doutorado). Nashville: Vanderbilt University, 1973. Disponível em: <<https://bit.ly/2WI65m4>>. Acesso em: 26 jan. 2017.

_____. **In Absolute Confidence: The Book of Hebrews Speaks to Our Day**. Nashville: Southern, 1979.

_____. O santuário celeste: figurativo ou real? In: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **À luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no Santuário Celestial**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2016 (2016b).

_____. Panorama geral de Hebreus. *In*: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **À luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no Santuário Celestial**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2016 (2016c).

_____. The Cultus of Hebrews in Twentieth Century Scholarship. **The Expository Times**. v. 89, 1978. Disponível em: <<https://bit.ly/2W0Vbv3>>. Acesso em 18 ago. 2015.

JOSLIN, Barry C. **Hebrews, Christ, and the Law: The Theology of the Mosaic Law in Hebrews 7:1-10:18**. Cumbria: Paternoster, 2009.

KÄSEMANN, Ernst. **The wandering people of God: an investigation of the Letter to the Hebrews**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.

KENNEDY, George A. **New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984.

KIBBE, Michael. Is it Finished? When Did it Start? Hebrews, Priesthood, and Atonement in Biblical, Systematic, and Historical Perspective. **The Journal of Theological Studies**, v. 65, n. 1, (p. 25-61), 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/2rH4xLD>>. Acesso em 27 dez. 2017.

KISTEMAKER, Simon J. **Exposition of the Epistle to the Hebrews**. Baker New Testament Commentary. Welwyn: Evangelical Press, 1984.

_____. **The Psalm Citations in the Epistle to the Hebrews**. Amsterdam: Van Soest, 1961.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard (eds.). **Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume**. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

KOESTER, Craig R. **Hebrews: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 2001.

_____. **The Dwelling of God: The Tabernacle in the Old Testament, Intertestamental Jewish Literature, and the Old Testament**. Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 22. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1989.

KOHLER, Kaufmann. Angelology. **Jewish Encyclopedia**, Disponível em: <<https://bit.ly/2MOZnuS>>. Acesso em 27 jul. 2015.

KUMA, Hermann V. A. **The Centrality of Αἷμα (Blood) in the Theology of the Epistle to the Hebrews: an Exegetical and Philological Study**. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2012.

_____. A. **Αἷμα in Hebrews**. Tese (doutorado). Berrien Springs: Andrews University, 2010.

LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina de A. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2000.

LANE, William. Hebrews 1-8. **Word Bible Commentary**. N. 47a. Dallas: Word Books, 1991 (1991a).

_____. Hebrews 9-13. **Word Bible Commentary**. N. 47b. Dallas: Word, 1991 (1991b).

_____. Hebrews: A Sermon in Search of a Setting. **Southwestern Journal of Theology**, v. 28, n. 1, (p. 13-15), 1985. Disponível em: <<https://bit.ly/2RxKH29>>. Acesso em 22 abr. 2017.

LANGENHOVEN, Hanno, *et. al.* The Day of atonement as a hermeneutical key to the understanding of christology in Hebrews. **Journal of Early Christian History**, Pretoria: University of Pretoria, v. 1.1, (p. 85-97), 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2R9WKm1>>. Acesso em 11 abr. 2015.

LAUSBERG, Heinrich. **Handbook of Literary Rhetoric: A Foundation for Literary Study**. Leiden: Brill, 1998.

LEGG, John D. "Our brother Timothy": A Suggested Solution to the Problem of the Authorship of the Epistle to the Hebrews. **The Evangelical Quarterly**, v. 40, (p. 220-223), 1968. Disponível em: <<https://bit.ly/31vSPo7>>. Acesso em 14 mar. 2017.

LIDDELL; Henry G.; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LINCOLN, Andrew T. **Hebrews: a Guide**. London: T & T Clark, 2006.

LINDARS, Barnabas. **The theology of the Letter to the Hebrews**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LINDSAY, William. **Lectures on the Epistle to the Hebrews**. v. 2. London: Hamilton, 1867.

LOADER, William R. G. **Sohn und Hoherpriester: Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981.

LONGENECKER, Richard N. **Biblical exegesis in the apostolic age**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. **Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains**. Vol. 1. New York: United Bible Societies, 1988-1989.

M'CAUL, Joseph B. **The Epistle to the Hebrews, in a Paraphrastic Commentary, With Illustrations from Philo, the Targums, the Mishna and Gemara, the Later Rabbinical Writers, and Christian Annotators**. London: Longmans, Green and Company; Paternoster-Row, 1871.

