

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Faculdade de Letras

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



**A ORAÇÃO
NO TRATADO DAS BÊNÇÃOS
DO TALMUDE DA BABILÓNIA**

Celina Maria Amado Fernandes

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM HISTÓRIA E CULTURA DAS RELIGIÕES

Lisboa

2010

UNIVERSIDADE DE LISBOA

Faculdade de Letras

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**A ORAÇÃO
NO TRATADO DAS BÊNÇÃOS
DO TALMUDE DA BABILÓNIA**

Celina Maria Amado Fernandes

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM HISTÓRIA E CULTURA DAS RELIGIÕES
ORIENTADA PELO PROFESSOR DOUTOR JOSÉ AUGUSTO MARTINS RAMOS

Lisboa

2010

Í N D I C E

| | |
|---|-----|
| LISTA DE ABREVIATURAS | 6 |
| RESUMO | 7 |
| <i>ABSTRACT</i> | 8 |
| PALAVRAS-CHAVE | 9 |
| PREÂMBULO | 10 |
| INTRODUÇÃO | 12 |
| I A ORAÇÃO E SUAS CATEGORIAS | 15 |
| I.1. A Oração no Espaço do Judaísmo | 18 |
| II. O JUDAÍSMO RABÍNICO | 24 |
| II.1. A <i>Mišnah</i> | 26 |
| II.2. O Talmude da Babilónia | 28 |
| II.2.1. <u>O Tratado das Bênçãos</u> | 30 |
| II.3. A Autoridade dos Rabinos | 32 |
| III O <i>ŠEMA</i> | 38 |
| IV A <i>'AMIDAH</i> | 51 |
| V METAORAÇÃO – FACTORES DA ORAÇÃO | 85 |
| v.1. A Atitude Mental: <i>Kawwanah</i> | 85 |
| v.2. A Identidade do Orante | 94 |
| v.3. O Local | 97 |
| v.4. O Tempo | 100 |
| v.5. A Atitude Corporal | 101 |
| v.5.1. <u>A Pureza na Oração</u> | 101 |
| v.5.2. <u>A Linguagem Gestual</u> | 102 |
| v.5.3. <u>Os Objectos de Culto</u> | 105 |
| VI METAORAÇÃO – FUNÇÕES DA ORAÇÃO | 107 |
| VI.1. Eficácia | 107 |
| VI.2. Teurgia | 112 |
| VI.3. Mérito | 116 |

| | |
|--|-----|
| VII. ORAÇÕES DE LOUVOR E DE BÊNÇÃO | 120 |
| CONCLUSÃO | 135 |
| ANEXO I – O <i>Šma'</i> | 139 |
| ANEXO II – A <i>'amidah</i> | 140 |
| ANEXO III – Bênçãos do <i>Šma'</i> | 141 |
| ANEXO IV – Bênçãos para as Refeições | 142 |
| ANEXO V - Mapa da Palestina, “Século III A.C./Século VI D.C.” | 143 |
| ANEXO VI - Idem, pormenor | 144 |
| ANEXO VII - Mapa da Palestina, “De – 37 a – 4” | 145 |
| ANEXO VIII – Mapa da Palestina, “132-135” | 146 |
| ANEXO IX – Mapa da Babilónia, “Babilónia, a capital do mundo judaico - Séculos III a V” | 147 |
| ANEXO X – Mapa da Palestina, “Séculos IV e V” | 148 |
| BIBLIOGRAFIA | 149 |
| ÍNDICE REMISSIVO | 162 |

[Y] A Assembleia de Israel disse diante do Santo, bendito seja Ele:
[Z] “Mestre do Mundo!
[AA] Se um homem desposa uma mulher para além da sua primeira esposa,
[AB] Lembra-se das acções da primeira.
[AC] Tu abandonaste-me e esqueceste-me!”
[AD] O Santo, bendito seja, respondeu-lhe:
[AE] “Minha filha,
[AF] criei doze constelações no firmamento,
[AG] e por cada constelação, criei trinta comandantes de exércitos,
[AH] e por cada comandante de exército, criei trinta *liguyon*,
[AI] e por cada *liguyon*, criei trinta *rahaton*,
[AJ] e por cada *rahaton*, criei trinta *karton*,
[AK] e por cada *karton*, criei trinta *gastera*,^(a)
[AL] e por cada *gastera*, suspendi [no firmamento] trezentos e sessenta e cinco mil miríades de estrelas a corresponder aos dias do ano solar,
[AM] e todos, não os criei senão para ti,
[AN] e tu disseste-me: “Tu abandonaste-me e esqueceste-me!”

(Ber. II, 5: 32b³).

(a) *Liguyon*, *rahaton*, *karton* e *gastera* são, segundo o TB, diferentes títulos de oficiais, aparentemente adoptados do jargão militar romano. Não conseguimos, contudo, encontrar correspondência nem em língua latina nem em língua grega que se assemelhasse a estes vocábulos, excepto *liguyon*, que provavelmente é proveniente do latim *legio*, *legionis*.

LISTA DE ABREVIATURAS

A.E.C. = antes da era comum

Ber. = *Maseket Berakot*

E.C. = era comum

Hag. = *Hagigah*, “Oferta de festa” (tratado da *Mišnah* da ordem *Mo'ed*)

Kidd. = *Kiddušin*, “Noivados” (tratado da *Mišnah* da ordem *Našim*)

M = *Mišnah*

Nid. = *Niddah*, “Menstruada” (tratado da *Mišnah* da ordem *Tohorot*)

R. = *Rabbi*

Sot. = *Sotah*, “Suspeita de adultério” (tratado da *Mišnah* da ordem *Našim*)

Suk. = *Sukkah*, “Festa dos Tabernáculos” (tratado da *Mišnah* da ordem *Mo'ed*)

T = *Tosefta*

Tam. = *Tamid*, “Oferta perpétua” (tratado da *Mišnah* da ordem *Kodašim*)

Taan. = *Taanit*, “Jejum” (tratado da *Mišnah* da ordem *Mo'ed*)

Tb = Talmude *Bavli* ou da Babilónia

TB = Tratado das Bênçãos

Tp = Talmude de Jerusalém, ou da Palestina

RESUMO

Este estudo é dedicado à oração no espaço do Judaísmo rabínico e, mais precisamente, no primeiro tratado dos comentários talmúdicos dos sábios babilônicos à compilação de codificações normativas conhecida como *Mišnah*, o Tratado das Bênçãos.

Respeitando a ordem seguida pelo Tratado, examinámos em primeiro lugar as duas orações mais importantes da liturgia judaica, o *Šma* e a Oração das Dezoito Bênçãos, interpretando a sua acção sobre o Deus de Israel e sobre a nação escolhida, bem como as exigências e contrapartidas da divindade para com o povo que elegera. Descrevemos depois as bênçãos que devem ser recitadas ao longo do dia do religioso judaico, analisando a sua utilidade e eficácia.

Em todo o percurso trilhado, vimo-nos envolvidos cada vez mais profundamente no ambiente de interioridade e de mística em que se inscrevem os diálogos contidos no Tratado das Bênçãos, além da vivacidade imaginativa que tornam esta literatura, recheada de complexas semânticas alegóricas, um verdadeiro prazer para o estudioso que por ela se aventura, na busca da razão e significado da oração.

ABSTRACT

This study is dedicated to prayer in rabbinic Judaism, namely in the first treaty of the Babylonian sages' talmudic comments to the compilation of the normative code known as *Mišnah*, the Treaty of Blessings.

The order followed in the Treaty has been respected, so we examined in the first place the two main prayers of Jewish liturgy, the *Šema* and the Eighteen Blessings. We interpreted their action upon the God of Israel and upon the chosen nation, as well as the demands and counterpoints offered by the deity to his chosen people. We further described the blessings pronounced by the Jewish religious man during his daylife, and analysed their usefulness and effectiveness.

All along the path we have been enfolded, deeper and deeper, in the ambient of intimacy and mystics surrounding the debates within the Treaty of Blessings. Their vivid imagination and their complex allegorical semantics make this literature a real pleasure for the scholar who ventures its ways, searching for the motive and significance of prayer.

PALAVRAS-CHAVE

Oração

Bênção

Talmude

Kawwanah

Eficácia

Teurgia

KEY-WORDS

Prayer

Blessing

Talmud

Kawwanah

Effectiveness

Theurgy

PREÂMBULO

Desde muito jovem fascinada pela história e cultura judaicas, primeiro vislumbradas através das repetidas leituras ouvidas na eucaristia dominical e, depois, das leituras individuais feitas na Bíblia, bem como através de literatura que fui adquirindo e explorando, decorreram longos anos antes que eu pudesse dedicar-me ao curso que me apaixonara desde garota e ao estudo dos temas que me entusiasmavam.

No meu primeiro ano de Licenciatura encontrei na pequena livraria hebraica de Genebra – a livraria *Menorah* – literatura séria sobre o Talmude e a Cabala, cuja linguagem sempre constituía um encanto para mim. O Sr. Saul, dono da livraria, escolheu pessoalmente a introdução pela qual entendia que se deve começar a tomar contacto com o Talmude: o primeiro volume do Tratado das Bênçãos, o primeiro dos tratados da *Miṣnah*. Com o ar severo de quem estava a vender-me uma preciosidade, advertiu: “Isto não é um livro de leitura; olhe que é para estudar!...”.

Com este ponto de partida, procurei durante a Licenciatura escolhas que pudessem conduzir-me ao espaço desejado. Isso levou-me inevitavelmente às opções leccionadas pelo Professor Doutor José Augusto Ramos, que tive a sorte de ter como mestre desde o meu primeiro ano, a enriquecer e abrir-me horizontes de pensamento. Esta dissertação deve-se à sua benevolência em deixar-me escolher, sempre que possível, desde a Licenciatura aos seminários de Mestrado, trabalhos ligados à temática do Judaísmo, e finalmente em aceder a orientá-la, aceitando como fonte o Tratado talmúdico que o Sr. Saul me mandou estudar.

Foi de grande relevância, embora os temas fossem marginais quanto a aplicação prática neste trabalho, o aprendido no decurso do Seminário de Mestrado leccionado pelo Prof. Doutor Francolino Gonçalves, exemplo metodológico a seguir.

Apesar de tratar-se de uma opção complementar, foram-me úteis a frequência do seminário de Filosofia da Religião e os ensinamentos do Prof. Dr. Paulo Borges sobre aspectos que se prendem com a interioridade e a consciência humanas, quer em relação ao homem frente a si mesmo, quer na relação com a divindade.

Gostaria de aqui deixar os meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que tornaram possível este estudo.

À Namy, em primeiro lugar, pela sua casa e coração sempre abertos, e por me ter enviado o segundo volume da minha fonte principal.

À Filipa Cordeiro Dias, pela sua generosidade amiga e acolhimento em Paris; à Sofia Frade, pelo seu carinho e companhia, e à Catarina Fouto (que me cedeu o seu quarto enquanto não mudou de

casa), por me terem recebido em Oxford e ajudado com os seus conselhos. Foram estas amigas que tornaram possível a maior parte da investigação bibliográfica necessária a esta dissertação, a que eu não tinha acesso localmente.

À Maria Ana Valdez, pelo seu inestimável contributo com um texto nuclear para a elaboração deste estudo, bem como outra bibliografia essencial, além da disponibilidade, experiência generosamente partilhada e preciosos conselhos.

Ao Bernardo Sá Nogueira, pelo seu estímulo amigo e conselhos inteligentes.

Ao Dr. José Brissos, pelas importantes advertências e indicações com que teve a bondade de me ir obsequiando, no decorrer das nossas conversas.

Ao Hugo Crespo e ao André Oliveira Leitão, pelos seus alvites e ensinamentos em metodologia ao longo da Licenciatura e do Mestrado, extremamente úteis na presente oportunidade, e também, no caso do André, pela paciência em ajudar na busca das inevitáveis gralhas.

A todos os Amigos, colegas de Mestrado ou não, que não é possível nomear, e me apoiaram com palavras de incentivo e com a sua ternura amiga, o meu profundo reconhecimento.

Finalmente, *last but not least*, ao Professor Doutor José Augusto Ramos, que me amparou os passos neste caminho ousado, pela sua compreensão e pela liberdade que nos permite, liberdade que nos leva a abarcar a extensão da responsabilidade que ela contém. E pela inesgotável paciência com que ouviu e conteve os meus ímpetos intelectuais, orientando-me numa direcção mais ampla, mais rica e mais reflectida.

Bem hajam!

Bendito seja o Senhor [nosso] Deus, Rei do Universo,
que tem tais [maravilhas] no seu mundo.
(*Ber. II, 9:58b*⁴).

INTRODUÇÃO

Constitui objecto desta dissertação o primeiro tratado do Talmude da Babilónia,¹ designado por Tratado das Bênçãos, publicado em dois volumes, com a edição clássica de Vilna dos comentários complementares em aramaico (*G^emarah*).

A escolha do Talmude da Babilónia, em lugar do Talmude de Jerusalém, não se deveu a preferência nossa, mas apenas à circunstância fortuita, que acima relatámos, de nos ter sido facultada a edição do *Bavli*. Temos, contudo, que registar o nosso contentamento, porque as conversas nele contidas mostram uma realidade mais alargada, externa à do espaço da Palestina, habitualmente mais estudado e por conseguinte bem mais conhecido, e conduziram-nos a realidades que nos eram estranhas, permitindo uma maior aprendizagem e, portanto, um maior enriquecimento.

Desde logo há que assumir a forma pouco ortodoxa de que se revestiu este projecto visto que, ao contrário do que habitualmente norteia uma dissertação, nos lançámos ao trabalho sem um objectivo definido, apenas com a certeza de que pretendíamos explorar o espaço da oração, com todos os seus matizes, no ambiente do Judaísmo rabínico. Este trabalho é, como o Tratado que o fez nascer, uma manta de retalhos, constituída pelos mosaicos coloridos que fomos arrebanhando ao longo do caminho. Os motivos que nos moveram foram sobretudo o sabor e a beleza da linguagem, em que a prodigiosa imaginação e os jogos de intelecto patentes nos debates espelhados na nossa fonte constituem um deleite para o espírito.

Assim, colocou-se-nos o desafio de tecer uma teia que conferisse a este estudo alguma coerência e uniformidade, permitindo-nos chegar à compreensão do que move o homem, e em particular o homem judeu, ontem como hoje, a entregar-se às práticas devocionais da oração com a mesma segurança de quem espera o dealbar de uma nova aurora todos os dias da sua vida.

Começámos pela leitura do Tratado das Bênçãos, cujas notas explicativas, por vezes mais longas do que os próprios trechos que lhes dão lugar, nos surpreenderam pela actualidade conferida a uma base normativa que remonta a cerca de mil anos A.E.C.. Foi necessário situarmo-nos no ambiente da época pré-talmúdica e talmúdica, o que nos conduziu necessariamente ao estudo da história desenrolada no espaço do Médio Oriente Antigo, que reevocámos desde a época exílica

¹ Adaptado da edição Schottenstein.

até chegar aos ambientes rabínicos (cerca de VI E.C.), numa faixa geográfica estendida desde as costas do Mar Mediterrâneo à Mesopotâmia.

Entendemos também pertinente estudar matéria que nos elucidasse relativamente à literatura rabínica, produzida após a destruição do Segundo Templo, bem como adquirir noções acerca da oração em geral e dos mecanismos mentais que a tornam tão poderosa aos olhos dos homens. Dois ou três autores atraíram-nos particularmente, sobretudo quanto às categorias apontadas, cuja utensilagem escolhemos adoptar, por ir ao encontro das nossas formas de pensamento.

Dedicámos os dois primeiros capítulos à definição do tema principal – a oração - e à contextualização histórico-cultural da época rabínica mas, sobretudo, do nicho social em apreço. Destinámos outros dois capítulos ao estudo dos factores e funções da oração, com especial incidência na nossa fonte talmúdica, e, devido à sua grande relevância para a religião judaica, analisámos detidamente as duas principais orações da sua liturgia, o *Šema* e a Oração das Dezoito Bênçãos. No último capítulo, fizemos um périplo pelas numerosas bênçãos recitadas no quotidiano do judeu dos primeiros séculos da nossa era, muitas das quais ainda hoje são usadas. Sentimos uma vez ou outra a utilidade de esquematizar, através de quadros que inserimos no corpo do trabalho, as noções conceptuais que íamos tratando, de forma a torná-las mais claras. Para proceder ao exame das duas orações judaicas atrás referidas, elaborámos primeiro, para cada uma, um quadro que acabou por revelar-se um importante instrumento de análise. Aplicámos a mesma metodologia na análise das bênçãos mais relevantes. Os respectivos quadros vão juntos em anexo a esta dissertação.

Por termos experimentado a necessidade de ter referências geográficas das localidades palestinenses ou babilónicas mencionadas com maior frequência, anexámos igualmente alguns mapas da região, na época pré-talmúdica e talmúdica, que mostram a maioria das cidades designadas.

Quanto às dificuldades encontradas, temos consciência, acima de tudo, da imensidão da produção bibliográfica acerca do Judaísmo e da literatura rabínicos, quer em termos de quantidade quer em termos de qualidade, já sem falar nos estudos bíblicos que constituem a base para se poder partir para qualquer abordagem científica da matéria. Para fazer um trabalho que contribua de forma válida para o actual estado da arte faltam-nos, pois, envergadura de *background* académico e competências. No oceano que é a investigação sobre religião em geral, descobrimos que são poucos os estudos dedicados especificamente à oração, o que aliás é comentado por um dos autores que encontramos, Sam D. Gill, o qual se dedica particularmente ao seu aprofundamento. Assim, embarcámos nesta aventura para apenas aflorar uma pequena parte e tentar aprender o máximo que pudéssemos, com o pouco de que dispúnhamos.

O facto de não dominarmos profundamente a língua hebraica vedou-nos o acesso a alguns artigos e monografias que seriam de grande interesse para o estudo efectuado, por se encontrarem escritos exclusivamente nessa língua, sem o bordão de uma tradução ao lado a acompanhar-nos. Para um aprofundamento cabal da cultura e mentalidade rabínicas, teríamos que percorrer toda a literatura produzida nos primeiros séculos da era comum, nomeadamente a literatura *midráshica*, bem como os outros tratados do Talmude e demais comentários complementares, na esteira dos grandes académicos que dedicaram uma vida a essa pesquisa, empreendimento muito para além dos nossos actuais horizontes.

O TB apresenta-se com o texto hebraico e aramaico numa face e a tradução francesa na outra, em que o recto da folha é designado pela letra “a” e o verso pela letra “b”. Porque ao texto hebraico e aramaico correspondem várias páginas de tradução francesa, o “a” ou “b” são numerados sequencialmente, com numeração árabe, até ao final da tradução do passo em análise. O TB mostra primeiro as normativas tal como foram escritas na *Mišnah*, e a seguir os diversos comentários dos rabinos. Esses comentários estão divididos em unidades literárias que versam sobre um determinado tema (*sugy’ot*). As citações que transcrevemos, com letras do alfabeto que parecem colocadas ao acaso, procuram seguir a ordem de cada *sugya’*, sendo que por vezes se trata somente de um extracto de uma unidade literária, e não da *sugya’* completa.

Todas as citações do TB foram por nós traduzidas do francês, embora num caso ou outro nos possamos ter desviado da interpretação do tradutor francês para nos mantermos mais fiéis ao texto hebraico ou aramaico reproduzido. Optámos, por uma questão prática e por serem retiradas da nossa fonte principal, por colocar a respectiva referência imediatamente a seguir ao texto citado, entre parêntesis.

Por se tratar de fontes com características similares, seguimos a mesma metodologia de citação relativamente à *Mišnah* e à *Tosefta*. As edições destas duas obras às quais tivemos acesso encontram-se em língua inglesa, pelo que as citações que delas transcrevemos também foram objecto de tradução nossa para a língua portuguesa.

Na bibliografia, decidimos indicar todas as obras e artigos consultados, independentemente do peso que possam ter tido no trabalho realizado. Quando nos deparámos com mais do que uma obra do mesmo autor, seguimos o critério da data de publicação, dando precedência à mais antiga.

Para facilidade de leitura, esclarecemos que quando mencionamos a palavra “Lei” nos referimos ao Pentateuco, e quando mencionamos “Tratado” queremos significar o Tratado das Bênçãos do Talmude da Babilónia.

I A ORAÇÃO E SUAS CATEGORIAS

Na sua tentativa de explicar as origens da vida e do mundo sensível e, acima de tudo, perante a incapacidade de assegurar a sua perenidade, grande parte dos seres humanos pressupõe que um ser superior, situado para além da sua percepção mais imediata (ao qual se convencionou chamar deus), criou o que é visível aos sentidos do homem e a própria humanidade, existindo uma separação entre o mundo material e o transcendente. A oração é a forma de um indivíduo comunicar com a divindade e ligar-se a ela com um determinado objectivo, munido de sinceridade de espírito e de sentimentos de confiança para com o ser superior, constituindo um meio para unir os dois mundos e fazer regressar o Homem à sua origem primordial (mesmo que apenas por um curto período de tempo).

Esta expressão ganhou, com a complexificação das sociedades, diferentes matizes e intensidades, jogando com as cosmogonias e etiologias que se iam sucedendo nas diversas culturas. Objecto de estruturação formular para recitação pública, a oração tornou-se instrumento dos detentores do poder, que se fizeram seus intérpretes e mediadores, estabelecendo e dominando o culto colectivo: tornou-se alavanca política, regulador social, mantenedor da ordem.

Nas línguas ocidentais de maior difusão, as palavras que significam o acto de orar são oriundas do latim: *oro, orare*, de *os, oris*, “boca” (rogar, implorar, pleitear em juízo) e *precor, precari* (rogar, suplicar, pedir com sinceridade). A origem do termo indica que “oração” é a expressão por palavras de um sentimento, pensamento ou ideia, dirigida a alguém, em atitude de simples fala, de súplica ou de apologia, própria ou de terceiros, e que “prece” é um pedido ou súplica. Vemos assim que na maioria dos países ocidentais se impôs a noção judaico-cristã do acto de se dirigir à divindade essencialmente como rogo, súplica ou pedido de intercessão a favor de alguém (o que desde logo pressupõe mediação).

Seguindo Sam D. Gill distinguiremos, para facilidade de estudo, três categorias de oração: como texto, como acto e como objecto de estudo propriamente dito, tomando então a denominação de “metaoração”.²

Oração como texto

A oração enquanto texto considera o conjunto de palavras que formam a comunicação humana com a entidade espiritual. Compreende as preces que se foram registando e

² “Prayer”, *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (coordenação), vol. 11 Nubu-Prim, Nova Iorque - Londres, Macmillan Publishing Company, 1987, pp. 489 a 493.

compilando nas diversas culturas, primeiro as individuais, mais tarde as mais repetitivas e estáticas, expressões formulares que acompanham determinados rituais nas cerimónias que ocorrem em momentos importantes da vida ou em festividades religiosas. Estes textos foram muitas vezes concebidos com objectivos didácticos, teológico-doutrinários e até políticos, constituindo uma forma de pedagogia para os fiéis e reflectindo assim características histórico-culturais dos vários sistemas de crenças.

Alguns autores puseram em questão o carácter formular da oração contra a espontaneidade da prece originária, sublinhando que os textos compostos artificialmente dão lugar a repetições sem verdadeira sinceridade do coração e que apenas visam instruir e influenciar as pessoas em matéria de dogma e tradição. Veremos que essa questão se coloca também na fonte que analisamos e qual a forma como os contendentes procuraram resolvê-la. Gill sublinha a questão de a linguagem não ser uma mera comunicação mas ter, quer em contexto espontâneo quer em contexto ritual, uma dimensão activa, de persuasão, compromisso ou afirmação, por exemplo, revestindo dessa forma uma poderosa energia actuante.³

Oração como acto

Esta última dimensão da linguagem pode já inscrever-se no domínio da oração como acto. A própria linguagem convencionalizada envolve muitas vezes acção física, além das palavras, para lhe conferir eficácia. De facto, a comunicação com a divindade implica outros elementos, tanto a nível pessoal como público, como objectos rituais, acções, ambientes ou estruturas adequados, ocasiões, atitudes e intenções específicas, roupagens especiais. A oração pode ser constituída por cantos, danças ou música tocada por instrumentos, sacrifícios (do latim *sacer + facio*, “fazer, tornar sagrado”) e ofertas de géneros alimentícios, plantas ou animais. Em algumas práticas religiosas (no zoroastrismo persa posterior ao profeta, por exemplo) existe a crença de que a pronúncia, por parte dos orantes, de palavras de santidade numa língua sagrada liberta poderosas forças sobrenaturais actuantes através dessa forma de liturgia, palavra originada no grego *λειτουργία*, “função, serviço, culto público”.

³ Sam D. Gill, “Prayer”, *The Encyclopedia of Religion*, *op. cit.*, pág. 490.

Metaoração

A metaoração estuda a natureza, o carácter, a eficácia, o valor, a teologia e a filosofia da oração. Consoante o seu carácter, podemos reconhecer diferentes tipos de oração: a petição, a invocação, a acção de graças (que compreende o louvor e adoração ou veneração), a dedicação, a súplica, a intercessão, a confissão, a penitência, a esconjuração, a oração de bênção. Há quem considere ainda a exprobração, a anamnese, a contemplação, os exercícios espirituais, a leitura espiritual, a meditação, as jaculatórias.⁴ Estes diferentes tipos podem constituir uma unidade isolada ou estar estruturados em conjunto, em orações mais ou menos complexas que incluam duas ou mais tipologias distintas.

Ao analisar uma oração devemos ter em conta vários factores – a identidade dos orantes, a sua atitude mental e corporal, a ocasião e o espaço em que ela é feita e o motivo ou intenção que a dita. Pertence também a este domínio o estudo das funções da oração. Brotando inicialmente do coração do homem para dar voz a sentimentos que precisava exprimir, ela veio a ser objecto de elaboração intencional ao serviço de objectivos que visavam dirigir os fiéis em determinado sentido. Tomemos como exemplo as orações litúrgicas. O seu carácter formular convida à participação, estabelecendo um determinado padrão de expectativas na comunidade e, através dela, no indivíduo, cujos comportamentos podem ser condicionados em função delas. Da mesma forma, os líderes religiosos esperam endereçar os fiéis em determinado sentido, a fim de satisfazer as *suas* expectativas, que podem ser de cariz religioso, social, ou mesmo político. As orações de confissão e penitência, que mostram os elementos humanos negativos, reflectem o pecado da humanidade e colocam a tónica nos actos que o homem precisa levar a cabo para poder ser readmitido no favor da divindade; as de louvor e acção de graças servem para dirigir a atenção para os atributos divinos positivos, reflectindo alegria e cantando o seu amor e a sua misericórdia.

Gill defende que a oração de veneração, por exemplo, impondo uma certa dinâmica de adoração, pode servir para transformar a atitude dos adoradores, porque torna efectiva nas suas mentes a presença do elemento espiritual. Da mesma forma, as orações de bênção libertam os adoradores das restrições impostas pelos rituais, imprimindo uma orientação mais viva e actuante no mundo material.⁵

⁴ Cf. Louis Jacobs, "Prayer", *Encyclopaedia Judaica*, (2ª. edição), Fred Skolnik *et Alii*, Detroit – Nova Iorque – São Francisco – New Haven (Connecticut) – Waterville (Maine) - Londres, Thomson Gale, 2007, vol. 16 Pes-Qu, pp. 456 a 460 e AAVV, "Prière", *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*, Marcel Viller *et Alii* (coordenação), tomo XIII, Paris, Beauchesne, 1974, cols. 2196 a 2347.

⁵ "Prayer", *The Encyclopedia of Religion*, *op. cit.*, pág. 491.

Uma crítica avançada por este professor acerca do estudo académico da oração é o facto de este habitualmente ser feito com base na análise de textos escritos, que a mostram como uma repetição formular monótona, sem espontaneidade, não tomando em conta a oração criativa e actuante. Gill entende, contudo, que o aparente conflito entre ambas as categorias, oração como texto e oração como acto, é a chave para se compreender a oração como uma acção humana eficaz e plena de significado, já que a pronúncia das palavras traz consigo um vasto contexto religioso e cultural que põe em acção todo um poder actuante. Na verdade, os rituais e práticas devocionais rotineiras envolvem processos evocativos e estruturantes de imagens, funcionando como instrumentos que actuam no mundo fenomenológico os efeitos dessas imagens.⁶

1.1. A Oração no Espaço do Judaísmo

O judaísmo vê a oração como a comunicação directa, individual ou colectiva, com o Deus pessoal, que o escuta e pode responder-lhe. Esse Deus é invocado com temor e veneração, louvor e alegria, e também com profundos lamentos e vibrantes pedidos de socorro. O melhor exemplo destas expressões está contido no Livro dos Salmos do Antigo Testamento, que as culturas ocidentais consideraram o maior texto devocional de toda a humanidade. A palavra utilizada para oração, *fillah*, vem da raiz hebraica פלל, que significa “pensar, julgar, interceder, pedir sinceramente”. O verbo é usado habitualmente na conjugação reflexiva, *hitpa'el* (na qual, além de “orar”, toma o significado de “julgar-se a si mesmo”), o que demonstra o conceito íntimo, voltado para o seu próprio interior, que o judeu piedoso tem da oração, que assim constitui para ele, antes de mais, um exame de consciência.

A invocação da divindade judaica é feita através de vocativos alternativos ou metaforicamente, porque é proibido pronunciar o seu nome. A esta interdição não será estranha a atitude oriental em relação à nomeação, baseada na crença de que quem conhece o nome de alguém ou de algo domina e controla a sua verdadeira natureza e essência.

A essência do Santo é absolutamente impossível de conhecer ou de definir, mas a Bíblia nomeia-a com o nome substancial que constituiu um instrumento inventado por Deus para criar o ser do mundo. Esse nome, ou instrumento, é o código de toda a humanidade, base de

⁶ “Prayer as Performance: A Navajo Contribution to the Study of Prayer”, *Native American Religious Action*, pp. 90 a 112. *From the Mind of Sam Gill – A Collection of Essays*, <http://www.colorado.edu/religiousstudies/samgill.html>, [2009-12-21].

toda a realidade e de toda a causalidade porque, no tempo antes do tempo, o Nome ainda não existia, não havia *Torah* e Deus estava só, o Deus antes da criação, antes do inominável.⁷

Depois da criação e da eleição do seu povo, o Nome era conhecido dos sacerdotes que oficiavam no Templo. Uma das vestes do *Kohen Gadol* (“sumo sacerdote”), *hošen*, que era usada sobre o peito, era adornada por doze pedras preciosas sobre as quais estavam gravados os nomes das doze tribos de Israel, e no seu interior encontrava-se um pergaminho sobre o qual estavam escritos os nomes secretos de Deus, que chamavam os *'urim wtumim*. Este nome, derivado das palavras hebraicas אור, “luz” e תמים, “perfeição”, vinha do facto de as letras gravadas sobre as pedras do *hošen* se iluminarem graças à sua presença e de o sumo-sacerdote receber delas inspiração para, com a devida concentração, as ler na ordem correcta e assim encontrar as respostas certas para as suas perplexidades e/ou interrogações (*Gaon*⁸ de Vilna, *apud Ber. II, 5:31b*¹).

O Nome era pronunciado pelo sumo-sacerdote no Santo dos Santos uma vez por ano, no Dia da Expição, e pelos sacerdotes no Templo quando davam a bênção sacerdotal. À medida que o nível moral dos sacerdotes foi descendo, a pronúncia do Nome foi baixando de tom, e quando Israel começou a abandonar a *Torah* os anciãos também engoliam o Nome, que com o tempo veio a ser objecto de interdição, tal como deixaram de se usar os nomes “*'EP*” ou “*'Elohim*”, que foram substituídos por vários epítetos.⁹

O exílio babilónico levava à substituição do culto sacrificial do Templo pela oração pública nas sinagogas, e na época tardia do Segundo Templo já a oração ganhara grande relevância como expressão religiosa. Qumran forneceu-nos testemunhos da existência de orações estandardizadas entre os círculos que se opunham ao Templo de Jerusalém, e na mesma época (séculos I A.E.C. / I E.C.) há evidência de orações fixas recitadas pelos círculos farisaicos em cerimónias e em ocasiões especiais; sabe-se que eram praticadas pelas casas de Hillel e Shammai.¹⁰ Foi só depois da destruição do Segundo Templo que a oração foi instituída com carácter de obrigatoriedade, quer a nível comunal, quer individual.

⁷ Sam Gill, “Prayer as Performance: A Navajo Contribution to the Study of Prayer”, *op. cit.*, pág. 65.

⁸ Título formal dado aos chefes das academias de Sura e Pumbedita na Babilónia, desde o século VI até meados do séc. XI. Mais tarde o mesmo nome veio a ser dado aos chefes das academias na terra de Israel (sécs. X/XI) e também aos de Bagdad, Damasco e Egipto (Simḥa Assaf e Jehoşua Brand, “Gaon”, *Encyclopaedia Judaica, op. cit.*, vol. 7 Fey–Gor, pp. 380 a 384).

⁹ Cf. A. Cohen, *Le Talmud*, Jacques Marty (tradução francesa), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002, pp. 97 a 99; M. Ber. 9.5 e t.6.23 e Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms & Patterns*, Richard S. Sarason (tradução inglesa), Berlim – Nova Iorque, Walter De Gruyter, 1977, pág. 113.

¹⁰ Uri Ehrlich, “Amidah”, *Encyclopaedia Judaica, op. cit.*, vol. 2 Alr–Az, pp. 72 a 76. Hillel e Shammai foi o quinto par de mestres da cadeia de tradição (contemporâneos de Herodes o Grande), que teriam recebido os ensinamentos da *Torah* oral desde os homens da Grande Sinagoga (cf. H. L. Strack/Günther Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, Markus Bockmuehl (tradução e edição), Minneapolis, Fortress Press, 1996, pág. 64).

Tzvee Zahavy considera que o período formativo da oração judaica decorre em plena época helenística, desde o terceiro século A.E.C. até cerca de inícios do terceiro século E.C. (encontrou-se evidência da recitação de parte do *Šema'* num papiro datado de 150 A.E.C.), recordando-nos que as orações públicas consagradas em liturgia expressam os valores nucleares dos líderes religiosos das comunidades e que não é invulgar que constituam o compromisso final atingido após longos debates entre eles. A liturgia judaica que veio a ser adoptada nos primeiros séculos da era comum foi o resultado de longas batalhas entre as diversas facções e respectivos interesses, não só religiosos mas económico-sociais e políticos, em que os líderes das comunidades competiam pelo apoio dos cidadãos em todo o mundo helenístico mediterrânico, sobretudo nas sinagogas, local público onde todos se reuniam regularmente.¹¹ A sua fixação é mais tardia, tendo nos primeiros séculos da era comum permanecido uma liturgia flutuante, eminentemente oral, apesar de o Livro de Ben Sira, que terá sido composto no século II A.E.C., revelar já uma concepção holística da liturgia. Alguns autores realçam que tudo indica que as tradições se foram influenciando mutuamente, sobrepondo-se ou justapondo-se. A importância crescente e a formalização da oração individual, tal como a evolução da sinagoga como centro de adoração, podem representar tendências para uma democratização do culto em termos igualitários, na intenção de esbater os valores oligárquicos, elitistas e exclusivistas do templo e do sacerdócio.¹²

A oração judaica é de inspiração maioritariamente bíblica, figurando na sua base a *Berakah*, a oração de louvor, expressa no plural por ter carácter comunitário. O homem, pela oração, entra na presença da divindade (que vai tomar o nome de *Škinah*, “proximidade”, logo “presença”), em situação de diálogo. O seu objectivo é atingir a perfeição através da claridade da mente, iluminada por essa “presença”.

Além do *Sema'*, a declaração de fé de todo o judeu, recitada duas vezes ao dia, de manhã e à noite, a principal oração da religião judaica é a *amidah* (também conhecida como *haTefillah*, a oração), pronunciada três vezes ao dia. Existem orações para o levantar, para o deitar, para o caminho, pelo governo, para a chuva, para o orvalho. Esta última parecia revestir uma importância especial, por se considerar o orvalho como uma manifestação da providência divina que tinha reminiscências com a Páscoa e com a restauração do povo na terra de Israel, bem como com a água em terras de deserto. Sendo a piedade rabínica

¹¹ Tzvee Zahavy, *Studies in Jewish Prayer*, (University Press of America, 1990), academic publications online, 2000, <http://zahavy.com/studies2000.pdf> [2009-11-21], pp. 5 e 83.

¹² José COSTA, recensão sobre *Problems with Prayers. Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Stefan C. REIF, Berlim – Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2006, in *Revue des Études Juives*, n.º. 167, fasc. 1-2, Paris, Jan–Jun 2008, pp. 288-290 e Stefan C. REIF, *Problems with Prayers. Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Berlim – Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2006, pág. 4.

baseada na estabilidade e na repetição, o judeu devoto tem ainda que rezar três vezes ao dia: *Šaharit*, a oração da manhã (de שחר, “aurora, alvorada”), *Minhah* (que significa “presente, oferta”), a da tarde e *‘arvit* (de ערב, “entardecer, escurecer”), a da noite. É acrescentado um quarto serviço durante a semana em dias especiais, a oração de *Musaf* (da raiz יסף, “acrescentar, aumentar”).

Na Lua Nova adicionam-se parágrafos ao serviço regular e lê-se uma passagem apropriada da *Torah*, e no dia de sábado é observado escrupulosamente o *Šabbat*, o espaço de Deus por excelência, em que toda a acção do devoto é empenhada no seu louvor e adoração, desde o pôr-do-sol de sexta-feira até ao pôr-do-sol do dia seguinte, para celebrar a criação do mundo e a instauração da ordem.¹³ O *Šabbat* representa a verdadeira ideia do mundo, quando Deus completou a Criação e a santificou na sua perfeição, e preserva as potencialidades de restauração desse mundo perfeito que o pecado deformou; por isso o *Šabbat* semanal contém uma pequena parte do mundo que há-de vir.¹⁴ Durante este período é proibido trabalhar e empenhar-se em tarefas materiais, havendo que observar uma série de interdições que estão descritas nas Escrituras.

Além do *Šabbat*, são celebradas ao longo do ano mais seis festas religiosas:

- as que compreendem o Ano Novo (*roš hašanah*) e um período de dez dias intercalar, e o Dia da Expição (*Yom Kippur*), os chamados “dias temíveis”;
- as festas da peregrinação (já que no tempo bíblico e depois até à destruição do Segundo Templo os fiéis deviam dirigir-se a Jerusalém nessas ocasiões), Páscoa (*Pesah*), *Šavuot* (que tem lugar sete semanas depois) e a Festa dos Tabernáculos (*Sukkot*);
- *Purim*, ou Festa das Sortes, que celebra a salvação dos Judeus narrada no Livro de Ester, e *Hanukkah*, ou Festa das Luzes, que comemora a vitória dos Macabeus e a ressacralização do Templo profanado por Antíoco IV, tendo estas duas celebrações sido instituídas pelo homem, pelo que não revestem a mesma importância das anteriores.

Durante as cinco celebrações promulgadas por Deus e consideradas sagradas, não é permitido trabalhar, devendo respeitar-se as mesmas interdições que se observam por ocasião do *Šabbat*.

Estas sete celebrações constituem os sete braços do candelabro de ouro que devia arder, durante sete dias, no Templo de Jerusalém, simbolizando a permanência da luz no tempo e

¹³ Cf. Kurt Hruby, “Prière (Ancien Testament et Judaïsme)”, *Dictionnaire des Religions*, Paul Poupard (coordenação), Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 1351 e 1352 e Tzvee Zahavy, “Jewish Piety”, *The Blackwell Companion to Judaism*, Jacob Neusner/Alan J. Avery-Peck (coordenação), Oxford, Maiden (MA – EUA) - Victoria (Australia), Blackwell Publishing Ltd., 2007, pp. 181-190.

¹⁴ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism. The Theological System*, Leiden – Boston, Brill, 2002, pág. 109.

no espaço. Justamente, na Festa das Luzes, é aceso em cada lar judaico um candelabro de sete braços, que evoca a sacralização do tempo judaico.¹⁵

O papel das mulheres é olhado de forma totalmente diferente. A sua oração consiste no seu carácter e em ser uma boa esposa, boa dona de casa e boa mãe. As suas qualidades primordiais são a modéstia, a gentileza, a diligência e a bondade de coração:

“O coração do marido nela confia e jamais lhe falta coisa alguma. Ela proporciona-lhe o bem e nunca o mal, em todos os dias da sua vida. Ela procura lã e linho e trabalha de boa vontade com as suas mãos. (...) Levanta-se, ainda de noite, e distribui o alimento pelos da sua casa e as tarefas pelas suas servas. (...) Ela sente que o seu negócio prospera, a sua lâmpada não se apaga durante a noite. A sua mão pega na roca e os seus dedos fazem girar o fuso. Estende os braços ao infeliz, e abre a mão ao indigente. Não teme a neve para os seus familiares, porque todos eles têm roupa a dobrar. Seu marido é considerado nas portas da cidade, quando toma assento com os anciãos da terra. Fabrica roupa de linho e vende-a, e fornece cintos ao mercador. Fortaleza e graça são os seus adornos; sorri perante o dia de amanhã. Abre a boca com sabedoria, tem na língua instruções de bondade. Vigia o andamento da casa e não come o pão da ociosidade. Os filhos levantam-se a felicitá-la e o marido ergue-se para a elogiar” (Pr. 31: 11-13; 15; 18-21; 23-28).

No judaísmo rabínico, que mencionaremos a seguir, a mulher era isentada pelos rabinos da prática de todo o acto de piedade que tivesse o tempo por essência, porque o problema relacionado com o tempo só tinha pertinência para os mandamentos bíblicos. Mesmo certos actos de piedade determinados por injunções rabínicas não eram impostos às mulheres (como, por exemplo, a oração de louvor *Hallel*) por estarem temporalmente delimitados (*Ber. I, 3:20b^{1/2}*). Mas eram-lhes atribuídos desempenhos específicos: há certas orações reservadas para as mulheres, como capítulos especiais do Livro dos Salmos dedicados aos doentes. As leis de celebração do *Šabbat*, o acender das velas, pôr a mesa, as regras relativas à alimentação, a comida a escolher e como cozinhar (as leis de *kašrut*), tudo isso pertence à mulher, que assim transforma a mesa doméstica num altar. Um símbolo de perpetuação das regras do Templo nos rituais domésticos consiste na queima de um pedacinho de massa do pão, a *hallah*, sinal de esperança na redenção de Israel e na restauração do serviço do Templo, sendo assim a mulher investida numa certa forma de sacerdócio.

Apesar de todo este cuidado com a sacralização do lar e dos gestos quotidianos, era dada maior relevância à prece comunitária, na sinagoga, do que à oração individual.¹⁶ Uma

¹⁵ Josy Eisenberg/Adin Steinsalz, *Le Chandelier d'Or*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1988, pág. 6.

¹⁶ Louis Jacobs, "Prayer", *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*

*Baraita*¹⁷ citada no *Talmud Bavli* afirma que “a oração de uma pessoa só é escutada se ela a recitar numa sinagoga”, pois quando no meio da comunidade, pode ter a certeza de que Deus a escuta, enquanto se se encontrar só, nunca poderá estar certa disso, a não ser que reze na mesma altura em que a comunidade o faz na sinagoga (*Ber. I, 1:6a*²).

A liturgia fixada veio a difundir-se pela Palestina e por toda a Diáspora, mas foi evoluindo e sendo adaptada às diversas comunidades e respectivas condições, existindo algumas diferenças nos ritos de orações, em função da implantação geográfica das comunidades.

¹⁷ “*Mišnah* exterior”, *i.e.*, uma tradição tanaítica não incluída na *Mišnah*. O termo só aparece no Talmude da Babilónia (estando a única excepção no Talmude de Jerusalém em *Nid. 3:3, 50d*), e mesmo assim apenas quando se citam *'amoraim* a partir da quarta geração (Stephen C. Wald, *Encyclopaedia Judaica, op. cit.*, vol. 3 Ba-Blo, pp. 124 a 128).

II O JUDAÍSMO RABÍNICO

Estudamos particularmente a oração no espaço do judaísmo rabínico, novo sistema religioso judaico implantado no período pós-Segundo Templo pelos rabinos (de *rabbi*, “meu mestre”), mestres e intérpretes da *Torah*, dedicados à sua exegese e ensinamento, que foram ganhando cada vez maior relevância. No centro do judaísmo rabínico está a crença de que Moisés, o *Rav* por excelência, recebeu, além da revelação escrita da Lei, a *Torah* oral, a complementar os ensinamentos da primeira. Num contexto histórico-social difícil, sob dominação romana e sujeitos a líderes locais nomeados pelo Império, os judeus da Palestina (e mais ainda os da diáspora) viram-se forçados a abandonar aspirações nacionalistas e a desistir de ver restabelecida a soberania davídica, o que se reflectiu no desenvolvimento e formação dos seus rituais e liturgia. Geograficamente dispersos, os mestres rabínicos, que tinham em comum o estudo e conhecimento aprofundado da lei, eram peritos legais e conselheiros morais, cuja autoridade se baseava no seu conhecimento pessoal da *Torah* e nas suas capacidades de persuasão. Agrupando membros das classes intelectuais e sociais mais elevadas (escribas, fariseus ou membros da classe sacerdotal e aristocrática), viam-se como uma elite intelectual e reivindicavam o monopólio da interpretação dos escritos sagrados e a sua aplicação prática ao quotidiano.¹⁸ Ensinavam em escolas ou academias (a chamada *Bet haMidraš*, da raiz שׂרר, “investigar, procurar”) ou formavam círculos de discípulos mais fechados, em que os saberes circulavam e depois eram passados através do mesmo sistema, de mestre para discípulo(s). Os discípulos eram treinados exaustivamente em argumentação, através de métodos e técnicas específicos, aos quais não seria alheia a retórica herdada das influências helenísticas, já que existiam formas fixas para o argumento. A interpretação da Bíblia era feita por meio de princípios hermenêuticos fixos, atribuídos primeiro a Hillel, o Velho, e depois ao R. Yishmael ben Elisha (da segunda geração dos primeiros Sábios [130-160 E.C.]), ou *tanna'im*, palavra derivada da raiz aramaica תנן, equivalente à hebraica תנשׁ, “repetir”. Ben Elisha desenvolveu e adaptou os princípios de Hillel, e mais tarde foram também utilizados os de Eliezer ben Yose haGelili, um mestre da terceira geração dos primeiros Sábios.¹⁹

¹⁸ Catherine Hezser, “Diaspora and Rabbinic Judaism”, *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, J. W. Rogerson e Judith M. Lieu (coordenação), Nova Iorque, Oxford University Press, 2006, pp. 120-132.

¹⁹ Louis Jacobs, “The “Qal wa-Homer” Argument in the Old Testament”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 35, nº. 2, Cambridge (1972), pp. 221-227, <http://www.jstor.org/stable/614401> [18/12/2009]; H. L. Strack/Günther Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Maurice Ruben Hayoun (tradução e adaptação francesa), Paris, Les Éditions Du Cerf, 1986, p. 38; idem, *Introduction to the Talmud and Midrash*, *op. cit.*, pág. 77.

O *tanna* era um repetidor, detentor de um saber tradicional espantoso, verdadeira biblioteca viva, que recitava sem cessar perante os seus discípulos, numa espécie de cantilena. Há indícios de que alguns eram, pelos menos inicialmente, desprezados por outros rabinos: “o mágico murmura sem compreender e o *tanna* ensina sem compreender o que diz”,²⁰ tendo a classe vindo a ganhar depois o alto prestígio que é conotado com esses ensinadores.

