

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

ADRIANA MOREIRA

OBLAÇÃO COMO SENTIDO DE VIDA

SÃO LEOPOLDO

2013

ADRIANA MOREIRA

OBLAÇÃO COMO SENTIDO DE VIDA

Trabalho final de
Mestrado Profissional
Para obtenção do grau de
Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Programa de Pós-Graduação
Linha de pesquisa:
Leitura e Ensino da Bíblia.

Orientador: Flávio Schmitt

São Leopoldo

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M838o Moreira, Adriana


Oblação como sentido de vida / Adriana Moreira ; orientador Flávio Schmitt. – São Leopoldo : EST/PPG, 2013.

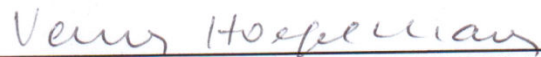
96 f.

Dissertação (mestrado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Mestrado em Teologia. São Leopoldo, 2013.

1. Sacrifício – Ensino bíblico. 2. Jesus Cristo – Paixão. 3. Culto na Bíblia. I. Schmitt, Flávio. II. Título.

BANCA EXAMINADORA

1º Examinador: 
PROF. DR. FLÁVIO SCHMITT (PRESIDENTE)

2º Examinador: 
PROF. ME. VERNER HOEFELMANN (EST)

RESUMO

O que é oblação? Esta pergunta aparece como força motriz deste trabalho dissertativo. Perguntar pela oblação é perguntar pelo seu sentido e pelo sentido que possui no ritual sacrificial no Israel do Antigo Testamento e que sentido dá à origem e à expressão do sacrifício e do culto da terra nas civilizações antigas. Oblação é ponto de partida, mas é também ponto de chegada. Oblação é pergunta, mas é também resposta. Oblação é entrega, mas é também receptividade. Oblação é êxodo, é saída de si mesmo, para entrar na sacralidade do terreno do outro. Oblação é fraternidade, é solidariedade, é relacionalidade, é ser-para-o-outro, é amor incondicional e, assim sendo, passa a ser também sinal escatológico. No intuito de esmiuçar esta compreensão o trabalho segue-se em três partes. A primeira parte permite apurar que tal origem e expressão se deram por meio do culto à terra, sacrifícios cruentos e incruentos e, também, sacrifícios humanos. Todos os povos se expressam religiosamente. Dentre estas expressões, está o rito e o rito sacrificial. A segunda parte verifica que no Antigo Testamento aparece o termo *minhah* (= oblação), utilizado tecnicamente para expressar a dádiva em geral. Posteriormente, o termo foi reservado para significar oferendas vegetais. À *minhah* está ligada a oferenda de pães, de incenso, holocausto, sacrifício de abate e de comunhão. O ritual que, inicialmente, era celebrado popularmente, com a Reforma de Josias passa a ser administrado pelos sacerdotes legalmente instituídos. A cultura religiosa sacrificial do Israel do Antigo Testamento está entre o culto à terra das civilizações antigas e o sacrifício do Novo Testamento: a oblação de Jesus na cruz. A terceira parte foca o tema da oblação. Em Jesus, o oblato por excelência, dá-se a superioridade do sacerdócio, do sacrifício e da aliança que é estabelecida uma vez por todas. É o novo sacrifício. E é nova também a aliança que irrompe num movimento de continuidade, ruptura e superação. Da compreensão da vida, morte e ressurreição de Jesus, a oblação passa a ter como lugar teológico a experiência humana. Oblação é seguimento, é escuta da vontade de Deus, é libertação, é graça, é dar sentido de plenitude para a vida própria e de outrem.

Palavras-chave: Sacrifício. Doação. Oferta. Oblação. Amor.

ABSTRACT

What is oblation? This question appears as the moving force of this dissertation. To ask about oblation is to ask about its meaning and the meaning it had in the sacrificial ritual in the Israel of the Old Testament and what meaning it gives to the origin and the expression of sacrifice and worship in the land of the ancient civilizations. Oblation is the starting point but it is also the point of arrival. Oblation is a question but it is also the answer. Oblation is surrender but it also is receptivity. Oblation is exodus, going out of oneself to enter the sacredness of the other's terrain. Oblation is fraternity, solidarity, relationality, it is being-for-the-other, it is unconditional love, and being thus, it also becomes an eschatological sign. With the intent of delving into this comprehension the work follows in three parts. The first part permits investigating that such origin and expression took place through the worship of the earth, bloody and bloodless sacrifices and also human sacrifices. All peoples express themselves religiously. Within these expressions, are the rite and the sacrificial rites. The second part verifies that in the Old Testament the term *minhah* (= oblation) appears, technically used to express gifts in general. Later, the term was reserved for meaning vegetable/plant offerings. The *minhah* is connected with the offering of breads, incense, holocausts and sacrifices of slaughter and of communion. The ritual, which initially was celebrated popularly, with the Josiah Reform it came to be administered by the legally instituted priests. The sacrificial religious culture of the Israel of the Old Testament comes between the worship of the earth of the ancient civilizations and the sacrifice of the New Testament: the oblation of Jesus on the cross. The third part focuses on the theme of oblation. In Jesus, the oblation par excellence, we have the superiority of the priesthood, of the sacrifice and of the covenant which is established once and for all. It is the new sacrifice. And the covenant is also new, which bursts forth in a movement of continuity, rupture and overcoming. From the comprehension of the life, death and resurrection of Jesus, oblation comes to have as its theological place the human experience. Oblation is following, is listening to the will of God, is liberation, is grace, and is giving meaning of fullness of one's own life and of that of the other.

Keywords: Sacrifice. Giving. Offering. Oblation. Love.

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grata a Deus pela oportunidade de ter realizado esta pesquisa de cunho acadêmico, mas que se ocupou de um assunto existencial, que retrata a minha identidade e, ao retratá-la, reflete a congregação à qual pertencço.

Agradeço à Congregação das Irmãs Oblatas de Jesus e Maria, de maneira particular, àquelas pessoas que estiveram muito próximas, que acreditaram em minhas potencialidades e investiram nesta pesquisa. Àquelas que, numa atitude de oblatividade doaram algo de si, sem reservas e sem impor condições, desde a minha primeira formação, para que eu pudesse ser a Oblata que hoje sou.

Minha gratidão aos meus pais, pois que a minha oblação foi já precedida pela deles.

Aos amigos de longa data e aos recém chegados. À Sonia Farber por todo incentivo.

Ao Professor Dr. Flávio Schmitt, que tem acompanhado este projeto desde a graduação e foi o maior incentivador para a sua continuidade. Pelo crescente caminho percorrido junto, com o escopo de preencher tanto os requisitos acadêmicos como os anseios mais profundos que motivaram a pesquisa.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 ORIGEM DO SACRIFÍCIO	11
1.1 A expressão do sacrifício	11
1.2 Teoria sócio-antropo-religiosa do sacrifício	15
1.3 Teorias sobre o sacrifício	19
1.4 Culto à terra e sacrifícios humanos nas civilizações antigas	22
1.5 Sacrifícios humanos em Israel	25
1.6 Sacrifícios humanos nos textos do Antigo Testamento	26
1.7 Os sacrifícios a Moloque	29
2 DO CULTO DA TERRA À <i>MINHAH</i>	34
2.1 <i>Minhah</i> no Antigo Testamento	34
2.2 <i>Minhah</i> no Pentateuco	38
2.3 <i>Minhah</i> nos Livros Históricos	42
2.4 <i>Minhah</i> nos Livros Proféticos e Poéticos	44
2.5 <i>Minhah</i> e a sua relação com o campo semântico	46
2.5.1 <i>Minhah</i> em relação ao <i>Lehem happanim</i> - pães da oblação	47
2.5.2 <i>Minhah</i> em relação ao <i>Qetoret</i> - ofertas de incenso	48
2.5.3 <i>Minhah</i> em relação ao <i>zabah (selamim)</i> – sacrifício de abate comunitário e a <i>olah</i> – holocausto	48
2.6 Os sacrifícios expiatórios	53
2.6.1 O sacrifício pelo pecado	54
2.6.2 O sacrifício de reparação	55
2.6.3 Distinção entre sacrifício pelo pecado e sacrifício de reparação	55
3 OBLAÇÃO	58
3.1 Experiência Humana: lugar originário da oblação	58
3.2 Oblação como aliança	60
3.3 Oblação no Novo Testamento	61
3.4 O sentido figurado	65
3.5 Sacrifício: conceito novo em Hebreus	66
3.6 O escândalo oblativo de Jesus	68
3.6.1 Seguimento como expressão da oblação	70
3.6.2 Libertação como expressão de oblação	72
3.6.3 Oblação como sentido para vida	74

3.6.4 Oblação como graça	76
3.7 Maria Maggiori, um modelo de vida oblativa	80
3.8 Um adendo da ciência social: a teoria do paradigma do dom	82
À GUIA DE CONCLUSÃO	88
REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho dissertativo diz respeito à oblação, sua compreensão é precedida pela abordagem dos cultos de rituais sacrificiais das civilizações antigas, do culto à terra e à fertilidade feminina e dos cultos de rituais sacrificiais celebrados em Israel na época do Antigo Testamento.

O escopo é aguçar a percepção da dimensão experiencial da oblação. Para tal, é indispensável contemplar a narrativa de alguns episódios da vida de Jesus, sua entrega na cruz, morte e ressurreição. Não se trata de cumprir rubricas cúlticas. Oblação é vida. Tem corpo! O protótipo de vida oblativa é Jesus na sua relação com o Pai, nas suas relações interpessoais, no seu ser com os outros e consigo mesmo para chegar à doação máxima no alto da cruz.

Prescindir do ignominioso ato da cruz a plenitude da vida, a genuinidade da oblação, do amor que se doa sem impor condições corresponde a fomentar a beleza da oblação, da alegria de se doar, de salvar o outro. Corresponde, ainda, a perceber que oblação não diz respeito tão somente da renúncia, mas que renúncia pode vir a ser o passo ulterior da receptividade de um dom maior, de uma opção fundamental, de sentido extraordinário na ordinariedade das vicissitudes.

Inúmeras foram as pesquisas realizadas acerca dos rituais sacrificiais nas mais diferentes civilizações e religiões. Contudo, ainda não foi dito tudo sobre o tema proposto, pois que, da oblação, é cada um que diz um pouco de si. Não obstante, o silêncio da cruz de Jesus, nela, o sentido da oblação, não cessa de anunciar o Amor.

A intenção de estabelecer relações entre o Transcendente e o ofertante, que outrora estava em vigor, nos rituais sacrificiais antigos, permanece, ora, de maneira ratificada e solidificada na interiorização do sentido oblativo. Portanto, não é suficiente apropriar-se cognoscitivamente da oblação, cabe pensá-la na sua imprescindibilidade para a existência humana, para relações tecidas na fraternura.

Para delinear tal hipótese, utiliza-se como ferramenta a pesquisa bibliográfica, de gênero descritivo, comparativo, no âmbito cultural e religioso das civilizações antigas, no Antigo Testamento, onde os rituais sacrificiais aparecem com maior força de expressão no culto de Israel, bem como no contexto neotestamentário, sob a interpretação do sacrifício de Jesus na cruz como sinal visível da oblação por excelência.

O presente trabalho é apresentado em três capítulos: Origem do sacrifício, Do culto da terra à *minhah* e Oblação. O último capítulo quer ser o coroamento do estudo sob a insígnia do tema da oblação, que tem por cenário os capítulos anteriores.

Inicialmente, o sacrifício, no seu sentido originário, aparece sob o viés da teoria sociológica, antropológica e religiosa. O estudo aterrissa no culto à terra e aos sacrifícios humanos nas civilizações antigas, em Israel e nos textos do Antigo Testamento, inclusive, os sacrifícios a Moloque. É desta experiência humana com o culto à terra e os sacrifícios cruentos que remonta a evolução da compreensão do sacrifício na sua dimensão oblativa. A aterrissagem pode parecer paradoxal, mas neste estudo é entendida como pressuposto para melhor compreender o desenvolvimento dos rituais sacrificiais.

No início da história de Israel, os sacrifícios podiam ser oferecidos por qualquer pessoa e em qualquer lugar. Afinal, a matança de animal, como abate festivo, era comum no círculo familiar e o oferecimento a Iahweh tinha o escopo de tornar sagrado. Nesta dimensão, sacrifício é isso: uma oferta que quer tornar sagrado o que fica para o ofertante.

O segundo capítulo tem por intento rastrear o termo *minhah* no Antigo Testamento e sua relação com os demais sacrifícios. *Minhah* era o termo técnico utilizado para a dádiva em geral, que designava, na origem, sacrifícios de vegetais e animais queimados no altar. Somente posteriormente passou a ser aplicado à oferendas vegetais: farinha, pães, azeite, incenso e libações. A partir desta compreensão, investiga-se como o Pentateuco, os Livros Proféticos e os Livros Poéticos lidam com a *minhah*.

O capítulo visa mostrar ainda a distinção e, mais precisamente, procura estabelecer relação entre *minhah* e o campo semântico com o qual se relaciona, tais são o *lehem happanin*, o *qetoret*, o *'olah*, o *zebah (selamim)* e os sacrifícios expiatórios. Todos os demais termos apresentam inciso no seu ritual a marca da *minhah*.

O terceiro capítulo trata do termo oblação que tem, na experiência humana, o seu lugar originário. E, por ser a experiência humana, é sempre em movimento. Logo, se expressa de formas diferenciadas e também são diferenciados os sentidos que ao termo é aplicado no desenvolver do capítulo.

Oblação é, desde o Antigo Testamento, aliança de Deus com o oferente, mas que, no Novo Testamento, em Cristo, alcança a superioridade. A liturgia passa a ser a própria vida oferecida na história com tudo que ela comporta de existencial. Não há mais necessidade de celebrar cultos para oferecer sacrifícios individuais, mas o culto a ser celebrado é o da relacionalidade, do encontro com o outro, do ser-para-o-outro.

O autor de Hebreus trata da morte de Jesus apropriando-se de um conceito novo, em que a obediência, a escuta à vontade de Deus, o ser-estar inteiro na entrega da própria vida, dos próprios sonhos e projetos, tem maior superioridade e é mais agradável a Deus que sacrifícios cruentos. O escândalo oblato de Jesus consiste no fazer a vontade do Pai.

Por entender oblação como escuta de Deus, aborda-se como expressão da oblação o seguimento, a libertação, o sentido para a vida e a graça. A lógica, humanamente ilógica, consiste em perder a vida para ganhá-la, pois que o seguimento consolida a oblação como sentido para a vida. A liberdade interior de Jesus a nada lhe aprisiona fora de si e, obediente ao Pai, é livre da própria liberdade. Olação é ato salvífico, que dá sentido para a vida. É graça, porque é o movimento do Criador para encontrar-se com a criatura. É graça sem preço, mas a custo da vida, da experiência, passando, necessariamente, pelo risco da liberdade.

É indizível a fileira de mulheres e homens que apostaram o risco do seguimento na liberdade, na graça, na oblação como sentido para a vida. Dentre estes, este trabalho dissertativo destaca Maria Anna Teresa Maggiori, fundadora da Congregação das Irmãs Oblatas de Jesus e Maria, mulher de atenta escuta à vontade de Deus, manifestada por meio da Sagrada Escritura, da contemplação de Jesus crucificado, da Eucaristia e das circunstâncias do seu contexto vivencial que clamavam prementemente por uma resposta.

Seguir a Jesus como oblato é ser colaborador de sua obra redentora, é correr o risco de sua causa, que é o Reino de Deus, e é desejar profundamente alcançar a plenitude da vida.

Do Crucificado aprende-se que o encontro verdadeiro com o Tu é aquele que desestabiliza, que tira da área de conforto e de acomodações, que provoca moções, mais do que emoções, que devolve o ser humano para si mesmo e, ao mesmo tempo, o tira para fora de si. A experiência com Cristo provoca mudanças, num constante processo de conformação a Ele. Conformar-se a Cristo é o caminho para perceber os sinais da vontade de Deus e os projetos que Ele, no amor, sonha para cada um. E este amor é a marca de Deus na história.

1 ORIGEM DO SACRIFÍCIO

1.1 A expressão do sacrifício

Com o objetivo de dar melhor endereçamento à elaboração do tema, é cabível pontuar qual a compreensão que o termo sacrifício ocupa no cenário do trabalho. Certamente, com o sereno pressuposto de que o significado do termo pode divergir para a pesquisa, haja vista que esta desliza, embora de maneira discreta, pelos caminhos e atalhos da história da humanidade, desde as civilizações que, de longa data, ocuparam o palco desta mesma história até o Israel do Antigo Testamento, cujo ponto alto da expressão sacrificial tem seu foco no Novo Testamento.

A palavra sacrifício tem, pelo menos, três significados. Do latim, a palavra *sacrificium* deriva da conjunção de *sacer*: sacro, santo e *facere*: fazer/tornar. A base etimológica da palavra nos dá a ideia de fazer santo, tornar sacro, indicando o sacrifício como um processo de santificação, um ato de separação ou de consagração de alguma coisa, ou seja, tirar do uso comum. Do alemão, a palavra *opfer* tem o sentido de sacrifício, oferta. A raiz desta palavra aponta a ideia da dádiva, da oferta, do presentear como tornar algo sacro.¹

Tais significados que sacrifício tem embutido no seu seio (“tornar sacro”, “ofertar” e “trocar/permutar”), são elementos inter-relacionados no ato do sacrifício: “o objeto sacrificado, a pessoa que sacrifica e a quem se sacrifica. Uma definição do sacrifício depende da natureza de cada um desses três elementos e da forma como acontece a interação entre os mesmos no processo do sacrifício”.²

O verbete sacrifício no dicionário de filosofia de Abbagnano é contemplado como uma das técnicas religiosas mais difundidas, em que acontece a destruição de um bem ou a renúncia do mesmo em honra à divindade, cujo objetivo é a purificação de alguma culpa ou pecado — neste caso o sacrifício apresenta-se como desinteressado, isto é, sem objetivo utilitário imediato —, ou a consagração que tem sempre um objetivo mais ou menos utilitário,

¹ PIAZZA, Waldomiro Otávio. *Religiões da humanidade*. 2 ed. São Paulo: Loyola, 1991. p. 164.

² RODOLPHO, Adriane; ESPERANDIO, Mary Rute Gomes; KILPP, Nelson. SACRIFÍCIO. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.p. 894.

consistindo em persuadir a divindade a conceder a sua garantia à coisa ou à pessoa que se lhe consagra.³

Tanto a purificação como a consagração têm caráter simbólico: a dádiva sacrificada não tem somente o valor econômico que a comunidade lhe atribui, mas também uma certa relação simbólica com o objetivo, a purificação ou consagração da cerimônia do sacrifício. Estes caracteres podem ser reconhecidos nas técnicas sacrificiais de todas as religiões, seja qual for seu grau de desenvolvimento ou de refinamento intelectual.⁴

Sociologicamente, a palavra sacrifício significa cumprir um ato ou ofício sagrado. Sendo assim, o sacrifício é um mecanismo social produtor de sagrado. Uma pessoa ou animal é culpabilizado pelas mazelas do grupo e, igualmente, será o doador da salvação depois de oferecido em sacrifício, havendo uma relação estreita entre sacrifício, sacrificado e sacrificador.⁵

Para Piazza, o termo aplicava-se aos ritos em que se ofereciam dons materiais aos deuses. Pode-se dizer ainda que sempre encontramos o rito do sacrifício onde encontramos a prece unida ao dom, à oferta de algo. A prece sozinha nunca é sacrifício, nem tampouco o rito sem prece, mas a prece com dons, consumidos totalmente ou em parte, é sempre sacrifício.⁶

Entre os povos coletores, o sacrifício se resume à simples oferta de primícias (os primeiros frutos da terra ou os primeiros animais que nascem de um rebanho) e parece significar o reconhecimento da soberania divina sobre os dons da criação. Alguns autores pensam que esta oferta tem por fim dessacralizar os bens terrenos (frutas e animais) necessários à alimentação dos seres humanos, pois permite a sua utilização depois de contentados os deuses.

Entre os caçadores, o animal sacrificado é, muitas vezes, consumido em um banquete comunitário, que parece ter o sentido de fortalecer a união entre os membros do grupo humano e o seu totem.

Entre os povos sedentários, em que tomam vulto os sacrifícios cruentos, parece significar o reconhecimento de uma presença divina no fenômeno da fertilidade que cada ano é renovado na primavera, quando o grão semeado reproduz a planta (é preciso que o grão morra...), o que levou, por analogia, ao sacrifício de animais (touro, cavalo, porco, camelo...),

³ ABBAGNANO, Nicola. SACRIFÍCIO. In: *Dicionário de filosofia*. 2 ed. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1962. p. 833.

⁴ ABBAGNANO, 1962, p. 833.

⁵ SANTOS, Suely Xavier dos. *Uma leitura sócio-antropológica do sacrifício: estudo de caso Levítico 6.17-23*. Revista Caminhando v. 16, n. 2, p. 21-30, 2011. Disponível em: <www.metodista.br/revistas>. Acesso em 01 fev. 2013.

⁶ PIAZZA, Waldomiro Otávio. *Introdução à Fenomenologia religiosa*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1983. p.109-110.

cujo sangue, portador de vida, era derramado na terra para torná-la fértil, e cuja carne, consumida em um banquete comunitário, comunicava a todos a potência divina de que estava carregada. Por isso, a vítima era preparada (sacralizada) com ritos especiais (purificação, consagração), que a identificavam com a divindade. Contudo, a chave do sacrifício é a vida oferecida, e a chave desta vida é o divino, fator decisivo sem o qual a ação sagrada não teria sentido.⁷

Mas encontra-se, também, a palavra sacrifício no discurso popular, no *mass media*, até mesmo nos discursos de economia, indicando um uso fora do contexto religioso. Neste caso, sacrifício toma o sentido de renúncia, de abrir mão de alguma coisa de valor em troca de uma outra de valor maior. Implica, portanto, a presença de um certo nível de sofrimento na ação de, voluntária ou obrigatoriamente, renunciar a algo de valor na expectativa de retorno de um bem que ultrapasse o valor daquilo que se entregou no ato do sacrifício.⁸

Pela etimologia do termo no latim, pode-se entender o sacrifício como um processo de santificação, ou seja, um ato em que algo é separado do ambiente profano e dedicado à divindade. Este ato de consagração implica um segundo sentido do sacrifício: é “oferenda” ou dádiva para a divindade. Esta noção de dádiva está presente na “teoria da dádiva”, que pode ser resumida na antiga fórmula romana *Do ut des* (dou-te para que me dê).⁹

O sentido geral do sacrifício se caracteriza pela noção de sacrifício como uma troca baseada no princípio da reciprocidade. Nele também se encontra certo sentido mágico, como sugere a fórmula *mactus, macte esto* (fortalecido, sejas forte), como quem diz: agora que estás fortalecido por este sacrifício, mostra-te poderoso em me favorecer.¹⁰ Isto significa que com a sua oferta, o ofertante espera receber, em troca, um bem maior. Aí, o termo sacrifício é usado também no discurso popular.

A partir de sua pesquisa antropológica, Meslin escreve que, na linguagem cotidiana, a palavra sacrifício designa perda ou destruição voluntária de alguma coisa de valor à qual estamos apegados. Assim sendo, ele encerra uma ideia de privação. É preciso lembrar que no sacrifício oferecido a uma divindade, essa renúncia tem um alcance libertador; ele não é manifestação de um estado patológico que se situa sempre numa perspectiva de fracasso.¹¹ No

⁷ PIAZZA, 1983, p.109-110

⁸ ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Narcisismo e sacrifício: modo de subjetivação e religiosidade contemporânea*. São Leopoldo: EST, 2006. f. 187.

⁹ RODOLPHO, 2008, p. 894.

¹⁰ PIAZZA, 1991, p. 164.

¹¹ MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 73.

sacrifício trata-se de uma realidade importante e universal nas religiões e nos ritos culturais da humanidade. Baliza toda a história da religião bíblica e extra bíblica.¹²

Para Catalan, o sacrifício é da ordem do dom, ele é essencialmente uma oferenda. Esse dom humano é, por assim dizer, abertura do espaço para o dom divino. Ele assinala que para os antropólogos, o sacrifício comporta também uma dimensão de permuta: um dom que clama por outro dom.¹³

O que na verdade conta, diz Meslin, não é tanto o dom que o ser humano faz a Deus, quanto, o fato de ele querer, por esse ato de oblação realizar uma ação sagrada. Pelo sacrifício o ser humano reconhece que o próprio dom que ele faz se origina desse poder e dessa energia superior que é a do divino, e pela qual ele o faz voltar.¹⁴

No rito, a imolação da vítima constitui a prova dada pelo ser humano de que a oferenda que ele faz à divindade é mais total e mais definitiva. O que o ser humano dá não poderá retomar mais, seu dom é dom total. O dom estabelece uma relação entre quem o faz e quem o recebe. Oferecer alguma coisa a alguém é oferecer-lhe, além do objeto, uma parte de si mesmo.¹⁵ O sacrifício é uma consagração, pelo qual, o ser humano torna sagrada alguma coisa, ou alguém, que por si, por sua natureza, não é.

A expressão religiosa do sacrifício se sobressai ao fazer com que alguma coisa seja sagrada, é converter em sentido sagrado, é dar (re) significado ao que é entendido como oferenda do sacrifício. A relação com o divino é fator decisivo para que a ação sagrada tenha sentido.¹⁶

A noção de sacrifício indica a transformação de algo que sai de um estado ordinário para a condição de sagrado. Talvez, devido a esta compreensão, vige a presença do sofrimento que acompanha o sacrifício, pois há uma ruptura, uma separação como condição essencial para fazer algo sacro.

Para Mauss, o sacrifício enquanto dom é ao mesmo tempo, livre e obrigatório, de um lado, interessado e desinteressado do outro lado, pois nada é mais importante que saber dar, livre e obrigatoriamente, ao mesmo tempo. Na sua dimensão sociológica, o dom é sempre mais ou menos forçado, instituído, obrigação que se tem como herança ou compromisso. Mas

¹² SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. SACRIFÍCIO. In: *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. v. 2. p. 2261.

¹³ CATALAN, Jean François. *O homem e sua religião: enfoque psicológico*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 130.

¹⁴ MESLIN, 1992, p. 78.

¹⁵ MESLIN, 1992, p. 76.

¹⁶ MESLIN, 1992, p. 364.

essa obrigação é aquela de alcançar a espontaneidade, de testemunhar sua liberdade e de contribuir para que o outro possa afirmá-la também.¹⁷

Neste sentido, o sacrifício não só é útil. Ele é necessário porque se acredita que é no sagrado que se encontra a fonte da vida. É no sagrado que é possível encontrar melhores condições para a existência.

Mauss observou que nas sociedades arcaicas o presente recebido deve ser retribuído. E isto o leva a perguntar-se: “que força existe na coisa que se dá que faz com que o donatário retribua?”. Ele conclui que é porque no ato de dar e no ato de receber troca-se mais do que coisa. Há uma comunicação entre almas, há uma troca espiritual.¹⁸

Do que foi tratado pode-se pontuar que, no período paleolítico, nossos ancestrais se ocupavam com a caça e a coleta de frutos para o seu sustento. Com o advento da agricultura, a vida passa a ser sedentária e possibilita a domesticação de animais. O homem se dava à caça e, com a mulher, surge a prática do plantio.

Nos povos agrários, se estabelece uma consciência de profunda associação entre a fecundidade da terra e a fertilidade feminina. Daí deriva o costume ritual da prostituição no templo.

A elaboração segue com o intento de apresentar o olhar sócio-antropo-religioso do sacrifício e o caminho evolutivo da expressão do rito sacrificial até chegar à oblação.

1.2 Teoria sócio-antropo-religiosa do sacrifício

Para verificar este aspecto, a presente elaboração é favorecida pela concepção de sacrifício já estudada e contemplada por Mauss, Hubert e René Girardi, que aqui brevemente apresentamos com o intuito de garimpar a influência recíproca da estrutura do sacrifício para as sociedades de maneira coletiva e também para o indivíduo como ser que aí está.

Na pesquisa bíblica, a leitura sócio-antropológica tem grande importância, pois apresenta a sociedade como um organismo social e as relações que as regem como movimentos orgânicos, demonstrando, assim, que cada aspecto da vida social é parte de um conjunto integrado.

Para Mauss e Hubert, o sacrifício é um ato religioso que, mediante a consagração de uma vítima, modifica o estado moral da pessoa que o efetua ou de certos objetos pelos quais

¹⁷ MAUSS, Marcel, 1981 *apud* CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 9.

¹⁸ MAUSS, 1981 *apud* ESPERANDIO, 2006, f. 187-188.

ela se interessa.¹⁹ Esta modificação sacraliza o ato violento, que se autojustifica pela purificação que executa.

Os mesmos autores, ao falar da natureza e função social do sacrifício, afirmam que há nele uma força motriz que provoca a remissão de pecados e comunhão, além de ter uma finalidade na sociedade na qual ele se realiza. Alguns traços do sacrifício que, de alguma maneira, é possível observar em diversas culturas:²⁰

a. Entrada: antes do sacrifício, o ofertante, o sacrificador e os instrumentos próprios para sacrificar são profanos. Por isso, há que se introduzir estes elementos na esfera sagrada para que realize o rito sacrificial.

b. Ofertante: há uma pretensa identificação entre ofertante e deus; por isso, deve haver uma série de ritos e cerimônias para que o ofertante atinja o status divino e assim possa apresentar os sacrifícios, porque a aproximação da divindade é perigosa para quem não é puro.²¹

c. O sacrificador: neste caso, há uma pessoa destinada a realizar o sacrifício, que comumente é chamado de sacerdote, ou seja, este tem a possibilidade, por estar mais próximo dos deuses, de sacrificar sem ser consumido junto com o sacrifício. O sacerdote, neste caso, torna-se o elo entre o mundo sagrado e o profano, fazendo com que ambos participem de um mesmo *status*, sem, necessariamente, poluir-se mutuamente.

d. O lugar e os instrumentos: para que o sacrifício ocorra sem que haja contaminação, deve ser realizado em local específico, em horários determinados. Se a cerimônia for realizada fora do local estabelecido, segundo Mauss e Hubert, a imolação não é mais que um assassinato²² o que desvincula completamente o sacrifício do ato sagrado. O lugar onde se sacrifica é parte do esquema sacrificial e é de extrema importância, pois não se pode sacrificar em qualquer lugar, ou ainda, utilizar instrumentos que não estejam devidamente purificados para a realização da cerimônia.²³

e. Saída do sacrifício: as pessoas e objetos utilizados devem ser, necessariamente, purificados ou inutilizados. No caso do sacerdote e das demais pessoas que participaram do sacrifício, há uma série de ritos de purificação para que não haja contaminação. Do mesmo

¹⁹ Mauss e Hubert distinguem sacrifícios pessoais, em que o sacrificante é afetado pelo sacrifício, e sacrifícios objetivos – estes são os objetos que recebem ação sacrificial. Cf. MAUSS e HUBERT *apud* RODOLPHO, Adriane Luísa. *Do bode expiatório à galinha preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss e Henri Hubert*. In: Protestantismo em revista. v. 3. jan.-abr., p. 32-44, 2004. Disponível em: <www.3.est.edu.br.nepp>. Acesso em 26 jan. 2013.

