

EXPERIÊNCIA DA HOSPITALIDADE DIVINA: Esclarecimentos sobre o Culto no Antigo Israel¹

The Experience of Divine Hospitality:

Elucidations about Ancient Israel's Cult

Caio Peres²

Resumo: Apesar de os sacrifícios serem parte fundamental do culto no antigo Israel, a análise do culto no Antigo Testamento depende de uma visão mais ampla dos seus rituais de adoração. Neste artigo apresento um estudo do sistema sacrificial do antigo Israel, especialmente a partir de Levítico 1–7. Tendo como fundamento uma análise exegética e teológica dos textos bíblicos, apresento a possibilidade de uma teologia “implícita” da adoração do Antigo Testamento, seguindo métodos da teoria do ritual e de um princípio organizador: hospitalidade divina. Concluo o artigo com implicações éticas e teológicas resultantes dessa análise.

Palavras-chave: Ritual; Culto; Sacrifício; Hospitalidade; Teodiceia.

Abstract: Although sacrifices are central to ancient Israel's worship service, the study of worship service in the Old Testament depends on a wider view of its worship rituals. In this article I present a study of ancient Israel's sacrificial system, especially from Leviticus 1–7. With the exegetical and theological analysis of the biblical text as a foundation, I present a possible “implicit” theology of worship in the Old Testament, following ritual theory methods and one organizing principle: divine hospitality. I conclude the article with ethical and theological implications resulting from this analysis.

Keywords: Ritual; Worship; Sacrifice; Hospitality; Theodicy.

¹ Este artigo é uma versão adaptada e expandida de um estágio, supervisionado pela Dra. Eveline van Staalduine-Sulman, na Vrije Universiteit Amsterdam, no primeiro semestre de 2017.

² Mestrado em Divindade pelo Seminário Teológico Servo de Cristo (2009-2012), mestre em Estudos Bíblicos pela Vrije Universiteit Amsterdam (2016-2018).

Introdução

Fiz uma opção intencional por usar o termo culto no título deste capítulo, enquanto darei bastante atenção a diversos rituais de sacrifício. Minha escolha é motivada pela minha intenção de entender o conjunto de práticas e rituais que formavam a experiência do culto no antigo Israel, como farei na segunda parte deste artigo, e não só os rituais de sacrifício, separadamente, como faço na primeira parte. Outro motivo para essa escolha é a típica limitação do culto no antigo Israel com o sacrifício de animais. Ainda que tal ritual tenha sido uma prática central na adoração nos tempos do Antigo Testamento, ele era somente um elemento, entre outros, que compunha um sistema de rituais que formavam o culto.

Minha escolha, no entanto, não elimina alguns problemas associados com o ritual de sacrifício de animais. A cultura ocidental em geral entende que as práticas religiosas evoluíram de formas naturais, materiais e rituais, para formas históricas, espirituais e racionais. Em estudos cristãos, por exemplo, os rituais do culto do antigo Israel são entendidos como mais desenvolvidos do que os dos povos pagãos vizinhos, enquanto o cristianismo alcança o desenvolvimento pleno de um culto espiritual contra um culto material. Tal visão, obviamente, não é inerentemente cristã, e sim parte da teologia protestante que ganhou força depois do Iluminismo.³

De certa forma, este artigo estabelecerá um desafio para o entendimento racional e espiritual do culto e, espero, inspirará uma nova apreciação por expressões encarnadas na relação humana-divina. Tais expressões, é claro, provarão estar mais alinhadas com a visão do culto do antigo Israel,

³ Ver, F. H. GORMAN Jr., “Ritual Studies and Biblical Studies: Assessment of the Past; Prospects of the Future?”. *Semeia* 67 (1994), 16.

especialmente em suas expressões recordadas no Antigo Testamento,⁴ do que a típica perspectiva protestante moderna.

Este artigo apresentará um estudo dos cinco tipos de rituais cúlticos no Antigo Testamento, gerando o conteúdo para a segunda parte, em que uma interpretação literária e cultural do culto do antigo Israel será organizada conforme o princípio da hospitalidade divina. Por fim, apresentarei algumas conclusões importantes provenientes da teoria ritual, que me ajudarão a oferecer possíveis significados para o culto do antigo Israel, conforme essas expressões encontradas no Antigo Testamento.

É preciso fazer um esclarecimento metodológico antes de adentrarmos a pesquisa em si. Temos acesso bastante limitado ao contexto de práticas rituais do antigo Israel. É possível derivar algumas informações a partir da arqueologia de espaços sagrados, onde tais rituais eram praticados, o que faremos de forma limitada neste artigo. Mas o grande volume de informações que temos são provenientes de textos, especialmente o material bíblico, que são altamente interpretativos e não simplesmente descrições históricas. Para usar as categorias de Bruce Chilton, devemos reconhecer que nosso acesso aos rituais encontrados no material bíblico é somente aos “tipos” (*τυποι*) e não aos rituais em si, ou os “antítipos” (*antitupos*).⁵

Assim, faz-se necessário estabelecer como a realidade histórica de rituais cúlticos no antigo Israel será relacionada com um possível significado da experiência do culto conforme sua recordação no Antigo Testamento. Minha opção metodológica é derivada de estudos da antropologia cultural. Conforme esses estudos, é possível dizer que rituais, de forma geral, são experimentados

⁴ Não somente do Antigo Testamento, mas também da perspectiva do culto que podemos derivar do material do Novo Testamento. Ver, por exemplo, P. ALTMANN, “Making the Meal Sacred in the Old Testament: Complexities and Possibilities for Christian Appropriation”, in *Sacrality and Materiality: Locating Intersections*, editado por R. Kunz e R. Geselbrecht (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 125.

⁵ B. CHILTON, “‘A Hungry Knife’: Towards a Sense of Sacrifice”, in *Jesus in Context: Temple, Purity and Restoration*, Bruce Chilton e Craig A. Evans (Leiden: Brill, 1997), 102, n. 34.

como “comportamento simbólico”,⁶ seus significados surgem do contexto,⁷ dando a eles um caráter polivalente e multi-significativo.⁸ Portanto, em vez de estabelecer um único significado para a experiência de culto no antigo Israel, o que exigiria que práticas históricas e o material bíblico fossem ou igualados ou completamente separados, este artigo trabalhará com a hospitalidade divina como princípio organizador. Princípios organizadores permitem pluralidade e não buscam explicar tudo.⁹ Além disso, a partir de um princípio organizador e dos estudos da antropologia cultural, é possível lidar com o material bíblico sem uma rigidez diacrônica—permitindo que textos de diferentes contextos iluminem um ao outro—e com a possibilidade de relacionar experiências históricas com o significado delas interpretado pelos autores bíblicos.¹⁰ Por isso, este artigo utilizará uma estrutura básica a partir dos Escritos Sacerdotais (P), mas com conclusões que podem ser generalizadas para a experiência cúltica no antigo Israel.

Rituais Cúlticos no Antigo Testamento

⁶ F. H. GORMAN Jr., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology* (New York: T&T Clark, 1990), 19. A ação simbólica, como performance ritual, tem tanto a ver com a ação, quanto com o símbolo. Ver C. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 32, 42–3; J. KLAWANS, *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 68; J. KLAWANS, “Methodology and Ideology in the Study of Priestly Ritual”, in *Perspectives in Purity and Purification in the Bible*, editado por N. S. MESCHEL, J. STACKERT, B. J. SCHWARTZ e D. P. WRIGHT (New York: T&T Clark, 2008), p. 84–5; D. JOHNSON, *Knowledge by Ritual: A Biblical Prolegomenon to Sacramental Theology* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016), 34–8, 47–56.

⁷ D. JANZEN, “Priestly Sacrifice in the Hebrew Bible: A Summary of Recent Scholarship and a Narrative Reading”, *Religion Compass* 2.1 (2008), 39.

⁸ R. E. GANE, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 5; M. B. HUNDLEY, *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 22.

⁹ KLAWANS, *Purity, Sacrifice and the Temple*, 47–8.

¹⁰ Ainda que o material bíblico não reflita a diversidade da experiência histórica, nem mesmo as práticas históricas, ainda assim ele certamente dá indícios de valores culturais, conforme afirma R. S. HENDEL, “Sacrifice as a Cultural System: The Ritual Symbolism of Exodus 24,3-8”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 101.3 (1989), 369.

O que deve ser considerado como ritual cúlrico no Antigo Testamento? Se estivéssemos estudando a prática de sacrifício, um critério poderia ser que a oferta deve ser queimada sobre o altar.¹¹ Mas tal critério excluiria muitos rituais cúlricos. Portanto, escolhi utilizar os cinco tipos de rituais que aparecem em Levítico 1–7, pois temos ali uma classificação bem precisa dos diferentes tipos de rituais.¹² Essa classificação me servirá de estrutura básica para trabalhar com cada ritual específico, fazendo uso de outros textos bíblicos além de Levítico 1–7.

Essa estrutura, contudo, apresenta certas limitações e inadequações para minha abordagem. Nesta estrutura, por exemplo, não são considerados os dízimos e as primazias, também não são mencionadas as libações, ou o ritual diário da queima do incenso e da manutenção das lâmpadas, e a troca semanal dos pães da proposição, dentro do santuário. Tais rituais são, claramente, cúlricos, portanto os incluirei dentro da estrutura proposta por Levítico 1–7.