Os rabinos vieram a classificar a oração como a “liturgia [que está] no coração”, a “*avodah še balev*”, a forma possível de servir ou cultuar a Deus, já que desaparecera a *avodah* do Templo, e para tal estabeleceram regras estritas de conduta que abarcavam todos os campos da vida quotidiana, desde o levantar até ao deitar, a forma de cozinhar, de comer, as orações especiais a pronunciar nas várias ocasiões, as atitudes, os gestos, entendiam até regular os pensamentos. O judeu devoto considerava assim, antes da fé, a “piedade” da acção, uma ortopraxis em que todos os gestos da vida pessoal têm que estar de acordo com os princípios e valores religiosos.

Zahavy chama-nos a atenção para o facto de o conceito de “piedade” ser ocidental, não judaico, herdado do helenismo, relativo à acção religiosa e à ética. Ao traduzi-lo para a prática do judaísmo rabínico a fim de facilitar o seu estudo, define categorias de “piedade” hierarquicamente ordenadas: à cabeça, o *šadiq*, o justo por excelência, que santifica o dia em todos os seus gestos; a seguir, o estudioso que constantemente medita sobre a *Torah*, acção essencial para o devoto, que pratica o estudo (*talmud*) ou “piedade cognitiva”; finalmente, Zahavy considera a “piedade da mente”, isto é, o desejo de manter pensamentos sempre puros, de forma a focá-los exclusivamente na Lei e no Senhor (*kawwanah*).²¹

Os rabinos usavam certos textos bíblicos, mas preferiam as suas próprias formulações. Após o trauma do exílio, um tema que se tornou paradigma e que passou a ser predominante nas orações e liturgia judaica foi a restauração de Israel e o regresso à Palestina, sobretudo para os judeus da diáspora e nas épocas em que os judeus da Palestina eram forçados a abandonar as suas terras e a cidade de Jerusalém. À medida que se desvanecia a esperança de restabelecer o Templo, o culto e Jerusalém, as orações tornaram-se mais idealistas e incluíram elementos messiânicos mais coloridos.

A tradição popular, dentro do contexto litúrgico, já tinha consagrado a *musaf* *amidah* do Ano Novo, que ilustrava os três novos temas da realeza divina, da memória e do *šofar*, bem

²⁰ Citado em *Sot. 22a*, apud H. L. Strack/Günther Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, op. cit., pág. 12.

²¹ Tzvee Zahavy, “Jewish Piety”, op. cit., pp. 188-189. Não podemos deixar de comparar estas categorias com o que os cristãos consideram o “tripé” sobre o qual o verdadeiro crente deve basear a sua vida: a piedade, isto é, uma prática de oração cuidada e regular, o estudo das Escrituras e a acção, que se entende como a prática de actos de amor para com o próximo (que inclui a evangelização dos ambientes).

como, nos dias de jejum, uma proclamação especial em tempo de seca. Porque muitos sacerdotes usavam muitos textos bíblicos e estes se tinham certamente tornado populares, os rabinos vieram a incluí-los nas orações diárias.²²

Foram sobretudo os rabinos que difundiram e estabeleceram o tabu relativo à pronúncia do nome divino. Segundo o Talmude, o Senhor afirma que não se pronuncia o seu nome como é escrito, *yod he vav he*, mas com *alef dalet*, ou seja, *'ad[onai]* (“meu Senhor”). Mas não é só a pronúncia do nome que é proibida; também o é escrevê-lo. Essa interdição, mesmo em linguagem secular, deriva do facto de o judaísmo rabínico estatuir a proibição de apagar o nome da divindade de qualquer documento escrito, de forma a vincar a diferença entre o Santo de Israel e os ídolos das outras nações. Ora, como muitos documentos escritos são deitados fora após terem perdido a sua utilidade, o nome era dessa forma “apagado”, pelo que passou a proibir-se que fosse escrito, e o dia da proibição passou a ser celebrado com um festival anual.

Eram sete os nomes do Santo abrangidos pela proibição, mas nem todos os rabinos concordavam sobre as matérias relacionadas com esta questão, e a polémica arrastou-se até ao século XVII. Jehiel Michal Epstein, um rabino alemão morto no início do século XVIII, praticamente pôs fim à contenda, declarando numa das suas muitas obras que escrever o nome, mesmo em vernáculo, constituía uma ofensa extraordinariamente grave, e a partir daí a maior parte dos judeus devotos passou a evitar escrever o nome por extenso, prática que vem sendo seguida até hoje.²³

II.1. A *Mišnah*

No início do século III E.C., os ensinamentos das tradições orais veiculados pelos Sábios, em parte (segundo a tradição) já anteriormente coligidos pelo R. Aqiba²⁴, foram reunidos numa compilação escrita – a *Mišnah* –, que veio a constituir a codificação legal seguida pelas instituições judaicas, pelo patriarca (*haNasi*) na Palestina, como pelo exilarca na Babilónia (cuja comunidade judaica vivia, em contexto mais pacífico, sob a governação persa), incluindo os seus tribunais.²⁵ Essa compilação, atribuída sobretudo à acção do então

²² Stefan C. REIF, *Problems with Prayers...*, *op. cit.*, pp. 48 e 49.

²³ Cf. Louis Isaac Rabinowitz, “God - The Prohibition of Use of the Names of God”, *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, vol. VII Fey-Gor, pp. 676 e 677 e Yehoshua Horowitz, “Epstein, Jehiel Michal ben Avraham Halevi”, *ibidem*, vol. VI Dr-Feu, pp. 473 e 474.

²⁴ R. Aqiba ben Joseph, mestre eminente nos tempos de Javné, considerado um místico, foi executado pelos Romanos quando da revolta de Bar Kokba, e os discípulos fizeram das suas tradições o fundamento da *Mišnah* (H. L. Strack/Günther Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, *op. cit.*, pág.72).

²⁵ Jacob Neusner, “The Cannon of Rabbinic Judaism”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, *op. cit.*, pp. 93 a 111.

patriarca, Yehudah *haNaši*, compendiou ideologias e filosofias dos três grupos dominantes, sacerdotes, escribas e terratenentes, formando uma unidade coesa no interior da qual se pretenderam diluir os conflitos que os separavam.²⁶

A *Mišnah* foi organizada em seis ordens, cada uma versando sobre um tema fundamental da Lei judaica – *Z'ra'im*, “Sementes”, *Mo'ed*, “Tempo Fixo”, *Našim*, “Mulheres”, *N'zikin*, “Danos”, *Kodašim*, “Coisas Santas” e *Tohorot*, “Coisas Puras” - e as ordens foram, por sua vez, subdivididas em tratados, em número total de sessenta e três. Os tratados são compostos por *Halakot* ou *Mišnayot*, normativas da *Mišnah*, que em conjunto com a *G' marah*²⁷ formam vários capítulos.

Os rabinos dedicaram-se à exegese minuciosa dessa legislação, que foram compilando e acrescentando cuidadosamente, dando lugar a diversos escritos (a *Tosefta*, vinda à luz por volta do século IV E.C. e os *midrašim*) e a duas publicações massivas, terminadas nos séculos IV/V e VII/VIII, respectivamente, o Talmude de Jerusalém ou Palestinense e o Talmude da Babilónia. Os mestres rabínicos incluíram em ambos os Talmudes (da raiz נלל, “estudar”) as acesas polémicas resultantes da diversidade de interpretações, derivada da indeterminação básica do texto bíblico, característica do ensinamento e da exegese *midráshicos*, cultivadas e ensinadas aos discípulos reunidos em seu redor nas casas de estudo.²⁸ Os Talmudes e a *Mišnah*, em conjunto com os restantes escritos rabínicos, formam a *Torah* oral, e a *Mišnah* era considerada de tal modo importante que o seu estudo era prioritário relativamente aos Profetas e Hagiógrafos (*Ber. I, 1:5a*²); no entanto, os rabinos tinham o cuidado de dirigir as suas interpretações no sentido de fundamentar as decisões e normativas regulamentadas nas Escrituras – as *halakot* (ou “formas de andar”, da raiz הלל, “caminhar, andar”), - porque “aquele que decide *halakot* fundamentando-se apenas na ” é como uma pessoa “que traz a destruição ao mundo”.²⁹

A linguagem do Talmude é brilhante e colorida, de uma vivacidade e imaginação prodigiosas, e nele desfilam diversas personagens, de épocas completamente diferentes, por vezes convivendo lado a lado, ou em diálogo umas com as outras. Para os Sábios da *Torah* oral, o passado está sempre presente, o presente não passa de uma recapitulação e reformulação do passado, e o futuro está incorporado no aqui e agora. O pensamento avança

²⁶ Tzvee Zahavy, *Studies in Jewish Prayer*, op. cit., pp. 11 e 12.

²⁷ “Complemento”, de גמר, “completar, terminar”; nome dado às discussões e elaborações dos *'amoraim* sobre a *Mišnah* inseridas nos Talmudes (*The Mishnah*, Herbert Danby (tradução, introdução e notas), Oxford, Clarendon Press, 1933, pág. XXVIII e David Derovan, “Gemarah”, *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 7 Fey–Gor, pág. 423).

²⁸ Catherine Hezser, “Diaspora and Rabbinic Judaism”, op. cit., pág. 122.

²⁹ Como explicou o *rišon* (ou “primeiro comentador”) rabino Šlomo Yišaqi (França, 1040-1105), conhecido como *Rashi*, apud *Ber. I, 1:5a*¹.

através da explicação de paradigmas universais, com os quais tudo é comparado, seja qual for a época em que se encontrem, e os acontecimentos são refundidos como exemplares e depois reinterpretados contra esses modelos, que não admitem distinção entre passado, presente ou futuro. As regras dos paradigmas não dizem o que foi ou será, mas sim aquilo que conta. A memória torna-se assim um instrumento de interpretação e regulamentação da ordem social, e os acontecimentos perdem a sua especificidade e particularidade.³⁰

As duas primeiras gerações de Sábios ou *tanna'im* sediaram-se em Javné após a destruição do Templo até cerca de 125 E.C. (onde Yohanan ben Zakkai, com autorização do imperador Vespasiano, fundou a primeira escola rabínica), seguindo-se as gerações de Usha (após a revolta e derrota de Bar Kokba) de 140 a 170 e de Bet Shearim (de 170 a 220), onde residiu e veio a ser sepultado o patriarca Yehudah *haNaši*. A partir de 200 E.C., para Zahavy (que estabelece um termo *ad quem* em 500 E.C.) e de 240, para Danby³¹, temos o tempo dos *'amoraim* (de דאָר, “falar, dizer”), os rabinos que memorizaram e ensinavam os preceitos dos *tanna'im*, que foram seguidos pelos *śavoraim* (da raiz דאָר, “examinar, inspeccionar, comprovar”).³²

O primeiro *'amora* que estabeleceu a grande comunidade de Sura, na Babilónia, para o estudo sistemático das tradições rabínicas, foi Abba bar Aybo, a quem chamavam *'arya*, “O Longo” (175-247), conhecido simplesmente como *Rav*. Terão sido os seus ensinamentos e discussões, que tinham por base o texto da *Mišnah*, que levaram à compilação do *Talmud Bavli* (Talmude da Babilónia).³³

II.2. O Talmude da Babilónia

Além do corpo normativo, *halakah*, os Talmudes contêm histórias e aforismos, lendas, contos populares e parábolas (numa palavra, “ditos”), habitualmente designados por *haggadah*, da raiz דאָר, “dizer”. O Tb, ao contrário do Talmude da Palestina, contém mais normativa e menos *haggadah*.

O seu estilo é muito elaborado, mas relativamente uniforme. O Tb contém muito material pseudépigráfico, porque o seu objectivo era o de consagrar ensinamentos morais que ninguém ousasse contestar; dessa forma, postos na boca de um Sábio famoso, tinham força e autoridade de lei. Embora muitas asserções sejam atribuídas aos mesmos Sábios em ambos

³⁰ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism. The Theological System*, op. cit., pág. 107.

³¹ Cf. Tzvee Zahavy, *The Pharisees*, 2002, <http://www.tzvee.com/> [21.12.2009], pág. 23 e *The Mishnah*, op. cit., Ap. III, pp. 799 e 800.

³² Académicos da Babilónia que se seguiram aos *'amoraim* e compilaram os textos finais do *Talmud Bavli* (Daniel Sperber, “Savoraim”, *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 18 San-Sol, pág. 85).

³³ Tzvee Zahavy, *Encyclopaedia of Religion - Rabbinic Biographies*, <http://www.tzvee.com> [2010-01-29].

os Talmudes, sendo provável que algumas fossem de facto expressão dos rabinos mencionados, boa parte do conteúdo do Tb é ficção literária com propósito moral ou religioso. Não só as atribuições dos ditos a determinados rabinos constituem um dispositivo literário (como as longas citações de “A diz que B diz que C diz que D diz...”, cf., por exemplo, *Ber. I, 4:27b²*), como muitos nomes são fictícios, encerrando intuítos homiléticos e pedagógicos. O rabino conhecido como Meir teria um outro nome, tendo sido adoptada para ele esta designação, que significa “o iluminador”, porque ele alumiaava os olhos dos Sábios com a sua clarividência. Efectivamente, à medida que a lei judaica se ia desenvolvendo, o Tb veio a tornar-se como que um código legal, uma espécie de Supremo Tribunal de Justiça.³⁴

A importância do Tb, mesmo em relação ao Tp, prende-se com o facto de ser o primeiro documento do judaísmo a apresentar uma teologia, unificando o modo de pensar *mishnaico* com a sua fundamentação na interpretação da escritura. A distinção que o torna único é que tenta harmonizar as diversas posições, tentando apresentar uma forma de consenso: é a procura da unidade que o distingue. Contudo, está longe de constituir um escrito uniforme, por conter muitas diferenças, duplicações e contradições, bem como diferentes estilos linguísticos, mais notórios, em cinco dos seus tratados. A partir do século XI, o seu estudo generalizou-se, tendo-lhe sido dada primazia sobre o palestinense na Espanha, por influência de al-Fasi³⁵, e acabou por vir a tornar-se no Talmude por excelência, relegando-se o Tp para segundo plano.³⁶

Nenhum dos dois Talmudes elaborou tratados para a ordem *mishnaica* de *Tohorot*, porque as suas regras deixaram de fazer sentido após a destruição do Templo (excepção feita ao tratado *Niddah*, “menstruada”, no Tb, devido ao tema tratado); é estranha, pois, a existência de um *Bavli* para *Kodašim* (que não consta do Tp), o que pode explicar-se pela crença rabínica de que quem estuda o sistema sacrificial é como se tivesse oferecido sacrifícios no Templo,³⁷ e talvez por um maior desenvolvimento das temáticas na Babilónia (sobretudo

³⁴ Louis Jacobs, *Structure and Form in the Babylonian Talmud*, Cambridge – Nova Iorque – Port Chester – Melbourne – Sidney, Cambridge University Press, 1991, pp. 7, 18, *passim*.

³⁵ Epíteto atribuído ao talmudista *Rabbi Isaac haKohen* (1013-1103), por ter vivido em Fez. Aos 75 anos fugiu para Lucena, Espanha. Escreveu o *Sefer haHalakot*, tendo-se focado sobre a prática do seu tempo, pelo que não incluiu a maior parte de *Z'ra'im*, *Kodašim* e *Tohorot* (http://pt.wikipedia.org/wiki/Isaac_Alfasi).

³⁶ Cf. Günther Stemberger, “The Formation of Rabbinic Judaism, 70-640 C.E.”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, *op. cit.*, pp. 78-92 e H. L. Strack/Günther Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, *op. cit.*, pp. 195 e 215.

³⁷ Louis Jacobs, *Structure and Form in the Babylonian Talmud*, *op. cit.*, pág. 5 e José Costa, recensão sobre *Talmud Yerushalmi. Masekhet Ma'aserot Perush u-be'ur*, Feliks Yehuda, Ramat-Gan, Bar-Illan University Press, 2005, in *Revue des Études Juives*, n.º. 168, fasc. 1-2, Paris (Jan./Jun. 2009), pp. 298-301.

após a extinção do Patriarcado da Palestina em 429), já que o *Bavli* foi terminado dois séculos após o T^p.

O T^b não contém tratados nem *G^emarah* para a ordem de *Z^era'im*, porque as leis da agricultura só se aplicavam à Terra Santa. A única exceção, pelo seu tema, é o Tratado das Bênçãos, *Maseket B^erakot* (justamente o que nos interessa), o primeiro e o mais longo, compilado em dois volumes.

II.2.1 O Tratado das Bênçãos

A primeira questão que pomos é o porquê de, numa ordem que trata da agricultura e tudo o que lhe é inerente, se dar primazia a um tratado que versa sobre a oração – porque todo ele é, afinal, um debate sobre a melhor forma de comunicar com Deus, invocá-lo, louvá-lo, dar-lhe graças. Dos onze tratados da ordem *Z^era'im*, dez regulamentam o que é respeitante à produção, ao produto da terra e à sua distribuição. Este é o único que trata directa e exclusivamente da relação com o Santo de Israel. No seu famoso comentário sobre a *Mišnah*, Maimónides³⁸ dá a explicação: a agricultura é a base da subsistência e não é possível servir a Deus sem subsistência.³⁹ Numa palavra, estômagos vazios não escutam sermões (nem os [re]produzem).

A versão do Tratado que estudamos contém um manancial de referências aos Sábios dos primeiros tempos, entrelaçadas com as dos comentadores, quer os *ri'šonim* (os primeiros), em época medieval, quer os *'aharonim* (os posteriores comentadores). São constantemente citados os seus nomes, bem como os de *tanna'im* e *'amoraim*, como fontes das opiniões e ensinamentos, sem preocupações de misturar opiniões de rabinos de épocas diferentes acerca do mesmo debate. Sempre que possível tentaremos situar os sábios mais citados na respectiva época e ligá-los aos acontecimentos narrados, tendo presentes as investigações de L. Jacobs, que recordam que temos pouca ou nenhuma possibilidade de reconstituir os factos históricos subjacentes às histórias e anedotas postas na boca dos antigos rabinos, tal como de assegurar que as glosas mencionadas pertencem efectivamente aos mestres aos quais são atribuídas. O T^b deverá, segundo aquele autor, ser visto como uma obra de ficção, mais interessada em ilustrar os debates das academias rabínicas do que em articular leis positivas:

³⁸ Moshe ben Maimon, médico de profissão, escritor e filósofo, codificador dos treze princípios fundamentais do judaísmo, nasceu no século XII em Córdova e foi para o Norte de África devido à ofensiva Almóada na Península, tendo morrido em 1204. A sua enorme popularidade e o respeito pela sua erudição levaram a que fosse enterrado em Tiberíades, sendo considerado o “segundo Moisés” (Louis Isaac Rabinowitz, “Maimonides, Moses”, in *Encyclopaedia Judaica* - vol. 13 Lif-Mek, *op. cit.*, pp. 381 a 385).

³⁹ *Apud Ber. I*, Introdução, pág. xxx.

com efeito, o intuito dos comentadores era sobretudo pedagógico, visando o ensinamento da doutrina e do temor de Deus.⁴⁰

O Tratado compõe-se de nove capítulos que abordam quatro temas de base:

- *Q^eri'at Š^ema'*, profissão de fé da unidade de Deus (capítulos 1 a 3);
- *T^efillah* ou *Š^{moneh 'esreh}*, a oração das Dezoito Bênçãos (capítulos 4 e 5);
- Bênção a pronunciar quando usufruirmos de benefícios, *birkat hanehenin* (capítulos 6 a 8);
- Bênção que proclama que Deus é o autor de todos os fenómenos naturais e de tudo o que nos acontece, *birkat hodayah* (capítulo 9).

Não existe fio condutor e no meio dos diversos debates são introduzidos ditos e histórias ilustrativas que parecem desconexas, mas que verificamos servirem para sustentar a argumentação apresentada, com intuídos didáticos.

B^erakot mostra que o acto fundamental da vida de qualquer religioso judaico é a recitação do *Š^ema'* e da *T^efillah*. O núcleo da adoração e veneração do Deus de Israel é, pois, a afirmação constante do credo distintivo judaico e pronunciamentos de bendizer e santificação do nome da divindade e seus atributos, aos quais se acrescentam várias petições. É dada ênfase especial à acção de graças e de louvor: aliás, o nono capítulo tem por objecto exclusivo as bênçãos que devem ser ditas nas mais diversas ocasiões, envolvendo todo o quotidiano do homem religioso judaico.

A preocupação capital de *Maseket B^erakot* consiste no estabelecimento de regras estritas de conduta. O primeiro capítulo visa estabelecer a partir de quando e até quando se pode recitar o *Š^ema'* da noite, o que implica fixar em que momento começa o crepúsculo e em quantas guardas se divide a noite; e a partir de quando e até quando se pode recitar o *Š^ema'* da manhã, o que leva à fixação do momento em que começa o dia e à análise do período compreendido entre a madrugada e o nascer do dia. Aprendemos que no sistema talmúdico a noite e o dia, independentemente da sua real duração, são divididos em doze segmentos, as *š^{anot zmaniot}*, e que não havia unanimidade quanto ao número de guardas da noite, que uns consideravam ser de três e outros de quatro (*Ber. I, 1:3a^{1/2}, 3b²*).

Os longos debates e a fixação das *halakot* relativos a este tema visam evitar que possa haver o mais ínfimo pretexto que leve ao não cumprimento da *mišwah* da *Q^eri'at Š^ema'*, prevendo-se os mais pequenos detalhes no sentido da precaução, de forma a assegurar que não existam

⁴⁰ Robert Goldenberg, recensão sobre *Structure and Form in the Babylonian Talmud*, Louis Jacobs, *op. cit.*, in *AJS Review*, vol. 20, n.º. 1, Cambridge (1995), pp. 186-188, <http://www.jstor.org/stable/1486489> [18/12/2009] e Louis Jacobs, *Structure and Form...*, *op. cit.*, pp. 5, 7, *passim*.

falhas na sua observância. Para certificar-se do cumprimento atempado das *mišwot*, o fiel deve lançar mão dos meios que garantam que no momento adequado irá dirigir o seu coração para Deus, não se fiando apenas em si mesmo, mas assegurando outros recursos (um despertador, por exemplo, ou pedindo a alguém que lhe chame a atenção na altura certa – cf. *Ber. I*, 1:3b⁴).

Nomeadamente no que diz respeito ao *Šma'* da noite, o cansaço devido ao trabalho, o sono, a preguiça, o divertimento, como veremos no caso dos filhos de *Rabban Gamaliel*⁴¹, o esquecimento, tudo isso pode levar a que a oração da noite não seja recitada. Os rabinos decretam, pois, que o *Šma'* deve ser recitado até à meia-noite para não dar qualquer margem à remota possibilidade de se faltar à *'avodah* devida a Deus, e ainda que deve ser repetido à noite quando o fiel se encontra já no seu leito, porque o *Šma'* é como uma espada de dois gumes: protege o corpo do fiel dos demónios e a sua alma da má inclinação (*Ber. I*, 1:5a²).

Todos estes pormenores, quase obsessivos, para certificar-se que são cumpridas as orações devidas a Deus, são naturais se tivermos em conta que a acção reconciliadora e purificadora dos sacerdotes passou, após a destruição do Templo, a pertencer a cada religioso judaico, através do culto litúrgico e individual. A oração quotidiana de cada fiel restaura a união com o Criador, que a impiedade quebra, pelo que o fiel é um factor essencial da unidade divina e da harmonia do universo.

Que a tua casa seja uma casa de reunião para os Sábios;
cola-te ao pó dos seus pés e bebe as suas palavras com sede.

R. Yose ben Yo'ezer de Šereda⁴²

II.3. A Autoridade dos Rabinos

Vimos que os rabinos se foram constituindo, paulatinamente, como líderes das comunidades, baseando a sua autoridade no profundo conhecimento que tinham das Escrituras e dos ensinamentos do que consideravam ser a *Torah* oral, transmitidos através da cadeia de tradição, memorizados e repetidos de geração em geração, de mestre para discípulo.

⁴¹ Ver infra, pág. 46, nota 70.

⁴² *Commentaires au Traité des Pères, Pirke Avot*, Éric Smilévitch (tradução do hebraico, introdução e notas), Lagrasse, Éditions Verdier, 1990, pág. 57. Yose ben Yo'ezer era um dos rabinos que constituía, com Yose ben Yohanan, o primeiro par na cadeia de transmissores da tradição, a seguir a Antígono de Soko, considerado homem devoto entre o sacerdócio (H. Strack/G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, op. cit., pág. 64).

Tendo presentes as passagens bíblicas que, na maior parte da sua narrativa, omitem os pensamentos e as intenções das suas personagens, Joshua Levinson encontrou o espaço que deu lugar à exegese dos sábios judaicos. Com efeito, os rabinos, para quem os valores espirituais requeriam uma convicção ou predisposição interior que eram nucleares para a sua teologia, transportavam para as personagens bíblicas o seu mundo fracturado e as suas tensões interiores, em constante disputa com as complexidades e contradições das suas realidades. Esses conflitos interiores eram por eles dramatizados na luta daquelas personagens, e eles preenchiam, com as suas interpretações subjectivas – daí as acesas polémicas e controvérsias entre os vários sábios -, as lacunas ou completavam as histórias que a Escritura deixava em aberto.⁴³ Assim, em muitos casos determinavam as soluções que as Escrituras não forneciam, ou adaptavam, para os casos reais que se lhes deparavam, soluções inspiradas nas que, nos livros sagrados, eram devidas à intervenção divina.

Inicialmente os rabinos constituíram uma casta fechada, e a sua influência era sobretudo espiritual, não detendo funções oficiais; contudo, a partir da ratificação oficial do Patriarcado, passaram a ocupar posições na comunidade e a tomar cargos nos seus tribunais, o que era extremamente relevante para o seu reconhecimento; o tribunal rabínico detinha a prerrogativa de determinar o calendário religioso e era o supremo tribunal para o qual se apelava em termos de legislação judaica. Por sua vez, o Patriarcado reivindicava para si o privilégio de ordenar os rabinos e nomeá-los para os cargos.⁴⁴

Se inicialmente os ensinamentos eram passados através de pequenos grupos, com o tempo foram crescendo, ganhando prestígio e atraindo maior número de alunos. Há evidência, na Palestina, de escolas rabínicas em Tiberíades (onde era sediado o Patriarcado), Séforis Lydda e Cesareia, cidade na qual os rabinos constituíram uma guilda pelo século III E.C.. O responsável/exegeta da escola rabínica, *Sidra Rabba* (“grande Ordem”), tomava o título de *Safra deSidra*, “escriba da Ordem”.⁴⁵

Os deveres do discípulo para com o seu mestre são ilustrativos da importância que os rabinos, considerados como sábios, foram ganhando. Além do estudo, o *talmid hakam* (“aluno do Sábio”) devia servir ao seu mestre e, enquanto não se tornasse membro

⁴³ Jeffrey L. Rubenstein, “The Exegetical Narrative: New Directions”, recensão sobre Joshua Levinson, *Ha-Sipur she-lo' supar: Omanut ha-sipur ha-mikra'i ha-murhav we-midrashé hazal*, Jerusalém Magnes Press, 2005, in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 99, nº. 1 (Inverno 2009), pp. 88-106.

⁴⁴ Günther Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*, Oscar Beck (tradução inglesa), Edimburgo, T & T Clark Ltd., 2000, pp. 272 e 275, <http://books.google.pt/books> [05/02/2010].

⁴⁵ Günther Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land....*, *op. cit.*, pág. 271.

confirmado da sociedade rabínica, permanecia um *'am haareş*, um “camponês da terra”,⁴⁶ fossem quais fossem os seus conhecimentos. Adquiria os costumes e o modo de vida do mestre (até mesmo a sua forma de vestir) e ia tomando consciência de classe.

O objectivo final da formação era o de o discípulo ser capaz de decidir por si próprio em matéria de direito religioso. Na Palestina, quando se entendia que o estudante estava preparado para tal, ele recebia a ordenação ou *s^emika* (imposição das mãos), que transmitia função e assegurava a cadeia tradicional, desde Moisés ao momento presente. Na Babilónia não havia esta instituição, que no entanto desapareceu relativamente cedo, passando apenas a pronunciar-se o nome do candidato e as seguintes fórmulas: “Pode ensinar? Pode. Pode julgar? Pode. Pode desvincular alguém dos seus votos? Pode.” Podia igualmente decidir a intercalação do calendário e pronunciar anátema. O discípulo herdava o estatuto do seu mestre, e este princípio hereditário de casta conduziu ao enorme crescimento que a classe veio a tomar.⁴⁷

Por outro lado, a partir do século IV, instituiu-se a *pirqa*, “parágrafo” ou “capítulo”, que consistia numa exposição pública sobre *halakah*, mas incluía sobretudo *haggadah*, à qual todo o povo podia assistir. Na era gaónica decorria no *Šabbat* e consistia no discurso do reitor da academia ou do exilarca; esta instituição contribuiu grandemente para propagar a espiritualidade e a doutrina rabínicas pelas massas.⁴⁸

O conhecimento da *Torah* conferia, na verdade, o mais alto estatuto na sociedade israelita. Era um saber que tinha o mesmo poder da aprendizagem gnóstica, ou seja, transformava o próprio ser do estudante, que era afectado no seu coração, na sua mente e na sua alma. O mestre tinha precedência sobre o pai, porque enquanto este conduz o filho neste mundo, o mestre conduzia o discípulo para o mundo que há-de vir. Um verdadeiro sábio podia chegar a ser como a *Torah* encarnada; através do estudo, que tinha o objectivo adicional de formar sábios, o estudioso entrava na presença de Deus. O fundamento da verdade passava através da sabedoria, não da tradição aprendida de memória; daí a importância da expressão *אמר*, “disse”, que precede todos os ensinamentos presentes no Talmude, já que a autoridade do sábio transformava a sua sentença numa afirmação da *Torah*.⁴⁹

⁴⁶ O Talmude define o *'am haareş* como uma pessoa comum, ignorante, que não é meticulosa na observação da *halaka* (*Berakot*, Glossário).

⁴⁷ H. L. Strack/Günther Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, op. cit., pág. 13.

⁴⁸ Idem, *Introduction au Talmud et au Midrash*, op. cit., pp. 34 e 35.

⁴⁹ Jacob Neusner, “The Doctrine of *Torah*”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, op. cit., pp. 193-211.

Encontramos exemplos deste tipo de sentimentos em *Berakot*, como numa *Baraita* que narra que o R. Aqiba seguiu o R. Yehoshua⁵⁰ quando ele foi fazer as suas necessidades, a fim de atentar no seu comportamento; exprobadado pelo R. ben Azzai⁵¹ por ter assim espreitado o seu mestre, defendeu-se afirmando: *Torah hy' wlilmod 'ani šarik*, “isto é *Torah*, e eu tenho que aprender”. Da mesma forma, conta-se que um dia o *Rav* Kahana⁵² se foi esconder debaixo da cama do *Rav*. Ouviu-o conversar e rir com a mulher e, depois, desempenhar-se dos seus deveres conjugais, e permitiu-se um comentário jocoso sobre a matéria; ao que o *Rav*, escandalizado, lhe perguntou a que propósito cometera a inconveniência de assim se imiscuir na sua intimidade. A resposta de Kahana' foi exactamente a mesma que a dada pelo R. Aqiba ao R. Yehoshua: “isto é *Torah*, e eu tenho que aprender” (*Ber. II, 9:62a*¹).

Alguns textos de literatura rabínica mencionam que, para além do proverbial acolhimento que o oriental dispensa aos seus visitantes, havia uma injunção de hospitalidade relativamente aos membros de autoridade rabínica, porque cada sábio era associado a Moisés e à *Torah* e a sua presença num lar santificava-o, conferindo estatuto e mérito aos particulares que o recebiam.⁵³

Os rabinos não deixavam de vincar, sempre que possível, a sua indisputável autoridade; a propósito, por exemplo, das controvérsias acerca da hora mais tardia para recitar o *Šema'* da noite, a *Gemarah* não hesita em declarar que “aquele que transgredir as palavras dos Sábios é passível de morte”, por não ter respeitado uma injunção rabínica, embora amenize com a explicação de que tal severidade, naquele caso específico, é devida à gravidade da falta que constituiria a não recitação do *Šema'* da noite, instituída pelo Deus de Israel (*Ber. I, 1:4b*¹).

No entanto, também se detêm a discutir sobre a precedência das injunções bíblicas relativamente às ordenações rabínicas, o que de certa forma mostra que as põem em paralelo, conquanto, como é evidente, coloquem acima de tudo a injunção divina. Mesmo assim, a retórica e imaginação rabínicas não desarmavam com facilidade: tomando como base as treze regras hermenêuticas, ou *middot*, do R. Yishmael ben Elisha, os sábios

⁵⁰ R. Yehoshua ben Hananyah, *Rabbi* em Jerusalem e mais tarde em Javné e Peqiin (I / II E.C.). Na sua qualidade de Levita, teria cantado no Templo antes de este ser destruído. Era um dos cinco discípulos mais proeminentes do R. Yohanan ben Zakkai (cf. Tzvee Zahavy, <http://www.tzvee.com/Home/biographies-of-rabbis> [2010-01-29] e H. L. Strack/Günther Stemmerger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, op. cit., pág. 70).

⁵¹ R. Simeon ben Azzai fazia parte do grupo mais jovem da segunda geração de tanaítas (90-130), tal como o seu colega Aqiba, e como ele tinha fama de ser dado a especulações esotéricas (H. L. Strack/G. Stemmerger, *ibidem*, pág. 74).

⁵² Estudante do *Rav*, da segunda geração de *'amoraim*, foi da Babilónia para a Palestina, onde passou a fazer parte do círculo dos rabinos Yohanan bar Nappaha e Simeon ben Laqish (*ibidem*, pp. 86 e 87).

⁵³ Philippe Bornet, *Rites et Pratiques de l'Hospitalité. Étude Comparée de Discours Normatifs du Judaïsme Rabbinique et du Brahmanisme*, dissertação de Doutoramento sob a direcção de Maya Burger, Lausanne, Universidade de Lausanne, 2007, pp. 579 a 582.

estatuíam que todo o preceito emitido a partir de um *qal wahomer*⁵⁴ (ou de uma das outras doze regras de exegese bíblica), aplicado a uma lei de origem bíblica, também adquiria o estatuto de lei bíblica (*Ber. I, 3:21a*²). Ou seja, encontraram uma forma de revestir as suas interpretações de uma autoridade equiparada à divina, o que constituía mais um reforço à sua posição. A sua intransigência apenas se atenuava em questões que os rabinos entendessem que se prendiam com a dignidade humana, como por exemplo no caso de um enlutado, em que o respeito que lhe era devido se sobrepunha a toda a legislação rabínica. “A dignidade humana é tão grande”, diz uma *Baraita*, “que chega a sobrepor-se a um preceito negativo da *Torah*” (*Ber. I, 3:19b*^{1/2}).

A *G^emarah* cita vários casos de excomunhão que os rabinos utilizavam, mesmo contra os seus pares, quando se lhes opunham com demasiada pertinácia. As razões apresentadas para essa medida extrema eram o facto de o prevaricador ter atentado contra a dignidade de um mestre em *Torah*, ter desafiado uma autoridade rabínica, denegrido a honra de um mestre, desprezado injunções rabínicas ou mesmo manchado a memória de um erudito em *Torah*. Aquele que se mostrava insolente para com o Altíssimo também sofria excomunhão, já que isso equivalia a ultrajar a honra de um mestre em *Torah*, porque a honra deste decorre da que é devida a Deus. O excomungado não tinha direito sequer a uma sepultura condigna, e o seu caixão era simbolicamente lapidado, isto é, colocava-se uma pesada pedra sobre ele para significar a lapidação (*Ber. I, 3:19a*^{2/3}).

No caso de um rabino que sofreu excomunhão, o motivo apresentado era normalmente o de ter persistido numa decisão unilateral, mesmo após os seus pares terem pronunciado a *halakah* em contrário. Com efeito, a lei era definida por um voto dos Sábios por maioria, com base na sua sabedoria e conhecimento, por isso Deus já não pode interferir nas suas interpretações; os rabinos, que decidem a lei, assumiram o papel de Deus na sua revelação. O próprio Santo está ligado à Lei e tem que cumpri-la, e o que os Sábios entendem sagrado e justo torna-se também assim na mente de Deus.⁵⁵

Para alicerçar a autoridade rabínica, é narrada uma história alegórica tendo por protagonistas o sacerdote Eli e o futuro profeta Samuel, quando este era ainda menino e se preparava para aprender no Templo com Eli. Samuel pronunciara uma opinião sobre uma questão de *kašrut* tendo por base as Escrituras:

⁵⁴ É a primeira regra, um raciocínio que vai do simples ao complexo, ou do menor para o maior e inversamente (cf. H. L. Strack/G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash...*, *op. cit.*, pág. 18 e Louis Jacobs, “The “Qal wa-Homer” Argument in the Old Testament”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 35, n.º. 2, Cambridge (1972), pp. 221-227, <http://www.jstor.org/stable/614401> [18/12/2009].

⁵⁵ Alan J. Avery-Peck, “The Doctrine of God”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, *op. cit.*, pp. 212-229.

[A] Eli disse-lhe:

[B] Falaste bem.

[C] No entanto, fizeste uma decisão *halákica* perante o teu mestre,

[D] e todo aquele que dá uma *halaka* perante o seu mestre é passível de morte.

Os comentadores explicam que o facto de se pronunciar uma *halaka* diante do mestre é bem mais grave do que inflingir-lhe uma ofensa, e isso expõe o prevaricador a punição de morte enviada pelos céus; porque tal comportamento mina a própria estrutura de Israel, fundada sobre a cadeia de tradição que remonta dos contemporâneos a Moisés. Moisés era o discípulo, o Santo de Israel o mestre; da mesma forma, o discípulo está ante o mestre rabínico. A desordem acarretada por uma falta dessa gravidade vai pôr em perigo a integridade da cadeia de tradição (*Ber. II, 5:31b*⁴).

III O Š^EMA'

O primeiro volume do Tratado das Bênçãos versa sobre a recitação do que constitui a afirmação de fé mais importante para todo o religioso judaico, o Š^ema', que seria numa primeira fase o ritual por excelência da classe dos escribas, expressão, pois, da sua influência sobre a liturgia da época.⁵⁶

A oração é formada por três passos da Bíblia, os versículos da *Torah* de Dt 6:4-9, Dt 11:13-21 e Nm 15:37-41, que aqui transcrevemos:⁵⁷

Dt 6: 4Escuta, Israel! O Senhor é o nosso Deus, o Senhor é único!

5Amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma (*naš^eška*) e com todas as tuas forças.

6Estes mandamentos que hoje te imponho estarão no teu coração.

7Repeti-los-ás aos teus filhos e reflectirás (*wdibbarta bam*) sobre eles tanto sentado em tua casa (*bibetka*), como ao caminhar, ao deitar ou ao levantar.

8Atá-los-ás como símbolo ('*ot*, "distintivo") no teu braço e usá-los-ás como filactérias (*totafot*, "marcas") entre os teus olhos.

9Escrevê-los-ás sobre as ombreiras da tua casa e nas tuas portas.

Dt 11: 13Sucederá, pois, que se escutardes os mandamentos que hoje vos ordeno, amando o Senhor, vosso Deus, e servindo-o com todo o vosso coração e com toda a vossa alma,

14darei chuva à vossa terra no devido tempo, chuva da Primavera e chuva de fim do Outono, e colherás o teu trigo, o teu vinho e o teu azeite.

15Farei crescer a erva no teu campo para o teu gado. Assim poderás comer e ficarás saciado.

16Acautelai-vos para que o vosso coração não se deixe seduzir e vos afasteis para servir outros deuses e lhes prestardes culto.

17A ira do Senhor inflamar-se-ia contra vós, e Ele fecharia ('*ašar*, refrear, obstruir) os céus; não haveria chuva, a terra não daria o seu fruto e vós desapareceríeis ('*avad*, extraviar-se, perder-se) rapidamente da boa terra que o Senhor vos destina.

18Gravai, pois, estas minhas palavras no vosso coração e no vosso espírito, atai-as aos braços como um símbolo, trazei-as como filactérias entre os olhos.

19Ensinai-as aos vossos filhos, repetindo-as (*l^edabber*), quando estiverdes a descansar em casa e quando fordes em viagem, ao deitar e ao levantar.

⁵⁶ Tzvee Zahavy, *Studies in Jewish Prayer*, op. cit., pág. 79.

⁵⁷ Segundo a versão da *Bíblia Sagrada*, Herculano Alves (coordenação geral da tradução), Lisboa – Fátima, Difusora Bíblica, 2000.

20Escrevei-as nas ombreiras da vossa casa e nas vossas portas.

21Então se multiplicarão os vossos dias e os dias dos vossos filhos na terra que o Senhor jurou dar a vossos pais. Serão como dias do céu sobre a terra!

Nm 15:37O Senhor disse a Moisés:

38Fala aos filhos de Israel e diz-lhes que façam para si, ao longo das suas gerações, franjas nos cantos das suas vestes, pondo na franja de cada canto um cordão de lã purpúrea.

39Tereis, assim, franjas que quando olhardes para elas, vos recordarão todos os preceitos do Senhor. Haveis de cumpri-los e não vos deixareis arrastar pelos vossos corações e pelos vossos olhos que vos seduziriam para o mal.

40Por isso vos lembrarei de cumprir todos os meus preceitos e sereis santos para o vosso Deus!

41Eu sou o Senhor vosso Deus, que vos tirei da terra do Egito para ser o vosso Deus. Eu sou o Senhor vosso Deus!”

O *Šema* é, pois, *Lei* pura, contendo duas das suas passagens versículos muito semelhantes, quase repetitivos. O seu início é uma veemente invocação que singulariza o povo hebraico, para associar-lhe um Deus de que este povo quer assenhorear-se como exclusivamente seu (usando o vocábulo plural *'Elohim*, adoptado anteriormente para designar divindades diversas) e seguidamente afirmar que esse Deus é um único: a pedra de toque fundamental, constantemente reiterada e que se pretende seja marca distintiva do povo que se designa a si próprio como “Israel”.

A fala dos versículos de Dt 6 é colocada na boca do intermediário da divindade, Moisés, que a veicula para Israel. Os versículos 4 a 6 constituem uma injunção de amor: todo o sopro vital do hebreu deve empenhar-se em adorar o seu Deus com cada fibra do seu ser, e para tal ela foi imposta pela própria divindade na sede que garante ao homem o pulsar da vida: o coração. Tendo em conta a sua fugacidade, contudo, a divindade precavê-se, ordenando em Dt 6:7, que os seus mandamentos sejam incutidos, *wšinantam* (mais do que “repetidos”, como informa a tradução portuguesa) nos descendentes, os continuadores da vida, assegurando a perenidade da sua memória junto do povo de Israel. Exige mais, que os homens os repitam também para si próprios, meditando sobre eles enquanto estão em suas casas; aqui, a expressão usada contém o verbo *davar*, “falar”, no intensivo com a preposição com sufixo *bam*, que também poderíamos traduzir como “falarás acerca deles”, se bem que a estrutura intensiva, sugerindo um diálogo consigo mesmo (logo uma função introspectiva activa), justifique a tradução portuguesa que encontramos de “reflectirás sobre eles”. Tal imposição de reflexão sobre a palavra divina contempla ainda o tempo durante o qual os

homens caminham, quando se deitam (para que a mente fique impregnada da ideia do amor ao Deus único, mesmo inconscientemente) e quando se levantam, isto é, logo que retornam à normal actividade consciente. A divindade vai mais longe: para que o frágil homem não o esqueça, nem ao amor que lhe deve, intima-o a atar ao seu braço e a colocar entre os seus olhos marcas físicas contendo os mandamentos que lhe foram dados, bem como a escrevê-los e colocá-los nas ombreiras e nas portas de suas casas. Não só o devoto não tem possibilidade de esquecer as palavras do seu Deus, porque as usa sobre o seu corpo e porque as tem diante dos olhos sempre que entra ou sai de casa, como também patenteia publicamente a sua adesão a *H'* e a sua diferença relativamente a todos aqueles que não são "Israel" e ficam assim excluídos da preferência divina. Estas últimas injunções são reiteradas em Dt 11:13 e 11:18-20, com ligeiras diferenças formais, que em alguns pontos intensificam a intenção da divindade. Em vez de שָׁנַן, ("ensinar minuciosamente",⁵⁸ "afiar, aguçar", em *piel* "inculcar", segundo Schökel⁵⁹), emprega-se o verbo לָמַד, "ensinar", que também implica instrução e volta a ser empregue o verbo דָּבַר, no infinitivo construto, mostrando assim que essa instrução é dada através da linguagem ("*w^llamadtam 'atem 'et bnekem l^ldabber bam...*"), da repetição, para memorização das ordens de Deus, diríamos nós. Essa instrução deve ser dada quando o homem hebreu está em sua casa, sim, mas aqui especifica-se claramente através do verbo שָׁבַת, "descansar", que ele deve fazê-lo mesmo durante o seu repouso. E o hebreu recebe uma ordem directa para guardar essa palavra já não somente no coração, mas na própria alma, *nefeš*.

É interessante analisar o entendimento rabínico acerca desta ordenação divina. A *G^emarah*, em *Ber. I, 1:10a*³, fala-nos de cinco níveis da alma humana: *nefeš* é o primeiro nível, quando o homem ainda está no ventre de sua mãe, e a recebe; é a mais inferior, e permanece com o corpo do homem após a sua morte. O R. Hayyim de Volozhin⁶⁰ fazia corresponder *nefeš*, o ser do mundo, ao acto.⁶¹ O segundo nível da alma é *ruah* (que corresponderia à palavra), que é insuflado no homem no momento do nascimento e, após a morte, tanto pode ficar com o corpo como errar livremente, subindo aos palácios onde se encontra a parte superior da alma. O terceiro nível, *nešamah* (que corresponde ao pensamento), é impregnado na criança

⁵⁸ *Ber. I, Introdução*, pág. XXIX.

⁵⁹ Luis Alonso Schökel, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, Ivo Storniolo e José Bortolini (tradução portuguesa), São Paulo, Paulus, 1997, pág. 686.

⁶⁰ *Rabbi* e pedagogo, fundador de uma *yešivah* na cidade de Volozhin, que teve grande relevância na Lituânia e na Rússia do século XIX (Norman Lamm, "Volozhiner, Hayyim ben Isaac", in *Encyclopaedia Judaica, op. cit.*, vol. 20 To-Wei, pp. 577 e 578).

⁶¹ Benjamin Gross, "La Prière dans le Nefesh ha-Hayyim de R. Hayyim de Volozhin", in *De La Prière Sans Demande*, Emmanuel Lévinas (coordenação), Paris, in *Études Philosophiques*, Avril-Juin 1984, pp. 225 a 244 e *Ber. I, 1:10a*⁴).

pelo período do aleitamento, porque os seios se encontram em frente do coração, e neste reside a *bynah* (“perspicácia”), que é dada à mulher em maior medida, e assim passa para o recém-nascido. Segundo o *Maharsha*,⁶² esta alma separa-se do corpo após o falecimento e sobe aos palácios do Santo (*Ber. I, 3:18b²*). A mesma *G^emarah* continua a explicar que quando o homem atinge a maturidade e está já sujeito às *mišwot*, recebe o quarto nível de alma, *haya*, cujo desenvolvimento depende dele: deve fazer o bem e afastar-se do mal, e a *haya* só atinge a plenitude quando ele se desembaraça do seu *yešer hara’*. O quinto nível da alma, mesmo para o homem mais justo, só se atinge na hora da morte: é a *ye’hida*, ou “união”, o que indica que o destino final do homem é a união com o Altíssimo.