²⁰ RODOLPHO. Disponível em: <www.3.est.edu.br.nepp>. Acesso em 26 jan. 2013.

²¹ RODOLPHO. Disponível em: <www.3.est.edu.br.nepp>. Acesso em 26 jan. 2013.

²² SANTOS. Disponível em: <www.metodista.br/revistas>. Acesso em 01 fev. 2013.

²³ SANTOS. Disponível em: <www.metodista.br/revistas>. Acesso em 01 fev. 2013.

modo, os instrumentos são purificados, enterrados ou até destruídos, de acordo com sua função no sacrifício, para que não contaminem o ambiente e as pessoas que fazem parte daquele determinado grupo.

Mauss e Hubert verificaram que o sacrifício obedece a um esquema próprio, que é seguido por algumas civilizações, com traços que lhe são essenciais e adaptados em cada cultura. Estes delimitam o que faz parte da esfera do sagrado e que faz parte do profano. No entanto, cada povo expressa, no rito sacrificial, o ato de unir-se, de alguma maneira, à divindade.

Este caráter de imanência e transcendência é o alto grau distintivo das coisas sociais. Como para Mauss e Hubert elas podem existir ao mesmo tempo, dentro e fora do indivíduo, compreende-se que a função do sacrifício, pode ser dentre outras, permitir que o crente, por meio do símbolo, exprima a si mesmo.²⁴

Para René Girard, o sacrifício é o fundamento das sociedades primitivas, é uma saída apropriada para manter um equilíbrio social razoável, porque há a percepção de que, para manter a sociedade nos padrões, rejeitando a violência dentro dela, tem que haver o sacrifício reparador. Isto é, para apaziguar a violência do grupo há que se encontrar uma vítima alternativa para superar o conceito do ‘olho por olho, dente por dente’.

Para Girard, o sacrifício ritual, presente invariavelmente em todas as culturas primitivas e antigas, contra vítimas humanas ou animais, tem uma significação real e não meramente simbólica, pois serve para apaziguar a violência e impedir a explosão de conflitos.²⁵

Segundo Girard, a “imolação de vítimas animais desvia a violência de certos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa”²⁶, ou seja, quando se canaliza a violência para determinado animal, por exemplo, rompe-se uma cadeia de violência justificada pela eleição de um bode expiatório.²⁷

Desta forma, a violência se autojustifica pelo sacrifício de uma vítima que é escolhida para burlar a violência. A vítima é sacrificada em nome do grupo. “Ela se torna uma vítima fundadora ou bode expiatório que é o cerne da diferenciação primeira das sociedades: a comunidade de um lado; a vítima do outro. Com isso, a violência sacrificial apazigua e reconcilia.”²⁸ Uma vítima é sacrificada para que não haja violência coletiva.

²⁴ RODOLPHO. Disponível em: <www.3.est.edu.br.nepp>. Acesso em 26 jan. 2013.

²⁵ GONTIJO, Luis Carlos. Disponível em: <www.recantodasletras.com.br>. Acesso em 05 fev. 2013.

²⁶ GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/ Unesp, 2000. p. 15.

²⁷ GIRARD, 2000, p. 55.

²⁸ SANTOS, 2011. Disponível em: <www.metodista.br/revistas>. Acesso em 01 fev. 2013.

Assim, o sacrifício funciona como processo preventivo, que coíbe a violência recíproca desenfreada na comunidade. “Para que cumpra seu papel enquanto última palavra da violência, o sacrifício precisa de uma vítima que não reaja violentamente ou vingue-se de outra maneira”.²⁹

Segundo Girard, “os males que a violência pode causar são tão grandes e os remédios tão aleatórios, que a ênfase é colocada na prevenção. E o domínio do preventivo é primordialmente religioso. A prevenção religiosa pode ter um caráter violento. A violência e o sagrado são inseparáveis”.³⁰

Por isso, há dois momentos a serem considerados na execução do sacrifício: “O primeiro momento é a acusação de um bode expiatório ainda não consagrado, sobre o qual toda a força maléfica se aglutina. Ele é recoberto pelo segundo, o da sacralidade positiva, suscitada pela reconciliação da comunidade”.³¹ Neste sentido, o sagrado é a ferramenta reguladora da qual as sociedades lançam mão diante da ameaça de violência generalizada. Este processo é a própria fundação da cultura. O âmbito do sagrado está pleno de violência, e a violência é sempre sacralizada.

O pecado traz à comunidade uma crise que pode desencadear um processo de morte. Por isso se rotula o que é o pecado e o pecador. Mas para que este seja purificado, há um ritual a ser seguido, que consiste na vitimização de um animal que representa o pecador.³²

Estes referenciais teóricos auxiliam numa leitura antropológica dos rituais sacrificiais e apresentam uma ótica que ajuda a compreender a importância de estabelecer limites na sociedade, para que ela não entre em colapso. Os referenciais mostram a perspectiva do sacrifício como ato violento e legitimador na esfera sócio-antropo-religiosa.

Contudo, Susin, ao falar da teoria de Girard, provoca um questionamento, pois o problema da religião acaba sendo o de sacralizar toda ordem de violência. Por que a religião, que tem boas intenções produz violência? Parece que a religião para ser sacerdotal tem que produzir bens escassos, a graça tem que custar? Mas não é a religião que precisa de violência,

²⁹ SANTOS, 2011. Disponível em: <www.metodista.br/revistas>. Acesso em 01 fev. 2013.

³⁰ No texto intitulado “O bode expiatório”, Girard apresenta quatro estereótipos que marcam a perseguição: 1. a descrição de uma crise social e cultural, ou seja, de uma indiferenciação generalizada; 2. crimes “indiferenciadores”; 3. se os autores mencionados desses crimes possuem marcas de seleção vitimária, marcas paradoxais de indiferenciação; 4. a própria violência. Cf. GIRARD, 2000, p. 21.

³¹ GIRARD, René. *O bode expiatório*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 67.

³² Jacques Dupuis resume a teoria de René Girard em três pontos. Primeiro, afirma que toda cultura provém da religião. Segundo, que toda religião provém do sacrifício. Terceiro, que todo sacrifício é a resolução de um desejo mimético coletivo. A vítima é a cápsula que transcende a violência e a devolve em doses homeopáticas: tabus, leis. Cf. GIRARD, 2000, p. 13.

mas a violência que precisa de religião para legitimar-se (morrer ou matar, mandar morrer ou mandar matar em nome da religião).³³

Não é a religião que produz a violência, e sim, a sociedade. Sacralizar não significa legitimar a violência, mas uma forma de sublimá-la, para romper o espiral que a violência não contida geralmente desencadeia.

1.3 Teorias sobre o sacrifício

Sacrifícios existem em quase todas as religiões e culturas e constituem um meio difundido de expressar a relação entre humanos e Deus. Geralmente, a prática do sacrifício visa à comunicação entre dois universos distintos, o humano e o sobrenatural.³⁴

Segundo S. Jorge, muitas são as teorias etnológico-religiosas sobre a origem dos sacrifícios. Uma delas considera que o ser humano faz uma doação à divindade a fim de obter os seus favores. Esta concepção antropológica considera o modo de proceder da divindade muito semelhante à do homem.³⁵

A teoria de raiz totêmica, diz que os sacrifícios cruentos tinham um sentido de comunhão com a divindade, pois os povos totêmicos acreditavam que descendiam de um ancestral divino, simbolizado por um animal. Em momentos graves da comunidade, sacrificavam-no para renovar a aliança com o ancestral mítico. Matavam, e ingeriam o sangue e, assim, tornavam presente, entre os membros da tribo, a força e a energia renovadoras do ancestral mítico divino.³⁶

Outra teoria é a da Escola Histórico-cultural, esta, considera que os sacrifícios são, originariamente, dons de um objeto vivo, sustentáculo da vida, oferecido pelos povos primitivos todas as vezes que partiam para o cultivo da terra. Essa é uma possível explicação para os sacrifícios entre os grupos humanos primitivos e entre as grandes religiões étnicas como as do Egito, da Assíria, de Israel, da Índia, da Grécia, de Roma e da China.³⁷

Segundo Piazza, no período chamado paleolítico (ou Idade da Pedra Lascada, refere-se ao período da pré-história que vai de cerca de 2,5 milhões a.C., quando os antepassados do homem começaram a produzir os primeiros artefatos em pedra lascada, destacando-se de todos os outros animais, até cerca de 10000 a.C., quando houve a chamada Revolução

³³ SUSIN, Luiz Carlos. *Da religião do sacrifício à religião da fraternidade*. In: Teocomunicações, Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 378, 2010.

³⁴ RODOLPHO, 2008, p. 894-895.

³⁵ JORGE, Simões J. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 53.

³⁶ JORGE, 1994, p. 53.

³⁷ JORGE, 1994, p. 53.

Neolítica, em que a agricultura passou a ser cultivada, tornando o homem não mais dependente apenas da coleta e caça), o ser humano não chegou a um conceito claro da divindade, crê em uma potência superior que lhe concede a caça, os frutos necessários para a subsistência. Sem maiores problemas e aspirações, a religião consiste em ritos que tornem propícia esta potência superior, multiplicando a caça e os filhos.³⁸

Já no período neolítico (ou Período da Pedra Polida, refere-se ao período que vai de 10000 a.C. até 3000 a.C.) quando a vida sedentária, propiciada pela agricultura, cria, entre outros, problemas econômicos e sociais, a religião se complexifica na mesma medida. A idéia do Ser Supremo, esboçada no paleolítico, começa ser encoberta por inúmeras entidades divinas, mais próximas do ser humano (representavam a chuva, o vento, importantes na agricultura); os astros que marcam as estações do ano (sol, lua, vênus); os fenômenos da fecundidade animal e da renovação vegetal.³⁹

Daí, deduz-se que a religião que nasce com o humano no neolítico (coletores e caçadores) tem uma relação simbiótica e mística com o ambiente. É somente com a sedentarização que se dá a separação entre sagrado e profano. Quando o ser humano do neolítico começou a dedicar-se à agricultura, o problema da alimentação apresentou-se de outra forma, no fenômeno da morte e ressurreição.

De fato, o grão deve morrer para que dele renasça a vida. Os ritos religiosos, que procuram simplesmente representar as necessidades humanas, passaram a exprimir dramaticamente este fenômeno natural mediante o sacrifício dos seres vivos, não raro humanos, pois o sangue, portador de vida, devia comunicar a fecundidade às sementeiras. O canibalismo, praticado em algumas culturas, tinha sentido religioso, pois a compreensão era que pela absorção do cérebro ou de alguma víscera importante, o homem da pré-história, pensava absorver a potência vital do defunto.⁴⁰

No momento em que a cultura agrícola faz surgir as primeiras populações sedentárias, organizadas socialmente, aparecem os sacerdotes, homens dedicados unicamente à fê e ao culto.

É perceptível que a história da origem e evolução dos rituais sacrificiais acompanha a história da origem e evolução das civilizações. É um processo constante e igualmente oscilante, de avanços e retrocessos. Tanto as chamadas grandes civilizações como as mais

³⁸ PIAZZA, 1991, p. 13.

³⁹ PIAZZA, 1991, p. 13.

⁴⁰ PIAZZA, 1991, p. 14-15.

silenciosas, em algum momento, expressaram-se religiosamente pela via das oferendas de cereais, sacrifício animal e/ou sacrifícios humanos.

Nas sociedades agrárias, o culto à terra era acompanhado do culto à fertilidade da mulher, seguido de sacrifícios humanos, uma vez que estes eram destinados a renovar as forças da natureza.

As pesquisas precedentes confirmam que a prática sacrificial acontece desde tempos remotos, embora não haja relatos de onde aparece pela primeira vez nem de que o povo influenciou a teologia sacrificialista entre os israelitas. Contudo, é fato que a prática sacrificial é antiga e anterior à cultura israelita, pois é possível encontrá-la na Mesopotâmia, Arábia e Canaã.⁴¹

É provável que, quando da sedentarização dos hebreus na Palestina, os sacrifícios tenham sido tomados dos cananeus e combinados aos antigos ritos de sangue. Isso ocorreu principalmente no período monárquico em Israel,⁴² quando a exigência do sacrifício era notória e assegurava a reis, governantes e, em menor grau, ao povo, a segurança de expiação dos pecados por meio do ato de sacrificar, participando assim da esfera divina.

Os ritos sacrificiais, de um modo geral, compartilhavam a crença de que no ato de sacrificar ocorria uma união mística com a divindade. O ser que oferece o sacrifício e o próprio sacrificado participam da esfera sagrada. De Vaux explica esta crença da seguinte maneira:

1. *A união com a divindade por comer uma vítima divina* – o pressuposto é totêmico: há um parentesco entre os membros da tribo e o deus da tribo, que é o ancestral de todos e cuja vida circula no animal que lhe é consagrado, o totem. O sacrifício tem por fim reforçar esse parentesco, participar na vida do deus comendo seu animal sagrado.⁴³

2. *A união com a divindade por intermédio da vítima que representa o ofertante* – a vítima é o substituto do ofertante que, pela imposição das mãos, lhe transferiu, ao mesmo tempo, seu pecado e seu princípio vital. Tal princípio está no sangue. Sendo assim, os diferentes ritos de sangue, unção do altar, efusão ao pé do altar, aspersões, colocam o

⁴¹ De acordo com de Vaux, o sangue no sacrifício mesopotâmico “tem uma função completamente secundária; é até duvidoso que ele aparece nesses ritos, pois as libações de sangue não são atestadas explicitamente nos sacrifícios normais”. Sobre os árabes, de Vaux salienta que é difícil relacionar o sacrifício israelita com o árabe, “pois não há uma, mas muitas religiões árabes pré-islâmicas”, que são diferentes de acordo com a região. Sobre os sacrifícios cananeus, salienta-se que, segundo a Bíblia, “há uma semelhança fundamental entre o sacrifício cananeu e o israelita, mas textos bíblicos não podem provar que os termos técnicos relativos ao sacrifício tenham sido idênticos entre israelitas e cananeus”. Cf. De VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Teológica, 2003. p. 471-475.

⁴² O período monárquico abarca de mais ou menos 1050 a.C. a 590 a.C.

⁴³ De VAUX, 2003, p. 486.

princípio vital da vítima, a saber, do ofertante a quem ele substituiu, em contato com a divindade e estabelece ou restabelece o elo entre o deus e seu fiel.⁴⁴

Deste modo, observa-se que, no primeiro, há por parte da comunidade uma participação divina e o sacrifício ocorre para reafirmar essa comunhão. Já no segundo, há uma transferência do pecado, mas a própria vítima participa da divindade e a restabelece no ofertante por meio do sangue. Nestes dois casos, o sacrifício é cruento e, para restabelecer o vínculo entre o fiel e seu Deus, o sangue tem que ser ofertado, pois nele há o princípio vital de todos os seres, que deve unir-se à divindade.⁴⁵

1.4 Culto à terra e sacrifícios humanos nas civilizações antigas

Na pré-história, a região do Alto Egito ostentava densas florestas, onde abundavam os animais de caça. Os grupos humanos que aí se estabeleceram, certamente de várias etnias, dedicavam-se à caça e praticavam o totemismo como sistema de definição de vários grupos. Religiosamente, cultuavam um Ser Supremo como Senhor dos Animais. Com o tempo, a caça se torna rara e começa a imperar a vida sedentária. Com a domesticação de animais e o cultivo das margens férteis do rio Nilo, o Ser Supremo foi associado a uma entidade agrícola, como a Mãe-terra.⁴⁶

Os sacrifícios dos povos agrários contem um profundo simbolismo sexual estabelecido pela associação entre a fertilidade da terra e a da mulher. É uma relação estabelecida pela tensão entre a característica da beleza e de um tom grosseiro. Eis, pois, o caso das sementeiras que, precedidas pela união sexual do rei e da rainha, ou do sacerdote e da sacerdotisa, simbolizam a divina união entre o Céu e a Terra e que, no entanto, são seguidas de orgias que simbolizam o caos primitivo em que surgiu a criação.⁴⁷

Na região da Suméria, o governo já havia descoberto a grande utilidade política do céu. O rei Ur-engur proclamou o seu código de leis em nome do grande deus Shamash. Mostrando-se úteis, os deuses começaram a proliferar; cada cidade ou Estado, cada atividade humana tinha seu patrono. A adoração do Sol já existia quando a Suméria começou, e tal adoração se expressou no culto de Shamash, luz dos deuses.⁴⁸

⁴⁴ De VAUX, 2003, p. 487.

⁴⁵ SANTOS. Disponível em: <www.metodista.br/revistas>. Acesso em 01 fev. 2013.

⁴⁶ PIAZZA, 1991, p. 71.

⁴⁷ JORGE, 1994, p. 54.

⁴⁸ Havia passado a noite nas profundezas do norte até que a aurora lhe viesse abrir as portas; subiu então ao céu, qual uma chama, guiando seus carros pelas avenidas do firmamento; o Sol não passava de uma das rodas desse carro. Nippur construiu grandes templos ao deus Enlil e a sua consorte Ninlil; Uruk adorava especialmente a

A maior parte dos deuses vivia nos templos, onde eles recebiam oferendas de alimento e mulheres. As tabuinhas de Gudea — um monarca — trazem a lista das oferendas preferidas pelos deuses: bois, carneiros, pombos, galinhas, marrecos, peixes, tâmaras, figos, pepinos, manteiga, azeite e bolos. No começo é provável que os deuses preferissem a carne humana; mas os homens souberam convencê-los a aceitar dos animais. Uma tabuinha litúrgica diz: “O carneiro é o substituto da humanidade; pelo homem o carneiro deu sua vida”.⁴⁹ Isso enriqueceu a classe sacerdotal da Suméria.

Na compreensão da civilização suméria, o ser humano era parte integrante da natureza, o qual, como os animais e as plantas, podia ser sacrificado. E, na civilização dos celtas também está arraigada a idéia de sacrifícios humanos.⁵⁰

Dentre outros, os povos oceânicos, em seus ritos, seguem os dos povos agricultores, em que o mistério da fertilidade da terra está estreitamente ligado ao mistério da fertilidade humana e dos animais, com o mistério da vida e da morte. Daí, os sacrifícios humanos, destinados a renovar as forças da natureza, muitas vezes seguidos de banquetes antropofágicos e orgias sexuais.⁵¹

A contribuição de S. Jorge é pontuar que, não obstante, os possíveis choques causados por determinados ritos sacrificiais, eles partem do sentido da vida:

Os ritos orgiásticos apresentam um choque cultural, sobretudo no que diz respeito aos sacrifícios cruentos encontrados no culto da Terra-mãe, entre os povos agrários, quando das imolações de pessoas à deusa. Mas, apesar disso, não podemos nos esquecer de que tais sacrifícios partem do sentido da própria vida, isto é, do fenômeno do nascimento-morte-renascimento representado na vida vegetal pelo ciclo semente-frutos-semente: o grão cai na terra e morre para gerar nova vida. Os rituais dos povos agrários não esquecem do símbolo do ritmo da fertilidade da terra e da mulher. Apesar da magia que os envolve, mantêm a solidariedade entre homem e natureza.⁵²

Os sacrifícios humanos aparecem um pouco por toda a parte nas religiões agrárias, como por exemplo, o sacrifício de *Meriah* entre os khond da Índia, em que a pessoa sacrificada, após uma orgia de vários dias, era drogada e depois estrangulada e esquartejada.

virgem deusa da Terra, Innini, conhecida dos semitas de Acad como Ishtar — a versátil Afrodite do Oriente Próximo. Kish e Lagash adoravam uma Mater Dolorosa, a magoada deusa Ninkarsag, que, condoída da infelicidade dos homens, por eles intercedeu perante as divindades mais severas. Ningirsu era o deus da irrigação, o “senhor dos Dilúvios”; Abu ou Tammuz, o deus da vegetação. O próprio pecado era um deus — da Lua; representavam-no sob forma humana, com leve crescente na cabeça, presságio da auréola dos santos medievais. Cf. DURANT, Will. *A história da civilização nossa herança oriental: uma história da civilização do Egito e do Oriente Próximo, até a morte de Alexandre, e da Índia, China e Japão, dos seus primórdios aos nossos dias; com uma introdução sobre a natureza e os elementos da civilização*. 2 ed. v. 1. Rio de Janeiro: Record, 1963. p. 89.

⁴⁹ DURANT, 1963, p. 89.

⁵⁰ HAMDANI, Amar. *Suméria, a primeira grande civilização*. Rio de Janeiro: Forni, 1979. p. 136.

⁵¹ PIAZZA, 1991, p. 50.

⁵² JORGE, 1994, p. 54.

Pedaços do seu corpo eram distribuídos aos membros da comunidade que os enterravam em seus campos. O resto era queimado e as cinzas espalhadas sobre a terra.⁵³

Entre os gregos, o sacrifício no sentido próprio é cruento, servindo de vítimas todos os animais domésticos, todas as aves comestíveis e todos os animais de caça. Mas também se aceitavam os sacrifícios não cruentos, como a oferta de bolos, as libações de leite e de mel, as misturas de farinha com óleo e mel, frutas, legumes, sementes, principalmente na festa das primícias. Quanto à vítima, era consagrada por um sacerdote. Depois de abatida e esquartejada, as vísceras eram consumidas pelo fogo com libação de vinho, acompanhadas de danças e cantos. O restante pertencia ao que encomendara o sacrifício (no caso de sacrifício particular) ou distribuído entre os participantes (no caso de sacrifício público). Houve tempo em que se faziam sacrifícios humanos.⁵⁴

Os povos semitas faziam sacrifícios humanos ou de animais em ocasiões de perigo ou nas celebrações de importantes acontecimentos, quando crianças eram sacrificadas e enterradas nos fundamentos das cidades e dos edifícios.

Segundo o pensamento do *mactus, macte esto* (fortalecido, seja forte), os romanos entendiam que o sacrifício aumentava a potência dos deuses. O ministro ordinário do sacrifício era o pai de família ou o chefe do grupo humano, que oferece o sacrifício, ou ainda, o sacerdote delegado para este fim. Parece certo que antigamente os romanos imolavam vítimas humanas, escolhidas entre os prisioneiros de guerra, que terminavam em geral com a morte dos chefes aprisionados.⁵⁵

Entre os aztecas um jovem era sacrificado todos os anos ao deus Tezcatlipoca, deus do céu noturno, que se encarnava cada ano em um jovem fisicamente perfeito que, devia ser sacrificado, para renovar a providência divina em favor do povo. No dia fatal, após subir as escadarias do templo, chegado ao topo, os sacerdotes deitavam-no sobre o altar do sacrifício, arrancavam-lhe o coração e depois o ofereciam ao sol. A cabeça era guardada no templo, o resto do corpo jogado escadas abaixo. O corpo da vítima era consumido num banquete sagrado, cuja crença era assimilar as forças, a energia e as virtudes da vítima.⁵⁶

Os maias, sendo um povo eminentemente agrícola, desenvolveram, como os babilônios, um sistema religioso em que o cálculo do movimento dos astros, a sucessão das estações agrícolas formavam um todo muito sofisticado. Originariamente, os maias faziam consistir o seu culto em abstinências, preces, cantos, ofertas de incenso, de alimentos, de

⁵³ JORGE, 1994, p. 55.

⁵⁴ PIAZZA, 1991, p. 137.

⁵⁵ PIAZZA, 1991, p. 164-165.

⁵⁶ PIAZZA, 1991, p. 200-202.

bebidas, consumidos em um banquete sagrado. Os sacrifícios humanos foram introduzidos por influência dos aztecas. As vítimas eram, em geral, escravos ou crianças. Eram pintadas de azul, cor de Itzamná, o deus supremo do panteão maya, o peito era aberto para retirar o coração que era oferecido ao deus.⁵⁷

Os sacrifícios humanos dos povos incas, consagrados a Pachacamac, deus das regiões inferiores da terra, contêm requisitos de crueldade. Havia também os sacrifícios das esposas dos nobres e das concubinas do imperador.⁵⁸

Na religião da antiga China é geral a crença em seres incorpóreos, protetores de montes, rios, regiões, vento, chuva, entre outros, que são invocados ou aplacados com sacrifícios humanos.⁵⁹

Do que se tratou até aqui, pode-se considerar que a prática dos sacrifícios humanos era generalizada nas antigas culturas. De modo geral pode-se dizer que a motivação básica para esse ato era o temor dos deuses ou de poderes desconhecidos. A mentalidade envolvida era que sacrificar um ser humano era uma espécie de sacrifício supremo. Na maioria dos casos eram feitos sob a hipótese de beneficiar a comunidade inteira.⁶⁰

Certamente, com as muitas formas de sacrifícios, é quase impossível reduzi-los a um princípio único, escolhido arbitrariamente. Por isso, nada melhor que a compreensão de que o sacrifício efetua uma união entre Deus e o ser humano mediante a matéria do sacrifício, isto é, aquilo que é sacrificado.

1.5 Sacrifícios humanos em Israel

O estudo da história das religiões aponta para uma teoria segundo a qual o animal sacrificado é o substituto do homem, concluindo-se daí que as vítimas humanas eram realmente imoladas no início. Os sacrifícios de substituição, atestados na Mesopotâmia, resultavam mais da magia que da religião e, a imposição das mãos sobre a vítima no ritual israelita não significava que a vítima substituía o ofertante.⁶¹

⁵⁷ PIAZZA, 1991, p. 204-211.

⁵⁸ PIAZZA, 1991, p. 212-223.

⁵⁹ PIAZZA, 1991, p. 182.

⁶⁰ O indivíduo sacrificado, pelo menos em algumas culturas, poderia esperar encontrar um favor todo especial da parte dos deuses ou das forças cósmicas. Ou então, no caso de pais que sacrificavam os seus filhos, pensava-se que os genitores haviam realizado um nobre serviço que só podia ficar no aguardo da recompensa correspondente. Cf. CHAMPLIN, Russell Norman. SACRIFÍCIO HUMANO. In: *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo*. vii. São Paulo: Candeia, 2000. p. 5204.

⁶¹ De VAUX, 2003, p. 479.

Os sacrifícios humanos são atestados nas antigas religiões orientais, mas eles eram excepcionais, e tão particulares, que se hesita em chamá-los de verdadeiros sacrifícios: no Egito, no princípio da história, a morte de prisioneiros ou de estrangeiros rapidamente transformou-se em uma ação simbólica executadas sob pequenas figuras de barro; na Mesopotâmia, há o caso disputado do substituto real⁶² e os numerosos esqueletos de túmulos reais de Ur, que indicam que os reis desta época recuada eram seguidos na morte por mulheres e servos, mas que não significam que estas pessoas tenham sido de fato sacrificadas.⁶³

As indicações mais claras vêm do meio fenício e concernem ao sacrifício de crianças. Acrescenta-se a isso, diz de Vaux, os sacrifícios de fundação que os arqueólogos da Palestina têm frequentemente assinalado na escavação de cidades cananeias, mas que geralmente só representam a prática comum de enterrar sob o chão da casa crianças mortas em tenra idade; restam, porém, alguns casos mais decisivos, comprovados por uma referência bíblica (1 Rs 16,34). A teoria dos sacrifícios humanos, já frágil para os outros ambientes orientais, foi estendida a Israel, e um certo número de autores afirmam não só que os israelitas paginizados ofereceram sacrifícios humanos a divindades estrangeiras, e não só que alguns dentre eles ofereceram tais sacrifícios a Iahweh, confundindo-o com deuses estrangeiros, mas que, em uma época antiga e durante muito tempo, o javismo oficial praticou, até mesmo positivamente prescreveu sacrifícios humanos.⁶⁴

1.6 Sacrifícios humanos nos textos do Antigo Testamento

A tese acima apresentada é insustentável, embora alguns relatos dos textos históricos possam ser invocados em favor dela. Um destes textos é 1 Rs 16,34, sob Acab, quando Hiel de Betel reconstruiu Jericó a preço de seu primogênito Abirão ao colocar os alicerces, e ao preço de seu último filho Segub, quando assentou-lhe as portas (cf. Js 6,26).⁶⁵

⁶² A cada ano, na festa do Ano-novo, escolhia-se um homem que tomava o lugar do rei e que era morto: esse rito deveria garantir uma renovação da vida para o rei e prosperidade para o país. Na realidade, os textos sobriamente interpretados dizem isto: em casos de presságios especialmente funestos, no momento de um eclipse lunar ou solar, um substituto exercia ostensivamente o poder real para afastar do rei e atrair sobre si mesmo os perigos anunciados pelos presságios. Após o período crítico, fixado em cem dias, o verdadeiro rei retomava suas funções. É geralmente admitido que o substituto era morto no fim do seu reinado fictício, mas isso não é dito explicitamente nos textos: eles só falam uma vez da morte de um substituto real, e esta morte pode ter sido natural. Cf. De VAUX, 2003, p. 473.

⁶³ De VAUX, 2003, p. 479.

⁶⁴ De VAUX, 2003, p. 480.

⁶⁵ De VAUX, 2003, p. 480.