Sendo assim, a definição mais útil, ainda que bastante geral, para o tipo de ritual que trabalharei neste artigo é a seguinte: “[aquilo] em que algo de valor é ritualmente transferido para a esfera sagrada para a utilização da divindade”.¹³

“Ascensão” (*‘ōlā*)

Mais comumente traduzido como “holocausto”, o ritual de “ascensão” é composto por diferentes elementos. A característica mais básica é que todas as partes do animal são queimadas sobre o altar.¹⁴ De acordo com Levítico 1:2, o ritual de “ascensão” requer um animal (*bēhēmā*), que pode ser um bovino (*bāqār*)

¹¹ Cf. G. A. ANDERSON, “Sacrifice and Sacrificial Offerings (Old Testament)”, in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 5, editado por D. N. FREEDMAN (New York: Doubleday, 1992), 873; R. de VAUX, *Instituciones Del Antiguo Testamento* (Barcelona: Editorial Herder, 1976), 528.

¹² Ver A. MARX, “The Theology of the Sacrifice According to Leviticus 1–7”, in *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, editado por R. RENDTORFF e R. A. KUGLER (Leiden: Brill, 2003), 104.

¹³ GANE, *Cult and Character*, 16; cf. I. WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento* (São Paulo: Edições Loyola, 2001), 25.

¹⁴ Apesar de Lv 7:8 nos informar que o couro do animal pode ser mantido pelos sacerdotes, algo que pode estar implícito em Lv 1:6 sobre a oferta de bovinos.

ou um caprino (*šō'n*), ou o ritual pode ser uma “ascensão de aves” (*’ôp ’ólâ*), para o qual rolinha (*tōrîm*) ou pomba (*yônâ*)¹⁵ podem ser ofertadas (Lv 1:14).

Em Êxodo 29:40 e Números 28:4, o ritual de “ascensão”, que é parte da oferta diária (*tāmîd*), requer exclusivamente cordeiros de um ano de idade (*kebeš*). Tal diferença pode ser explicada pela ocasião da oferta. Êxodo 29 e Números 28 prescrevem ofertas diárias, pela manhã e à tarde (Êx 29:39; Nm 28:4), enquanto Levítico 1 prescreve ofertas voluntárias. Isso explica a possibilidade garantida em Levítico 1 de ofertar aves, animais menos valiosos.¹⁶ Um aspecto importante do animal ofertado no ritual de “ascensão” é que este seja macho (*zākār*, Lv 1:3,10), ainda que o gênero das aves não seja especificado.

Existem duas possíveis funções para o ritual de “ascensão”: expiação ou atração. A primeira possibilidade aparece explicitamente em Levítico 1:4 e Êxodo 29:36, enquanto a segunda possibilidade é explicitada na expressão “aroma agradável a YHWH” (*rēah-nîhōah la YHWH*; Lv 1:9,13,17; expressões semelhantes em Êx 29:41 e Nm 28:2,6). Outras referências bíblicas podem complicar ainda mais a questão. Por exemplo, o famoso episódio de Abraão ofertando Isaque é caracterizado como um *’ólâ* (Gn 22:2), assim como as ofertas de Jó pelos possíveis pecados de seus filhos (Jó 1:5), e a oferta de Davi para celebrar o retorno da arca (1 Sm 6:14).

¹⁵ Ambas as aves eram domesticadas nos tempos do antigo Israel. Ver J. MILGROM, *Leviticus 1–16: A New Translation With Introduction and Commentary*. Anchor Bible (New York: Doubleday, 1991), 168. Peter Altmann, num excelente estudo, defende que essa espécie de ave não era domesticada no antigo Israel, pelo menos não até o período helenístico (P. ALTMANN, *Banned Birds: The Birds of Leviticus 11 and Deuteronomy 14* [Tübingen: Mohr Siebeck, 2019], 23–42. Ver também, O. BOROWSKI, “Animals in the Religions of Syria-Palestine”, in *A History of the Animal World in the Ancient Near East*, editado por B. J. COLLINS [Leiden: Brill, 2002], 412–3; A. SPICIARICH, “Birds in Transition: Bird Exploitation in the Southern Levant During the Late Bronze Age, Iron Age I, and Iron Age II”, *BASOR* 383 [2020]: 62, 75). Altmann, porém, tem uma definição muito rígida para domesticação. Para uma defesa do caráter doméstico dessa espécie e seu uso cômico no antigo Israel, ver C. PERES, “Bloodless ‘Atonement’: An Exegetical, Ritual, and Theological Analysis of Leviticus 5:11–13”, *The Journal of Hebrew Scriptures* 20 (2021), 8, n. 35.

¹⁶ Ver J. E. HARTLEY, *Leviticus*. Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 1998), 23.

Acredito ser útil pensar no ritual de “ascensão” como um pré-requisito para manter a presença de YHWH no santuário.¹⁷ Tal aspecto é importante porque geralmente o ritual de “ascensão” era seguido por outros rituais, especialmente o ritual de “paz” (*zēbah šēlāmîm*).¹⁸ No entanto, esse caráter preparatório também dá ao ritual uma função expiatória, pois a presença de YHWH requer pureza. Portanto, a provisão de rituais de “ascensão” diários, em Êxodo 29 e Números 28, garante que essa pureza seja mantida e a presença de YHWH no santuário permaneça, mesmo sem as ofertas voluntárias.¹⁹

No caso das ofertas voluntárias, outro elemento ritual surge, a “imposição de mãos” (*sāmah yād*). Sugiro que esse ritual sirva para identificar o ofertante com o animal, a fim de que o ritual de “ascensão” estabeleça o ofertante no ponto de contato com a presença divina.²⁰ Tal contato se dá por mediação do sangue do animal e da fumaça que sobe do altar.²¹ Depois que o ofertante é identificado com o animal, suas partes entram em contato com a presença de YHWH: seu sangue é aspergido sobre o altar (Lv 1:5), e sua carne ascende como “aroma agradável a YHWH”. O elemento expiatório ainda é relevante aqui, mas não se trata de uma substituição do ofertante pelo animal, que sofre as consequências dos pecados do ofertante. Trata-se de uma questão de remoção de impurezas, o que permite o contato do ofertante com a presença divina, algo que veremos abaixo.

¹⁷ B. LEVINE, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (Leiden: Brill, 1974), 22–7.

¹⁸ Ver J. W. WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus: From Sacrifice to Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 69.

¹⁹ Cf. KLAWANS, *Purity, Sacrifice and the Temple*, 69.

²⁰ Ver WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto*, 83–4.

²¹ Cf. L. M. MORALES, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord? A Biblical Theology of the Book of Leviticus* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2015), 130.

“Tributo” (*minhâ*)

O primeiro ritual cûltico narrado na Bíblia, em Gênesis 4, é chamado de *minhâ* (Gn, 4:3). O verbo usado para descrever a ação é “trazer” (*bw'*) que, associado ao termo *minhâ* (lit. “tributo” ou “dádiva”), dá ao ato uma característica de submissão. É assim que o termo *minhâ* é usado em contextos não religiosos, em que um subordinado paga tributos ao seu superior (ver 2 Cr 17:11; 32:23).²² Com base neste argumento que incluí os dízimos sob esse tópic.²³ O pagamento de tributo, porém, não é suficiente para explicar a prescrição do ritual que encontramos em Levítico 2 e, por outros motivos, a prescrição dos dízimos em Deuteronômio.

Quando olhamos para Levítico 2, o ritual do “tributo” é um termo técnico usado exclusivamente para ofertas que consistem de farinha de trigo (*sôlet*), azeite (*šemen*) e incenso (*lābōnâ*), podendo ser preparado de formas diferentes (Lv 2:4–10). Mesmo quando o texto menciona ofertas dos primeiros frutos (Lv 2:14), a prescrição é para um *minhâ* que é feito com os grãos dos primeiros frutos e não o tributo geral. Apesar das formas diferentes de preparo, não existe uma “receita”, pois as medidas nunca são especificadas. A conjunção “quando” (*êl*) demonstra que se trata de uma oferta voluntária, assim como no caso do ritual de “ascensão”.²⁴ Não importa se a preparação for com os ingredientes mais crus (Lv 2:1) ou cozidos, assados ou tostados (Lv 2:4–7), o produto final será dividido em duas porções, uma que será queimada sobre o altar e outra que será consumida pelos sacerdotes. A porção queimada, assim como no ritual de

²² Cf. C. A. EBERHART, “Sacrifice? Holy Smokes! Reflections on Cult Terminology for Understanding Sacrifice in the Hebrew Bible”, in *Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible*, editado por C. A. EBERHART (Leiden: Brill, 2012), 25.

²³ Cf. H. D. PREUSS, *Old Testament Theology*, vol. 2. Old Testament Library. Traduzido por Leo G. Perdue (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 244.

²⁴ Ver MILGROM, *Leviticus 1–16*, 178.

“ascensão”, é chamada de “aroma agradável a YHWH” (Lv 2:2,9), e a porção consumida pelos sacerdotes é chamada de “santíssima” (*qōdeš qōdāšim*, Lv 2:3,10).