Estes níveis da alma, que representam os estágios da vida humana, indicam que o Santo de Israel ordena ao israelita que o ame com todo o seu alento desde que é concebido e, à medida que se desenvolve no útero materno, o amor ao Santo já está inculcado na matéria de que é feito, no seu próprio sangue, porventura através do corpo da mãe que o abriga. O nascimento, que rompe o casulo que protegia o feto, trá-lo para o mundo, onde o sopro que permite a respiração lhe é insuflado, e o bebé já se expressa em som, a “palavra” do R. Hayyim, e adquire a “alma” que faz dele um ser animado. O espírito, que alimenta o bebé com o leite materno, completa os três estágios principais de aquisição da alma, e ele torna-se um ser completo a nível básico (mas não pleno), já imbuído da reverência devida ao Santo de Israel, até poder ser senhor da sua vontade e aplicar-se conscientemente a cumprir as ordenações divinas, após atingida a idade madura (pelos 13 anos de idade).

Afigura-se-nos, pois, que ouvida a proclamação das ordens de Deus (escrita na segunda pessoa do singular do género masculino), o varão hebreu irá confeccionar os pequenos cubos em couro que conterão os mandamentos divinos para atar aos dois braços e as filactérias que usará entre os olhos, encomendar ao escriba os pergaminhos contendo esses mandamentos, não esquecendo os que deverão ser colocados nas ombreiras e nas portas da casa; e dentro do seu lar, enquanto cumpre as suas normais actividades quotidianas ou quando descansa do seu trabalho, irá repetir laboriosamente o acto de fé no Deus único e a sua obrigação de amá-lo acima de tudo a sua mulher e a seus filhos (que estão sob sua responsabilidade), explicando-lhes em detalhe a pertinência do cumprimento das obrigações impostas, até que eles os aprendam e interiorizem, de forma a tê-los sempre presentes e a fazer deles o seu sentimento mais importante, posto em cada pequeno gesto do dia-a-dia.

⁶² Rav Shmuel Eliezer Halevy Eidels, neto do *Maharal* de Praga, nascido em Cracóvia por meados do século XVI, um dos mais célebres comentadores da *G^emarah* (<http://en.wikipedia.org/wiki/Maharsha> [29/01/2010]).

Em Dt 11:13, logo no início da passagem que constitui a segunda parte do *Šema'*, é enfatizada a importância da escuta activa, por parte do povo hebreu, do mandamento de amor que exige todo o empenho vital do homem, com a diferença que essa frase, aqui repetida, constitui a prótase de uma apódose que consiste numa promessa de Deus ao povo: Ele dar-lhe-á a chuva atempada essencial para garantir a sua sobrevivência, sem a qual a terra hostil não dará a produção que constitui a base da sua alimentação - cereal, vinho e azeite - nem reverdecerá para assegurar a subsistência dos animais, também eles necessários à vida.

Logo após a promessa vem uma ameaça: o povo é advertido para se resguardar de modo a não se deixar corromper, afastando-se do amor devido a Deus e cultuando outros deuses que não Ele (como fez no passado, como vemos em Ex 32). Deus enumera os males que sobreviriam se isso sucedesse: encolerizado, ele obstruiria os céus para não deixar passar a chuva benfazeja sobre a terra, que permaneceria estéril (a bela terra que ele destina a Israel, que está à sua espera, mas que já não lhe seria dada), e o povo de Israel seria votado ao extermínio. A expressão utilizada, “*w^{elo}’ Yya matar*”, “e Deus não choveria”, mostra que ele é ou o deus da chuva e da tempestade (à semelhança do deus cananitaico Hadad, por exemplo), ou a essência de todo o universo: a própria chuva é uma sua emanção. Por outro lado, o extermínio com que Deus ameaça o povo e que, na tradução portuguesa, figura como um desaparecimento da superfície da terra leva a crer, na versão hebraica,⁶³ que o castigo consistia não só na fome e desgraças consequentes, mas sobretudo na impossibilidade de o povo, extraviando-se (porventura como sucedera durante os quarenta anos em que errara pelo deserto após o Êxodo), alguma vez vir a encontrar a terra, inigualável, que a divindade prometia atribuir-lhe, com todos os seus benefícios.

Vemos, assim, que o mandamento de amor está rodeado de uma terrível maldição: é uma imposição sem quartel, que não admite falhas, que prevê (o que patenteia a insegurança e falta de confiança da divindade nos seus eleitos) e previne impiedosamente toda e qualquer possibilidade de fuga à protecção com que envolve o povo, quer através de meios físicos – marcas e sinais a usar no seu corpo e nas suas habitações - quer através da acção psicológica, fazendo-os sentir a angústia da ilusão acalentada e depois tirada (a boa terra que aguarda Israel) e assustando-os a seguir com o espectro daquilo que o Homem mais teme (porque não entende nem controla), o medo da morte, caso osem interessar-se por outras entidades que não ele. Assim, o livre arbítrio humano, que aqui vislumbramos sob o receio

⁶³ *Biblia Sacra Utriusque Testamenti Editio Hebraica et Graeca*, (27ª. edição), Estugarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

demonstrado pela divindade de que o seu povo se desvie para amar outro(s) – quer dizer que ele tem a liberdade de escolher o deus que mais lhe agrada, e que há outros deuses a quem amar – é coarctado pelo terror que ele sente ante a possibilidade do seu próprio desaparecimento e pelo sentimento que o homem não consegue erradicar do seu coração, a esperança, sempre presente, de permanecer pelo maior espaço de tempo possível vivo, em bem-aventurança. Deus sabe que o coração do homem é atraído para outras aventuras: é a famosa inclinação para o mal tão discutida nas filosofias religiosas judaicas, o *yeşer hara'*, a tendência inata no coração do homem que pende para o mal e que aqui lobrigamos sob as admoestações divinas. Os rabinos indicam quais as armas eficazes para combater essa má inclinação:

[A] R. Levi bar Hama⁶⁴ disse em nome do R. Simeon ben Laqish⁶⁵:

[B] Um homem deve constantemente incitar a sua Boa Inclinação a combater a sua Má Inclinação,

[C] como é dito: “Tremei (יִרְאֵוּ)⁶⁶ e não pequeis”.

[D] Se ele a venceu, tanto melhor.

[E] Mas se não a venceu, que se ocupe em estudar a *Torah*,

[F] como é dito:

[G] dizei⁶⁷ nos vossos corações.

[H] Se ele a venceu, tanto melhor.

[I] Mas se não for esse o caso, que ele recite o *Şema'*,

[J] como é dito,

[K] nos vossos leitos. (*Ber. I, 1:5a*¹).

A recitação do credo judaico instituída pelo Deus de Israel, além do estudo dos seus mandamentos é, pois, remédio para dominar toda a maldade existente no coração do homem, e a sua reiterada recitação terapêutica para curar o coração do homem das suas tendências perniciosas.

É depois da tremenda ameaça do versículo 17 que são reiteradas as ordens que Deus já dera em Dt 6:5-9, enquanto o versículo 21 encerra esse período com outra promessa divina, mais assertiva do que a expressa anteriormente em termos condicionais, conducente a cativar e

⁶⁴ O único R. Levi que encontramos, sem patronímico, como sendo provavelmente o mestre aqui mencionado, foi um *haggadista* eminente, da terceira geração de *'amoraim*, discípulo de Yohanan bar Nappaha, sendo provável que tenha recolhido também ensinamentos de ben Laqish, de quem Yohanan era cunhado (H. L. Strack/G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash...*, *op. cit.*, pp. 86 e 89).

⁶⁵ Mestre da segunda geração de *'amoraim*, habitualmente chamado *Resh Laqish*, viveu em Tiberíades em III E.C. (*ibidem*, pág. 86).

⁶⁶ Querendo esta palavra significar “encolerizai-vos” (contra a vossa má inclinação).

⁶⁷ Entendendo-se “recitai”.

encantar o povo, atenta a premissa da fidelidade exclusiva a Deus: os dias dos filhos de Israel e da sua descendência serão numerosos (mais do que o normal) e eles experimentarão delícias celestiais na terra de encanto que o Senhor guardou para eles.

A terceira parte do *Šma'*, Nm 15:37-41, é uma narrativa histórica que repete o discurso feito por Deus a Moisés, com preceitos que recordam a Israel a sua qualidade de povo escolhido e reforçam a sua diferença face aos outros povos. O versículo 37 é anamnésico; o 38 repete as ordens dadas a Moisés para mandar aos varões de Israel (mais uma vez é usado o plural masculino, demonstrativo de que é ao homem que cabe guardar, zelar e assegurar o cumprimento da Lei e do culto pelo restante povo) que fabriquem franjas nos cantos das suas vestes, ornamentando (הדר, “glorificar, honrar, adornar”) a sua orla com um cordão de cor púrpura.

Além dos sinais usados nos braços e na cabeça e das marcas nas suas casas, os varões judeus devem acrescentar nas suas vestes (o que mais tarde dará lugar ao xaile de oração ou *tallit*) mais um sinal bem visível – franjas – acrescido de um outro signo, um cordão de cor forte, que marcarão a sua adesão a Deus, adesão que os honra diante dos outros povos, como se infere do verbo utilizado na injunção para colocá-lo, *hadar*, que a versão portuguesa traduz simplesmente por “pôr”.

O versículo 39 é de uma clareza que não deixa margem a dúvidas: esses ornamentos nas suas vestes, impossíveis de passar despercebidos quer ao próprio, quer a terceiros, servem para que o judeu nunca esqueça que pertence a Deus de coração e alma. Mais uma vez é patenteado o medo da divindade de que outros deuses, igualmente atractivos e interessantes, porventura menos exigentes e mais fáceis de cultuar, captem o seu povo, e de que este, indo atrás desses impulsos, aceite outras protecções, talvez mais aliciantes, que não a sua. A toda a hora os homens escutam discursos e observam diferentes cultos religiosos que podem sentir-se tentados a seguir. O verbo usado, traduzido por “seduzir”, é תור, “procurar, desviar-se”, mas também “explorar, reconhecer”; Deus receia então que o povo chegue a empreender uma acção activa de andar à procura de outros deuses. A divindade exorta-o a que o não faça e a que não se deixe corromper (ונה, “desonrar-se, prostituir-se, ser infiel”).

Como no livro de Oseias, a metáfora utilizada é a da relação conjugal de entrega total, de amor e fidelidade que é sacrilégio romper. Para evitar que o povo o faça, levado por inconstância ou medo, o Deus de Israel, qual apaixonado zeloso da sua amada, prende-o com mais uma forma de se fazer presente na sua vida em cada momento: porque os sinais nos braços dos homens podem não bastar, as franjas e o cordão colorido, constantemente ante os seus olhos, recordam ao judeu que não pode esquecer ou desprezar o seu único Deus

e o seu mandamento de amá-lo e servi-lo a ele somente. Este objectivo é reforçado em Nm 15:40, quando Deus reitera o seu imperativo de que Israel recorde sempre os seus preceitos, sem falhar um só (*kol mišwoti*), transformando-se assim o próprio povo num sacrifício, na sua semântica primeira de “coisa sagrada” para o seu Deus, ideia que é intensificada pelo emprego do verbo *ser* na segunda pessoa do plural: “*hayitem qdoshim leElohekem*”. O Senhor não exige um holocausto oferecido a determinada hora no seu altar, exige mais, quer uma santificação permanente, a perfeição da santidade. Esse é o papel a desempenhar pelo povo de Israel, que o versículo 41 estatui com a repetição da fórmula de Dt 6:4, agora na primeira pessoa, posta na boca do próprio Deus, pois, e reforçada com uma tremenda carga que sujeita, definitivamente, Israel ao seu jugo: o Senhor lembra que o fez sair da terra do Egipto, salvando o povo da escravidão e do eventual extermínio, e que o livrou da ignomínia, com o intuito de fazer dele o seu povo sagrado. Entramos de novo no domínio do *do ut des*, mas no sentido inverso, de Deus para o homem. A dívida de gratidão que Israel adquiriu para com o Senhor através dessa acção libertadora da divindade não poderá nunca ser redimida, e a única forma de pagá-la é através do amor incondicional e constante do povo por meio de um culto escrupuloso. Deus sela essa ordem com a reiteração, de novo em primeira pessoa, da sua identidade nos mesmos termos anteriores: essa identidade consiste na exclusiva pertença de Israel ao Senhor, pelo facto de ele ser o Deus de Israel.

Centrado na unidade de Deus, no amor a Deus e no tema do Êxodo, realçando a importância nuclear da *Torah*, o *Šma'* continha os ingredientes necessários para enfatizar o papel essencial dos escribas na sociedade. Professores, copistas, funcionários administrativos, nas aldeias ou nos palácios ocupavam cargos fulcrais; a eles competia assegurar que cada homem, cada lar, possuísse os pergaminhos para os *ṭfillin* e para as habitações em cumprimento dos preceitos de Deus, já sem mencionar as inúmeras cópias da *Torah* que produziam. No primeiro século, na época de Hillel e Shammai, o *Šma'* era uma oração popularizada, como podemos comprovar pelas discussões entre as casas dos dois mestres narradas na *Mišnah* e no Talmude acerca das atitudes corporais a adoptar quando da sua recitação.

É contada uma história a tal respeito em que é ridicularizado Tarfon, um sacerdote e rabino da geração de Javné, contemporâneo do R. Aqiba, por seguir os ditames da casa de Shammai, mestre que presumimos ser a favor da classe sacerdotal. Tarfon legislara claramente a favor dos interesses da classe sacerdotal e defendia que os sacerdotes podiam continuar a desempenhar um papel relevante na vida dos Judeus mesmo depois da destruição do Templo. Advogava o primado da acção sobre a intenção, da forma ou facto objectivo

sobre o pensamento subjectivo. Contrapõe-se-lhe o R. Aqiba, que prezava sobretudo a intenção, nomeadamente quando se tratava de formular decisões legais.⁶⁸

Podemos distinguir aqui indícios que confirmam o estudo de Zahavy, que suspeita de conflitos entre as irmandades de escribas locais, que queriam exercer autoridade sobre os seus aderentes, e os líderes sacerdotais e aristocráticos nacionais, clientes do governo romano, em nome do qual exerciam funções sobre Israel. Também vislumbramos, na ideologia de Tarfon, provavelmente proveniente da escola de Shammai, a filosofia religiosa que pode ter originado a violenta diatribe de Jesus, generalizada contra escribas e fariseus, de Mt 23.

A *Mišnah* evidencia que a facção sacerdotal terá tentado remontar a origem do *Šema'* à época do Templo de Jerusalém (*M., Tam.* 5:1), e a bênção acrescentada a seguir à primeira secção, que introduz o tema patriarcal da realeza divina, é claramente herdada da influência daquela facção, que se esforçou por salvaguardar os motivos que lhe eram caros na pronúncia sagrada mais comum do devoto israelita.⁶⁹ A conversa narrada na *Mišnah* entre *Rabban Gamaliel II*, o Patriarca de Javné (oriundo de famílias aristocráticas e cioso do poder da instituição de que detinha o cargo) e seus filhos sobre a recitação do *Šema'* ao regressarem de uma festa após a meia-noite⁷⁰ é vista como outra tentativa de ligar esta oração à classe dos sacerdotes. Outras bênçãos recitadas a acompanhar o *Šema'* que passaram a fazer parte da liturgia denotam, por sua vez, a influência da classe dos escribas, devido aos temas nelas introduzidos: a bênção da redenção, dita após o *Šema'* da manhã, menciona o Êxodo e a redenção final, o que já reveste uma dimensão cósmica.

Reuven Kimelman discorda deste parecer de Zahavy e entende que essas diferenças representam, mais do que uma polémica política, um desenvolvimento teológico, em que o foco na soberania divina distinguiria a liturgia rabínica das anteriores formas de judaísmo.⁷¹

Diríamos que o que pode ter nascido como um diferendo entre as elites veio a evoluir para uma situação em que duas classes rivais, por força das circunstâncias, vieram a unir-se na elaboração e tentativa de fixação de normativas para a liturgia pública das comunidades, em

⁶⁸ Tzvee Zahavy, *Encyclopaedia of Religion - Rabbinic Biographies*, *op. cit.*

⁶⁹ Idem, *Studies in Jewish Prayer*, *op. cit.*, pp. 86 e 87.

⁷⁰ *Rabban Gamaliel* diz: “Até se erguer a madrugada”. Seus filhos uma vez regressaram de uma festa de casamento depois da meia-noite. “[A] Disseram-lhe: [B] Não recitámos o *Šema'*. [C] Ele disse-lhes: [D] Se o luar da madrugada ainda não se ergueu, vocês devem [ainda] recitá-lo”. Mais adiante, a *Gemarah* elucida que sempre que os Sábios prescrevem “até à meia-noite”, o dever de cumprimento mantém-se até ao levantar da alvorada (*M. Ber.*, 1:1; *Ber. I*, 1:2a^{1/2}).

⁷¹ *Apud* Daniel Davies, *recensão sobre Liturgy in the Life of the Synagogue. Studies in the History of Jewish Prayer*, R. Langer e S. Fine (coordenação), Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 98, n.º. 1 (Inverno 2008), pp. 150 a 152.

que a dominação estrangeira, sentida como uma opressão político-religiosa, constituiu certamente o estímulo para uma tónica na realeza do Deus de Israel, em substituição da realeza davídica da promessa, adiada para o *'olam haba'*, com a ideia de um salvador e da redenção final, de uma inovação teológica, pois.

A questão da redenção final revestia uma importância tal que, na oração de *Šaharit*, os rabinos decretaram que era mais importante a recitação da respectiva bênção do que a exigência de rezar com um *minyan*, pelo que, se um fiel chegava à sinagoga atrasado e a comunidade se preparava para recitar a Oração das Dezoito, tinha que apressar-se a dizer primeiro o *Šma'* com a bênção da redenção e só depois recitava a *'amidah*.

Houve, pois, várias discussões acerca dos temas introduzidos na *Qeri'at Šma'* e da sua pertinência, de que o Tratado das Bênçãos dá ampla evidência. “O conhecimento de Deus e da sua unicidade é a maior das verdades e constitui o pilar de toda a sabedoria”, afirma-se em *Ber. I, 1:8a⁵*, o que demonstraria a prevalência dos escribas. O grave diferendo existente entre Yehoshua ben Hananiah e *Rabban Gamaliel II haNasi* sobre a obrigatoriedade, ou não, da oração da noite, que levou à deposição do Patriarca, à nomeação, em seu lugar, do jovem Eleazar ben Azariah e às reformas que se seguiram⁷², ilustra bem as divergências das diferentes facções que, na época, tentavam consolidar o seu poder e impor uma liturgia obrigatória. Cremos, no entanto, que terá tido algum peso, além das questões relativas à liturgia e porventura outras que possam ter sido objecto de reforma posterior, o facto de o Patriarca ter adoptado uma atitude de franco abuso de poder, ao humilhar o *'av bet din* forçando-o a ficar de pé a escutá-lo, enquanto Gamaliel permanecia sentado a ensinar (*Ber. I, 4:27b³ a 28a³*). Narra-se que no dia da investidura de Eleazar ben Azariah foram acrescentados numerosos bancos na casa de estudo, para os novos estudantes que aí afluíam devido à nova política, e que foram tomadas importantes decisões: “E não houve uma [única] lei que [até então] tivesse ficado em suspenso na casa de estudo que não fosse resolvida” (*Ber. I, 4:28a¹*). Zahavy refere que ben Azariah, apesar da sua descendência aristocrática, defendia os valores dos escribas, como por exemplo a legitimidade da menção do Êxodo no *Šma'* da noite.⁷³

Aquele estudioso desenvolve uma interessante teoria sobre as festividades da Páscoa, defendendo que, após a destruição do Templo, os escribas, com a finalidade de promover os seus objectivos sociais e políticos, a teriam transformado numa festa em que imperava o

⁷² Tzvee Zahavy, <http://www.tzvee.com/Home/biographies-of-rabbis> [2010-01-29], H. L. Strack/G. Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, op. cit., pág. 69 e *Ber. I, 4:28a*. Eleazar ben Azariah era um sacerdote abastado, oriundo da aristocracia, e trabalhou em Javné (*Introduction to the Talmud and Midrash*, pág. 71).

⁷³ Idem, *Studies in Jewish Prayer*, op. cit., pág. 86.

estudo da *Torah*, para substituir as ofertas dos sacrifícios do Templo. Antes da emergência do judaísmo rabínico e mesmo durante o período do rabinismo, os escribas dirigiam as festividades pascais, recriando ritualmente a cena do Êxodo, e o centro da celebração consistia na recitação de perguntas e respostas *midráshicas* acerca das dez pragas do Egípto e de versos das Escrituras, celebração que deixava de parte as facções sacerdotais, esvaziadas de sentido após 70 E.C.⁷⁴

Perguntamo-nos se mesmo na época do Templo, pelo século I E.C., todos os habitantes da Palestina, mesmo dos locais mais longínquos, iriam ao Templo de Jerusalém oferecer os seus sacrifícios por altura da Páscoa, em épocas turbulentas, de guerras e sedições, que ofereciam tão pouca segurança aos viajantes. Será que só depois da queda da facção sacerdotal foi implantada essa regra de comemorar a Páscoa, ou já haveria anteriormente, não falando da re-presentação da saída de Israel do Egípto, o hábito da recitação de perguntas-respostas? A narrativa de Lc 2:46-47, mostrando o menino Jesus perdido e achado ao fim de três dias, situada justamente na altura da Páscoa, parece espelhar esse costume praticado no interior do próprio Templo, no qual certamente também trabalhariam escribas.

Observamos que, contrariamente à '*amidah*, o *Šema*' não é uma oração no sentido clássico do termo. Esta define-se, *a priori*, como a comunicação do homem com Deus, e aqui dá-se o contrário, é Deus que quer chegar ao homem, não é o devoto que se dirige à divindade, mas é o seu inverso: é a própria divindade que se aproxima do Homem, que, no seu afã de ser lembrada e de estar perenemente presente no espírito do Homem, impõe normativas rigorosas que lhe assegurem essa presença junto das suas criaturas, sem as quais, ao que tudo indica, ela não consegue ser feliz. Mais, tal como Israel louva o Senhor afirmando a sua unicidade no mundo, o Senhor louva Israel declarando que não há outra nação como ele, estando pois orgulhoso em exaltar o seu povo, como comprova Dt 26:18: "E *HaŠem* louvou-te neste dia – a fim de que sejas para Ele um povo querido, tal como Ele te disse, e que observes todos os Seus mandamentos". (*Ber. I*, 1:6a⁴).

Assim, ao tentarmos esquematizar o *Šema* à luz das categorias da oração adoptadas por Sam Gill, que as divide em quatro estruturas, a) instância para afectar a divindade, b) injunção para o mesmo efeito, c) remoção e dispersão da malevolência externa e d) obtenção de protecção da divindade,⁷⁵ veremos que esta oração não cabe em nenhuma delas (ver Anexo I). Trata-se, sem dúvida, de um acto *religioso*, na medida em que é tendente a ligar a criatura

⁷⁴ Tzvee Zahavy, *Studies in Jewish Prayer*, pp. 88 e 89.

⁷⁵ Sam D. Gill; *Sacred Words: A Study of Navajo Religion and Prayer*, Westport (Connecticut), Greenwood Press, 1981, <http://www.colorado.edu/religiousstudies/samgill.html> [2009-12-21].

ao seu Criador, o fenomenológico ao transcendente, mas não constitui uma prece, súplica ou intercessão. Contém expressões de injunção para afectar o homem, é verdade, mas enquanto este não pode mais do que tentar demover a divindade através da palavra, expressa ou silenciosa, Deus possui as terríveis armas que brande para vergar o homem à sua vontade, a concessão de abundância e prosperidade, como recompensa, a fome, o desespero, a morte, como punição pela falta de adesão humana às suas instâncias.

Trata-se de uma comunicação entre a divindade e o homem em que aquela tomou a iniciativa e exige a sua constante actuação, através da repetição e de sinais físicos específicos, para manter operante a ligação que quis estabelecer e que faz questão absoluta de não permitir que seja anulada.

Contudo, visto que essa comunicação estabelece a qualidade de pertença exclusiva do povo à divindade e lhe assegura os benefícios consequentes, os rabinos estabeleceram a sua recitação – *oração*, no sentido de “expressão oral cujo objecto é a comunicação entre a divindade e o homem” - duas vezes ao dia, todos os dias (“repeti-las-ás... ao deitar e ao levantar”), como prescrito por Dt 6:7 e 11:19, em cumprimento do mandamento divino, quer na liturgia da sinagoga, quer na oração individual, reforçando-a com a recomendação de se repetir a sua recitação uma terceira vez, ao deitar, já no leito.

No seu estudo sobre o Talmude, A. Cohen afirma que a oração, comunhão íntima entre o ser criado e o seu criador, é tão agradável a Deus quanto prestável para os homens.⁷⁶ O *Šma* corrobora esse sentimento da divindade de forma inequívoca, com uma tónica a acentuar a necessidade, por parte do Deus de Israel, de que o seu povo o lembre com tanto empenho quanto o que coloca nas suas actividades básicas quotidianas – o descanso que lhe assegura a saúde física e mental, e o erguer-se para o trabalho que lhe assegurará o pão de cada dia. É suposto que o povo de Deus cumpra os seus preceitos com o coração jubiloso, pelo duplo motivo de ser povo eleito e de saber que o seu Senhor está à espera para escutá-lo.

A observância de um preceito divino (*mišwah*) deve sempre comportar alegria, pelo que é legítimo que o devoto se sinta contente quando do seu cumprimento, mas esse contentamento deve ser temperado pelo temor, para que o espírito não se sinta tentado a perseguir prazeres mundanos, desligando assim a sua comunicação com o sagrado. A tal respeito é narrada no Tratado das Bênçãos uma história em que são intervenientes Rabba ben Matnah e Abbaye ben Avin, dois *'amoraim* de fins de século IV/inícios do século V. Este

⁷⁶ *Le Talmud*, Jacques Marty (tradução), Paris, Éditions Payot, 2002, pág.180.

último manifestava uma tal alegria que pareceu imprópria a Rabba, pois parecia que ele tinha rejeitado o jugo divino. Chamado à atenção pelo colega, Abbaye replicou-lhe que estava nesse momento a usar os *t'fillin*, que atestavam que ele tinha sobre si a soberania de Deus. Este apontamento leva-nos a inferir que a dependência do Todo-Poderoso é um peso tão penoso, que a libertação desse compromisso causa no homem alívio tal que ele se entrega a vibrantes explosões de alegria. Essa alegria será passageira, uma mera ilusão do espírito que esquece que, ao libertar-se dos mandamentos divinos, o homem fica também sujeito à miséria e à penúria consequentes do abandono do seu Deus?

Árduo é o mandamento de amor e serviço que Israel teve que aceitar quando Deus o escolheu; o seu sentimento ante o seu Deus tem que ser sempre de apreensão. O riso na boca do homem só é lícito no tempo da Redenção, quando Deus fizer grandes milagres pelo seu povo, que então os publicará em grande regozijo. Mas este regozijo, longe de servir para aprazer ao Homem, servirá para engrandecer o Nome de Deus (*Ber. II, 5:31a*¹).

IV A 'AMIDAH

A *'amidah* (da raiz עמד, “estar de pé, pôr-se de pé, ficar de pé”, por ser recitada nessa posição) é o núcleo principal do ofício litúrgico diário, sendo também conhecida pelo nome de *Šmoneh 'esreh* ou “Oração das Dezoito”, já que inicialmente era composta por dezoito bênçãos. É também designada por *T'fillat laħaš* (palavra que significa “murmurar, cochichar”, mas também “encantamento, magia, feitiçaria”), devido à obrigação da sua recitação silenciosa, conquanto tivesse sido concebida para ser dita pela congregação, motivo pelo qual é usada a primeira pessoal do plural na sua formulação. Mesmo quando dita individualmente, o orante utiliza a mesma pessoa, porque o faz enquanto membro de uma comunidade religiosa. A Oração é conhecida ainda sob os nomes de *Bakaša*, “súplica”, e *Hayye Ša'a*, “A Vida da Hora”, visto que a hora da sua recitação constitui um momento em que o fiel experiencia a verdadeira vida.⁷⁷

Nas sinagogas foi criado o costume de, havendo *quorum* de dez adultos do sexo masculino (*minyan*), um leitor recitar a *'amidah* em voz alta e a assembleia responder “amen” após cada bênção, por haver membros da congregação que, sendo iletrados, não podiam recitá-la. Tzvee Zahavy defende que esta oração constituía a liturgia principal da aristocracia sacerdotal no tempo anterior à destruição do Templo, tendo sido adoptada pelo Patriarcado (que provinha normalmente de família aristocrática) como o ritual central. Tal asserção é baseada no facto de os temas principais da Oração serem os mais caros à classe sacerdotal, sobretudo o da reconstrução de Jerusalém – e por inerência do seu Templo, com o restabelecimento do sacerdócio e a restauração da linhagem davídica e da realeza divina, que servia como justificação da autoridade sacerdotal e patriarcal enquanto governante da comunidade judaica, que dirigia explicitamente em serviço do Santo de Israel e implicitamente como cliente de Roma.⁷⁸ A *'amidah* integrou também, de qualquer modo, os temas característicos da classe dos escribas, constituindo, pois, uma simbiose entre as ideias dos dois grupos que vieram a fundir-se.

A sua importância é notável, e verificamos que, para os rabinos que instituíram as *halakot*, o cuidado na preparação da atitude que deve presidir à sua recitação é superior ao reservado à do *Šema*⁷⁹. É constituída por três bênçãos preliminares, de adoração, designadas como *Š'vah* (da raiz שבח, “louvar”), doze ou treze bênçãos intercalares que são, de facto, petições e

⁷⁷ Josy Eisenberg/Adin Steinsalz, *L'Homme Debout. Essai sur la Prière Juive*, Paris, Éditions Albin Michel, 1999, pág. 18.

⁷⁸ *Studies in Jewish Prayer*, op. cit., pág. 81.

⁷⁹ Vide infra, v.1. A Atitude Mental: *Kawwanah*.

três finais, de acção de graças ou *Hodayah*, da raiz הָדָה , “reconhecer, proclamar, celebrar, agradecer”. As três bênçãos preliminares e as três que concluem a ‘*amidah* mantêm-se inalteráveis em todos os ofícios, devido às suas características de adoração e reconhecimento perante a divindade.

As bênçãos intermédias variam consoante a ocasião e ofício específicos, sendo as da liturgia seminal normal em número de doze ou treze. No dia de sábado, como nos festivais, os rabinos consideraram inadequado fazer petições e substituíram-nas por uma única bênção intercalar, levando o número total das bênçãos a sete; no Ano Novo, o total de bênçãos é nove.

Em caso de emergência ou de doença, pode recitar-se uma forma sintética da Oração, conhecida como *havinenu*, “dá-nos o discernimento”, que consiste numa versão abreviada das bênçãos intermédias e conclui com a *Kabbalat T^efillah*, abaixo descrita.

A Lei não permitia a substituição da ‘*amidah* completa pela forma *havinenu* na oração de ‘*arvit* do dia de sábado, nem nos dias de festividades religiosas, devido à intercalação da oração especial final que separa o tempo sagrado do profano numa das bênçãos intermédias (*havdalah*). Esta intercalação foi objecto de polémica porque o *Rabbi* Aqiba queria que a *havdalah* fosse pronunciada como uma quarta bênção independente, e o *Rabbi* Eliezer⁸⁰ entendia que devia ser integrada na bênção de acção de graças (*Ber.* I, 4:29a³). Venceu, todavia, o costume de pronunciá-la na *birkat haDa'at*.

Também não pode recitar-se a *havinenu* durante o Inverno, porque a prece pela chuva e pelo orvalho tem que ser dita na nona bênção, o que evidencia, mais uma vez, quão crucial é o orvalho e a chuva no tempo certo para a terra de Israel.

Há diferenças de pormenor entre a oração adoptada no rito palestinense e a praticada no babilónico, e a *T^efillah* foi sofrendo, ao longo do tempo, diversas modificações, num rito como no outro. Em inícios do século II E.C. foi integrada nas bênçãos, ou *b^erakot* intercalares, em décimo segundo lugar, a *birkat haMinim*, conhecida como a “maldição dos hereges” (já que a raiz בָּרַךְ , à semelhança da palavra latina *sacer*, é ambivalente; tem o duplo significado de “abençoar” e “amaldiçoar”). A Oração das Dezoito passou, pois, a conter, efectivamente, dezanove pronunciamentos, e assim é recitada actualmente.⁸¹ O rito palestinense contém apenas dezoito, porque integra a bênção que pede a restauração do

⁸⁰ R. Eliezer ben Hyrcanus, da segunda geração de *tanna'im*, ensinava em Lydda e estava em permanente controvérsia com os rabinos Yehoshua ben Hananiah e Aqiba (*Introduction to the Talmud and Midrash, op. cit.*, pp. 69/70).

⁸¹ *The Authorized Daily Prayer Book*, J. H. Hertz (tradução inglesa do hebraico, comentário e notas), Londres - Nova Iorque, The Soncino Press, 1976, pp.130 a 159.

reino davídico (a décima quinta no rito babilónico) na décima quarta, que implora a reedificação de Jerusalém e do Templo. Sugere-se que esta diferença possa ser causada pelo facto de se ter tentado manter o número de dezoito na Palestina, quando da inclusão da maldição dos hereges.⁸²

A *birkat haminim* foi a mais controversa adição feita à *Šmoneh 'esreh*. O Talmude atribui a sua inclusão a Samuel *haKatan*, por ordem de *Rabban Gamaliel* e do seu tribunal em Javné (*Ber. I, 4:28b-29a*). Esta maldição provocou grande celeuma e foi objecto de fortes críticas por parte dos Padres da Igreja dos escritos primitivos cristãos, que clamavam que os judeus amaldiçoavam os cristãos nas suas orações diárias. Foi por essa razão reformulada na Idade Média, omitindo-se a palavra *noš'rim* (“nazireus” ou “nazarenos”) e, nalguns livros de orações, a própria maldição.

A própria linguagem da oração evoluiu, pois, e foi modificada ao longo do tempo. O sentimento cada vez mais intenso relativamente à dispersão do povo de Israel, mormente após a destruição do Segundo Templo e as guerras travadas até à revolução de Bar Kokba, redundou numa profunda aspiração à redenção e à restauração da antiga glória dos tempos salomónicos, expressa de várias formas ao longo da *T'fillah*. Também a décima segunda bênção, como já vimos, sofreu alterações relevantes desde as suas primeiras formulações, desde a versão aqui reproduzida, a pedir a destruição dos separatistas que ameaçavam a coesão interna judaica, com menção dos nazarenos e do “reino arrogante”, à prece actual, que suplica ao Santo de Israel que extermine os caluniadores (*malšinim*).

Estudos efectuados atribuem a *'amidah* ou aos membros da Grande Assembleia⁸³, no período do segundo Templo, ou ao *Rabban Gamaliel II*, na época de Javné, considerando que a sua formulação ou parte dela, bem como o número de bênçãos, terão sido obra de Simeon *haPaquli*,⁸⁴ antologista de antigas colectâneas, sob Gamaliel de Javné.⁸⁵ A oração inclui fragmentos de versículos de Isaías, Miqueias, Sofonias, Jeremias, Ezequiel, Joel, Malaquias, Salmos e Ben Sira, e contém um paralelo da Bênção dos *kohanim* como era proferida no Templo; alguns passos terão sido adoptados de orações privadas e de outras

⁸² Uri Ehrlich, “Amidah” in *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, p. 76.

⁸³ Líderes de Israel nos períodos persa e hasmoneu, que precederam os primeiros mestres farisaicos (Tzvee Zahavy, “Men of the Great Assembly” in *Macmillan Dictionary of Biblical Judaism*, <http://www.tzvee.com/> [26.01.2010]). Segundo a tradição rabínica, faziam parte desses sábios, em número de 120, os últimos profetas, nomeadamente Esdras, Mardoqueu, Ageu, Zacarias e Malaquias (*Ber. II, 5:33a*⁴).

⁸⁴ Rabino pertencente à segunda geração de *tanna'im* (90-130) (H. L. Strack/Stemberger, *Introduction to the Talmud and Midrash*, *op. cit.*, pág. 71).

⁸⁵ *Ibidem*, e Joseph Heinemann *apud* Reuven Kimelman, “The Shema’ and Its Rhetoric: The Case for the Shema’ Being More than Creation, Revelation and Redemption”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, volume 2, n.º. 1, Leiden – Boston (1993), pp. 111 a 156.

ditas na Sinagoga pela comunidade.⁸⁶ Isso evidencia que na verdade a *T^efillah* é composta por diversos textos, provenientes de épocas distintas, e que essa atribuição tradicional diz respeito não propriamente à formulação da Oração, mas à estipulação das normativas inerentes à sua recitação. A reconstrução dos textos primitivos da *'amidah* foi possível apenas a partir dos *Šiddurim*⁸⁷ criados em fins de século X, início do século XI E.C. pelos *geonim*⁸⁸ Amram e Saadiah e por fragmentos encontrados na *G^enizah*⁸⁹ do Cairo, tendo-se concluído que a maioria das versões chegadas aos nossos dias é filiada no rito babilónico.⁹⁰

A *Šmoneh 'ésreh* deve ser recitada três vezes por dia e é interdita a sua recitação para além dessas três vezes, salvo se o fiel acrescentar uma nova petição à oração em cada nova recitação, podendo nesse caso recitá-la tantas vezes quantas desejar. Por outro lado, quem deseje acrescentar petições individuais ou especiais, não deve fazê-lo antes da sua recitação, mas após tê-la terminado, segundo a seguinte *Baraita*':

[A] Não devem recitar-se súplicas após a bênção de “*'emet weyašiv*” (“verdadeiro e firme”), [antes de começar a *Šmoneh 'ésreh*],

[B] mas depois da Oração

[C] podem recitar-se [súplicas] tão [longas como] a ordem da confissão do *Yom Kippur* (*Ber. II, 5:31a*^{4/5}).

Antes, porém, de pronunciar a *Šmoneh 'ésreh* (pelo menos a da noite), os Sábios instituíram que deve dizer-se o versículo 17 do Sl 51, “Abre, Senhor, os meus lábios e a minha boca pronunciará o Teu louvor” (*Ber. I, 1:4b*³), prática que consta dos actuais livros de orações⁹¹. Nos sábados e dias de festa recita-se uma quarta vez e toma a designação de *Musaf*, “adicional”, e no *Yom Kippur* a oração é recitada, em conclusão (do dia), *N^e'ilah*, de נעל, “trancar, cerrar”, uma quinta vez.

Durante a recitação ordinária da *T^efillah*, o povo bendiz o Santo de Israel dezanove vezes e, na versão que inclui uma décima nona *b^erakah*, vinte e uma vezes. Esta reiteração de bem-dizer, que compararíamos, por exemplo, com a que os cristãos expressam cinquenta e três vezes, ao saudar a Virgem Maria, na recitação do terço do Rosário, pode equiparar-se à

⁸⁶ Reuven Kimelman, “The Daily ‘Amidah and the Rhetoric of Redemption”, in *The Jewish Quarterly Review*, New Series, vol. 79, n.º. 2/3, Filadélfia (Out. 1988/Jan. 1989), pp. 165-197, <http://www.jstor.org/stable/1454251> [18/12/2009] e *The Authorized Daily Prayer Book*, *op. cit.*, pp. 130 e 131.

⁸⁷ Livros de orações usados na liturgia pública judaica, da raiz טרס, “ordenar, arranjar”.

⁸⁸ *Vide supra*, nota 8.

⁸⁹ De *genez*, *g^enazim* “tesouro”; o verbo respectivo significa “entesourar, armazenar”, de onde *g^enizah* como “armazém” (Menahem Ben-Sasson, “Genizah, Cairo”, *Encyclopaedia Judaica*, vol. 7 Fey-Gor, *op. cit.*, pp. 460 a 483).

⁹⁰ Uri Ehrlich, “Amidah”, in *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, p. 75.

⁹¹ *The Authorized Daily Prayer Book*, pp. 130 e 131.

necessidade que sentem os apaixonados de expressar constantemente um ao outro, quando se encontram no auge do enlevo, o quanto se querem. Esse sentimento de contemplação enamorada, em que o sujeito apenas pensa e vê o objecto do seu encanto, é o estado de alma que vai afinal ao encontro da exigência do Santo de Israel, quando impõe a sua injunção de amor, em Dt. 6:5, ao povo escolhido.

Reproduzimos a seguir uma versão da Oração das Dezoito Bênçãos publicada, em tradução inglesa, por autores diferentes, que partiram da edição de Solomon Schechter de 1898, segundo um fragmento encontrado na *G^enizah* do Cairo. Esta versão⁹² segue o rito primitivo palestinese e, segundo Philip Alexander, é a que mais se aproxima do texto do séc. I E.C.⁹³ Confrontámos as traduções, bem como uma versão actual da *'amidah*, com o texto da *G^enizah* do Cairo publicado por Schechter/Abrahams⁹⁴ e verificámos que a actual versão da Oração, na compilação de Herz, é muito diferente da primitiva, com um texto intercalado totalmente distinto. As fórmulas de bênção inicial e final mantiveram-se, contudo, inalteráveis ao longo do tempo e ainda se encontram espelhadas nos textos actualmente usados.

Joseph Heinemann chama-nos a atenção para a anamnese contida na cláusula principal de cada bênção, após a proclamação inicial, que constitui o elemento dinâmico que se adapta às circunstâncias que justificam o louvor. Para o orante, o milagre efectuado no passado é a base da esperança de a oração ser satisfeita no futuro.⁹⁵

1. *Birkat 'avot* (Bênção dos Patriarcas)

Bendito sejas, Senhor, (Yya), nosso D'us ('Elokeinu) e D'us dos nossos Pais, ('Elokei) D'us de Abraão, D'us de Isaac e D'us de Jacob, D'us (ha''l) grande, poderoso (hagibbor) e tremendo (hanora'), D'us altíssimo ('l 'ely'n), criador do céu e da terra, nosso escudo e escudo dos nossos Pais, nosso refúgio em todas as gerações. Bendito sejas, Senhor (Yya), escudo de Abraão.

Verificámos que são usadas três formas diversas de nomear o Santo de Israel: uma para o vocativo, a do tetragrama, como vemos devido ao modo como se apresenta, ׁ; a segunda,

⁹² É mais precisa e minuciosa a tradução de Heinemann, enquanto Alexander tem pequenas omissões e diferenças de interpretação, a nosso ver não tão felizes.

⁹³ Cfr. Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms & Patterns*, op. cit., pág. 26, passim, Philip Alexander, "Post-Biblical Jewish Literature" in *The Oxford Bible Commentary*, John Barton e John Muddiman (coordenação), Oxford – Nova Iorque, Oxford University Press, 2007, pág. 821 e Uri Ehrlich, "Birkat ha-Minim" in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 3 Ba-Blo, op. cit., pp. 713 e 714. A tradução portuguesa é de nossa responsabilidade.

⁹⁴ "Genizah Specimens", in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 10, nº. 4 (Jul. 1898), pp. 654-661, <http://www.jstor.org/stable/1450391> [16.07.2010].

⁹⁵ *Prayer in the Talmud. Forms & Patterns*, op. cit., pág. 84.

a que mais frequentemente surge nas narrativas bíblicas (e porventura mais antiga, dada a sua morfologia plural), e a terceira, que constitui um atributo e é normalmente seguida das qualidades ou predicados atribuídos à divindade.⁹⁶ Para os rabinos, o vocativo *Yya* ou *H'*, como preferem representá-lo, nomeia a misericórdia divina, enquanto *'El* é o atributo do rigor ou justiça de Deus (*Ber. II, 5:33a*³).

Antes de ousar pronunciar a Oração, Israel suplica que a sua linguagem seja sacralizada, ao pedir ao Altíssimo que “abra os seus lábios”; só depois dá o passo seguinte em que, antes de qualquer outra formulação, dá *bênção* (diz *bem*, com toda a carga positiva que esta palavra implica) ao Santo, chamando-o pelo Nome que ele próprio utilizou para se designar. Recorda assim a sua primeira manifestação perante Moisés para reivindicar o seu estatuto especial de povo escolhido e amado, que o próprio Deus optou por salvar para dele fazer uma nação santificada, que se lhe dedica em exclusivo.

A anamnese prossegue com a lembrança da Aliança que o Santo estabeleceu com Abraão e subsequente promessa, com menção de Isaac e Jacob, ambos objecto de graça especial por parte do Altíssimo, aliança e promessa que conferem a todos os seus descendentes o direito de reconhecimento e protecção por parte do Deus de Israel. Nele o povo reconhece o grande Deus dos exércitos que deu as vitórias guerreiras a David sobre todos os que se lhe opunham, *ha'El hagadol, hagibbor* e, por isso mesmo, divindade temível, *hanora'*,⁹⁷ que tudo tem na sua mão - não fez ele tudo o que existe? É essa divindade que Israel tem a seu favor, resguardando-o de todo o mal externo, como um escudo resguarda o guerreiro na batalha, ontem como hoje, um amparo que se prolonga por todas as gerações dos filhos de Abraão. A fórmula final reitera essa reivindicação do direito do povo de permanecer no favor do Senhor, ao abrigo da aliança celebrada com o Patriarca.

2. *Birkat G'vurot* (Bênção dos Poderes)

*Tu és forte (gibbor) - humilhas os soberbos; poderoso - chamas a juízo os arrogantes; eterno – ressuscitas os mortos; fazes soprar o vento e fazes cair o orvalho*⁹⁸, *provendo aos vivos e fazendo reviver os mortos; faz brotar a nossa salvação num piscar de olhos! Bendito sejas, Senhor, que fazes reviver os mortos.*

⁹⁶ S. Schechter/I. Abrahams, “Genizah Specimens”, *op. cit.*, pág. 656 e *The Authorized Daily Prayer Book*, pp. 130 e 132.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Na versão de Schechter está, de facto, לט, mas em *Ber. II, 5:33a*³ encontramos *g'samim* e, na actual *'amidah gašem* (*The Authorized Daily Prayer Book, op. cit.*, pág.132).

Como Hertz sublinha,⁹⁹ esta bênção patenteia a adoração ao Deus da natureza, que garante a subsistência do seu povo. É a bênção dos poderes, assim chamada porque exalta os poderes que só o Santo de Israel possui.

Em primeiro lugar ressalta o atributo divino da justiça e protecção dos fracos e oprimidos, essencial à realeza, aquele que reduz à impotência os privilegiados que calcam os desprovidos de poder terreno e, na sua prepotência, praticam a iniquidade. O Santo de Israel não permitirá que vinguem, chamando-os à pedra e reduzindo-os à sua insignificância perante si, aquele que vive para sempre.

A divindade é aqui identificada com o tempo cíclico, confunde-se com a própria natureza que é vida, que através do vento e do orvalho, e da chuva necessária à fertilidade da terra, garante a sobrevivência, mais, a abundância ao seu povo, como prometeu em Dt 11:14-15; 21. É o milagre da bondade do Deus onipotente perenemente renovado, que o povo não cessa de suplicar. Mas estes “dias do céu” sobre a terra não poderão ser manchados com a injustiça e a opressão, por isso o apelo primeiro ao Deus da justiça, ao guerreiro poderoso que extermina a violência e resguarda os desprotegidos. Fará sentido então a vida no *'olam haba'*, com o Eterno que é Vida, que dá Vida, perante o qual a morte não tem expressão: Ele é o salvador do povo, que o livra de todas as aflições, que o livra de todos os males da mesma forma que faz brotar da terra um rebento ou ressurgir a vida. Ele confere alento aos que adormeceram na morte, aos justos que seguiram as suas *mišwot* e ficarão a seu lado na eternidade.