De Vaux prossegue dizendo que mesmo se tratar de sacrifício de fundação, eles são bem explicados para a época de Acab por uma influência religiosa da Fenícia. A execução de prisioneiros da guerra, mesmo diante de Iahweh, não é um sacrifício, é cumprimento do *herem*⁶⁶ (1 Sm 15,33). O episódio dos descendentes de Saul entregues aos gabaonitas e desmembrados por eles no lugar alto de Gabaá 2 Sm 21,1-14, é apresentado do lado israelita como o pagamento de uma dívida de sangue; os gabaonitas deram à sua vingança a forma de um rito de fertilidade esclarecido por uma passagem dos poemas de Ras Shamra, mas os gabaonitas não eram israelitas e esta história pouco contribui sobre a religião de Israel.⁶⁷

Resta o voto de Jefté, Jz 11,30-40, que não deve ser atenuado no seu sentido óbvio ao cumprir a imolação da filha, porém a narrativa é contada como um evento extraordinário, como pareceria o ato do rei Moab imolando seu filho único sobre a muralha de sua capital cercada pelos israelitas, 2 Rs 3,27. Ambas as histórias, não podem servir de protótipo para o estudo do ritual israelita.⁶⁸

Também o relato de Abraão, Gn 22, 1-19, não sustenta a tese. Deus exige a oferenda do primogênito em holocausto, mas um cordeiro substitui a criança: trata-se provavelmente de um relato etiológico que justifica a substituição de uma vítima humana por um animal. A intenção litúrgica do texto, embora vigente, pode ser considerada secundária: em Israel não se oferecem crianças a Iahweh como os cananeus fazem a seus deuses. É possível, segundo de Vaux, que por trás desta narrativa, houvesse um antigo relato de fundação do santuário onde,

⁶⁶ Segundo De Vaux, *herem*, no sentido da raiz do termo, a palavra significa o fato de separar, de subtrair ao uso profano e reservar para um uso sagrado ou, antes, designa o que é assim separado, interdito ao homem e consagrado para Deus. O termo entra no vocabulário geral do culto, Nm 18,14; Lv 27,21-28; Ez 44,29, mas ele pertenceu primeiro ao ritual da guerra santa: é a entrega a Deus dos frutos da vitória. As modalidades variam com os textos: resulta de uma ordem de Iahweh, Dt 7,2; 20,17; Js 8,2; 1 Sm 15,3; de um voto feito pelo povo, Nm 21,2. Teoricamente, ele é total: em Jericó, todos os seres vivos, homens e animais, devem ser massacrados, a cidade e os bens mobiliários são queimados, os objetos de metal são consagrados a Iahweh, Js 6,18-24; Acã, que transgrediu o *herem*, atrai a maldição sobre o povo; ele é castigado e o que ele tinha roubado é destruído, Js 7. A destruição dos objetos culturais nas cidades cananéias é especialmente prescrito por Dt 7,5.25. O *herem* devia ser executado com o maior rigor contra qualquer cidade israelita que tivesse renegado Iahweh, Dt 13,13-18. É difícil dizer em que medida essas prescrições foram realmente aplicadas. É notável que elas sejam formuladas no Deuteronomio, editado em uma época em que a guerra santa não era mais que uma lembrança, e que os exemplos concretos se achem, sobretudo, no livro de Josué, cuja redação final é tardia; em compensação, nem a palavra nem o costume aparecem nas histórias dos Juizes, que travaram verdadeiras guerras santas, contudo a noção e prática do *herem* são certamente antigas. Elas se acham no velho relato da guerra das tribos contra Benjamim, Jz 21,11, na tradição profética sobre a guerra de Saul contra os amalequitas, 1 Sm 15. Há além disso um paralelo extrabíblico: Mesa, rei de Moab no século IX a.C., se gloria em uma inscrição de ter massacrado toda a população israelita de Nebo, que ele tinha consagrado como anátema ao seu deus Ashtar-Kemosh. Cf. De VAUX, 2003, p 299-300.

⁶⁷ De VAUX, 2003, p. 480.

⁶⁸ De VAUX, 2003, p. 480.

desde o princípio, foram oferecidos animais, opondo-se a outros santuários cananeus, onde se imolavam vítimas humanas.⁶⁹

Segundo Hinkelammert, na narrativa bíblica, Abraão sai para sacrificar seu filho, porque Deus exige este sacrifício. Trata-se de um sacrifício do primogênito, que é a lei geral do tempo no qual vive Abraão. É a lei vigente em toda a cultura, logo, considerada lei de Deus.⁷⁰ Assim que nada há de estranho que a Abraão seja feito tal pedido. A surpresa está na presença do anjo que pede para Abraão violar a lei, transgredir a lei de Deus. Tal ordem confronta-se com toda a sua cultura, pois pede-lhe uma ruptura com a lei vigente em seu tempo.

O anjo pede a Abraão que se torne livre e que se coloque acima da lei. Abraão obedece, desobedecendo às normas e às leis. Obedecer, o faz livre, numa liberdade que o coloca acima da lei. A liberdade o faz soberano frente à lei. Não matar o filho é a liberdade da sua fé. Abraão afirma sua liberdade, afirma a vida, a sua e a dos outros. De modo que a sua liberdade não é arbitrariedade, mas afirmação da vida de todos.⁷¹

O relato propõe a conclusão de que desde a origem, a religião de Israel rejeitou os sacrifícios humanos. Nos textos proféticos, as provas tiradas dos profetas não são mais convincentes. No obscuro texto de Os 13,2, mesmo que falasse de sacrifícios humanos, o faz a propósito do culto aos ídolos, que ele condena. Mq 6,1-8, mostra claro que, aos olhos do profeta, sacrifícios de crianças seriam tão absurdos e inúteis quanto milhares de cordeiros e de torrentes de óleo.

Ainda o texto controverso e tardio de Is 66,3 menciona a morte de um homem em um sentido ritual, mas o opõe precisamente ao sacrifício regular.

Alguns textos relativos aos primogênitos parecem decisivos para sustentar a legitimação da existência de sacrifícios humanos na religião de Israel. A ordem, em Ex 22,28-29, de entregar o primogênito, é absoluta e os textos que impõem o resgate dos primogênitos dos homens, enquanto que os de animais são sacrificados, Ex 13,11-15; 34,19-20 seriam o

⁶⁹ De VAUX, 2003, p. 481.

⁷⁰ No puede sorprender, por tanto, que según el texto Dios pida de Abraham el sacrificio de su hijo. Lo pide a todos los padres dentro de una ley generalmente aceptada. Tampoco puede sorprender que Abraham esté dispuesto a efectuar el sacrificio. Todos los padres de su cultura lo hacen y todos están dispuestos a ello. Cf. HINKELAMMERT, Franz. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, 1989. Disponível em: <www.claiweb.org/ribla/ribla>. Acesso em 23 abr. 2013.

⁷¹ Abraham es grande porque tenía la buena voluntad de matar a su hijo. Por tener esta voluntad, Dios lo bendijo. Así habla la ley. Si fuera realmente así Abraham no habría hecho nada nuevo, todo el mundo de su tiempo lo hacía. Sin embargo, Abraham hizo algo completamente nuevo, que subvertía cualquier ley y que tenía que desaparecer para poder legitimar otra ley, que se funda precisamente en esta novedad de Abraham se funda. Cf. HINKELAMMERT, 1989. Disponível em: <www.claiweb.org/ribla/ribla>. Acesso em 23 abr. 2013.

abrandamento de um costume antigo e cruel. Mas parece certo que nenhum ritual israelita jamais prescreveu o sacrifício de primogênitos.⁷²

Até mesmo o texto de Ez 20,25-26 que poderia insinuar que o costume era corrente em Israel e que tinha sido sancionado por uma ordenança divina, não abre precedentes para confirmar que Israel tenha sacrificado, como diz o texto, “todos os seus primogênitos” em nenhuma época de sua história.

Haja vista que as palavras do profeta, não podem ser tomadas literalmente, carece de coerência afirmar que o próprio Ezequiel, que em outros textos condena os sacrifícios de crianças (Ez 16,20; 20,31) tenha pensado que tal costume tivesse sido positivamente prescrito por Deus.⁷³ Eis a contribuição que apresenta de Vaux, no que tange às palavras do profeta:

Elas são a atribuição à causalidade divina de todos os atos, bons ou maus, dos homens, a expressão de uma vontade permissiva de Deus, como em Ex 4,21; 7,3 etc... e sobretudo Is 6,9-10, que será citado pelo Evangelho a propósito das parábolas de Jesus, Mt 13,13-15, e que Paulo repetirá aos judeus de Roma, At 28,26-27. Iahweh tinha ordenado que lhe fossem consagrados os primogênitos, os israelitas, desviados pelo exemplo dos cananeus imolaram seus filhos. Deus os deixou fazê-lo, deixou se contaminarem “para os punir a fim de que saibam que eu sou Iahweh”. O erro, previsto por Deus e punido por Deus, entra no plano misterioso da salvação. À fórmula sem nuance de Ezequiel se opõe aliás a afirmação de Jeremias, que trata do mesmo ponto: “Eles construíram a *bamah* de Tofete no vale de Bem-Hinom para queimar seus filhos e suas filhas, o que eu não ordenei, algo com que jamais sonhei”, Jr 7,31 cf. 19,5.⁷⁴

Na legislação de Israel, os sacrifícios humanos foram estrita e enfaticamente proibidos (ver Lv 18,21).⁷⁵ Os textos bíblicos, que foram citados, mostram que sacrifícios humanos eram realizados entre os semitas, mas que esta prática não fora sustentada pela religião do Israel do Antigo Testamento.

1.7 Os sacrifícios a Moloque

A palavra *molk*, que na versão greco-latina se tornou Moloque, aparece no Código de Santidade, Lv 18,21; 20,2-5, em 2 Rs 23,10 e Jr 32,35. A palavra sempre está relacionada com o sacrifício de uma criança, menino ou menina, a quem se fazia passar pelo fogo: de acordo com 2 Rs 23,10 e Jr 32,35, isto acontecia no torrador, *tofet*, do vale Ben-Hinon perto de Jerusalém. Sem que a palavra *molk* seja mencionada, é o mesmo rito que aparece em 2 Rs 16,3; 17,31; 21,6; Jr 3,24; 7,31; 19,5; Dt 12,31 e sem dúvida Ez 23,39.⁷⁶

⁷² De VAUX, 2003, p. 482.

⁷³ De VAUX, 2003, p. 482.

⁷⁴ VAUX, 2003, p. 482.

⁷⁵ CHAMPLIN, 2000, p. 5204.

⁷⁶ VAUX, 2003, p. 483.

Os tofetes eram altares construídos ao ar livre, em geral no alto dos montes. Podiam ser encontrados em vários lugares, como em Cartago, Monte Sirai, na Sardenha, mas não existiram na antiga Fenícia. Não obstante, dá-se como certo que os fenícios também os levantaram em seu solo, possivelmente já à época dos cananeus. Pode-se confirmar que as crianças eram imoladas nos tofetes, pois nas suas vizinhanças foram encontrados ossos queimados de animais e seres humanos.⁷⁷

As passagens bíblicas que insinuam os sacrifícios a Moloque foram das que mais ocuparam os pesquisadores da história dos fenícios, pois os textos parecem indicar que os israelitas tinham adotado tais ritos, por influência de outros povos, principalmente daqueles com os quais seus soberanos mantinham a mais estreita cooperação. Aos judeus, porém, proibiu-se a prática de sacrificar vidas humanas.⁷⁸

Contudo, salienta de Vaux, que esses sacrifícios (humanos) não são postos em relação com o culto ordinário dos lugares altos, tão frequentemente mencionados em outras passagens. É de se notar, ainda que entre os textos citados, aqueles que são mais precisos parecem limitar essa prática à região de Jerusalém; esta proximidade com o Templo explica a insistência do Código de Santidade, o qual refletia a doutrina dos sacerdotes de Jerusalém no fim da monarquia.⁷⁹

Tais sacrifícios são limitados no tempo. Dois casos precisos são mencionados na Bíblia, em momentos em que as influências estrangeiras invadiram o culto, como forma de sincretismo religioso: Acaz “fez passar seu filho pelo fogo” (2 Rs 16,3), quando a guerra siro-efraimita; Manassés fez o mesmo, 2 Rs 21,6, diante de uma ameaça da assíria, 2 Rs 17,31; Dt 12,31 os estigmatizam como um costume pagão.

A prescrição datava do tempo de Moisés: “E da tua descendência não darás nenhum para dedicar-se a Moloque”, Lv 18,21, advertência que assume forma plástica na narração do sacrifício que Abraão se dispusera a fazer em honra a Iahweh. Quando já havia o fogo aceso sobre o altar, para sacrificar o filho, Iahweh fez que substituísse aquela vida humana por um carneiro. Isso tinha um significado: todo primogênito que devia ser sacrificado a Deus, poderia, daí por diante, ser expiado por meio de um animal.⁸⁰

Supõe-se que desta interpretação do texto, o antigo costume de sacrificar vidas humanas aos deuses, já alastrado no Oriente, fora contido. Certamente, para os judeus aceitar

⁷⁷ HERM, Gerhald. *A civilização dos fenícios*. Rio de Janeiro: Forni, 1979. p. 162-163.

⁷⁸ HERM, 1979, p.161.

⁷⁹ De VAUX, 2003, p. 483.

⁸⁰ HERM, 1979, p.161.

esta nova ordem, correspondia a abrir mão, por assim dizer, da mais eficiente possibilidade de suborno nas suas relações com os poderes supraterrâneos.⁸¹

Sacrifícios humanos representavam os meios mais elementares na luta pela sobrevivência em confronto com as formas demoníacas. Os fenícios jamais abdicaram dessa possibilidade.

Todos os textos convergem à conclusão de que esta prática foi tardiamente introduzida de fora e foi condenada por todos os representantes do javismo, pelo deuteronomista e pelos profetas e redatores sacerdotais. E nunca fez parte de um ritual israelita de sacrifícios.

A procura da origem dos sacrifícios a Moloque é orientada para os fenícios cujas inscrições púnicas contêm a expressão *mlk'mr*. É provável que essas expressões signifiquem “oferta de cordeiro” e “oferta de homem” e que se reportem ao sacrifício de uma criança ou de um cordeiro como seu substituto.⁸²

Tal interpretação é apoiada pela descoberta arqueológica de urnas contendo ossadas calcinadas, no santuário de Tanit de Cartago, seja de cordeiros e cabritos, seja mais frequentemente, de crianças muito jovens. De Vaux aponta ainda um texto de Diodoro da Sicília, cuja narração trata do ano 310 a.C.: enquanto um desastre ameaçava a cidade, os cartagineses atribuíram essa desgraça à cólera de *Cronos*, a quem já ofereciam os melhores de seus filhos, mas a quem tinham oferecido em seguida crianças compradas ou adoentadas. Então, eles lhe imolaram duzentas crianças das melhores famílias. Havia uma estátua de *Cronos* de bronze: sobre suas mãos estendidas era depositada a criança, que rolava para a fornalha. Este relato testemunha um costume, ao qual os outros autores clássicos fazem eco.⁸³

A oferenda a Moloque é mencionada em duas estelas de Malta já no século VII e VI a.C. Embora o termo sacrificial não tenha sido encontrado nas inscrições da Fenícia, é verificável que os sacrifícios de crianças aí eram praticados.⁸⁴

Este costume deve ter sido bastante difundido para merecer as condenações do Deuterônimo, do Levítico e dos profetas. Apesar do silêncio dos textos propriamente

⁸¹ HERM, 1979, p.161.

⁸² HERM, 1979, p.163.

⁸³ De VAUX, 2003, p. 483. Confira ainda, HERM, 1979, p.161.

⁸⁴ Segundo um fragmento de Filon de Biblos conservado por Eusébio, *Praep. Ev.* I 10 era um antigo costume entre fenícios que em caso de perigo nacional “eles oferecessem os mais queridos de seus filhos de uma maneira cheia de mistério”; e Porfírio, *De abstin.* II 56, diz que a História Fenícia escrita por Sanchuniaton e traduzida pelo mesmo Filon estava cheia de tais sacrifícios oferecidos a *Cronos* em tempos de calamidade. Esses textos fornecem o elo com a história contada por Diodoro da Sicília. Cf. De VAUX, 2003, p. 483-484.

fenícios, é possível que esse sacrifício tenha sido chamado *molk* na Fenícia e Cartago e que tenha chegado a Israel com esse nome.⁸⁵

Os fenícios sempre consideraram a oferenda de vítimas humanas como a manifestação suprema de um sacrifício aos deuses. Esta afirmação confere o reconhecimento de que os seus praticantes não agiam movidos por sentimentos de irrefreável desumanidade. Afirma Herm que a crença da obrigatoriedade de fazer cumprir esta prática era uma silenciosa tragédia.⁸⁶

A hermenêutica cristã, de viés mais espiritualizado, explica a tentativa do sacrifício de Isaac como um sinal profético relacionado com o sacrifício de Cristo. No entanto, não se entende o sacrifício corporal na cruz dentro do sentido primitivo, motivo pelo qual, nas expressões cultuais, Jesus é sempre apresentado como o cordeiro de Deus. A expressão: “tomai e comei, este é o meu corpo”, encarada ao pé da letra, trata-se de um corpo humano que está sendo ofertado em sacrifício.⁸⁷

Foram os filhos de Israel que pela primeira vez romperam com a idéia de que o ser humano não passava de uma parte integrante da natureza, o qual, como se dava com animais e plantas, podia ser sacrificado pelos próprios homens. Com o passar do tempo, tornou-se suficiente honrar Iahweh apenas através de ações e da própria existência. Foi dessa maneira que erigiram uma pedra fundamental da moderna civilização. Os fenícios, porém, pertenciam a uma época mais antiga, da qual nunca chegaram a se libertar.⁸⁸

Para dar vida e forma visível ao seu Deus único, os judeus tiveram de fazer certos empréstimos junto a quase todos os povos das vizinhanças. Dos babilônios, tomaram emprestada a cosmogonia, a lenda do dilúvio. Dos assírios, eles receberam touros alados, que foram transformados em querubins. Aos persas, ficaram devendo a hierarquia dos anjos e dos arcanjos. Dos fenícios, porém, eles pediram emprestadas as festas campestres de *Mazzoith*, ao início da colheita de cereais.⁸⁹

Das considerações feitas, nota-se que, mediante o surgimento das civilizações, vão sempre surgindo com elas, expressões religiosas de culto à terra que, não raramente, são acompanhadas de sacrifícios cruentos, ora de seres humanos, ora de animais.

Susin aborda o tema do sacrifício e da religião, focando que a relação entre religião e violência consiste basicamente em sacralização da violência através da sublimação da mesma

⁸⁵ De VAUX, 2003, p. 484.

⁸⁶ HERM, 1979, p.164.

⁸⁷ HERM, 1979, p.165.

⁸⁸ HERM, 1979, p.165.

⁸⁹ HERM, 1979, p.166.

como sacrifício. Na sua compreensão, o sacrifício é o coração e o enigma da história das religiões.⁹⁰

O sacrifício aparece ainda de forma descarada nas religiões primitivas e de forma metamorfoseada e mascarada na evolução histórica da religião.⁹¹

Neste capítulo, ensaiou-se buscar a origem e o sentido do sacrifício nas religiões primitivas por meio do culto à terra, sacrifícios cruentos e incruentos e, também, sacrifícios humanos. O capítulo, a seguir, intenta rastrear o termo *minhah* no Antigo Testamento e em relação com os demais sacrifícios.

Tal abordagem justifica-se pelo fato de que *minhah* era o termo técnico utilizado para a dádiva em geral. Logo, *minhah* designa, na origem, sacrifícios de vegetais e animais queimados no altar. Somente em épocas posteriores, o termo *minhah* foi reservado para oferendas vegetais: farinha, pães, azeite, incenso e libações.

⁹⁰ SUSIN, 2010, p. 378.

⁹¹ Nota-se que ao tratar de universalidade cristã, onde Paulo, na carta aos gálatas afirma não haver mais judeu ou grego, homem ou mulher, escravo ou livre... vale lembrar que a intrínseca dimensão sacrificial presente nas religiões da humanidade, aparece neste cenário de forma metamorfoseada, como, na cristandade, na oficialização do cristianismo como religião do Estado, na inquisição, na guerra santa, a cruz e a espada, etc . Cf. SUSIN, 2010, p. 378-379.

2 DO CULTO DA TERRA À *MINHAH*

2.1 *Minhah* no Antigo Testamento

O termo *minhah* aparece 194 vezes no Antigo Testamento, ora com o significado de presente, ora tributo e ainda, oblação. É na religião do Israel do Antigo Testamento que acontece a sublimação do sacrifício humano para o sacrifício animal. Além disso, o advento do monoteísmo na religião de Israel faz com que a associação da oferenda de cereais e manjares — culto à terra — seja desligada do culto à fertilidade da mulher e das deusas da fertilidade, cultuadas nas religiões dos povos vizinhos a Israel.

Em Israel, o desenvolvimento do culto se deu de uma forma particular. A organização do sacerdócio em Israel seguiu o modelo das nações vizinhas. E o sacrifício é um elemento importante do culto israelita. É, na origem, o ato de separar ou consagrar algo a uma divindade ou, então, a própria oferta dedicada à divindade. Os sacrifícios existem em quase todas as religiões e culturas e constituem um meio muito difundido de expressar a relação entre humanos e Deus. O Antigo Testamento conhece três sentidos básicos do sacrifício: agradecimento, comunhão e expiação.

Embora não haja no Antigo Testamento uma palavra que expresse com exclusividade o sacrifício, este é caracterizado com termos que dizem respeito àquilo que era sacrificado (vítima, primícias), ao rito segundo o qual se sacrificava (sacrifício pelo fogo, de perfumes, de elevação, holocausto), à intenção com que se sacrificava (ação de graças, expiação, reparação), ou ao tempo em que se sacrificava (sacrifício perpétuo, vespertino, matutino).

Em sentido religioso, sacrifício é aquilo que é oferecido à divindade ou a uma divindade, ou ainda a ação de oferecer. Esta definição do sacrifício como oferta corresponde estreitamente com a compreensão que lhe é dado hoje. Quando “sacrifício” é usado metaforicamente, no sentido de “renúncia”, tal renúncia visa sempre a algum proveito para outra pessoa ou causa, isto é, também aqui o sacrifício tem caráter de dádiva.⁹²

A palavra sacrifício no português é um conceito abrangente que serve para diversos tipos de sacrifícios. No hebraico, o único conceito abrangente para diversos tipos de sacrifício é *qorban* (a palavra ocorre 80 vezes e somente em Levítico, Números e Ezequiel) = o aproximar-se do sagrado, conceito que pode ser usado também para ritos que não são sacrifícios em nosso sentido e nos quais nem se pensava no gesto específico de sacrificar. O

⁹² PLEIN, Ina Willi. *Sacrifício e culto: no Israel do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 25-26.

qorban tem a conotação de santo/profano, puro/impuro, que são noções essenciais para a compreensão do culto em Israel.⁹³

O sacrifício é um elemento importante do culto israelita. O sacrifício é, na origem, o ato de separar ou consagrar algo a uma divindade ou, então, a própria oferta dedicada à divindade. Estudos da sociologia, filosofia, fenomenologia da história da religião, psicologia, arqueologia e de outras ciências afins, ratificam a afirmação de que sacrifícios existem em quase todas as religiões e culturas e constituem um meio muito difundido de expressar um tipo de relação entre os seres humanos e Deus. Como oferta de agradecimento a Deus, o sacrifício era, muitas vezes, entendido como devolução de parte do que Deus concedera aos seres humanos através da fertilidade dos campos e rebanhos.⁹⁴

Para designar o sacrifício animal queimado totalmente no altar (com exceção da pele, que cabia ao sacerdote) utiliza-se, em geral, o termo *'olah*, normalmente traduzido por holocausto (Gn 8,20; 22,7; Lv 1,3). *Minhah* é outro termo usado quando alguém, após experimentar o auxílio divino, oferece um sacrifício de gratidão, juntamente com seu louvor, no santuário, onde testemunha diante da comunidade a salvação experimentada. Neste caso, o próprio sacrifício é chamado de ação de graças (2 Cr 29,31; Am 4,5; cf. Lv 22,29). Na época pós-exílica, holocausto é o tipo de sacrifício mais difundido no judaísmo.⁹⁵

Segundo Plein, na essência do sacrifício está esboçado o sentido e a definição do respectivo culto. O sentido do culto e de cada rito está ligado à diferentes realidades de lugar e de tempo. Embora o ritual seja a chave do culto, o sentido do culto não pode sem mais nem menos ser derivado do ritual. Também quanto à origem de cada ato de culto o ritual não permite tirar nenhuma conclusão; frequentemente um ritual antigo recebe um sentido inteiramente novo ou, por vezes, transformado.⁹⁶

⁹³ Em Levítico, podemos observar que há no sagrado um interdito que o torna, ao mesmo tempo, puro e impuro. Por isso, há prescrições que determinam como será feita a desconsagração daquilo que foi tocado em parte ou totalmente pela vítima imolada. Neste caso, podemos perceber a ideia de que uma aproximação com o divino sem prévio estabelecimento de limites ou de consagração é perigoso. O que é impuro não pode participar daquilo que é puro, sob a condição de que o sagrado também pode tornar-se impuro. Mary Douglas analisa ritos de pureza e sua função no meio do grupo. Para ela, na análise de religiões primitivas, é possível perceber que a pureza ou higiene não se trata apenas de um conceito estético, mas os rituais de pureza e impureza criam unidade na experiência do grupo. Os limites que organizam e dão unidade ao grupo são guardados por perigos que ameaçam os transgressores. Para que o grupo conserve as idéias sobre separar, purificar, demarcar e punir transgressões, os limites têm como sua função principal impor sistematização numa experiência inerentemente desordenada, ou seja, há que se criar interditos para que não haja transgressões em ritos ou cerimônias sagradas. Cf. DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Debates, 1984. p. 13-15 e confira ainda PLEIN, 2001, p. 26.

⁹⁴ KILPP, Nelson. O culto israelita. São Leopoldo: EST, [ca 1990]. f.7.

⁹⁵ BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland O. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2011. p.1361.

⁹⁶ PLEIN, 2001, p. 27.

Nos rituais que o Levítico,⁹⁷ apresenta, pode-se perceber de uma linguagem técnica e sistemática acerca dos dons oferecidos a Deus. Todavia, as rubricas não arrefecem nem sufocam o espírito, pois cada gesto está imbuído de uma gama de sentido sagrado. Cada terminologia tem como pano de fundo um forte sentido da santidade de Deus e a consciência do pecado e do conseqüente distanciamento de Deus, somando-se ao desejo e anelo de aproximação, de comunhão.

O sacrifício mais antigo, a oferenda sacrificial, *minhah*, como oferta de manjares era principalmente a dádiva em geral. No mais tardar entre os sacerdotes, ele passa a ser um sacrifício de plantas, que era oferecido sobre o altar junto com o incenso e o óleo.⁹⁸ Corresponde, portanto, a uma cultura agrária, e seu objeto é elemento primário de sustento.⁹⁹

A *minhah* aparece, então, como suplemento do holocausto. A *minhah* talvez tenha sido uma ‘*olah* barata para os pobres. Ela acompanhava regularmente a ‘*olah* (Lv 14,20) e tinha uma gama semelhante de funções, inclusive expiação.

A diversidade destes sacrifícios provém da diversidade dos ambientes sociais, sendo os sacrifícios cruentos dos pastores e os incruentos dos agricultores.

Uma característica é que o material para o sacrifício poderia ser apenas de propriedade doméstica e agrícola do homem. Animais silvestres não poderiam ser usados, nem vegetais que crescessem de forma silvestre, distante do cultivo humano. O sacrifício era sustentado por este toque pessoal.¹⁰⁰

Quanto à definição do termo, os estudiosos encontram-se divididos quanto à raiz de *minhah*. Alguns entendem que a origem deste substantivo feminino remonta à uma raiz verbal *nhh*, “liderar”, “dirigir”. A maioria sugere a raiz hebraica *mnh*, “dar”. O árabe *manaha* possui o significado técnico de “emprestar algo a alguém” por um período determinado de tempo. O produto dos animais ou da terra torna-se, então, uma dádiva.¹⁰¹ Em contextos seculares emprega-se o vocabulário para designar presentes a pessoas hierarquicamente superiores, que indicam atitude de respeito e submissão àquela pessoa.

⁹⁷ Historicamente, verifica-se que a estruturação do sistema cívico levítico, elaborado pela casta sacerdotal pós-exílica, não parte do nada simplesmente, mas assume os ritos que já se realizavam no período pré-levítico, onde cada pessoa manipulava sua oferta e apresentava seu sacrifício. Ex.: as ofertas de Caim, Abel, Noé, Abraão. Cf. STRINGHINI, Pedro Luiz. *A questão do sacrifício na Epístola aos Hebreus*. In: Estudos Bíblicos, v. 34. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, p. 306, 1992.

⁹⁸ FABRY, H. J. SACRIFÍCIO. In: WALDENFELS, Hans; KOENIG, Franz (Org.). *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 515.

⁹⁹ SCHÖKEL, Luis Alonso. *Pentateuco II: Levítico, Números e Deuterônimo: los libros sagrados*. Madrid: Cristiandad, 1970. p. 22.

¹⁰⁰ CHAMPLIN, 2000, p. 5205.

¹⁰¹ CARR, G. Lloyd. *MINHAH*. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. xxvii. p. 853.

Segundo Charbel, a palavra hebraica *minhah* nos apresenta dois significados, um genérico e outro específico. Nas primeiras páginas do texto bíblico, encontra-se o sentido genérico de sacrifício, enquanto que o Levítico designa oblação, oferta feita a Deus de produtos vegetais, líquidos ou sólidos.¹⁰²

Em Levítico, a oblação aparece como uma forma de oferta apresentada a Iahweh (conforme o texto de Lv 2,1-3). Era, portanto, um sacrifício não cruento, feito do fruto da terra (flor de farinha), untado (azeite), com um caráter de justiça e de partilha: era oferta a Iahweh, em solidariedade com a tribo sacerdotal que usava uma parte da oferenda para seu sustento. Podemos dizer que se tratava de uma oferenda de simplicidade: oferta de coisas acessíveis, menos dispendiosas que o sacrifício de touros e carneiros. A oblação, assim, é a oferenda dos simples, e manifesta a simplicidade de coração daquele que oferece.

A oblação é memorial da aliança entre o povo e Iahweh. Por isso, quando a oblação era feita com o oferecimento de pão, nunca se usava fermento. Em vez de fermento, temperava-se a farinha de trigo com sal, chamado sal da aliança (Lv 2, 11-13). A ausência de fermento é a recordação da primeira Páscoa e um convite à fidelidade. Há um nexo entre aliança-oblação-fidelidade. Somente assim esta oferenda será agradável a Iahweh.¹⁰³ A fidelidade à aliança exige oblação, exige fazer a conta entre ganhos e perdas, escolhas e renúncias existenciais.