Ao dividir o material em duas partes, o ritual de “tributo” cria a possibilidade de tornar produtos alimentícios comuns em “santíssimos”, pois a outra parte é queimada sobre o altar e entra em contato com a presença divina. Ao mesmo tempo, o ritual cria a possibilidade de algo santíssimo ser consumido por seres humanos, o que torna essa porção num mediador da presença divina. Cada uma das partes representa a outra, assim a divisão tem um propósito ritual. Isso é semelhante ao modo como o sangue do animal no ritual de “ascensão” coloca o ofertante em contato com a presença divina. Contudo, a experiência da presença divina no ritual de “tributo” é mais intensa, pois algo “santíssimo” é consumido, mesmo que somente pelos sacerdotes.²⁵ Já em Deuteronômio, os dízimos são consumidos pelo ofertante e os sacerdotes a fim de que estejam “diante de YHWH” (*līpnê YHWH*, Dt 14:22–23). Neste caso, o contato com a presença divina acontece pelo fato de os dízimos pertencerem a YHWH e serem consumidos no local da “habitação” do “seu nome” (Dt 12:5).

Assim como no ritual de “tributo”, os sacerdotes consomem os pães da proposição, os doze pães colocados na parte interna do santuário, aos sábados (Lv 24:5–9). Esses pães também são chamados de “santíssimos” (*qōdeš qōdāšim*, Lv 24:9), e são consumidos “diante de YHWH” (*līpnê YHWH*, Lv 24:8). Curiosamente, esses pães são considerados parte das “ofertas queimadas a YHWH” (*’iššeb YHWH*, Lv 24:9). A meu ver, essa designação aponta para a relação entre os pães da proposição e a oferta de incenso. Conforme Êxodo 30:7-8, Aarão oferece o “incenso especial” (*qēṭōret*)²⁶ duas vezes ao dia, pela manhã e ao entardecer, quando ele também coloca as lâmpadas em ordem. O texto de Levítico nos dá outros detalhes interessantes. O “incenso puro” (*lēbōnâ*

²⁵ Cf. MARX, “The Theology of the Sacrifice”, 114.

²⁶ J. I. DURHAM, *Exodus*. Word Biblical Commentary (Dallas: Word, Incorporated, 1998), 400.

zakâ) é colocado em cada uma das duas fileiras de seis pães (Lv 24:7). Por causa da semelhança com o ritual de “tributo”, acredito que o incenso era colocado sobre os pães antes de ser queimado.²⁷ Assim, quando a qualificação “como um memorial” (*lě’azkārâ*, Lev 24:7; cf. Lv 2:2) é apresentada, eu a considero como uma referência ao ritual como um todo, até mesmo o consumo dos pães pelos sacerdotes. Isso se confirma pelo fato de Levítico 24:8 considerar esse ritual como uma “aliança perpétua” (*běrit ‘ólām*) “com os israelitas” (*mě’et bēnê-ysrā’el*). A oferta do incenso especial é a porção que pertence a YHWH, enquanto os pães, ainda que primeiro oferecidos a YHWH, é a porção que pertence aos israelitas, representados pelos sacerdotes.²⁸ Com tais elementos, parece termos a cena de uma refeição de aliança. Essa pode ser a explicação para a surpreendente ênfase no “sal da aliança” (*melaḥ bērit*, Lv 2:13) no ritual de “tributo” em Levítico 2.²⁹

Já que o termo *minḥâ* é usado no material bíblico tanto para ofertas animais quanto de vegetais, como no caso de Gênesis 4, é adequado lidar com a relação entre esses dois tipos de oferta aqui. Uma forma de pensar sobre essa relação é a partir do pagamento de tributos para suprimento de refeições comunitárias. Como parte da oferta de tributo é consumida pelo sacerdote e parte consumida por YHWH, temos que pensar no uso dessa oferta como suprimento de uma refeição entre um subordinado e seu senhor.³⁰ Tal refeição podia ter grande abundância, como vemos na legislação de Deuteronômio para os dízimos, ou bem simples, como na oferta prescrita em Levítico 2, e ainda mais claramente em Levítico 24:5–9. No último caso, a porção de YHWH é somente a fumaça do incenso especial, consistindo somente de especiarias, enquanto a porção de Israel, representado pelo sacerdote, é somente pão envelhecido.

²⁷ O texto não deixa isso claro. Ver HARTLEY, *Leviticus*, 401.

²⁸ Ver HARTLEY, *Leviticus*, 401.

²⁹ Cf. Números 18:19 que é exclusivamente sobre os sacerdotes. Ver HARTLEY, *Leviticus*, 32.

³⁰ Cf. WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto*, 79.

Essa última versão, uma refeição bem simples, mostra que no Antigo Testamento a comunhão com YHWH, imaginada nos rituais cúlticos, não dependia do sacrifício de animais. Para YHWH, não é necessariamente o cheiro da carne ou da gordura sobre o fogo que conta como culto. Já que a participação de Israel é somente representativa em Levítico 2 e 24:5–9, devemos considerar como o sacrifício de animais se torna um importante elemento no próximo ritual de adoração que será considerado. Para tanto, devemos manter em mente o contexto de uma refeição comunitária, em que o contato com a presença divina se dá por meio do ritual de “tributo”, pois eu vejo esse contexto como pressuposto para o significado do ritual de “paz”.

“Paz” (*zēbah šēlāmîm*)

A expressão *zēbah šēlāmîm* é característica da tradição sacerdotal, sendo mais comum encontrar no Antigo Testamento simplesmente *zēbah*.³¹ Em vez de imaginar uma hipotética existência de dois tipos de rituais que se fundiram, é preferível considerar somente um ritual que se desenvolveu e encontrou na prescrição sacerdotal uma definição específica como *zēbah šēlāmîm*.³² Portanto, é importante abordar rapidamente esse desenvolvimento.

Se considerarmos textos como 1 Samuel 1:3–5; 2:12–17 e 9:12–24, temos a cena de um ritual de abate, com a dedicação de partes do animal a Deus, e uma extravagante refeição familiar ou comunitária num local sagrado.³³ Nessas narrativas, comer da carne, e agir como anfitrião (Elcana e Samuel) ao compartilhar a carne e definir as porções, é parte essencial do ritual. O contexto de uma refeição pressupõe outros ingredientes além da carne do animal.³⁴ Na

³¹ A palavra comum para abate de animais.

³² Cf. de VAUX, *Instituciones Del Antigo Testamento*, 542-3.

³³ Ver WILLI-PLEIN, *Sacrificio e Culto*, 68.

³⁴ Cf. EBERHART, “Sacrifice? Holy Smokes!”, 26.

prática, o ritual de “paz” era sobre comer carne,³⁵ uma extravagância na Antiguidade,³⁶ e como justificar, religiosamente, o abate de um animal doméstico para satisfazer os desejos humanos.³⁷ A partir dessa prática, é possível dizer que a associação de *zēbah* com *’ólá*, incluindo a manipulação do sangue, levou a uma prática mais definida, estabelecida em Levítico 3,³⁸ ainda que a característica anterior de uma refeição comunitária extravagante nunca tenha se perdido.

O ritual de “paz” exige o abate de animais semelhantes aos do ritual de “ascensão”, com uma diferença significativa: aqui é possível abater uma fêmea (*nēqēbā*; Lv 3:1,6). A legislação sacerdotal exige machos para todos os rituais públicos de purificação (Lv 1:3,10; 4:22–23) e fêmeas para todos os rituais privados de purificação (4:27–28; 5:6), deixando a questão em aberto no caso do ritual de “paz”. Como machos eram menos valiosos do que as fêmeas, a exigência de machos para os rituais públicos, portanto mais numerosos, pode ter uma explicação econômica.³⁹ Em sua característica voluntária, o ritual podia conter uma oferta de gratidão (*tódā*, Lv 7:12–15), voto (*nēder*, Lv 7:16–17) ou voluntária (*nēdābā*, Lv 7:16–17). Há distinções imprecisas aqui, mas o caráter de celebração nos três casos é claro, o que explica o fato de o ritual de “paz” ser essencial nos dias de festa (1 Sm 1:3–4; Dt 12:11–12).⁴⁰

Em Levítico 3, o ritual de “paz” inclui, assim como no ritual de “ascensão”, a “imposição de mãos” e a “aspersão do sangue sobre o altar” (3:2), então é exigido que o animal seja dividido em partes, para que seja feita uma “oferta queimada” (3:3-4, *’iššeh*), que é um “aroma agradável a YHWH” (3:5) e

³⁵ Ver D. JANZEN, *The Social Meanings of Sacrifice in the Hebrew Bible: A Study of Four Writings* (Berlin: De Gruyter, 2004), 117.

³⁶ Ver N. MACDONALD, *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 62-4.

³⁷ W. W. HALLO, “The Origins of the Sacrificial Cult: New Evidence from Mesopotamia and Israel”, in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, editado por P. D. MILLER, Jr, P. D. HANSON e S. D. MCBRIDE (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 4–5.

³⁸ Cf. WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto*, 87.

³⁹ Ver MILGROM, *Leviticus 1–16*, 147, 174.

⁴⁰ ANDERSON, “Sacrifice and Sacrificial Offerings”, 878.

“alimento queimado para YHWH”⁴¹ (3:11, *lehem ’iššeb laYHWH*). Portanto, assim como no ritual de “ascensão”, existe um ambiente de contato com a presença divina por meio do sangue do animal que toca no altar e pela recepção da oferta como aroma agradável. Existe, porém, algo mais no ritual de paz que aponta para sua relação com a aliança, como mencionei no caso do ritual de “tributo”.