Os poderes divinos de conceder a chuva são, assim, iguais aos de ressuscitar os mortos, duas coisas que seriam, aparentemente, estranhas uma à outra; é o poder da chuva que mantém em vida a espécie humana, é o poder do espírito de Deus que a faz ressurgir (*Ber. II, 5:33a*³).

Em paralelo com o dom da chuva e da fecundidade, pois, da ordem do visível, exalta-se o Deus do invisível, da ressurreição, conclusão normal da criação, porque, visto que tudo é cíclico, ela constitui não uma ruptura, mas o cumprimento do ciclo da vida. Assim, a ressurreição e a fertilidade, a morte e a vida, o escondido e o visível, mais não são do que duas faces da mesma moeda, que o crente associa, não fazendo diferença entre aquilo que vê e aquilo em que crê.¹⁰⁰

Vemos que nesta bênção foi introduzido o tema da realeza, caro aos Patriarcas, e o da ressurreição, que escribas e Fariseus defendiam (e constituirá o fundamento da religião

⁹⁹ *The Authorized Daily Prayer Book*, pp. 133 e 135.

¹⁰⁰ J. Eisenberg/A. Steinsalz, *L'Homme Debout*, *op. cit.*, pág. 39.

cristã), ao contrário dos Saduceus, que recusavam a *Torah* oral e consideravam a crença na ressurreição como uma heresia. Esta justaposição denota a evolução na teologia judaica que leva às considerações de Kimelman.¹⁰¹

Do Deus histórico (das *tol' dot*, do passado) da primeira *b'arakah*, o Deus da revelação, da Aliança e da promessa, passou-se a glorificar o Deus da natureza e do tempo, presente e futuro, que realiza milagres no quotidiano e é senhor do '*olam haba*', em que os mortos reviverão no seu amor para todo o sempre, o Deus metafísico celebrado agora na terceira bênção.

3. *Qdušat haŠem* (Santificação do Nome)

Tu és Santo e o Teu Nome é temível, e não há nenhum D'us além de Ti. Bendito sejas, Senhor, [que és] o D'us (ha'l) Santo.

Esta é uma das bênçãos mais curtas, mas nela se encerra o mais importante mandamento dado a Israel e os atributos distintivos do seu Deus: Israel não pode ter outros deuses que não *Y'*, Ele é único, e terríveis serão as consequências de não se cumprir essa adoração exclusiva, ideia contida no adjectivo “temível” tantas vezes repetido para qualificar o Santo, da raiz *קׁרׁ* que, conquanto “em sentido religioso” nos seja traduzida como “respeitar, adorar, venerar”, a verdade é que traz consigo uma carga de terror e medo, já que muitos são os sinónimos para o sentido de “aterrorizar”,¹⁰² carga essa que é transposta para o Nome impronunciável. O Deus que se venera é, pois, sempre de recear, porque pode, se o desejar, atrair calamidades inenarráveis sobre o seu povo ou destruí-lo num só instante.

O Senhor é Santo, pronuncia Israel, isto é, contém em si toda a pureza, toda a perfeição, tudo nele é completo, impecável. A fórmula que segue o vocativo, “*ha'El haqados*”,¹⁰³ com a marca do artigo definido, reitera a sua singularidade face aos outros deuses (este é *O* Santo, os outros são imperfeitos e polutos), reconhecendo, portanto, que os há, mas distinguindo a qualidade única do Deus de Israel. Eisenberg e Steinsalz explicam que o conceito de santidade, segundo o judaísmo, designa o que é transcendente para além dos limites humanos, numa zona com a qual não há ponto de tangência, que está para além do bem e do mal, sendo apenas um espaço que se encontra do outro lado. O substantivo

¹⁰¹ Ver supra, pág. 46.

¹⁰² Luis Alonso Schökel, *op. cit.*, pp. 292 e 293.

¹⁰³ S. Schechter/I. Abrahams, “Genizah Specimens”, *op. cit.*, pág. 657 e *The Authorized Daily Prayer Book*, pág. 136.

godeš designa a sua própria natureza, que é de ordem divina. De Deus emana toda a santidade, que se espalha e absorve diversas coisas e pessoas.¹⁰⁴

Israel deve absorver e emular essa santidade da sua Fonte e a sua missão sagrada, enquanto escolhido, consiste em santificar o seu Nome em palavras e acções. Isto significa que se espera do povo eleito que ele sirva de modelo à restante humanidade, levando-a através do exemplo do seu comportamento a santificar-se também, de modo a ser reconduzida finalmente ao seu Criador.

Após estas três *b' rakot* preliminares, propedêuticas quer para predispor o Santo de Israel a escutar o seu povo, quer para que o coração dos orantes ganhe o estado de *kawwanah* requerido para que a sua oração seja ouvida,¹⁰⁵ seguem-se as bênçãos intercalares. Destas, afirma Hertz que as primeiras seis visam o bem-estar individual do orante, conquanto dêem voz às necessidades de todo o homem¹⁰⁶ [religioso]. Veremos que não é exactamente assim.

4. *Birkat haDa'at* (Bênção do Conhecimento)

*Favorece-nos, Pai nosso, com o discernimento que vem de Ti, e a compreensão e o saber que vêm da Tua Lei. Bendito sejas, Senhor, que nos favoreces (*honen*) com o discernimento.*

A primeira coisa que nos salta à vista nesta Bênção é a mudança de vocativo (*'avinu*): tornou-se mais próximo, mais pessoal, familiar. O homem faz-se próximo de Deus, ele já não é a divindade temível de Israel, ele é o pai que nos criou, provê às nossas necessidades e nos consola e protege em todos os transes.

Nesta intimidade, o que o fiel começa por suplicar é algo que é intrínseco a Deus e que é expresso em três graus diferentes: *da'at*, a capacidade de aprender, pela percepção, experiência e reflexão, da raiz ידע, que significa “saber, conhecer, com múltiplas variações e matizes”; *bynah*, da raiz בין, “entender, conhecer, penetrar, distinguir, discernir, reflectir” e finalmente *sekel*, da raiz שכל, “ser judicioso, douto, sábio; discorrer, aprender, arrazoar”, cujo substantivo se torna em “sensatez, prudência, tino, acerto”. Isto é, o orante pede ao seu Deus a capacidade de assimilar os ensinamentos e leis objecto das suas injunções; a competência para conseguir distinguir o bem do mal, o que está certo do

¹⁰⁴ *L'Homme Debout*, pp. 50 e 51.

¹⁰⁵ Ver infra, v.1. A Atitude Mental: *Kawwanah*.

¹⁰⁶ *The Authorized Daily Prayer Book*, pág. 137.

que está errado, para que se não desvie um milímetro do caminho apontado pelo seu Deus; e a prudência e sabedoria que lhe permitam ser avisado.

O homem pede, pois, antes de mais, que o Senhor o ensine a saber pedir, ajustando as suas petições às suas verdadeiras necessidades. E usa em primeiro lugar a raiz *yada'*, cuja primeira ocorrência bíblica tem a ver com a árvore do paraíso e a capacidade tomada pelo homem de distinguir o bem do mal. Mas *da'at* também está ligado às emoções, porque a segunda ocorrência desta raiz está ligada à aceção sexual: Adão *conheceu* a sua mulher, Eva (Gn 4:1); assim, o verbo implica relação íntima e amor com o objecto do conhecimento.¹⁰⁷ O orante suplica o discernimento, a compreensão que lhe permite criar laços com o que deve ser objecto do seu estudo constante, a Lei, que ele deve conhecer intimamente e amar; condição imprescindível, sem a qual não lhe vale de nada a inteligência (*bynah*) ou o saber (*śekel*), pois de que lhe serve ser erudito, se não souber distinguir como comportar-se?

Para os rabinos, esta bênção é nuclear. *Gdolah da'ah še nitnah beyn štey* (*Ber. II, 5:33a*³), “grande é a compreensão, pois está situada entre os dois” atributos divinos da misericórdia e do rigor, entre *Yya'* e *'El*, assegurando assim o equilíbrio no mundo, que não poderia subsistir se apenas um dos atributos divinos estivesse em acção; se assim fosse, ou não seriam castigados os maus, ou Deus puniria os inocentes juntamente com os culpados. É esta raiz, com o seu matiz do discernimento, que permite então que o mundo da Criação continue a existir, e o orante, através da constante reiteração da quarta bênção, vai participando na obra do seu Criador ao pedir-lhe, antes das outras súplicas, a graça da emanção da sua *da'at*.

Estas graças que o suplicante pede para si são, pois, atributos de Deus e ele tem perfeita noção de que só através da sua bondade e favor pode obter essas benesses: “favorece-nos... vem de ti”. Partindo assim da sua pequenez, o orante pede, num *crescendo*, que o Altíssimo o ajude a perceber as diferenças entre as acções que o seu Deus exige de si e as praticadas pelo homem comum; em segundo lugar, que o ajude a reflectir sobre o caminho que deve trilhar e, finalmente, a tornar-se num homem prudente e sensato, um verdadeiro *filho* do povo que o seu Deus deseja santo.

O próprio orante aponta o caminho que o leva a obter esses favores de Deus Pai: é o estudo aprofundado da sua Lei, a *Torah*. Deus teve então o cuidado de munir o homem do instrumento que o pode levar a essa santificação almejada.

¹⁰⁷ *L'Homme Debout*, pp. 79 e 80.

A importância desta petição é ainda realçada pelo facto de, no dia de sábado e nas festividades obrigatórias, se inserir junto dela a *havdalah*, a oração que fecha o período sagrado dedicado ao Santo de Israel e o *separa* (בדל) do tempo comum, *distinguindo* assim o espaço santo do profano; pois sem *da'at* nenhum homem tem capacidade para distinguir o ordinário do sagrado, o impuro do puro (*Ber. II, 5:33a*³).

O Tratado das Bênçãos imputa a inserção da *havdalah* nesta bênção aos Sábios da Grande Assembleia, quando do regresso do exílio babilónico, o que equivale a dizer que os rabinos passavam a ideia de que a *Šmoneh 'esreh* já era recitada em meados do século VI A.E.C., talvez para alicerçarem a sua autoridade em fundamentos inquestionáveis e assim anularem, à partida, quaisquer possíveis contestações à sua instituição ou aos moldes em que a regulamentavam (*Ber. II, 5:33a*⁵).

5. *Birkat Tšuvah* (Bênção da Conversão)

Faz-nos voltar (Heinemann) / *Reconduz-nos* (Alexander), *Senhor, para Ti e nós regressaremos* (Heinemann) / *arrepender-nos-emos* (Alexander). *Restaura* (Heinemann) / *Renova* (Alexander) *os nossos dias como nos tempos antigos. Bendito sejas, Senhor, que desejas o arrependimento.*

Despertou-nos a atenção o facto de encontrarmos subtis diferenças quer no texto, quer nas traduções desta *b^erakah*. Enquanto a versão da *G^enizah* contém o vocativo *Yya* e uma sua variação, noutro fragmento encontrado por Schechter, tem o vocativo *H'' 'eloheinu*,¹⁰⁸ a versão actual da *'amidah* tem “*'avinu*”: os crentes terão adoptado, em época posterior, para a bênção da conversão, o apelo íntimo que lhe dirigiam na anterior, modificando a frase inicial.¹⁰⁹

A petição inicial – *hašivenu* – da raiz שׁוּב, “voltar, virar-se, regressar, mudar de conduta, converter-se”, pode ter duas interpretações. Tal como a leram Heinemann e Alexander, pode tratar-se de um *hif'il* transitivo, em que se dilui a semântica de retorno para reforçar a de movimento¹¹⁰. Segundo esta leitura, o orante suplica que Deus o leve de volta para junto dele, o que demonstra que em algum momento ele se afastou. A tradução de Heinemann é mais incisiva do que a de Alexander: na sua versão, o orante fez mais do que afastar-se de Deus, voltou-se de costas para ele, deixou de ver a sua face; da luz deixou-se escorregar para as trevas. Este é, pois, o pedido do pecador que sente que a sua

¹⁰⁸ “Genizah Specimens”, *op. cit.*, pp. 657 e 659.

¹⁰⁹ *The Authorized Daily Prayer Book*, pág. 138.

¹¹⁰ *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, *op. cit.*, pág. 661.

má inclinação o levou a afastar-se do caminho da rectidão e se sente indigno de estar na presença do seu Deus, por isso lhe pede que (re)converta o seu coração de volta à santidade.

A partir, porém, da análise de José A. Ramos, poderia sugerir-se uma tradução alternativa para a prece inicial da quinta bênção, השיבנו יי אליך ונשובה. Examinando o SI 80, que contém três vezes a mesma expressão encontrada na *birkat Tšuvah, hašivenu*, e comparando-o com outros textos bíblicos com casos semelhantes, José A. Ramos dá razão aos estudiosos que viram nesta expressão não um canónico *hif'il* transitivo, mas um *hif'il* interno com um sentido mais revolucionário, de verbo intransitivo de movimento, seguido de um sufixo datival que indica o termo pessoal desse mesmo movimento.¹¹¹

São-nos dados exemplos de construções análogas em Ezequiel e Jeremias, e os argumentos apresentados vão ao encontro do tema da bênção da conversão: em causa está a reciprocidade do regresso de Deus e do regresso do homem, sendo o primeiro expresso em *hif'il* com o sufixo datival e o segundo em *qal*. Finalmente, o texto de Lm 5:21 transcrito no artigo que estudamos é precisamente igual ao encontrado nos fragmentos do Cairo publicados por Schechter: *hašivenu 'eleyka wnašuvah*, com a única diferença do *he* final da palavra *našuvah*, que veríamos como enfático ou coortativo. De facto, corrobora-se nesta frase da bênção o quiasmo de que nos fala José A. Ramos, constituído por verbo – sufixo verbal – vocativo – sufixo preposicional – verbo, a expressar a ideia da reciprocidade do regresso de Deus e do povo.¹¹² A tradução, neste caso, ficaria então: “*Volta para nós, Senhor, e nós voltaremos para ti*”.

Qualquer das interpretações nos sugere claramente que o fiel, apesar de fazer parte do povo eleito, não tem capacidade para, por si só, regressar ao convívio com o seu Deus, quer devido ao seu *yešer hara'*, quer porque o próprio Deus não lho permite sem que ele de algum modo expie a sua má conduta. Bastará a *kawwanah*, o seu coração contrito, para que ele volte a mostrar-lhe a sua face ou o admita de volta? Esta oração assim o indicaria. O orante não o pediria se não tivesse pelo menos a esperança de ser atendido. Ou anteriormente procedeu a alguma acção de penitência que o purificou de modo a poder fazer a súplica? Ambas as hipóteses seriam plausíveis, se o carácter de rigor que caracteriza o judaísmo rabínico não apontasse decididamente para a segunda, não diremos que na actualidade, mas certamente em épocas recuadas e durante muitos séculos.

¹¹¹ José A. M. Ramos, “Hifil Interno e Sufixo Datival”, separata de *Didaskalia*, vol. XX (1990), pp. 211 a 222.

¹¹² *Ibidem*, pág. 218.

A *tšuvah*, substantivo da mesma raiz שׁוּב (“regresso, arrependimento, restituição, resposta”) é, no entanto, caminho para a misericórdia do Santo. Através dela, o orante teve um vislumbre de infinito, do Deus de antes do julgamento, porque *tšuvah* é, como o seu nome indica, uma marcha atrás; uma total reversibilidade, onde o impossível se torna possível, onde a acção incorrecta ou maléfica desaparece, porque se viajou até ao momento em que ainda não se tinha agido. É esse estado de graça que o orante procura, o apagar dos seus actos falhados, o que se procura nos rituais do *Yom Kippur*, quando se suplica que sejam apagadas todas as faltas de Israel.¹¹³

Só após a acção do Senhor, que tem que intervir activamente para que o orante de novo se possa aproximar dele, o suplicante poderá reintegrar-se no amor do seu Deus e no caminho direito: “... e nós regressaremos” (segundo Alexander, “arrepender-nos-emos”). A frase, dita em português, seria uma oração condicional: “se voltares a agradecer-nos com a tua presença, nós voltaremos a amar-te”. Na sua tradução, Heinemann passou além da etapa expressa por Alexander, em que o suplicante se arrependeu; sem esta premissa, ele não poderia certamente regressar. É só após cumprida essa condição que ele pode voltar. Mas voltar para quê? Certamente para uma situação melhor do que aquela em que se encontrou ao afastar-se. Para junto do seu Deus, para o seu amor, para a sua protecção e, em última instância, para a comunidade, para retomar um lugar na sociedade em que é respeitado como parte de um povo escolhido, não já um marginal, o pária que se auto-exilou, mas de novo um membro aceite e reconhecido. Esta oração evidencia que o homem que se volta de costas para o seu Criador, provocando assim o seu afastamento, faz uma experiência desastrosa, na qual não consegue permanecer.

A alternativa de tradução proposta por José A. Ramos para esta expressão vê mais longe, chamando a nossa atenção para o sufixo datival que, usado em todos os casos examinados para significar o regresso de Deus, assume a função de dativo de interesse, em que o povo é beneficiado por esta acção de retorno do seu Deus¹¹⁴ para o restabelecimento das antigas condições de graça.

Apesar desta semântica da primeira frase, não consideramos que a frase seguinte da quinta bênção seja uma petição individual. Parece-nos que o “renovar” ou “restaurar” dos “dias como nos tempos antigos” é um grito de angústia do povo que se viu despojado dos seus governantes da linhagem real davídica, do Templo, dos sacerdotes e até da sua

¹¹³ Josy Eisenberg/Adin Steinsalz, *Le Chandelier d’Or*, *op. cit.*, pp. 66 e 67.

¹¹⁴ “Hifil Interno e Sufixo Datival”, *op. cit.*, pp. 221 e 222.

Cidade Santa e do seu território – numa palavra, de tudo o que constituía a sua identidade - e se vê disperso e fraco, violentado nas suas crenças e costumes, forçado a aceitar novos hábitos e governação estrangeira (e a estar, portanto, muito mais sujeito à tentação), ou a ser “estrangeiro” em terras estranhas. É a súplica para que os dias gloriosos de David e Salomão sejam (r)estabelecidos no presente. Pensamos ser esta a leitura de Joseph Heinemann, que coloca a palavra “restaura” (restabelecer o que havia anteriormente) contra o “renova” de Alexander, que pressupõe uma emulação no presente do que sucedera no passado. A versão actual da quinta bênção pede claramente a reposição do serviço do Templo (*avodateka*, usando o vocativo *malkenu*). A esta luz, reconsideraríamos a súplica anterior, *hašivenu*, como colectiva e não individual. O povo escolhido afastou-se da Lei, portanto do seu Deus, aceitou outros deuses, abandonou o serviço de amor que lhe era devido (o que provocou que o Santo de Israel se retirasse do seu meio), e foi duramente castigado por isso, como sucedera já no passado a cada vez que faltara à injunção de Dt 6:5. Ao ver a tragédia resultante dessa grave falta, Israel arrepende-se da sua levandade e de novo procura que o Deus da aliança se lhe faça próximo.

A fórmula final de bem-dizer utiliza o verbo *rašah*, “apreciar, comprazer-se, querer” com o substantivo *tšuvah*, que é inequivocamente tomado pelos autores que publicaram esta versão traduzida como “arrependimento”. Poderíamos, no entanto, pensando na tradução alternativa fornecida pelo *hif'il* interno com sufixo datival, supor, com toda a justiça, que o Santo de Israel se deleita, qual noivo enamorado que vê voltar para si a noiva infiel, com o regresso do seu povo à sua aliança e ao seu amor.

E, de facto, Josy Eisenberg contesta esta ideia do arrependimento. No seu entender, *tšuvah* é “regresso” ou “resposta”. A importância do regresso é imensa, porque implica que o orante reconhece que se afastou, e essa compunção conduz ao Altíssimo, segundo o dito talmúdico “*Grand est le retour: il conduit jusqu'au trône de la gloire*”.¹¹⁵

Considerando *tšuvah* como “resposta”, ela implica *responsabilidade*. O homem que se afastou é chamado a responder perante o seu Deus; e apenas aquele que sabe que é culpado pode ser admoestado, daí o seu pedido ao Santo de “voltar, para que ele volte”. Apenas no mundo de Deus o pecado adquire sentido; fora desse mundo, ele é oco.¹¹⁶ Ali o seu coração é posto a nu e ele tem que *recomeçar*, que *restaurar* o seu coração ao estado em que se encontrava quando estava na graça do Santo.

¹¹⁵ *L'Homme Debout*, pp. 81 a 86.

¹¹⁶ *Ibidem*.

Mas não é só perante o seu Deus que o devoto responde, pelo menos hoje em dia. Segundo o R. Tom Cohen, da comunidade parisiense *Q^ehilat Geshet*, a resposta é dada pelo judeu, perante Deus, a si próprio, nos contextos da sociedade hodierna, e ao seu próximo que o indaga. É quando ele considera a sua vida e a vida de todo o povo judeu e define a sua resposta, estabelecendo o que deve fazer para (re)construir um Judaísmo forte, saudável, tolerante e aberto para as gerações futuras.¹¹⁷

A bênção que se segue é a resposta natural à bênção do regresso, que sublinha, em nota final, o aprazimento do Santo de Israel (e não a sua volição, já que a *tšuvah* tem que partir *voluntariamente* do coração do pecador) com a compunção dos seus fiéis.

6. *Birkat Sliḥah* (Bênção do Perdão)

Perdoa-nos, Pai nosso, porque pecámos contra Ti. Apaga e remove as nossas transgressões de ante os Teus olhos; pois és abundantemente compassivo. Bendito sejas, Senhor, que és pronto a perdoar.

Na bênção do perdão, o vocativo é novamente o familiar, que se aproxima dum pai amado para lhe pedir desculpa pelas diabruras cometidas. O povo começa por usar a raiz *hata*’, “falhar, tropeçar, falhar o passo”. Desculpa-se, pois, da sua mera condição de homem, das falhas que comete pela sua natural fraqueza, inerentes a todo o ser humano, das quais ninguém pode ser desobrigado. Como qualquer bebé que aprende a caminhar, o ser humano tropeça frequentemente na via da perfeição, e é para esses passos em falso que pede o perdão de seu pai.

A seguir, porém, a culpa é mais pesada. A raiz usada é outra, *פשע*, “rebelar-se, sublevar-se, ofender, ser desleal”, habitualmente construída com a preposição *ב*, “contra”. Israel (para nós, mais uma vez a culpa é colectiva) revoltou-se contra o seu Deus, certamente contra a sua Lei e seus mandamentos, tão exigentes de cumprir. Quis sacudir o jugo e, tal como quando no deserto fabricara o bezerro de ouro para adorar algo palpável, que sentisse concreto, também aqui se afastou para dominar o seu próprio destino. Vã tentativa, porque a realidade lhe provou que não há caminho longe da divindade que o elegeu para povo santo. A sua conclusão é a mesma a que chegou de cada vez que ousou querer ser livre de peias: tem que voltar para Deus, porque só Ele é refúgio e escudo, só nele existe protecção e salvação, como repete o Livro dos Salmos, em vários passos, até à

¹¹⁷ Tom Cohen, http://www.kehilatgesher.org/en_sermons5767.shtml [2010.06.29]. Nascido e crescido no Oregon, o R. T. Cohen estudou nos Estados Unidos e foi ordenado rabino no Jewish Theological Seminary. Vive em Paris, onde exerce o seu ministério em comunidades não ortodoxas (*ibidem*).

exaustão. Assim, o povo suplica que, mais do que esquecer, o Senhor do tempo anule essa sua rebelião como se ela nunca tivesse existido, porque só ele, na sua onnipotência, pode fazê-lo e reconduzi-lo ao Seu amor, ele que tem o atributo da compaixão maternal – já que o termo aqui usado para “compassivo”, e muitas vezes repetido no Tratado das Bênçãos, vem da raiz מרח , “apiedar-se, enternecer-se”, da palavra *rehem*, “ventre materno”, “útero”. Como a mãe que sempre se apieda das suas crias, o Santo apiedar-se-á de Israel (*Ber. II, 5:32b*³).

Também Eisenberg defende que estas três bênçãos são expressões individuais e não colectivas, de um diálogo entre o homem e o seu Deus. As súplicas colectivas começariam a partir da sétima bênção.¹¹⁸ Reuven Kimelman dá a esta última uma interpretação mais pessoal do que colectiva, porque entende que a doxologia final expressa a gratidão daqueles que foram libertados de alguma forma de tribulação, como de uma prisão ou do cativo, e a inserção de um tema de libertação entre as que falam de compunção e perdão e a bênção da cura (a oitava) assume uma conotação de redenção espiritual pessoal, que pode ser experienciada como a regeneração da alma. Ou seja, é o perdão que traz a cura à alma do homem, e essa cura geraria o sentimento de redenção incorporado na sétima bênção;¹¹⁹ assim, para aquele autor, a ordem das bênçãos sétima e oitava deveria ser invertida, ideia que é perfeitamente plausível.

Uma passagem de *Berakot* acerca de uma polémica sobre a forma de recitar as bênçãos intermédias da *Šmoneh 'esreh* é, aliás, indicação evidente de que não havia na época uma ordem claramente estabelecida:

[A] Mas o *Rav Assi*¹²⁰ disse:

[B] As bênçãos do meio não têm ordem (*Ber. II, 5:34a*²).

7. *Birkat G'ulah* (Bênção da Redenção)

Olha para as nossas aflições, defende a nossa causa e redime-nos, por amor do Teu Nome. Bendito sejas, Senhor, o redentor de Israel.

Curiosamente, esta bênção não possui vocativo. O povo suplica ao seu Deus que observe (הרהר) o estado de sofrimento em que se encontra, à semelhança do que se passou quando do tempo da sua escravidão no Egito, e o defenda contra aqueles que o afligem e

¹¹⁸ *L'Homme Debout*, pág. 87.

¹¹⁹ “The Daily ‘Amidah and the Rhetoric of Redemption”, *op. cit.*, pp. 170 e 171.

¹²⁰ Rabino da primeira geração de *'amoraim*, era tido em alta estima pelo *Rav* e por Mar Samuel (*Introduction to the Talmud and Midrash*, *op. cit.*, pág. 85).

oprimem. É a sua qualidade de defensor que aqui é invocada, como quando esse mesmo papel foi atribuído pelo próprio Deus a Aarão para defender o povo perante o Faraó.

A falta de vocativo pode indicar um estado de aflição total, em que o suplicante se encontra tão alheado do Santo de Israel que se sente (re)colocado na situação anterior à sua eleição como povo, em que Y' passou a ser o seu Deus exclusivo. Só pode exprimir um grito de angústia; os seus sofrimentos equivalem aos do povo escravizado de quem o Senhor se apiedou no Egipto. Como então, Israel espera ver uma luz no fundo do túnel, tem, apesar de tudo, a expectativa de poder voltar a despertar a compaixão do seu Deus.

O pedido de socorro que se segue utiliza a raiz לָאָג, com uma carga semântica que vai bem para além do simples “livrar”. Trata-se de um verbo que comporta acção feita em juízo, a “acção legal pela qual um responsável recupera bens alienados, livra escravos ou cativos”; implica solidariedade e, “por se tratar de direito e obrigação, pode incluir o aspecto de responsabilidade”¹²¹. O Deus de Israel é, pois, responsável pelo seu povo até às últimas consequências; a Aliança que pactuou com ele carrega consigo um dever inalienável de protecção.

O acto de resgatar em juízo comportava um pagamento por parte do responsável, de uma contrapartida, pois, que é entregue contra o bem que se pretende remir. O Senhor livra o seu povo da escravidão do Egipto, e retoma e repete esse resgate em todas as circunstâncias em que o povo se volte a encontrar nessa dura servidão, que o impede de seguir a Lei. Servidão causada pela sua reincidência no pecado, sem dúvida, mas que o afasta do amor do Santo de Israel. Em última análise, ele terá sempre que o livrar para o restituir à aliança, não pelo povo, mas por si próprio, uma vez que este é o povo santificado que lhe presta culto exclusivo: “por amor do Teu Nome”.

O clamor que precede o pedido de libertação e a doxologia final usa duas vezes a mesma raiz, em substantivo e em verbo: *rivah rivnu*, de רִיב, “debater, querelar, acarear, pleitear, defender, disputar em processo”. O Senhor é, pois, chamado ao papel de advogado de defesa do seu povo, não sendo plausível aqui um apelo de ordem pessoal. Perante que tribunal defende o Senhor “a causa” do povo? Será face ao seu próprio rigor, ao castigo que ele próprio mandou vir sobre Israel para o punir pela sua desobediência? Porventura, a sua contrapartida inerente à responsabilidade que tem por este povo será a sua inesgotável paciência, a sua compassiva misericórdia, qual mãe que não perde a

¹²¹ Luis Alonso Schökel, *op. cit.*, pág. 125.

esperança de chamar o filho em desvario à razão, que apesar de todas as suas faltas espera contra toda a esperança e nunca desiste dele.

Ou podia ter-se em mente aqueles que tinham violentado a terra, sujeitado o povo escolhido e imposto as suas leis, com os seus costumes de impureza e os seus deuses, o que punha em risco o próprio culto devido ao Deus de Israel. Este veemente pedido de ajuda iria no sentido de aniquilar esses inimigos.

Hertz situa como provável o texto desta bênção no tempo de Antíoco IV e das suas perseguições religiosas (séc. II A.E.C.),¹²² tendo-se o seu sentido, mais tarde, estendido a súplica para a libertação de todos os males humanos, físicos, morais e espirituais. Os rabinos colocaram-na em sétima posição, conferindo-lhe um sentido escatológico, com alusão à última redenção; mesmo quando se reza pela própria salvação, essa dimensão está implícita. A bênção, que constitui uma resposta manifesta ao anterior pedido de perdão e testemunha que Deus perdoou o orante, contém as duas semânticas, *y^ešuah* e *g^e'ulah*, “salvação” e “resgate”.¹²³

A súplica pela redenção final contém uma dimensão metafísica que vai para além da escatológica: o homem pede a Deus que aniquile aquilo que causa todo o desarranjo do mundo, que elimine o mal, mas tem a noção de que isso só sucederá no final dos tempos. De facto, esse instante que o restaurou ao estado de santidade anterior à falta não retirou o mal do mundo: ele adia, pois, para um tempo ou um espaço que lhe é de todo inacessível a resolução de algo que lhe parece uma aporia no concreto que conhece, mesmo para o próprio Deus.

8. *Birkat R^efu'ah* (Bênção da Cura)

Cura-nos, ó Senhor nosso D'us, da dor nos nossos corações; remove de nós os desgostos e os suspiros, e faz que as nossas feridas sejam curadas. Bendito sejas, Senhor, que curas os enfermos do teu povo, Israel.

A petição dirigida ao Altíssimo nesta bênção parece estranha à primeira vista, talvez pelo hábito enraizado nas orações cristãs de pedir pelos doentes em primeiro lugar e só depois dirigir as preces no sentido de aliviar as dores morais. Israel, que tudo perdeu, na época em que estas formulações foram criadas, fresca ainda a memória do horror da profanação e destruição do Templo e tragédias subsequentes, apesar das guerras e perseguições, tem mais mágoas do que dores físicas ou doenças para sarar.

¹²² *The Authorized Daily Prayer Book*, pág. 140.

¹²³ *L'Homme Debout*, pág. 103.

As feridas de Israel serão curadas logo que lhe seja restabelecido o que lhe foi tirado; também Israel, à semelhança do seu Deus, não desiste. Continua a esperar, e a sua prece vai no sentido de que o Santo restabeleça (אפא) os dias em que o adorava no seu santuário, em paz, em Jerusalém. Essa é a cura que suplica; essa é a cura que enxugará todas as lágrimas.

A fórmula final relativa aos enfermos de Israel, que usa a raiz הלל, “ficar doente, estar grave, enfraquecer, sofrer uma doença”, invoca finalmente a cura para as doenças físicas. O Santo é o médico do seu povo, nele esperam os fiéis para obter toda a cura, física, como também moral e espiritual.

Esta cura reveste igualmente sentido metafísico; sendo a doença um desvio da ordem natural, tal como o pecado – e, em última análise, o mal -, recobrar a saúde será regressar ao estado original da criação.

Segundo Eisenberg / Steinsalz, o texto desta bênção é parafraseado de Sl 103:3-4 e Jer 17:14, e o seu posicionamento, antes da bênção que pede ao Santo a subsistência de Israel, é devida ao facto de se entender que um homem doente não consegue comer; “primeiro a saúde, depois o pão”.¹²⁴

9. *Birkat haŠanim* (Bênção dos Anos)

Abençoa para nós este ano, Senhor nosso D’us, e possam as suas colheitas ser abundantes. Traz depressa o ano da nossa redenção; dá o orvalho e a chuva à terra; sacia o teu mundo pelos tesouros da tua bondade; e abençoa o trabalho das nossas mãos. Bendito sejas, Senhor, que fazes que os anos sejam abençoados.

A nona bênção, uma das mais pragmáticas, faz também apelo, como a segunda, ao Deus da natureza, ao Criador que prometeu a abundância ao seu povo. Adin Steinsalz afirma que a sua origem remonta ao século VI A.E.C.¹²⁵

O milagre da vida a brotar da terra, sempre passível de renovação, na falta do qual o povo sofrerá fome ou morte certa, é o que Israel pede sem cessar. Sem o orvalho e a chuva não haverá colheitas, e o povo estará votado ao extermínio. É pela bondade do Santo que o povo prospera, e a maravilha da terra que produz abundantemente é o prodígio que Israel espera em troca da sua fidelidade. Israel já experienciou as desgraças que sucedem quando o seu labor não dá fruto e a terra se mantém teimosamente estéril, por falta de

¹²⁴ *L’Homme Debout*, pág. 109.

¹²⁵ *Ibidem*, pág. 121.

água no tempo certo; Israel pede, por isso, ao Altíssimo que abençoe o seu trabalho, já que de outra forma o povo labutará em vão, e bendiz a Sua magnanimidade.

A fórmula final reforça a extraordinária importância desta bênção. Rezar para que o ano seja abençoado é mais do que rezar pela chuva e pelo orvalho; é pedir que, tal como Deus prometeu em Dt 11:14, estes dons venham a seu tempo, *yoreh*, a chuva de Novembro, no Outono e *malqoš*, a chuva serôdia, na Primavera. Tanto o orvalho como a chuva têm que ser benditos, porque, se extemporâneos, podem provocar o apodrecimento da produção.

A bênção do tempo não pode ser entendida com as nossas categorias, porque as unidades de tempo de que se fala não são ocidentais, têm um conteúdo preciso; cada ano é um mundo em si. Se a produção for excessiva, isso também causará graves prejuízos, porque acarreta o caos económico. O excesso de abundância não tem efeitos perniciosos apenas sobre a economia, mas também corrompe o homem.¹²⁶ Só a misericórdia divina pode garantir o equilíbrio e a prosperidade.

Porquê a referência à redenção, ou libertação, antes da súplica pela chuva e pelo orvalho? Parecendo de certo modo inopinada a sua inclusão, poderá tratar-se de um passo acrescentado ao antigo texto da bênção que, no entanto, se encontra totalmente ausente da actual fórmula da nona bênção. Hertz explica-a pelo facto de se tratar de uma bênção que pede a “libertação” das necessidades, ou da escassez.¹²⁷ Eisenberg/Steinsalz podem indicar uma eventual razão para o facto, já que mencionam um significado simbólico: segundo a escatologia rabínica, Deus ressuscitará os mortos com o orvalho.¹²⁸

As fórmulas desta bênção variam consoante as estações e as comunidades. No Inverno reza-se pela chuva e no Verão pelo orvalho, e mesmo assim há diferentes textos nos ritos asquenazita e sefardita.

Tanto J. H. Hertz como Eisenberg/Steinsalz consideram que a partir daqui a *T^efillah* muda de registo e passa às petições nacionais ou colectivas conquanto, como já vimos, as seis anteriores estejam igualmente imbuídas de sentimento colectivo. Uri Ehrlich explica que isso deriva do facto de se tratar de petições que visam as necessidades do dia-a-dia, materiais e espirituais, de todos os homens,¹²⁹ mas, em nosso parecer, não deixam de estar impregnadas do sabor próprio da idiossincrasia nacionalista judaica. De acordo com esta

¹²⁶ *L'Homme Debout*, pp. 122 e 123.

¹²⁷ *The Authorized Daily Prayer Book*, *op. cit.*, pág. 141.

¹²⁸ *Tb, Kidd. 82a*, *apud L'Homme Debout*, *op. cit.*, pág. 121.

¹²⁹ *Cfr. L'Homme Debout*, pág. 129, *The Authorized Daily Prayer Book*, pág. 142 e “Amidah”, *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, pág. 76.

ideia encontrámos o artigo de Leon J. Liebreich, que entende que a composição tentava dar voz às aspirações que eram caras a todo o povo judaico.¹³⁰ Os rabinos, com efeito, não decretaram que estas fossem bênçãos individuais, mas apenas estipularam que quando alguém quisesse incluir na *Šmoneh 'esreh* alguma prece de índole pessoal, o poderia fazer somente durante a recitação das bênçãos intermédias (*Ber. II, 5:34a²*).

10. *Qibbuš Galuyot* (Reunião dos Exilados)

Proclama com a grande trombeta (šofar) a nossa liberdade e ergue um estandarte para reunir os nossos (que estão) exilados. Bendito sejas, Senhor, que reúnes os dispersos do teu povo, Israel.

Trata-se de um pronunciamento abertamente guerreiro, em que se evocam as sete trombetas tocadas ao sétimo dia de cerco de Jericó, em que Deus dá a vitória a Josué contra os opositores de Israel. O Deus dos exércitos ao qual se clama tocará a mesma trombeta, e levantará a bandeira real de Israel para que todos vejam a sua glória, com o mesmo resultado de retumbante triunfo, e a Terra Santa será restaurada, e todos os exilados espalhados pelo mundo voltarão a Jerusalém, finalmente reunidos em louvor do Altíssimo. O Senhor da guerra chamará todo o seu povo, como outrora, e restaurá-lo-á na cidade santa de Jerusalém.

Assim, enquanto o povo era forçado a aceitar a dominação estrangeira na Palestina e assistia à tentativa da sua aniquilação histórico-cultural, os líderes religiosos compunham e/ou estabeleciam preces recheadas de revolta e vontade de sedição, vingando-se dos seus algozes nas imprecações dirigidas ao Altíssimo e camuflando os seus instintos de desagravo na esperança imorredoura da justiça do Retribuidor. A paz almejada só pode, pois, ser conseguida através da guerra; postulada natural para quem vive ombro a ombro com ela desde tempos imemoriais.

Numa leitura mais actual desta bênção, é chamada a nossa atenção para o facto de a liberdade que se preconiza não ser tanto libertação da submissão, ou da humilhação, quanto da alienação. Para Adin Steinsalz, com efeito, a capacidade de integração de muitos judeus em inúmeras sociedades de diáspora, e de identificação com os povos entre os quais vivem, não passa de uma “agradável forma de alienação”. Em diáspora, “não é o ser profundo que se exprime”, e só na sua situação ideal [de direito] o judeu assume o encargo de reconstrução (voluntária) de vida, na terra prometida, que lhe pertence, pois,

¹³⁰ “The Intermediate Benedictions of the Amidah”, in *The Jewish Quarterly Review* (nova série), vol. 42, n.º. 4 (Abr. 1952), pp. 423-426, <http://www.jstor.org/stable/1453019> [16/07/2010].

que é sua, um sítio onde um homem judeu não precisa de se justificar pelo facto de existir.¹³¹

A palavra *šofar* (plural *šfarot*) significa “trombeta, trompa, corno, clarim, ordinariamente de uso militar ou litúrgico” – já que na Antiguidade o político e o religioso se associam e entrelaçam. A invocação da primeira frase desta bênção do toque vibrante da trombeta tem também esse duplo significado, e a bênção compreende duas orações: a de Israel, que pede a Deus que faça ouvir o *šofar* e lhe mostre o seu *nes* (“estandarte”), e a do próprio Santo, que reza para que o Seu povo não durma, escute o *šofar* e, ao escutá-lo, siga a sua bandeira, isto é, adopte o seu reinado (jugo).¹³²

Este entendimento denota, da parte do Santo de Israel, uma constante expectativa acerca da resposta do seu povo. Ele chama-o, até enquanto Deus dos exércitos, e apela para a acção esperando, da sua parte, uma resposta plena antes de agir. Só se essa resposta for satisfatória Ele agirá. Não força o povo, antes aguarda, qual apaixonado fiel que não desiste, que Israel corresponda ao seu chamamento, que é sempre um chamamento de amor, em qualquer circunstância, e visa sempre, em última análise, a defesa, protecção e bem-estar de Israel, também na guerra, para lhe obter a paz. E o Santo reza, isto é, emite [palavras] sons actuantes, no sentido de impressionar o povo, de obter a sua adesão.

É digno de registo o sentimento expresso no TB acerca da questão do exílio, inevitavelmente ligada à destruição do Templo de Jerusalém. Acerca da prece feita pelo R. Yose,¹³³ que se interrogava sobre a razão pela qual, sessenta e cinco anos volvidos da destruição do Templo, o Santo não voltava a reedificá-lo, o profeta Elias, que o interpelava, explicou-lhe que o momento da reconstrução do Templo e do retorno dos exilados ainda não chegara, e ele faria melhor em consagrar a sua oração a suplicar ao Santo que protegesse os seus filhos durante o longo e amargo caminho do exílio.

A explicação prossegue, com base no comentador Yaacov ibn Haviv.¹³⁴ O R. Yose temia que as nações do mundo, que não cessam de perseguir os filhos de Israel, os impossibilitem de chegar ao fim do exílio permanecendo servidores fiéis do seu Deus. Mas as preces sobre o exílio devem ser curtas, embora intensas, porque se os judeus tivessem que chorar sobre todas as penas do exílio, a sua vida só se dedicaria a isso, e não

¹³¹ *L'Homme Debout*, pp. 144 e 145.

¹³² *Ibidem*, pág. 149.

¹³³ Yose ben Halafta foi discípulo de Aqiba e Tarfon. Nascido em Séforis, terá sido presidente do seu tribunal, e legou um *corpus* de tradições apreciável. Tinha fama de místico, dizendo a tradição que ele estudava com o profeta Elias (<http://www.tzvee.com/Home/biographies-of-rabbis> [2010-01-29]).

¹³⁴ O R. Yaacov ibn Haviv (c. 1445-1515) nasceu em Espanha e morreu em Salónica, na Grécia. É famoso pela sua compilação de *haggadot* e comentários dos dois Talmudes, conhecida como *Ein Yaakov* (<http://www.judaica.kiev.ua/eng/MuseumEngl/kollKnig2/knigy11.htm> [2010-08-31]).

lhes sobraria tempo nem força para construir, sustentar e desenvolver Israel, apesar de todas as dores do exílio. Desta forma, não é acertado procurar aprofundar as razões da duração do exílio ou da longa espera até à vinda do Messias, ou de tentar calcular a data da sua chegada (cfr. Mt 24:36-37 e Lc 12:39-40). O que deve fazer-se é orar para que os filhos de Israel consigam superar as duras provas do exílio, e viver o melhor possível ao longo dessa extensa viagem, e as orações consagradas a este tema não devem ser exageradamente longas (*Ber. I, 1:3a*³).

11. *Birkat Din* (Bênção da Justiça)

Restaura os nossos juízes como era no princípio, e os nossos conselheiros como nos tempos de outrora, e reina sobre nós, Tu somente. Bendito sejas, Senhor, que amas a justiça.

A doxologia final desta bênção, que é como que uma continuação do grito de guerra anterior, diz que o Senhor ama o direito, *mišpat*. É inequívoco o intuito contido na *b^erakah*, que é conhecida pelo nome de ׀ן, “julgar, administrar justiça” e, porque essa era a tarefa do governante, em sentido amplo “governar, reger”, semântica similar, aliás, à raiz שפט, aqui usada, da qual deriva a palavra “juízes”. Mais uma vez temos a noção de que a realeza provou bem, em Israel, e que do seu rei (do governante, portanto) se esperava a administração da boa justiça. Porque essa justiça desapareceu e os iníquos permanecem impunes, se rei não pode ter, devido à situação de sujeição política em que se encontra, Israel suplica ao Altíssimo que, pelo menos, faça voltar os *šof^etim*, que no tempo de Moisés foram por este escolhidos para reger consigo o povo e dirimir as muitas questões que ele sozinho já não conseguia tratar. Eram homens íntegros, tementes a Deus e competentes (Ex 18:21), em quem o povo podia confiar, porque investidos por Moisés de uma função sagrada: na Bíblia, é usada a palavra *'Elohim*, que serve para “deuses” (aliás usada para o Santo de Israel), para designar também os juízes (Sl 58:2, 82:1).

Seria interessante datar esta prece com exactidão, conquanto ela pudesse adaptar-se a praticamente todas as épocas posteriores ao exílio babilónico. Mesmo no tempo dos Hasmoneus era precária a justiça, muitas as manipulações e reviravoltas políticas, com as consequentes guerrilhas entre os diversos partidos, muitos os abusos, e generalizado o descontentamento. Nos primeiros séculos da era comum, em que se instituiu a sua recitação diária, o sentimento que ela exprime era certamente o que a maior parte do povo sentia, desde as próprias elites, apesar de clientes do governo estrangeiro, ao camponês mais humilde. A oração pede a restauração do sistema de leis judaico, que no exílio e

mesmo nas circunstâncias em que se encontra a Palestina não é possível ter, o qual não se limita, como a maior parte dos sistemas de direito, à ordem social, mas regulamenta também a ordem moral e ética.

Mas a *birkat din* pede mais: o povo não precisa só de juízes, precisa de conselheiros, da raiz רע, “planear, conceber, pensar, urdir, maquir, aconselhar, decidir, decretar, celebrar conselho”. Vemos que é ampla a semântica e que o pedido não é inócuo. Conselheiros, Israel possui com certeza, são os seus líderes religiosos e as elites clientes de Roma, intermediários do povo junto dos ocupantes. A situação é humilhante e inaceitável; o povo escolhido deseja que o seu Deus lhe forneça homens avisados, que em conselho possam deliberar e maquir, urdir planos inteligentes que o livrem da supremacia estrangeira e lhe confirmem, no mínimo, a autonomia necessária para poderem exercer as suas práticas religiosas e restaurar o antigo culto. Mesmo a justiça, que os tribunais locais administram, tem a supervisão de Roma; Israel está sob um jugo bem mais duro do que o do Deus da revelação.

Parece ser outra a tarefa atribuída por Eisenberg/Steinsalz aos conselheiros. Estes seriam homens prudentes, cuja principal função era a de evitar os processos. São agentes de solidariedade social, de facto exercida activamente na Antiguidade, como podemos ver em toda a prática evidenciada pelos rabinos do Tratado das Bênçãos, em que cada um se sente responsável pelo seu vizinho e pelo que se passa na casa dele. Os conselheiros existem para *prevenir* os conflitos, são agentes de um sistema legal positivo, e não negativo, como a maior parte dos sistemas legais.¹³⁵

No sistema legal judaico, também o Santo de Israel tem que cumprir: Ele não escapa às suas próprias regras de justiça, pois o verdadeiro rei judeu é Rei do direito, vive no direito (e na justiça). É somente sob o seu jugo que o povo escolhido deseja estar; é Deus, na falta de rei terreno, que Israel suplica que reine sobre si e sobre a terra prometida, “Tu somente”. Já se contenta sem a dinastia tradicional, o seu Deus, que tem o atributo צדק, Justo, é quanto lhe basta, o povo já dispensa representante terreno, apenas precisa que ele pugne pela sua causa.