A versão da Septuaginta usa para *minhah* o termo *Θυσία* (*thysía* = ação de oferecer, sacrifício, banquete sacrificial. O termo aparece 14 vezes no Novo Testamento), *προσφορά* (*prosphora* = oferta sacrificial, dom sacrificial. É empregado 19 vezes e aparece sempre, na Septuaginta, como dom sacrificial) e *δῶρον* (*doron* = dádiva, oferta. É empregado 30 vezes como tradução de *minhah*), das quais, as duas últimas, oferta, dom, nos oferecem a distinção desejada pelo Levítico. A Vulgata, para a tradução do termo *minhah*, se serve das palavras *oblatio* (oferta), *múnus* (serviço/função), *sacrificium* (um sacrifício) e *libamentum* (uma libação).

Charbel traz a informação de que oblações, no início, eram sacrifícios isolados, mas com a evolução que houve através dos séculos, passaram para segunda linha, constituindo um

¹⁰² CHARBEL, Antonio. *Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo*. Jerusalem, 1967. p. 11.

¹⁰³ MAÇANEIRO, Marcial. Oblação e solidariedade como mística do coração. In: Grande Sinal. Revista de Espiritualidade – ano 51 – Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano, p. 277. 1997.

acessório do sacrifício cruento, que passou a ser o ato de culto por excelência. Há um só caso, contemplado pela lei (Lv 5,11ss) em que a oblação faz as vezes do sacrifício cruento.¹⁰⁴

A oferenda de vegetais, *minhah*, não é uma oferenda isolada, mas aparece em relação a outros sacrifícios. Estas oblações eram ofertas feitas a Deus dos produtos vegetais cultivados pelo ser humano e úteis ao seu sustento. Logo, uma abordagem exclusivista poderia esvaziar o sentido genuíno da sua função no ritual sacrificial do Israel no Antigo Testamento.

Assim, a proposta do presente capítulo se restringe à pesquisa do termo *minhah* no Antigo Testamento. Porque, além do termo expressar originariamente a dádiva em geral, este, é entendido em suas origens como oferta de agradecimento, como devolução de parte do que Deus havia concedido aos seres humanos através da fertilidade dos campos e dos rebanhos. O capítulo expõe o que os diferentes segmentos do Antigo Testamento dizem sobre esse sacrifício e o relacionam com outras formas sacrificiais.

2.2 *Minhah* no Pentateuco

A prática de oferecer sacrifícios ou apresentar oferendas era familiar para os israelitas conforme se vê nos registros acerca de Caim e Abel, Noé e os patriarcas. Quando apelou a Faraó para que libertasse Israel, Moisés antecipou a oferta de sacrifícios, e assim fez, após ter saído do Egito (Ex 5,1-3; 18,12; 24,5).

Agora, sendo Israel uma nação livre, foram-lhe outorgadas instruções específicas concernentes a vários tipos de oferendas. Ao trazerem as oferendas de acordo com as prescrições, os israelitas tinham a oportunidade de servir a Deus de maneira aceitável (Lv 1-7).¹⁰⁵

Segundo Gn 4, de tradição javista, o texto mais antigo dos que falam sobre os primórdios da humanidade, o primeiro sacrifício teria sido uma *minhah*. A narrativa nos conduz até o dia em que Caim e Abel trouxeram dos produtos da terra “uma *minhah* para Iahweh”.¹⁰⁶ Plein considera ainda que, se a expressão fosse usada como um termo sacrificial em sentido estrito, o verbo a ser usado seria oferecer (*qrb*) e não trazer (*bw'*).¹⁰⁷

¹⁰⁴ Quando um pobre deve oferecer um sacrifício de expiação e não pode ter um animal do rebanho e nem um par de pombas; então, lhe é autorizado oferecer, em expiação, um décimo de efa de farinha, sem óleo nem incenso. Cf. CHARBEL, 1967, p. 11.

¹⁰⁵ SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2009. p. 84-85.

¹⁰⁶ PLEIN, 2001, p. 75.

¹⁰⁷ PLEIN, 2001, p. 75.

Em Gn 4, Caim e Abel trazem cada um do fruto de seu trabalho como oferenda de gratidão a Deus. O termo aqui utilizado (*minhah*), geralmente traduzido por oblação ou oferta de manjares, designa sacrifícios totalmente queimados no altar, tanto vegetais quanto animais. Em épocas posteriores, o termo *minhah* foi reservado para as oferendas vegetais: farinha, pães, azeite, incenso ou libações.¹⁰⁸

Aqui a *minhah* aparece num contexto familiar. O texto é precedido pela expulsão do primeiro casal para fora do paraíso. Gn 4,1 apresenta um novo começo. O texto introduz o desenrolar-se da história pós-paradisiaca.

Destaca Plein que com o termo *minhah* temos a impressão de encontrar-mo-nos dentro da história da infância da humanidade. Caim traz o resultado de seu trabalho no campo. Abel traz das primícias de seu rebanho e de sua gordura.

A narrativa bíblica permite questionar: o que justificaria o fato de Iahweh agradecer-se da oferenda de Abel e não agradecer-se da oferenda de Caim? Ao considerar o contexto, é notável a importância do direito de primogenitura e todas as questões ligadas a isso. É possível dialogar na compreensão de um Deus extremamente livre nas suas escolhas, que prefere o mais novo ao mais velho, rompendo paradigmas e conceitos estagnados, um Deus que despreza grandezas terrenas e demonstra sua predileção pelos humildes. Isso vai se repetir ao longo do livro do Gênesis.¹⁰⁹

Outra hipótese possível para o texto é que Caim aparece como pioneiro do sedentarismo. A *minhah* apresentada por ele, enquanto produtos do solo, é rejeitada. Abel era nômade e, talvez a oferenda de Caim tenha sido rejeitada como uma forma de condenar o sedentarismo ainda não compreendido no universo cultural para o qual a narração se dirige.

Embora o termo usado (*bw'*) remeta à expressão trazer e não oferecer (*qrb*), estreitando-o a sacrifício, a elaboração da tradição javista, em outros textos, traz sinais de uma compreensão religiosa do termo *minhah* como gesto de oferecer.

A *minhah* que Caim e Abel apresentam diante de Deus não é um sacrifício propriamente dito. Ela é, isto sim, uma oferenda de primícias que por sua própria natureza, segundo a consideração de Westermann,¹¹⁰ pode assumir formas diversas. Não se fala de uma queima de ofertas; a forma da entrega continua aberta. Caim e Abel trazem sua *minhah* da mesma maneira como Jacó manda uma rica *minhah* para apaziguar Esaú (Gn 32, 14ss). Neste caso, a *minhah* consiste naturalmente em animais vivos que Esaú há de incorporar ao seu

¹⁰⁸ KILPP, [ca 1990], f.7.

¹⁰⁹ Com Isaac preferido a Ismael (Gn 21), Jacó a Esaú (Gn 25,23; 27), Raquel a Lia (Gn 29,15-30), Davi a Eliab, Abinadab, Sama e aos outros filhos de Jessé (1 Sm 16), Salomão a Adonias (1 Rs 2,15), etc.

¹¹⁰ Autor citado por Plein, referindo-se à sua obra Genesis de 1976.

rebanho. Com o envio da *minhah*, Jacó reconhece Esaú como lhe sendo superior, Gn 32,21: “Talvez me conceda graça”.¹¹¹

A narração bíblica nos permite adentrar num contexto em que a *minhah* traz o sentido do próprio *qorban*, isto é, aproximar, uma vez que, o aceite da *minhah* corresponde a render homenagem, reconhecer primazia e/ou (re) aproximar relações interpessoais.

De maneira semelhante, os irmãos de José têm de levar uma *minhah* para o alto funcionário egípcio: “tomai em vossas bagagens os melhores produtos da terra para levardes como presente a esse homem” (Gn 43,11). Também aqui o verbo *bw'* significa apresentar na presença de alguém.¹¹² Já neste contexto, oferecer um presente corresponde não somente a render homenagem, mas obter benevolência diante dos olhos do qual se considera superior.

Segundo Plein, no relato da pré-história javista, o primeiro sacrifício da humanidade não foi a homenagem trazida por Caim e Abel, essa foi apresentar um dom, não um sacrifício propriamente dito. O primeiro sacrifício da humanidade segundo a fonte Javista foi a *'olah*, o sacrifício por combustão que Noé ofereceu depois do dilúvio (Gn 8, 20-22), e cujo perfume agradável aplacou a Iahweh, de modo que ele prometeu nunca mais devastar a terra.¹¹³

No período pré-exílio, o sacrifício principal era o de abatimento, *zebah* que podia ser preparado e oferecido por qualquer pessoa sem a presença de um sacerdote.¹¹⁴ Assim, pode-se dizer que o culto sacrificial se dava no santuário doméstico, ou seja, num contexto familiar, onde a função sacerdotal era exercida pelo próprio ofertante. Isso muda nos tempos exílico e pós-exílico. A antiga prática modifica-se em muitos aspectos.

Com a Reforma de Josias, analogamente, veio a censura marcante com o programa deuteronomico da centralização do culto que subtrai o ritual do universo popular. Desloca todos os sacrifícios para o santuário central, prevê a profanização do sacrifício de abatimento e a clericalização de todo o aparato sacrificial.

Mediante a reforma, o culto, desde os diversos santuários locais foram se concentrando no templo de Jerusalém, com o qual, por um lado, se eliminava os imprevistos e arbitrariedades e, por outro lado, o sacrifício ficava nas mãos dos sacerdotes delegados para tal função.¹¹⁵

¹¹¹ PLEIN, 2001, p. 77.

¹¹² PLEIN, 2001, p. 74-78.

¹¹³ PLEIN, 2001, p. 79.

¹¹⁴ KRATZ, Reinhard G. SACRIFÍCO. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (Org.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola; Paulus, 2001. p. 414-415.

¹¹⁵ LINK, H. G.; THIELE, F. OFRENDA. In: COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans (Org.). *Diccionario teologico del Nuevo Testamento*. Vol. III. Salamanca: Sígueme, 1986. p. 200.

O ritual de Lv 2 distingue muitos tipos de ofertas vegetais chamadas *minhah*, que significa dom. A oferta podia ser apresentada de três modos diferentes, sempre conservando uma mistura com azeite, incenso e sal, mas sem fermento e mel, destaca Schultz.¹¹⁶ Assim, pode ser não cozida de flor de farinha embebida no óleo e acompanhada de incenso, *solet*, Lv 2,1-3; 6,7-11; 7,10. Pode também ser da mesma massa, cozida sobre uma chapa, *'abib*, Lv 2,4-10; 7,9. É enfim, Lv 2,14-16 que relaciona à *minhah* a oferta das primícias, espigas tostadas ou pão assado acompanhados de azeite e incenso.¹¹⁷

Essas oferendas devem ser sem fermento e com sal, uma parte vai para o sacerdote e outra parte é queimada sobre o altar, a parte que é queimada chama-se *'azkarah*, que seria discutivelmente, um memorial que faz Deus se lembrar do ofertante. Muito frequentemente a *minhah* era o complemento de um sacrifício com sangue, holocausto ou sacrifício de comunhão e acompanhada de libação de vinho (cf. Ex 29,40, Lv 23,13 e Nm 15,1-12).

O livro dos Números, que retoma a caminhada pelo deserto, mostra que a partida do Sinai é preparada por um recenseamento do povo e pelas grandes ofertas feitas para a dedicação do Tabernáculo. Ao findar a celebração da segunda Páscoa, os israelitas fazem uma tentativa frustrada de entrar em Canaã.¹¹⁸

O capítulo 15 apresenta algumas disposições sobre os sacrifícios e da oblação que os acompanha. No contexto (15,1-16) está Iahweh, que ordena a Moisés dizer ao povo que, ao entrar na terra, e ao apresentar manjares queimados ao Senhor, em holocausto ou em sacrifício, seja para cumprir voto ou como oferenda espontânea, o ofertante trará, para sua oferenda pessoal, uma oblação de um décimo de flor de farinha, amassada com um quarto de hin de azeite. Fará uma libação de vinho de um quarto de hin por cordeiro. Depois disso, o discurso segue pontuando as medidas precisas da oblação que acompanha o holocausto ou sacrifício.¹¹⁹

Nos capítulos 28 e 29, a narrativa no livro dos Números trata de especificações sobre as oferendas de sacrifícios e oblações e, como no capítulo 15, Moisés deve dizer aos israelitas sobre o cuidado de apresentar a Iahweh no tempo determinado a oferenda, o manjar, na forma de oferenda queimada de perfume agradável, com orientações das medidas devidas seja para o

¹¹⁶ SCHULTZ, 2009, p. 87.

¹¹⁷ De VAUX, 2003, p. 459.

¹¹⁸ A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003. p. 22.

¹¹⁹ Para carneiro a oblação é de dois décimos de farinha, amassada com um terço de hin de azeite, e uma libação de vinho de um terço de hin. Se for um novilho, a oblação é de três décimos de flor de farinha, amassada com meio hin de azeite com libação de vinho de meio hin, como oferenda queimada, de perfume agradável a Iahweh. Cf. Nm 15,6-10.

sacrifício cotidiano, o sábado, a neomênia, os ázimos, a festa das Semanas, das Tendias e das Aclamações e o dia das Expições.

Chama a atenção que nas categorias citadas, a oferenda de sacrifícios sempre aparece com a prescrição da oblação e da libação correspondente. O fato evidente, sobretudo no capítulo 29, é que no decorrer da elaboração o autor em nenhum momento se reserva em dizer que tais oblações e libações sejam feitas de acordo com o estatuto.

Que relação pode existir entre *minhah* e a esperança do povo que caminha no deserto? Embora sofrendo as consequências da caminhada pelo deserto, o povo, sob prescrições de Moisés não se furta em oferecer sacrifícios acompanhados de manjares e libações. Antes, oferecer os dons a Iahweh na certeza de que estes são por Ele aceitos, poderia ser para o povo uma maneira de recobrar/reavivar a esperança. O grande cenário e santuário do povo itinerante é a esperança.

O livro de Números e o Código Sacrificial do Levítico apontam prescrições de forma estatutária para os sacrifícios e para a oblação que os acompanham. Aqui, a oblação tem medida precisa, é exata. Enquanto que no Novo Testamento, a oblação de Jesus se dá numa medida de totalidade, de maneira desmedida, incomensurável.

Este teor estatutário favorece, ou quiçá, não mais que legitima, o processo que aproxima cada vez mais as oferendas e a execução dos sacrifícios da pessoa deputada para tal função sacerdotal, mas que em contrapartida subtrai das mãos do pai de família esta função. Uma vez que, antes da centralização do culto no templo, todo abate festivo era considerado um *zebah (selamim)*, ou seja, sacrifício de comunhão.

2.3 *Minhah* nos Livros Históricos

O termo *minhah* é usado em 2 Rs (20,12) e 2 Cr (17,11; 32,23) em sentido profano, para indicar presentes de gentileza e homenagem diante de um superior, um presente que reconhece a primazia do presenteado.¹²⁰ Embora o termo *minhah* venha fazer parte do elenco dos sacrifícios, não deixa de ser um presente.

Num sentido profano, a *minhah* apresentada como presente pode escapar de sua intenção genuína, adquirir ou ser manipulada a exercer uma função que responda às intenções viciadas do ofertante. Ela também pode vir a ser um grito de clemência, como em 1 Sm 26,19, onde a vida de Davi é poupada.

¹²⁰ PLEIN, 2001, p. 74-78.

Em 2 Rs 20,12 (= Is 39,1), o presente que Marodak Baladan manda para agradar Ezequias é uma *minhah*. Ainda nos tardios livros das Crônicas (2 Cr 17,11; 32,23) o termo *minhah* é usado em sentido profano, para indicar presentes de gentileza e homenagem.¹²¹

Ao explorar os textos, desde o Pentateuco, em que Jacó, os filhos de Israel e, nos livros históricos, onde, Marodak Baladan reconhecem Esaú, José e Ezequias como superiores e mostram o entrelaçar das relações estabelecidas e desejadas, os textos aportam a dificuldade em identificar até onde o dom, o presente é realmente gratuidade, e onde, este passa a estar vinculado a uma ação para conseguir a benevolência de outrem, para a satisfação de interesses subjetivos ou até mesmo coletivos.

Em 2 Rs 8,8 a *minhah* é um presente de saudação para o homem de Deus, no caso de Hazael, que aparece como oficial de Ben-Adad, para Eliseu. Uma *minhah* para o rei é reconhecimento de sua autoridade, como fica bem claro pelo contrário: a recusa de dar uma *minhah* (1 Sm 10,27). Assim, apresentar uma *minhah* é sempre “reconhecer” algo ou atribuir algo a uma determinada pessoa, é atitude que se refere sempre ao outro.

Por isso, uma *minhah* entregue tem o sentido de tributo, aliás, *minhah* é a palavra designada no hebraico para tributo. Há textos em que o termo em questão corresponde exatamente a tributo. É o caso encontrado na narrativa de 1 Rs 5,1 onde Salomão tendo submetido todos os reinos, desde o Rio Eufrates até a fronteira do Egito, dominados, pagam-lhe tributo.¹²² Também em 2 Rs 17,3ss quando Salmanasar, rei da Assíria, investe contra Oséias, rei de Israel, a submissão de um reino sobre o outro resulta na apresentação de uma *minhah* como tributo devido, cujo descumprimento ou traição acarreta duras penas.

No contexto de 1 Cr 16, onde o termo *minhah* consta de forma explícita (v. 29), o cronista relata o transporte da Arca de Iahweh para a cidade de Davi, aparece Davi louvando por primeiro a Iahweh.

Aos textos onde *minhah* aparece para a significação de tributo, acrescentam-se 2 Sm 8,2 e 1 Cr 18,2.6 (os moabitas sujeitos a Davi lhe pagam tributos); Jz 3,15 (Aod, representando os israelitas, envia tributo a Eglon, rei de Moab), 2 Cr 26,8 (os amonitas pagaram tributos a Ozias).

O emprego do termo *minhah*, no contexto do monarquismo, está vinculado a uma realidade tributária. O palácio real cumpre a função do santuário; o rei, do sacerdote. Cobra altas taxas das nações conquistadas e do campesinato, cujo ponto fraco, estava na defesa: não

¹²¹ PLEIN, 2001, p. 77.

¹²² Para tal realidade, Salomão lança mão de uma instituição que assegura a arrecadação de impostos e o emprego das contribuições em espécie. Erige doze prefeitos, os doze distritos se repartem em três grupos: 1º o domínio dos filhos de José, Efraim e Manassés; 2º as tribos do norte e 3º Benjamim e Gad.

tinha condições de fazer frente às invasões e aos saques de suas colheitas. A monarquia promete a proteção e a segurança do exército em troca dos produtos do campo e, para tal, explora, falsifica as balanças, diversifica as formas de arrecadação, justificando-as na religião.

Para tal, as expressões da religião são manipuladas, entre elas a oferenda da *minhah*. Exemplo disso é a relação de cumplicidade governamental entre Marodak Baladan, que busca em Ezequias um aliado contra a Assíria.

De resto, em todos esses casos, a *minhah* parece ser um presente que expressa uma homenagem diante de um superior, independentemente de isso ser feito de boa vontade ou não, é um presente que reconhece a primazia do presenteado, conquistando naturalmente sua benevolência.¹²³

2.4 *Minhah* nos Livros Proféticos e Poéticos

A espontânea oferenda de uma *minhah* a Iahweh pelos não-israelitas fazia parte, segundo esse testemunho profético, das esperanças escatológicas. Levando sua *minhah*, seu presente de homenagem, os povos reconhecerão que Iahweh, o Deus de Israel, é seu Deus e o Deus do universo inteiro, e lhe prestarão homenagem. Portanto, há uma espiritualização do sacrifício, mas há também um movimento espiritual que se há de manifestar no sacrifício real. Como homenagem prestada a Deus, a *minhah* desempenhava um importante papel espiritual na praxe sacrificial. Era, por assim dizer, uma oração materializada, como de outro lado a oração era uma *minhah* desmaterializada. O uso da palavra *minhah* em Qumran, como metáfora para a oração só era possível com base numa real praxe sacrificial. *Minhah* e homenagem, *minhah* e oração formam uma noção de conjunto. Eis a razão pela qual, na sinagoga, a oração da tarde é chamada de oração de *minhah* e, de outro lado, essa oração de *minhah* é considerada substituto do sacrifício nesta era sem templo.¹²⁴

Quando se trata de um sacrifício que acompanha outro, como o “sacrifício de alimentos” em forma de pães de farinha de trigo ou milho, a serem queimados, a *minhah* é completada com aromas (incenso) e com um derramamento de vinho (libação). Nas diversas receitas essas coisas são proporcionais a cada animal sacrificado. Nos rituais mais elaborados, “*minhah*” é o nome do pão acrescentado à carne já preparada do animal. A “oferenda em homenagem” parecia então uma “refeição” oferecida à divindade, mas sem dúvida apenas em sentido metafórico. Nunca é dito que Deus realmente “coma”,¹²⁵ mas o sacrifício é preparado como se fosse uma refeição oferecida a um nobre senhor. É por isso que, para o sacrifício ser completo, deve haver aquele “aroma agradável”, aquele “perfume que apazigua”, que fica por conta da *minhah*. Tanto mais terrível é a declaração profética: “Detesto

¹²³ PLEIN, 2001, p. 77

¹²⁴ PLEIN, 2001, p. 78-79.

¹²⁵ Os 13,8 é uma metáfora não-cultural.

o cheiro de vossas romarias” (Am 5,21). Pois normalmente acrescentava-se a alguém que esteve em dificuldades: “Faça Iahweh respirar o perfume de uma *minhah*” (1Sm 26,19).¹²⁶

Os profetas criticam o culto sacrificial por esconder as injustiças, a maldade e a falta de solidariedade do povo de Israel (Am 5,21-24; Os 6,6; Is 1,10-17; Jr 7,22). Os sacrifícios não podem manipular Deus e não servem como garantia de felicidade e salvação.¹²⁷

O termo *minhah* aparece no discurso da literatura profética. O texto de Ez 46 está inserido no contexto que leva a intuir o objetivo de dar corpo às reformas de restauração e aliança espiritual. Num período em que já foi feita a experiência do cativo e que tudo estava por reconstruir, as leis por ele aplicadas, serviram de base para aos esforços e esperanças futuras¹²⁸ e, entre orientações e regulamentos estão as que normatizam a utilização dos pátios pelo príncipe e pelo povo sobre os sacrifícios dos príncipes (Ez 46,5.7.11.14), explicitando conforme Nm 28 as medidas precisas da oblação para cada animal oferecido em sacrifício.

Também em Jr 33,18 o termo *minhah* aparece dentro de um contexto de restauração para o povo de Israel que, inclui, a garantia da descendência da monarquia davídica e da função sacerdotal para oferecer holocausto, sacrifícios e queimar as oferendas.

O trito-isaiás, cujo contexto é do retorno do exílio, onde se somam esperanças e desesperanças, fidelidade e infidelidade e, nesse cenário a voz profética aparece de forma acirrada contra a idolatria (Is 57,6; 66,3). O termo aparece ainda em Is 66,20 entre os versículos (18-22) que provavelmente foram acrescentados como conclusão do deuterocanônico e do trito-isaiás.

E, no contexto contra idolatria, o termo *minhah* aparece também em Os 10,6. Também em Jl 1 e 2, o termo ocupa lugar no cenário que o profeta faz ao povo apelo à conversão, penitência e oração.

No que tange o aparecimento do termo *minhah* nos textos poéticos, encontra-se no Sl 72, o contexto teocrático cuja esperança se dá com base no que Iahweh é e não no que o rei possa vir a ser. Eram estes salmos que mantinham o povo na espera das promessas feitas à dinastia davídica. Aqui o termo também é utilizado para significar tributo, com um teor de render homenagem: “os reis de Tarsis e das ilhas vão trazer-lhe tributo. Os reis de Sabá e Seba lhe pagarão tributo” (Sl 72,10). Assim, o Sl 96, 8 celebra a realeza divina e, seguindo

¹²⁶ PLEIN, 2001, p. 79.

¹²⁷ RODOLPHO, 2008, p. 895.

¹²⁸ A BÍBLIA de Jerusalém. Ez 40. Ver nota de rodapé a.

num tom universalista, o Sl 29,1-2, sugere que as famílias dos povos e nações tributem a Iahweh e tragam-lhe oblação.

Deste primeiro momento da abordagem resulta que o termo *minhah* circula em diferentes contextos. De um de lado, aparece num contexto familiar e, de outro, num contexto régio. Na relação de irmãos reconhecidos (no caso de Esaú e Jacó) ou anônimos (no caso de José e seus irmãos), que é recuperada e na relação de cumplicidade governamental (Baladan e Ezequias). Em cenário de abundância e de carestia.

O responsável pela *minhah* é sempre o interessado (ofertante) em alcançar benevolência, receber graça diante dos olhos daquele para o qual a *minhah* é dirigida.

O registro do termo *minhah* aparece em diferentes contextos e, como consequência desta realidade, ao termo, estão imbricados diversificados sentidos. Ao considerar as conotações do termo no contexto familiar ou monárquico, agrícola ou pecuário, hipoteticamente, é possível verificar que isso ocorra devido ao desenvolvimento histórico, a evolução da humanidade com as novas descobertas culturais, a influência sócio-política-econômica, cultural e religiosa dos povos circunvizinhos do território israelita.

O uso religioso do termo tem sua origem no secular. Especificamente, *minhah* é uma dádiva de cereais, embora, uma vez que, originariamente *minhah* significava dádiva ou tributo, a palavra podia ser usada sem muita precisão, com esse sentido, mesmo tendo assumido um significado religioso específico.¹²⁹ Ligado a isso é de interesse a distinção e a relação entre *minhah* e o *lehem happeanin*- pães da oblação, o *qetoret*- ofertas de incenso, o *'olah*- holocausto e o *zebah (selamim)*- sacrifício de abate e de comunhão. E, para melhor configurar um rosto do termo na presente elaboração, segue uma descrição das citadas expressões sacrificiais em relação à *minhah*.

2.5 *Minhah* e a sua relação com o campo semântico

Neste subtítulo, o intuito é estabelecer a relação entre o termo *minhah* e o campo semântico com o qual se relaciona. A oferta de cereais está relacionada aos pães da oblação, às ofertas de incenso, ao sacrifício de abate comunitário e ao holocausto. Ainda, considera-se aqui, os sacrifícios expiatórios que fazem parte do cenário dos rituais sacrificiais, como, os sacrifícios pelo pecado e os sacrifícios de reparação.

¹²⁹ CARR, 1998, p. 854.

2.5.1 *Minhah* em relação ao *Lehem happanim* - pães da oblação

Embora os já citados sacrifícios queiram ser oferta de agradecimento, eles ainda podem ocultar a antiga noção de que os deuses consumiam as oferendas. Esta noção se evidencia em textos que consideram o sacrifício como alimento de Deus (Jz 13,16; Sl 50,12s; Ez 44,7) ou “aroma agradável” a Deus (Gn 8,21; Lv 6,8). Também os “pães da proposição ou oblação” dispostos à entrada do Santo dos Santos (Ex 25,30) refletem esta antiga ideia de que a divindade precisa alimentar-se. É possível que, em determinados casos, o sacrifício também fosse entendido como tentativa de agradar a Deus ou de motivá-lo a continuar concedendo a bênção da fertilidade ou, então, até de aplacar a sua ira (cf. Ef 5,2).¹³⁰

À *minhah* é possível ligar os pães da oblação ou da proposição (= colocar diante de Deus), denominados *lehem happanim*, pão da face ou da presença, ou *lehem 'areket*, pão da fileira. Segundo Lv 24,5-9 que se abre num contexto em que a redação sacerdotal fixa usos cotidianos e semanais, esses pães eram comidos pelos sacerdotes e não iam para o altar, mas sobre as duas fileiras, nas quais “os doze pães representavam a presença das doze tribos da aliança com Deus”,¹³¹ eram dispostos, colocava-se incenso que era queimado sobre o altar dos perfumes como um *'azkarah*, o que justifica que se assimile com uma oferenda sacrificial.

Segundo o texto, os israelitas os forneciam a cada dia de sábado como aliança perpétua. Já Lv 2,13 exorta pôr na oblação o sal da aliança e, este parece ser o forte ponto de convergência entre *minhah* e *lehem happanim*. Este pode vir a ser um primeiro aporte da tríade relação oblação-aliança-fidelidade. Ainda ambos os textos Lv 2 e 24 distinguem a parte do *lehem happanim* pertencente ao sacerdote como parte santíssima.

Na tradição neotestamentária, os doze pães que eram apresentados representando a presença das doze tribos da aliança com Deus são substituídos por um único pão, Jesus, que na Eucaristia, memorial da sua oblação na cruz, restabelece e reinaugura a aliança do ser humano com Deus, selando-a com um amor decisivo, definitivo e oblato. Com o incenso que era queimado, ocorria a desmaterialização do objeto sacrificado. Em Jesus, o sacrifício espiritual de toda a sua vida, foi uma contínua oblação no fazer a vontade do Pai.

Na Eucaristia tem-se a espiritualização da matéria, onde o pão adquire o ápice do seu significado: é trigo esmagado e triturado que se torna vida para o caminheiro e alimento para o faminto, é centro que congrega, irmana e instaura alianças. Esta reflexão coloca a oblação, o pão e a Eucaristia intrinsecamente ligados entre si.

¹³⁰ KILPP, [ca 1990], f.7.

¹³¹ SCHLESINGER, 1995, p. 2262.

2.5.2 *Minhah* em relação ao *Qetoret* - ofertas de incenso

A palavra *qetoret* significa o que vira fumaça e pode designar todo sacrifício queimado sobre o altar. Na linguagem cultural é aplicada às oferendas aromáticas.¹³²

A receita da composição da fragrância oferecida no culto nos é apresentada por Ex 30, 34-38. Ela é composta de estoraque,¹³³ craveiro,¹³⁴ gálbano¹³⁵ e incenso. Os tratados rabínicos descrevem uma composição de dezesseis ingredientes. Tais misturas são já mencionadas nas inscrições sul-arábicas. Sendo materiais estrangeiros, o seu uso no culto era um refinamento. Esta oferenda era uma função sacerdotal e deveria ser feita de manhã e à tarde de cada dia.

O texto de Ex 30,34-38 traça uma receita pormenorizada e, no versículo 35, indica como ingrediente o sal puro e santo e, o versículo 36, indica o *qetoret* como coisa muito santa.