MACCARTY, Skip. **In Granite or Ingrained?** What the Old and New Covenants Reveal about the Gospel, the Law, and the Sabbath. Berrien Springs: Andrews University Press, 2007.

MACRAE, George. W. The Temple as a House of Revelation in the Nag Hammadi Texts. *In*: MADSEN, Truman G. (ed). **The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives**. Provo: Brigham Young University, 1984. (p. 175-190). Disponível em: <<https://bit.ly/2IN6RJB>>. Acesso em: 2 ago. 2016.

MACKIE, Scott D. **Eschatology and Exhortation in the Epistle to the Hebrews**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007

_____. Heavenly Sanctuary Mysticism in the Epistle to the Hebrews. **The Journal of Theological Studies**, v. 62, n. 1, (p. 77-117), 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2KwauTo>>. Acesso em 17 dez. 2017.

MACLEOD, David J. Christ, the believer's High Priest: an exposition of Hebrews 7:26-28. **Bibliotheca Sacra**, (p. 331-343), jul./set. 2005.

_____. The Cleansing of the True Tabernacle. **Bibliotheca Sacra**, v. 152, n. 605, (p. 60-71), 1995.

_____. The Literary Structure of the Book of Hebrews. **Bibliotheca Sacra**, v. 146, n. 582, (p. 185-197), 1989.

MALHEIROS, Isaac. A autoria de Hebreus: a sobrevida acadêmica da Hipótese Paulina. **Protestantismo em Revista**, v. 34, n. 2, (p. 71-88), jul./dez. 2017 (2017a). Disponível em: <<https://bit.ly/2WCeDuG>>. Acesso em 12 jun. 2019.

_____. A perfeição dos crentes e o acesso a Deus em Hebreus. **Vox Scripturae**, vol. XXV, n. 3, São Bento do Sul, (p. 549-569), 2017 (2017b). Disponível em: <<https://bit.ly/30ExUio>>. Acesso em 18 nov. 2018.

_____. As raízes conceituais de Hebreus e a metodologia de pesquisa. **Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST**. São Leopoldo: EST, v. 3, (p. 272-279), 2016 (2016a).

_____. Expição, na terra ou no céu?: o conceito de expiação celestial em Hebreus. **Kerygma**, Engenheiro Coelho, vol. 12, n. 2, (p. 73-103), 2016 (2016b).

_____. Hebreus e o santuário *no* céu. **Vox Scripturae**. São Bento do Sul, vol. XXV, n. 1, (p. 49-71), jan./abr. 2017 (2017c). Disponível em: <<https://is.gd/yGLiHv>>. Acesso em: 02 abr. 2019.

_____. Os títulos sacerdotais e as alusões ao Dia da Expição em Hebreus. **Revista Caminhando**, v. 22, n. 1, (p. 133-148), jan./jun. 2017 (2017d).

MANSON, Thomas W. The Problem of the Epistle to the Hebrews. **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 32, (p. 1-17), 1949-1950.

MARTIN, Michael Wade; WHITLARK, Jason A. **Inventing Hebrews: Design and Purpose in Ancient Rhetoric**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

MARTÍNEZ, Florentino García. Qumran e o Novo Testamento: mitos e realidades. **Atualidade Teológica**, ano XIII, n. 31, (p. 33-54), jan./abr. 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2WxqdaA>>. Acesso em 12 jun. 2018.

_____. (ed.). **Textos de Qumrán**. Madrid: Editorial Trotta, 1993.

MASON, Eric F. Cosmology, Messianism, and Melchizedek: Apocalyptic Jewish Traditions and Hebrews. *In*: MASON, Eric F.; MCCRUDEN, Kevin B. (eds.). **Reading the Epistle to the Hebrews: a resource for students**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

_____. Hebrews and Dead Sea Scrolls: some points of comparison. **Perspectives in Religious Studies**, v. 37, n. 4, (p. 459-479), 2011.

_____. "Sit at My Right Hand": Enthronement and the Heavenly Sanctuary in Hebrews. *In*: MASON, Eric F.; BAUTCH, Kelley C.; HARKINS, Angela K.; MACHIELA, Daniel A. (eds.). **A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam**. Leiden: Brill, 2012. (p. 901-916).