12. *Birkat haMinim* (Bênção dos Hereges)

Que não haja esperança para os apóstatas; e que o reino arrogante seja rapidamente desenraizado nos nossos dias. Possam os nazarenos e os hereges perecer num instante

¹³⁵ *L'Homme Debout*, pág. 160.

(rega'); possam eles ser riscados do Livro da Vida, e não ser inscritos com os justos. Bendito sejas, Senhor, que humilhas os arrogantes.

Não cremos que a inserção desta *b^erakah* neste lugar específico, a seguir às bênçãos anteriores, tenha sido anódina. Hertz pode bem denominar estas petições como “nacionais”: assistimos a uma gradação crescente, desde a décima bênção. O Senhor dos Exércitos ergue o seu estandarte de guerra, sopra vibrantemente no *šofar* e dá a vitória aos seus escolhidos, e passa a reinar sobre eles, nomeando juízes e conselheiros rectos, que seguem a sua Lei e governarão o povo com equidade. Seguidamente, vai castigar os renegados e os denunciantes, os que abjuraram da sua fé no Deus único e os que colaboraram com o inimigo idólatra, acusando e entregando os seus irmãos ao governante estrangeiro (“o reino arrogante”), que o Senhor deitará por terra, punindo a sua prepotência e soberba e aterrando-o com o seu poder.

Esta punição do soberbo império que ocupa a terra está para breve; o povo pede ao Senhor que lhe permita ver Roma subjugada ainda “nos seus dias”, não quer adiamentos, precisa de uma retaliação tão célere quanto têm sido as muitas afrontas sofridas. A ideia pode ter tido inspiração nas profecias de Daniel a Nabucodonosor, mencionadas em *Ber. II, 9:55b*⁷.

Porquê a referência aos nazarenos, especificamente, no pedido de extermínio dos hereges, isto é, daqueles que não temem o Deus da revelação e da aliança, os blasfemos, os que O abandonaram? Israel pede que os iníquos não possam sequer figurar ao lado dos homens justos, que seguem o Senhor e a sua *Torah*; é natural que exista a preocupação de castigar os prevaricadores quando se reinstala a justiça no país. Mas esta indicação explícita de um pequeno grupo não deixa de ser estranha. A palavra é *נצַר*, aquele que fez um voto e se consagrou ao Senhor, e contra esses certamente não havia má vontade, nem eram considerados hereges.

Na sua tentativa de reconstrução da bênção original, Yaakov Tepler defende que a maldição era destinada a diferentes grupos (e por isso também o nome de *minim*, “espécies”, porque havia diversas espécies de grupos religiosos), tendo havido provável ajustamento na sua formulação e intenção nos primeiros séculos da era comum¹³⁶ (o que situaria a maldição em tempo anterior à era comum). Que os rabinos a entendiam como

¹³⁶ Stefan C. Reif, recensão sobre *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*, Yaakov Y. Tepler, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, in *Journal of Jewish Studies*, vol. LIX, no. 2 (Autumn 2008), pp. 326 e 327.

tal, podemos inferir por uma observação feita por *Rav Yehuda*¹³⁷ em nome do *Rav*, quando se lhe refere como *Birkat haŞadiqim*, “bênção dos Saduceus” (*Ber. I, 4:29a*¹), o principal grupo oponente dos fariseus e escribas.

Justamente, aquele autor refere que no tempo de Javné o alvo seriam os oponentes religiosos dos rabinos, e que a inserção da palavra *noşrim* ocorreu apenas dois séculos depois, visando talvez os cristãos em geral. Se assim fosse, seria plausível que essa alteração tivesse sido acrescentada mais tarde, porventura quando Roma declarou o cristianismo religião oficial do Império e os religiosos judaicos se sentiram abertamente ameaçados devido à possível influência da ideologia cristã nas suas crenças ancestrais. Encontrámos esta mesma posição no alvitre de B. Katzoff, que afirma que nessa altura a sociedade judaica era desafiada por uma comunidade maioritariamente constituída por gentios.¹³⁸

A fórmula final da bênção bendiz ao Santo de Israel como aquele que reduz a pó a soberberia dos altaneiros, que oprimem e subjagam os mais fracos, associando assim num único grupo os ocupantes estrangeiros, os colaboracionistas e os diversos grupos político-religiosos que pululavam pelos primeiros séculos na Palestina (muitos dos quais frequentavam as sinagogas) e eram marginalizados como hereges pelos líderes religiosos.

13. *Birkat 'al haŞadiqim* (Bênção sobre os Justos)

Possa a tua compaixão ser derramada sobre os prosélitos justos; e concede-nos uma boa recompensa, juntamente com aqueles que fazem a Tua vontade. Bendito sejas, Senhor, sustentáculo dos justos.

Esta bênção é de certa forma inusitada, já que o judaísmo não é conhecido por fazer proselitismo, nem é muito habitual ser estimulada a conversão dos outros povos. Hertz afirma, no seu comentário, que ela foi instituída no primeiro século e que nessa época, sobretudo após as guerras de 70 e 135, muitos foram os que abandonaram os deuses de Roma e se converteram, e cita Flávio Josefo para demonstrar que houve muita gente que abraçou nessa altura o judaísmo.¹³⁹ Shaye Cohen assinala a conversão de muitos gentios, nos últimos séculos A.E.C. e nos dois primeiros da E.C., e realça que no primeiro século

¹³⁷ Rab Yehudah bar Yehezqel, da segunda geração de *'amoraim*, morto em 299. Discípulo do *Rav*, professor em Pumbedita, veio a ser considerado o mais distinto professor da Babilónia, contando-se entre aqueles que evitou que o estudo da *Torah* fosse esquecido (*Introduction the Talmud and Midrash, op. cit.*, pág. 88).

¹³⁸ Binyamin Katzoff, “God of Our Fathers: Rabbinic Liturgy and Jewish-Christian Engagement” in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 99, no. 3, Filadélfia (Verão de 2009), pp. 303-322.

¹³⁹ *The Authorized Daily Prayer Book*, pp. 144 e 145.

muitos judeus tentavam atrair conversos.¹⁴⁰ Também Eisenberg/Steinsalz, embora tenham considerações sobretudo ao actual texto da bênção, de contexto diferente, comentam que ela terá sido “acrescentada” no tempo das perseguições de Adriano,¹⁴¹ o que situaria nessa época a sua fixação (ou inclusão?) na liturgia, porventura para abrigar também aqueles que tinham sido forçados por medo a abjurar do judaísmo e mais tarde se arrependiam, ou queriam ser reintegrados.

O facto de se invocar a compaixão do Senhor – o seu atributo de ternura maternal para os “prosélitos justos” mostra, em primeiro lugar, a descrença dos crentes quanto à verdadeira conversão de um estranho ao seu exigente Deus, certamente por assistirem a tentativas de conversão que tinham acabado por redundar em fracasso. Não seriam muitos os casos em que um converso se mantinha fiel à nova fé, com todos os costumes e normativas quotidianas que implicava. Quando isso sucedia, a protecção do Santo de Israel era naturalmente invocada pelo povo eleito para que olhasse de modo especialmente compassivo para aqueles filhos de nações que não estavam abrangidas pela aliança e os recebesse junto dos seus justos.

Os fiéis pedem uma recompensa, não uma recompensa qualquer, mas uma “boa recompensa”. A fórmula da petição parece indicar que o prémio almejado será a vida eterna junto ao Santo de Israel (prometida em Dn 12 ao próprio profeta), que chama a si todos os que o amaram, como ele estabeleceu, no *‘olam haba’*. E cantam no final o louvor ao Senhor que não abandona os rectos de coração e de atitude.

14. *Birkat binyan Yrušalaim* (Bênção da Edificação de Jerusalém)

Tem compaixão, Senhor nosso D’us, na tua abundante misericórdia, de Israel Teu povo, e de Jerusalém, tua cidade e de Sião, morada da Tua glória, e da semente real de David, teu justo ungido. Bendito sejas, Senhor, D’us de David, (Re)edificador de Jerusalém.

A *birkat binyan Yrušalaim* é, como já dissemos, composta por duas bênções: a da reedificação de Jerusalém, acrescentada à *‘amidah* palestinese nos tempos da revolta dos Macabeus; e a prece pela dinastia davídica, que terá sido interpolada na pelos anos 50/70 E.C.,¹⁴² e denota a aspiração fundamental da independência política e do ressurgimento do estado judaico, cujo símbolo era o reinado de David.

¹⁴⁰ Shaye J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, Filadélfia, The Westminster Press, 1987.

¹⁴¹ *L’Homme Debout*, pág. 203.

¹⁴² Louis Finkelstein, “The Development of the Amidah”, in *The Jewish Quarterly Review* (nova série), vol. 16, n.º. 2, Filadélfia (Out. 1925), pp. 127-170, <http://www.jstor.org/stable/1451788> [16/07/2010]. Este estudioso notou que, quando da adopção da *‘amidah* na Babilónia, houve oposição à inclusão da prece pela reconstrução de Jerusalém,

Ao dar voz ao desejo mais profundo do seu coração, o povo invoca o atributo maternal do Santo. É preciso que o Senhor se recorde da sua promessa a Israel, que escolheu e ungiu David como rei na cidade de Jerusalém, onde o seu filho construiu um Templo para que Israel nele o adorasse, e nele residiu a sua glória. Esta anamnese mostra que a *Škinah*, a presença de Deus, também está no exílio; afastou-se da Cidade Santa quando o seu Templo foi destruído. Israel suplica então ao Senhor que (re)construa (בנה) Jerusalém (o Templo, por metonímia), para que de novo ele possa voltar e de novo o povo lhe possa prestar culto.

Ao incluir, no seu pedido de misericórdia, a “semente de David”, o povo volta a expressar o seu anelo de ter de volta a linhagem real davídica para reinar sobre Israel, como nos tempos do seu apogeu. Já não chegam os juízes, nem os conselheiros; que o Santo de Israel seja o seu Rei, mas a linhagem de David o represente, e o povo tenha de regresso o ungido do Senhor no trono de Jerusalém. Israel nunca desiste: o Senhor prometeu, Ele que dê, o Rei, a Justiça, a Cidade, o Templo, a terra onde corre leite e mel. A “reconstrução” da Cidade acontecerá no fim da história, mas não no fim dos tempos, e será então o fim do exílio da *Škinah*.¹⁴³ Um israelita comum traduz “história” como *tol dot*, “gerações”; vista a esta luz, a reconstrução de Jerusalém com a restauração do antigo Templo situar-se-á no final do mundo físico, como o conhecemos, e nesse momento começará o *‘olam haba’*. Nesse tempo, a “semente de David” será o Messias, um salvador que o Santo enviará para remir o povo e aniquilar o mal.

15. *Qabbalat Tfillah* (Aceitação da Oração)

Escuta, Senhor nosso D’us, a voz da nossa oração, e tem compaixão de nós; pois Tu és um D’us clemente e compassivo. Bendito sejas, Senhor, que escutas as orações.

Esta é a bênção final das petições intercalares, que reitera a fé do povo no Santo de Israel, a certeza de que ele ouve as suas preces e lhes dá seguimento. O povo reza porque sabe que o seu Deus o atende, e não deixa de suplicar até que ele mostre que o ouviu, como já fez ao longo da história. História que os traiu tantas vezes, também; por isso o povo, que também é presa da dúvida, repete a invocação do atributo do Deus mãe, o que olha os seus filhos com piedade e acaba por se enternecer com as suas carências e angústias.

que evidencia ter origem tardia nessa região (*ibidem*, pág. 130). G. Stemberger adverte-nos, no entanto, que convém uma certa cautela no que respeita às datações de Finkelstein (recensão sobre *Das Achtzehn-Bitten-Gebet: Juedischer Glaube in neutestamentlicher Zeit. Ein Kommentar*, Ulrich Kellermann, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2007 in *Journal for the Study of Judaism*, nº. 39, Leiden (2008), pp. 412 e 413 (adquirido on-line).

¹⁴³ *L’Homme Debout*, pp. 216 e 217.

A fórmula final é assertiva: Israel não pode duvidar, e esta pode constituir uma tentativa de persuasão ou uma proclamação de fé. Deus não está ali em potência, mas em acto, ele está presente, é o facto de se interessar pelos seus fiéis que lhes dá a possibilidade de rezar.

Com o pedido de aceitação das petições, terminam aqui as bênçãos intermédias. Israel pronuncia três bênçãos em conclusão da *'amidah* que, embora geralmente consideradas de acção de graças, de facto contêm uma que não cabe nesta designação, justamente a décima sexta.

16. *Birkat 'avodah* (Bênção do Serviço Litúrgico)

Que Te agrade, Senhor nosso D'us, habitar em Sião; e possam os Teus servos adorar-Te em Jerusalém. Bendito sejas, Senhor, a quem adoramos com temor.

Esta bênção constitui mais uma expressão de esperança, à qual Israel não renuncia. Os horrores da guerra e da profanação estrangeira, tal como as infidelidades do povo, afastaram a Presença do Templo e da Cidade. O Talmude enumera todas as razões pelas quais Jerusalém foi castigada: não se observa o *šabbat*, não se respeitam os Sábios, não se recitam orações, não se ensina a *Torah* às crianças, há falta de pudor e de integridade.¹⁴⁴

“Voltar a Sião” não é um problema de lugar, mas de ligação, porque mais do que centro da terra prometida, Jerusalém é cidade metafísica, é correia de transmissão entre Deus e o homem. É a reconstrução espiritual que se impõe. Quando Jerusalém está em Jerusalém, produz-se uma concentração do divino, e ela torna-se no centro vital do mundo, mantendo-o em equilíbrio. Quando Jerusalém, através de Israel, está no exílio, esta presença divina está disseminada e não tem porto de ancoragem, provocando instabilidade no mundo. Rezar pelo regresso a Sião e pelo restabelecimento do culto em Jerusalém significa, pois, uma prece para que Israel se (re)santifique e o mundo seja repostado em equilíbrio.¹⁴⁵

Israel não esquece a promessa feita a David, o trono e a glória de Salomão, o Templo do seu Deus, onde se prestava homenagem ao Deus único, e não abdica deles. Jerusalém será reedificada para glória do Santo, a sua *Šekinah* voltará a habitá-la, e o povo escolhido, livre para adorá-lo, poderá finalmente cumprir a sua missão de espalhar o verdadeiro

¹⁴⁴ *L'Homme Debout*, pág. 220.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pág. 217.

conhecimento do Deus único, o temível, como reitera, a todos os homens. Porque Israel é um povo sacerdotal: por ele será reconduzida a Deus toda a humanidade.

Ao longo de toda a *'amidah*, vai-se desenrolando, gradativamente, um cenário messiânico: os exilados regressam, os maus são punidos, a justiça é restabelecida, Jerusalém é restaurada, o descendente de David regressa. A sua missão é mudar a organização do mundo, e enquanto neste não houver um clima de paz, bênção e serenidade, significa que o Messias não chegou.

17. *Birkat Hodayah* (Bênção de Acção de Graças)

Nós Te louvamos, nosso D'us e D'us dos nossos Pais, pela Tua bondade, graça e misericórdias que nos concedeste, e aos nossos pais antes de nós. Porque quando dizemos "os nossos pés estão a escorregar", a Tua misericórdia, Senhor, nos sustenta. Bendito sejas, Senhor, a quem é bom dar graças.

É uma bela oração, esta, que levanta os olhos para o alto e de novo invoca o Deus da Aliança, dos Patriarcas e da promessa. A anamnese, porém, não é usada para reivindicar direitos que o povo sente serem seus, como em algumas expressões anteriores, mas para reconhecer (הִתְחַנּוּן) que o Deus que recebeu em legado das gerações antepassadas os cumulou de bondade e, esquecido das suas insuficiências, lhes deu boas coisas apenas devido à sua magnanimidade, ao seu atributo de clemência. É o pai do povo; este sente o seu amor, que vem do tempo das antigas gerações e continua a derramar-se sobre ele.

Israel reconhece que tem épocas difíceis, em que se afasta do seu Deus através do pecado, ou em que as agruras da vida o acometem; mas mesmo nesses momentos, quando já desespera, a intervenção do Deus Pai/Mãe vem socorrê-lo e segurá-lo para que se não perca. Sempre presente, o Santo de Israel é o seu sustentáculo em todas as circunstâncias. A função desta bênção é a de mostrar tudo o que a vida tem de prodigioso e que nós temos por garantido – a começar pelo próprio facto de estarmos vivos, de respirarmos todas as manhãs. Israel não pode cessar de exprimir a sua gratidão, até pelo facto de ser capaz de sentir gratidão.¹⁴⁶

18. *Birkat haŠalom* (Bênção da Plenitude)

Traz a Tua paz sobre Israel, Teu povo, e sobre a Tua cidade e sobre a Tua herança; e abençoa-nos a todos juntamente. Bendito sejas, Senhor, que fazes a paz.

¹⁴⁶ *L'Homme Debout*, pág. 278.

Esta bênção é considerada uma paráfrase da antiga bênção sacerdotal: “O Senhor te abençoe e te guarde! O Senhor faça brilhar sobre ti a sua face e te favoreça! O Senhor volte para ti a sua face e te dê a paz!” (Nm 6:24-26).

Adin Steinsalz recorda que, na maioria das línguas, “paz” apenas é definida em oposição a “guerra”, enquanto tal não sucede na língua hebraica, em que a palavra tem sentido positivo, de tal forma que os rabinos afirmavam que *Šlomo*, sendo considerado um dos nomes de Deus, quer dizer “rei da paz”.¹⁴⁷

A palavra vem da raiz *שלם*, que significa “ficar inteiro, completo, ileso; terminar-se, completar-se; ter paz”; no *pi'el* “pagar, recompensar, ressarcir” e no *hif'il* “cumprir”. Exprime então um sentido de completude, de algo que é cumprido e fica no estado de perfeição.

A paz que se pede aqui não é política; é o estado de beatitude que se visa, e o orante coloca-se, para a pedir, em situação de *פּלל*, isto é, julga-se a si mesmo, porque toda a oração é confrontação, é um momento de *jihad*, de combate interior. O orante indaga-se sobre a verdade que existe no seu coração e vê se ela está de acordo com as palavras que pronuncia.¹⁴⁸ Esta prece roga ao Altíssimo que ajude o orante a alcançar o estado de graça que lhe permite sentir-se íntegro, perante si próprio e perante o seu Deus.

Cremos, porém, que ela vai mais além. Israel pretende a completude, o cumprimento [do seu destino, da sua missão]. Que se atinge, sempre, através da *Yir[u]šlm* (“cidade da paz”?)¹⁴⁹ restaurada, a metafísica e a real. A restauração que trará *šalom*, a perfeição, que se diz vir apenas no final da história, mas que a prece diária, reiterada por três vezes, desmente como utopia para a re(presentar) no aqui e agora, no esperançoso clamor imorredouro de um povo pertinaz.

A forma abreviada da *'amidah*, *havinenu*, também foi objecto de diversas formulações, algumas das quais ficaram registadas nos Talmudes da Palestina e da Babilónia. A versão que hoje se utiliza na liturgia diária é a que ficou consagrada no Tratado das Bênções, atribuída ao R. Samuel *haKatan*,¹⁵⁰ que abaixo reproduzimos:

¹⁴⁷ *L'Homme Debout*, pág. 285.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Não é certo este significado para a palavra, que poderá ter tido diferente sentido em épocas primitivas e ganhado a semântica de “paz” em épocas posteriores. Segundo a tradição, os nomes primitivos de Jerusalém eram Salem e Sião (T. 1:15, cf. Tzvee Zahavy (tradução, edição e notas), “Berakhot”, in *The Tosefta Translated from The Hebrew. First Division. Zera'im (The Order of Agriculture)*, Jacob Neusner / Richard Sarason (coordenação), Hoboken (New Jersey), Ktav Publishing House Inc., 1986).

¹⁵⁰ Hanoch Avenary, “Amidah – Havinenu”, *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., pág. 76.

[E] *Wšmu'el 'amar:*

[F] Concede-nos o discernimento (*byn*), Senhor, para que conheçamos (*yada'h*) as tuas vias,

[G] e circuncida os nossos corações para o temor de Ti (*l'yr'ateka*),

[H] e perdoa-nos para que possamos ser libertados,

[I] e afasta-nos dos nossos sofrimentos,

[J] e revigora-nos nas pastagens da tua terra,

[K] e reúne a nossa diáspora dos quatro [cantos da terra],

[L] e [os juízes] que se enganam (*hatw'iim*, da raiz *וּנַן*, “vacilar, oscilar, errar, extraviar-se”)

[existam] para julgar segundo a tua vontade (*da'atka yišpaṭu*),

[M] e ergue a tua mão contra os malvados (*r^eša'im*),

[N] e que os virtuosos (*šadiqim*) rejubilem na reconstrução da tua cidade e na restauração do teu santuário,

[O] e no germinar (*ubišmihat*) da grandeza de David, teu servo,

[P] e na preparação da lâmpada para o filho de Jessé, teu ungido.

[Q] Antes mesmo que imploremos, tu responder-nos-ás;

[R] bendito sejas, Senhor, que escutas as orações” (*Ber. I, 4:29a²*).

Vemos que, apesar de abreviada, esta versão contém, numa só oração, todas as bênçãos intermédias que descrevemos em detalhe. Na primeira frase, o orante faz o pedido utilizando primeiro *byn* e a seguir *yada'*, ou seja, o inverso da *Birkat haDa'at*, o que evidencia que ambos os verbos contêm a semântica de “discernir, distinguir, aprofundar, penetrar”, a capacidade, pois, de avaliar a realidade e escolher com acuidade. Reitera-se o conceito do Deus que, mais do que amado ou adorado, deve sobretudo ser temido; E. Lévinas explica que, sendo o temor do homem por ele o único tesouro que Deus tem, constitui um ponto essencial da relação entre ambos. Não é como o medo perante uma ameaça, mas perante o mal inscrito na desobediência ao mais alto, que tem a ver com o medo perante a absoluta alteridade. A adesão a Deus é obediência, e esta descreve a liberdade do homem, porque este temor está nas mãos do homem e não no poder de Deus, e assim a incidência imprimida na obediência e heteronomia do homem significam a sua independência.¹⁵¹ É esta independência que leva o homem a afastar-se de Deus.

A *birkat Tšuvah*, com a sua fórmula *hašivenu* que tanto nos interpela, é ignorada para se saltar de imediato para o passo seguinte, mais uma injunção que uma petição: *wtislah lanu lihyot g'ulim*, “tu perdoar-nos-ás para que sejamos libertados”; o perdão é condição *sine qua*

¹⁵¹ Emmanuel Lévinas, *L'Au-Delà du Verset - Lectures et Discours Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, pp. 119 e 120.

non para o resgate do povo, que está certo de obtê-lo mercê do atributo divino da misericórdia: o seu Deus nunca será capaz de abandoná-lo, apesar das suas transgressões.

Israel suplica ao Santo que o afaste dos seus sofrimentos, *mak'ovenu*, da raiz כָּאָב, “sofrer, sentir dor, aflição”, uma conotação mais espiritual do que física, pois, contra o actual texto em Hertz, que pede a cura das feridas, *makotenu*, de מָכָה, “golpe, ferida”, embora também possa significar “derrota”¹⁵². O texto originário da *G^enizah* tem ambas as expressões, mas a intenção dos rabinos parece ser mais de ordem metafórica.

Através da bênção seguinte, conseguimos perceber a noção que os rabinos tinham acerca dos que detinham o cargo de dirimir conflitos: muitas vezes exerciam mal o direito (o verbo usado é גָּוַע, “vacilar, oscilar, errar, extraviar-se”), por incompetência ou por desonestidade, já que ambas estão compreendidas naquele espaço semântico. A prece suplica que o Senhor restaure os perdidos na Sua senda, vendo-se que a palavra *da'at* recebe agora a conotação de vontade: “...*juger selon Ta volonté*” (*Ber. I, 4:29a*²). Contudo, poderíamos repetir a petição de os juízes pronunciarem os seus veredictos segundo o *discernimento* que vem de Deus, sem receio de contaminar o significado pretendido.

O *Havinenu* já integra a *birkat haMinim* (é pois da mesma altura ou de momento posterior à sua inclusão na *'amidah*) e, na frase final, contém uma diferença importante relativamente à *Qabbalat T^efillah*: esta constitui uma súplica para que Deus escute o orante, enquanto aqui a formulação é jussiva, *terem niqra', 'atah ta'aneh*, “antes que clamemos, tu responderás”; como se o orante quisesse bem demarcar que, apesar de encurtada a petição, não é por isso que precisa menos da graça divina e que se impõe que, antes mesmo que seja lançado o clamor do seu povo, o Deus de Israel esteja atento para socorrê-lo. Socorro, aliás, tanto mais necessário quanto é certo que o *havinenu* foi concebido para situações de urgência, perigo, aflição, isto é, para aquelas em que a intervenção divina se faz mais premente.

Notam-se curiosas analogias entre a formulação da *havinenu/'amidah* e as *Constitutiones Apostolarum*, nomeadamente nas três primeiras bênçãos intermédias.¹⁵³

Também para a versão da *'amidah* acima transcrita elaborámos um esquema (em Anexo II) segundo as categorias de oração de Sam Gill, para nos auxiliar à respectiva análise. Além de verificarmos que cada bênção constitui, por si só, uma oração completa, que pode incluir

¹⁵² *Dicionário Bíblico Hebraico-Português, op. cit.*, pág. 372.

¹⁵³ P. W. Van der Horst, “Greek Synagogue Prayers” in *Things Revealed – Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone, Esther G. Chazon et Alii* (coordenação), in *Journal for the Study of Judaism*, John J. Collins (coordenação), vol. 89, Supplement, Leiden – Boston, 2004 (*Constitutiones Apostolarum*: repositório de antigos textos e tradições compilados na Síria ou no Egipto por 380 E.C., contendo orações e bênçãos cristãs, *ibidem*); Binyamin Katzoff, “God of Our Fathers...”, *op. cit.*

mais do que uma tipologia e mesmo ser passível de subdivisão estrutural,¹⁵⁴ constatamos que as dezoito bênçãos podem ser classificadas dentro daquelas categorias, constituindo uma oração que pode considerar-se clássica, apesar da sua originalidade.

¹⁵⁴ *Sacred Words, op. cit.*

V METAORAÇÃO - FACTORES DA ORAÇÃO

v.1. A Atitude Mental: *Kawwanah*

A palavra *kawwanah*, habitualmente traduzida por “intenção ou concentração”, vem da raiz כוון, “estar colocado, firme, disponível” e, usada com a palavra *lev* (“coração”), designa “dispor-se, dedicar-se, dirigir a mente”. Significa assim que se trata de um estado da mente, em que esta se coloca firmemente numa disposição atenta, empenhada num determinado sentido ou direcção.

Os rabinos exigiam-na na recitação das orações embora, como veremos, com algumas diferenças no que diz respeito à sua intensidade. Sempre que se colocava na presença de Deus, a mente do fiel devia desviar a atenção das coisas normais do dia-a-dia, dirigindo-se exclusivamente para o Santo de Israel e seus mandamentos. O espírito assim preparado, ao entrar num outro grau de atenção e de consciência, abstraía-se do que o rodeava e era modificada a relação entre o indivíduo e o seu contexto físico imediato. A atitude do orante transforma, pois, a sua consciência interior e ele assume um nível de abstracção que muda a sua sensibilidade, fazendo-o experimentar sentimentos e imagens que transcendem as suas habituais formas de pensamento.

O facto de ser difícil manter este estado de atenção é espelhado nos debates dos rabinos, ao equacionarem a necessidade de voltar ou não atrás, a determinado ponto da recitação, quando o orante se enganava ou quando saltava alguma passagem das fórmulas; há extensas páginas acerca de pormenores relativos a essas situações no Tratado das Bênçãos, com o peculiar detalhe característico das controvérsias rabínicas. Recomenda-se, assim, que antes de colocar-se em oração o fiel prepare bem a sua mente para entrar na presença de Deus, de forma a não ser levado a interromper por distracção, ou por outros motivos. O comentador *Rashi* assinalava, justamente, que é mais fácil concentrar-se no início da oração do que no meio da recitação (*apud Ber. I, 4:29a³*).

A participação na liturgia, através dos rituais e cânticos, também ajuda a induzir um estado de consciência diferente, e mesmo quando em oração individual o ritmo e as palavras do texto podem mostrar ao orante uma verdade distinta da normalmente percebida, e esta diferente percepção experienciada é, segundo Zahavy, uma componente básica da *kawwanah*, sendo a outra componente a forma como o orante se relaciona com o mundo

exterior que o rodeia, estabelecendo desse modo a *kawwanah* uma fronteira entre dois níveis de concentração ou consciência.¹⁵⁵

Além da concentração, está em jogo a *intenção* do orante. A *Mišnah* dá como exemplo um estudioso que lia na *Torah* os versos do *Šema'* e viu chegar a hora da sua recitação. “Se dirigir o coração [no sentido de recitar o *Šema'*], ele cumpriu a sua obrigação [de recitá-lo]; caso contrário, não cumpriu a sua obrigação” (*M. Ber.*, 2:1). Quer isto dizer que se o estudioso tiver *intenção* de dirigir a oração ao seu Deus, o seu dever de recitação fica cumprido; mas se essa intenção não estiver no seu espírito, e se ele se limitar a ler as palavras na *Torah*, ou mesmo a pronunciá-las, a injunção de Deus não foi cumprida, e ele fica em falta perante o seu Deus.

Vimos que os rabinos afirmavam que o *Šema'* concede a quem o recita protecção contra os demónios; contudo, essa protecção só é eficaz se o fiel pronunciar cuidadosamente cada uma das letras que compõem as palavras do texto e se concentrar no significado das palavras (*Ber. I*, 1:5a²).

O início do capítulo 5 do Tratado das Bênçãos, *'En 'omdin* (“[os fiéis] não se levantam”) detém-se sobre o estado de espírito adequado à recitação da Oração das Dezoito. O orante deve erguer-se para a recitação apenas se possuir uma *koved ro'sh*, uma cabeça “grave”, quer dizer, se o seu estado de espírito estiver revestido do peso da seriedade e da sobriedade. Os sábios devotos das primeiras gerações precisavam de uma hora para se imbuir do espírito devido ao Santo antes de lhe dirigirem a *Tefillah*. *Rabbenu Yona*, um comentador talmúdico de Gerona do século XIII, explica que durante essa hora o devoto contemplava a nobreza de Deus face à sua própria fragilidade e libertava o espírito de todos os pensamentos ligados aos prazeres terrestres. Segundo o *Gaon* de Vilna, durante essa hora de preparação do coração, para orar com o espírito recto o devoto reza para que o Santo lhe conceda permissão para proferir a *Tefillah*. Esta disposição assemelha-se à atitude do escravo perante o seu senhor: antes, sequer, de ousar proferir o que quer que seja, o orante pede permissão para tomar a palavra.¹⁵⁶ A possibilidade de ocupar-se com a meditação durante uma hora antes de rezar a Oração era, contudo, certamente apanágio dos mestres das academias e seus discípulos, que podiam empregar a sua vida no estudo e exegese da *Torah*, sendo difícil que o homem do povo pudesse dispor desse tempo ou se dedicasse a esses requintes do intelecto. Os Sábios comentaram esta questão, entendendo que nenhum homem comum pode tornar-se um homem piedoso, $\text{לֹא יִתְיַחֵס אִישׁ אֶת־עַמּוּלָּתוֹ}$ (*lo' 'am ha'areš hasid*, *Avot 2:5 apud Ber. II*, 5:32b⁴), estádio a que

¹⁵⁵ *Studies in Jewish Prayer*, op. cit., pág. 104.

¹⁵⁶ Uri Ehrlich, “Amidah”, op. cit., p. 72.

apenas chegam alguns estudiosos e que não é atingido por todos os rabinos. Àqueles que o atingem concede Deus, segundo a *Baraita*, protecção especial:

[E] Mas já que eles passam nove horas por dia em oração,

[F] como é que a sua *Torah* se preserva, e como é que o seu trabalho se cumpre?

[G] Mas como são piedosos, a sua *Torah* preserva-se [na sua memória] e o seu trabalho é abençoado (*Ber. II, 5:32b*⁴).

A *Tosefta* também sublinha que se alguém desarranja os seus assuntos quotidianos devido à sua preocupação com a sabedoria, isso é um bom sinal¹⁵⁷, e Shammai ensinava que se as “ocupações subalternas” periclitassem, não viria mal por isso¹⁵⁸.

O TB dá amplos exemplos no sentido de demonstrar que os divertimentos vulgares devem estar longe do coração do devoto, e que ele deve encher-se de temor (*yare'*) e reverência (*haradah*) ante o seu Deus.

A disposição do fiel para rezar a *Šmoneh 'esreh* tem um nível de exigência superior ao que é necessário para a recitação do *Šema'*, não lhe sendo permitidos outros pensamentos que não os de se dirigir ao seu Deus. O critério fundamental do fiel face a Deus deve ser a sinceridade de coração:¹⁵⁹ “Convertei-vos a mim de todo o vosso coração, com jejuns, com lágrimas, com gemidos. Rasgai os vossos corações e não as vossas vestes” (Jl 2:12-13).

A efervescência intelectual que ocupa a mente após um julgamento, ou a seguir ao estudo de uma questão legal complexa, não permite a recitação da Oração das Dezoito, quando ainda há resquícios desses debates e *frissons* no espírito do fiel. Enquanto a *Mišnah* menciona apenas a atitude sóbria como necessária à recitação da *'amidah*, as *Baraitot* não entendem adequados o riso, a tristeza, a frivolidade e a fácil tagarelice, tão-pouco a preguiça. A ligeireza é desaconselhada, sendo impróprio ter uma conversa leve ou divertida, estar na risota ou falar de futilidades antes da oração (*Ber. II, 5:31a*²). Aquele que não é laborioso, mas preza o lazer e o repouso acima de tudo, não consegue o estado de alma dedicado e apurado que se exige para louvar a Deus; o zelo e o rigor necessários à recitação das dezoito bênçãos são incompatíveis com o sentimento do mandrião. Quanto ao desgosto, a sua intensidade não permite que a mente se deixe preencher pelo amor ao Deus de Israel, pelo que o parente próximo de um defunto está isento da obrigação da recitação das orações e do uso dos *t^efillin* desde o momento do falecimento até ter sido realizado o funeral, como estabelece o terceiro capítulo do Tratado, *Mi šemetô*, no seu primeiro ponto: “Aquele cujo

¹⁵⁷ “Berakhot”, *The Tosefta Translated from The Hebrew...*, *op. cit.*

¹⁵⁸ *Traité des Pères - Pirque Avot*, *op. cit.*, pág. 72.

¹⁵⁹ Louis Jacobs, “Prayer”, *op. cit.*, p. 459.

defunto está por enterrar perante si está isentado de recitar o *Šema'*, de dizer a *Tefillah* e de usar filactérias”. Também a excitação ou alegria excessiva, ou mesmo o receio, impedem a concentração: o noivo é dispensado do *Šema'* desde a noite do casamento até depois do *Šabbat*, se até lá não tiver consumado o casamento (*M. Ber.* 2:5). Entende-se que a trepidação ou a apreensão perante essa perspectiva lhe distrairiam a mente, não permitindo que se concentrasse devidamente na oração.

Quando, porém, as circunstâncias tornam particularmente difícil a concentração na Oração, os Sábios dispensam a habitual *Tefillah* e permitem que em seu lugar seja dita a oração abreviada, *havinenu*, como por exemplo quando alguém viaja num local perigoso e não pode deter-se para a sua recitação adequada (*Ber.* I, 4:28b³).

Vemos que o rigor é menos pronunciado quando se trata da recitação do *Šema'*. Não há a preocupação de meditar um longo período de tempo para que o espírito ganhe a disposição adequada, como sucede com a *Tefillah*. Um trabalhador que se encontre no cimo duma árvore não precisa descer para recitar o *Šema'*, mas tem que interromper o trabalho e descer da árvore para recitar a Oração das Dezoito (*M. Ber.* 2:4). Se alguém cumprimentar o orante enquanto ele recita o *Šema'*, ele pode interromper-se entre secções e retribuir o cumprimento; quando no meio de um parágrafo do *Šema'*, o orante pode cumprimentar uma figura de autoridade que tem razões para rezear, e pode retribuir o cumprimento de alguém a quem deve respeito, mas não pode fazê-lo quando se trate de qualquer outro indivíduo; quando, porém, recita a *Šmoneh 'esreh*, não lhe é permitido retribuir a saudação mesmo que o próprio rei passe e o cumprimente (*M., Ber.* 5:1).

Apenas a satisfação derivada do dever cumprido pode encher o coração do devoto. Pretende-se que ele concentre todo o seu pensamento nas palavras que pronuncia e não dê espaço a qualquer outro. Qualquer distração, por ínfima que seja, lhe é vedada; a sua concentração tem que ser de tal sorte que tudo o que se encontra em redor do fiel passa para segundo plano. Não vê a serpente que se enrola no seu calcanhar enquanto reza (nem o seu espírito deve preocupar-se com ela, já que o Senhor cuida dos seus fiéis). Por esse motivo, os mestres aconselham a enunciação de leis simples, claras, de regras de *halakah* inequívocas, a fim de que a mente se prepare para a oração com palavras de sabedoria. O exercício da mente na enumeração levava-a a um nível de concentração mais intenso, a um nível de consciência mais profundo. Zahavy conta-nos dois exemplos tirados do Talmude de Jerusalém, em que um dos mestres contava pardais e outro contava as filas de tijolos na parede, para o ajudar a atingir o estado de mente apropriado, segundo dizia; os rabinos

exercitavam-se, pois, para induzir um estado de consciência especial, próximo talvez do que poderíamos chamar uma forma simples de transe.

Quer isto dizer que a Oração das Dezoito se reveste de uma importância superior à do *Šema*, existindo, tal como observou aquele estudioso, dois níveis diferentes de *kawwanah*: um mais profundo, atinente à recitação da *Tefillah*, que talvez pudéssemos chamar *kiwwun*, tendo em atenção a maior intensidade com que o orante se firma e interioriza a sua força directriz orientada para a divindade.¹⁶⁰ Vemos também que estas disposições da consciência podem sofrer perturbações devido a estados de medo, entusiasmo, desejo ou angústia, e que podem ser afectadas por simples alterações de ânimo, provocadas por distrações externas, que são, portanto, de evitar a todo o custo.

No entanto, para além dos dois níveis de *kawwanah* – ou *kiwwun* - observados quanto à profundidade da concentração, verificamos, outrossim, que ela se desdobra em *concentração* e *intenção*. Esta é essencial, constitui o próprio acto do orante; mas muitas vezes quando a intenção persiste, é a concentração que não possui a qualidade requerida para que se possa realizar a oração, devido aos factores externos que perturbam o espírito do orante.

Esta questão, considerada nuclear pelos religiosos judaicos, tem sido objecto de estudo ao longo do tempo. O R. Haim Soloveitchik¹⁶¹ estabelece uma distinção entre duas categorias de concentração, o *sentido* das palavras e a *consciência* de se encontrar na presença de Deus, sendo esta essencial para a oração; a compreensão das palavras que se pronunciam é necessária apenas na primeira bênção da *amidah*, sendo menos relevante para o resto da Oração (*Ber. II, 5:34b*²).

O R. Hayyim de Volozhin descreveu os métodos a utilizar para se chegar ao estado de *kawwanah/kiwwun*, distinguindo dois estádios de elevação progressiva, que denominou “liturgia do coração” e “liturgia da alma”. Num primeiro movimento, o coração orienta-se para o céu, coloca-se em *kawwanah* para alcançar a divindade, o que implica afastar todos os pensamentos que possam desviar a sua atenção. Este estágio é o da intenção simples. A partir daqui, o orante tem que concentrar-se sobre o ritual e os termos utilizados, proferindo palavras de texto litúrgico para favorecer a concentração do pensamento. A oração reveste a forma de um exercício espiritual que, graças a uma técnica precisa, eleva o homem de grau

¹⁶⁰Tzvee ZAHAVY, "Kavvanah (Concentration) for Prayer in the Mishnah and the Talmud", in *New Perspectives on Ancient Judaism*, Jacob Neusner, [coordenação], Lanham [Maryland, EUA], 1987), academic publications online, 2000, <http://zahavy.com/studies2000.pdf> [21.11.2009], pág. 2.

¹⁶¹ Também conhecido por *Reb* Haim Brisker (1853-1918), era um académico ao qual se atribui a criação de método de estudo do Talmude designado por "brisker". Este método de análise foca-se em definições e categorizações precisas da lei judaica tal como consta da *Torah*, com particular ênfase nos escritos legais de Maimónides (http://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Soloveitchik [25.08.2010]).

em grau até ao limite da sua condição. O orante atinge assim o segundo estágio, *kiwwun*, que o R. Hayyim considera a verdadeira essência da oração judaica: a liturgia da alma. O momento fulcral da oração é o absoluto estado de *kawwanah/kiwwun*, em que o orante sente a sede de absoluto, de infinito, que obnubila todo o resto.¹⁶²

É em vista deste estágio de consciência que o *Rabbi* Eliezer, considerado uma das grandes figuras da mística judaica,¹⁶³ recomendava ao orante uma noção primordial quando se dirigia ao Altíssimo: “Sabe diante de quem tu estás” (cf. *Ber.* I, 4:28b²). O orante deve, antes de rezar, pensar que é susceptível de morrer no decorrer da oração, em virtude do seu estado de *kiwwun*: alguns mestres concentravam-se de tal modo que, de acordo com a natureza, deveriam morrer ao pronunciar duas ou três palavras diante de Deus,¹⁶⁴ e esta situação é válida também para o estudo da *Torah*. Os rabinos advertiam que a *Torah* escrita é potencialmente perigosa, quando não é interpretada pela *Torah* oral, e uma vez que o estudo da *Torah* suscita a descida da *Šekinah*, a falta de *kawwanah* no estudo pode levar à morte. O Sábio tem que ter sempre presente o julgamento divino, e manter-se com a humildade e distância devida perante o Santo.¹⁶⁵

Esta é provavelmente uma referência a certos estados de (trans)consciência induzidos em pessoas que fazem determinados exercícios espirituais, como era o caso dos rabinos. Elliott Wolfson sustenta que a *kawwanah* conduzia a uma apreensão visual do divino, predicada na crença de uma imagem encarnada de Deus.¹⁶⁶ Numa religião em que existe a proibição da imagem representada, o papel da imaginação é estimulado pelo estado interno da consciência do orante, que o leva a uma criação icónica da imagem de Deus dentro da mente ou do coração, experienciando assim o presenciamento ôntico de Deus. Sobretudo na recitação do *Šema* e da *amidah*, os rabinos tinham experiência da corporeidade de Deus, e a chave para aceder a esse corpo, na imaginação simbólica, era a oração. Para alguns constituía objecto da oração uma conjuração da imagem mental de Deus, estando subjacente à retórica da representação a assunção eidética que Deus pode ser experienciado de maneira concreta e tangível.¹⁶⁷

¹⁶² Benjamin Gross, “La Prière dans le Nefesh ha-Hayyim de R. Hayyim de Volozhin”, *op. cit.*, pp. 228 e 229.

¹⁶³ V. supra, nota 79.

¹⁶⁴ *Prière, Mystique et Judaïsme, Colloque de Strasbourg (10 – 12 septembre 1984)*, Roland Goetschel (prefácio e compilação), Paris, Presses Universitaires de France, 1987, prefácio.

¹⁶⁵ José Costa, recensão sobre *The Making of a Sage. A Study in Rabbinic Ethics*, Jonathan Wyn Schofer, Madison – Londres, The University of Wisconsin Press, 2005 in *Revue des Études Juives*, n.º. 167, fasc. 1-2, Paris (Jan./Jun. 2008), pp. 292-294.

¹⁶⁶ Na noção rabínica de encarnação, o corpo de Deus é físico apenas na medida em que é mental, e vice-versa (Elliott R. Wolfson, “Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: The Role of Intention in the Rabbinic Conception of Prayer”, in *Modern Theology*, tomo 12, n.º. 2, [s.l.] (Abril 1996), pp. 137-162).

¹⁶⁷ Elliott R. Wolfson, *ibidem*, pp. 139 e 152.

É este tipo de experiências que pode constituir um dos sinais inerentes ao estado místico, que William James classifica como “qualidade noética”, presente em estados de conhecimento que implicam visão interior, iluminações ou revelações, e que muitos rabinos experienciavam. A oração é, assim, como indica aquele autor, um mergulho no subconsciente que transporta o orante para uma dimensão diferente da existência; uma viagem dentro de si mesmo que liberta energias impenetráveis e possui poderes de regeneração que produzem efeitos de outro modo jamais conseguidos.¹⁶⁸

Os mestres rabínicos recorriam a exercícios mentais tendentes a induzir-lhes uma concentração profunda, a fim de libertar-se dos complexos e subtis debates que os ocupavam com os seus discípulos e colegas. Este facto demonstra que as práticas retóricas a que se entregavam os rabinos nos seus círculos e academias eram de uma exigência que requeria um intelecto aguçado e profunda reflexão. Um desses exercícios mentais era a recitação de regras simples *halákicas*, e o Tratado das Bênçãos dá-nos três exemplos (o de Jerusalém menciona exactamente os mesmos):¹⁶⁹ citada por Abbaye¹⁷⁰ em nome do R. Zera¹⁷¹, a lei que estabelece que se uma mulher tem uma emissão menstrual nem que seja do tamanho de um grão de mostarda, tem que esperar sete dias antes de se imergir num *mikveh*; por Raba¹⁷² em nome de Rav Hoshaya¹⁷³, a que prevê um pequeno golpe de astúcia com a colheita para conseguir a isenção da obrigação da dízima e por Rav Huna¹⁷⁴ em nome do R. Zeira,¹⁷⁵ a que estipula que é pecado tirar o sangue de um animal oferecido em sacrifício no Templo.

O Professor Zahavy entende que a escolha destas regras não é aleatória e que indica o grau de importância que essas questões teriam na vida da época: as relações sexuais entre casais, a questão económica, e a abstracção intelectual (acerca de uma prática que deixara de realizar-se, aliás). A possibilidade de contornar a lei da dízima, segundo aquele académico, causaria uma delícia tal que o estudioso afastava a mente do estudo e assim se preparava para voltá-la para a Oração. A importância da questão pecuniária, aliás, nuclear para a

¹⁶⁸ *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Nova Iorque, Prometheus Books, 2002, pp. 301, *passim*.

¹⁶⁹ “Kavvanah (Concentration) for Prayer in the Mishnah and the Talmud”, *op. cit.*, pág. 6.

¹⁷⁰ Pertencente à quarta geração de *'amoraim*, viveu entre 280 e 339 e estava em constante controvérsia com Raba (*Introduction to the Talmud and Midrash*, pp. 94 e 95).

¹⁷¹ R. Zera I era um babilónio, discípulo do Rav Yehudah bar Yehezqel, contra cuja vontade ele se mudou para a Palestina (*ibidem*, pág. 90).