À parte os casos em que a oferta de perfumes constituía em ato especial do culto, o ritual do Segundo Templo só conhece o uso do incenso, não misturado a outras substâncias, como acompanhamento da oferta, *minhah*, ligado aos sacrifícios e em relação com os pães da oblação.¹³⁶

2.5.3 *Minhah* em relação ao *zebah (selamim)* – sacrifício de abate comunitário e a *olah* – holocausto

O sentido do termo *zebah* é normalmente vertido simplesmente por sacrifício. Neste caso, somente as partes nobres, ou seja, a gordura, os rins e o fígado eram queimados no altar, sendo o sangue derramado ao pé do mesmo. A maior parte da vítima era consumida pelos celebrantes (Ex 12,3s; 1 Sm 1,4; Lv 3).

Este sacrifício tinha a função de criar ou confirmar, em lugar santo, a comunhão com Deus e com os comensais entre si, geralmente a família ampliada (1 Sm 20,6; mas cf. a refeição sagrada em Ex 24,11, onde a conclusão da Aliança é selada com um rito sacrificial).

¹³² De VAUX, 2003, p. 460.

¹³³ O estoraque trata-se de uma goma-resina tirada da *Liquidambar Orientalis*, família das *hamamélis*, nativa da Anatólia e da Ásia Menor. Outra variedade da mesma planta cresce nos Estados Unidos, México, Honduras e Guatemala. Era um dos aromas mais valorizados da Antiguidade e queimado como incenso em templos. O estoraque favorece a comunicação, o humor, o humanitarismo, a sorte, a capacidade de observação e da ordem.

¹³⁴ Planta da família das cariofiláceas.

¹³⁵ Gálbano: Retirado de plantas como a umbelífera e da família do funcho, o gálbano é citado na Bíblia. Seu aroma é descrito como muito agradável no Eclesiastes. Esse perfume estimula a confiança, a harmonia, a paciência e favorece a cura, a iniciação espiritual e o conhecimento interior.

¹³⁶ De VAUX, 2003, p. 461.

Este tipo de sacrifício, talvez o mais difundido na época pré-exílica, era normalmente realizado pelo pai de família, sem necessidade de sacerdote.¹³⁷

Os motivos eram a festa anual do clã ou um importante acontecimento público, geralmente festivo e alegre, mas também a ação de graças. Os animais primogênitos eram sacrificados como *zabah* (Dt 15,19ss). Devido à sua função de promover comunhão, estes sacrifícios são chamados também de sacrifícios de comunhão ou sacrifícios pacíficos (*zabah shelamim*; Lv 3; 1Sm 9,13). Afirma-se que todo abate normal de um animal já era um sacrifício (sacrifício de abate), pois envolvia derramamento de sangue.¹³⁸

Nos sacrifícios *olah*, *zabah selamim* e *minhah*, tudo ou uma parte, destinado a Deus é queimado no altar. É sacrifício de combustão, *isseh*, é propriedade exclusiva de Deus, é sacrossanto. Na *minhah* também a parte não queimada é sacrossanta, mas é consumida pelos sacerdotes. Também os pães da proposição são chamados de *isseh*, embora não sejam queimados Lv 24,6.22 e Lv 22,25.¹³⁹

A relação do termo *isseh* com o ugarítico *ʿtt* em combinação com *ndr*, uma oferenda à divindade, talvez seja uma expressão antiga para sacrifício no sentido de oferenda ou tributo entregue a Deus que seja devida ou espontaneamente prometida. É, no entender de Plein, um conceito abrangente, às modalidades de sacrifícios, as quais eram total ou parcialmente consumidas pelo fogo e, conseqüentemente subtraídas à utilização humana. Pelo ato da renúncia e pelo dom da oferenda o homem que sacrificava manifestava sua ligação ao endereçado divino e, pelo fogo, pela fumaça e pelo cheiro, experimentava a proximidade do mundo divino. No parecer veterotestamentário, essas três espécies fundamentais de sacrifício constituíam uma unidade.¹⁴⁰

Historicamente, a expressão mais antiga da tríade, na religião de Israel, talvez tenha sido a *minhah*. A *olah* é recente em Israel e, intermediado pelos cananeus, embora sendo de origem não semítica.¹⁴¹ Sacrifício de abate, em forma de festas, que apenas pelo ato de matar tinham caráter sagrado, pode ter existido em Israel desde o começo.

¹³⁷ KILPP, [ca 1990], f.7-8.

¹³⁸ KILPP, [ca 1990], f.8.

¹³⁹ PLEIN, 2001, p. 86.

¹⁴⁰ PLEIN, 2001, p. 86.

¹⁴¹ Na Grécia o sacrifício por combustão só existiu no culto aos deuses ctônicos. Poderia tratar-se talvez de uma espécie de sacrifício em substituição de pessoas em perigo; tal sacrifício não é de origem semítica; foi encontrado somente no mundo das culturas semítica ocidental e grega. Também no mundo grego ainda dá para perceber que se deva a uma influência do mundo sírio do norte ou Anatólio. Nesse caso, os israelitas teriam conhecido a *olah* por intermédio dos cananeus. Ele aparece, portanto, como um tipo de sacrifício isolado. Nos textos sacerdotais e posteriores, porém, ela foi plenamente integrada no conjunto do ritual. Em Ugarit o holocausto, chamado *srp*, está ligado ao *slmm*. Cf. PLEIN, 2001, p. 82.

O sacrifício *zabah* inicialmente era uma festa de abate comunitário. A pré-história do sacrifício *selamim* no Antigo Testamento parece não haver distinção entre a simples imolação *zabah* e o *zabah selamim*. A expressão *zabah selamim*, indica uma determinada forma de sacrifício que seguia o holocausto. No Israel pré-exílico o *selamim* era exclusivamente um sacrifício que acompanhava a ‘*olah*’; mais tarde foi unido com o *zabah*.¹⁴²

O *selamim* em combinação com a ‘*olah*’ e a *minhah* – completando a tríade sacrificial em função da homenagem a Deus – poderia indicar que o culto é uma audiência no santuário, um comer e beber, um viver diante de Deus que olha com benevolência para a comunidade envolvida.

Por isso um sacrifício *selamim* só poderia se realizar num santuário com altar de holocaustos. Cada sacrifício *selamim* é naturalmente ao mesmo tempo um *zabah*, um abate com refeição festiva. De outro lado, porém, nem todo *zabah* deve ter tido um caráter de sacrifício *selamim*.¹⁴³

O *selamim* mesmo quando feito por iniciativa individual tinha uma dimensão comunitária.

Plein, já nas considerações finais de sua obra considera que os dados históricos da evolução do ritual dos sacrifícios no Israel do Antigo Testamento aponta para a *minhah* como expressão que antecede a ‘*olah*’ e o *zabah*. Esses ritos são apotropéicos (relativo a apotropismo; apotropeu que os antigos invocavam para afastar as influências malélicas, desgraças, etc — diz-se de deuses —; imolado em oferecimento a tais deuses — diz-se de animal —); não são sacrifícios; porém, mais tarde a execução foi se assemelhando à dos sacrifícios. A transcendência da experiência de Deus parece ter aumentado juntamente com a importância dos holocaustos. Para o Antigo Israel, o aperfeiçoamento do culto é inseparável de sua espiritualização. Quem sublima não abole. Também os sacrifícios como tais foram sublimados.¹⁴⁴

Segundo a teologia dos textos sacerdotais, continuada em seguida, em textos de orientação deuteronômica, a finalidade dos sacrifícios e do culto era a expiação como acontecimento salvífico. A carta aos Hebreus afirma que isso foi feito uma vez para sempre por Jesus Cristo, que foi sumo sacerdote, mas não aaronítico, e sim “à maneira de Melquisedec” (Hb 5,6). Isso não significa uma tomada de posição contra a linha teológica traçada pelo Escrito Sacerdotal. “À maneira de Melquisedec” lembra um sacerdócio pré-

¹⁴² PLEIN, 2001, p. 87-88.

¹⁴³ PLEIN, 2001, p. 89.

¹⁴⁴ PLEIN, 2001, p. 143-146.

sinaítico, atestado no Antigo Testamento, mas com isso o autor de Hebreus não declara o serviço sacerdotal aaronítico nem perdido nem radicalmente abolido.¹⁴⁵

Os rituais aqui apontados parecem ter tido sua origem no universo “profano” — caso aqui queiramos entender o termo profano como fora do espaço chamado sagrado —, como abate festivo, comensalidade, oferta de homenagem, tributo, dom e, com a centralização do culto e o desenvolvimento da tradição sacerdotal, o culto e, dentre este, o sacrifício passa a ser combinado com sublime espiritualização.

Tal processo solidifica a unidade existente entre espírito e matéria. Uma vez que, sagrado é um conceito espiritual, mas tem de ser realizado corporalmente, dentro das situações concretas do espaço e do tempo deste mundo.

O sacrifício pode ser visto como elemento de esperança à medida que a convicção de que a santidade de Deus deve compenetrar o mundo inteiro, e que para isso o mundo deve lhe ser consagrado, numa criação que corresponda ao desejo de Deus.¹⁴⁶

Em geral, os rituais sacrificiais, na vida do povo do Antigo Israel, assumem significação e ganham eficácia porque são instrumentos com os quais o povo torna visíveis seus sentimentos interiores.

A expressão sacrificial da oferta de vegetais — *minhah* — especificamente está relacionada à homenagem que se presta a alguém; é *qorban minhah*, oferta de presente, é dom, é dádiva. E, na sua expressão mais recente acompanha o sacrifício *olah* e o *zebah selamim*.

Permanecem incertezas no que tange a etimologia: *minhah* pode ser um nome primário com o significado de dádiva; ou aquilo que alguém leva consigo, sendo aquilo que se dá para homenagear um superior, ao comparecer real ou simbolicamente diante dele. Por isso a *minhah* muitas vezes é acompanhada de incenso e outros aromas: Is 1,13; 43,23; Jr 17,26; 41,5; Ne 13,5-9. Pertence, pois, ao ritual do reconhecimento da posição social de quem é presenteado com a *minhah*. Quem leva sua *minhah* para uma pessoa de alta posição conquista seu beneplácito e exprime-lhe reconhecimento.

De todos os termos sacrificiais, *minhah* é o mais genérico, pois também na vida profana tem o sentido de “presente de homenagem”. Mesmo sendo um sacrifício, a *minhah* não deixa de ser um presente. Com isso combina-se sem dúvida a idéia de uma audiência junto ao superior, isto é, junto a Deus, a quem a *minhah* é dirigida.¹⁴⁷

¹⁴⁵ PLEIN, 2001, p. 146-151.

¹⁴⁶ PLEIN, 2001, p. 146.

¹⁴⁷ PLEIN, 2001, p. 78.

Plein informa que mais tarde juntou-se à *minhah* a *'olah*, o sacrifício por combustão, mas sem suplantá-la totalmente. A *minhah* aparece então como suplemento do holocausto. Na sequência ritual clássica, ele fica então como elemento especial do sacrifício de alimentos vegetais, acompanhando o animal comburido. Esta *minhah*-sacrifício continuou sendo combinada com incenso e guardou seu caráter original de homenagem: “Pois do levante ao poente é grande meu nome entre as nações. Em todo lugar um sacrifício de incenso é apresentado a meu nome. E uma *minhah* pura de homenagem, pois grande é meu nome entre as nações, diz Iahweh” (cf. Ml 1,11).

Embora esses sacrifícios queiram ser oferta de agradecimento, eles ainda podem ocultar a antiga noção de que os deuses consumiam as oferendas. Esta noção se evidencia em textos que consideram o sacrifício como alimento de Deus (Sl 50,12s; Ez 44,7) ou aroma agradável a Deus (Gn 8,21; Lv 6,8). Também os pães da proposição ou oblação dispostos à entrada do Santo dos Santos (Ex 25,30) refletem esta antiga ideia de que a divindade precisa alimentar-se.¹⁴⁸

Plein, acompanhando a pesquisa de Rost, diz que a narrativa de Jz 6¹⁴⁹ reflete a passagem do sacrifício como alimentos dos deuses para o sacrifício de combustão. Assim, na práxis cultural israelita, o holocausto seria mais recente que a *minhah*, a oferenda em homenagem. A mesma ideia parece suposta em Jz 13,16.¹⁵⁰ Em ambos os casos o holocausto é visto como transcendentalização da oferenda.¹⁵¹

Sob o aspecto tipológico, a tradição cristã católico-romana vê no sacrifício da Missa o cumprimento da profecia de Malaquias relativa à oblação pura, *minhah tehovah* (Ml 1,11). Vários autores acreditam que ao escolher a palavra oblação, o profeta tenha tido o interesse de indicar o caráter incruento do sacrifício da Nova Lei, segundo o significado técnico da palavra, no Levítico. Seria então, a palavra litúrgica dos sacrifícios do Antigo Testamento mais adaptada para indicar o pão e o vinho, matéria usada na Eucaristia. Há também quem veja na palavra *minhah* de Malaquias o sentido de sacrifício cruento, mas concordes quanto ao sentido típico em relação ao sacrifício da Nova Aliança.¹⁵²

¹⁴⁸ KILPP, [ca 1990], f.7.

¹⁴⁹ Descreve o encontro de Gedeão com um anjo na sombra do carvalho de Ofrá. Incrédulo, pede um sinal para poder acreditar na sua vocação, convida o hóspede para aguardar junto ao carvalho e vai buscar-lhe, em sua casa, uma refeição. Quer lhe servir uma comida como fez Abraão em Manrê, quando visitado pelos três homens. Ao que é trazido: carne, sopa, pão, ele chama de *minhah* e, arruma tudo como se fosse uma refeição simbólica para um ser divino. O hóspede manda colocar a refeição, com o molho já despejado, em cima da rocha, toca a comida com o seu bastão e um fogo sai da pedra. Cf. PLEIN, 2001, p. 80.

¹⁵⁰ O encontro entre *Manoah*, pai de Sansão, e o anjo que não aceita a comida oferecida e sugere que ofereçam uma *olah* a Iahweh. Cf. PLEIN, 2001, p. 80.

¹⁵¹ PLEIN, 2001, p. 80.

¹⁵² CHARBEL, 1967, p. 13.

Com o decorrer do tempo, os sacrifícios de comunhão foram dando lugar aos holocaustos. E, na época pós-exílica, um terceiro tipo de sacrifício ganha importância cada vez maior: o da expiação pelo pecado. Isso se dá devido o surgimento das normas de pureza e impureza, cada vez mais detalhadas, razão pela qual crescem as possibilidades de incorrer em erro e, por conseguinte, à necessidade de purificação e perdão.¹⁵³

Assim, os sacrifícios expiatórios compõem o repertório do elenco dos rituais sacrificiais do Israel do Antigo Testamento e, uma vez que a expiação está ligada a sacrifício, também faz parte deste processo de elaboração.

2.6 Os sacrifícios expiatórios

A ideia de expiação não está especificamente presente no *minhah*, embora a de propiciação certamente esteja.¹⁵⁴ A palavra hebraica expiar *kaper* pode ter conotação tanto de resgatar quanto de lavar os pecados (o *kupuru* mesopotâmico). Na Bíblia, a expiação está ligada ao sacrifício (Lv 5,14-26). Além do sacrifício, a oração e o jejum também são mencionados na Bíblia como meios de expiação; depois da destruição do Templo e consequente cessação dos sacrifícios, esses meios chegaram a ter enorme importância.¹⁵⁵

Este pensamento é completado por Maier ao dizer que, com a interrupção dos sacrifícios, por consequência da destruição do Templo, embarca-se num período de privação forçada e o sacrifício ritual é substituído pela disposição interna do coração, em particular, pela oração, penitência, humildade, generosidade e também pelo sofrimento, sobretudo, por viver no exílio.¹⁵⁶

De Vaux diz que o objeto de quase metade do Código Sacrificial do Segundo Templo são os sacrifícios que chamamos expiatórios, que trata sucessivamente ou conjuntamente de duas espécies de sacrifícios que têm por finalidade restabelecer a aliança entre Deus e o povo, rompida pelas faltas dos seres humanos.¹⁵⁷ Tonucci acrescenta que uma consciência muito viva de tais faltas levou certas gerações a instituir e desenvolver ritos

¹⁵³ RODOLPHO, 2008, p. 895.

¹⁵⁴ CARR, 1998, p. 854.

¹⁵⁵ SCHLESINGER, 1995, p. 1038.

¹⁵⁶ MAIER, Johann; SCHÄFER, Peter. EXPIACIÓN. In: *Diccionario del judaísmo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996. p. 153.

¹⁵⁷ De VAUX, 2003, p. 456.

especiais.¹⁵⁸ Eis, o sacrifício pelo pecado, *hatta't* (= ofensa) e o sacrifício de reparação, *'asam* (= falha).

2.6.1 O sacrifício pelo pecado

A palavra hebraica *hatta't* significa ao mesmo tempo o pecado e o rito que o apaga, Lv 4,1-5.13; 6,17-23. A vítima varia segundo a qualidade do delinquente: oferece-se um touro pelo pecado do sumo sacerdote, cuja culpabilidade mancha todo o povo, um touro também pelo pecado do povo, um bode pelo pecado de um indivíduo. Os pobres podem substituir tais vítimas por duas rolinhas ou dois pombos, dos quais um serve para o sacrifício *hatta't*, outro é oferecido em holocausto.

Diferenças entre textos sacerdotais sobre *hatta't* e as explicações de Ezequiel confirmaram, de um lado, que em Israel a *hatta't* foi uma instituição relativamente tardia, e mostra, de outro lado, que sua introdução se deu certamente no tempo pré-exílico.¹⁵⁹

Estes sacrifícios se distinguem dos outros por dois traços: a função do sangue e o uso da carne da vítima. Neste sacrifício o sangue exerce a função mais importante. Quando oferecido pelo sacerdote ou por todo o povo, há três ritos sucessivos: recolhe-se o sangue, o oficiante entra no Santo e asperge diante do véu que fecha o Santo dos Santos, depois esfrega com sangue os chifres do altar dos perfumes que fica diante do véu e derrama o resto ao pé do altar dos holocaustos. Para o pecado do chefe ou de um particular, esfregam-se somente os chifres do altar dos holocaustos e se derrama o resto do sangue ao pé do altar.¹⁶⁰

Esses ritos acentuam o valor expiatório do sangue, que se liga à função de suporte da vida. É o sangue que faz expiação (Lv 17,11) pela vida, que não considera a substituição do ofertante pela vítima, nem fala da vida do ofertante, mas que a vida da carne está no sangue, pois sem efusão de sangue não há remissão (Hb 9,22).¹⁶¹

Toda gordura é queimada sobre o altar. Quanto à carne vai tudo para os sacerdotes e o ofertante, reconhecido culpado, não tem parte na distribuição das carnes. E quando o

¹⁵⁸ MONLOUBOU, Louis. *A Eucaristia na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 13.

¹⁵⁹ PLEIN, 2001, p. 94.

¹⁶⁰ De VAUX, 2003, p. 457.

¹⁶¹ MONLOUBOU, 1985, p. 13.

sacrifício é oferecido pelo pecado da comunidade ou do sumo sacerdote, os próprios sacerdotes não podem comer nada da vítima, esta é levada para fora do santuário.

O fato da gordura ser queimada sobre o altar e que a carne dos sacrifícios pelos pecados dos particulares seja comida pelos sacerdotes como uma coisa santíssima e agradável a Deus, e não objeto de menosprezo (cf. Lv 6,22), contradiz a teoria segundo a qual a vítima seria carregada com o pecado do ofertante, tornando-se ela mesma pecado. De Vaux afirma que não, pois esta é uma vítima agradável a Deus que, em consideração desta oferenda tira o pecado.

2.6.2 O sacrifício de reparação

Conforme Tonucci, no caso de ofensa ao próximo, além do sacrifício a Deus, o indivíduo deverá restituir aquilo que roubou ou exigiu em demasia (Lv 5,23).¹⁶²

A palavra *'asam* significa ofensa, o meio que repara essa ofensa é o sacrifício de reparação. O Código Sacrificial pouco se estende sobre este sacrifício Lv 5,14-26; 7,1-6. Este sacrifício só é previsto para indivíduos e o sangue nunca é levado ao Santo, nem a vítima queimada fora do santuário e ainda, esse sacrifício duplica com uma multa nos casos previstos por Lv 5,14-16.21 e Nm 5,5-8.¹⁶³

A oferta devia ser oferecida com uma multa no valor de uma quinta parte; para uma transgressão inadvertida em qualquer coisa sagrada. Porém, a natureza da transgressão não é definida no Antigo Testamento.¹⁶⁴

2.6.3 Distinção entre sacrifício pelo pecado e sacrifício de reparação

É difícil constatar a distinção, ainda mais porque liturgicamente são muito semelhantes. Temos já divergências entre Filon e Josefo e a opinião dos modernos também são variadas. Dos exemplos citados em Lv 4-5 tem-se a impressão que o *hatta't* tem um

¹⁶² TONUCCI, Paulo. *O povo e a Bíblia: história sagrada*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 83.

¹⁶³ De VAUX, 2003, p. 458.

¹⁶⁴ LINK, H. G.; BROWN, C. SACRIFÍCIO. In: COENEN, Lothar (Org.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2000. p. 2193.

alcance mais amplo e que o *'asam* visa, sobretudo, as faltas pelas quais se lesou a Deus ou ao próximo. Mas há inconsistências: o *hatta't* é também chamado de *'asam* em Lv 5, 6-7.

O *hatta't* e o *'asam* são oferecidos quando se pecou por inadvertência, Lv 4,13.22.27; 5,15.17 e cf. Nm 15,22-31. Há dados em que não pode se tratar de simples inadvertência: o *hatta't* para a recusa de testemunho diante de um juiz, Lv 5,1 e *'asam*, para a fraude a respeito de um depósito ou de um objeto achado, Lv 5,21-22.

Tais confusões clarificam e tornam óbvio que esse ritual não foi exclusivo do Segundo Templo, pois um ritual completamente novo seria exposto mais claramente.

É evidente o desenvolvimento do ritual sacrificial. O termo *minhah*, cunhado inicialmente para significar todo tipo de sacrifício, com o ingresso da *'olah* no universo do culto sacrificial de Israel, passa a ter atribuições e significado próprio, ou seja, passa a ser a designação específica de oferenda de cereais e manjares.

O *zabah* é, inicialmente, no período pré-exílio, todo tipo de abate festivo, comunitário. Já o *selamim* que acompanhava a *'olah*, passa a estar unido ao *zabah* e assim, *zabah selamim* passa a ser uma forma de sacrifício que seguia o holocausto.

O ritual sacrificial que no seu sentido originário era popular e que acontecia no espaço familiar passa, com o Código Sacrificial e a tradição sacerdotal, a ser refém de estatutos com orientações pormenorizadas, à dependência da função sacerdotal juridicamente instituída e, portanto, a razão da exigência do culto celebrado no Templo.

É de considerar que as civilizações antigas desfrutavam de um panteão inumerável, que divinizavam as manifestações da natureza¹⁶⁵ e, o Israel do Antigo Testamento traz uma nota particular, a superação do politeísmo e o culto a diferentes divindades, a superação do sacrifício humano para o sacrifício animal e, já aponta para um sentido novo, o do sacrifício incruento.

É Piazza quem bem sintetiza o que aqui se quer expressar:

Pode-se dizer que é entre os israelitas que o sacrifício encontra a sua mais bela expressão religiosa. Aí os vários tipos acima acenados aparecem depurados pelo monoteísmo transcendente de Iahweh, que olha mais a intenção do homem do que o valor de seu dom, que condescende com seu pedido sem comprometer a própria liberdade. O sacrifício assume então a forma de um diálogo no qual o homem através das coisas sacrificadas, adora, suplica, expia, agradece, isto é, manifesta toda a gama de suas relações pessoais para com Deus, e este responde na mesma linguagem, concedendo os seus favores.¹⁶⁶

¹⁶⁵ BRISSAUD, Jean-Marc. *O Egito dos faraós*. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 1978. p. 237-238.

¹⁶⁶ PIAZZA, 1983, p.111.

E os sacrifícios que constam no elenco dos rituais sacrificiais em Israel, que constam no Código Sacrificial do Levítico, estão relacionados à *minhah* — neste caso, do termo, já empregado para significar ofertas de cereais e manjares que acompanhavam os demais sacrifícios cruentos —, cuja sublimação é alcançada na oblação da vida de Jesus.

Assim, o culto sacrificial da religião de Israel do Antigo Testamento é a mediação entre o culto à terra, ligado aos cereais, realizado pelas civilizações antigas e a oblação no sentido cristão, que é Jesus.

O capítulo que segue possibilita a visualização da Escritura como testemunha das ambigüidades do sacrifício e o choque profético entre o sacrifício e a misericórdia. Segundo Susin, o cristianismo, em sua fonte, é a superação radical do sacrifício, embora, ao longo da história, novas metamorfoses do sacrifício surjam no cristianismo.¹⁶⁷

A oblação de Jesus é a síntese e a plenitude de todas as expressões de oferendas e sacrifícios: Ele é o primogênito do Pai; é o cordeiro imolado que tira o pecado do mundo. Ainda, a sua, é uma oferta feita na consciência e liberdade: “ninguém tira minha vida, eu a entrego livremente” (Jo 10,18). O corpo e o sangue de Jesus, simbolizados no pão e no vinho, significam a oferta dos grãos e dos frutos no processo semente-fruto-semente para o (re) significado vida-morte-ressurreição.

¹⁶⁷ SUSIN, 2010, p. 378-379.

3 OBLAÇÃO

3.1 Experiência Humana: lugar originário da oblação

A dimensão oblativa está presente na vida do ser humano, cuja expressão mais forte e profunda é o culto. De Vaux considera “culto”, o conjunto dos atos sensíveis que a comunidade ou o indivíduo realiza para exteriorizar sua vida religiosa e entrar em relação com Deus. E o culto sem dúvida estabelece essa relação. Mas Deus, sendo necessariamente primeiro, a ação do ser humano, segunda, o culto é a resposta da criatura a seu criador. Pelo fato de ser o culto, essencialmente, um fenômeno social, ele se realiza segundo normas. Assim, o culto não existe sem um ritual.¹⁶⁸

À expressão do sentimento religioso denomina-se “culto”. Mas, o culto compreendido como um componente essencial não apenas da experiência religiosa, mas da própria experiência humana enquanto tal: a necessidade inata no ser humano de celebrar a vida na oblação, na doação, na oferta de si. É a liturgia da vida e na vida. É esquadrihar a vida com um sentido cútico, transcendente e, até mesmo, escatológico.

Essa teologia encontra seu fundamento no próprio dom que Deus faz de si mesmo e sua progressão nos sucessivos dons que Ele nos dá: a vida, a existência, a terra, a Torá, a aliança, a liberdade, a bênção. A oferta de Deus à humanidade atinge seu ápice no dom do próprio Filho, que ofereceu-se a si mesmo pela humanidade, concedendo a graça da salvação.¹⁶⁹

O ser humano traz no próprio ser a dimensão oblativa. Desde os inícios da humanidade, a relação com o divino traz a marca da oblatividade; e o ato de oferecer constitui o centro de todo culto, em todas as religiões. Segundo a Bíblia, a dimensão oblativa (entrega, oferta, doação) é própria do ser humano. A gratuidade torna o ser humano mais parecido com Deus.¹⁷⁰

Tornou-se comum, entre os povos bíblicos e extra bíblicos, relacionar o sacrifício com a vítima e, esta, com a violência, mas o sacrifício em si, como oferta é oblativo. Oferecer-se a si mesmo é o mais sublime sacrifício. A oblatividade se expressa quando o ser

¹⁶⁸ De VAUX, 2003, p. 309.

¹⁶⁹ SOARES, Paulo Sérgio. *O sentido oblativo da vida: teologia sacerdotal*. São Paulo: Paulinas, 2008. p.9.

¹⁷⁰ SOARES, 2008, p.13.

humano dá de si mesmo, se entrega aos outros. O dar de si desperta o sentido divino da oferenda.¹⁷¹

A oblatividade do ser leva ao oferecimento, que é sacrifício; o sacrifício gera o rito e os ritos geram o culto. Oblação-sacrificial seria, assim, a expressão do profundo sentido de entrega, de doação, de oferecimento que está no âmago de todo sacrifício.¹⁷²

O culto se centra na oblação e esta se exprime por meio dos sacrifícios. Daí a preocupação com os sacrifícios. Mas a necessidade de oferecer sacrifícios a Deus se fundamenta na oblatividade: eles são a resposta de Israel ao Deus que tudo lhe dá, ao Deus oferente.¹⁷³

Na vida cristã, sacrifício é sinal de comunhão e amor. O termo entrega (cf. Gl 2,20) enfatiza a doação de Cristo na cruz, a doação de sua vida. Ele se oferece, se dá. Nesse sentido, Cristo não é simplesmente uma vítima e a cruz não é mero incidente de percurso.¹⁷⁴

Da oblação espontânea de Cristo nasce a exigência, para o ser humano, de amar como Cristo. O amor de Deus manifestado no Cristo que se entrega, é a fonte que torna as pessoas também oblativas, amando como Ele amou e se entregando em favor dos irmãos. Em Jesus, sacrifício, é ato e prova do amor oblativo, oferente de Deus e de Cristo, pois é entrega de si.¹⁷⁵

Vimos que o termo *minhah* é utilizado no sentido genérico de sacrifício, mas no Levítico designa oblação, oferta feita a Deus de produtos vegetais. Era o sacrifício mais antigo. Posteriormente, passa a ser um sacrifício de plantas e aparece também como suplemento dos holocaustos assumindo, inclusive, a função de expiação.

Todo o movimento em prol de perceber e definir o sentido da palavra oblação, desde seu significado mais originário, permite verificar que este conceito não possui um único sentido, mas cada sentido abre possibilidades para novas interpretações. A oblação está no sentido de transversalidade do culto, do ritual, da vida, da relação entre o ser humano e Deus como alteridade, como o Outro e com os outros. Assim, oblação é laço, é comprometimento, é fidelidade e, no sentido mais profundo é aliança, nova aliança. Dentre os diferentes sentidos que foram empregados à oblação, na sequência, o termo será utilizado como aliança.

¹⁷¹ SOARES, 2008, p. 16.

¹⁷² SOARES, 2008, p. 21-22.

¹⁷³ SOARES, 2008, p. 103.

¹⁷⁴ SOARES, 2008, p. 118.

¹⁷⁵ SOARES, 2008, p. 120.

3.2 Olação como aliança

Aqui não se precisará matematicamente datas, dinastias, conflitos e tratados, mas importa indagar as motivações profundas do imenso incompreensível fluir humano de multidões anônimas que se auto-compreendem como seres finitos, imanentes e, que de alguma maneira, percebem a necessidade interior de reconhecer que toda dádiva procede de um ser superior, — para citar Rudolf Otto — de um Totalmente Outro.¹⁷⁶

Cristo é mediador e estabelece uma nova aliança. O sacrifício de Cristo supera o sacrifício e o sacerdócio levítico. O “uma vez por todas” (Hb 10,10), o “sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedec”, compreende os sacrifícios passados, presentes e futuros.