_____. **The Conception of the Heavenly Sanctuary in Hebrews: Literal or Metaphorical?** *Paper* apresentado no *International Society of Biblical Literature*, Roma, 3 jul. 2009. Disponível em: <<https://bit.ly/2XTaoMG>>. Acesso em 12 jul. 2016

_____. **"You are priest forever"**: second temple Jewish messianism and the priestly Christology of the epistle to the Hebrews. Leiden: Brill, 2008.

MCCULLOUGH, J. C. Hebrews in recent scholarship (Part 1). **Irish Biblical Studies**, v. 16, n. 2, (p. 66-87), 1994. Disponível em: <<https://bit.ly/2MJmvLk>>. Acesso em 12 set. 2015.

MCKELVEY, R. J. **Pioneer and priest: Jesus Christ in the epistle to the Hebrews**. Eugene: Pickwick Publications, 2013.

MCKNIGHT, Edgar V.; CHURCH, Christopher. Hebrews-James. *In*: MCELROY, Mark K. (Ed.). **Smyth & Helwys Bible Commentary**. Macon: Smyth & Helwys, 2004.

MCKNIGHT, Scot. **Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory**. Waco: Baylor University Press, 2005.

METZGER, Bruce M. **A Textual Commentary on The Greek New Testament**. London: United Bible Societies, 1971.

MEYERS, Carol. Temple, Jerusalem. *In*: FREEDMAN, David Noel (ed.). **The Anchor Bible Dictionary**. Vol. 6. New York: Doubleday, 1992. (p. 350-369).

MICHEL, Otto. **Der Brief an die Hebraer**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

MILGROM, Jacob. **Leviticus 1-16: A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1991.

MILLIGAN, George. **The Theology of the Epistle to the Hebrews**. Edinburgh: T & T Clark, 1899.

MILLIGAN, William. **The Resurrection of our Lord**. New York: Macmillan, 1917.

MINGANA, Alphonse (ed.). **Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and Eucharist**. Cambridge: Heffer & Sons, 1933.

MOFFATT, James. **A critical and exegetical commentary on the Epistle to the Hebrews**. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1957.

MOFFITT, David M. **Atonement and the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews**. NovTSup 141. Leiden: Brill, 2011.

_____. Blood, Life, and Atonement. *In*: HIEKE, Thomas; NICKLAS, Tobias (eds.). **The Day of Atonement: Its Interpretations in Early Jewish and Christian Traditions**. Leiden: Brill, 2012. (p. 211-224).

_____. Jesus' Heavenly Sacrifice in Early Christian Reception of Hebrews: A Survey. **The Journal of Theological Studies**, vol. 68, n. 1, (p. 46-71), 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/2jWu6VH>>. Acesso em 27 dez. 2017.

_____. **Serving in Heaven's Temple: Sacred Space, Yom Kippur, and Jesus' Superior Offering in Hebrews**. *Paper* apresentado no Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Chicago, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/2Lax1pV>>. Acesso em 01 jan. 2018.

_____. The Role of Jesus' Resurrection in the Epistle to the Hebrews, Once Again: A Brief Response to Jean-René Moret. **New Testament Studies**, v. 62, n. 2, (p. 308-314), 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2Lay4pR>>. Acesso em 01 jan. 2018.

MONTEFIORE, Hugh W. **A commentary on the Epistle to the Hebrews**. New York: Harper; London: Black, 1964.

MOORE, Marvin. **Na corte celestial**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2019.

MOORE, Nicholas J. **Repetition in Hebrews: Plurality and Singularity in the Letter to the Hebrews, Its Ancient Context, and the Early Church**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

MORET, Jean-René. Le rôle du concept de purification dans l'Épître aux Hébreux: une réaction à quelques propositions de David M. Moffitt. **New Testament Studies**, v. 62, n. 2, (p. 289-307), 2016. Disponível em: <<https://bit.ly/2k9xTPD>>. Acesso em 01 jan. 2018.

MORRIS, Leon. **Hebrews**. Bible Study Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

_____. Hebrews. *In*: GAEBELEIN, Frank (ed.). **Expositor's Bible Commentary**. v. 12. Grand Rapids: Zondervan, 1981.

_____. **The Apostolic Preaching of the Cross**. London: Tyndale Press, 1955.

MÜLLER, Karlheinz. Exegese. *In*: EICHER, Peter (ed.). **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. (p. 288-298).

MUSSIES, G. **The Morphology of Koine Greek As Used in the Apocalypse of St. John: A Study in Bilingualism**. Leiden: Brill, 1971.