¹⁷² Raba bar Joseph bar Hama (cerca de 280-352) era um importante *'amora* babilónio da quarta geração, que ensinava em Maḥoza, no Tigre (*ibidem*, pág. 95).

¹⁷³ *'Amora* da terceira geração, também chamado Hoshaya II (*ibidem*, pág. 91).

¹⁷⁴ Morto em 297, da segunda geração de *'amoraim*, foi o mais eminente professor de Sura depois do Rav (*ibidem*, pág. 88).

¹⁷⁵ Zera o Velho, da primeira geração de *'amoraim*, era um babilónio, discípulo do R. Hanina bar Hama, que fora professor em Séforis (*ibidem*, pág. 85).

cultura judaica, é constantemente reiterada no Talmude, porque o sacrifício do dinheiro era o que mais custava,¹⁷⁶ e é enfatizada em *B^erakot* em vários pontos: aquele que sofre uma perda financeira deve examinar a sua consciência para descobrir o pecado que cometeu e que deu origem a essa provação (*Ber. I, 1:5b³*); a perda de dinheiro é equivalente a uma aflição física (*Ber. I, 1:9b⁵*). Ao ensinar que os espíritos dos devotos não devem entregar-se a grandes manifestações de alegria, consideradas impróprias, mostra-se que para induzir tristeza, basta causar prejuízos materiais relevantes para que o espírito retome a sobriedade:

[A] Mar, o filho de Ravina,¹⁷⁷ organizou um banquete de núpcias para seu filho.

[B] Notou que os Sábios estavam demasiado alegres,

[C] [e então] trouxe um copo precioso de um valor de quatrocentos *zouz*¹⁷⁸,

[D] e partiu-o na sua presença

[E] e eles entristeceram-se.

e ainda:

[F] *Rav Ashi*¹⁷⁹ organizou um banquete de núpcias para seu filho.

[G] Notou que os Sábios se regozijavam excessivamente,

[H] [então] trouxe uma taça de vidro branco e partiu[-a] na sua presença,

[I] e eles entristeceram-se (*Ber. II, 5:30b⁴* e *31a¹*).

No exemplo fornecido de contornar a lei da dízima, recorda-se o peso das obrigações com taxas e impostos que gravavam sobre os cidadãos, evidenciando-se que a perspectiva de poder aliviar alguma delas libertava o espírito para o louvor a Deus.

A par das preocupações económicas, vimos que as relações entre casais constituíam outra causa de distração, e o facto de se enunciar uma regra que as inibia deixava o espírito liberto para a oração. A terceira regra mencionada pelos dois Talmudes, que não parece curial numa época já distante dos cultos sacrificiais do Templo, é interpretada por Zahavy como ilustradora da frustração e impotência sentidas ante o sistema opressor, como metáfora do conflito perante a autoridade e a burocracia, simbolizadas pelo Templo e pela classe sacerdotal.¹⁸⁰

Os rabinos debatiam sobre o valor da oração formular contra o da oração espontânea, entendendo que, mesmo com a *kawwanah* devida ao Santo, era pouco oferecer-lhe apenas

¹⁷⁶ Emmanuel Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, pág. 47.

¹⁷⁷ Rabina I, da sexta geração de *'amoraim* (morto em 420), era um discípulo de Raba e colega do *Rav Ashi* (*Introduction to the Talmud and Midrash, op. cit.*, pág. 97).

¹⁷⁸ Unidade monetária utilizada na época, equivalente a um dinar; peso de uma peça de um *zouz* (*Berakot*, Glossário).

¹⁷⁹ Da mesma geração de Rabina I (falecido em 427), também conhecido por *Rabbana*, dirigiu a academia de Sura durante 52 anos.

¹⁸⁰ Tzvee Zahavy, “Kavvanah (Concentration) for Prayer in the Mishnah and the Talmud”, *op. cit.*, pág. 6.

uma prece que tinha fórmulas sempre iguais, receando que isso apenas servisse de dever cumprido e assim perdesse importância aos olhos de Deus. Por essa razão, no final da *Šmoneh 'esreh* pronunciavam uma oração que saía do seu coração, de modo a que o Santo os sentisse pessoalmente empenhados em testemunhar-lhe o seu amor. A *G^emarah* dá exemplos de orações pessoais de vários Sábios adicionadas ao final da *T^efillah*. Era esta a oração do R. Yohanan:¹⁸¹

[B] “Que seja Tua vontade, *H'*” nosso Deus,

[C] que dirijas o Teu olhar para a nossa vergonha,¹⁸²

[D] e que consideres a nossa má condição,

[E] e que Te revistas da Tua misericórdia,

[F] e Te cubras com a Tua força,¹⁸³

[G] e Te envolvas com a Tua bondade,

[H] e Te cinjas da Tua graça,

[I] e que os atributos da Tua bondade e da Tua humildade venham antes da Tua face” (*Ber. I, 2:16b⁴*).

A oração adicional de Mar, filho de Rabina I,¹⁸⁴ no final da *Šmoneh 'esreh*, era a seguinte:

[C] Meu Deus,

[D] preserva a minha língua do mal,¹⁸⁵

[E] e os meus lábios de exprimir o engano,¹⁸⁶

[F] e em relação aos que me maldizem, que a minha alma (*nafši*) esteja silenciosa,

[G] e que a minha alma seja para todos como o pó.¹⁸⁷

[H] Abre o meu coração à Tua *Torah*,

[I] e que a minha alma persiga os Teus mandamentos.

[J] E salva-me de todo o mau acontecimento,

[K] da má inclinação,

¹⁸¹ R. Yohanan bar Nappaha, “o ferreiro”, professor em Séforis e depois em Tiberíades, pertencia à segunda geração de *'amoraim* da Palestina e morreu em 279, tendo estado, segundo a tradição, à cabeça de uma academia durante 80 anos. É-lhe atribuída a redacção do Talmude de Jerusalém (*Introduction to the Talmud and Midrash, op. cit.*, pág. 86).

¹⁸² O TB explica que o R. Yohanan tem em mente seja a vergonha pelo que é imposto pelas nações, durante o exílio, ao povo judeu, seja a vergonha que o pecador experimenta ao considerar as suas faltas (*Ber. I, 2:16b⁴*).

¹⁸³ A explicação do TB é que o rabino pedia a Deus que usasse a sua força contra os idólatras, segundo a interpretação do *Tsrah* (comentário ao Talmude feito no século XVIII pelo R. Yehezkel Landeau) e do *Maharsha* (*apud Ber. I, ibidem*).

¹⁸⁴ Esta prece constitui o texto de base da oração que ainda é rezada hoje em dia, no final da *T^efillah* (*Ber. I, 2:17a¹*).

¹⁸⁵ Trata-se de um mal integral, em que tanto a intenção como as palavras pronunciadas são más (*ibidem*).

¹⁸⁶ Neste caso, as palavras são justas, mas a intenção é perversa (*ibidem*).

¹⁸⁷ Tal como o pó nunca pode ser destruído, assim a sua descendência não pudesse nunca ser aniquilada (*ibidem*). Por esta prece podemos observar que uma das maiores maldições que podia lançar-se então sobre alguém era desejar que não fosse fecundo, e que um pronunciamento de maldição era não só tomado muito a sério, como temido.

[L] de uma mulher má,
[M] e de todos os acontecimentos maléficis susceptíveis de acontecer no mundo.
[N] E quanto a todos aqueles que planeiam o mal contra mim,
[O] anula prontamente os seus conselhos,
[P] e destrói os seus desígnios.
[Q] Que as palavras da minha boca e os pensamentos do meu coração encontrem favor perante Ti,
[R] Senhor, meu rochedo e meu redentor” (*Ber. I, 2:17a²*).

Esquematisando a disposição que deve adoptar todo o crente durante a oração, segundo o entendimento rabínico, teríamos:

Kawwanah

| Disposição do Orante | Meios utilizados | Estados de consciência | Estádio atingido |
|---|--|---|-------------------------|
| Intenção inicial Abstracção do ambiente externo (maior ou menor duração) | Foco de atenção direccionado para a divindade | Modificação da sensibilidade | Intenção simples |
| Reforço da intenção Concentração na oração | Palavras pronunciadas; ritmo e cantilenas | Percepção de realidades diferentes das habituais | Liturgia do coração |
| Aprofundamento da concentração (<i>kiwwun</i>) | Exercícios mentais (enumeração, técnicas <i>ad hoc</i>) para aprofundar a consciência | Alteração da consciência; Imagens / visões, iluminação, experienciamento ôntico de Deus | Liturgia da alma |

v.2. A Identidade do Orante

O que encontrámos no TB a distinguir a identidade dos orantes concerne, sobretudo, o seu estatuto social.

Já vimos que um *'am haareş* não pode ser um homem piedoso, porque o facto de ter que ganhar a vida a trabalhar ao longo do dia e acudir depois aos seus deveres familiares não lhe deixa o tempo necessário ao estudo da *Torah* e à oração, limitando-se ao ofício público na sinagoga; assim, apenas os indivíduos detentores de património, muito abastados ou bafejados pela sorte (como foi o caso do *Maharsha*, cuja sogra lhe ofereceu a mão da filha em casamento e um enorme dote, para que ele pudesse dedicar a sua vida apenas ao estudo

da *Torah*¹⁸⁸), podiam chegar ao estado de *hasid* ou a lugares de grande proeminência devido à sua erudição na Lei ou aos seus atributos de devoção ou santidade.

Os eruditos em *Torah* não podem associar-se com um *'am haareş* para o *zimmun* (“convite”) para o ritual da bênção de acção de graças após a refeição, porque não é conveniente que se juntem com indivíduos que não aprofundaram os preceitos da Lei, mas três *'amê haareş* que tenham comido em conjunto devem associar-se para o *zimmun* (*Ber. II, 7:47b*¹). A forma de recitar as bênçãos também varia consoante o estatuto social (*T 1:6*), que é reforçado nesta bênção da *Tosefta*: “Bendito sejas Senhor, que não me fizeste gentio, rústico (porque um indivíduo grosseiro não teme o pecado) nem mulher” (porque esta não é obrigada a todos os mandamentos) (*T 6:18*).

As mulheres, os escravos e as crianças (entendendo-se como adulto, em termos religiosos, todo o varão que recebe os seus *t^efillin* aos 13 anos de idade) estão isentos da recitação do *Šema* e do uso das filactérias, mas não estão isentos da *T^efillah*, da lei das *m^ezuzot* ou da recitação da bênção depois das refeições. (*M. Ber. 3:3*) Não podem, contudo, recitar bênçãos sobre a comida, mas, se necessário, a mulher pode fazê-lo em representação de seu marido, ou o filho menor em representação do seu pai, como o escravo em representação do seu amo. (*Ber. I, 3:20b*^{4/5}).

Os pobres recebem um tratamento à margem com toda a naturalidade. Ao discutir sobre a hora a partir da qual pode ser recitado o *Šema* ‘da noite, os rabinos estabelecem como um dos marcos para a sua recitação “o momento em que o pobre regressa a casa para comer o seu pão com sal.” Sendo proibida a recitação do *Šema* e da *Šmoneh ešreh* depois da refeição da noite, conclui-se que o tempo, para o pobre, da sua recitação é no breve instante em que prepara a sua magra refeição, mais curto do que o tempo que os restantes membros da sociedade demoram a preparar a deles, porque a do pobre consiste apenas em pão e sal (*Ber. I, 1:2b*²).

Ao exemplificar as bênçãos dirigidas ao Altíssimo, a *Mišnah* mostra que, quando recebe uma má notícia, o crente deve pronunciar “Bendito seja Ele, o verdadeiro juiz” (*M. Ber. 9:2*). A *Tosefta*, por sua vez, cita com essa fórmula a bênção que se pronuncia quando alguém se depara com um indivíduo que sai fora dos padrões normais, o que evidencia que o facto de o ver constituía um mau presságio, acrescentando-se: “Bendito sejas, Senhor, que criaste criaturas tão variadas: negro, albino, bexigoso, com psoríase ou elefantíase, corcunda, anão, (surdo, imbecil ou bêbedo), amputado, coxo, cego ou afectado por erupções

¹⁸⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/Maharsha> [29/01/2010].

cutâneas” (*T.* 6:3) (litania que nos é familiar, perfeitamente análoga às jaculatórias dos muçulmanos, de que o *Livro das Mil e Uma Noites* contém inumeráveis exemplos). Não estando em causa, à partida, o estatuto social, podemos ver que era feita uma diferença que marginalizava este grupo de pessoas, e que existia como que uma hierarquia de adversidades que as afectava, sendo provável que se considerasse que esse tipo de afecção seria resultado de um comportamento pecaminoso por parte do indivíduo. Não temos, contudo, indicação de que um destes indivíduos não pudesse fazer parte do *minyán*.

Os samaritanos também eram alvo de estatuto diferenciado, já que os rabinos determinavam que pode responder-se “amen” a um israelita que recita uma bênção, mas não a um samaritano que a recita, a não ser após ter-se ouvido a bênção completa (*M. Ber.*, 8:8).

O TB, baseando-se no *Rambam*,¹⁸⁹ explica qual a importância das pessoas pertencentes às diferentes classes. O propósito último da criação é o de levar o homem ao conhecimento e à compreensão de Deus e ao reconhecimento da sua unicidade: é esse o pilar de toda a sabedoria. O erudito tem, no entanto, que aliar a prática à teoria, aperfeiçoando as suas acções e procurando a perfeição, porque o Santo não tem nada no mundo, a não ser os quatro *amot* (“côvados”) da *halaka*.¹⁹⁰ Sendo extremamente raro encontrar-se um indivíduo que reúna tais qualidades ou atinja esse grau de perfeição, a existência de multidões de outros indivíduos justifica-se pela necessidade de aqueles poucos Sábios terem comunidades para lhes fazer companhia e lhes dar apoio, por um lado, e de ser necessário que haja quem os sirva, por outro, cultivando a terra e produzindo utensílios, roupa e o demais que é preciso. Se os homens que se dedicam ao estudo tivessem que ter esse tipo de preocupações vulgares, não teriam tempo para estudar a *Torah* e cumprir as *mišwot*. Todos têm, pois, a sua utilidade (*Ber.* I, 1:8a⁵). Era por isso que o R. ben Zoma,¹⁹¹ quando via um grande grupo de gente junta, recitava a seguinte bênção: “Bendito... que criou todas as pessoas para me servirem”.

No entanto, o TB dá testemunho de mestres que, a par do estudo, tinham que ocupar-se com trabalhos que garantissem a sua subsistência, ou parte dela, consoante demonstra esta recomendação de Raba aos seus discípulos:

[AJ] Peço-vos,

¹⁸⁹ Acrónimo de Maimónides.

¹⁹⁰ Quatro *amot* representavam o espaço que os Sábios atribuíam a uma pessoa, isto é, o lugar ocupado por um estudante da *Torah* que está ocupado em definir a aplicação da Lei (*Ber.* I, 1:8a⁴).

¹⁹¹ Simeon ben Zoma pertencia ao grupo mais jovem da segunda geração de tanaítas. Dado a especulações esotéricas, fazia parte dos quatro (juntamente com Aqiba, ben Azzai e Elisha ben Abuyah) que, numa lenda narrada em *Hag.* 14b, entraram no paraíso. Apenas o R. Aqiba saiu de lá sem ter sido afectado (*Introduction to the Talmud and Midrash, op. cit.*, pág. 74).

[AK] durante os dias de *Nisan* e os dias de *Tišri*,¹⁹²

[AL] não me apareçam,

[AM] para que não andem preocupados com a vossa subsistência durante todo o ano (*Ber. II, 6:35b²*).¹⁹³

v.3. O Local

Era valorizada a localização e a orientação do lugar destinado à oração. O Templo de Jerusalém tinha orientação para poente, o que constituía um ritual contra os idólatras, que adoravam o sol e se viravam para leste. Por essa razão, a *Škinah* encontra-se no oeste, e assim os fiéis voltam-se para ela, tal como os exércitos de corpos celestes se movem de oriente para ocidente e se prostram diante de Deus no ocidente. Após a destruição do Templo, na impossibilidade de se colocarem no santuário da cidade santa, os judeus valiam-se da iconografia mental para substituir a geografia física.¹⁹⁴

Os rabinos sustentavam que era aconselhável ter sempre o mesmo lugar para se fazer a oração, e o *Rashba*¹⁹⁵ explicava que um lugar fixo a ela destinado impregna a pessoa de respeito e de temor, e confere-lhe o estado de espírito necessário à comunicação com a divindade:

[A] O R. Helbo¹⁹⁶ disse em nome do *Rav Huna*:¹⁹⁷

[B] Quem quer que fixe um lugar para a sua oração,

[C] O Deus de Abraão dar-lhe-á assistência (*Ber. I, 1:6b¹*).

As Escrituras contêm, no entanto, exemplos que nos mostram que qualquer lugar é bom para a oração, quando esta é feita com a devida *kawwanah*. Foi o caso do servo de Abraão e de Isaac, ao fazer a sua prece junto ao poço onde encontrou Rebeca (Gn 24:26); ou de Daniel,

¹⁹² No mês de *Nisan* colhem-se os cereais e em *Tišri* tem lugar a vindima, a apanha da azeitona e a feitura do azeite (*Ber. II, 6:35b²*).

¹⁹³ Raba entendia que era preferível que se dedicasse um curto período de tempo a tratar do seu ganha-pão e se tivesse depois o resto do ano livre para o estudo, do que repartir o trabalho ao longo do ano e depois andar-se em ânsias (*Ber. II, ibidem*).

¹⁹⁴ Elliott Wolfson, “Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: The Role of Intention in the Rabbinic Conception of Prayer”, *op. cit.*, pág. 146.

¹⁹⁵ R. Shlomo ben Aderet (1235 – 1310), autor de várias *responsa*, defendeu o *Rambam* contra os seus críticos mais ferozes e fez parte da *Bet Din* de Barcelona que banuiu o estudo da filosofia antes da idade de 25 anos. Escreveu um extenso comentário ao Talmud (http://en.wikipedia.org/wiki/Shlomo_ben_Aderet [29/01/2010]).

¹⁹⁶ Rabino da quarta geração de *'amoraim* da Palestina, que passou algum tempo na Babilónia com o *Rav Huna bar Hiyya* (*Introduction to the Talmud and Midrash, op. cit.*, pág. 93).

¹⁹⁷ *Rav Huna bar Hiyya* pertencia à terceira geração de *'amoraim* da Babilónia e foi o sucessor do *Rav Yehudah bar Yehezqel* em Pumbedita (*ibidem*, pág. 92).

que rezava no quarto de sua casa, a qual tinha janelas viradas para Jerusalém (Dn 6:11). É preferível, todavia, que seja feita num lugar sagrado.¹⁹⁸

É, pois, a sinagoga o local ideal para a oração, porque se destina ao culto público de toda a comunidade. Ali, os anciãos sentavam-se na fila da frente, atrás da Arca, virados para as pessoas da assistência, e estas sentavam-se em filas em frente da Arca e dos anciãos. A primeira fila é o sítio onde se sentam os membros mais honrados da congregação. O lugar do rabino era à direita da Arca.¹⁹⁹

Os rabinos tinham controvérsias sobre o que seria preferível, se rezar na sinagoga, se na casa de estudo. Muitos entendiam que o lugar adequado para melhor adorar a Deus era a casa de estudo e colocavam-se, para recitar a Oração, no preciso sítio em que costumavam sentar-se a estudar a *Torah*. Alguns *'amoraim* da Palestina, mesmo dispondo de treze sinagogas em Tiberíades, não rezavam senão na sala onde estudavam a *Torah*. Abbaye costumava dizer:

[L] No princípio, eu estudava em casa e rezava na sinagoga.

[M] Quando ouvi o que o R. Hiya bar Ami²⁰⁰ disse em nome de Ula,²⁰¹ [que]

[N] desde o dia em que o Templo foi destruído,

[O] o Santo, bendito seja, não tem nada no Seu mundo a não ser os quatro *amot* da *halaka*,

[P] nunca mais rezei senão onde estudava (*Ber. I, 1:8a*⁵).

A oração na casa de estudo levantava, contudo, a questão da existência do *quorum* requerido para a oração. O *Rambam* entendia que os rabinos de Tiberíades que rezavam na casa de estudo o faziam com um *minyán*, mas muitos comentadores são de opinião contrária, e em vários casos o sábio que rezava na casa de estudo não tinha *minyán*. O TB cita como conclusiva a opinião do *Rosh*,²⁰² que entende que se deve sair da casa de estudo e rezar na sinagoga, a fim de dar exemplo e para que o público em geral não se sinta no direito de tratar a oração com desenvoltura, crendo ser indiferente a sua participação no culto colectivo o que, em última análise, levaria ao desaparecimento das sinagogas (*Ber. I, 1:8a*⁵).

Mesmo nos dias de hoje, o eco dessas vozes persiste, e Eisenberg/Steinsalz expressam o mesmo parecer, reiterando que a sinagoga é o lugar onde Deus vai ao encontro do seu povo

¹⁹⁸ Louis Jacobs, “Prayer”, in *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*

¹⁹⁹ Judah David Eisenstein, “Prayer”, in *The Jewish Encyclopedia*, Isidore Singer *et Alii* (coordenação), vol. X Philipson-Somosz, Nova Iorque – Londres, Funk and Wagnalls Company, 1905, pp. 164 a 171.

²⁰⁰ O único rabino que encontramos com este nome era Hiya II bar Abba, contemporâneo de Ula, e pertencia à mesma geração de *'amoraim*, anterior à de Abbaye (*Introduction to the Talmud and Midrash, op. cit.*, pp. 90 a 92); parece-nos mais provável que o Hiya aqui mencionado fosse um discípulo de Ula.

²⁰¹ Ula bar Ishmael pertencia à terceira geração de *'amoraim* e emigrou da Palestina para a Babilónia, embora voltasse repetidas vezes para visitar a sua terra natal (*ibidem*, pág. 92).

²⁰² Asher ben Jehiel (1250 ou 1259–1327) nasceu na região correspondente à actual Alemanha Ocidental e morreu na Península Ibérica. Era um rabino e talmudista eminente, famoso pelo resumo que elaborou da lei talmúdica (http://en.wikipedia.org/wiki/Asher_ben_Jehiel [12.11.2009]).

à hora de oração, e onde está muito próxima a sua presença. Rezar sozinho é como se se rezasse com a seta, tem que se visar longe; na sinagoga, tem-se um arco.²⁰³ Quando o fiel se levanta para recitar a *'amidah*, a *Š'kinah* repousa sobre a sua cabeça, transformando assim o seu espaço físico num espaço sagrado, onde a visão imaginária do corpo divino pode ter lugar.²⁰⁴

O TB contém passagens em que os rabinos verbalizam as suas noções da corporeidade de Deus, através de pitorescas metáforas. O Santo, afirmam, também põe filactérias, porque elas são o laço especial que une Deus e o povo judeu, e assim Deus lhe demonstra a sua devoção. E nos seus *t'fillin*, tem escrito: “E quem é como o teu povo, Israel, uma nação sobre a terra... ?”, como sinal de exaltação do seu povo, do qual ele se orgulha (*Ber. I, 1:6a^{3/4}*). No entanto, também se encoleriza, quando vem à sinagoga e não encontra *minyán* (*Ber. I, 1:6b¹*), e tal como os seus filhos, reza, para não ser ofuscado pelo seu atributo de rigor e pôr ante si, ao olhar para eles, o da sua misericórdia:

[I] O R. Yishmael ben Elisha²⁰⁵ disse:

[L] “Uma vez [no *Yom Kippur*] entrei no [Santo dos Santos] para aí queimar incenso,

[M] E vi *'Akteri 'el Kah HaŠem Ševakot*²⁰⁶ (*sic*)

[N] sentado sobre um trono alto e elevado,

[N] e disse-me:

[O] “Yishmael, Meu filho, abençoa-Me”.

[P] Eu disse-lhe:

[Q] “Que seja Tua vontade

[R] que a Tua misericórdia vença a Tua cólera,

[S] e que a Tua misericórdia a afaste para junto dos Teus atributos [mais severos],

[T] e que Te comportes para com os Teus filhos com o atributo da misericórdia,

[U] e que, por amor deles, Tu vás além da fronteira do julgamento.”

[V] E Ele acenou-me com a cabeça” (*Ber. I, 1:7a^{1/2}*).

Os comentadores ao TB preocupam-se em assinalar que o R. Yishmael não *viu*, de facto, Deus em pessoa, mas viu uma imagem “com o olho do seu espírito” que representava Deus. Mesmo, por exemplo, Isaías, quando diz em 6:1 que *viu* a Deus, isso significa simplesmente

²⁰³ *L'Homme Debout*, *op. cit.*, pág. 103.

²⁰⁴ Elliott Wolfson, “Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: The Role of Intention in the Rabbinic Conception of Prayer”, *op. cit.*, pág. 152.

²⁰⁵ O R. Yishmael exercia funções de *Kohen Gadol* na época do Segundo Templo (*Ber. I, 1:7a¹*).

²⁰⁶ *Kah*, *HaŠem* e *Ševakot* (que no *Talmud* são assim representados devido à proibição de transcrever as letras exactas dos Nomes) são três nomes de Deus que aparecem nas Escrituras. *'Akteri 'el*, contudo, não figura em lado nenhum, e há quem defenda poder tratar-se de um anjo de Deus, embora a opinião geralmente aceite é que se trata de um dos nomes de Deus (*Ber. I, 1:7a^{1/2}*).

que ele viu, de forma profética, uma imagem representativa de Deus. A narrativa mostra-nos que, num estado de *kawwanah* ou *kiwwun*, não é despicienda a influência sobre o orante do local onde se encontra, que contribui para exacerbar o nível de consciência, situado para além da normal relação com o ambiente físico circundante.

v.4. O Tempo

A ocasião em que a oração é feita também tem relevância. O facto de se estabelecer que é necessário fazer três orações por dia, de manhã, à tarde e à noite mostra a importância do tempo cíclico da oração. As festividades, o dia de sábado, todos os momentos marcantes na história do povo judaico são assinalados com orações especiais.

O valor do tempo é evidenciado nas discussões exaustivas dos rabinos acerca da hora mais tardia, ou mais precoce, da recitação das orações, do instante exacto em que o sol nascia ou se punha, com as diferentes tonalidades que a vista conseguia captar como pontos de charneira que decidiam da boa ou má oportunidade de se fazer a oração ou de se esperar um pouco mais. É verdade que boa parte destes debates se destinava não tanto a estabelecer um horário preciso, mas essencialmente a assegurar que ninguém tivesse um pretexto para deixar escapar a hora de se colocar em oração, e assim incorrer em grave falta de incumprimento dos mandamentos divinos.

Eisenberg/Steinsalz ensinam que há quem chame à Oração das Dezoito *Hayye Ša'a*, “A Vida da Hora”, numa alusão ao carácter efémero da vida, que não passa de uma sucessão de coisas que apenas duram um instante, sendo a hora de recitação da *T^efillah* o tempo da verdadeira vida, em que o fiel tem um encontro íntimo com o seu Deus.²⁰⁷

Dizia, por exemplo, o R. Yohanan que é meritório adorar na madrugada, citando o Sl 72:5 “eles temerão com o sol” (*Ber. I, 1:9b*). A oração de *Minha* deve ser rezada, de preferência, com os últimos raios de sol, e a da manhã com os primeiros; e aquele que não se dá ao trabalho de programar a sua oração para o momento mais propício mostra que ela é, para ele, como uma corveia, e que tenta desobrigar-se da *mišwa* com um mínimo de esforço possível (*Ber. I, 4:29b²*).

v.5. A Atitude Corporal

VI.5.1. A Pureza na Oração

²⁰⁷ *L'Homme Debout*, pág. 18.

As categorias de puro/impuro, que vieram a adquirir importância capital no judaísmo rabínico, foram criadas no período do regresso do exílio babilónico para regular o convívio social (Esd 6:21).²⁰⁸ A separação relativamente às outras nações constituía uma dimensão da santidade: santificar-se é separar-se das uniões interditas, do pecado, da tentação, de tudo o que é considerado impuro.

O Levítico enumerou as fontes de impureza para o povo judaico, como o Êxodo as do sagrado, enquanto o livro de Ezequiel estabeleceu fronteiras entre o sagrado e o profano. A percepção do sagrado desperta no homem sentimentos de terror e de impureza, como verbaliza Isaías (6:5), ao exprimir o seu pavor por se encontrar, criatura maculada que é, junto do Santo e da sua corte celeste. Era com esse espírito que o sacerdote que celebrava no templo mudava de roupa quando saía, para não contaminar o povo com o contacto com o sagrado, tal como um pagão no Templo o contaminaria.²⁰⁹

Os Fariseus multiplicavam as precauções para se separar do mal, para cortar cerce toda a tentação, procurando a santidade através da distanciação de todas as formas de mal. A fronteira entre o mal e a santidade é bem delimitada; nenhum dos dois pode interpenetrar-se, porque cada um se mantém no seu estado puro. É por essa razão que Israel é um povo à parte, não por isolacionismo, mas porque deve viver com todos os outros e manter-se diferente (leia-se em estado de santidade)²¹⁰.

As leis de pureza ritual enunciadas nas Escrituras são tomadas à letra com todo o cuidado pelos rabinos, que lhes acrescentam algumas injunções da sua lavra, debatendo os mais ínfimos pormenores. São pesados todos os detalhes das mais diversas situações que podem conferir a situação de impureza ou ser impróprias para o estado que se requer quando em oração, sobretudo na recitação do credo judaico, da Oração das Dezoito e de certas bênçãos. É regulamentado o modo como devem comportar-se, ao preparar-se para rezar, os casais que tiveram relações sexuais, os esposos que estão deitados, despidos, junto um do outro, aquele que sofreu emissão seminal involuntária ou aqueles aos quais sobrevêm arrotos, espirros, gases intestinais ou a necessidade de expectorar ou mesmo de catar um piolho (*Ber. I, 3:24a/b*).

Tzvee Zahavy comenta que habitualmente a excreção não é associada a rituais religiosos, mas aqui também ela pertence ao foro religioso; os rabinos, além de dar conselhos práticos que assegurassem uma boa regulação do intestino, como se encontra no TB, diziam mesmo

²⁰⁸ Frederick J. Murphy, “Second Temple Judaism”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, *op. cit.*, pp. 58-77.

²⁰⁹ B. C., recensão sobre *Sacro/Profano, Impuro/Puro nella Bibbia e Dintorni*, P. Sacchi, Brescia, Editrice Marcelliana, 2007, in *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 131, n.º. 3, Bruxelas (Jul./Set. 2009), pp. 661 e 662.

²¹⁰ Eisenberg/Steinsalz, *L’Homme Debout*, pp. 51 e 52.

que era preciso recitar uma bênção de acção de graças após o acto, por se gozar de boa saúde, pois mesmo um processo físico profano pode ser imbuído de piedade.²¹¹ Assim, até os actos de excreção eram objecto de observação e regulamentação escrupulosa, nomeadamente como deve processar-se a recitação das orações num espaço em que há imundícia ou excrementos por perto (deve deixar-se sempre uma distância de quatro *amot*), quando sobrevém vontade de urinar ou defecar, e a posição ou cuidados a ter com os *t^éfillin* nessas circunstâncias (*Ber. I, 3:22b^{4/5}, 3:23a/b*).

A doença é, como vimos, um desvio da ordem natural, o que explica a ideia de impureza ligada à doença e à morte, e as regras e cuidados enunciados pelos rabinos, ao longo do terceiro capítulo do TB, relativamente à dispensa de orações e *mišwot* dos que sofreram a perda de algum parente próximo.

Emmanuel Lévinas reitera este conceito, expressando que a morte, mais do que o princípio da impureza, é o princípio desse princípio, porque tira à vida todo o sentido e o reduz ao absurdo, levando o homem a comportamentos irracionais ou ímpios por força do lema *carpe diem*.²¹² Numa recusa dessa limitação, os rabinos, além das doutrinas do '*olam haba*', entreteciam narrativas coloridas passadas no Além, entre os mortos que tinham partido e os recentes, em que os defuntos chegavam à comunicação com os vivos para entregar-lhes as mais variegadas mensagens (*Ber. I, 3:18b*).

v.5.2. A Linguagem Gestual

Estão atestadas na Bíblia diversas formas que o orante pode adoptar quando se dirige ao seu Deus: ajoelhado, prostrado, de cabeça inclinada, de mãos estendidas ou levantadas, com a sua face entre os joelhos, sentado, sendo isto indicação de que originariamente a oração era, sobretudo, espontânea. À medida que se foi fixando a liturgia, foram também sendo criadas regras para as posturas a adoptar nos diferentes momentos do culto.

Os rabinos preceituavam que os olhos do adorador devem estar virados para baixo, para o santuário da terra (onde se situava o Templo de Jerusalém), em sinal de humildade perante o Altíssimo, e o seu coração devia estar voltado para cima, para o santuário do céu.²¹³ O cego deve virar-se para o Pai no céu, e rezar; os que estão fora da terra de Israel, devem virar-se em direcção a ela; os que habitam em Israel, devem rezar voltados para Jerusalém, os

²¹¹ "Jewish Piety", in *The Blackwell Companion to Judaism, op. cit.*, pp. 181 e 182.

²¹² *Du Sacré au Saint – Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, pág. 60.

²¹³ Louis Jacobs, *Structure and Form in the Babylonian Talmud, op. cit.*, pág. 97.

jerusalitanos devem fazê-lo voltados para o Templo e os que estavam no Templo, em direcção ao Santo dos Santos (*Ber. I, 4:30a², T 3.15*).

Quando da recitação do *Šema'*, deve segurar-se a franja do xaile de oração com a mão esquerda, contra o coração, e pôr-se a mão direita sobre os olhos, porque é exigida uma concentração profunda e assim os olhos não vêem nada que os distraia. Ao controlar o olhar, dominam-se melhor os sentimentos. Quando haja, todavia, o receio de a pessoa se desconcentrar por algum motivo (e haja possibilidade de fazê-lo), é permitido levantar os olhos para o céu para ir buscar a inspiração para o estado de espírito adequado àquele que está diante do seu Deus.²¹⁴ O TB alude à origem do hábito de tapar os olhos com a mão direita, atribuindo-a ao *Rabbi* (*Ber. I, 2:13b³*). Hillel e Shammai tiveram acesa controvérsia sobre a posição para recitar o credo judaico, já que Shammai defendia que devia estar-se reclinado ou deitado para o *Šema'* da noite e em pé para o da manhã, e Hillel (cuja *halaka* acabou por prevalecer, apesar de muitos rabinos seguirem o parecer de Shammai) sustentava que cada pessoa devia recitá-lo à sua maneira, isto é, na posição que lhe desse mais jeito (*Ber. I, 1:10b⁷*).

É dedicado, como de costume, um espaço significativo às normas posturais de recitação da *'amidah*. Para a rezar, todo o corpo funciona: voz, boca e coração. O corpo balança-se para trás ou para a frente, para a direita ou para a esquerda, como exprime o Sl 35:10: “todos os meus ossos exclamam”. Mas em primeiro lugar, o orante deve voltar-se para Jerusalém e colocar os pés juntos, à semelhança dos anjos (Ez 1:7) porque, enquanto ora, o homem não é um caminhante, mas é convidado a considerar-se como um serafim e a portar-se como tal. Ter os pés livres para andar é atravessar espaços e fronteiras; o homem aqui é lembrado que não pode franquear os limites do domínio divino. Um anjo não progride, apenas existe para cumprir a vontade de Deus.²¹⁵

A linguagem da oração sugere um escravo a aproximar-se do seu senhor, ou um vassalo perante o seu suzerano. Por isso, em sinal de submissão, o adorador deve prosternar-se, curvar-se ou ajoelhar-se no início. Segundo Eisenberg/Steinsalz, trata-se de um autêntico protocolo palaciano, é representada uma audiência real e são as credenciais dos Patriarcas que autorizam o orante a dirigir-se ao rei.²¹⁶

Quando está para iniciar a recitação, o orante avança três passos, que representam a sua sede de infinito e a sua necessidade de se dirigir ao Santo de Israel, que o levam a ansiar pela sua

²¹⁴ Jacky Milewski, *De La Parole Au Geste, Éclairages sur La Prière Juive et Ses Rites*, Paris, Éditions Bibleurope, 2009, pág. 43.

²¹⁵ Jacky Milewski, *De La Parole Au Geste...*, *op. cit.*, pp. 8, 27, *passim*.

²¹⁶ Cfr. *ibidem*, pág. 18 e Uri Ehrlich, “Amidah”, *op. cit.*; *L'Homme Debout*, pág. 26.

presença. No final, o orante recua três passos, que são sinal de que o tomou o terror perante Deus, poderoso e temível, a fonte de toda a vida, para quem ele ousou erguer a sua prece. Se estiver na sinagoga, quando o oficiante começa a repetição em voz alta, o fiel avança três passos para retomar o seu lugar mostrando, pelo tempo decorrido entre o recuar e o avançar, que lhe custa a deixar aquele momento de intimidade com Deus. A origem dos três passos dados no final da *T^efillah* é uma determinação do Tratado *Yoma* 53b, sendo que eles conduzem o orante de volta ao mundo material e à fronteira do profano.²¹⁷

Durante a recitação da Oração das Dezoito o fiel deve inclinar-se (curvar-se, pois) em quatro pontos específicos: ao recitar a Bênção dos Patriarcas, no início e no final, e ao recitar a Bênção de Acção de Graças, a mesma coisa. Na primeira, porque Deus é o fundamento e a origem de todas as coisas, e através dos Patriarcas fundou o povo judeu; na última, porque este lhe demonstra assim a sua submissão, o quanto lhe é devedor e o quanto deve agradecer-lhe por tudo o que possui (*Ber. II, 5:31a*³).

As descrições que encontramos mostram que alguns autores confundem “prosternar-se” com “curvar-se”: Milewski, por exemplo, diz que o fiel deve prosternar-se ao pronunciar “*baruk*”, dobrando o joelho, *berek*, e ao dizer “*’atah*” devem inclinar o busto de forma a curvar toda a coluna (cfr. *Ber. I, 4:28b*⁴); ao formular o Nome, o orante reergue-se, numa alusão à passagem das Escrituras que qualifica o Criador como “aquele que reergue os que estão curvados”.²¹⁸ Ora prosternar-se é, como aliás o TB tem o cuidado de explicar, “a acção de se deitar completamente no solo, braços e pernas esticados”. O R. Aqiba tinha este hábito, sobretudo quando no final fazia as suas súplicas pessoais (*Ber. II, 5:31a*³). Resumindo as atitudes posturais a ter durante a Oração das Dezoito, o *Rashi* descreve-as fazendo uma analogia com aqueles que se apresentavam perante o seu rei: ajoelham-se à chegada, mantêm-se de pé durante a audiência e fazem acto de vassalagem à partida.

A *G^emarah* estabelece que devem ser repreendidos aqueles que gostam de se inclinar no final de cada bênção, sendo ainda proibido ao fiel deslocar-se no decorrer da oração. Há duas versões para explicar a razão da proibição de os fiéis se inclinarem a contento: a) por receio de as pessoas poderem pensar que a vénia é um acto facultativo, banalizando-a ao ponto de virem a dispensá-la totalmente; b) porque o acto de se inclinar mais frequentemente pode dar uma impressão de arrogância (*Ber. II, 5:34a*³). Assim, enquanto uns rabinos entendiam que a rotina acaba por tornar os actos mecânicos ao homem, despojando-os de sentido ao ponto de este já nem se preocupar com o seu cumprimento,

²¹⁷ Jacky Milewski, *De La Parole Au Geste...*, *op. cit.*, pp. 13 e 14 e Uri Ehrlich, “Amidah”, *op. cit.*

²¹⁸ Jacky Milewski, *ibidem*, pág. 40.

outros cuidavam que os fiéis não transmitissem para o resto da congregação uma imagem não consentânea com a humildade que devem patentear ante o Deus de Israel.

Verificámos ainda que, quando pode escolher a sua posição, é preferível que o orante reze virado de frente para uma parede ou um muro (*Ber. I, 1:5b4*), a fim de recordar-se que o homem não tem horizontes nem saída, encontra-se bloqueado, sendo-lhe vedado apoiar-se na parede, já que o único apoio em que é lícito confiar é naquele a quem se dirigem as orações: só o Santo de Israel lhe pode valer. Seria esta a razão da existência do muro das lamentações, em Jerusalém.²¹⁹

VI.5.3. Os Objectos de Culto

As vestes eram um factor relevante, fazendo parte da linguagem corporal da oração.²²⁰ Sabemos que no Templo os sacerdotes envergavam ricas vestimentas, se paramentavam de ornamentos preciosos e vimos que usavam ao pescoço pedras preciosas, com valor apotropaico, que simbolizavam as doze tribos de Israel. Tendo em mente, certamente, o cerimonial das cortes, alguns rabinos prezavam especialmente a forma de se apresentar ante o Todo-Poderoso: “prosternai-vos diante de Deus num esplendor santo”. O *Rav Yehuda*, por exemplo, tinha o hábito de se distinguir revestindo-se das suas vestes mais belas, e só a seguir orava (*Ber. II, 5:30b^{3/4}*).

O judeu instaurou uma relação de afecto com os objectos rituais, que fazem já não apenas parte das suas obrigações, mas são alvo da sua ternura e afecto, ajudando à preparação para a oração e dispondo o espírito do orante para a *kawwanah*, quando se dirige ao seu criador. Para orar, o religioso judaico coloca o seu xaile de oração com as franjas, o *tallit*. As franjas, *šišit*, dão orientação ao pensamento, porque a sua cor azul-púrpura eleva a mente para as alturas celestes, onde se encontra o trono divino, e lembra também o mar; o orante é assim levado a formar imagens através das semelhanças mar-céu, que a cor das franjas sugere, sendo transportado, através das variações do sensível, ao espaço espiritual.²²¹

Os Sábios, que colocavam igualmente o *tallit* para estudar a *Torah* (porque estudo e oração equivalem-se), beijavam as *šišit*, para mostrar o seu amor pelas injunções divinas, as filactérias, ao colocá-las e ao retirá-las, a *m^ezuzah*, ao entrar em casa e os rolos da *Torah*, ao desenrolá-los e enrolá-los quando estudava. Estes, que são guardados na Arca nas sinagogas,

²¹⁹ Jacky Milewski, *De La Parole Au Geste...*, op. cit., pág. 30.

²²⁰ Elvis Elengabeka, recensão sobre *The Nonverbal Language of Prayer*, Ur Ehrlich, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, in *Revue de Qumran*, n.º 86, tomo 22, fascículo 2, Paris (Dezembro 2005), pp. 298 e 299.

²²¹ Emmanuel Lévinas, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, pág. 90.

deviam ser acompanhados pelos fiéis quando passavam diante deles, da mesma forma que os guardas escoltam e protegem o seu rei.²²²

Também para os festejos do *Šabbat*, que é esperado como uma noiva, se requerem vestes especiais. Num cerimonial que pertence sobretudo à dona da casa, a mesa é embelezada, enfeitando-se com loiça especialmente concebida para a ocasião. As velas desempenham papel nuclear, e a dona da casa tem que assegurar-se que nada falta em casa para a celebração, incluindo os ingredientes para confeccionar os alimentos requeridos, observando os rituais prescritos na sua elaboração, pois até a simples farinha para os bolinhos de sábado faz parte da *Torah*, e é sinal da aliança sagrada com o Santo de Israel (Lv 24:8-9).

Os rabinos incorporaram rituais em momentos especiais com o uso de objectos como o *lulav*, um rebento ou ramo tenro de uma árvore, termo usado particularmente para a palmeira, uma das quatro espécies²²³ das celebrações sagradas (além do salgueiro, a lima e a murta). Era utilizada na Festa dos Tabernáculos, em que se agitava o ramo de palmeira no início e no final da recitação do Sl 118 e na do Sl 18:7, segundo a escola de Hillel o Velho; segundo Shammai, devia também agitar-se na recitação do Sl 118:25. Usavam-se ainda ramos de salgueiro, que os sacerdotes costumavam transportar no Templo, em procissão à roda do altar. Na Festa dos Tabernáculos é tocado o *šofar*, e a *Mišnah* refere que se tocava flauta, em sinal de alegria. Estes rituais duravam seis ou sete dias. (*M Suk.*, 3 e 4).

²²² Jacky Milewski, *ibidem*, pp. 51 e 52.

²²³ David Corcos, “Lulav”, in *Encyclopaedia Judaica*, *op. cit.*, vol. 13 Lif - Mek, pág. 256.

VI METAORAÇÃO - FUNÇÕES DA ORAÇÃO

VI.1. Eficácia

Esta é uma das questões mais delicadas que se coloca ao crente. A oração tem que ser proficiente e dinâmica, e após ter tido lugar algo tem que ter mudado; de outra forma, tratou-se de um acto inútil, que não cabe dentro do conceito de oração. A relação com o poder superior tem que ser uma via de dois sentidos, sob pena de não passar de ilusão. A religião (leia-se ligação com o transcendente) só é genuína se há verdade na consciência orante, que tem que ter a convicção de que há uma *troca* efectiva entre si e o poder superior, e de que a oração produz efeitos na sua realidade.

A oração constitui a essência da religião, porque é o acto do qual esta é potência, na medida em que o íntimo do homem se liga à força da qual sente que a sua vida emana, para se derramar nela ou derramá-la em si. Sendo a oração sobretudo expressa através de palavras, o seu pronunciamento tem, pois, significado e potência criadora, constituindo a linguagem o movimento vital que conduz da religião à oração, isto é, que faz a passagem da potência para o acto.²²⁴

Vimos que o ritmo das palavras, utilizado com determinadas técnicas, conduzia o homem para níveis de consciência inconsciente, que libertam forças poderosas que podem actuar no fenomenológico. Hayyim de Volozhin também atribuía a eficácia da oração à linguagem, (situada ao nível do espírito, *ruah*), que é a expressão exacta da *nefeš*. O que se exprime na palavra já estava na essência e poder de Deus, encontra-se em acto no orante, e manifesta-se pela linguagem. Esquematizamos assim as categorias pensadas pelo rabino de Volozhin:²²⁵

| <u>Nível de alma</u> | <u>Actividade correspondente</u> | <u>Estrutura da língua viva</u> |
|----------------------|----------------------------------|---------------------------------|
| <i>nefeš</i> | acto | consoante |
| <i>ruah</i> | palavra | vogal |
| <i>nešamah</i> | pensamento | acentuação; cantilena |

Podemos ver que o rabino considerava a acentuação, bem como o ritmo das palavras, já para além da linguagem, entendendo que é através da abstracção que é possível produzir esse tipo de manifestações sonoras, que se situam em nível de consciência mais profundo, o que se adquire no estado de *kiwwun*, que conduz a experiências como a percebida pelo R.

²²⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, op. cit., pág. 362.

²²⁵ Benjamin Gross, “La Prière dans le Nefesh ha-Hayyim de R. Hayyim de Volozhin”, op. cit., pág. 235, *passim*.

Yishmael. A estrutura formal dos textos – a oração como texto – é de relevância nuclear, porque ao incorporar-se no ritual a recitação rítmica das fórmulas, estas, através da abstracção da consciência, assumem força cinética, e a oração transforma-se em energia actuante, evocando imagens que têm efeitos no mundo fenomenológico.²²⁶

Os pré-requisitos exigidos pelos rabinos para a oração, como a pureza moral e corporal, os cuidados para não se contrair o estado de *tum 'ah* (impureza) que impedisse a oração antes da purificação ritual, a intenção e a concentração e até o estatuto social do orante tinham, evidentemente, a ver com o resultado que se pretendia obter ao fazer a oração, e consequentemente com a eficácia desta. A reiteração de louvor que encontramos na *Šmoneh 'esreh*, tal como o vocativo *'avinu*, “pai nosso”, podem ser entendidos como um meio para conferir uma maior eficácia à prece: bendizemos a Deus para persuadi-lo a escutar-nos, e amaciamo-lo com carinhos para levá-lo a uma disposição doce e benevolente, para que nos conceda o que precisamos. A falta de qualquer das fórmulas ou requisitos preceituados punha em risco o resultado esperado.