Hebreus apresenta a realização de uma melhor aliança. A aplicação do Salmo 40,6-8 a Cristo em 10,5-8 assinala a ineficácia dos sacrifícios em si mesmos para agradar a Deus e conduzir a um relacionamento direto com ele.¹⁷⁷

A tradução da Septuaginta “Tu, porém, formaste-me um corpo” (Hb 10,5) parece acentuar que para Hebreus é particularmente relevante expressar a idéia do preexistente tornando-se homem. Assim que, no mundo, de fato num corpo, o ato decisivo da inauguração é levado adiante.

O primeiro culto é suprimido e o segundo é inaugurado. “Os sacrifícios, oblações, holocaustos, sacrifícios pelo pecado, Tu não os quisestes, eles não te agradaram” (Hb 10,8). Aqui se trata das oblações prescritas na lei. Já Hb 10,7: “Eis-me aqui, pois é de mim que está escrito no rolo do livro. Eu vim, ó Deus, para fazer a tua vontade”.

Os versículos citados permitem verificar que a antiga aliança, com seus animais e sacrifícios, é posta de lado para dar lugar a nova aliança, estabelecida pelo autosacrifício de Cristo. A nova aliança é estabelecida pela ação de alguém que expressou uma perfeita obediência à vontade de Deus: a vontade de Deus que Jesus veio cumprir é aquela por meio da qual somos santificados.¹⁷⁸ A eficácia de tal aliança, estabelecida por Cristo, é eterna.

¹⁷⁶ Rudolf Otto, ao tratar de mistério, diz que, este de modo geral, significa inicialmente apenas enigma no sentido de estranho, não-compreendido, inexplicado; nesse sentido *mysterium* é apenas uma analogia, oriunda do meio natural, uma analogia que não esgota o objeto em si. Este mistério religioso é o totalmente outro, o estranho e o que causa estranheza, que foge do usual causando pasmo estarecido. Cf. OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/Est; Petrópolis: Vozes, 2007. p. 58.

¹⁷⁷ FILHO, José Adriano. *Peregrinos neste mundo: simbologia religiosa na Epístola aos Hebreus*. São Paulo: Loyola, 2001. p. 160.

¹⁷⁸ FILHO, 2001, p. 161.

A superioridade da aliança implica, precisamente, a superioridade da Mediação; Cristo é ministro, portador e mediador de uma aliança superior.¹⁷⁹ O cumprimento das promessas da nova aliança no ministério sacerdotal de Cristo fornece a possibilidade de acesso e relacionamento com Deus que não era possível na antiga aliança.

3.3 Olação no Novo Testamento

O estudo realizado até o momento leva a intuir a oblação como termo técnico que compreendia toda oferenda sacrificial, seja esta cruenta ou incruenta. A intenção da proposta da elaboração que segue é perceber como a oblação dá sentido ao ser humano numa perspectiva que ultrapassa as barreiras do ritual, do cerimonial que o Israel do Antigo Testamento celebra e que, observando retroativamente, se verifica que na constituição das civilizações antigas, está presente na constante religiosa, a dimensão da celebração de rituais sacrificiais. Um vocábulo muda segundo o contexto e o tempo, quem o usa e como.

As expressões dos rituais sacrificiais nas civilizações primitivas são, ora humanos, ora animais e/ou vegetais. Nos primórdios, quando a civilização não conhecia a prática da pecuária (para a criação de rebanhos de gado pequeno e grande) e quando ainda não havia o desenvolvimento da tecnologia do arado, a cultura baseava-se na caça e no cultivo da terra, cuja prática se dava no plantio, na colheita e na celebração da apresentação das primícias.

A *minhah* era a única oferenda que não envolvia a vida de um animal, mas que consistia primariamente de produtos do solo, que representavam frutos do labor humano (Lv 2,1-16; 6,14-23).

Sacrifícios incruentos são aqueles em que são oferecidos a Deus produtos vegetais. Ao considerarmos a matéria dos vários sacrifícios, podemos dizer que holocausto e sacrifício de comunhão são, originariamente, sacrifícios dos nômades e seminômades. A *minhah*, entendida como ofertas de vegetais, embora fosse um sacrifício secundário e quase sempre complemento do sacrifício de sangue, era uma oferta, cuja combustão era agradável ao Senhor.

No Novo Testamento, o termo *minhah*, se dá a conhecer sob a expressão *prosfora* – oferta e *doron* – dom. Embora tais expressões do Novo Testamento pareçam ser redundantes no que tange àquelas do Antigo Testamento, elas alcançam (re) significação original e

¹⁷⁹ STRINGHINI, 1992, p. 305.

genuína, mas que pode ser iluminada pelos significados que o texto veterotestamentário já ofereceu.

As observações feitas sobre as oferendas no Antigo Testamento são, de que elas são de origem agrícola ou pecuária, sendo apresentadas diante do altar as primícias dos rebanhos e dos frutos das colheitas destinados ao sustento.

No Novo Testamento o termo é tecido com fios de novidade. O cenário da oferta é o altar da história. O autor de Hebreus lança mão do Salmo 40 e, a oblação, adquire um corpo: “é impossível que o sangue de touros e bodes elimine os pecados. Por isso ao entrar no mundo, ele afirmou; Tu não quiseste sacrifício e oferenda. Tu, porém, formaste-me um corpo” (Hb 10,5).¹⁸⁰

A oblação, enquanto processo de encarnação, passa pelo corpo! Passa pela interioridade, pelo psiquismo e pela ação. Não existe oblação sem encarnação. O corpo se torna o lugar, o espaço de oblação. Eis a contribuição que um novo significado do termo oblação pode trazer ao estudo teológico: no seu aporte de compreensão de corpo como presença, como estar inteiro diante do outro, de trazer para o encontro com o outro tudo aquilo que o ser humano é, para, poder acolher tudo o que o outro é e salvá-lo. Afinal, oblação é isso: salvar o outro o tempo todo! Boff escreve que “toda a vida de Jesus foi um doar-se, um ser-para-os-outros”.¹⁸¹

Se a *minhah* era o tipo de oferenda mais antiga que, posteriormente, passou a acompanhar o holocausto e os demais sacrifícios cruentos, isso leva a entender que o sacrifício espiritual de Cristo é imbuído desse espírito de oblatividade.

O autor do texto de Hebreus cita ainda que: “Possuindo apenas as sombras dos bens futuros, e não a expressão própria das realidades, a lei é totalmente incapaz, apesar dos mesmos sacrifícios sempre repetidos, oferecidos sem fim a cada ano, de levar à perfeição aqueles que deles participam” (Hb 10,1).

Ferraro apresenta o sentido da morte de Jesus como expiação dos pecados e do sacrifício para a salvação do gênero humano.¹⁸² Tal sentido é resgatado no *querigma* da igreja primitiva. É a interpretação que se compõe como cenário para os relatos da Ceia (cf. Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Jo 6,51-58; 1Cor 11,23-26) . Numa perspectiva que,

interpretava a morte do Justo como expiação e representação em favor do povo e no círculo dos que se associavam à nova aliança de Jesus em sua morte

¹⁸⁰ O texto original traz a expressão “cavaste o meu ouvido”: Deus faz o fiel ouvir sua vontade (cf. Is 50,5). Esta variante trazida pelo grego, foi interpretada em sentido messiânico e aplicada a Cristo.

¹⁸¹ BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 74.

¹⁸² FERRARO, Benedito. *Cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 131.

como sacrifício expiatório se criou uma associação nova. Esta permitiu vislumbrar um sentido novo e diferente da morte do Senhor. Sua morte situa-se na linha da morte dos mártires pela fé e da morte dos inocentes: ela é redentora, expiatória, sacrificial. Alcança o perdão dos pecados; inaugura uma nova aliança de Deus com seu povo.¹⁸³

Assim, muitos são os textos que apontam na direção da morte de Jesus como um ato de solidariedade e criador de solidariedade. Sua morte livre e solidária é dom de si (Jo 3,16; 12,49-50); dom de amor (Jo 10,11.15;15,13); dom gratuito (1 Jo 3,16). Neste sentido, a morte de Jesus exige o seguimento, deixando o ser humano livre para amar. Para Ferraro, a morte de Jesus deve ser entendida e explicada como serviço solidário prestado à humanidade, Ele não morre por si mesmo.¹⁸⁴

A compreensão da significação teológica da morte de Jesus tem como crivo o caráter concreto e histórico de sua morte e os conflitos reais que a provocaram. Jesus assume a condição humana, humilha-se, é perseguido, condenado e executado na cruz e, este mesmo Jesus de Nazaré foi aceito por Deus, seu Pai, que o exaltou e constituiu Senhor e Cristo (At 2,36). A ressurreição é, assim, indicativo do sentido da cruz.¹⁸⁵

Daí pode-se considerar que a morte e ressurreição de Jesus são sacrificiais no sentido primeiro da encarnação, do movimento descendente de Deus que, no Verbo se faz carne, assume a condição humana para resgatar o gênero humano. “Pela encarnação irrompe no mundo a redenção porque em Jesus Cristo, Deus imortal e infinito se encontra com a criatura mortal e finita”.¹⁸⁶

É sacrificial porque é salvífica. É salvífica porque a experiência pascal, paixão e ressurreição de Jesus, indicam a vitória de Deus e a certeza de que Ele sempre esteve presente em Jesus de Nazaré que, com a sua existência, proclamava a esperança e a confiança neste Deus que salva e liberta, convicção que aparece uníssona à esperança escatológica do povo judeu.¹⁸⁷

É a morte de Jesus como sacrifício solidário e livre que indica ao ser humano o verdadeiro sentido do serviço e do amor. E, a ressurreição de Jesus indica o sentido vitorioso de um Deus que assumiu, por amor, o sacrifício da cruz. O sentido histórico do sacrifício de Jesus é *theologicis locus* (= lugar teológico), espaço da revelação de Deus que, na cruz do seu Filho, resgata o gênero humano. Aproximar-se do mistério do sacrifício pascal é deixar-se

¹⁸³ BOFF, Leonardo. *Paixão de Cristo paixão do mundo: os fatos, as interpretações e o significado de ontem e hoje*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 97.

¹⁸⁴ FERRARO, Benedito. *A significação política e teológica da morte de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 213.

¹⁸⁵ FERRARO, 1977, p. 205-206.

¹⁸⁶ BOFF, 1978, p. 110.

¹⁸⁷ FERRARO, 1977, p. 209.

interpelar pela cruz e ressurreição de Jesus que, por sua vez, interpela o ser humano a um amor fraterno.

Para compreender o significado último e original da morte de Jesus, esta não pode ser desligado de sua ressurreição. A ressurreição confirma e ratifica toda a sua vida, sua obra, sua morte. A ressurreição é o selo de Deus sobre a vida de Jesus.

A eficácia do sacrifício de Jesus provém, sobretudo, de seu caráter de oblação voluntária. Os sacrifícios do Antigo Testamento eram radicalmente ineficazes, apenas sombras da futura realidade salvífica. O sacrifício de Jesus, pelo contrário, é animado por uma vontade que dá sentido a toda a sua existência: nas disposições de abandono aos desígnios do Pai, ele está em condições de instaurar um regime religioso espiritual e interior, baseado nas disposições do coração.¹⁸⁸

A vontade do Pai jamais foi a morte do seu Filho. Tal atitude seria própria de um Deus sanguinário, que só se aplacaria com o sangue de um ente querido. Não se trata de obediência a uma lei que já caducou. Na realidade, o desígnio de Deus foi tornar seu próprio Filho participante da condição humana, com todo aquele amor necessário para que tal condição fosse transfigurada. A existência humana supõe a morte e, esta não foi excluída da sorte de Jesus, a fim de que sua fidelidade à condição humana só tivesse como limite sua fidelidade ao amor do Pai.¹⁸⁹

Eis a razão pela qual, em Jesus rito e vida não são realidades dissociadas; sua morte é sacrifício espiritual, porque é dom total de si na liberdade e no amor.

Realizar a vontade de Deus (cfe indica o Sl 40, 9) corresponde ter a sua lei dentro das entranhas. Despojar-se de si numa atitude oblativa vale mais que o sacrifício. Nisso centrava-se a crítica profética: nas práticas que não empenhavam o coração. Tal disposição do coração aparece no texto neotestamentário com Rm 12,1: “Exorto-vos, portanto, irmãos, pela misericórdia de Deus, a que ofereçais vossos corpos como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus: este é o vosso culto espiritual”.

Assim, segundo verbete no Dicionário de Paulo e suas cartas, a terminologia do sacrifício implica apresentar-se como “um sacrifício vivo, o que indica a oblação do fiel a Deus. No Novo Testamento as expressões idiomáticas sacrificiais do culto veterotestamentário são espiritualizadas”.¹⁹⁰

¹⁸⁸ MISSAL COTIDIANO: missal da assembléia cristã. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 539.

¹⁸⁹ MISSAL COTIDIANO, 1984, p. 540.

¹⁹⁰ MORRIS, L. SACRIFÍCIO, OFERENDA. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G (Org.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008. xxvi, p. 1127.

3.4 O sentido figurado

O caráter figurativo em nada diminui o valor das instituições do Antigo Testamento, antes, confere-lhes uma dignidade superior de anterior manifestação de penhor simbólico.

Os elementos componentes da oferta de manjares eram os alimentos cotidianos do israelita, excetuando-se apenas o incenso que era elemento usado no culto diário. Apresentar um pouco de suas colheitas a Deus, para que fosse queimada uma porção memorial sobre o altar, e o restante servisse de alimento para os ministros de Deus, tinha o objetivo de expressar gratidão ao Senhor pelo pão de cada dia. Simboliza ainda a consagração dos frutos do trabalho humano, que os frutos da terra, apresentados a Deus nessa oferta, não eram quaisquer fruto, mas aqueles que dependeram dos esforços físicos para serem colhidos. Trazê-los perante o Senhor era, portanto, dedicar-lhe o seu próprio trabalho.¹⁹¹

Na oblação, reconhecendo como um todo que o ser humano dá de volta a Deus aquilo que Deus lhe tem dado, o uso do azeite parece ter uma significação toda especial. Como um artigo de alimento, ele tinha a mesma significação da fina flor, que correspondia ao animal sem mancha dos outros sacrifícios. Contudo, como o azeite na Escritura é constantemente o emblema da graça divina dada através do Espírito, seu uso na oblação significaria o reconhecimento que as dádivas espirituais vêm de Deus e a Ele pertencem.¹⁹²

O incenso colocado na parte da oferta vegetal que era queimada evidenciava a expressão espiritual de gratidão, de louvor e de culto¹⁹³. O sal era um ingrediente definido como um tipo de aliança e, sua presença na oferta de vegetais falava de uma aliança permanente entre a casa de Israel e o Deus de Israel.

Uma inferência justificada é que essa oferenda nunca era trazida sozinha. Ela era, primariamente, um acompanhamento dos holocaustos e das ofertas pacíficas (Nm 15,1-13; Lv 6,14-23; Nm 4,16). Quando era oferecida pelo sacerdote, em prol da congregação, era consumida a oferenda inteira. No caso de oferendas individuais, o sacerdote oficiante apresentava somente um punhado diante do altar dos holocaustos, retendo o resto para o tabernáculo. Nem na oferenda propriamente dita e nem no ritual havia qualquer sugestão de

¹⁹¹ SANTOS, Jonathan F. *O culto no Antigo Testamento: sua relevância para os cristãos*. São Paulo: Vida Nova, 1986. p. 83-84.

¹⁹² Acrescenta-se a isso que o azeite é o símbolo do Espírito Santo na Bíblia (1 Sm 16,12; Is 61,1; 2 Cor 1,21-22; 1 Jo 2,27). O uso do azeite em Israel simbolizava alegria, riqueza, liberdade (Sl 23,5; Jl 1,10; Mq 6,15, unção, força para cumprir a vocação (1 Sm 10,1-6; 16,13; 2 Sm 23,1-2; Is 61,1). Cf. SANTOS, 1986, p. 84.

¹⁹³ O incenso estava relacionado com o culto no Tabernáculo. Era oferecido no altar do incenso, todas as manhãs e todas as tardes (Ex 30,7-8) e era colocado também sobre os pães da proposição (Lv 24,7). Era compreendido como expressão de adoração, de comunhão, de oração (Sl 141,2). Cf. SANTOS, 1986, p. 84.

que houvesse provisão para expiação pelo pecado. Mediante esta oferenda os israelitas apresentavam o fruto do seu labor, assim indicando a dedicação de seus presentes a Deus.¹⁹⁴

Com a evolução dos rituais sacrificiais religiosamente legitimados e outorgados pela religião do Israel do Antigo Testamento, a centralização da função sacerdotal e do culto no templo, surgem as críticas proféticas, as quais são retomadas pelo Novo Testamento (Mt 9,13; 12,7). Se o perdão dos pecados é concedido por Deus gratuitamente aos que crêem, de fato, não há mais necessidade de sacrifícios nem de intermediários.

O fato é que, de rejeitado e condenado a uma horrível morte, Jesus, na atitude serviçal, se torna, através de seu sacrifício, bênção e salvação para todo o povo. Oferece sua vida como sacrifício pelo pecado. É o bode expiatório que assumindo sobre si a violência, acaba com a violência.¹⁹⁵

Assim que, oblação é a resposta que Deus dá a si mesmo. Oblação é também, a resposta que o ser humano dá de si mesmo. Estar sobre a via de uma vida plena, vivida com intensidade, corresponde encontrar a razão, o sentido de ser-no-mundo.

3.5 Sacrifício: conceito novo em Hebreus

Este ponto tem por finalidade perceber a contribuição do conceito de sacrifício que é apresentado na obra de Hebreus. Sem apresentar um estudo apurado da mesma, mas resgatando para dentro da dissertação o que de novo pode existir na interpretação do conceito.

A obra literária de Hebreus aponta para a morte de Jesus como um sacrifício que difere dos sacrifícios do templo. Deus não quer sacrifícios e oferendas; não lhe agradam. Deus deu-lhe um corpo para fazer sua vontade (Hb 10,5-7). Deus rejeitou os sacrifícios e colocou uma nova obediência.¹⁹⁶

Nesta interpretação, Cristo é a única expiação pelos pecados do mundo. Seu sacrifício, porém, não se restringe ao tempo da morte: a morte não constitui propriamente ação salvífica, mas ela a possibilita.

Ainda, na carta aos Hebreus, a noção de sacrifício é inserida no contexto oblato, apesar do aspecto cruel presente na morte de Cristo. Na cruz ele realizou sua entrega, sua

¹⁹⁴ SCHULTZ, 2009, p. 87.

¹⁹⁵ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica*, um debate com John Dominic Crossan. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 83.

¹⁹⁶ BOFF, 1978, p. 107.

oblação, obtendo do Pai o perdão para todos.¹⁹⁷ O ponto de partida e centro, para a vida cristã, é a oferta oblativa que Cristo faz de si mesmo, por amor.

Se Jesus toma o lugar dos antigos sacrifícios é porque torna supérfluo aquele antigo sistema sacrificial. Por causa de sua fidelidade à missão de mostrar o amor de Deus – fidelidade até à morte –. A vida e morte de Jesus forma único sacrifício que deu resultado definitivo. Contudo, não era um sacrifício no sentido de satisfação paga a Deus, e sim uma oblação que definitivamente substitui sacrifícios e vítimas.¹⁹⁸

A superioridade do sacrifício de Cristo afirma que, ao contrário dos sacrifícios antigos e ineficazes, a oferenda pessoal de Cristo elimina o pecado e santifica o gênero humano, cumprindo o oráculo do Salmo 40,7-9:

1. “Tu não quiseste sacrifício e oferenda.
2. Tu, porém, formaste-me um corpo.
- 1’. Holocaustos e sacrifícios pelo pecado não foram do teu agrado.
- 2’. Eis-me aqui; eu vim, ó Deus, para fazer a tua vontade”.

Stringhini nota a contraposição entre os sacrifícios antigos (1 e 1’) cuja realização não são o cumprimento da vontade de Deus, e a encarnação do Filho e sua resposta à vontade do Pai, isto é, a realização do verdadeiro culto e do verdadeiro sacrifício.¹⁹⁹

Embora os sacrifícios fossem ordenados por Deus, era a atitude dos adoradores que interessava a Ele. A história de Israel já demonstra a tendência de que o sistema sacrificial fosse considerado uma finalidade em si mesmo, tornando-se mera finalidade. A necessidade de cumprir a vontade de Deus foi negligenciada, daí aplicabilidade das palavras do salmista.²⁰⁰

Quicá, com a expressão “formaste-me um corpo”, o significado do salmo é que Deus prefere obediência a sacrifício. Não se trata de repúdio ao ritual, mas da afirmação da sua inferioridade. Uma vez que a obediência de Jesus foi expressa por sua oferta voluntária de seu corpo na morte,²⁰¹ logo, o verdadeiro sacrifício de Cristo vem a ser a obediência incondicional, oblativa, à vontade de Deus.

Esta vontade de Deus tem por fim a santificação, consagração e a aquisição, por parte dos seres humanos, dos bens eternos, e encontra satisfação no sacrifício de Cristo, na entrega

¹⁹⁷ SOARES, 2008, p. 121.

¹⁹⁸ KONINGS, Johan. *Hebreus*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 29.

¹⁹⁹ STRINGHINI, 1992, p. 305

²⁰⁰ GUTHRIE, Donald. *Hebreus*: introdução e comentário. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p.192.

²⁰¹ BROWN, 2011, p. 724-725.

de seu corpo na cruz, fato que se cumpriu uma só vez e reserva a santificação definitiva do gênero humano.²⁰²

3.6 O escândalo oblativo de Jesus

O sacrifício de Cristo é único, pois através de sua morte ele supera todos os sacrifícios, não sendo mais necessário oferecer sacrifícios a Deus. A oferta que o Pai faz do seu Filho para cruz é entendida como uma dádiva de Deus, ou seja, um dom.

O escândalo da atuação de Jesus consiste justamente no fato de ele perdoar pecados sem impor condições nem exigir o cumprimento das normas sacrificiais. Neste sentido, o Novo Testamento, de fato, aboliu os sacrifícios bem como os demais rituais do culto judaico.²⁰³

O sacrifício de Jesus é o cumprimento definitivo e suficiente de todas as prescrições do Antigo Testamento. O sangue de Jesus, ao santificar definitiva e eficazmente, trouxe libertação irrevogável (Hb 9,12-15; 10,4-14). Tornaram-se supérfluos os sacrifícios que necessitam repetir-se constantemente e as demais ações cultuais que se realizam sobre os altares como consequência do sistema cültico israelita.²⁰⁴

Em Jesus, todos os sacrifícios perdem a razão de ser. Paulo diz que Cristo nos amou e “se entregou a si mesmo a Deus por nós em oblação e vítima” (Ef 5,2). Jesus ofereceu o sacrifício perfeito que afastou os pecados de uma vez por todas e, por isso, já não há lugar para nenhuma das oferendas costumeiras. Isso atribui importância decisiva para o sacrifício de Jesus,²⁰⁵ que expressa-se como fim dos sacrifícios do Antigo Testamento.

O sacrifício de Jesus consiste em dar a vida. Boff, ao discorrer sobre as cenas do relato da paixão de Jesus, na narrativa de Marcos, diz que estas (cenas) seguem sob o signo da entrega: de Judas, ele é entregue ao Sinédrio (Mc 14,10.42); do Sinédrio, é entregue a Pilatos (Mc 15,1.10); de Pilatos, é entregue aos soldados (Mc 15,15), que em nome dos poderosos deste mundo, o entregam à morte (Mc 15,25); por fim, Deus mesmo o entrega a sua própria sorte, deixando-o sucumbir na cruz (Mc 15,34).²⁰⁶

A entrega de Jesus é total à vontade de Deus. Ele percebe que as ações que, livremente, está realizando o levarão a um destino trágico. Assume a cruz porque toda a sua

²⁰² KUSS, Otto; MICHEL, Johann. *Carta a los hebreos*. Barcelona: Helder, 1977. p. 196.

²⁰³ RODOLPHO, 2008, p. 895.

²⁰⁴ LINK, 1986, p. 202.

²⁰⁵ MORRIS, 2008, p. 1125.

²⁰⁶ BOFF, 1988, p. 78.

vida foi cruz e abnegação. Na cruz se deu a revelação plena do amor de Deus pela humanidade.

O termo sacrifício passa, assim, a ser utilizado pelo Novo Testamento e pela Igreja cristã com novo sentido. Em primeiro lugar, os sacrifícios se transformam em ofertas espirituais ou éticas (1Pd 2,5; Rm 12,1; Tg 1,27; Fp 2,17; 4,18; Hb 13,15s). Os verdadeiros sacrifícios são hinos de louvor, jejum, esmolas, o martírio e a vida consagrada.²⁰⁷ Toda a vida dos membros da comunidade deve ser um sacrifício em si mesmo, pois os sacrifícios que agradam a Deus são a solidariedade e o fazer o bem.

Em segundo lugar, a morte de Jesus foi entendida como sacrifício de expiação (*hilastérion*) por nossos pecados, através de seu sangue (Rm 3,25s; cf. Mc 10,45). Aqui se faz alusão clara à vítima sacrificada para expiar os pecados do povo no dia do perdão (Lv 16). Conforme Jo 1,29, o Batista saúda Jesus com as palavras: “Eis o cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo”. Jo 19,31-36 narra a morte de Jesus, na tarde em que se imolavam os cordeiros da Páscoa, em analogia ao sacrifício pascal.²⁰⁸

Como a última ceia de Jesus estava relacionada com a Páscoa judaica, a compreensão da morte de Jesus como sacrifício também está presente na Santa Ceia (1Cor 11,23s). Na Igreja cristã, no entanto, este sacrifício é entendido como agradecimento (eucaristia) a Deus pelas dádivas.

As comunidades cristãs nunca realizaram sacrifícios sangrentos. Para elas, a morte de Jesus representou o sacrifício definitivo, não mais sendo necessário qualquer outro sacrifício de nossa parte. O sacrifício como meio de salvação é abandonado. Só se conhece o sacrifício dos lábios, o louvor (Hb 13,15), e a oferta das comunidades cristãs pelos pobres e necessitados, dentro ou fora dos cultos regulares.²⁰⁹

Também existe muita crítica à concepção da morte de Jesus como sacrifício, já que ela parece pressupor um Deus que precisa de um sacrifício de sangue para sentir-se reabilitado em sua honra. Neste caso, deve-se dizer que o sacrifício era apenas uma metáfora conhecida no judaísmo que se prestava para entender, dentro do contexto de origem dos textos bíblicos, a morte de Jesus como uma morte que traz a salvação. Esta mensagem, no entanto, também se pode entender sem o recurso ao sacrifício.²¹⁰

Pois não é o recurso do sacrifício, única e exclusivamente, que traz a compreensão da mensagem da salvação, mas, o recurso da compreensão do amor gratuito que é eficaz e o

²⁰⁷ RODOLPHO, 2008, p. 895.

²⁰⁸ RODOLPHO, 2008, p. 896.

²⁰⁹ RODOLPHO, 2008, p. 896.

²¹⁰ RODOLPHO, 2008, p. 896.

terreno onde Jesus se encarna e pisa. Sem o amor tudo perderia sentido. Com o amor tudo se ordena de modo luminoso e, por isso mesmo, mais exigente.²¹¹

Em Jesus, o amor é mais que um nome. O amor se torna um projeto e um juízo: implica uma prática diária, inaugura uma nova ordem estabelecida sobre um novo mandamento, e julga os demais projetos à luz de sua radicalidade. A gratuidade e oferta constituem a oblatividade típica do amor evangélico.²¹²

Aliança e fidelidade são inseparáveis. Isso exige coerência entre o altar (ritual) e o coração (disposição interior). A oblação como qualquer outra oferta deve ser feita em atitude de reconhecimento, fidelidade e gratidão para com Deus.

No Novo Testamento, Jesus é a expressão máxima da oblação cordial. Em todos os momentos, Jesus transpira uma atitude pessoal de entrega e obediência generosa. Jesus é inteiramente para o Pai e para os irmãos. Desde a encarnação, em cada palavra, cada gesto, encontra-se um Cristo solidário com as pessoas, na constante busca de fidelidade ao Pai. Jesus vivencia cordialmente a oblação, como disposição permanente de sua vida. A carta aos Hebreus resume numa única frase a *Kénosis* de Jesus: “Eis que venho, ó Pai, para cumprir a tua vontade” (Hb 10,7).²¹³ A encarnação, o amor supremo resulta na morte Jesus.

Tal oblação fecunda toda a práxis de Jesus: o relacionamento filial com Deus, a sensibilidade e compaixão para com o outro, a solidariedade, os gestos de perdão e de cura. Daí a prática de um amor despojado e gratuito, um amor sem lucro. Para Jesus, o ato de entrega da sua vida tem seu coroamento no sacrifício de cruz, mas toda a sua vida foi um constante entregar-se, no irrenunciável ser-para-o-outro.

Em Jesus, oblação é dar a vida. E, para o discípulo, dar a vida passa pela dinâmica de olhar e ser olhado para Jesus, pela experiência do seguimento como expressão oblativa.

3.6.1 Seguimento como expressão da oblação

Paulo propõe a oblação como seguimento de Cristo (Rm 12,1; Fl 2,5-7). Tal exortação nos alerta para uma exigência muito atual, pois numa cultura em que vige a crise da gratuidade, onde o culto do capital exige para si total dedicação e obediência, provocando exclusão e miséria, é urgente repensar temas como a oblação. Pois a alteridade terá espaço à medida em que seres humanos vivenciarem oblativamente liberdade, entrega, oferta,

²¹¹ MAÇANEIRO, 1997. p. 272.

²¹² MAÇANEIRO, 1997, p. 276.

²¹³ MAÇANEIRO, 1997, p. 278.

capacidade de conviver com limites, perdão, superação de preconceitos, atenção solidária àqueles que não têm preço aos olhos do mundo.²¹⁴

Jesus é protótipo para oblação. Segui-lo se torna expressão de tal realidade. Contudo, não obstante a palavra de Jesus que “seu jugo é suave e seu fardo leve” (Mt 11,30) são claras as exigências tecidas no evangelho, para os que queiram seguir Jesus:²¹⁵ estar disposto a fazer a opção pelo Reino de Deus, estar voltado para o outro numa atitude de serviço, de entrega, de amor incondicional.