No caso do ritual de “paz”, o contato com a presença divina está intrinsecamente ligado ao compartilhar de comida, como numa refeição de aliança entre o ofertante, a comunidade e YHWH.⁴² Trata-se da celebração, entre YHWH e seu povo, dos benefícios da aliança, até certo ponto, remetendo a Êxodo 24.⁴³ É claro que tais benefícios não se limitam ao ofertante, mas extrapolam o indivíduo e alcançam toda a comunidade.⁴⁴ O fruto da terra e do esforço humano, representados pelo animal, que foi cuidadosamente procriado e cuidado, e pelos outros produtos vegetais como farinha de trigo, azeite, vinho⁴⁵ e pães, resultado do trabalho e da cultura humana, são oferecidos a YHWH em reconhecimento da bênção divina como fonte da vida. Essas bênçãos não são individuais, portanto devem ser desfrutadas como experiência da generosidade divina para toda a comunidade. Uma vez que a bênção divina é desfrutada por meio de alimentos, dos quais uma parte é ofertada a YHWH, eu sugiro que no

⁴¹ Minha tradução. O alimento de YHWH não é a carne em si, mas a carne transformada em fumaça por meio do fogo. Ver MILGROM, *Leviticus 1–16*, 203; EBERHART, “Sacrifice? Holy Smokes!”, 28.

⁴² É assim que Hartley explica o uso de “alimento” em Lv 3:11. Ver HARTLEY, *Leviticus*, 41.

⁴³ Cf. WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto*, 89.

⁴⁴ Ver WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto*, 89. Neste ponto é que podemos entender uma grave distorção do ritual. Se o ritual de “paz” fosse celebrado como demonstração de status e poder por indivíduos e famílias da elite, excluindo da celebração aqueles membros da sociedade com menos recursos, ao invés de uma refeição-aliança da comunidade, a celebração seria uma quebra da aliança. De acordo com John Barton, a acusação dos profetas contra o culto era, em grande parte, direcionada contra o ritual de “paz” (BARTON, “The Prophets and the Cult”, in *Temple and Worship in Biblical Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, editado por J. DAY [London: T&T Clark, 2005], 119–20). Para mais informações sobre a crítica profética ao culto, ver abaixo.

⁴⁵ As libações eram parte das ofertas diárias, conforme Êx 29:40, e são mencionadas como parte da festa da colheita em Lv 23:13. Ainda que bebidas não sejam mencionadas em Lv 3 e 7, nem em Nm 7:11-21, elas estão implícitas como parece ser em Nm 15:1–10. Ver ANDERSON, “Sacrifice and Sacrificial Offerings”, 877.

ritual de “paz”, o “aroma agradável” que sobe até YHWH inclui também a alegria comunitária ao desfrutar da bênção divina.

O conjunto desses três rituais cúlticos, idealmente, formaria o culto no Antigo Testamento. Os três rituais apresentam algum aspecto de contato com a presença divina. Como a experiência humana não é ideal, esse contato exigirá mais alguns elementos, como veremos agora.

“Purificação” (*ḥaṭṭā’*) e “Reparação” (*’āšām*)

Eu decidi tratar os dois rituais num único tópico por terem muitos elementos em comum. Roland de Vaux, por exemplo, chega a confundi-los, dizendo que ambos os termos são usados para descrever o mesmo ritual em Levítico 5:6–7, o que definitivamente não é o caso, concluindo que os dois rituais são usados para as mesmas ofensas.⁴⁶ Contudo, é importante fazer a distinção entre os dois, pois o *’āšām* é um tipo de ritual expiatório limitado a casos de apropriação indevida de propriedade, especialmente porções sacrificais, por isso a inclusão de uma compensação financeira como parte do ritual (Lv 5:14–19; 5:20–26 [6:1–7]).⁴⁷

Antes de lidarmos com os rituais em si, é necessário demonstrar que a predominância deles na legislação sacerdotal não é comum no restante do material bíblico. Ezequiel os menciona, mas sem muitos detalhes (por exemplo, Ez 40:39). Em 2 Reis 12:17[16], os dois rituais aparecem com o interessante detalhe sobre o seu valor monetário. O caso de 2 Crônicas é diferente, pois aparece a relação entre o ritual de “purificação” e “expição” (*lēkapēr*). É claro que não estamos lidando com rituais que surgiram depois do exílio,⁴⁸ mas precisamos considerar algumas questões aqui. É provável, por exemplo, que

⁴⁶ de VAUX, *Instituciones Del Antiguo Testamento*, 535.

⁴⁷ Ver ANDERSON, “Sacrifice and Sacrificial Offerings”, 880.

⁴⁸ Cf. de VAUX, *Instituciones Del Antiguo Testamento*, 545.

Oseias 4:8 seja um questionamento sobre o consumo de parte da carne do ritual de “purificação”, o que pode ser uma polêmica contra um novo ritual,⁴⁹ ou um ritual que não era comum entre os antigos israelitas.

Historicamente, a expiação era comumente relacionada ao ritual de “ascensão”, já na legislação sacerdotal os rituais de expiação são, por excelência, os de “purificação” e de “reparação”.⁵⁰ Agora, portanto, podemos tratar de sua prescrição e função, atentando para elementos mais gerais.

Não há dúvida de que a característica mais marcante desses rituais é a ênfase detalhada na manipulação do sangue. A ação ritual comum seria “aspergir” (*zāraq*) o sangue, mas aqui o ritual é mais complexo. Na introdução mais geral, em Levítico 4:5–7, a prescrição é que depois de o sacerdote molhar os seus dedos no sangue, ele deve “aspergir” (*nzḥ*) o sangue sete vezes “contra o véu do santuário” (*’et-pēnē pārōket haqqōdeš*). Então, parte do sangue é colocada sobre “as pontas do altar do incenso perfumado” (*’al-qarnôt miḥbah qētoret hassammîm*),⁵¹ enquanto todo o resto é “derramado sobre a base do altar da ascensão” (*yisṣōk ’el-ysōd miḥbah hā’olā*). A função específica desses rituais é “expiar” para que haja perdão (4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16, 18, 26[6:7]).

Eu demonstrarei que esses dois rituais, diferente dos outros já vistos, não têm como objetivo exercer alguma influência sobre YHWH, mas sim sobre o ofensor e a transgressão em si.⁵² Mais especificamente, seguindo Milgrom, eu defendo que esses rituais têm o objetivo de fazer expiação pelo santuário, pois este foi afetado negativamente pelo ofensor e a transgressão. A expressão mais adequada para essa discussão é “limpeza de impureza”.⁵³ Na visão sacerdotal, impureza, uma categoria mais ampla do que pecado no sentido moral (cf. Lv

⁴⁹ Ver WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto*, 95.

⁵⁰ WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus*, 66.

⁵¹ Em Êxodo 30:10, o altar do incenso especial deve ser expiado uma vez ao ano por Aarão.

⁵² MARX, “The Theology of the Sacrifice”, 110.

⁵³ Ver ANDERSON, “Sacrifice and Sacrificial Offerings”, 879; WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus*, 131–3.

5:1–5; capítulos 11–15), é um tipo de matéria que se adere, especialmente, a coisas sagradas (cf. Lv 15:31).⁵⁴ Quando a impureza gruda em alguém ou alguma coisa na comunidade, ela também se adere ao santuário, como se tivesse se duplicado. A parte que se encontra grudada na comunidade tem uma cópia no santuário, por assim dizer. Isso acontece porque o santuário é um reflexo representativo da própria comunidade.⁵⁵ Portanto, quando olhamos para as diversas prescrições de Levítico 4–5, podemos discernir níveis de impureza, desde as mais sérias, cometidas pelo sacerdote, até as mais brandas, cometidas pelos mais pobres da comunidade.⁵⁶

Como a impureza é entendida como um elemento material, sua limpeza é vista como remoção. Já que a impureza se adere a objetos e locais sagrados, sua remoção é feita ao grudá-la em outro objeto sagrado, como o sangue de um animal abatido religiosamente ou a farinha de trigo que remete ao ritual de “tributo” (cf. Lv 5:11–13).⁵⁷ Em ambos os casos, a porção que é removida pelo fogo não é a mesma parte que entrou em contato com a impureza. Contudo, como afirmei anteriormente, a divisão de porções serve para criar uma relação de representatividade entre as partes. No caso da impureza é ainda mais útil pensar numa relação de duplicidade ou cópia entre as partes. Assim, o sangue ou a porção da farinha que entram em contato com o altar ou outra parte do santuário, atraem para si a impureza que estava aderida a essas partes do santuário. Tendo a impureza grudada a essas partes, as outras porções, que funcionam como representantes ou cópias, são queimadas ou consumidas pelo

⁵⁴ Ver MILGROM, *Leviticus 1–16*, 257.

⁵⁵ Cf. HUNDLEY, *Keeping Heaven on Earth*, 182.

⁵⁶ Os pecados inadvertidos ou impurezas de indivíduos contaminam as partes menos importantes do santuário, o altar do holocausto e o átrio externo (cf. Lv 4:30), enquanto pecados inadvertidos pelo sumo-sacerdote ou por toda a comunidade contaminam o átrio interno (cf. Lv 4:5-7,17-18). Cf. S. E. BALENTINE, *The Torah's Vision of Worship* (Minneapolis: Fortress, 1999), 164.