NELSON, Richard D. "He Offered Himself": Sacrifice in Hebrews. **Interpretation**, vol. 57, n. 3, (p. 251-265), 2003. Disponível em: <<https://bit.ly/2GqSK9M>>. Acesso em 18 nov. 2017.

NEUSNER, Jacob (ed.). **A History of the Mishnaic Law of Holy Things, Part Six: The Mishnaic System of Sacrifice and Sanctuary**. Studies in Judaism in Late Antiquity. Leiden: Brill, 1980.

NEYREY, Jerome H. Jesus the Broker In Hebrews: Insights from the Social Sciences. *In*: MASON, Eric F.; MCCRUDEN, Kevin B. **Reading the Epistle to the Hebrews: a resource for students**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.

NIESE, Benedict (ed.). **Flavii Iosephi opera**. 6 vols. Berlin: Weidmann, 1885-1895.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de S. (org.). **Religião de visionários: apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo**. São Paulo: Loyola, 2005.

OLBRICHT, Thomas H. Hebrews as Amplification. *In*: PORTER, Stanley E.; OLBRICHT, Thomas H. (eds.). **Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001. (p. 375-389).

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento: análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

ORLOV, Andrei A. **The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham**. Leiden: Brill, 2016.

ORTLUND, Gavin. "The Voice of His Blood": Christ's Intercession in the Thought of Stephen Charnock. **Themelios**, vol. 38, n. 3, (p. 375-389), 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2lQ830>>. Acesso em 03 dez. 2018.

OSBORNE, Grant. **A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica**. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PETERSON, David. **Hebrews and Perfection: An Examination of the Concept of Perfection in the 'Epistle to the Hebrews'**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

PUNT, Jeremy. The Letter to the Hebrews. *In*: SEGOVIA, Ferdinand; SUGIRTHARAJAH, Sharada. (eds.). **Postcolonial Commentary on the New Testament Writings**. New York: Continuum, 2007. (p. 338-368).

PURSIFUL, Darrell J. **The Cultic Motif in the Spirituality of the Book of Hebrews**. Lewiston: Mellen Biblical, 1993.

RAHLFS, Alfred (ed.). **Septuaginta**: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

RAMSAY, William. The Date and Authorship of the Epistle to the Hebrews. **The Expositor**, v. 9, (p. 401-422), 1899. Disponível em: <<https://bit.ly/31vSL7R>>. Acesso em 14 mar. 2017.

REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. **Noções do grego bíblico: gramática fundamental**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

REIS, Emilson dos. **A ira de Deus**: estudo bíblico teológico e proposta homilética. Tese doutoral. Engenheiro Coelho: Centro Universitário Adventista de São Paulo 2009.

REYNOLDS, Benjamin E.; STUCKENBRUCK, Loren T. (eds.). **The Jewish Apocalyptic Tradition and the Shaping of New Testament Thought**. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

RIBBENS, Benjamin J. **Levitical sacrifice and heavenly cult in Hebrews**. 2013. 391f. Tese (Doutorado) - Wheaton College, Wheaton, 2013. Disponível em: <<https://bit.ly/2ljSGwG>>. Acesso em 12 jul. 2015.

_____. **Levitical Sacrifice and Heavenly Cult in Hebrews**. Berlin: De Gruyter, 2016.

RICE, George E. Hebrews 6:19: Analysis of Some Assumptions Concerning Katapetasma. **Andrews University Seminary Studies**, v. 25, (p. 65-71), 1987.

RICHARDSON, Christopher A. **Pioneer and Perfecter of Faith**: Jesus' Faith as the Climax of Israel's History in the Epistle to the Hebrews. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James; COXE, A. Cleveland. (eds.). **The Ante-Nicene Fathers**: translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. 8 vols. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1997.

RÖMER, Thomas. **The Invention of God**. Cambridge: Harvard University Press, 2015.

ROWLEY, Harold H. **A importância da literatura apocalíptica**: um estudo da literatura apocalíptica judaica e cristã de Daniel ao Apocalipse. São Paulo: Paulinas, 1980.

RUIZ, João A. R. **Metodologia científica**: guia para eficiência nos estudos. São

Paulo: Atlas, 2002.

RÜPKE, Jörg. Starting sacrifice in the beyond Flavian innovations in the concept of priesthood and their repercussions in the treatise "To the Hebrews". **Revue de l'histoire des religions**, v. 229, n. 1, (p. 5-30), 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/2TB9vr3>>. Acesso em: 09 set. 2016.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. As interpretações de Azazel em Levítico 16. **Revista Ensaios Teológicos**, v. 2, n. 1, (p. 11-29), 2016.