Segundo Gnilka, a palavra sobre o seguimento na cruz faz referência ao início de um caminho: “Se alguém vem a mim e não odeia seu próprio pai e mãe, mulher, filhos, irmãos e irmãs e até a própria vida, não pode ser meu discípulo (Lc 14,26). É considerável que a palavra odiar não necessariamente vem a ter o significado de um separar-se carregado de emoção, mas de colocar em segundo plano²¹⁶ e, de eleger, na escala de valores, o seguimento de Jesus, como opção fundamental.

“Quem não carrega sua cruz e não vem após mim, não pode ser meu discípulo” (Lc 14,27). Para um contexto pré pascal, esta leitura, poderia ser entendida num sentido metafórico, cuja experiência concreta dos crucificados era a de carregar sua cruz até o local do suplício.²¹⁷ Daí podemos concluir que o seguir a Jesus não colocava a pessoa numa estrada triunfal.

Ao seguimento, é atribuído o sentido de dar a vida mediante a constante dinâmica de perdê-la e ganhá-la. “Pois aquele que quiser salvar sua vida, a perderá; mas, o que perder sua vida por causa de mim e do Evangelho, a salvará” (Mc 8,35). A lógica última do seguimento é o “ganhar a vida”. O seguimento de Jesus confere pleno sentido à vida, mesmo que este seguimento custe a vida. A vida que deve ser ganha e que é prometida ultrapassa, os limites da morte e resume toda a existência humana numa grande plenitude de sentido.²¹⁸ O discipulado de Jesus é a vida baseada na graça e a graça, nada mais é, senão, o discipulado.

O seguimento evoca despojamento, renúncia a provisões, a seguranças: “Não leveis ouro, nem prata, nem cobre nos vossos cintos, nem alforje para o caminho, nem duas túnicas, nem sandálias, nem cajado, pois o operário é digno de seu sustento” (Mt 10,10).

Trata-se, segundo Palácio, de uma inversão total de valores: é necessário negar-se a si mesmo, a vida encontra-se quando se perde. O seguimento cria comunidade e solidariedade

²¹⁴ MAÇANEIRO, 1997, p. 278.

²¹⁵ GRENIER, Brian. *Jesus, o mestre*. São Paulo: Paulus, 1998. p.101.

²¹⁶ GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 160-161.

²¹⁷ GNILKA, 2000. p. 161.

²¹⁸ GNILKA, 2000, p. 162.

num sentido concreto, que não deve ser espiritualizado. Não se pode reduzir o “levar a cruz” a uma atitude puramente interior, ascética.²¹⁹

Jesus tomou sobre si o sofrimento do mundo, provou-o até o extremo. Porém, o sofrimento é vencido pelo sofrimento e, justamente nele, é experimentada a comunhão com Deus. Segundo Bonhoeffer, quem entra no discipulado, entrega-se à morte de Jesus, expõe a sua vida à morte. A cruz se encontra no começo da comunhão com Cristo. Todo chamado de Jesus conduz à morte. Por ser o discipulado união com Cristo sofredor, o sofrimento é característica dos seguidores de Cristo.²²⁰

Ao pensar a oblação como seguimento de Jesus, como realidade que consolida um sentido para a vida e para a missão dos seus discípulos, Boff faz síntese afirmando que, “seguir a Jesus é pro-seguir sua obra, per-seguir sua causa e con-seguir sua plenitude”.²²¹

Na expressão dinâmica da oblação, o seguimento de Jesus é uma forma de atualizar a libertação, uma vez que, segundo Boff, “a vida humana sob o signo da protelação do advento do Reino escatológico como plenitude de libertação possui uma estrutura pascal que se traduz pelo seguimento de Jesus Cristo, morto e ressuscitado”.²²²

A história de Jesus é uma história de liberdade interior e de libertação para o outro. Para Forte, é a liberdade que confere significado à existência e caracteriza o agir do ser humano.²²³ O seguimento de Jesus é “*sequela libertatis*”.²²⁴ E, a partir desta afirmação do citado autor, cabe identificar qual papel desempenha a liberdade no seguimento de Jesus.

3.6.2 Libertação como expressão de oblação

O Novo Testamento mostra que o escândalo da oblação sacrificial de Jesus foi precedida pela oblação relacional. O comportamento livre de Jesus scandalizou quando curou no sábado (Lc 13,14); permitiu arrancar espigas no sábado (Mc 2,23-28); enfrentou o conflito sobre puro e impuro (Mc 7,1-23); curou um leproso, tocando nele (Mc 1,40-45); sentou-se à mesa com publicanos e pecadores (Mc 2,16); entrou no território dos pagãos (Mc 7,24).

²¹⁹ PALÁCIO, Carlos. *Jesus Cristo: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1979. p.118.

²²⁰ BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 4 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1995. p. 44.

²²¹ BOFF, 1988, p. 35.

²²² BOFF, 1988, p. 34-35.

²²³ FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 244.

²²⁴ FORTE, 1985, p. 272.

São as atitudes éticas da vida de Jesus que outorgam e legitimam a nova interpretação para a oferta de sua vida. Sacrifício e vida estão estreitamente relacionados entre si. A livre entrega de Jesus na cruz é o coroamento de tantas entregas circunstanciais vividas na alteridade.

Para Susin, esta realidade seria coerente com a religião de Jesus que é libertadora e inclusiva, é a religião da confraternização sem exclusão que supera a religião do sacrifício, que celebra fraternalmente com os últimos, impuros, pecadores, etc., lugar onde se dá a comunhão com a Trindade. O contrário é volta ao sagrado arcaico, à pureza que separa o puro e o impuro, ao sacrifício e violência original.²²⁵

Com Jesus, faliu o antigo regime da lei cultural, porque, fundamentado preponderantemente nas leis rituais. O novo, instaurado pela mediação de Jesus, é totalmente interior. A Nova Aliança, mais perfeita, terá suas raízes não mais num código de leis exteriores, mas no próprio coração do homem.²²⁶

A libertação de Deus e a liberdade de Jesus, na estreita senda da obediência e, vivida como expressão de oblação, tem como preço a sua morte na cruz. A morte abraçada livremente desvela uma total liberdade de si mesmo e de seus projetos; quando suportada por amor.²²⁷

A liberdade como oblação é submeter a lei à afirmação da vida do ser humano. A expressão da oblação de Jesus como libertação, não está na obediência à lei, mas na aceitação de ser livre. A oblação, o sacrifício de Jesus muda no seu sentido mais profundo aquele dos sacrifícios que o precederam.²²⁸

No Getsêmani, diante da alternativa de salvar a própria vida ou perdê-la, escolher entre a própria vontade e a do Pai (Mc 14,36), Jesus confirma o sim de sua liberdade radical. O sim de Jesus brota do amor sem reservas, pois sua liberdade é a liberdade do amor. Na hora suprema ele escolhe de novo o dom de si, coloca-se nas mãos do Pai com confiança infinita e vive a sua liberdade como libertação, liberdade de si mesmo para o Pai e para os outros.²²⁹ É a liberdade de quem encontra a própria vida perdendo-a.

No plano mais profundo da liberdade, Jesus se coloca como o homem totalmente livre por amor, orientado para o Pai e para os outros. Jesus, em suas atitudes, dá testemunho

²²⁵ SUSIN, 2010, p. 378-389.

²²⁶ MISSAL COTIDIANO, 1984, p. 526.

²²⁷ BOFF, 1988, p. 32.

²²⁸ HINKELAMMERT, 1989. Disponível em: <www.claiweb.org/ribla/ribla>. Acesso em 23 abr. 2013.

²²⁹ FORTE, 1985, p. 250.

que ninguém é tão livre como aquele que está livre da própria liberdade em razão de um amor maior. Livre de si mesmo, Jesus, existe para o Pai e para o outro.

A vida de Jesus é um dom de amor e um dom total. Assume a condição humana, se torna pobre, para se solidarizar com os homens e assim lutar pela sua libertação. A solidariedade de Jesus é um ato de amor, na medida em que, ao assumir a condição pecadora do homem, Jesus o liberta do pecado e de todas as suas consequências. É exatamente esta libertação realizada pela sua morte e ratificada por Deus pela sua ressurreição, que dá ao gênero humano a esperança que lhe indica um novo horizonte e uma abertura para o futuro.²³⁰

Jesus é o protótipo de oblação no sentido de libertação. O seguimento, a entrega, a doação, a gratuidade, a incondicionalidade, faz com que a oblação alcance seu significado de sentido para a vida.

3.6.3 Oblação como sentido para vida

Oblação é prerrogativa divina, logo, o dom, a entrega que Deus faz de si mesmo precede àquela do ser humano. A iniciativa de Deus é de um amor apaixonado pelo ser humano, mas se traduz concretamente na doação. Daí que oblatividade, no sentido mais genuíno, é Jesus na cruz, é doação total capaz de salvar aquele que recebe. Oblação é sempre doação de si que salva. Se não salva, não é oblação.

Jesus, na sua extrema liberdade, fez da oblação o sentido de sua vida. Livre de si mesmo, das riquezas deste mundo e dos outros, se fez pobre e colocou incondicionalmente a sua causa nas mãos do Pai. Livre de si mesmo e, por isso, humilde, viveu em total obediência à vontade do Pai. Livre da riqueza, viveu no total abaixamento. Livre dos outros, se aproxima para amar e servir desinteressadamente.²³¹

As respostas que o ser humano dá a Deus, direta ou indiretamente, conduzem-no à oblação, à renúncia-entrega, pois que, religiosamente é inegável o dom de si. A oblação, enquanto oferenda é dar o que há de melhor de si mesmo. Dar o que há de melhor foi a premissa de toda apresentação de dons como sacrifício, seja na prática das civilizações antigas, do Israel do Antigo Testamento, na prática de Jesus e de todos aqueles que o têm como exemplo de uma vida doada.

²³⁰ FERRARO, 1977, p. 230-231.

²³¹ FORTE, 1985, p. 252.

Para Mckenzie, a literatura neotestamentária enfatiza a oferta voluntária de Jesus e, é essencial para o sacrifício que seja oferecido com o livre consentimento do adorador.²³² Ao que realmente tem custo existencial para o ser humano, não pode ser atribuído valores monetários. O preço da graça é não ter preço. Afinal, qual o preço da vida de tantas mulheres e tantos homens que escolheram a liberdade do amor sem fronteiras, a liberdade do serviço a Deus e ao próximo?

A Escritura traça condições de libertação através de uma nova relação, a da fraternidade e sororidade. O “fio dourado” da Bíblia é a misericórdia. A relação básica que supera os sacrifícios é a fraternidade. Deus interrompe sempre a lógica sacrificial. Exemplo disso: julgamento de Suzana; Elias que vence os profetas de Baal; as mães que brigam pelo filho; Abraão e Isaac.²³³

A leitura que o Antigo Testamento nos favorece é que o perdão tem como porta de entrada a vítima e, ninguém está delegado a perdoar. Deus, para perdoar, na Nova Aliança, se faz, Ele mesmo, vítima, sacerdote, altar e templo. A carta aos Hebreus reinterpreta o culto de forma não sacrificial, tem somente a linguagem do sacrifício, mas mostra porque ele não é mais necessário. Talvez, Hebreus seja a tentativa de devolver ao universo familiar a prática do abate e da comensalidade sagrada, conforme ela existia antes da construção do templo, da institucionalização do sacerdote como delegado para oferecer sacrifícios e da centralização do culto.

Susin afirma que a morte de Jesus termina com o túmulo vazio. Não é a morte sagrada, o sacrifício arcaico, que salva. A ressurreição não é resultado de um sacrifício, mas de um amor fiel e de um protesto com poder criador de Deus.²³⁴ Jesus supera o esquema do sacrifício e deixa uma frustração: “O Deus de nossos pais ressuscitou Jesus, a quem vós matastes, suspendendo-o no madeiro!” (At 5,30). E agora?...

Como resposta, lança-se mão da reflexão de Susin, que diz ser a ressurreição a resposta da misericórdia de Deus sem sacrifícios, Ele vence sem produzir vencidos, vitória

²³² MCZENZIE, John L. SACRIFÍCIO. In: *Dicionário bíblico*. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 823.

²³³ A fé tem que superar a ética. Abraão obedece a segunda ordem, desobedecendo a primeira, que reforça o patriarcado no holocausto do primogênito. É a fé como passo de liberdade: o que Abraão não fez, Deus fez com o próprio Cristo: isso monta o patriarcado cristão. Abraão obedece olhando para a criança, para baixo, e não olhando para cima – é preciso obedecer olhando para a realidade.

²³⁴ SUSIN, 2010, p. 378-389.

sem vingança, sem novas vítimas.²³⁵ A princípio, poderia soar como uma leitura ilógica, mas a característica do perdão é justamente essa: a graça.

3.6.4 Olação como graça

O teólogo Susin incorpora à teoria do dom a teologia da graça. Afirma que a graça de Deus como característica da salvação cristã pode ser melhor compreendida em analogia e continuidade com a graça ou o dom que circula entre os seres humanos. A experiência humana como lugar da experiência da graça é, inclusive, uma necessidade metodológica para compreensão teológica. O estudo sobre o paradigma do dom, permite compreender a graça de Deus circulando nas relações humanas.²³⁶

Segundo Boff, a graça é Deus que suave e fortemente se faz sensível na vida das pessoas e interfere no curso do mundo dando-lhe um rumo surpreendente. É a força da sedução de Deus que conquista o ser humano pela ternura.²³⁷

A graça abre a perspectiva de Deus, num movimento descendente e, do ser humano, num movimento ascendente. Deus, que se desmancha pela humanidade, que vem ao encontro do ser humano elargindo-o com seu amor e graça, dando a si mesmo. Em contrapartida, o ser humano que, na sua capacidade de deixar-se amar por Deus, se abre a esta graça.

No Antigo Testamento, a escritura fala da graça em termos de história: a libertação do Egito, o próprio fato da criação e dos bens da criação e da eleição de Israel. A graça é experimentada como atitude e comportamento de fidelidade da parte de Deus. A temática da aliança expressa um algo a mais em graça: Deus escolhe por benevolência Israel para ser anunciador do único Deus, e Israel faz a experiência de sua singularidade histórica.²³⁸

Graça fundamentalmente consiste num novo relacionamento do ser humano para com Deus, possibilitado e atualizado por Jesus Cristo e por mediação dele.²³⁹

A teologia moderna tentou mostrar um duplo dado da tradição cristã: por um lado a graça é graça e de graça, por outro é objeto de um desejo enraizado profundamente na

²³⁵ SUSIN, 2010, p. 378-389.

²³⁶ SUSIN, Luiz Carlos; FLACH, José Loinir. *O paradigma do dom*. In: Teocomunicações. Porto Alegre: PUC. v. 36, n. 151, p. 179, 2006.

²³⁷ BOFF, Leonardo. *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 9.

²³⁸ BOFF, 2003, p. 21-22.

²³⁹ BOFF, 2003, p. 24-25.

natureza pessoal do ser humano. O que o ser humano deseja é o dom livre; só sendo livre e por isso gratuito, o dom sacia o desejo humano.²⁴⁰ A graça é essencialmente encontro e relação.

Bonhoeffer, na sua obra intitulada “Discipulado” trabalha a diferença e a tensão entre graça barata e graça preciosa.

A primeira é graça como refugio, como doutrina, como princípio, como sistema, logo, como negação da Palavra viva de Deus, negação da encarnação do Verbo de Deus.²⁴¹ Assim, a consequência da graça barata é o consolo do crente com a graça e não o discipulado. É justificação dos pecados e não do pecador pronto à contrição que abandona o pecado e se arrepende; não é o perdão que separa do pecado. A graça barata é a graça que o ser humano dispensa a si próprio, sem discipulado, sem cruz, sem Jesus Cristo vivo.

A segunda é o tesouro escondido no campo, a pérola preciosa, o governo régio de Cristo, o chamado de Jesus Cristo que pressupõe deixar tudo, vender tudo, deixar as redes e seguir. É graça preciosa porque chama ao discipulado, e é graça por chamar ao discipulado de Jesus Cristo. É preciosa por custar a vida do ser humano, e é graça por, assim, lhe dar a vida. É preciosa por condenar o pecado, e é graça por justificar o pecador. E graça preciosa também para Deus, pois custou a vida de seu Filho e, não pode ser barato para o ser humano aquilo que custou caro para Deus.²⁴²

Por ser a graça preciosa considerada santuário de Deus, encarnação de Deus, entrega do Filho de Deus que não considerou caro o preço que pagou pela vida do ser humano, logo, a graça é Deus em comunhão e o ser humano em abertura.

Contudo, ao longo da história, a reflexão teológica sobre a graça foi condicionada por fatores culturais. Os gregos, com sua tradição, colocaram o acento em Deus e na divinização. Os latinos, com a tradição que daí se estruturou, colocaram o acento sobre a experiência humana. Em ambos os casos, correu-se o risco de perder o específico da graça que é o encontro.

O resultado disso, analisa Boff, foi a entificação da graça: por um lado a graça como Deus em si mesmo que assume para dentro de si o ser humano divinizando-o; por outro, a

²⁴⁰ BOFF, 2003, p. 26-27.

²⁴¹ BONHOEFFER, 1995, p. 9-10.

²⁴² BONHOEFFER, 1995, p. 10.

graça considerada como efeito do amor de Deus no ser humano, efeito ontológico que modifica o ser humano.²⁴³

Graça implica modificação do ser humano: estabelece-se um diálogo, um encontro e um mútuo amor. O risco é o da vulnerabilidade, porque a graça acontece no horizonte da liberdade, onde pode haver a floração do inesperado e gratuito bem como a degeneração, por parte do homem, do fechamento e da recusa ao amor. Graça não é só Deus, nem só o homem. É o encontro de ambos, porque ambos se autodoam e estão abertos um ao outro.²⁴⁴

A graça, portanto, supõe e implica abertura. Graça é inter-relação, história de dois amores e de duas liberdades que se encontram.

Graça significa, originalmente, a benevolência do superior para com o inferior. É a qualidade do superior que olha, benevolmente, que se inclina favoravelmente. Designa uma atitude da pessoa, favorável, aberta, que quer bem e que nutre simpatia para com a outra.²⁴⁵ A pessoa mostra a graça e o que significa a graça enquanto se relaciona benevolmente, numa atitude de iniciativa interior. É ação que sai de dentro, é modo de ser. Graça designa a atitude nasciva, originária em si mesma.

Para Susin, a experiência da graça, a busca da salvação, pode ser traduzida, em tempos modernos, por busca de vida dotada de sentido e de realização humana.²⁴⁶ E, falar no sentido de vida é considerar que a lógica do dom não tem medida, assim como as escolhas e decisões fundamentais não têm preço. Novamente Susin: “a graça é o excesso que sempre rompe a relação causa-efeito. É sem medida”.²⁴⁷ Ama gratuitamente. Incondicionalmente. Ama por primeiro. Ama e impulsiona o ser humano ao amor, desperta o desejo de retribuir o amor. A graça divina é superabundante, não estabelece critérios.

Para Boff, nesta ótica, graça é sempre encontro, na extrapolação de Deus que se dá ao ser humano e do ser humano que se dá. É rompimento dos mundos fechados em si mesmos. A graça na condição de encontro é relacionalidade e alteridade.²⁴⁸ Graça é o nome para Deus mesmo, como Ser que é sempre Comunhão, Êxodo de si mesmo, Amor para com,

²⁴³ BOFF, 2003, p. 32.

²⁴⁴ BOFF, 2003, p. 32-33.

²⁴⁵ Ester, embora proibida, se aproxima de Assuero e é benevolmente acolhida por ele. Diz-se que ela “achou graça a seus olhos” (Est 8,5). De Maria, diz o Novo Testamento que “achou graça diante de Deus” (Lc 1,30) quer dizer, Deus se voltou amorosamente para ela. Cf. BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 63.

²⁴⁶ SUSIN, 2006, p. 182.

²⁴⁷ SUSIN, 2006, p. 182.

²⁴⁸ BOFF, 1977, p. 15.

Simpatia para com outros diferentes dele. Isso não é qualidade de Deus. É a essência de Deus. Deus não tem graça. É graça.²⁴⁹

A graça é benevolência originária e fontal.²⁵⁰ A graça divina não tem preço, não tem mérito. E se tivesse, quem a mereceria? Em Deus a graça é superabundante, nos dá o Filho que se torna gente, para ensinar ao ser humano que é na doação de si que se dá o processo de humanização.

O ser humano é um ser cultural e histórico. A experiência da graça passa necessariamente pela cultura. A experiência da graça na vida do ser humano faz com que ele perceba que, às vezes, é agraciado e não retribui. A comunhão com Deus, com a sua graça, mostra que tipo de relação é estabelecida. A salvação não é mérito, porém, Deus não age sem a participação humana na graça divina. É a experiência do círculo dar-receber-retribuir. Quanto mais intensa a relação, maior o compromisso, maior o selo de aliança.²⁵¹

O dom é símbolo. Aceitar o dom, o presente, é aceitar a relação, o vínculo que ele traz às pessoas; e relacionar-se com o outro mostra que o dom ultrapassa as fronteiras individualistas. É aceitar o dom como símbolo que gera relações e cria vínculos entre as pessoas.

Ao considerar graça como encontro, saída, abertura, logo, graça é a chance da liberdade.²⁵² A teologia da graça expressou, na tradição cristã, a experiência da salvação por graça. A ação de Deus não violenta a liberdade humana, mas convida-a para a resposta de amor. Para compreender a graça, faz-se necessário, ultrapassar a mentalidade meritória, calculista, exata e dar lugar à razão, à lógica do dom, à lógica do amor, da bondade, da aliança, da presença do mistério de Deus.

A oblação remete à graça, à relacionalidade como dom de si e receptividade do dom do outro. Bruno Forte afirma que a plena liberdade de Jesus remete à liberdade do Deus Trinitário. O Deus cristão é um Deus livre, assim que, cada uma das três Pessoas divinas é totalmente livre de si para doar-se ao outro e acolhê-lo.²⁵³ A oblação não é tão só expressão da graça, mas a graça em si. E o próprio discipulado é graça pois, por sua vez, graça não dispensa o discipulado.

²⁴⁹ BOFF, 1977, p. 16.

²⁵⁰ BOFF, 1977, p. 64.

²⁵¹ SUSIN, 2006, p. 184.

²⁵² BOFF, 1977, p. 16.

²⁵³ FORTE, 1985, p. 271.

A oblação aqui foi caracterizada como seguimento, dom de si, libertação, graça, relacionalidade. É sair de si, ir ao outro, mas retornar a si. A força atrativa da graça, gera a liberdade, gera a gratuidade do amor, gera coisas novas, arrisca. A oblação é um risco, porque é apenas outro nome do amor. É incontável o número de mulheres e homens, de outrora e de hoje que, provocados para este amor, colocaram-se no caminho do seguimento. Segue-se como ilustração, alguns traços da vida de Maria Maggiori.

3.7 Maria Maggiori, um modelo de vida oblativa

Todo instituto de Vida Religiosa Consagrada ou Sociedade de Vida Apostólica surge num determinado período histórico, cujo objetivo é responder às necessidades prementes da sociedade. Foi no contexto de Albano Laziale – Roma – que, Maria Anna Teresa Maggiori, a partir da contemplação e da experiência profunda com o aspecto oblativo da vida de Cristo, escutou o Seu apelo, de maneira muito concreta, nas vozes daqueles que sofriam ao seu redor.

Até o final dos anos 1600, Ariccia e Castello eram feudos da família Savelli. O proprietário Júlio Savelli onerado pelas dívidas a alienar estes feudos e, pelo mesmo motivo foi constrangido a pôr em venda o feudo de Albano. A pequena cidade, no século XVIII, passava por um período de renascimento e de repovoamento. Viviam da agricultura, viticultura e artesanato.²⁵⁴

Albano Laziale, pertencia ao Reino da Igreja, e era o centro titular da diocese que ainda leva o seu nome. A histórica avenida chamada *Via Appia*, que corta a cidade, assistiu à procissão de inauguração do instituto fundado por Maria Maggiori. Embora pequeno na sua longevidade reside a prova da validade desta ideia, no campo social e religioso.

Os habitantes da pequena cidade de Albano Laziale, na grande maioria, viviam de recursos modestos e incertos, uma vez que estavam expostos às calamidades atmosféricas. Logo, a indigência, para um alto percentual das famílias albanenses, era, naquele tempo, hóspede indesejável, mas também, inevitável.²⁵⁵

As condições de vida, sobretudo da mulher, nos Castelos Romanos, não eram substancialmente diferentes daqueles gerais da Itália central. A indigência era acompanhada de um alto índice de analfabetismo. Os estudos eram privilégios de alguns meninos,

²⁵⁴ ONORATI, Aldo. *Quando Dio scommette sugli umili*. Marino: Santa Lucia, 2006. p.21-23

²⁵⁵ CHIUSANO, Giuseppe. *Giglio e lampada*. Albano Laziale: Arti Grafiche di Torregiani e Frezzotti, 1987. p. 121-122.

evidentemente de famílias mais abastadas; as meninas, desde a tenra infância, eram educadas na lógica do matrimônio.²⁵⁶

Eis o território que envolve a vida de Maria Maggiori e, que, fundamentada numa profunda experiência de Deus e nutrida de uma grande sensibilidade, assume atitudes que provocam mudanças, isto é, formando à laboriosidade e instruindo as jovens. Educar e instruir era o projeto que se delineava na mente e no coração de Maria Maggiori.²⁵⁷

Em 1700 não existia escola pública, e as meninas e jovens transcorriam parte do dia brincando pelas estreitas ruas, chegando a limites preocupantes. Maria Maggiori, jovem mulher de espiritualidade encarnada, observa atentamente e a sua cordial bondade, adquire um espaço concreto.

Inicia a atividade acolhendo um pequeno número de jovens em sua casa paterna para, durante o dia, instruir-lhes. Tal novidade se espalha pela pequena cidade, e a casa paterna já não é mais suficiente. Alguns admiradores da obra alugam uma casa maior para o sustento e desenvolvimento do projeto. A história informa que, no ano de 1724, a escola gratuita, fundada e dirigida por Maria Maggiori, acolhia muitas jovens.²⁵⁸ Algumas jovens, amigas ou não, atraídas pelo grande exemplo, se unem à Maria Maggiori, seguindo este mesmo ideal.

O local que fora alugado passa a ser propriedade. Então Maria Maggiori e suas companheiras deixam a casa paterna definitivamente e iniciam a convivência religiosa, cujo comportamento e o projeto que desenvolviam com dedicação e competência, polarizava a atenção comum.

Da história da vida de Maria Maggiori floresce a compreensão que doar-se e servir aos semelhantes oferece um dúplice bem: ao outro e a si mesmo.

A demanda social era grande, e o local, novamente se torna insuficiente. O projeto tinha ressonância positiva também entre os nobres da cidade. Dentre estes, alguém é movido pelo encantamento e sensibilidade e faz doação de um edifício para que o projeto pudesse ter continuidade.²⁵⁹

Tal projeto e estilo de vida é juridicamente reconhecido como Instituto de Vida Consagrada em 1742. As crônicas do Instituto das Irmãs Oblatas de Jesus e Maria (assim denominado) narram que durante a sua vida, Maria Maggiori, com a espiritualidade, com o seu exemplo, com a sua incondicional dedicação, com o seu ser-para-o-outro, muitas crianças

²⁵⁶ ONORATI, 2006, p.25.

²⁵⁷ CHIUSANO, 1987, p. 122.

²⁵⁸ CHIUSANO, 1987, p. 122 e confira ainda, SUORE OBLATE DI GESÚ E MARIA. *Sprazzi di luce: origine e progresso della nostra famiglia religiosa*. Albano Laziale: Trinca, 1976. p. 33-57.

²⁵⁹ CHIUSANO, 1987, p. 123.

foram educadas ao verdadeiro sentido da vida, muitas jovens salvas da indigência e muitos comportamentos restituídos à ordem.²⁶⁰

As informações históricas da vida de Maria Maggiori levam a pensar que esta mulher, dotada de grande carisma, tenha recebido o dom de conjugar as instâncias da renovação cultural com as exigências de uma vida interior aberta ao mundo e, todavia, direcionada a Deus e ao seu Reino.

Oblação, para Maggiori, talvez pudesse significar a harmonização da realidade humana (com todos os limites da carne e da natureza) superando-a como se não pertencesse a si, mas ao mesmo tempo, ser totalmente patrão de si, a ponto de entregar-se ao outro com liberdade.

O denominador comum daqueles que abraçam um carisma, cujo aspecto fundamental é a oblação, é a capacidade de realizar no mundo, na realidade temporal, um projeto pessoal ou de Deus, ou ainda, de ambos, mas de vivê-lo contemporaneamente com paixão existencial e com desapego escatológico.

É verificável que a perspectiva do dom, da gratuidade é uma linguagem do universo dos estudos e pesquisas variadas. Para a linguagem do universo religioso é comum falar de dom, de entrega, de gratuidade como opção fundamental de vida. A elaboração que segue faz notar que há no estudo das ciências sociais uma linguagem que retrata o dom e, todas as expressões que acompanham o seu sentido mais profundo.

Estudiosos do Movimento Anti-Utilitarista em Ciências Sociais (M.A.U.S.S) acentuam a importância da circulação do dom para estabelecer vínculos sociais, relações interpessoais. Entre o paradigma individualista e o paradigma coletivista, está a proposta do suposto paradigma do dom.

3.8 Um adendo da ciência social: a teoria do paradigma do dom

As ciências sociais vêm oscilando há séculos entre os dois paradigmas: o individualista (mercado), de um lado, e o coletivista (Estado), do outro. Assim, muitos cientistas sociais, adeptos do primeiro paradigma, acreditam ser possível explicar a complexa dinâmica social pela interação dos indivíduos em livre competição, na busca da satisfação dos próprios interesses. Para estes, tudo na vida social seria fruto da livre iniciativa do indivíduo. Outros, ao contrário, os adeptos do segundo paradigma, pensam que a dinâmica social se

²⁶⁰ CHIUSANO, 1987, p. 125.

explica mediante a concepção coletivista: a sociedade seria um grande corpo moral e o indivíduo simples célula funcionando como parte de um todo maior. Para os individualistas, a vida em sociedade seria o resultado de um egocentrismo radical, regulado pelas convenções contratuais para evitar a guerra de todos contra todos. Segundo os coletivistas, o indivíduo não goza de autonomia alguma e só lhe resta conformar-se à lei e à ordem, imposta de cima para baixo.