⁵⁷ O uso da expressão “porção memorial” em Lv 5:12 aponta para o ritual de “tributo” (Lv 2:2). No entanto, a ordem para não adicionar azeite ou incenso demonstra que aqui não se trata de um ritual festivo. Ver MILGROM, *Leviticus 1–16*, 306. Para uma análise completa de Lv 5:11–13, ver PERES, “Bloodless ‘Atonement’”.

sacerdote (cf. Lv 6:19[26], 22[29]; 7:6–7). Esse processo, seja de queima fora do acampamento (cf. Lv 4:8–12) ou digestão pelo sistema digestivo do sacerdote, anulam o poder da impureza sobre o ambiente sagrado.⁵⁸ Mais uma vez, a morte do animal não é uma punição como consequência de ter recebido sobre si a impureza. O animal morre para que as várias partes de sua vida, que é sagrada, possam ser usadas para lidar com a impureza aderida ao santuário e seus objetos.⁵⁹

Isso nos traz à questão da expiação (*kpr*) e perdão. Devemos lembrar que esses rituais somente lidam com impurezas que resultam de pecados cometidos “inadvertidamente” (*bišgāgā*, Lv 4:2,13,22,27), e que a forma de remover pecados cometidos “conscientemente” (*bēyad rāmā*) se dá pela remoção dos ofensores da comunidade (Nm 15:30–31), ou por uma mudança total no comportamento do ofensor.⁶⁰ Também devemos considerar que pecados cometidos “conscientemente” causam impurezas que afetam o santuário, daí a necessidade da “grande limpeza” no “Dia da Expiação” (Lv 16). O resultado dessa limpeza, de novo, não é perdão, mas remoção da impureza do santuário, até mesmo do lugar santíssimo (Lv 16:15-16), para um “local inacessível”⁶¹ (*ereṣ gēzērā*). Com isso, o santuário fica limpo e em ordem para que a presença divina permaneça ali.⁶² Enquanto isso, a impureza permanece num local que não afeta a

⁵⁸ Para alguns questionamentos importantes para esse tipo de solução que eu ofereço, ver W. K. GILDERS, “Blood as Purificant in Priestly Torah: What Do We Know and How Do We Know It?” in *Perspectives in Purity and Purification in the Bible*, editado por Baruch J. Schwartz, et. al. (New York: T&T Clark, 2008), 82–3.

⁵⁹ Cf. K. MCLYMOND, “Space and Sacrifice in Leviticus: Implications for Sacrificial Theory”. Artigo apresentado no encontro anual da *Society of Biblical Literature* (San Francisco: Novembro, 2011), s.p.

⁶⁰ Isso também é visto na literatura profética. A respeito de Isaías 1:10-17, Bohdan Hrobon diz: “Ele também sabe que o tipo de impureza da qual o povo é culpado (impureza moral) não pode ser removida por nenhum ritual, e clama pela abolição de sua fonte, a conduta imoral do povo”. Ver B. HROBON, *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah* (Berlin: De Gruyter, 2010), 114.

⁶¹ Tradução de MILGROM, *Leviticus 1–16*, 1010.

⁶² Ver D. W. ROOKE, “The Day of Atonement as a Ritual of Validation”, in *Temple and Worship in Biblical Israel: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, editado por J. DAY (London: T&T Clark, 2005), 353–4.

relação entre a comunidade e YHWH. Essa remoção de impurezas é o que se entende por expiação.⁶³

Tendo alcançado a expiação, esses rituais garantem que a comunidade e YHWH continuem numa relação de aliança, mantendo um ambiente em que o perdão pode ser buscado e alcançado a partir dessa relação. Portanto, ainda que o perdão do ofensor dependa desses rituais, eles não podem ser considerados um meio de alcançar tal perdão.⁶⁴ Os rituais são um pré-requisito que garantem a possibilidade de perdão a partir de um relacionamento seguro com YHWH.⁶⁵ Dessa forma, ambos os rituais demonstram que expiação não garante o perdão como se fosse um pagamento pelo pecado ou como propiciação.⁶⁶

Experiência da Hospitalidade Divina

Alguns aspectos teológicos já apareceram em minha interpretação, mas agora vou considerá-los diretamente. Dois elementos essenciais para essa tarefa são os contextos literário e cultural. Esses contextos são complementos necessários para entender os rituais cúlticos no Antigo Testamento e no antigo Israel. Diferente do que se pensa, em Levítico não temos descrições rituais completas. O texto bíblico é bastante seletivo, a ponto de ser impossível recriar uma performance desses rituais.⁶⁷ Mais difícil ainda é que essa falta de informação levou a interpretações diferentes dos textos, mostrando que seu

⁶³ Para um bom resumo do significado de *kpr*, e sua relação com perdão, ver GILDERS, *Blood Ritual in the Hebrew Bible*, 28–32; PERES, “Bloodless ‘Atonement’”, 29–36.

⁶⁴ Ver WATTS, *Ritual and Rhetoric in Leviticus*, 135. Estou usando intencionalmente o conceito de remoção e não de eliminação, pois da mesma forma que na visão sacerdotal da criação, o caos, ou qualquer coisa que ameace a vida, não é eliminado e sim removido para que a vida seja mantida. Aqui, trata-se da remoção da impureza para que a vida da comunidade, por meio da aliança e relação com YHWH, seja mantida. Cf. BALENTINE, *The Torah’s Vision of Worship*, 166; GORMAN, *Ideology of Ritual*, 72–3; J. D. LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 123.

⁶⁵ Ver GANE, *Cult and Character*, 316–8.

⁶⁶ Para uma análise detalhada sobre a relação entre a expiação do Antigo Testamento e a doutrina cristã, ver S. B. CHAPMAN “God’s Reconciling Work: Atonement in the Old Testament,” in *T&T Clark Companion to Atonement*, editado por Adam J. Johnson (New York: T&T Clark, 2017), 95–113.

⁶⁷ HUNDLEY, *Keeping Heaven on Earth*, 20.

significado tomou uma direção mais literária do que ritual.⁶⁸ A respeito do contexto cultural, somente considerarei aqueles que são refletidos nos próprios rituais, conforme sua descrição textual, o que não depende de uma reconstrução detalhada dos rituais. Minha sugestão é que o princípio de hospitalidade divina, conforme os contextos literário e cultural, é uma forma adequada de entender e organizar o fenômeno do culto no antigo Israel.

A respeito do contexto literário, dependemos da chamada perícope do Sinai, que vai de Êxodo 19:1 até Números 10:10.⁶⁹ No livro de Êxodo, a prescrição de rituais cúlticos (Êx 29) aparece como parte da instrução sobre a construção do Tabernáculo (Êx 25–31). Essa instrução segue a experiência singular da presença divina por Moisés, Aarão, Nadabe, Abiú e setenta anciãos de Israel (Êx 24:9). Depois de alguns “jovens” (*na’arê*) efetuarem os rituais de “ascensão” e de “paz” (Êx 24:5), os participantes “viram a Deus, comeram e beberam” (Êx 24:11; cf. 18:12). Então, após a conclusão da construção do Tabernáculo e da performance de rituais cúlticos (Êx 40:16–33), “a glória de YHWH enchia o Tabernáculo” (*úkeḇôd YHWH mālê’ ’et-hammiškān*, Êx 40:34).

Neste contexto literário, a construção do Tabernáculo e a performance de rituais cúlticos estão ligados à habitação de YHWH em meio ao povo, e à experiência de comunhão com ele, o que pode ser descrito como a experiência da hospitalidade divina, pois os lugares sagrados eram caracterizados como casa de YHWH e a experiência de sua presença culmina com uma refeição comunitária.⁷⁰

⁶⁸ Ver ANDERSON, “Sacrifice and Sacrificial Offerings”, 883–6; J. W. ROGERSON, “Sacrifice in the Old Testament: Problems of Method and Approach”, in *Sacrifice*, editado por M. F. C. BOURDILLON e M. FORTES (London: Academic Press, 1980), 50.

⁶⁹ Ver A. RUWE, “The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative Outline of the Priestly Sinai Story (Exod 19:1–Num 10:10)”, in *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, editado por R. RENDTORFF e R. A. KUGLER (Leiden: Brill, 2003), 55–78.

⁷⁰ Cf. WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto*, 62.

Entre esses dois relatos, porém, está o famoso caso do “bezerro de ouro” e suas implicações negativas (Êx 32–34). É por isso que nem mesmo Moisés podia entrar na “tenda do encontro” (*’ōhel mó‘ēd*, Êx 40:35) depois que a glória de YHWH encheu o Tabernáculo. Assim, ainda que a presença divina tenha permanecido em meio ao povo, parece que a experiência da hospitalidade divina não era possível, pois sua presença não estava acessível. Michael Morales oferece uma ótima reflexão ao dizer que o livro de Êxodo conclui com a inacessibilidade da habitação de YHWH, enquanto Levítico abre com a legislação para permitir que Israel “se aproxime”.⁷¹ Isso já é claro no uso da raiz hebraica *qrb* em Levítico 1:2: “Quando alguém apresentar (*yaqrīb*) uma oferta (*qorbān*) a YHWH, deverá apresentar (*taqrībū*) suas ofertas (*qorbān*) [...]” Na verdade, *qorbān* é o termo mais abrangente para descrever rituais cúlticos em textos sacerdotais.⁷² A associação desse termo com a experiência de hospitalidade divina pode ser estabelecida pelo fato de os sacerdotes também são chamados de *qērōbay* (“aqueles que se aproximam”). Esse termo, obviamente ligado à caracterização do culto como um ato de aproximar-se da presença divina, também depende de um contexto de hospitalidade. Ele é um termo técnico para oficiais reais que vivem no palácio e têm acesso imediato, ou seja, sem intermediários, ao rei (cf. Ez 23:12; Et 1:14).⁷³ Com tal analogia, Deus é caracterizado como rei, o Tabernáculo como palácio, os sacerdotes como oficiais reais, a comunidade israelita como vassalo, e o culto como experiência da hospitalidade divina semelhante às refeições de aliança entre suzeranos e vassalos.