A oração pessoal do *Rav Safra*²²⁷ após a Oração das Dezoito punha em evidência um problema melindroso relativo à eficácia na oração. Preocupava-se em pedir por aqueles que, como ele estudiosos da *Torah*, o faziam para receber honras e recompensas, ou para utilizar o seu saber como uma arma contra os outros e provocar polémicas. A sua prece ia no sentido de que o Altíssimo lhes modificasse o coração, e eles passassem a estudar a Lei por amor a Deus e aos seus mandamentos. Muitos colegas entendiam, todavia, que era errado dirigir preces ao Santo de Israel acerca de assuntos que se prendiam com o livre arbítrio do homem, que o próprio Deus concedera e respeitava, pelo que reputavam que o seu resultado só podia ser estéril, ou até contraproducente para quem as proferia. Não encontramos solução rabínica para a matéria, mas apenas uma referência bibliográfica para um tratamento mais detalhado da discussão (*Ber. I, 2:17a¹*).

As opiniões rabínicas divergem quanto às manifestações divinas relativas à aceitação e ao resultado das preces. Enquanto a *Mišnah* caracteriza toda a oração tendente a alterar ou atenuar os efeitos de um acontecimento passado como esforço vão, e diz que se uma mulher está grávida e o marido pede a Deus que lhe dê um filho varão, a sua prece é vã, o R. Isaac achava que uma prece feita com a devida *kawwanah* podia até anular um julgamento do alto,

²²⁶ Sam Gill, “Prayer as Performance: A Navajo Contribution to the Study of Prayer”, *op. cit.*

²²⁷ Não encontramos referência na nossa bibliografia a um rabino com este nome, o que nos leva a colocar a hipótese de se tratar de um daqueles casos em que a designação não corresponderia ao seu verdadeiro nome.

e o R. Yehudah dizia que a oração pode mudar o sexo do embrião como se fosse barro nas mãos do oleiro.²²⁸

O Tratado *Yoma* (53b) realça a impossibilidade de Deus responder satisfatoriamente a todas as preces que lhe são dirigidas como, por exemplo, é o caso do viajante que pede tempo seco, enquanto os agricultores imploram a chuva. Encontramos disso evidência na prece de *Yom Kippur* do Sumo Sacerdote, que rezava para que na estação das chuvas as orações dos viajantes para assegurar bom tempo não tivessem permissão para entrar na presença de Deus.²²⁹ Por outro lado, é importante saber reconhecer quando Deus está encolerizado, ou ler os sinais que indicam a sua indisponibilidade para escutar o seu povo: o *Rav*, por exemplo, nunca decretava um dia de jejum quando o céu estava nublado, porque as nuvens são sinal de que o jejum e as preces dos orantes não chegarão até ao Deus de Israel (*Ber. II, 5:32b¹*).

Outras passagens valorizam a persistência como um meio seguro para obter eficácia na oração, insistindo que aquele que reza durante muito tempo e não vê a satisfação da sua prece, pode sentir mágoa, mas o remédio é recomeçar, com fervor e *kawwanah*, e voltar a implorar ao Santo de Israel. É a dureza de coração dos homens que muitas vezes impede que o Senhor se amerceie deles; mas uma oração que venha do fundo do seu coração, ao ponto de suscitar-lhe lágrimas, essa comove o Santo de Israel: é uma porta que nunca está fechada (*Ber. II, 5:32b^{1/2}*).

O homem generoso, que ergue o coração para rezar e usa a primeira pessoa do plural em vez da primeira do singular, agrada mais a Deus por incluir na sua oração as necessidades do seu próximo; da mesma forma, o orante que precisa, mas reza primeiro pelo seu vizinho, tão ou mais necessitado do que ele, obtém resultados primeiro devido ao seu altruísmo (*Ber. I, 4:30a¹*).

Os Sábios advertem contra o perigo de, quando da recitação de orações formulares, os orantes se comportarem com leviandade, devido à repetição monótona dos textos, que pode levá-los a proferir as palavras mecanicamente e a fazer da sua oração uma rotina fixa, distraíndo-se ou descurando a concentração atenta (*Ber. I, 4:29b²*). A oração deve ser um pedido de compaixão e uma súplica (*Ber. I, 2:16b⁴*), é a bondade e o favor divinos que deve

²²⁸ Cf. *M Ber. 9* e Judah David Eisenstein, "Prayer", *op. cit.* A menção do R. Isaac feita por Eisenstein não nos permitiu determinar a identidade deste, e existem pelo menos três rabinos com este nome em épocas diferentes na nossa bibliografia. Da mesma forma, podemos apenas presumir que o R. Yehudah citado seja Yehudah bar Ilai, da terceira geração de tanaítas, discípulo do R. Aqiba, normalmente referido como "R. Yehudah".

²²⁹ Cfr. Louis Jacobs, "Prayer", *op. cit.* e Raphael Posner *et Alii*, *Jewish Liturgy: Prayer and Synagogue Service Through the Ages*, Paris, Edições Gourevitch (tradução francesa e edição), 1985, pág. 14.

suplicar-se antes de mais, junto às preces regulares, para que o Santo de Israel possa sentir o amor e empenho do seu povo; por essa razão os rabinos acrescentavam preces pessoais, como vimos, à Oração.

A *G^emarah* ensina que, para conseguir o resultado almejado na oração, deve seguir-se o exemplo de Moisés, que se pôs a rezar continuamente quando Deus se encolerizou devido à falta do seu povo (quando confeccionou e adorou o bezerro de ouro) e tinha tenções de o aniquilar:

[Q] Isto ensina-nos que Moisés segurou o Santo, bendito seja,

[R] como um homem agarra o amigo pelas suas vestes,

[S] e disse diante dEle:

[T] “Mestre do mundo!

[U] Não Te largarei enquanto não os desculpares e lhes perdoares!”

O TB explica que “segurar” Deus quer dizer que Moisés inundou a divindade de preces e argumentos sem interrupção, até conseguir o seu objectivo, e que as “vestes” são os atributos divinos que, tal como os de um indivíduo, reflectem o seu estado de espírito (*Ber. II, 5:32a³*). A *G^emarah* reforça o ensinamento do meio que confere eficácia à prece, à semelhança do pronunciado por Jesus de Nazaré aos seus discípulos (Lc 11: 5-8, 18:1-5):

[AF] E Moisés implorou (*wayhal*)²³⁰ diante do Senhor.

[AG] O R. Elazar²³¹ disse:

[AH] Isto ensina que Moisés se conservou de pé em oração diante do Santo, bendito seja Ele, até O ter importunado com sucesso.

[AI] E Raba explicou:

[AJ] [Moisés persistiu] até anular o voto de Deus (*Ber. II, ibidem*).

Como exemplos de fé e persistência são-nos dados Job e Ezequias, que ousou fazer frente a Isaías quando este anunciou que fora proferido um decreto de morte contra ele (segundo a *G^emarah*, não só neste mundo, como no mundo que há-de vir):

[AG] Ezequias disse a Isaías:

[AH] “Filho de Amós, cessa a tua profecia e vai-te embora!

[AI] [Porque] eu recebi [este ensinamento] da casa do pai de meu pai:

[AJ] Mesmo que um gládio afiado esteja pousado sobre o pescoço de um homem,

²³⁰ Da raiz הלה, “adoecer, enfraquecer”, em *pi’el* “implorar” (Abraham S. Halkin, *Hebrew Verbs*, Nova Iorque, Barron’s Educational Series Inc., 1970, pp. 94 e 95). A *G^emarah* sublinha que, em vez de *hitpalel*, foi usada propositadamente esta raiz.

²³¹ R. Eleazar ben Pedat, da terceira geração de *’amoraim*, nasceu na Babilónia, onde estudou com o *Rav*, tendo estudado mais tarde na Palestina com o R. Yohanan. Deram-lhe a direcção da escola de Tiberíades em 279, o ano em que morreu (*Introduction to the Talmud and Midrash, op. cit.*, pág. 89).

[AK] ele não deve abster-se de implorar a misericórdia [divina]” (*Ber. I, 1:10a⁶*).

Mas os mestres não deixam de equacionar a ineficácia da oração, como não podia deixar de ser. Perante a aflição do homem quando as suas petições não são atendidas, perante os males que afligem os justos, os rabinos dão explicações que justificam as acções da divindade e os sofrimentos humanos. Um verdadeiro homem de fé reconhece que toda a desgraça implica um bem, como, em última análise, a purificação das suas faltas. A tragédia é como um xarope amargo ministrado por um médico, que custa a tomar mas vai restaurar a sua saúde e vitalidade. E somos avisados para evitar preocupações ou apoquentações com possíveis males, porque um espírito inquieto é nefasto, atrai o mal para si e contamina os outros (*Ber. II, 9:60a^{3/4}*).

Por outro lado, muitos *şadiqim* padecem infortúnios e desgostos aos quais os rabinos chamam “sofrimentos de amor”. O Santo aflige aqueles que ama, mesmo que não tenham pecado, a fim de conceder-lhe maior recompensa no mundo que há-de vir, bem superior àquela que lhes daria por força das *mişwot* cumpridas. Também sucede que, considerando os crimes dos homens comuns que levariam, forçosamente, à revolta destes contra Deus e à conseqüente destruição do mundo, se o Santo os castigasse como mereciam, esses castigos são deslocados para os justos, que aceitam as provações com amor e paciência, e dessa forma é amplificada a recompensa que receberão no ‘*olam haba*’ (*Ber. I, 1:5a^{3/4}*).

Alguns Sábios tinham renome pela eficácia das suas orações; o TB narra duas histórias sucedidas com o R. Hanina ben Dosa,²³² aliás muito semelhantes às narradas acerca de Jesus de Nazaré (Mt 8:5-14, Mc 5:38-42), em que pela sua oração, antes mesmo que lhe falassem no que iam pedir-lhe, se operou a cura do filho do *Rabban Gamaliel II* e, a pedido do R. Yohanan ben Zakkai, ficou curado o filho deste. O R. Yohanan disse então:

[V] Se ben Zakkai tivesse colocado a sua cabeça entre os seus joelhos [para rezar] todo o dia,

[W] não lhe teriam prestado nenhuma atenção [no tribunal celeste].

[X] Disse-lhe a mulher:

[Y] “Então o Hanina é maior do que tu?”

[Z] Ele disse-lhe: “Não;

[AA] mas ele é como um servo diante do Rei, [que vai e vem livremente e está sempre próximo dele],

²³² Da primeira geração de *tanna'im*, era uma figura carismática de Javné, com fama de milagreiro e de operador de curas através da fé (*Introduction to the Talmud and Midrash*, pág. 68).

[AB] e eu sou como um príncipe diante do Rei” [que só aparece no palácio nas ocasiões importantes, e portanto está mais longe dele].

Ben Dosa não era especialmente letrado no estudo da *Torah*, mas consagrava a sua vida a orar pelo seu próximo. Perguntado pelos servos de Gamaliel II, atónitos, como sabia que a sua prece tinha sido satisfeita antes mesmo de lhe verificar os resultados, Hanina respondeu que, não sendo profeta nem filho de profeta, tinha contudo uma tradição em que, se via que a oração fluía bem dos seus lábios, tinha a certeza que esta era aceite; se não fosse capaz de proferir as palavras com fluência, tinha a certeza do contrário (*Ber. II, 5:34b^{4/5}*).

A oração eficaz implica uma relação com o poder superior activa e mútua, uma via de dois sentidos, em que o homem dá e recebe, e vê mudanças no mundo fenomenológico. A oração é o instrumento que opera essas mudanças, ao libertar, dos níveis desconhecidos da consciência humana, energias que actuam eficazmente na realidade do orante.

VI.2. Teurgia

Das duas palavras gregas *θεός*, “Deus”, e *ἔργον*, “obra, trabalho”, “teurgia” é a agência do homem sobre a divindade, é o nome dado às operações que o homem leva a cabo para influenciar a entidade superior. A diferença estabelecida entre *teurgia* e *magia*, tendo em mente as práticas judaicas, é que, enquanto o mágico operava sem preocupações com os ritos colectivos e as normas religiosas, o teurgo projecta para a divindade a eficiência das práticas do culto institucional. Segundo Elliott Wolfson, a prática mágica visa o benefício do homem, e a teúrgica visa o benefício de Deus.²³³

Podemos distinguir cinco diferentes tipos de influência teúrgica: a) instauradora, que visa estabelecer a divindade (como rei de Israel e Senhor da aliança, por exemplo, através dos respectivos rituais); b) restauradora, que tem função reparadora em relação à forma divina deteriorada, através de sacrifícios, ritos de expiação e orações; c) amplificadora, que faz crescer o poder da divindade; d) conservadora, que visa manter a estabilidade divina; e) atractiva, que tem por fim fazer descer a divindade para junto do homem.²³⁴

Aquilo que deteriora a forma divina é o pecado humano. O homem tem um poder capaz de o antagonizar contra Deus, que é o livre arbítrio; Deus não controla a capacidade humana para

²³³ Charles Mopsik, *Les Grands Textes de la Cabale. Les Rites Qui Font Dieu*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1993, pág. 28.

²³⁴ *Ibidem*, pp. 42 a 51.

formar a intenção. A arrogância e auto-suficiência do homem, que desafiam Deus, desfiguram a criação e abalam a ordem do mundo.²³⁵

Deus é gravemente afectado pelas faltas dos seus filhos; segundo o R. Eliezer, em cada uma das três guardas da noite o Santo senta-se e rugue como um leão, e lamenta-se pela destruição do Templo, com estes termos, como ensinava o *Rav*:

[AS] Ai dos [meus] filhos,

[AT] pois, por causa dos seus erros, destruí o Meu Templo

[AU] e queimei o meu Santuário.

E *Yya'* manifesta a sua tristeza, tecendo comentários acerca do rei feliz a quem os súbditos encomiam no seu palácio, enquanto ele, o criador de toda a vida, nem isso possui. A realeza de Deus ficou diminuída, ante as nações, com a destruição do Templo (*Ber. I, 1:3a^{1 a 4}*).

A metafísica obedece às suas próprias leis; o homem não pode pecar sem que isso afecte a sua alma e o conjunto do mundo. Assim, pela sua acção (ou inacção), ele modifica a realidade. Por sua vez, Deus tem o poder de encorajar o arrependimento através do castigo, para que o homem possa iniciar o processo de reconciliação com ele, através dos meios teúrgicos de expiação ao seu alcance, e assim restaurar a ordem do mundo.²³⁶

É a oração que orienta o homem para o absoluto e lhe desperta o desejo de reforçar a presença divina no mundo. Esse desejo, influxo espiritual na liturgia da alma, tal como o infinito, o aspecto transcendente da divindade, franqueia as fronteiras entre os seres e atrai a *Š'kinah*; faz descer a vida da fonte de vida e o fluxo divino para o mundo, chamando assim para ele a santidade de Deus. A oração age sobre o Santo para que ele difunda no mundo um acréscimo de luz e de santidade, o seu aspecto imanente. A tensão entre estes dois aspectos divinos (o imanente e o transcendente) é realçada nas fórmulas de bênção (*baruk hu, baruk 'atah*), que continuam a obra da criação, assegurando a perenidade da união entre Deus e o homem, sem o que a criação já teria cessado. O orante em estado de *kiwwun* é, pois, responsável pela renovação perene do mundo.²³⁷

Quando Israel reza, as palavras que profere são transformadas em substâncias espirituais pelo grande arcanjo Sandalfon, que entrança as orações do povo judeu em forma de coroa, e invoca o Nome do Santo para a colocar na sua cabeça. Para estabelecer a sua realeza sobre o

²³⁵ Jacob Neusner, *Rabbinic Judaism. The Theological System*, op. cit., pág. 104; *L'Homme Debout*, op. cit., pág. 63.

²³⁶ *L'Homme Debout*, op. cit., pág. 63.

²³⁷ Benjamin Gross, "La Prière dans le Nefesh ha-Hayyim de R. Hayyim de Volozhin", op. cit., pág. 230, *passim*.

mundo, Deus depende, pois, das orações do seu povo, cujas acções têm uma acção reparadora e instauradora sobre as potências celestes.²³⁸

Vimos que para garantir resultados positivos, os rabinos recomendavam a insistência, aconselhando os fiéis a não desistir de implorar a Deus, até conseguirem o que suplicavam, à semelhança de Moisés, o grande *rabbi*. Ou seja, reconheciam ao orante com a *kawwanah* apropriada a faculdade de demover o Santo. O R. Eliezer costumava dizer que a oração do justo é como uma forquilha: como esta muda a posição do trigo, assim a oração muda a disposição de Deus da ira para a misericórdia.²³⁹

As prescrições detalhadas dos rabinos radicavam na convicção de que a observância de um sistema rigoroso de lei ritual e comunitária afectava Deus directamente, levando-o a actuar em seu favor. O estudo da *Torah* visava a compreensão de Deus e da sua vontade e levava os mestres como que a formatar essa vontade, revelando ao próprio Santo a parte dela que até dele próprio é desconhecida e que, por ser um aspecto da Lei, representava a intenção original de Deus na altura da criação.

O entendimento sagrado dos Sábios vertia-se na mente divina, e a mente e o intelecto dos seus filhos iam afectar o conteúdo da mente e intelecto de Deus. O povo passa então a ser a fonte de revelação, porque é a sua mente que produz o que se percebe ter existido na mente de Deus desde o princípio dos tempos.²⁴⁰

Após os tempos da eleição, deu-se uma deslocação, a partir do que Deus fez pelos seres humanos, para a contribuição que a humanidade opera para com Deus. A prece que não faz pedidos ou exigências, mas eleva a alma, é mais necessária a Deus do que ao participante humano em adoração. A oração é o ritual que provê o divino com os meios necessários para trazer a justiça a este mundo,²⁴¹ e nem o homem nem o Santo podem prescindir dela.

Quando, por exemplo, recita o *Šema*, ao pronunciar meticulosa e separadamente cada palavra e cada letra, o orante dilata o Todo-Poderoso (*Ber. I, 2 :15b*⁵); todos os dias, duas vezes por dia, pois, o fiel dedicado exerce uma acção amplificadora sobre Deus através da recitação do credo judaico.

Também as orações de bênção exercem uma acção conservadora sobre o Santo de Israel, que se sente favorecido por elas ao ponto de beneficiar o povo judaico entre todos os outros,

²³⁸ Charles Mopsik, *Les Grands Textes de la Cabale. Les Rites Qui Font Dieu*, *op. cit.*, pág. 58.

²³⁹ Judah David Eisenstein, "Prayer", *op. cit.*, pág. 169.

²⁴⁰ Alan J. Avery-Peck, "The Doctrine of God", in *The Blackwell Companion to Judaism*, *op. cit.*, pp. 212-229.

²⁴¹ S. Daniel Breslauer, "Philosophy in Judaism: Two Stances", in *The Blackwell Companion to Judaism*, *op. cit.*, pp. 162 a 180.

como se depreende da resposta por ele dada aos seus anjos, quando interpelado acerca da estranheza de dispensar maior favor a Israel do que a todas as outras nações:

[L] E não deveria eu favorecer Israel?

[M] Porque eu escrevi na *Torah*:

[N] E tu comerás e ficarás saciado, e bendirás o Senhor teu Deus.

[O] E eles são meticulosos consigo mesmos

[P] [ao ponto de me bendizerem] até [por um alimento com o volume de] uma azeitona

[Q] ou [com o volume de] um ovo! (*Ber. I, 3:20b*⁴).

Como indivíduo, o fiel cumpre, através da oração, no plano ritual e imediato, a missão histórica atribuída ao povo de Israel. Ao ampliar assim a sua identidade, amplifica a do colectivo, porque faz parte da comunidade orante, e dessa forma amplifica a força ontológica de Deus. Pelas suas orações quotidianas, o fiel restaura a unidade divina que a impiedade quebra; ele constitui, pois, um factor essencial da unidade divina e da harmonia do universo, tomando parte, ao rezar, na perpetuação da criação.

Através do cumprimento das *mišvot* divinas, *t^efillin* sobre o braço e a cabeça, *m^ezuzah* na porta, *šišit* nas roupas, Israel é como uma mulher de rara beleza a quem o esposo disse: “Enfeita-te com todas as tuas jóias, para que te tornes desejável a meus olhos”.²⁴² A nação israelita é hipostatizada na Assembleia de Israel, como vimos pelo texto em que se lamenta, qual esposa abandonada, que Deus a esqueceu, e como se verifica pela seguinte passagem:

[E] E o Seu Pai não é senão o Santo, bendito seja Ele,

[F] como está dito:

[G] “Não é Ele o teu Pai, o teu Mestre?”

[H] E a sua mãe não é senão a Assembleia de Israel,

[I] como está dito: “Escuta, meu filho, a moral de teu pai, e não te arredes do ensinamento de tua mãe.” (*Ber. II, 6:35b*¹).

Tal como o marido se compraz com as perfeições da esposa, assim o Santo se deleita com a ética da sua amada nação. A alegoria erótica mostra-nos que a formosura da *הקדש* de Israel assume sobre o Santo a mesma função atractiva que uma beleza estonteante tem sobre um marido apaixonado.

A acção do teurgo não está, todavia, confinada a actuar neste mundo, mas contempla igualmente o mundo do Além. Através da recitação do *Šema* ‘, é instaurada a paz no mundo

²⁴² Moshe Idel, “Rabbinism versus Kabbalism: On G. Scholem's Phenomenology of Judaism”, in *Modern Judaism*, vol. 11, n.º. 3, Oxford (Out. 1991), pp. 281-296, <http://www.jstor.org/stable/1396109> [18/12/2009].

e é restaurado, no *'olam haba'*, o exílio existente neste mundo, e é dessa forma que o homem escapa à morte no mundo que há-de vir.²⁴³

Celui qui discute d'une *halaka* est récompensé principalement pour les efforts qu'il a faits en vue de comprendre le raisonnement.
Rashi apud Ber. I, 6b².

VI.3. Mérito

Seria interessante discernir qual o mérito do cumprimento das *mišwot*, relativamente à oração; se há *mišwot* mais válidas do que outras; e se a intenção é suficiente para que o homem seja premiado ou recompensado de algum modo. Poderíamos mesmo indagar sobre a legitimidade de, sequer, se equacionar o mérito, visto que é habitualmente enaltecido o amor-gratuidade, que nada espera em troca.

Encontramos uma primeira resposta em *Avot*. Antígono de Soko dizia claramente que o fiel deve ser como o servidor que trabalhava sem receber gratificação (diferente do escravo, que sabia que tinha que cumprir sem ter direito a qualquer recompensa), e Yona de Gerona acrescentava que ele deve cumprir sem exigir salário.²⁴⁴

Um ponto de vista oposto é expresso na ideia de que o Eterno quis conferir méritos a Israel, multiplicando-lhe os mandamentos. Estes interditos contra a vida de simples prazer e complacência com os sentidos são precisos para a exaltação da grandeza da justiça e glória divinas, sendo a santidade necessária à saúde do Santo.²⁴⁵ A questão do mérito tem, pois, origem na mente do Deus de Israel, o que sanciona a sua legitimidade. O R. Yose ben Halafta, por exemplo, contava sobre o mérito de cumprir uma *mišwah* para se livrar de todo o perigo (*Ber. I, 1:3a³*). E o *Rashi* afirmava que é mais meritório cumprir uma *mišwah* obrigatória do que uma facultativa (*Ber. II, 7:45a⁴*).

Os rabinos atribuíam àqueles que tinham o cuidado de recitar o salmo 145 (considerado como a chave de abóbada da oração matinal), três vezes ao dia, o mérito de assegurarem o seu lugar no mundo que há-de vir, porque os seus versículos seguem todas as letras do alfabeto, e dessa forma o homem utiliza todos os sons que pode emitir para cantar louvores ao seu Criador. Todo o que pronunciasse o salmo com a devida *kawwanah* fazia pender a

²⁴³ Charles Mopsik, *Les Grands Textes de la Cabale. Les Rites Qui Font Dieu*, op. cit., 158, 166, *passim*.

²⁴⁴ *Commentaires au Traité des Pères*, op. cit., pág. 55.

²⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, op. cit., pág. 25.

seu favor os seus méritos, quando confrontados com as suas faltas no juízo final (*Ber. I, 1:4b⁴*).

Também aquele que justapõe a bênção de redenção à *Šmoneh 'esreh* da noite é recompensado com um lugar no mundo que há-de vir, segundo o R. Yohanan, mas se a recita sem a fazer seguir da Oração é como o favorito do rei, que bate à porta do quarto deste e se vai embora sem esperar por resposta (*Ber. I, 1:4b²*). O *Talmud* adverte, contudo, que o crente tem que ter o devido cuidado para não dar a impressão que se serve Deus a fim de receber uma recompensa (*Ber. I, 2:15b⁵*).

Um homem que se levante cedo para ir à sinagoga, e tenha o mérito de ser contado entre os dez primeiros para fazer o *minyan*, recebe uma recompensa igual à de cem fiéis juntos que venham a seguir a ele (*Ber. II, 7:47b⁵*).

Havia gradações de mérito, consoante a acção do orante. Todo aquele que recita o credo judaico duas vezes por dia cumpre o mandamento e é digno de beneficiar, neste mundo, de bondade e alegria; mas aquele que depois eleva as suas mãos para recitar a *T^efillah* e pronuncia os louvores do Eterno, é também digno da sua bondade no mundo que há-de vir (*Ber. I, 2:16b^{3/4}*).

O Sábio, que luta constantemente contra a sua má inclinação, realiza a humanidade ideal através do estudo da *Torah*, que é a força transformadora que opera nele, e através da sua relação com Deus, em que o tema da retribuição desempenha papel principal.²⁴⁶ A *G^emarah* cita a oração do R. Nehunya ben haQanah,²⁴⁷ depois de ter saído da *bet hamidraš*:

[J] Agradeço-te, Senhor meu Deus,

[K] que me deste lugar entre aqueles que residem na casa de estudo,

[L] e não me deste lugar entre os ociosos.

[M] Porque eu levanto-me cedo e eles levantam-se cedo:

[N] eu levanto-me cedo para as palavras da *Torah*,

[O] e eles levantam-se cedo para palavras fúteis.

[P] Eu afadigo-me e eles afadigam-se:

[Q] Eu afadigo-me e recebo uma recompensa,

[R] E eles afadigam-se e não recebem recompensa.

[S] Eu corro e eles correm:

[T] eu corro para a vida do mundo que há-de vir,

²⁴⁶ José Costa, recensão sobre *The Making of a Sage. A Study in Rabbinic Ethics*, *op. cit.*

²⁴⁷ Da primeira geração de *tanna'im*, a Cabala atribui-lhe a redacção do *Sefer haBahir* (“Livro da Claridade”, escrito anónimo produzido pelo século XII/XIII E.C.). Teria sido professor do R. Yishmael, a quem terá passado ensinamentos sobre a regra do geral e do particular (*Introduction to the Talmud and Midrash*, *op. cit.*, pág. 67).

[U] e eles correm para o poço do aniquilamento.

E o R. Eliezer disse, quando os discípulos lhe pediram que lhes ensinasse os caminhos da vida, a fim de serem dignos do *'olam haba'*:

[I] Cuidai de respeitar os vossos companheiros;

[J] Limitai as leituras dos vossos filhos,

[K] e colocai-os sobre os joelhos dos eruditos em *Torah*;

[L] e quando rezardes,

[M] sabeis diante de Quem vos encontrais:

[N] e, desta maneira, merecereis a vida do mundo que há-de vir (*Ber. I, 4:28b²*).

Também os “sofrimentos de amor”, como verificámos, ampliam os méritos daquele que os padece e garantem ao sofredor uma retribuição acrescida nos tempos que não-de vir.

As mulheres virtuosas eram detentoras de méritos especiais, e podiam estar confiantes quanto ao seu lugar no mundo que há-de vir,²⁴⁸ segundo ensinava o *Rav*:

[G] Porque [levam] os seus filhos à sinagoga para estudar a *Torah*,²⁴⁹

[H] e porque [enviam] os maridos à casa dos Sábios para estudar,

[I] e esperam pelos maridos até que eles voltem da casa dos Sábios (*Ber. I, 2:17a⁴*).²⁵⁰

Aprendemos no TB que Moisés era detentor de um mérito especial aos olhos do Altíssimo, assim como os Patriarcas, sobre os quais foi fundada a nação judaica, e que esses méritos podem ser invocados em situações extremas para favorecer o orante, que pode ainda contar com o mérito das orações por si pronunciadas para comover o Criador. O orante é comparado aos gafanhotos, cuja força reside na boca (*Ber. II, 9:54b²*).

Vemos então que, embora em todos os casos analisados, com exceção deste último, a retribuição esperada seja adiada para o tempo que há-de vir, nem por isso os rabinos, salvo exceções, abriam mão da recompensa que entendiam merecer. O TB faz questão de sublinhar que a verdadeira função do mundo que há-de vir é a de recompensar os indivíduos virtuosos que não recebem qualquer recompensa neste mundo, enquanto a função deste mundo é a de recompensar os maus que não recebem qualquer recompensa no mundo que há-de vir, como foi o caso de Acab, marido de Jezabel²⁵¹ (*Ber. II, 9:61b¹*).

²⁴⁸ O TB explica a diferença entre o mundo da ressurreição e o Mundo das Almas, ou mundo que há-de vir. O estado de ressurreição não é permanente, e a ressurreição dos justos terá lugar num dado momento do longo período do reino messiânico. Os justos viverão uma vida longa e feliz no decorrer de um período idílico que concluirá a vida sobre a terra, e quando este terminar, só então as almas dos que o merecem voltarão ao Mundo das Almas, para aí saborearem eternamente as delícias da Presença divina (*Ber. I, 2:17a⁴*).

²⁴⁹ Durante o período talmúdico era costume ensinar-se as crianças na sinagoga local (*Ber. I, 2:17a⁴*).

²⁵⁰ Elas tinham-lhes dado permissão para estudar numa localidade diferente daquela onde habitavam (*ibidem*).

²⁵¹ V. 1 Rs 21:25-29.

Y. Labbé comenta que a reciprocidade é retorno, por direito, de um bem devido a um facto sucedido, e que na relação entre Deus e o homem não pode falar-se de dever, porque a recompensa é uma graça ou um bem, mais do que um direito. Mas classifica a reciprocidade como a forma mais realizada de intersubjectividade: reciprocidade do dom e dom de reciprocidade.²⁵² Não é isto que caracteriza qualquer relação, e também a do homem com Deus? Dom de reciprocidade porque o homem dá o seu empenho, o dever cumprido, o seu amor pela divindade, enquanto esta garante a protecção, o provimento, a integridade do orante; há reciprocidade do dom, porque o homem oferece as suas orações, que agem sobre a divindade, e esta oferece os poderes que salvaguardam os benefícios de que o homem necessita para uma subsistência venturosa. O mesmo autor afirma que tal reciprocidade está desacreditada, porque esconde e legitima uma atitude calculista, e cita vários filósofos que sustentam este ponto de vista, entre os quais Jacques Derrida, que reitera a impossibilidade do dom.²⁵³

²⁵² Y. Labbé, “Apologie Philosophique de la Réciprocité”, in *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 131, n.º. 1, Bruxelas (Jan./Mar. 2009), pp. 65-86.

²⁵³ Y. Labbé, *Ibidem*.

VII. ORAÇÕES DE LOUVOR E DE BÊNÇÃO

Entendemos por orações de bênção aquelas que exprimem palavras e sentimentos de gratidão por benefícios concedidos, glorificam e louvam a divindade, bem como as que invocam o favor divino sobre algo ou alguém, através de pronunciamentos de bendizer. Estando grande parte da nossa bibliografia em língua inglesa, verificamos que o vocábulo *bless*, equivalente inglês do acto de bendizer, significa “consagrar, (especialmente alimentos), santificar, através de sinal ou do sinal da cruz, chamar santo, adorar, pronunciar palavras para invocar o favor divino ou sobrenatural, invocar o favor de Deus sobre”.²⁵⁴ As duas vertentes de bendizer, a que evoca o favor divino e a que louva a divindade, são objecto da fonte que estudamos.

Vimos que Sam Gill defende que as orações de adoração e de bênção têm maior poder actuante, por evocarem imagens positivas nas mentes dos orantes e os libertarem das formulações rígidas rituais. A maioria das orações de louvor e das bênções rabínicas, no entanto, são formulares e fazem parte do *corpus* das preces estatutárias, ciclicamente repetidas. Alguns autores notaram que a linguagem convencional fixada nessas fórmulas tem vestígios de crenças míticas de acção teúrgica, que se prendem com a eficácia sobrenatural de doxologias estereotipadas, e que as bênções laudatórias conferem à divindade um suplemento de força, de que ela precisa para operar prodígios ou para vencer os inimigos. Mais do que acção amplificadora, essas bênções têm uma acção atractiva sobre Deus, que ao sentir o apelo aos seus nomes ou atributos sagrados derrama vida sobre o mundo.²⁵⁵

Não são as orações laudatórias que conferem glória ou poder à divindade, mas é o *reconhecimento* dos atributos divinos por parte do homem que tem acção teúrgica sobre ela, já que o homem usa o seu livre arbítrio para escolher venerar e sustentar a Deus.

Somos advertidos que, mesmo para louvar a Deus, convém ao homem a circunspecção, devendo usar-se as formas de louvor constantes das Escrituras e as formulares estabelecidas para as orações, conquanto se saliente que a origem das orações de bendizer radica em expressões espontâneas de adoração registadas na Bíblia (cf. Gn 24:27, Sl. 66:20, 1 Rs 8:15, 2 Cr 6:4).²⁵⁶

²⁵⁴ *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, H. W. Fowler / F. G. Fowler (coordenação), Oxford, Clarendon Press, 1983, pág. 95.

²⁵⁵ Charles Mopsik, *Les Grands Textes de la Cabale. Les Rites Qui Font Dieu*, op. cit., pp. 47 e 161.

²⁵⁶ Cfr. Idem, *ibidem*; Louis Jacobs, "Prayer", op. cit., pág. 459 e Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms & Patterns*, op. cit., pp. 82 e 83.

Alguns autores defendem que foram os *'amoraim* do século III que estatuíram que qualquer fórmula de bênção tinha que mencionar o nome de Deus e a sua realeza (o que ainda hoje se verifica), provavelmente baseando-se nas afirmações do *Rav* e do R. Yohanan, segundo as quais “toda a bênção que não faz menção do Nome não é uma bênção” e “toda a bênção que não faz menção da soberania não é uma bênção” (*Ber.* II, 6:40b³, *Ber.* I, 1:12a³). Há também controvérsias quanto à utilização das fórmulas “*baruk hu*”, “bendito seja Ele”, que encontramos na maioria das bênções citadas no TB, ou “*baruk 'atah*”, “bendito sejas Tu”, como vemos na Oração das Dezoito. Joseph Heinemann chama a atenção para o facto de haver atestações da fórmula de doxologia final das dezoito bênções, *baruk 'atah 'adonai*, já nos escritos do Mar Morto, no século I A.E.C.²⁵⁷ Outros autores chamam a atenção para o facto de algumas orações rabínicas serem adaptações de sete das oito bênções originárias que seriam recitadas pelo Sumo Sacerdote no Templo, recordando que a que louvava Deus por escolher os seus sacerdotes foi absorvida numa bênção rabínica com o tema da paz (a última da *T^efillah*).²⁵⁸

A primeira oração que o religioso judaico recita quando abre os olhos é a bênção da aurora, que dá graças ao Criador pelos seus prodígios e bondade permanentes: “estou-te grato, ó rei eternamente vivo, por me teres restituído a minha alma com amor; grande é a tua fidelidade”. Porque a alma do homem vai para Deus enquanto ele dorme, e é-lhe restituída pela manhã. Esta acção de graças é o reconhecimento de que o mero facto de se estar vivos é um milagre de Deus, e que não é, como pode parecer, um simples acto quotidiano certo, repetido: “pior do que uma alma perversa, é uma alma habituada”.²⁵⁹

Antes do *Šema* da manhã, são recitadas duas bênções, *yošer 'or*, “que forma a luz” (adaptada a partir de Is 45:7), e *'ahavah rabbah*, “de um amor abundante”, e os debates rabínicos em *Berakot* evidenciam que já eram recitadas pelos sacerdotes do Templo. O TB menciona uma oração de louvor que é dita antes destas duas bênções, que pensamos tratar-se da “bênção da aurora” referida por Eisenberg/Steinsalz.

A bênção *yošer 'or*, conhecida como “bênção das luzes”, era objecto de discussão quanto à sua formulação, porque o TB faz comentários sobre a inconveniência da primeira fase: *baruk... yošer 'or ubore' hošek*, (“bendito [seja Deus, rei do universo], que forma a luz e cria a escuridão”), já que muitos mestres entendiam que a escuridão era um mal, que não era agradável reconhecer que o Santo a formara, e que a fórmula alternativa “cria o crepúsculo”

²⁵⁷ Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud...*, pp. 53, 79, *passim*.

²⁵⁸ Stefan Reif, *Problems with Prayers...*, *op. cit.*, pág. 97.

²⁵⁹ *L'Homme Debout*, *op. cit.*, pág. 275.

era um eufemismo mais conveniente para o Todo-Poderoso (*Ber. I, 1:11b*¹).²⁶⁰ A bênção é um hino à criação e louva o Santo, rei de Israel, por toda a sua glória, por toda a beleza e utilidade do universo e pelos seres sagrados por ele criados. Inclui a citação conhecida como *trisagion*, à qual é dado o nome hebraico de *Q^edušah* (“santificação”), de Is 6:3. Quando Israel a entoava, os anjos cantam com ele, tal é o deleite do Santo em ouvir o seu povo dilecto entoar-lhe um hino, e o orante é transportado ao mundo angélico. Os fragmentos da *G^enizah* do Cairo, tal como o manual do *Gaon* Amram, não mencionam a *Q^edušah*, o que significa que no tempo da *Mišnah* não era obrigatório incluí-la na *yošer ’or*. Alguns autores pensam, contudo, que ela foi introduzida na liturgia antes dos primeiros *tanna’im*, por Clemente de Roma, no ano 100, testemunhar que ela era usada na igreja e no Templo.²⁶¹ A doxologia final reza: *baruk ’atah, H’*, *yošer ham^e’orot*, “bendito sejas, Senhor, que formas as luminárias”.

Também a bênção conhecida como *’ahavah* foi objecto de controvérsia, porque os Sábios estavam em desacordo quanto à sua primeira locução, embora concordassem em relação a todos os seus restantes aspectos. Muitos preferiam a fórmula “de um amor eterno”, *’ahavat ’olam*, em vez de “abundante”. Os *Geonim* entenderam que ambas as versões eram válidas, e instituíram que antes do *Šema’* da manhã devia ser recitada a fórmula *’ahavah rabbah*, e à noite a que menciona o “amor eterno” de Deus, *’ahavat ’olam*. Quem recita as bênçãos na ordem inversa, no entanto, considera-se que cumpriu a sua obrigação (*Ber. I, 1:11b*²).

A oração, chamada *birkat haTorah* no Tp, reconhece o eterno amor de Deus, dispensador do conhecimento, pedindo-lhe o discernimento para observar com amor os seus mandamentos e cumprir a sua Lei. É reiterado o pedido para Deus iluminar os olhos do seu povo com a sua *Torah* e unificar os seus corações para adorar o seu Nome. J. Herz comenta que nenhuma das preces dirigidas ao Santo acerca dos bens concedidos à terra prometida iguala o fervor expresso pelas almas imbuídas do profundo amor de Deus e de devoção pela sua *Torah*. Após uma ardente invocação com uma alusão messiânica de Israel, a doxologia final bendiz ao Santo pela eleição de Israel: *baruk ’atah, H’*, *’ohev ’amo Yiśrael*.²⁶²

Antes de estudar a Lei, todo o mestre devia recitar a bênção da *Torah*, considerada como um mandamento de ordem bíblica, segundo Dt 32:3: “Vou proclamar o nome do Senhor, enaltecei a grandeza do nosso Deus” (exortação à qual o povo respondia “amen”). Se,

²⁶⁰ O texto actual da bênção mantém a palavra *hošek* (cf. *The Authorized Daily Prayer Book, op. cit.*, pág. 108).

²⁶¹ Jacob Vellian, “The Anaphoral Structure of Addai and Mari Compared to the Berakhot Preceding the Shema’ in the Synagogue Morning Service Contained in Seder R. Amram Gaon”, in *Le Muséon – Revue d’Études Orientales*, volume 85, n.º. 1-2, Louvain (1972), pp. 200-223.

²⁶² *The Authorized Daily Prayer Book*, pág. 115.

contudo, já tivesse recitado o *Šema'* antes de se pôr a estudar, era isentado desta obrigação, por ter recitado a *'ahavah* (*Ber. I, 3:21a¹, 1:11b²*).

A bênção que segue imediatamente o *Šema'* matinal é conhecida pelas palavras que a iniciam, *'emet weyašiv*, “verdadeiro e firme”, e é revestida de extraordinária importância, porque enumera as excelências dos mandamentos que Deus estabeleceu para Israel, desde as gerações dos Patriarcas às que viverão pelos séculos dos séculos. A oração glorifica o Santo por ter livrado o seu povo do Egito, entoando o hino proclamado por Moisés ao passar o Mar Vermelho, e canta a eterna fidelidade e amor divinos. A doxologia final termina com as palavras *ga'al Ysra'el*, “que libertou Israel”; também é chamada, por isso, a “bênção da redenção”. É uma longa oração, diferente da bênção com o mesmo nome inserida na *Šmoneh 'esreh*.

Os rabinos consideravam esta bênção como uma injunção bíblica, porque é obrigatório mencionar diariamente o Êxodo, conforme estabelecido em Dt 16:3 (*Ber. I, 3:21a³*).

O TB discorre sobre a necessidade de justapor a *'emet weyašiv* à Oração das Dezoito, não devendo existir qualquer interrupção entre uma e outra, e já tivemos oportunidade de ver que é atribuído grande mérito àquele que respeita essa ordem. Põe ainda a questão, que não resolve, de qual das duas é valorizada por esta justaposição: a bênção, ou a *T^efillah* (*Ber. I, 1:4b²*).

Kimelman observa que a ideia dessa justaposição não é mencionada em nenhum documento tanaítico e só aparece nalgumas versões do *Bavli*, pelo que entende que ela apenas ganhou aceitação no tempo amoraico, e atribui tal responsabilidade ao R. Yohanan, certamente baseado na mesma passagem de *Berakot* por nós já indicada (I, 1:4b²), embora a *G^emarah* reitere a mesma ideia noutras passagens, algumas anónimas, como é o caso de *Ber. I, 4:30a³*.²⁶³ Parece-nos estranha a falta de menção desta questão no T^p, sobretudo porque a sua redacção foi atribuída ao mesmo R. Yohanan que no *Bavli* insistia na justaposição.

São duas as bênçãos pronunciadas antes do *Šema'* da noite. A primeira, *hama'ariv 'aravim*, “que faz escurecer a tarde”, parafraseia a bênção matinal *yošer 'or*, louvando o Deus da natureza, que faz a luz e a sombra, o calor e o frio, e faz suceder as estações do ano. A segunda, *'ahavat 'olam*, já referida, é semelhante à sua congénere da manhã, realçando o amor de Deus e a eleição de Israel, bem como a importância do estudo da *Torah*. Contém uma fórmula de compromisso em que o povo eleito se obriga a eternamente meditar nas palavras da Lei e nos seus mandamentos, e a doxologia final é igual à matinal.

²⁶³ “The Daily ‘Amidah and the Rhetoric of Redemption”, *op. cit.*, pág. 192.

Depois de pronunciado o *Šema* da noite, recita-se de novo a bênção da libertação, *ga'al Yisra'el*, também conhecida como *'emet w'emunah*, “verdadeiras e dignas de fé”, no fundo uma variante da *'emet weyašiv* recitada após o *Šema* da manhã, com maior incidência na acção do Deus dos exércitos, que derrotou os inimigos do povo e exaltou a força de Israel.

O dia do religioso judaico termina com a recitação da bênção *haškivenu*, “faz-nos deitar”, que invoca Deus como o protector de Israel, aquele que o guarda de todos os males e é seu porto de abrigo e garante de paz. Esta última é considerada como um prolongamento da bênção de libertação porque, segundo a tradição, foi instaurada quando da prece dos filhos de Israel na altura em que Deus enviou as pragas sobre o Egipto, e eles lhe suplicaram que livrasse as suas casas de todos esses males, nomeando-o como seu salvador em todos os perigos (*Ber. I, 1:4b*³).

No Anexo III resumimos o teor das bênçãos que acabámos de descrever, seguindo as categorias já utilizadas para a análise do credo judaico e da *'amidah*, o que conduziu à constatação de que, tal como na Oração das Dezoito, elas contêm várias orações de diferentes tipologias.

A vida do devoto de Israel não se confina, no entanto, às orações quotidianas obrigatórias e às bênçãos que as acompanham. Todos os actos que realiza têm que ter presente o amor de Deus e a sua Lei; os momentos em que se alimenta, por exemplo, são ocasião para um louvor especial ao Criador. Se um homem come sozinho, tem determinadas obrigações; se come acompanhado, acrescenta-lhe outras.

Quando três ou mais homens comeram juntos, recita-se uma bênção suplementar antes da bênção de acção de graças pela refeição (*birkat haMazon*). Essa bênção suplementar é chamada *birkat haZimmun*, a “bênção do convite”, porque um dos membros do grupo convida os outros a juntar-se-lhe para louvar a Deus, nos seguintes termos: “Bendigamos Aquele de quem recebemos o alimento”. Quando dez ou mais homens comeram juntos, a *birkat haZimmun* tem que mencionar explicitamente o nome de Deus: “Bendigamos o nosso Deus, de quem recebemos o alimento”. Na época talmúdica, o que recitava esta bênção preparatória recitava também a bênção de acção de graças, ou *birkat haMazon*, em voz alta, e os outros membros do grupo cumpriam a injunção, escutando-o e articulando “amen” no final de cada pronunciamento (*M. Ber., 7:3, Ber. II, 7, Introdução*).

O acto de dar graças pela comida recebida é muito antigo, e seria já olhado pelos *tanna'im* como fazendo parte da liturgia, embora sem forma fixa. Constituía a extensão de um hábito instaurado na Palestina, em que *havurot*, irmandades ou fratrias de dez membros, se reuniam e tomavam refeições em conjunto, sendo a bênção pronunciada por um sacerdote. Os

Sábios, como era habitual, entregaram-se a vários debates acerca das formulações definitivas a instituir, uma vez que o costume era antigo, já arraigado na população, e cada um as proferia à sua maneira.²⁶⁴

A *birkat haMazon* é considerada um mandamento bíblico, conforme Dt 8:10: “E tu comerás, e ficarás saciado, e bendirás ao Senhor teu Deus pela terra óptima que te deu”, enquanto as bênçãos que precedem as refeições foram instituídas pelos Sábios:

[A] Os Sábios ensinaram numa *Baraita*’:

[B] É proibido a uma pessoa tirar proveito deste mundo sem [ter previamente pronunciado] uma bênção,

[C] e quem quer que seja que aproveite deste mundo sem uma bênção,

[D] cometeu um sacrilégio²⁶⁵.