O economista e sociólogo Alain Caillé,²⁶¹ nas trilhas de Mauss²⁶² e Goubout,²⁶³ apresenta um terceiro paradigma que permite superar os impasses do individualismo e do coletivismo, é o paradigma do dom. Este paradigma, inspirado na obra de Marcel Mauss, se desdobra na tríplice obrigação de dar, receber e retribuir que corresponde a pôr em circulação os presentes e os benefícios que é regra social primordial. Porém, cabe ressaltar que Mauss não deixou uma teoria acabada e formalmente satisfatória.

Goubout trata do estudo sobre o dom, a dádiva, considerada um fenômeno importante ou princípio de base de um modelo sociológico, ou até mesmo um novo paradigma: “a dádiva ainda não é um paradigma, e talvez nunca chegue a sê-lo”.²⁶⁴ Contudo, defende a idéia de que a dádiva desafia os dois grandes paradigmas existentes nas ciências humanas, ou seja, o individualismo e o coletivismo.

Para Jacques Goubout, foi a sociedade moderna que construiu o mito de que a dádiva não mais existe entre as pessoas: seria um ato absolutamente sincrônico, fechado em si mesmo, sem nenhuma significação exterior e que, portanto, não estabeleceria nenhum laço social. Seria, ora um adorável e romântico mito, ora um velado ato de egoísmo.²⁶⁵

Mas, afinal, o que é a dádiva? De modo negativo, entende-se por dádiva tudo o que circula na sociedade que não está ligado nem ao mercado nem ao Estado (redistribuição) e, de maneira mais positiva, é o que circula em prol do nome e do laço social.

Segundo Goubout, não é um fenômeno irrelevante. Basta pensar no que circula entre amigos, entre vizinhos, entre os parentes, sob forma de presentes, hospitalidade e de serviços. Na sociedade moderna, a dádiva circula também entre os desconhecidos: doações de

²⁶¹ Professor na Universidade de Paris X, Nanterre, na sua obra *Antropologia do dom*, de 2002, trata sobre o terceiro paradigma, o paradigma do dom.

²⁶² A “tríplice obrigação de dar, receber e retribuir” foi cunhada por Marcel Mauss, no seu célebre *Essai sur le don*, de 1924.

²⁶³ Professor na Universidade do Quebeque, escreve em 1999 a obra intitulada “O Espírito da dádiva”.

²⁶⁴ GOUBOUT, Jacques T. *Introdução à dádiva*. In: Revista brasileira de ciências sociais: associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ciências sociais. São Paulo: ANPOCS, v. 13, n. 38, p. 44, 1998.

²⁶⁵ SUSIN, 2006, p. 180.

sangue, de órgãos, filantropia, doações humanitárias, benevolência etc.²⁶⁶ A dádiva, pela sua característica não responde ao modelo mercantil nem ao modelo linear da racionalidade instrumental.

Caillé afirma que o paradigma do dom se aplica a uma perspectiva em que as relações escapam dos parâmetros de mercado e contrato. Não se inscreve na lógica de que postula que tudo o que pode existir em uma sociedade resulta de uma produção efetuada em vista de satisfazer uma utilidade. A tarefa do dom é afirmar o antiutilitário, ou seja, que mais importante que o bem em si é a construção do laço social.²⁶⁷

Nestes termos, antiutilitário não quer significar não-utilitário, inútil (no sentido de sem motivo), sem razão de ser. Caillé afirma:

Muito pelo contrário, nada é mais precioso que a aliança selada pelo dom, visto que ela permite a passagem, sempre revogável, da guerra à paz e da desconfiança à confiança. Eis por que importa rivalizar em generosidade perseguindo, em suma, paradoxalmente, a guerra pelos meios da paz. Condição primeira de todo empreendimento, de toda prosperidade e de toda felicidade, a aliança representa em certo sentido aquilo que há de mais “útil” neste mundo. Mas ninguém pode ter acesso a esse tipo de utilidade — a utilidade transcendental, em suma —, se não for capaz de sair do registro do utilitário. O laço deve ser querido por causa dele mesmo e não pelo bem...²⁶⁸

O mesmo autor segue sua elaboração afirmando que os objetivos do dom estão ligados entre si de maneira paradoxal. E a partir de Marcel Mauss observa que o dom ritual se apresenta sob a forma de uma mistura de interesse e desinteresse. A razão se dá pelo fato que a pessoa não é capaz de satisfazer seu interesse próprio a não ser pelo rodeio da satisfação do interesse do outro — de seguir o seu desejo próprio, a não ser se submetendo à lei do desejo do outro —. Além disso, o dom postula a regra de que a relação deve ser construída pelos indivíduos que nela entram antes que estes possam tirar proveito dela.²⁶⁹

Mauss sublinha que o dom é ao mesmo tempo livre e obrigatório, de um lado, interessado e desinteressado do outro lado, que nada é mais importante que saber dar, livre e obrigatoriamente ao mesmo tempo. Na sua dimensão sociológica, o dom é sempre mais ou menos forçado, instituído, obrigação que se tem como herança ou compromisso. Mas essa

²⁶⁶ A lógica do mercado baseia-se na liquidação da dívida. A dádiva baseia-se, ao contrário, na dívida. Os parceiros num sistema de dádiva ficam em situação de dívida, positiva ou negativa. Se for uma situação positiva, significa que consideram que devem muito aos outros. Não é uma noção contábil. É um estado, no qual cada um considera que recebe mais do que dá. O sistema da dádiva se situa no pólo oposto ao do sistema mercantil. Cf. GOUDBOUT, 1998, p. 44.

²⁶⁷ CAILLÉ, 2002, p. 7-8.

²⁶⁸ CAILLÉ, 2002, p. 8.

²⁶⁹ CAILLÉ, 2002, p. 8.

obrigação é aquela de alcançar a espontaneidade, de testemunhar sua liberdade e de contribuir para que o outro possa afirmá-la também.²⁷⁰

A ousadia do antropólogo Caillé afirma que a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir constitui o universal sócio-antropológico sobre o qual foram construídas as sociedades antigas e tradicionais, denominada primeira sociedade.²⁷¹

Aceitar qualquer coisa de alguém é aceitar da sua essência espiritual, da sua alma.²⁷² O bem tem uma alma que não deve ser possuída, mas retribuída. O bem inicial deve regressar ao seu primeiro doador. É Deus quem dá os dons aos homens e, os dons passam a outros homens e ao próprio Deus.

O dom é por natureza aquilo que permite superar a antítese entre o eu e o outro, entre o jogo da obrigação e da liberdade, entre a parte do herdado e a parte do legado a receber, compreende-se que pensar segundo o dom implica aprender a superar a tensão entre os dois paradigmas: o individualista e o coletivista.²⁷³ As características mais genuínas da dádiva só podem ser compreensíveis quando interpretadas segundo o princípio da liberdade.

O paradigma do dom é propriamente relacional. Somente a gratuidade, a incondicionalidade é capaz de selar a aliança que trará benefícios a todos. O dom deve ser pensado contra o interesse instrumental. São diversificadas as expressões do dom. É preciso descobri-las ou reinventá-las.

Da atitude de procurar ou reinventar o dom, surge, diante do protótipo da dádiva a pergunta: como é que Deus poderia dar (algo) sem se dar a si mesmo? Mas pode-se no final de contas dar a um outro que não a si mesmo? O sistema oblativo está ligado ao sistema sacrificial. Mas não é o sacrifício que confere valor ao dom; antes, é o dom que legitima o sacrifício.²⁷⁴

Assistemático, inimigo das respostas prefabricadas e já mastigadas, o paradigma do dom não é uma máquina de soprar soluções, mas que inspira as perguntas. Neste sentido,

²⁷⁰ MAUSS, 1981 *apud* CAILLÉ, 2002, p. 9.

²⁷¹ Não obstante, a circulação dos bens e serviços no mercado, ao lado da circulação garantida pelo Estado sob forma da redistribuição, há um espaço socioeconômico, no qual, bens e serviços transitam através dos mecanismos do dom. É desta forma, que a primeira sociedade permanece viva. E, é sob a forma de dom aos estrangeiros e aos desconhecidos, que a sociedade moderna dá origem a novas formas de dom que vêm compensar a frieza e caráter impessoal da sociabilidade secundária, do mercado, do Estado e da ciência. Não se dá para receber; dá-se para que o outro dê. Cf. GOUBOUT, 1998, p. 45 e, ainda, confira CAILLÉ, 2002, p. 10.

²⁷² GOUBOUT, 1998, p. 45.

²⁷³ CAILLÉ, 2002, p. 11.

²⁷⁴ CAILLÉ, 2002, p. 209.

pode ser tudo menos paradigmático. É até, em certo sentido, e por antonomásia, antiparadigmático.²⁷⁵

Pode-se dar alguma coisa sem impor nenhuma condição? Pode-se conceber alguma coisa como gratuito? Não, com certeza, julga o pensamento moderno. Teria razão se o espírito do tempo não nos fizesse entender de maneira contraditória, que se o dom não é gratuito, deixa de ser dom, não existe, e que é esta gratuidade, considerada, entretanto impossível, inconcebível, que se deve a todo custo procurar alcançar.²⁷⁶ A aliança não pode viver a não ser no registro da incondicionalidade.

Da mesma forma ainda, existe decerto uma dimensão sacrificial do dom. O dom oferecido só tem valor na medida em que custa àquele que dá, na medida em que este último sacrifica, portanto, algo de seus bens ou da própria pessoa.²⁷⁷

Dar, algumas vezes, é mera convenção, obrigação estrita, interesse, entre a miscelânea de outras razões. Isso resulta numa degradação da dádiva, que perde a sua essência, seu conteúdo e sentido profundo.

Godbout afirma que a verdadeira dádiva é um gesto socialmente espontâneo, um movimento impossível de captar em movimento, uma obrigação que o doador dá a si mesmo, mas que é interna e imanente.²⁷⁸ Quando passa a ser uma obrigação externa se trata, então, de uma perversão, pois a dádiva se torna um dever.

O paradoxo que ocupa o espaço relacional entre dádiva e regra está na obrigação de ser livre e de ser espontâneo.

A experiência da pessoa humana é constituída de inúmeras e variadas experiências. O local, o espaço em que a experiência se estrutura, é a história de cada pessoa e as relações que estabelece. A experiência da graça, do dom ou da dádiva, nos tempos modernos, foi muitas vezes manipulada, segundo o modelo de verdade matemática e das ciências exatas.

A pesquisa sobre o paradigma do dom, nas ciências sociais, é ao mesmo tempo, esforço e oportunidade de entroncar a teologia da graça com a antropologia do dom, reconhecendo nessa antropologia um *locus teologicus*, um lugar onde a experiência da salvação, por graça, verdadeiramente acontece e revela sua verdade por si mesma.

²⁷⁵ CAILLÉ, 2002, p. 81.

²⁷⁶ CAILLÉ, 2002, p. 106-118.

²⁷⁷ CAILLÉ, 2002, p. 307.

²⁷⁸ GOUBOUT, 1998, p. 47.

Para Mauss, na vida social e nas relações que nela são estabelecidas, há um constante dar, receber e retribuir. Existe uma dialética inerente à dádiva que cria a sociabilidade: o dom vincula as pessoas. Ao ato de dar está implícito o dar algo de si mesmo. Ao aceitar, o recebedor aceita algo do doador. A dádiva aproxima-os pela troca de dons, que vincula sujeitos, por meio de objetos.²⁷⁹

No dom, o que importa não é o valor mercantil ou análise econômica do fato, mas o valor implícito no ato de oferecer algo de forma espontânea e livre. O valor do vínculo não pode ser mensurado (quanto seria o valor de um gesto de gratidão?), mas exprime a relação existente.

Eis a essência do paradigma do dom: criar vínculo, estabelecer uma rede de relações, estabelecer o endividamento mútuo, criar relações, criar uma aliança, um pacto de confiança com o outro e com o Transcendente. Afinal, este é o propósito de Deus ao sair se si: estabelecer uma aliança, um pacto, uma relação, um vínculo com os seres humanos.

²⁷⁹ SUSIN, 2006, p. 180-181.

À GUISA DE CONCLUSÃO

O itinerário que a elaboração do presente trabalho percorreu permitiu sublinhar a percepção de um movimento dinâmico, desde a evolução das civilizações antigas com o culto a um Ser Supremo, com o culto a entidades mais próximas do ser humano, que se deu à causa da sedentarização, com apresentações de cereais, culto à terra e à fertilidade feminina, sacrifício animal e sacrifícios humanos.

A origem e a expressão do sacrifício nas religiões primitivas se deu por meio do culto à terra, sacrifícios cruentos e incruentos e, também, sacrifícios humanos. A prática dos sacrifícios humanos era generalizada nas antigas culturas. E, tinha como motivação, o temor dos deuses, além disso, era em benefício da comunidade que se dava esta prática.

Também usufruí de dinamicidade as expressões sacrificiais no Antigo Israel, mais precisamente o Israel do Antigo Testamento, que se tornam, ora cenário, ora camarim, da mais alta expressão sacrificial assinalada no Novo Testamento, a de Jesus, a sua vida e missão que o conduziu à entrega na cruz.

No Antigo Testamento aparece o termo *minhah* que circula em diferentes cenários, em relação com os demais sacrifícios. Este era o termo técnico utilizado para a dádiva em geral. Logo, *minhah* designa, na origem, sacrifícios de vegetais e animais queimados no altar. E, somente em épocas posteriores, o termo *minhah* foi reservado para oferendas vegetais: farinha, pães, azeite, incenso e libações.

A influência sócio-política-econômica, cultural e religiosa dos povos circunvizinhos do território israelita faz com que o termo *minhah* circule em contextos familiares, régios, de abundância e carestia. O uso religioso do termo tem sua origem no secular.

Devido ao uso impreciso do termo *minhah*, ou, precisamente, pelo seu uso generalizado, este, aparece ligado ao *lehem happanin*- pães da oblação, ao *qetoret*- ofertas de incenso, ao *'olah*- holocausto e ao *zebah (selamim)*- sacrifício de abate e de comunhão.

Todos os rituais parecem ter tido sua origem no universo profano, como abate festivo, comensalidade, oferta de homenagem, tributo, dom e, com a centralização do culto no templo e o desenvolvimento da tradição sacerdotal, o culto e, dentre este, o sacrifício, passa a ser combinado com sublime espiritualização. Em geral, os rituais sacrificiais, na vida do povo do Antigo Israel são instrumentos com os quais o povo torna visíveis seus sentimentos interiores.

Quiçá, o culto sacrificial da religião de Israel do Antigo Testamento seja a mediação entre o culto à terra, ligado aos cereais, realizado pelas civilizações antigas e a oblação no sentido cristão, que é Jesus. A Sagrada Escritura testemunha as ambiguidades do sacrifício e o choque profético entre o sacrifício e a misericórdia. E o cristianismo, em sua fonte, passa a ser a superação radical do sacrifício.

Entre o antigo e o novo, ao falar de sacrifício oblato, pode-se pontuar três condições. São elas: *Continuidade*, por meio da semelhança do sacrifício de Cristo com os antigos, sendo que nos antigos está contido o sentido da comunhão entre o ser humano e Deus, a quem se apresentam as primícias da colheita e do rebanho. *Ruptura*, pois o sacrifício de Jesus é uma realidade nova que marca uma diferença da realidade antiga. *Superação*, que é a característica de cumprimento, de completude, de plenitude.²⁸⁰

O significado mais simples que a palavra oblação desperta é oferta, o dom de alguma coisa. Porém, trata-se do dom de si, da pessoa integral com as suas faculdades físicas, morais e espirituais. No que se refere a si mesmo, oblação é santidade pessoal. No que se refere ao outro, oblação é missão. Esta oferta faz referência direta à oferta de Jesus fez ao Pai.

Oblação é doação completa de si mesmo, sem nenhuma reserva. O ícone de inspiração é Jesus que, obediente à vontade do Pai, doou-se completamente a Ele para salvação do homem. Na hora suprema do início da sua paixão: “Pai, se queres, afasta de mim este cálice! Contudo, não a minha vontade, mas a tua seja feita!” (Lc 22,42). A oblação é ditada unicamente pelo amor e não se realiza senão através dele (1 Cor 13,1; Jo 3,16).

A oblação como seguimento é colocar-se diante de Jesus, da sua práxis histórica, do seu modo de ser e de relacionar-se.

Entre os inegociáveis dons que Deus concedeu ao ser humano está a liberdade. Na atitude de Jesus, o aprendizado. No lava-pés, Jesus livre, se abaixa com o gesto de escravo: “Se, portanto, eu, o Mestre e Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns aos outros” (Jo 13,14). Para compreender o alcance do sinal de verdadeira liberdade é preciso fixar o olhar em Jesus “Ninguém tira a minha vida, mas eu a dou livremente” (Jo 10,18).

De Jesus aprende-se que oblação é dar a vida. É acolher o mistério pascal e os sinais de ressurreição, como sacrifício oblato, em todas as dimensões da vida cotidiana. É aprender d’Ele a ser-para-o-outro, humanizar-se, doar-se gratuitamente.

²⁸⁰ Vanhoye, ao falar da mensagem da Epístola aos Hebreus, no que se refere ao sacerdócio de Cristo, fala de três condições: Continuidade, ruptura e superação. Cf. VANHOYE, Albert. *A mensagem da epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 61-62.

A oblação de Jesus, sua morte na cruz, suprime todas as expressões sacrificiais de Israel no tempo do Antigo Testamento, estes transcendem da dimensão ritual para a dimensão existencial. A dinâmica que perpassa este movimento é o amor. É um morrer no amor e por amor que se torna, exatamente não morte, mas vida.

Neste sentido, a oblação como dar a vida se expressa nas situações corriqueiras que, vividas com intensidade, adquirem um matiz de extraordinariedade. É saber estar com o outro, dispor-se à escuta, amar e deixar-se amar, servir com humildade e de maneira desinteressada, acolher a lógica do perder a vida para reencontrá-la. Assim, o espírito da oblatividade é o que move para, na total liberdade, buscar realizar a vontade de Deus.

A compreensão da vivência da oblação como libertação extraímos da prática de Jesus, o oblato por excelência, homem extremamente livre que, por amor à vida demonstrou isso na superação do legalismo quando realizou curas no dia do sábado, quando sentou-se à mesa com pecadores, quando aproximou-se de mulheres, de crianças e conversou com estrangeiros. O interesse de Jesus é a pessoa, é o ser humano. E, esta relação e compromisso com a vida retratam a genuinidade da oblação: salvar o outro o tempo todo!

A oblação é uma atitude fundamental do seguimento de Cristo, sobretudo para a vida Religiosa Consagrada. É o doar-se totalmente a Deus, é a resposta de adesão a um chamado. É deixar-se consagrar por Ele num mistério de aliança e de amor sponsal que alcança a fecundidade na ação apostólica.²⁸¹

O seguimento de Cristo sob o estilo de vida oblato corresponde a uma vida de total dedicação ao Evangelho, a decisão por Cristo exprime a livre e radical resposta a este apelo. É o sim que nasce da experiência do encontro com Cristo, do sentir-se olhado, amado, predileto, eleito. É o sim da pessoa inteira pronunciado na plena adesão de amor ao Deus que se doa totalmente e por amor.

O totalmente de Jesus teve sua expressão na cruz, como dom de amor. É a reviravolta da história, na passagem do sacrifício de coisas (primícias dos produtos da terra, dos animais) ao sacrifício interior, imbuído de obediência, de plena adesão à vontade de Deus.

A oblação está no sentido de transversalidade do culto, da liturgia cotidiana da vida, que é veiculada pela relação de alteridade com Deus e com os outros.

²⁸¹ CIARDI, Fabio. *L'oblazione*. Albano Laziale, 2010, p.11.

A oblação de Jesus é a síntese e a plenitude de todas as expressões de oferendas e sacrifícios: é uma oferta feita na consciência e liberdade. Liberdade incondicional que o encaminha para obediência igualmente incondicional, oblativa à vontade de Deus. A morte de Jesus é serviço solidário prestado à humanidade, Ele não morre por si mesmo. E, a ressurreição é indicativo do sentido da cruz.

A morte e a ressurreição de Jesus são sacrificiais no sentido primeiro da encarnação, do movimento descendente de Deus que, no Verbo se faz carne, que vem ao encontro da humanidade para salvá-la.

A *Kénosis* de Jesus que é delineada pelo hino cristológico (Fl 2,5-11) pode ser bem representada por Hebreus: “Eis que venho, ó Pai, para cumprir a tua vontade” (Hb 10,7) A encarnação, o amor supremo resulta na morte Jesus. Em Jesus, oblação é dar a vida. É assumir o risco de amar e acreditar no amor. É seguimento, dom de si, libertação, graça.

Dentre a fileira de tantas e tantos que dedicaram sua vida ao amor incondicional, destacou-se a vida de Maria Maggiori, para quem, oblação significou a harmonização da sua realidade humana com o dom total de si, na paradoxal liberdade de não pertencer a si mesma, mas ao mesmo tempo, de ser totalmente patrão de si, a ponto de entregar-se ao Outro e aos outros. Ser oblativo é sintonizar-se com o Deus oferente, que se dá e, continuamente, se oferece à humanidade.

Oblação é ponto de partida e de chegada, é pergunta e resposta, é entrega e receptividade, é êxodo de si mesmo, para entrar na sacralidade do terreno do outro. Oblação é fraternidade. Sororidade. Relacionalidade. Sinal escatológico. Oblação é a resposta de amor ao Amor.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2003.

ABBAGNANO, Nicola. SACRIFÍCIO. In: *Dicionário de filosofia*. 2 ed. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1962.

BALZ, Horst; SCHNEIDER, Gerhard. DWRON. In: *Dicionário exegetico del Nuevo Testamento*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2001-2002. 2 v. (Biblioteca de Estudos Bíblicos; 90, 91).

_____. *PROSFORA*. In: *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2001-2002. 2 v. (Biblioteca de Estudos Bíblicos ; 90, 91).

_____. *TUSIA*. In: *Dicionário exegetico del Nuevo Testamento*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 2001-2002. 2 v. (Biblioteca de Estudos Bíblicos ; 90, 91).

BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (Org.). SACRIFÍCIO. In: *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola; Paulus, 2001.

BOFF, Leonardo. *A graça libertadora no mundo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *Graça e experiência humana: a graça libertadora no mundo*. 6 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. 12 ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Paixão de Cristo paixão do mundo: os fatos, as interpretações e o significado de ontem e hoje*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1978.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 4 ed. Tradução de Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1995.

BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). SACRIFÍCIO. In: *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

BRISSAUD, Jean-Marc. *O Egito dos faraós*. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 1978. Coleção Grandes civilizações desaparecidas.

BROWN, Raymond E.; FITZMAYER, Joseph A.; MURPHY, Roland O. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2011.

CAILLÉ, Alain. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma*. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2002.

CATALAN, Jean François. *O homem e sua religião: enfoque psicológico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

CHAMPLIN, Russell Norman. SACRIFÍCIO. In: *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo*. v. vii. São Paulo: Candeia, 2000.

_____. SACRIFÍCIO HUMANO. In: *O Antigo Testamento interpretado: versículo por versículo*. v. vii. São Paulo: Candeia, 2000.

CHARBEL, Antonio. *Il sacrificio pacifico nei suoi riti e nel suo significato religioso e figurativo*. Jerusalem [s.n],1967.

CHIUSANO, Giuseppe. *Giglio e lampada*. Albano Laziale: Arti Grafiche di Torregiani e Frezzotti, 1987.

COENEN, Lothar. SACRIFÍCIO. In: *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2 v.

COENEN, Lothar; BEYREUTHER, Erich; BIETENHARD, Hans. OFRENDA. In: *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento*. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1986-1990. 3 v. (Biblioteca de Estudos Biblicos 26, 27, 28, 29).

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Debates, 1984.

DURANT, Will. *A história da civilização nossa herança oriental: uma história da civilização do Egito e do Oriente Próximo, até a morte de Alexandre, e da Índia, China e Japão, dos seus primórdios aos nossos dias; com uma introdução sobre a natureza e os elementos da civilização*. 2 ed. v. 1. Rio de Janeiro: Record, 1963.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. *Narcisismo e sacrificio: modo de subjetivação e religiosidade contemporânea*. São Leopoldo: Sinodal; Est, 2006. (Teses e Dissertações, 53).

FERRARO, Benedito. *Cristologia*. Petrópolis: Vozes, 2004. Coleção Iniciação à teologia.

_____. *A significação política e teológica da morte de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1977.

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

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*. Tradução Luiz João Gaio. São Paulo: Paulinas, 1985.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. Tradução Martha Conceição Gambini. São Paulo: Paz e Terra/ Unesp, 2000.

_____. *O bode expiatório*. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004. Coleção Estudos antropológicos.

GNILKA, Joachim. *Jesus de Nazaré: mensagem e história*. Petrópolis: Vozes, 2000.

- GOUDBOUT, Jacques T. *Introdução à dádiva*. In: Revista brasileira de ciências sociais: associação nacional de pós-graduação e pesquisa em ciências sociais. São Paulo: ANPOCS, v. 13, n. 38, p. 39-51. 1988.
- GONTIJO, Luis Carlos. In: <www.recantodasletras.com.br>. Acesso em 05 fev. 2013.
- GRENIER, Brian. *Jesus, o mestre*. Tradução Adauri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.
- GUTHRIE, Donald. *Hebreus: introdução e comentário*. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- HAMDANI, Amar. *Suméria, a primeira grande civilização*. Rio de Janeiro: Forni, 1979. Coleção Grandes civilizações desaparecidas.
- HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *MINHAH*. In: *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. São Paulo, SP: Vida Nova, 1998. xxvii,
- HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph P.; REID, Daniel G. SACRIFÍCIO, OFERENDA. In: *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Vida Nova, Paulus, Loyola, 2008. xxvi.
- HERM, Gerhald. *A civilização dos fenícios*. Rio de Janeiro: Forni, 1979. Coleção Grandes civilizações desaparecidas.
- HINKELAMMERT, Franz. *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, 1989. Disponível em: <www.claiweb.org/ribla/ribla>. Acesso em 23 abr. 2013.
- JORGE, Simões J. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. São Paulo: Loyola, 1994.
- KONINGS, Johan. *Hebreus*. São Paulo: Loyola, 1995. Coleção A Bíblia passo a passo.
- KILPP, Nelson. O culto israelita. São Leopoldo: EST, [ca 1990]. 9 f.
- KUSS, Otto; MICHEL, Johann. *Carta a los hebreos*. Barcelona: Helder, 1977.
- MAÇANEIRO, Marcial. *Oblação e solidariedade como mística do coração*. In: Grande Sinal. Revista de Espiritualidade – ano 51 – 1997/3. Petrópolis: Instituto Teológico Franciscano. p. 269-290.
- MAIER, Johann; SCHÄFER, Peter. EXPIACIÓN. In: *Diccionario del judaísmo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1996.
- MESLIN, Michel. A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa. Tradução Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MISSAL COTIDIANO: missal da assembléia cristã. São Paulo: Paulinas, 1984.
- MONLOUBOU, Louis. A Eucaristia na Bíblia. São Paulo: Paulinas, 1985.

- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza; MACHADO, Jonas (orgs.). *Morte e ressurreição de Jesus: reconstrução e hermenêutica, um debate com John Dominic Crossan*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- ONORATI, Aldo. *Quando Dio scommette sugli umili*. Marino: Santa Lucia, 2006.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/Est; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PIAZZA, Waldomiro Otavio. *Religiões da humanidade*. São Paulo: Loyola, 1977.
- _____. *Introdução à Fenomenologia religiosa*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1983.
- PALÁCIO, Carlos. *Jesus Cristo: história e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1979.
- PLEIN, Ina Willi. *Sacrifício e culto: no Israel do Antigo Testamento*. Tradução Antonius Fredericus Stein. São Paulo: Loyola, 2001.
- RODOLPHO, Adriane Luísa. *Do bode expiatório à galinha preta: contraposições entre as teorias sacrificiais de René Girard e de Marcel Mauss e Henri Hubert*. In: Protestantismo em revista. Vol. 3. jan.-abr. 2004. p. 32-44. Disponível em: <www.3.est.edu.br/nepp>. Acesso em 26 jan. 2013.
- SANTOS, Jonathan F. *O culto no Antigo Testamento: sua relevância para os cristãos*. São Paulo: Vida Nova, 1986.
- SANTOS, Suely Xavier dos. *Uma leitura sócio-antropológica do sacrifício: estudo de caso Levítico 6.17-23*, Revista Caminhando v. 16, n. 2, p. 21-30, jul./dez. 2011. In: <www.metodista.br/revistas>. Acesso em 01 fev. 2013.
- SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. SACRIFÍCIO. In: *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. 2 v.
- SCHÖKEL, Luís Alonso. *Pentateuco II: Levitico, Numeros e Deuteronomio: los libros sagrados*. Madrid: Cristandad, 1970.
- SCHULTZ, Samuel J. *A história de Israel no Antigo Testamento*. Tradução João Marcos Bentes. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2009.
- SOARES, Paulo Sérgio. *O sentido oblativo da vida: teologia sacerdotal*. São Paulo: Paulinas, 2008. Coleção Bíblia em comunidade.
- STRECK, Gisela I. W. (Org.). *Manual de normas para trabalhos científicos: baseado nas normas da ABNT*. 2 ed. São Leopoldo: EST/ISM, 2009.
- STRINGHINI, Pedro Luiz. *A questão do sacrifício na Epístola aos Hebreus*. In: Estudos Bíblicos, 1992, v. 34. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, p. 303-309.

SUORE OBLATE DI GESÚ E MARIA. *Sprazzi di luce: origine e progresso della nostra famiglia religiosa*. Albano Laziale: Trinca, 1976.

SUSIN, Luiz Carlos. *Da religião do sacrifício à religião da fraternidade*. In: Teocomunicações. Porto Alegre, v. 40, n. 3, p. 378-379, 2010.

_____; FLACH, José Loinir. *O paradigma do dom*. In: Teocomunicações. Porto Alegre: PUC. v. 36, n. 151, p. 179-208, 2006.

TONUCCI, Paulo. *O povo e a Bíblia: história sagrada*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1983.

VANHOYE, Albert. *A mensagem da epístola aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1983. Coleção Cadernos Bíblicos.

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

WALDENFELS, Hans; KOENIG, Franz. SACRIFÍCIO. In: *Léxico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1998.

DVD

Eucaristia, Reconciliação, Unção dos enfermos. Série Sacramentos. v. 2. São Paulo: Paulinas, [s.d.].