⁷¹ MORALES, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord?*, 124.

⁷² Ver EBERHART, “Sacrifice? Holy Smokes!”, 23.

⁷³ Ver MILGROM, Leviticus 1–16, 600; C. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 587; C. NIHAN, “Narrative and Exegesis in Leviticus: On Leviticus 10 and 24,10–23”, in *Schriftgelehrte Fortschreibungs- und Auslegungsprozesse: Textarbeit im Pentateuch, in Qumran, Ägypten und Mesopotamien*, editado por W. BÜHRER (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 227.

Ao chegarmos em Levítico 9 com a descrição da execução dos rituais prescritos até ali, encontramos uma descrição semelhante a Êxodo 40, mas dessa vez Moisés e Aarão podem entrar na “tenda do encontro”, e a “glória de YHWH” aparece para todo o povo (Lv 9:23). A prescrição sacerdotal dos rituais de adoração consegue realizar a intenção original do lugar de habitação de YHWH como lugar de encontro com a presença divina, mesmo que o povo a tenha corrompido.⁷⁴ O que é singular nesse contexto literário é que a experiência da hospitalidade divina é padronizada, se tornando regularmente disponível, apesar da corrupção de Israel.⁷⁵

Se considerarmos os aspectos mais materiais dessa experiência, apontando para o contexto cultural, o conceito de hospitalidade divina ainda pode ser útil. Em textos como 1 Samuel 2 e 9, o ritual cútico no santuário é vivenciado como uma refeição familiar num ambiente sagrado. Entre as partes fundamentais da arquitetura dos santuários, como o de Siló ou o templo de Jerusalém, estavam os cômodos dedicados ao consumo de refeições (*lišká*, cf. 1 Sam 9:22).⁷⁶ Em 1 Samuel 1:4–5 e 9:22–23, também encontramos outro elemento importante de hospitalidade: o anfitrião. Ali, um dos participantes da refeição decide os lugares e as porções de cada um.⁷⁷ Quando olhamos para a legislação sacerdotal para o culto, é YHWH quem decide a posição e porção de cada participante, agindo, portanto, como anfitrião. O papel de YHWH como anfitrião também é importante para entender as ofertas apresentadas. Não estamos lidando com uma dádiva a YHWH, mas um tributo que representa a posse divina sobre todos os bens produzidos pela terra e pelo trabalho humano (cf. Lv 25:23). A

⁷⁴ Cf. MORALES, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord?*, 142.

⁷⁵ Cf. ANDERSON, “Sacrifice and Sacrificial Offerings”, 877.

⁷⁶ Ver M. OTTOSSON, “Sacrifice and Sacred Meals in Ancient Israel”, in *Gifts to the Gods: Proceedings of the Uppsala Symposium 1985*, editado por T. LINDERS e G. NORDQUIST (Uppsala: Uppsala, 1987), 134–5.

⁷⁷ Cf. WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto*, 70. A distribuição de porções é um elemento essencial na prática de sacrifícios e merece mais atenção. A divisão de porções também indica que o animal é abatido para produzir porções sagradas a serem distribuídas. Ver MCCLYMOND, “Space and Sacrifice in Leviticus”, s.p.

experiência é verdadeiramente da hospitalidade divina, pois é YHWH quem providencia os bens a serem ofertados e prescreve a distribuição das porções, mesmo a dele.

Isso nos traz ao papel fundamental que comida desempenha na experiência dos rituais cômicos da antiguidade como um todo e no antigo Israel particularmente. Como mencionei, o papel da comida é tão importante a ponto de a arquitetura do santuário revolver em sua função.⁷⁸ Nesse caso, deve existir alguma consideração sobre a produção de alimentos e seu papel na cultura do antigo Israel. Podemos começar dizendo que a domesticação de animais e vegetais, e tudo em torno dessa atividade, é relevante para os rituais cômicos.⁷⁹ Um exemplo simples é Levítico 22:28, que proíbe o abate de um animal e sua cria no mesmo dia, exigindo que o criador dos animais os conheça muito bem.⁸⁰ No caso dos animais, o esforço físico e psicológico⁸¹ necessário para criá-los é importante para considerarmos a experiência do ofertante nos rituais cômicos. O consumo de carne era uma ocasião especial, mas só poderia acontecer se o ofertante entregasse um animal que representava muitos aspectos de sua própria vida. Para se alegrar, usando a linguagem de Deuteronômio (Dt 16), com a experiência de comida extravagante na casa de YHWH, é necessário participar em rituais de auto-entrega. A hospitalidade de YHWH causa alegria, com

⁷⁸ “[...] a arquitetura do local de culto seguirá o padrão de um lugar de comunhão”. OTTOSSON, “Sacrifice and Sacred Meals in Ancient Israel”, 135.

⁷⁹ Ver J. Z. SMITH, “The Domestication of Sacrifice”, in *Understanding Religious Sacrifice: A Reader*, editado por Jeffrey Carter (London: T&T Clark, 2003), 325–341.

⁸⁰ KLAWANS, *Purity, Sacrifice and the Temple*, 60–1.

⁸¹ Precisamos lembrar que, em sua maioria, estamos lidando com pequenos criadores que conheciam bem seus animais, vivendo muito próximo deles, até mesmo na mesma casa. Uma boa ilustração aparece na parábola contada por Natã para Davi em 2Sm 12:1-4, que também lida com uma refeição compartilhada, o papel de anfitrião e a prática da hospitalidade. Para uma importante contribuição no estudo da relação humana-animal do antigo Oriente Próximo, ver R. WELTON, *He is a Glutton and a Drunkard?: Deviant Consumption in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 2020), 29–91.

abundância de alimentos, por meio da entrega que o ofertante faz de um animal que está intrinsecamente vinculado à sua própria vida.⁸²

A hospitalidade divina também pode ser útil para entender os regulamentos cúlticos sobre pureza e impureza. Sentar à mesa com um superior, como um suserano ou um rei, significa se comportar de acordo com a ocasião e com as regras da casa do anfitrião, marcando a diferença de status entre o anfitrião e seus convidados. Essas ocasiões exigem certo protocolo e etiqueta. Jonathan Klawans diz que esses regulamentos seguem um padrão de imitação divina, como no refrão “seja santo como eu sou santo” do chamado Código de Santidade (Lv 17–26). Nesse padrão, tudo o que aponta para sexo e morte é considerado impuro, ou diferente de Deus.⁸³ Klawans conclui: “Somente um estado exaltado, em semelhança à divindade—o estado de pureza ritual—torna alguém elegível a entrar no santuário, a residência santa de YHWH na terra”.⁸⁴ Não somente elegível, mas seguro, pois entrar na presença de alguém tão poderoso e distinto sem estar sob as condições corretas é muito perigoso.⁸⁵ Isso, em minha opinião, combina bem com a função de protocolo e etiqueta, conforme a categoria de hospitalidade real. Esses diversos elementos da experiência de hospitalidade, aplicados ao culto no antigo Israel, não é uma inovação da minha parte. Outros autores costumam usar termos como etiqueta e protocolo. Hyam Maccoby, por exemplo, fala do sistema sacerdotal de pureza

⁸² Temos que ser cuidadosos aqui por causa da conotação negativa do sacrifício e seu uso retórico no ambiente político. O argumento típico é que alguém deve morrer para que alguns possam viver. Isso é usado para justificar a morte de soldados em guerra ou o uso de animais em laboratório (ver J. W. WATTS, “The Rhetoric of Sacrifices”, in *Ritual and Metaphor: Sacrifice in the Bible*, editado por C. A. EBERHART [Leiden: Brill, 2012], 12–13). O ambiente da hospitalidade divina faz dessa auto-entrega um ato de gratidão pelas diversas bênçãos dadas por YHWH, e causa o transbordamento dessas bênçãos que alcançam outras pessoas, em vez de parar no consumo egoísta daquele que a recebeu. Por isso considero o uso do termo “auto-sacrifício”, usado por Morales, muito perigoso, ainda que sua perspectiva sobre a questão seja muito útil. Ver MORALES, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord?*, 130.

⁸³ Sexo é uma diferença importante entre ser humano (mortal, em necessidade de procriação) e ser divino (imortal). Ver KLAWANS, *Purity, Sacrifice and the Temple*, 57–8.

⁸⁴ KLAWANS, *Purity, Sacrifice and the Temple*, 58.