RUSSELL, David S. **Desvelamento divino**: uma introdução à apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 1997.

RUSSELL, D. A.; WINTERBOTTOM, M. (eds.). **Ancient Literary Criticism**: The Principal Texts in New Translations. Oxford: Oxford University Press, 1972.

SALOM, Alwyn P. Ta Hagia in the Epistle to the Hebrews. *In*: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Issues in the Book of Hebrews**. Daniel and Revelation Committee Series, n. 4. Silver Springs: Biblical Research Institute, General Conference of Seventh-day Adventists, 1989. Conteúdo disponível em forma de artigo em: <<https://bit.ly/2IErnNA>>. Acesso em 23 jul. 2016.

SANDMEL, Samuel. Parallelomania. **Journal of Biblical Literature**. v. 81, n. 1, (p. 1-13), mar. 1962. Disponível em: <<https://bit.ly/2KvBQ02>>. Acesso em 19 abr. 2015.

SCHENCK, Kenneth. **Cosmology and Eschatology in Hebrews**: The Settings of the Sacrifice. Society for New Testament Studies Monograph Series 143. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. **The Archaeology of Hebrews' Tabernacle Imagery**. *Paper* apresentado no Hebrews Consultation, Society of Biblical Literature, Philadelphia: 2005, Annual Meeting. Disponível em: <<https://bit.ly/2wPsiUO>>. Acesso em 19 fev. 2019.

SCHENKE, Hans-Martin. Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes. *In*: BETZ, Hans Dieter; SCHOTTROFF, Luise (eds.). **Neues Testament und christliche Existenz**: Festschrift für Herbert Braun zum 70. Tübingen: Mohr Siebeck, 1973. (p. 421-438).

SCHOLER, John M. **Proleptic Priests**: Priesthood in the Epistle to the Hebrews. Sheffield: Bloomsbury T&T Clark, 1991.

SCHULTZ, Carl. Azazel, bode emissário. *In*: HARRIS, R. L.; ARCHER JR., G. A.; WALTKE, Bruce K. (eds.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2001.

SCHWARTZ, Baruch J. The Prohibitions Concerning the 'Eating' of Blood in Leviticus 17. *In*: ANDERSON, Gary A.; OLYAN, Saul M. (eds.). **Priesthood and Cult in Ancient Israel**. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 125. Sheffield: JSOT Press, 1991. (p. 34-66).

SHE, King L. **The Use of Exodus in Hebrews**. Studies in Biblical Literature, 142. New York: Peter Lang, 2011.

SKLAR, Jay. **Sin, Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions**. Sheffield: Phoenix Press, 2005.

SLADE, Darren M. **The original recipients of the book of Hebrews**. Lakewood: 2013. *Paper* disponível em: <<https://bit.ly/31sw44x>>. Acesso em 24 out. 2015.

SOWERS, S. G. **The Hermeneutics of Philo and Hebrews: A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews**. Zurich: 1965.

SPICQ, Ceslas. **L'Épître aux Hébreux**. Paris: J. Gabalda et Cie. Éditeurs, 1952-1953. 2 vols.

_____. L'Épître aux Hébreux, Apollos, Jean-Baptiste, les Hellénistes et Qumran, **Revue de Qumran**. v. 1, (p. 365-390), 1959

STANLEY, Steve. Hebrews 9:6-10: The "Parable" of the Tabernacle. **Novum Testamentum**, v. 37, n. 4, (p. 385-399), 1995. Disponível em: <<https://bit.ly/2MHejeF>>. Acesso em 12 jan. 2019.

STEYN, Gert J. **A quest for the assumed LXX Vorlage of the explicit quotations in Hebrews**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/2Xm5afm>>. Acesso em 14 nov. 2015.

_____. The Maccabean literature and Hebrews: some intertextual observations. **Journal for Semitics**, v. 24, n. 1, (p. 271-291), 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/2X4Blju>>. Acesso em 23 jul. 2015.

SWARTLEY, Willard M. (ed.). **Violence Renounced: René Girard, Biblical Studies, and Peacemaking**. Telford: Pandora, 2000.

TENNEY, Merrill C. A New Approach to the Book of Hebrews. **Bibliotheca Sacra**, vol. 123, n. 491, jul. 1966.

THOMPSON, James W. **The beginnings of christian philosophy: the Epistle to the Hebrews**. Catholic Biblical Quarterly Monograph series 13. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1982.