⁸⁵ De acordo com Moshe Halbertal, os regulamentos, entre outras coisas, garante um encontro seguro. Ver M. HALBERTAL, *On Sacrifice* (Princeton: Princeton University Press, 2012), 15–6.

como “etiqueta e protocolo palaciana, observados na corte de um monarca”.⁸⁶ Paula Fredriksen, usa o termo etiqueta da mesma forma, mas seu uso é mais interessante ainda, porque é qualificado a partir de sua perspectiva de que a divindade cultuada e seus adoradores mantêm um vínculo de parentesco,⁸⁷ o que faz com que a experiência do culto se torne ainda mais próxima do que podemos entender da hospitalidade na cultura do antigo Oriente Próximo.⁸⁸

Apesar de esses dois autores usarem esses elementos para caracterizar partes da teologia e do culto sacerdotal no Antigo Testamento, nenhum deles considera que tais elementos têm seu significado derivado da experiência de hospitalidade. O que busquei fazer foi interpretar o máximo de elementos possíveis que, de acordo com o material bíblico, compunham o culto no antigo Israel, a partir da experiência de hospitalidade. Certamente eu não exauri as possibilidades de análise do culto do antigo Israel neste estudo, mas acredito que abri um caminho com potencial para aprofundamento, especialmente em estudos comparativos com refeições palacianas oficiais em monarquias do antigo Oriente Próximo.

Na parte final deste artigo, quero mostrar outra possibilidade que surge a partir da minha análise. Como a prática e a experiência da hospitalidade no antigo Oriente Próximo, inclusive no antigo Israel, era considerada da mais elevada responsabilidade ética, podemos, então considerar a ética seguida e formada pelo culto no antigo Israel, e como tal ética nos aponta para um aspecto teológico profundo: teodiceia.

⁸⁶ H. MACCOBY, *Ritual and Morality: The Ritual Purity System and Its Place in Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 9, 206.

⁸⁷ Ver P. FREDRICKSEN, “Compassion Is to Purity as Fish Is to Bicycle, and Other Reflections on Constructions of ‘Judaism’ in Current Work on the Historical Jesus”, in *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism*, editado por J. S. KLOPPENBORG e J. MARSHALL (London: T&T Clark, 2005), 56–7.

⁸⁸ C. PERES, “Dining at the King’s Table: Divine Hospitality in the Priestly Writings” (Tese de Mestrado, Vrije Universiteit Amsterdam, 2018), 7–12.

Ideologia, Ritual, Ética e Teodiceia

Uma vez que os rituais cúlticos no Antigo Testamento não são performances e sim textos, é imperativo o cuidado ao interpretá-los à luz de estudos de teóricos de ritual, que derivam suas conclusões a partir da observação de performances. Seguirei duas diretrizes em meu método de aplicação desses estudos. Primeiro, não usarei análise de detalhes performáticos, mas somente conclusões gerais sobre como se formam os rituais e o que eles fazem. Segundo, não dependerei de detalhes sobre a performance do ritual, mas somente usarei os valores culturais que emergem claramente do texto bíblico.⁸⁹

A partir dessas duas diretrizes, quero usar o conceito de etiqueta para esclarecer uma função essencial de rituais cúlticos no antigo Israel. Etiqueta é um sistema de ações corporais, daí a importância do uso de teoria ritual, que comunica valores éticos de um determinado *ethos*, em um ambiente de comensalidade, daí a importância dos valores culturais.

A razão para falar sobre ideologia ritual é que rituais, de acordo com o antropologista Clifford Geertz, são definidos por imagens idealizadas em resposta a problemas de significado que surgem de experiências humanas reais.⁹⁰ Essas imagens idealizadas ritualmente, diferentemente de conceitos abstratos, são imagens de como a vida deve ser vivida em sua relação com outros, a sociedade, a criação e a própria divindade.⁹¹ Os rituais concretizam essas imagens idealizadas em uma escala menor, dentro de um ambiente e um tempo controlados. A teórica ritual, Catherine Bell, diz o seguinte:

[...] o que a ritualização faz é bem simples: estrutura, temporariamente, um ambiente de espaço-tempo por meio de uma

⁸⁹ Para uma análise crítica do uso de teoria ritual em interpretação bíblica, ver D. P. Wright, “Ritual Theory, Ritual Texts, and the Priestly-Holiness Writings of the Pentateuch”, in *Social Theory and the Study of Ancient Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect*, editado por S. M. OLYAN (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 195–216.

⁹⁰ Ver P. ALTMANN, *Festive Meals in Ancient Israel: Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context*. (Berlín: De Gruyter, 2011), 41–2, n. 17.

⁹¹ Cf. BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 85.

série de movimentos físicos [...], produzindo assim uma arena que, ao moldar os seus participantes, tanto valida quanto expande os esquemas que eles estão internalizando.⁹²

Sendo assim, rituais são esquemas humanos para colocar em certa ordem os vários aspectos da existência. Por isso, eles são altamente éticos, mesmo que num espaço limitado, por um tempo limitado.⁹³

Essa limitação espacial e temporal é superada por dois aspectos essenciais do ritual. O primeiro é bem prático, pois rituais treinam o corpo dos participantes a como se comportarem nesse ambiente idealizado, então rituais produzem o seu ideal no corpo de seus participantes. Rituais são um tipo de pedagogia encarnada.⁹⁴ Uma vez que o ideal do ritual é produzido no corpo dos participantes, tal ideal será reproduzido pelo participante em outras circunstâncias não-ritualizadas de sua vida.⁹⁵ O segundo é mais complexo e mais específico sobre a ideologia ritual sacerdotal. De acordo com Frank Gorman Jr., o sistema ritual sacerdotal diz respeito a quatro áreas: o estado ou status do indivíduo, o estado da sociedade, o estado do cosmo e o estado da divindade em relação ao indivíduo, à sociedade e ao cosmo.⁹⁶ Essas quatro áreas estão tão interligadas que se o ritual produzir uma mudança no estado de uma delas, uma mudança acontecerá em todas as outras.⁹⁷

A relação entre essas áreas mostra que na teologia sacerdotal o culto e seus rituais eram vistos como atos criativos.⁹⁸ Os rituais cúlticos, conforme a teologia sacerdotal, produzem um ambiente em que a presença divina é mantida e pode ser desfrutada, assim como no primeiro ato criativo de YHWH. Esse

⁹² BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 109–10.

⁹³ Cf. I. GRUENWALD, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010), 15.

⁹⁴ Rituais são mais do que pedagógicos, são epistemológicos, pois o corpo humano é um meio de obter conhecimento. Ver JOHNSON, *Knowledge by Ritual*, 90–119.

⁹⁵ Ver BELL, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 108.

⁹⁶ GORMAN, *Ideology of Ritual*, 37–8.

⁹⁷ GORMAN, *Ideology of Ritual*, 38.

⁹⁸ Ver M. K. GEORGE, *Israel's Tabernacle as Social Space* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 187–9; LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil*, 78–86.

ambiente, na criação e no culto, corre risco de deterioração, colocando a existência em risco. Por isso a teologia sacerdotal contempla rituais regenerativos (reconstitutivos).⁹⁹ Toda essa discussão pode ser categorizada como uma questão de teodiceia.¹⁰⁰ A ordem correta do culto e da vida torna a comunhão com YHWH possível. Essa comunhão resulta em bênção, portanto, vida. Central para essa ordem correta é o controle daquilo que ameaça a vida, o que pode ser chamado de caos, mal, impureza, etc. Na teologia sacerdotal, o primeiro ato criativo estabelece essa ordem correta em grande escala, contemplando todo o cosmo, enquanto o culto o estabelece no ambiente limitado do santuário.¹⁰¹ Como, porém, mudança em uma área gera mudança nas outras, é possível pensar que o culto também tem o potencial de mudar a ordem em todo o cosmo.

Minha tarefa conclusiva será demonstrar que tipo de ética e teodiceia é apresentada no culto do antigo Israel, conforme sua recordação no Antigo Testamento, à luz de meu princípio organizador de hospitalidade divina e o conceito de etiqueta. Quanto à ética, há importantes elementos que apontam para a prática da auto-entrega. Além do que já disse sobre os animais domésticos, é importante apresentar uma imagem mais completa, incluindo aqui que a morte dos animais é descrita como se não houvesse resistência de sua parte, o que se tornou uma importante imagem teológica como se vê na expressão “como um cordeiro manso, que se leva ao matadouro” (Jr 11:19). O papel do ofertante também é importante, pois tendo criado esse animal “sem defeito” (*tāmîm*, Êx 29:1; Lv 1:3), cuidadosamente selecionando os melhores animais para procriarem e providenciando tudo o que o animal precisava para se

⁹⁹ Ver GRUENWALD, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, 24, 36.

¹⁰⁰ Assim, não estou usando teodiceia como termo técnico para a vindicação da divindade diante do mal. Estou usando teodiceia, como GANE (*Cult and Character*, 324–33) e MILGROM (*Leviticus 1–16*, 354–61), num sentido amplo sobre como a divindade lida com o mal.

¹⁰¹ Para mais detalhes sobre criação, culto e teodiceia, ver LEVENSON, *Creation and the Persistence of Evil*, 121–7.

desenvolver,¹⁰² decide o propósito da vida desse animal. Ainda que o animal morra, seu propósito é ser um meio de comunhão entre ofertante e divindade. Como rituais intentam colocar as coisas em ordem num contexto de desordem, reconhece-se a necessidade de representar a desordem antes que a ordem seja alcançada. Nos termos usados por Ithamar Gruenwald, a morte do animal é um ritual de deconstituição (ou desordem) que providencia o necessário para os rituais de reconstituição (ou ordem), i.e., a refeição de comunhão que alavanca a vida do indivíduo e da comunidade.¹⁰³ Como há uma identificação do ofertante com o animal, toda a experiência poderia ser retratada assim: o ofertante está sendo consumido (entrega), pois o que ele oferta é um benefício para outros, e está consumindo (consumo), pois ele também se beneficia de sua própria oferta que tem a divindade como origem primeira, como anfitrião da experiência de hospitalidade.¹⁰⁴ Em minha opinião, essa é a etiqueta que deve ser seguida no palácio de YHWH, pois é dessa forma que YHWH se faz disponível a Israel. Para tomar emprestado alguns dos termos de Klawans, essa é a parte ética do comportamento à semelhança de Deus (*imitatio Dei*) que torna alguém elegível ou seguro para entrar no palácio de YHWH.

Essa ética de auto-entrega é encarnada nos participantes dos rituais cúlticos não para que possam realizar adequadamente a performance do ritual. De fato, a performance dos rituais só é realizada adequadamente quando os participantes a encarnam fora do culto. Esse treinamento do corpo nos rituais cúlticos serve de prática para a vida do dia-a-dia. Tal aspecto é essencial para entender a relação entre a parte cúltica de Levítico (capítulos 1–16) e a parte de prática diária (capítulos 17–26). A participação nos rituais de adoração é um

¹⁰² Não nos surpreende, então, que os israelitas tenham feito teologia a partir da função do pastor. Ver Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple*, 59.

¹⁰³ Cf. Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, 218. Deconstituição não é o mesmo que destruição. Cf. McClymond, “Space and Sacrifice in Leviticus”, s.p.

¹⁰⁴ Chilton, “A Hungry Knife”, 107.

treinamento pedagógico para as exigências éticas da vida em comunidade.¹⁰⁵ Trata-se de um processo de consagração, de se tornar disponível para os propósitos da outra parte, neste caso YHWH.¹⁰⁶ O que é esperado dessa relação entre culto e vida em comunidade é que os participantes dos rituais cúlticos sejam capazes de se entregar, como os animais, em sua prática do dia-a-dia. Ao fazê-lo, eles se tornam meios de comunhão com YHWH, mediando a experiência da presença divina e suas bênçãos, de tal forma que a experiência do culto é alargada para incluir toda a vida da comunidade, até mesmo toda a vida da criação.¹⁰⁷

Eu sugiro que esse aspecto ético do culto é a base da crítica profética sobre as práticas cúlticas de seus contemporâneos. Os profetas não são contra o culto em si, nem meramente questionam a discrepância entre comportamento dos participantes no culto e na vida diária.¹⁰⁸ A meu ver, os profetas também consideram o culto como modelo ético a ser replicado na vida diária e sua crítica é que o culto perdeu seu caráter pedagógico de treino para a auto-entrega, tornando-se um veículo de auto-engrandecimento. Assim, o culto já não era mais uma refeição-aliança, na qual as bênçãos de YHWH, por sua hospitalidade, eram desfrutadas por todos, mas se tornara uma refeição exclusiva dos poderosos, que desfrutavam sua porção dos frutos da terra da aliança, assim como a porção de

¹⁰⁵ Cf. MORALES, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord?*, 214. Isso explica o fato de os rituais de “purificação” não purificarem toda a terra. É o comportamento ético da comunidade que é exigido para que a terra se torne um lugar de encontro e desfrute entre comunidade e YHWH. Ver HUNDLEY, *Keeping Heaven on Earth*, 178.

¹⁰⁶ Ver WILLI-PLEIN, *Sacrifício e Culto no Israel do Antigo Testamento*, 45.

¹⁰⁷ Ver MORALES, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord?*, 215–7.

¹⁰⁸ Geralmente essa é a interpretação da crítica profética. Por exemplo, Lena-Sofia TIEMEYER, *Priestly Rites and Prophetic Rage* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006); T. V. LAFFERTY, *The Prophetic Critique of the Priority of the Cult: A Study of Amos 5:21–24 and Isaiah 1:10–17* (Eugene: Pickwick Publications, 2012); HROBON, *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*.

muitas outras pessoas. O culto, portanto, era a quebra da aliança e estava longe da hospitalidade divina.¹⁰⁹

Quero mostrar que a experiência do culto é vista como a perfeita ordem da existência, ou como a vida deve ser, de tal forma que esta só pode ser chamada de teodiceia.¹¹⁰ A experiência de vida que o Antigo Testamento apresenta como ideal para os rituais cúlticos é uma expressão daquilo que o antigo Israel celebrava e guardava como sendo de valor.¹¹¹ É por isso que um ambiente doméstico com a experiência de uma refeição comunitária é tão importante, assim como a prática da generosidade comunitária, concebida como hospitalidade divina. Essa experiência concreta de bem-estar comunitário numa refeição em comunhão com YHWH é uma imagem idealizada da existência humana.¹¹²

Concluirei, portanto, com algumas considerações de Salmos 36 e Isaías 25:6-8, para mostrar como os antigos israelitas fizeram teologia a partir da experiência idealizada dos rituais cúlticos. Ambos os textos usam imagens derivadas das refeições culturais, e as aplicam a um contexto em que YHWH está lidando com o mal. Em Salmos 36, o problema é o ímpio e seus planos maus (36:2–5[1–4]), sendo o “amor fiel” (*beseḏ*), a “fidelidade” (*’emûnâ*) e a “justiça” (*ṣēdāqâ*, 36:6–7[5–6]) de Deus a garantia de que os “filhos dos homens” (*bēnē ’ādām*, 36:8[6]), uma expressão bem abrangente, serão amplamente satisfeitos pela abundância de “sua [de Deus] casa” (*bêteka*), e beberão dos rios de “suas [de Deus] delícias” (*’ādānêkâ*, 36:9[8]). A imagem já é idealizada pelo fato de a raiz da palavra “delícias” (*’dn*) ser a mesma de Éden (*’ēden*), mas o texto ainda diz

¹⁰⁹ Dois textos representativos são Isaías 1:10–17 e Amós 5:21–24. Hrobon chega perto dessa interpretação ao dizer que as questões éticas dos profetas também eram questões cúlticas. Ver, por exemplo, HROBON, *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*, 114, 217.

¹¹⁰ Ver A. COTHEY, “Ethics and Holiness in the Theology of Leviticus”, *Journal for the Study of the Old Testament* 30.2 (2005), 148–9.

¹¹¹ CHILTON, “A Hungry Knife”, 103–4.

¹¹² Cf. CHILTON, “A Hungry Knife”, 107.

explicitamente que Deus é a “fonte da vida” (*məqôr hayyîm*, 36:10[9]), o que está vinculado à experiência de comida abundante na casa de Deus.¹¹³ Em Isaías 25:6–8, a visão é semelhante, tornando o caráter da refeição ainda mais abundante e esplêndida, mas o contexto é “esta montanha” (*bāhār haʿzēh*, 25:6), que também é uma expressão do local de habitação de YHWH. A experiência inclui “todos os povos” (*kāl-hāʿamîm*, 25:6) e o “consumo da morte” (*billaʿ hammāwet*, 25:8). Trata-se, portanto, de teodiceia, até mesmo teodiceia escatológica, utilizando a experiência das refeições comunitárias nos rituais cômicos para descrever a renovação da criação e da vida por YHWH.¹¹⁴ Tal uso é adequado, já que os rituais cômicos são um tipo de escatologia realizada.¹¹⁵

Usando o princípio de hospitalidade divina, é possível dizer que o culto prescrito no Antigo Testamento tem como objetivo expandir para todo o mundo essa comunhão alegre com YHWH, cheia de comida extravagante compartilhada pela comunidade, por meio da auto-entrega e generosidade, em conformidade com a própria hospitalidade de YHWH.

Conclusão

O que pude apresentar neste artigo demonstra que hospitalidade divina é uma característica essencial dos rituais cômicos no Antigo Testamento e na experiência cômica no antigo Israel. Ainda que alguns dos argumentos não tenham sido completamente desenvolvidos, acredito que fui capaz de apresentar um modelo consistente que pode ser aplicado em novos estudos.

Ainda há muito trabalho a ser feito, mas quero destacar algumas diretrizes que esse capítulo ofereceu para pesquisas futuras. Primeiro, rituais cômicos no

¹¹³ Ver MORALES, *Who Shall Ascend the Mountain of the Lord?*, 138-9.

¹¹⁴ Ver A. T. ABERNETHY, “Reconciliation and the Table in Biblical Vision”. Artigo apresentado em The Tenth Annual Symposium in Human Needs and Global Resources (Wheaton, February 2015), s.p.

¹¹⁵ Isso pode ser visto na relação entre Isaías 58 e 59. Ver HROBON, *Ethical Dimension of Cult in the Book of Isaiah*, 216.

Antigo Testamento demonstram o quanto a materialidade possui uma função espiritual. Segundo, a fim de experimentar a hospitalidade divina, é necessário seguir um comportamento ético de auto-entrega no santuário e no dia-a-dia, para que as bênçãos dessa hospitalidade sejam desfrutadas por toda a comunidade. Terceiro, sacrifícios de animais não dizem respeito à morte, e sim à vida. Quarto, rituais cúlticos são altamente éticos. Quinto, rituais cúlticos criam e realizam as experiências, comportamentos e imagens que são o modelo da forma como enxergamos a relação da divindade com sua criação e a forma como enxergamos o mundo vindouro.