THURSTON, Robert W. Philo and the epistle to the Hebrews. **The Evangelical Quarterly**, v. 58, n. 2, (p. 133-143), abr./jun. 1986. Disponível em: <<https://bit.ly/2KNB7GO>>. Acesso em 13 ago. 2015

TÖNGES, Elke. The Epistle to the Hebrews as a "Jesus-Midrash". In: GELARDINI, Gabriella (ed.). **Hebrews: Contemporary Methods - New Insights**. Biblical Interpretation 75. Leiden: Brill, 2005. (p. 89-106).

TREIYER, Alberto R. O Dia da Expição relacionado à contaminação e purificação do

santuário. *In*: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **Setenta semanas: Levítico e a natureza da profecia**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2010. (p. 139-180).

_____. Tipologia de oposição ou de correspondência? *In*: HOLBROOK, Frank B. (ed.). **À luz de Hebreus: intercessão, expiação e juízo no Santuário Celestial**. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2016. (p. 215-226).

VAGANAY, Leon. Le Plan de L'Épître aux Hébreux. *In*: VINCENTE, L. H. (ed.). **Memorial Lagrange**. Paris: J. Gabalda, 1940.

VANDERKAM, James C.; ADLER, William (eds.). **The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

VANHOYE, Albert. **La structure littéraire de l'“Épître aux Hébreux”**. Paris: Desclée De Brouwer, 1976.

_____. **Structure and Message of the Epistle to the Hebrews**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

VIS, Joshua M. **The Purification Offering of Leviticus and the Sacrificial Offering of Jesus**. Tese (Doutorado). Durham: Duke University, 2012. Disponível em: <<https://bit.ly/2rMhDbu>>. Acesso em 04 jan. 2018.

VOORWINDE, Stephen. Hebrews' Use of the Old Testament. **Vox Reformata**, v. 73, (p. 60-82), 2008. Disponível em: <<https://bit.ly/2lI90NK>>. Acesso em 12 mar. 2015.

WEAVER, J. Denny. **The Nonviolent Atonement**. Grand Rapids: Eerdmans, 2011.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Paulo: Paulus, 1998.

WEINFELD, Moshe. Deuteronomy. *In*: FREEDMAN, D. (ed.). **Anchor Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992.

WEISER, Artur. **The Psalms: a Commentary**. The Old Testament Library. Philadelphia: Westminster, 1962.

WELCH, Adam. **The authorship of the Epistle to the Hebrews**. Edinburgh: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1898.

WENGST, Klaus. **Pax romana: pretensão e realidade**. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

WESTCOTT, Brooke Foss. **The Epistle to the Hebrews: the greek text with notes and essays**. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

WESTFALL, Cynthia Long. **A Discourse Analysis of the Letter to the Hebrews: The Relationship Between Form and Meaning**. London: T&T Clark, 2005.

WHITLARK, Jason A. **Resisting Empire: rethinking the purpose of the Letter to “the**

Hebrews". New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

WILLIAMSON, Ronald. **Philo and the Epistle to the Hebrews**. Leiden: E. J. Brill, 1970.

_____. The Background of the Epistle to the Hebrews. **The Expository Times**, v. 87, (p. 232–237), 1976. Disponível em: <<https://bit.ly/2RiT69i>>. Acesso em 17 out. 2015.

WILLI-PLEIN, Ina. Some Remarks on Hebrews from the Viewpoint of Old Testament Exegesis. *In*: GELARDINI, Gabriela (ed.). **Hebrews: Contemporary Methods - New Insights**. Leiden: Brill, 2005. (p. 25-36).

WILSON, Edmund. **Os manuscritos do Mar Morto: 1947-1969**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

WILSON, R. McL. **Hebrews**. The New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

YONGE, Charles Duke. **The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus**. 4 vols. London: Henry G. Bohn, 1854-1855.

YOUNG, Norman H. The Day of Dedication or The Day of Atonement? The Old Testament Background to Hebrews 6:19-20 Revisited. **Andrews University Seminary Studies**, v. 40, n. 1, (p. 61-68), 2002.

_____. The Gospel according to Hebrews 9. **New Testament Studies**, v. 27, n. 2, (p. 198-210), 1981.

_____. Where Jesus Has Gone as a Forerunner on Our Behalf' (Hebrews 6:20). **Andrews University Seminary Studies**, v. 39, n. 2, (p. 165-173), 2001.