O TB explica que a Deus pertence tudo o que está sobre a terra, e quem usufrui de algo sem pronunciar uma bênção a invocar o favor divino, é como se tivesse utilizado ilicitamente a propriedade do Santo, o que equivale a utilizar um bem consagrado ao Templo (*Ber.* II, 6:35a⁵).

O Tratado observa que, tratando-se de uma injunção positiva não delimitada pelo tempo (porque está em causa o ter-se ingerido uma determinada quantidade de alimento, independentemente da altura em que isso é feito), deveria aplicar-se também às mulheres; todavia, o versículo reza “... e bendirás ao Senhor teu Deus pela terra óptima que te deu”, e as mulheres não receberam nenhuma terra em partilha quando da conquista de Israel. Assim, considera-se que para elas a injunção é apenas de ordem rabínica. Por isso a mulher deve rezar a bênção individualmente, mas não pode cumprir a obrigação em nome da colectividade, salvo no caso, como vimos, de o fazer em representação de seu marido, por motivo de força maior (*Ber.* I, 3:20b^{3/4}).

Em certos casos, era permitido associar uma criança ou um determinado escravo, com certo estatuto, ao *zimmun*. A *G^emarah* diz que isso é legítimo quando se trate de um menor que saiba a quem se dirige a bênção, como no caso seguinte:

[U] [Quando eram crianças], Abbaye e Raba estavam sentados diante de Rabbah.²⁶⁶

[V] Rabbah disse-lhes:

[W] “A quem se dirige a bênção?”

²⁶⁴ Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms and Patterns*, op. cit., pág. 122.

²⁶⁵ Da raiz מעל, “trair, ser desleal, pérfido ofender, pecar”.

²⁶⁶ Rabbah bar Nahmani, ou simplesmente Rabbah, da terceira geração de *amoraim*, morto em 330, sucedeu ao Rav Huna bar Hiyya como o mais importante professor e director da academia de Pumbedita (*Introduction to the Talmud and Midrash*, op. cit., pág. 92).

[X] Eles disseram-lhe:

[Y] “Ao Misericordioso.”

[Z] “E o Misericordioso, onde reside”?

[AA] Raba apontou para o tecto.

[AB] Abbaye saiu para o exterior e apontou para o céu.

[AC] Rabbah disse-lhes:

[AD] “[Quando crescerem,] ambos serão Sábios” (*Ber. II, 7:48a*¹).

Apesar de a acção de graças após a refeição ser considerada obrigação bíblica, os Sábios não se limitavam a recitar o versículo deuteronomista, mas arranjaram uma forma composta da *birkat haMazon*, que engloba três bênçãos. Mesmo a fórmula final eulógica não era fixa, nem uniforme e, como as restantes orações da época, sofreu alterações e evoluções. A versão actual é idêntica à palestiniana ou egípcia e ao *Siddur* do *Gaon Saadia*, com algumas adições e supressões²⁶⁷.

As três bênçãos incluídas na fórmula de acção de graças bendizem o Criador, a primeira, pelos alimentos tomados, a segunda, pela terra que os produziu, e a terceira menciona a construção de Jerusalém, porque se considera que é essa cidade a terra abençoada por Deus. Esta terceira bênção terá sido englobada na *birkat haMazon* na Palestina na época da revolta macabeia, quando foi incluída também na *amidah*, o que indica a antiguidade da bênção de acção de graças.²⁶⁸

Há formas diferentes de recitar as bênçãos, consoante os alimentos de que se trata. Sobre os frutos da árvore (excepto a vinha), abençoa-se Deus, *bore' p'ri ha'eş*, que “cria os frutos da árvore”; sobre os frutos da terra (à excepção do pão) e sobre os legumes verdes, *bore' p'ri ha'adamah*, que “cria os frutos da terra”; sobre os restantes legumes, *bore' minê d'sa'im* “que cria as espécies de ervas”. (*Ber. II, 6:35a*¹).

Deve também pronunciar-se uma bênção quando se come uma das sete espécies mencionadas em Dt 8:8: trigo, cevada, uvas, figos, romãs, azeitonas e tâmaras, mas a maioria dos Sábios era de opinião que bastava a fórmula abreviada da *birkat haMazon* (*Ber. II, 6:35a*⁴ e *35b*⁴). A conclusão da bênção difere, se se estiver na terra de Israel ou fora dela: o R. Yohanan ensinava “pela terra e pelos seus frutos”, para os habitantes de Israel, e o *Rav*

²⁶⁷ Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud. Forms & Patterns*, op. cit., pág. 50.

²⁶⁸ Louis Finkelstein, “The Development of the Amidah”, op. cit., pág. 129.

Hisda²⁶⁹ ensinava, para os de Babilónia, “pela terra e pelos frutos”, que também se adopta para toda a diáspora, independentemente do local onde eles cresçam (*Ber. II, 6:44a*⁴).

A vinha e o pão são objecto de fórmulas especiais. As uvas eram os únicos frutos sobre os quais os levitas, no Templo, entoavam cânticos de louvor consagrados a Deus, sendo o vinho útil ao homem e à divindade, já que era derramado em libação sobre o altar. Sobre elas pronuncia-se *bore' p'eri hagafen*, que “cria o fruto da videira”. Sobre o pão a bênção pronunciada alude ao Sl 104:14, *hamoši' lehem min ha'areš*, “que faz sair o pão do solo”. O TB menciona a excepção, não contida na *Mišnah*, para certos produtos derivados dos cereais, em que a fórmula é *bore' minê m'zonot*, que “cria as espécies de alimentos” (*Ber. II, 6:35a*^{1/2}).

Ao pronunciar a bênção, deve segurar-se o alimento ou o objecto (por exemplo, a taça de vinho) com a mão direita, e proferir a fórmula sobre ela. Se, por outro lado, se come um prato principal e um secundário, basta pronunciar uma bênção sobre o prato principal, dispensando-se o seu pronunciamento sobre o outro (*Ber. II, 6:43b*⁴ e *44a*¹).

O TB estatui que a obrigação de pronunciar as três bênções completas que constituem a *birkat haMazon* só se aplica aos alimentos que podem constituir o essencial de uma refeição, a saber, as cinco espécies de cereais: trigo, cevada, espelta, aveia ou centeio. Era de uma destas cinco espécies que se retirava a *hallah*. Para o vinho, embora se considere que este, tal como o pão, sacia, era permitido recitar-se a bênção de acção de graças abreviada (*Ber. II, 6:35a*³ e *35b*⁴).

O TB elucida sobre a tradição acerca da composição da *birkat haMazon*:

[A] Rav Nahman²⁷⁰ disse:

[B] Moisés compôs para o uso de Israel a bênção *hazan* (“que alimenta”) no momento em que o maná caiu [do céu] para eles.

[C] Josué compôs a bênção sobre a terra [de Israel] quando entraram na terra.

[D] David e Salomão compuseram *boneh Yirušalmi*.

[E] David compôs *Israel, o Teu povo, e Jerusalém, a Tua cidade*,

[F] E Salomão compôs *e sobre a Casa grande e sagrada*.

As orações de David e Salomão aqui mencionadas, que constituem a base da terceira bênção da *birkat haMazon*, foram evidentemente adaptadas após a destruição do Templo e da cidade de Jerusalém. O Rav Nahman prossegue explicando que a quarta bênção

²⁶⁹ Morto em 309, o Rav Hisda, da terceira geração de *'amoraim*, foi o mais importante professor de Sura após a morte do R. Yehudah bar Yehezqel (*Introduction to the Talmud and Midrash*, op. cit., pág. 92).

²⁷⁰ Nahman bar Jacob, morto em 320, era discípulo de Samuel, de cujo tribunal o pai fora funcionário (*Introduction to the Talmud and Midrash*, op. cit., pág. 92).

acrescentada na *birkat haMazon*, *hatov whametiv* (“que é bom e faz o bem”), foi composta pelos sábios de Javné em homenagem à bondade de Deus para com os cadáveres das vítimas de Betar.²⁷¹ A estranha justaposição de uma bênção relacionada com esta questão às de acção de graças pelos alimentos é explicada porque a dignidade de Israel, destruída com a queda de Betar, só será restabelecida com a reconstrução de Jerusalém, e o milagre da não decomposição dos corpos é um património espiritual que Israel deve manter vivo até regressar a Sião (*Ber. II, 7:48b¹*).

Os Sábios estatuíam que os trabalhadores que laborassem por um salário podiam recitar no início da refeição a bênção *hamoši'* e no final uma fórmula abreviada da *birkat haMazon*, mas aqueles que trabalhassem para ganhar uma refeição tinham que recitar a fórmula completa. E os *Avot* sublinhavam a extraordinária importância destas bênções, dizendo que três homens que comeram à mesma mesa e não disseram palavras de *Torah* é como se tivessem comido sacrifícios dos mortos,²⁷² mas três homens que comeram e disseram palavras de *Torah*, é como se tivessem comido à mesa do *Maqom*.²⁷³

No Anexo IV sintetizámos as bênções recitadas por ocasião das refeições, podendo ver-se que não só é dado louvor ao Criador, como é também invocado o favor do Santo para que as suas bênções recaiam, por sua vez, sobre os seus fiéis.

Os bons odores são igualmente objecto de bênção ao Criador, porque se não proporcionam prazer ao corpo, proporcionam-no à alma, e o Sl 150:6 reza: “toda a alma louve ao Senhor”. No caso de incenso ou madeiras de origem vegetal, diz-se “que cria as madeiras perfumadas” ou “que cria as árvores perfumadas”; se for de origem animal, diz-se “que cria as variedades de perfume”; se for de uma espécie selvagem, diz-se “que cria as ervas perfumadas”. Sobre o azeite balsâmico, diz-se “que cria o azeite da nossa terra”.

Quando se sai no princípio da Primavera, e se vê pela primeira vez no ano as árvores de fruto em flor, deve pronunciar-se a bênção “bendito Aquele que nada subtraiu do seu universo, e que criou boas criaturas e boas árvores, a fim de que a humanidade com eles sinta prazer” (*Ber. II, 6:43a/43b*).

As controvérsias sobre os detalhes que regulamentam as precedências na recitação das bênções mostram-nos que era pronunciada uma bênção no final do *Šabbat* (antes da

²⁷¹ Foi na cidadela de Betar que Bar Kokba se levantou contra Roma no tempo de Adriano. Quando os romanos derrotaram os judeus, massacraram a população de Betar, e recusaram deixar sepultar os cadáveres. Ao longo de anos o *Rabban Gamaliel* e o seu tribunal de Javné jejuaram e rezaram, e Gamaliel gastou a sua enorme fortuna para subornar os déspotas romanos, até que finalmente, quando obteve permissão para sepultar os cadáveres, estes se tinham conservado, milagrosamente, frescos e intactos (*Ber. II, 7:48b¹*).

²⁷² Significa que se comportavam como idólatras.

²⁷³ *Traité des Pères - Pirqa Avot, op. cit., pp. 130 e 131.*

havdalah), a bênção da chama, que exprime a gratidão ao Santo por ter criado a luz produzida pelo fogo. Esta bênção foi instituída pelos Sábios em memória da criação do fogo por Deus no fim do primeiro *Šabbat*. O uso é proferi-la sobre uma vela especial, quando se diz também a *havdalah* sobre uma taça de vinho (*Ber. II, 8:51b*^{3/4}). Encontrámos na *Tosefta* a doxologia final constante da *havdalah*: “Bendito...que separas Israel das nações”.²⁷⁴

Quando o fiel avista um local onde se produziu um milagre para o povo judeu (o Mar Vermelho, o Rio Jordão, etc.) deve pronunciar uma bênção: “Bendito... que fez milagres pelos nossos Patriarcas neste lugar”. Se o milagre se produziu para um particular, e não para uma colectividade, o que dele beneficiou deve recitar a mesma bênção, adequada à circunstância: “... que fez um milagre por mim neste lugar” ou “no sítio tal, desta forma”. Também se profere uma bênção quando se avista um local de onde foi desenraizada a idolatria: *Baruk... še'aqar 'avodat kohavim me'arşenu*, “bendito..., que desarraigou o culto das estrelas da nossa terra”.

O TB dá duas definições de “milagre”: a) todo o acto realizado pela Providência Divina que transcende as leis naturais; b) toda a coincidência inverosímil. Tergiversa sobre a necessidade de se recitar uma bênção sobre um milagre, uma vez que este já foi cumprido. Não resolvendo a questão, baseia-se no exemplo de Jetro, sogro de Moisés (Ex 18:10), para reiterar a necessidade da recitação da bênção.

Os fenómenos naturais requerem uma bênção quando se produzem, a saber, *zikin* (meteoros ou cometas), tremores de terra, trovões, ventos ou relâmpagos: “Bendito... cuja força e poder enchem o mundo” (*Ber. II, 9:58b*⁴).

O mesmo sucede quando se avistam relevos naturais, como montanhas, colinas ou desertos, assim como mares e cursos de água, de envergadura considerada extraordinária. Estão dentro desta categoria os Pirenéus, os Montes Ararat e os Alpes, e os rios Nilo, Tigre, Eufrates e Guion,²⁷⁵ ou qualquer outro de dimensões similares. A bênção a recitar reza: “Bendito... que realiza a obra da Criação” (*Ber. II, 9:59a*⁵).

Também devia dizer-se a mesma bênção quando se via o “Grande Mar” (o Mediterrâneo). Para evitar, todavia, a banalização destas bênções, os rabinos estipularam que elas deviam recitar-se se tivessem passado, no mínimo, trinta dias desde a última vez que algum deles tinha sido avistado (*Ber. II, 9:54a*^{1:6/7}).

Ao avistar o arco-íris, o devoto devia pronunciar: “Bendito...que se recorda da Sua Aliança, e é fiel à Sua Aliança e cumpre a Sua palavra” (*Ber. II, 9:59a*⁵).

²⁷⁴ “Berakhot”, *“The Tosefta Translated from the Hebrew...”*, *op. cit.*, pág. 35.

²⁷⁵ Referido em Gn 2:13.

Recitava-se para a chuva, e quando se recebiam boas notícias, uma bênção igual à proferida na *Birkat haMazon* em última posição (após a *boneh Yirušalmi*), *hatov whametiv*, “que é bom e faz o bem”. Para as más notícias; a bênção pronunciada era igual à que complementava a bênção sobre a diversidade de criaturas, dita quando se via uma criatura deformada ou defeituosa, ou com alguma enfermidade cutânea: “Bendito..., Juíz da verdade”. O devoto, ao declarar que todo o decreto de Deus é verdadeiro e justo, confessa a sua fé no Todo-Poderoso, nas ocasiões aparentemente desfavoráveis, que ele contudo pode escolher virar a seu favor.

Quando se compra alguma coisa nova com a qual uma pessoa se regozija, ou quando se constrói uma casa nova, deve recitar-se a seguinte bênção: “Bendito... que nos manteve vivos, nos sustentou e nos permitiu atingir este tempo” (*Ber. II, 9:54a²*). A mesma bênção devia ser recitada quando um homem encontrava um amigo que não via há trinta dias ou mais. Mas se o lapso de tempo decorrido era de doze meses ou mais, a bênção mudava: “Bendito... que ressuscita os mortos”, porque todo aquele (como tudo aquilo) que desaparecia por esse período de tempo era considerado na época como perdido (*Ber. II, 9:58b²*).

Quatro tipos de pessoas devem recitar uma bênção especial, uma vez passado o perigo que as ameaçou: a) os que navegam; b) os que percorrem os desertos; c) aquele que esteve doente e se curou; d) o que esteve preso ou foi retido em cativeiro, e saiu livre. A bênção, *birkat hagomel*, reza: “Bendito... que [nos] recompensa com benevolente misericórdia” (*Ber. II, 9:54b^{3/5}*).

Aquele que via uma grande multidão de judeus, como acontecia, por exemplo, em Jerusalém, na altura das festas, devia pronunciar: “Bendito... o Sábio dos segredos”, porque nem os seus espíritos, nem os seus rostos, são iguais uns aos outros, e contudo o Criador conhece todos os pensamentos secretos de cada um deles (*Ber. II, 9:58a¹*).

Aquele que via um Sábio de Israel devia pronunciar: “Bendito... que partilhou da sua sabedoria com aqueles que O temem”, e ao ver um sábio gentio, “Bendito...que deu da Sua sabedoria às suas criaturas” (*Ber. II, 9:58a³*).

Ao ver uma pessoa, ou uma árvore, de extraordinária beleza, deve recitar-se: “Bendito...que tem tais [maravilhas] no seu mundo” (*Ber. II, 9:58b⁴*).

Também a excreção dá lugar a pronunciamento de bênção. Ao sair, o devoto deve dizer: “Bendito... que formou o homem com sabedoria, e criou nele numerosas aberturas e numerosas cavidades”. E a bênção termina da seguinte forma: “Bendito... que cura toda a carne e age de forma prodigiosa” (*Ber. II, 9:60b¹*).

Pelo exemplo da oração proferida pelo R. Nehunya ben haQanah à saída da casa de estudo e pelas conversas dos Sábios, sabemos que era habitual recitar-se uma bênção à saída, como também à entrada, da *bet haMidraš*. Além disso, os rabinos tinham por hábito, ao despedir-se uns dos outros à saída, abençoar-se mutuamente. O Tratado dá exemplos dessas bênçãos:

[D] Verás o teu mundo durante a tua vida,

[E] e os teus dias que seguirão [serão] para a vida do mundo que há-de vir,

[F] e a tua esperança para numerosas gerações.

[G] Que o teu coração medite na compreensão;

[H] que a tua boca profira sabedoria;

[I] que a tua língua formule cânticos;

[J] que as tuas pálpebras olhem a direito diante de ti;

[K] que os teus olhos sejam iluminados pela luz da *Torah*;

[L] e que a tua face brilhe com a claridade do céu;

[M] e que os teus lábios pronunciem *da'at*;

[N] e que os teus rins se regozijem na rectidão,

[O] e que os teus passos corram para escutar as palavras do Ancião dos Dias²⁷⁶ (*Ber. I, 2:17a*⁴).

Não terminam aqui os pronunciamentos de bendizer; o TB menciona mais uns tantos, já que para cada acção do devoto, desde que se ergue, existe uma bênção. Escolhemos, de entre todas, as que nos pareceram mais interessantes e as que estavam mais destacadas.

Esta proliferação de bênçãos, a pronunciar nas mais diversas situações, pode dar-nos uma ideia de ligeireza, se as equiparmos às exclamações involuntárias, totalmente banalizadas, que hoje pronunciamos (usando o nome de Deus, da Virgem Maria, de Jesus Cristo ou da miríade de santos do catolicismo), sem que, na maioria das vezes, lhes confirmamos qualquer valor. Não era o caso, pelo menos entre os estudiosos rabínicos, e as bênçãos eram tratadas não só com extrema seriedade, como também com rigor; o capítulo oitavo de *Berakot* fala sobre as controvérsias entre Hillel e Shammai, e respectivas “casas” (os discípulos que cada um deixara), acerca dos mais particularizados detalhes e precedências relativos às bênçãos a pronunciar na altura das refeições. E o Tratado conta a história de um mestre que, no seu afã de abençoar dois colegas, inventou uma *halaka* que nunca fora ensinada por nenhum *tanna*, e morreu devido à gravidade da sua ousadia (*Ber. II, 9:58b*³). É interdita a recitação de uma

²⁷⁶ Referência a Deus, parafraseando Dn 7:9. Os Sábios mencionam todas as partes do corpo implicadas no estudo da *Torah*: o coração e os rins sugerem o processo de reflexão, os olhos, o da percepção da Lei; a boca, a língua e os lábios, a articulação dos pensamentos; o ouvido, a escuta das palavras de *Torah* pronunciadas por outrem, e os pés, o transporte de uma pessoa para a casa de estudo (*Maharsha, apud Ber. I, 2:17a*⁴).

bênção em vão, porque isso seria transgredir um mandamento da *Torah*: “Não usarás o Nome do Senhor teu Deus em vão” (Ex 20:7). Assim, em caso de dúvidas quanto à pertinência da recitação de uma bênção, o melhor é abster-se, para não incorrer em semelhante transgressão (*Ber. II, 9:60a²*).

O TB não se alonga muito quanto a orações de louvor propriamente ditas, embora as expressões das próprias bênçãos já contenham pronunciamentos de louvor a Deus e seus atributos, e estes acabem por estar integrados em grande parte dos debates rabínicos, sendo difícil destrinchá-los. Há duas orações cujos nomes são, precisamente, “louvor”, *Hallel*, mas são pouco referidas no Tratado.

Uma delas, conhecida simplesmente como *Hallel*, fazia parte do ritual do Templo durante a oferta do cordeiro pascal. Incorporada no ritual doméstico na primeira noite da Páscoa após a destruição do Segundo Templo, a natureza da sua recitação foi objecto de discussão. Presume-se que possa datar de 152 A.E.C., porque menciona a dinastia Sadoquita, que acabou nessa altura. Algumas expressões deste *Hallel* têm equivalentes ou semelhanças na liturgia rabínica, especialmente na *‘amidah* e na *birkat haMazon*.²⁷⁷

O *Hallel* recita-se de duas formas, o completo e a forma abreviada. O completo consiste na recitação dos Salmos 113 a 118, e costuma entoar-se na Festa dos Tabernáculos, em *Šavuot* (que corresponde à festa de Pentecostes) e na Festa das Luzes. A forma abreviada elimina os Salmos 115:1-11 e 116:1-11, e faz parte da liturgia na Lua Nova e dos últimos seis dias da Páscoa.²⁷⁸ Esta oração é denominada *Hallel haMišri*, ou “egípcio”, porque foi entoado no momento da libertação do povo do Egipto (*Ber. I, 1:4b⁴*). E no ofício da Páscoa, após ter-se recitado a narrativa do Êxodo, diz-se como prelúdio ao *Hallel*: “Por isso, é nosso dever agradecer, engrandecer, louvar, glorificar, exaltar, magnificar, bendizer, elevar e celebrar Aquele que operou a favor dos nossos pais, e a nosso favor, todos estes milagres” (*Ber. II, 7:50a²*).

A outra oração de louvor, chamada “grande *Hallel*”, consiste na recitação no Salmo 136, e é dita nas manhãs do *Šabbat* e também em alguns festivais. É assim chamada por causa do antepenúltimo versículo: “Ele dá o pão a todas as suas criaturas, porque a sua generosidade é eterna”, o que significa que o Santo se senta no cume do mundo e, de lá, assegura a subsistência de todos os seres vivos, facto que por si só é extraordinário (*Ber. I, 1:4b⁴*).

²⁷⁷ Stefan Reif, *Problems With Prayers...*, op. cit., pp. 62, 85, *passim*.

²⁷⁸ Nahum M. Sarna, “Hallel”, in *Encyclopaedia Judaica*, op. cit., vol. 8 Gos–Hep, pp. 279 e 280.

Também o *Hallel* normal requeria bênçãos, uma antes da sua recitação e, por vezes, uma depois. Quando da versão completa, dizia-se: “Bendito... que nos ordenou que acabássemos o *Hallel*”. Na abreviada, dizia-se: “... que nos ordenou que lêssemos o *Hallel*”.²⁷⁹

Em algumas ocasiões especiais de júbilo colectivo, os Sábios ordenavam a recitação de orações de louvor. A *Mišnah* conta que era costume jejuar-se em alturas de seca, e se a chuva caísse antes de o sol nascer, não era necessário jejuar o dia todo; mas se caísse após erguer-se o sol, o povo jejuava o dia inteiro. Uma vez decretaram um jejum em Lydda, e a chuva caiu antes do meio-dia; e o R. Tarfon disse ao povo: “Ide, comei e bebei, e guardai este dia como um dia de festa”. E, à tarde, foi recitado o grande *Hallel* (*M. Taan.*, 3:9).

Não são muitas as menções às bênçãos recebidas pelos devotos, sendo mais sublinhada a recompensa que se merece por se ser temente a Deus. Encontrámos o seguinte exemplo:

Se duas pessoas entraram juntas na sinagoga para rezar e uma termina a sua oração antes da outra, a que acabou primeiro deve esperar pela outra, a fim de a não colocar em risco de ter que regressar a casa sozinha, mesmo que a sinagoga não esteja situada fora da cidade e ainda seja de dia (havendo controvérsia quanto a estas duas condições). Aquele que tiver tido o cuidado de esperar pelo seu próximo atrairá sobre si as seguintes bênçãos de Deus:

[R] Se tivesses escutado os Meus mandamentos [de praticar um acto de bondade],

[S] a tua paz teria corrido como um rio,

[T] e a tua rectidão²⁸⁰ (*šidqatka*) [seria] como as vagas do mar,

[O] e a tua descendência como a areia (*Ber.* I, 1:5b⁴/6a¹).

Os rabinos reiteram que, quem quer que faça acções de *hesed* (“bondade, misericórdia”) para com o seu próximo, receberá de Deus uma bênção de paz.

O TB conclui, justamente, com o tema mais caro ao povo judeu, a paz, e salienta quão importantes são os sábios da Lei:

[A] R. Elazar disse em nome do R. Hanina:²⁸¹

[B] Os eruditos em *Torah* fazem crescer a paz no mundo,

[C] como está dito:

[D] “E todos os teus filhos serão discípulos do Senhor, e a paz dos teus filhos será abundante” (Is. 54:13).

²⁷⁹ Idem, *ibidem*.

²⁸⁰ Respeitámos a tradução francesa (“*droiture*”) do hebraico, embora a palavra nos sugira a conotação imediata de “tua justiça”. Segundo Schökel (*op. cit.*, pp. 555 e 556), a palavra tem sentido ético e jurídico, podendo entender-se como “honradez, lealdade, inocência”, tal como “direito, justiça”.

²⁸¹ O R. Hanina bar Hama, da primeira geração de *‘amoraim*, foi para a Palestina depois de ter estudado na Babilónia, e foi aluno do *Rabbi* e um eminente professor em Séforis. O R. Yohanan bar Nappaha, que foi seu aluno, veio mais tarde a ensinar Eleazar ben Pedat (*Introduction to the Talmud and Midrash, op. cit.*, pp. 83, 86, *passim*); não é, pois, de estranhar que este pronuncie um ensinamento citando aquele que fora mestre do seu professor.

[E] Não leias “os teus filhos”, mas sim “os teus construtores”.

Porque, com o estudo da sua *Torah*, os mestres rabínicos constroem o mundo, e são eles que geram no mundo a paz (*Ber. II, 9:64a³*).

Grava-me como selo em teu coração,
como selo no teu braço,
porque forte como a morte é o amor,
implacável como o abismo é a paixão;
os seus ardores são chamas de fogo,
são labaredas divinas.
Ct 8,6.

CONCLUSÃO

Chegados ao fim do trilho percorrido, pudemos constatar que a forma de Judaísmo aqui estudada reveste um carácter intimista em que se reza a vida, para que a mais ínfima acção do homem seja envolvida no sagrado e a presença deste a toque e a proteja. A maneira encontrada pelos mestres rabínicos para tornear a delicada questão, ainda hoje equacionada por alguns académicos, da oração-texto *versus* oração-acto foi a de justapor ambas, apagando assim a fronteira entre as duas, que se dilui quando, à formulação estatuída, acrescentam expressões espontâneas vindas do coração para impressionar a divindade.

Nascidas de murmurações sagradas pronunciadas em contexto ritual (que implicava ocasião, local, atitudes corporais e ornamentos apropriados), as formulações estereotipadas da oração-texto tinham um poder extremamente activo e libertavam energias que alteravam, de facto, as condições fenomenológicas em que se inscreviam os orantes. Esse poder era habitualmente veiculado por mediadores que, por isso mesmo, adquiriam enorme ascendência social, como é o caso dos rabinos, que chegavam a ser considerados como a *Torah* encarnada. A Oração das Dezoito guarda resquícios daquelas antigas práticas (hoje quase perdidas) ao ser designada como *T^efillat laħaš* (“oração de feitiço”). Era recitada silenciosamente, com murmurações interiores de encantamento para operar magia no fenomenológico.

Temos então que concordar com a convicção de Sam Gill sobre a existência de uma chave a ligar a oração-texto à oração-acto; essa chave é a *kawwanah*. O seu significado de *estado* da disposição orante (uma colocação, mais do que firme, inamovível no período de duração da oração) contém os ingredientes que, através de técnicas adequadas,²⁸² conduzem o organismo, por sucessivos estádios de acesso à consciência, a um *estado* subjacente ao consciente em que o orante experimenta, fisicamente, fenómenos não atingíveis em circunstâncias normais.

²⁸² Diríamos que as mesmas técnicas e exercícios espirituais são hoje utilizados para as mais diversas situações, em que se pretende o domínio da mente do visado (quer com a sua participação voluntária, quer inconsciente, como se verifica em certos fenómenos de massas, nomeadamente em pequenos núcleos eclesiais que hoje em dia proliferam), seja a nível individual, seja em situações de grupo.

Ignoramos o mecanismo cerebral que pode eventualmente levar a extremos como os que os rabinos descreviam, em que o incauto podia ser fulminado se não tomasse as devidas providências ao induzir, para si mesmo, o estado de *kiwwun*. Vimos que os mais devotos sentiam o Deus pessoal concretamente a seu lado, numa tangência ôntica que coloca o homem directamente no espaço da mística, aparentemente tão longe do inconformismo rigorista que se desprende de todo o rígido ritual do Judaísmo rabínico.

A interpretação que o Sumo Sacerdote fazia dos oráculos pressupõe um desses estádios de *kawwanah*, semelhante ao orante que busca o sentimento da presença da *Šekinah*, arredada de Jerusalém em 70 E.C. Em perenização das ofertas sacrificiais do Templo, de que ficaram vestígios até no nome das orações diárias, os rabinos instituíram uma relação maioritariamente assente na metáfora. Da sumptuosidade sacerdotal exterior, perdida para Israel por tempos incontáveis, passou-se para o infinito espaço da intimidade, em que emoções e simbólica dominam e há lugar para a formatação do novo mundo que os espíritos anseiam por perpetuar. A pequena descrição que nos é feita da “simples” cerimónia do sétimo dia está recheada de mística, e o próprio tempo, que parou quando a Presença deixou Jerusalém, é reformatado pelos mestres rabínicos. Já não se contam gerações que não seja para dar exemplo de conduta, reensinar a moral, redesenhar a ética a partir dos moldes seculares. Elias conversa com o R. Yose, como Moisés chega à fala com outros rabinos, e Yishmael abençoa o Altíssimo: apenas a letra da Lei, da qual sobressai o amor de Deus por Israel, é presente, e importa guardar-lhe a memória.

Este amor que Israel suscita no seu Deus é expresso em imagens místicas imbuídas de erotismo, que espelham a sensualidade ardente do oriental. As alegorias dos sinais visíveis usados por Israel para mostrar a sua pertença ao Deus zeloso e ciumento de Dt 32, os adornos do *Šabbat* (que lembram um jantar romântico à luz de velas, num restaurante sobre o mar), as preocupadas reiteraões de bendizer que asseguram ao Santo o amor alvoraçado que Israel sente por ele, unicamente por ele, evocam uma Ištar, mais do que uma Penélope. O Santo almeja um sempiterno estado de enlevo, uma lua-de-mel permanente, mas a sua bela azougada não sabe corresponder à sua constância.

Apesar de obrigado a afastar-se devido à maldade de Israel, eis que o Santo, reinstaurado pelos rituais cíclicos, é diariamente invocado através da oração, nas suas diferentes formas. Três vezes ao dia se repete o apelo arrependido: “*Volta para nós, Senhor, e nós voltaremos para ti*”, reparação possível apenas se os fiéis souberem atrair o seu Senhor. As diversas bênçãos em que se desdobra o quotidiano do homem judeu exercem essa atracção, à qual o Santo de Israel não consegue eximir-se, porque grande é a sua compaixão, e maior ainda o seu amor. Como pode resistir, quando os filhos compungidos lhe cantam copiosas palavras de bendizer, ampliando os

seus poderes? Ao optar por inventar palavras para encomiar os atributos divinos, os filhos de Israel conferem ao Santo características que o vão maravilhando e configuram novas feições da sua santidade, que extravasa e emana para o mundo terreno, assim revivificado. Desta maneira se justifica o que constituiu objecto de debate entre rabinos, a necessidade de se recitar uma bênção sobre um milagre já cumprido, porque ela é a expressão de um dos mais sublimes sentimentos humanos, a gratidão. É neste sentido que se considera o indiferente mais nocivo do que o perverso, porque perdeu a capacidade de admirar os múltiplos prodígios que lhe acontecem a todo o passo, e por consequência de salvaguardar a sua continuidade. Porque cada indivíduo traz consigo a enorme responsabilidade de contribuir para que tais milagres se renovem. É na sua interioridade pró-activa que opera a força misteriosa que produz resultados eficazes não só na sua realidade, mas também na daqueles que lhe são próximos ou dele dependem.

Não é pois aceitável a hipótese da mudez do Ser Superior, já que a oração actuante pressupõe a sua própria eficiência e uma resposta segura por parte de Deus: é uma atitude orante que não admite falhas. A premissa, contudo, é exigente: requer-se oração intensa e persistente, a tenacidade do filho obstinado que não desiste de incomodar o pai enquanto não obtém o que pretende. Os rabinos dão a receita para consegui-lo ao ensinar que se utilizem manhosamente os próprios méritos aos olhos do Santo, à semelhança de Moisés, e comparam o homem aos gafanhotos, cuja força reside na boca. A força persuasiva do homem repousa nas suas faculdades teúrgicas (postas em movimento através da oração), que condicionam a divindade.

Isso reconduz-nos à questão da reciprocidade, levando-nos ao inevitável reconhecimento de uma relação simbiótica entre a divindade e o homem, cujo poder reside na oração, cinzel que talha as perfeições divinas e lhes confere novo viço.

Forçoso nos é concluir como tínhamos intuído o começo: a oração é antes de mais a expressão da alma do homem, que apela à divindade nos extremos do júbilo ou da agonia. A fé é a resposta mais completa de todas, só igualada na filosofia que, por caminhos paralelos, aprofunda e aguça as consciências, ambas com a mesma meta de garantir (ou explicar) uma ligação à misteriosa energia universal que tem que existir no âmago de tudo. O constante exercício da mente para disciplinar a consciência permite depois a serenidade de uma oração pensada, adequada ao momento, no plácido desenrolar da vida banal, para manter essa ligação.

E é aqui, justamente aqui, nessa procura atormentada do intelecto, que tudo se joga. Eis que, quando empurrado para além dos seus limites comezinhos, o homem rasga poros nunca antes suspeitados, encontra centelhas de que antes não se apercebera e se vê frente a forças que nunca sentira antes, as quais, misteriosamente, parecem funcionar no metro quadrado que o circunda e estender-se aos que lhe estão adjacentes, que de certa forma o afectam também. O homem

encontra a sua interioridade e percebe em si um poder que transcende o seu estado normal: descobriu a divindade. Ou, posto noutros termos, descortinou (ou [re]velou) em si um *gadget* filosófico²⁸³ que lhe permite abrir todas as portas fechadas.

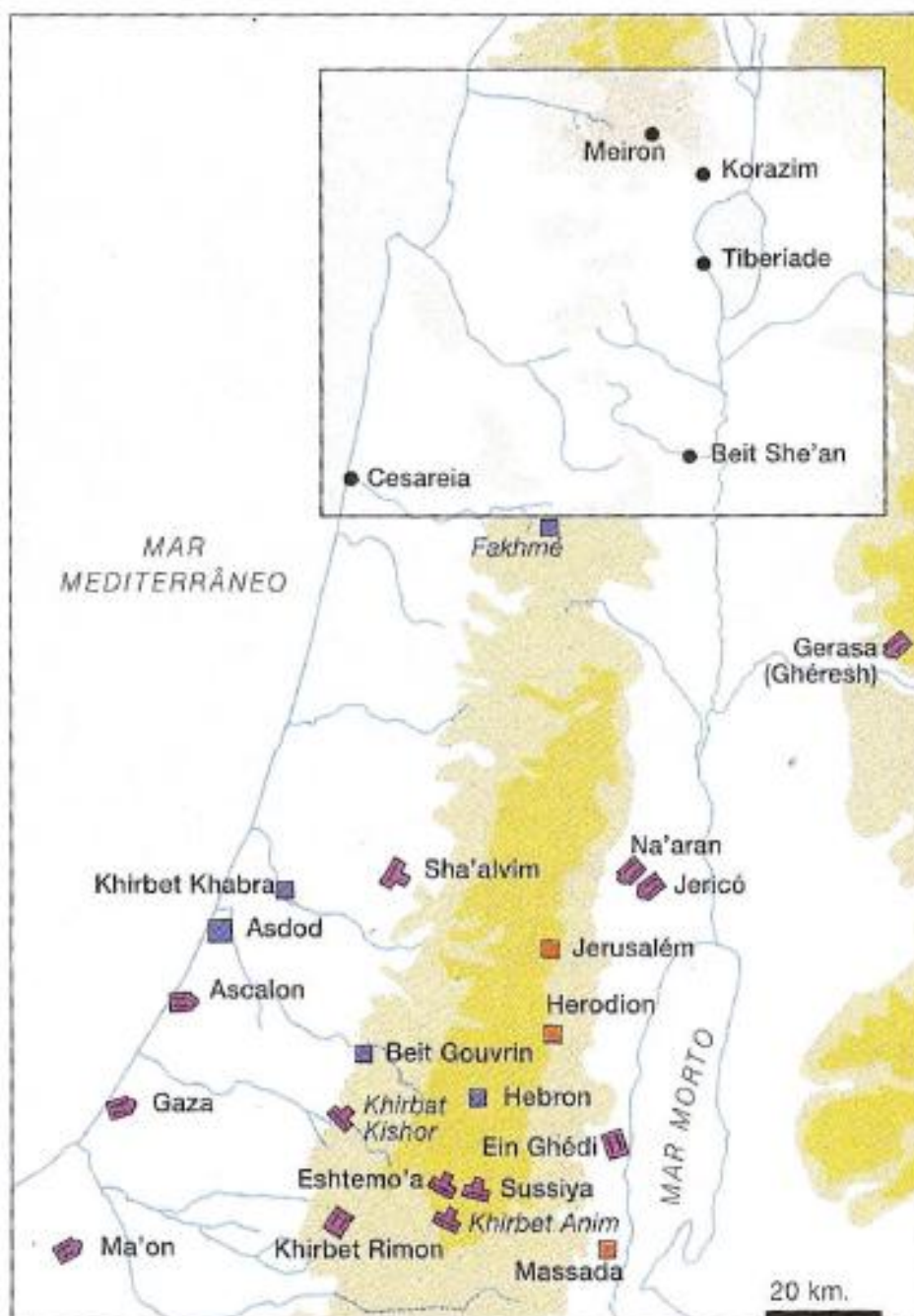
²⁸³ Termo cunhado por David G. Santos, em sede do colóquio *Workshop da Filosofia Antiga e Medieval*, decorrido na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa a 16 de Abril de 2010, em que interveio com a comunicação “O Último Tratado de Plotino”.

O Šema‘

| Vers. | Classificação | Conteúdo | Função |
|-----------------|---|---|--|
| Dt 6:4 | Invocação por parte de Deus e sua própria proclamação | Afirmação da unidade divina | Fidelização do povo – um Deus para um povo |
| 6:5-6 | Injunção divina | Exigência de amor incondicional | Exclusividade de culto |
| 6:7 | Injunção divina | Repetição dos mandamentos divinos | Perenização da memória |
| 6:8-9 | Injunção divina | Uso de marcas e distintivos no corpo e nas habitações | Patentear publicamente a veneração a Deus (exemplo/diferenciação em relação aos outros povos) |
| Dt 11:13 | Prótase – Exortação por parte da divindade | Formulação de condição com apelo ao amor incondicional | <i>Captatio</i> |
| 11:14-15 | Apódose – Compromisso por parte da divindade | Promessa de benesses | <i>Captatio</i> |
| 11:17 | Afirmação de poder por parte da divindade | Ameaça | Assegurar a fidelidade absoluta do povo |
| 11:18-20 | Injunção divina | Repetição e instrução à família dos mandamentos divinos; uso de marcas e distintivos no corpo e nas habitações | Perenização da memória; exibição pública da veneração a Deus |
| 11:21 | Afirmação de poder por parte da divindade | Promessa/afirmação de benesses | Aliciar o povo para assegurar a sua fidelidade absoluta |
| Nm 15:37 | Anamnese | Anamnese: a divindade recorda os benefícios concedidos | Recordar evento fundacional para Israel para perenização da memória |
| 15:38 | Injunção divina | Transmissão da palavra de Deus ao povo; Fabricação de sinais distintivos nas vestes | Assegurar a presença constante de Deus na memória do povo; exibição pública da veneração a Deus |
| 15:39 | Instrução/Injunção divinas | Descrição do objectivo desses sinais; Exigência de cumprimento dos mandamentos prescritos; Advertência sobre eventual infidelidade a Deus | Assegurar a presença constante de Deus na memória do povo; exibição pública da veneração a Deus Assegurar a fidelidade absoluta do povo |
| 15:40 | Injunção divina | Exigência de cumprimento dos mandamentos prescritos e consequente consagração de Israel | Assegurar a fidelidade absoluta do povo; Santificação do povo de Israel |
| 15:41 | Declaração de identidade Afirmação de poder por parte da divindade | Identificação de Deus com o povo de Israel; Anamnese sobre o evento fundacional | Suscitar no povo o sentimento de eterna gratidão a Deus; Exclusividade de culto |

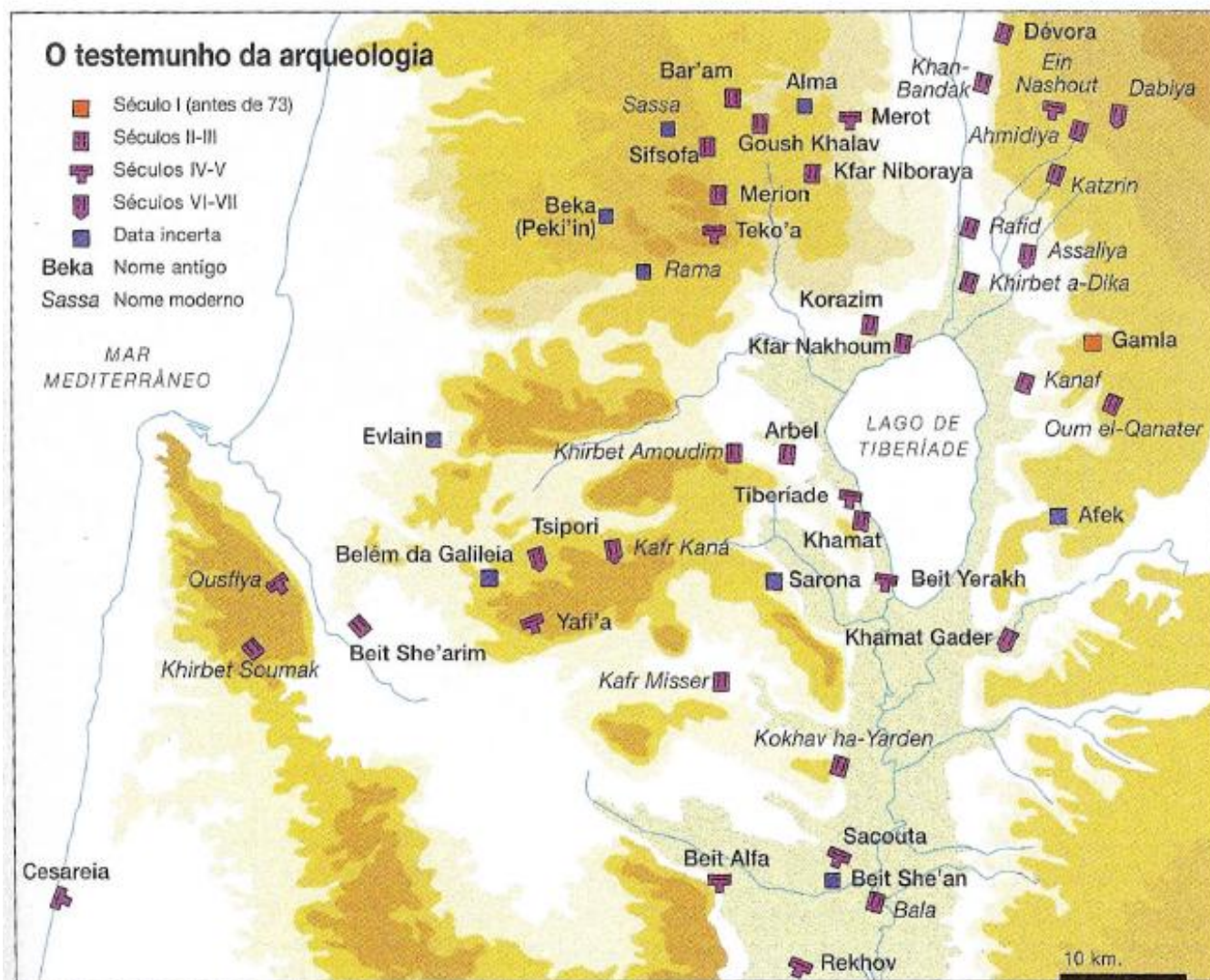
A 'amidah

| Benção | Classificação / Função | Conteúdo |
|---|--|---|
| 1. <i>Birkat 'avot</i> | Instância para afectar a divindade | Bênção com invocação anamnésica; acção de graças (adoração dos atributos da divindade, louvor pelas benesses concedidas); Bênção com invocação. |
| 2. <i>Birkat G^evurot</i> | Remoção e dispersão da malevolência externa; Obtenção de protecção da divindade | Acção de graças (adoração e louvor/reconhecimento pelos grandes feitos divinos); petição; bênção com invocação. |
| 3. <i>Q^edušat haŠem</i> | Instância para afectar a divindade | Adoração da divindade e do seu atributo essencial; bênção com invocação. |
| 4. <i>Birkat haDa'at</i> | Associação com a entidade divina para captação dos seus favores; Obtenção de protecção da divindade | Petição com invocação, bênção com invocação. |
| 5. <i>Birkat Tšuvah</i> | Instância para afectar a divindade; Obtenção de protecção da divindade | Súplica com invocação, petição, bênção com invocação. |
| 6. <i>Birkat Sliħah</i> | Associação com a entidade divina; Instância para afectar a divindade | Súplica com invocação, confissão; penitência; adoração; bênção com invocação. |
| 7. <i>Birkat G^eulah</i> | Injunção para afectar a divindade; Obtenção de protecção da divindade | Súplica; petição; bênção com invocação. |
| 8. <i>Birkat R^efu'ah</i> | Obtenção de protecção da divindade | Petição com invocação, súplica, bênção com invocação. |
| 9. <i>Birkat haŠanim</i> | Obtenção de protecção da divindade | Invocação; petição; bênção com invocação |
| 10. <i>Qibbuš Galuyot</i> | Injunção para afectar a divindade | Petição; bênção com invocação. |
| 11. <i>Birkat Din</i> | Injunção para afectar a divindade | Petição; bênção com invocação. |
| 12. <i>Birkat haMinim</i> | Remoção e dispersão de malevolência externa | Pronunciamento de maldição; bênção com invocação. |
| 13. <i>Birkat 'al haŠadiqim</i> | Instância para afectar a divindade; Obtenção de protecção da divindade | Petição/exortação; bênção com invocação. |
| 14. <i>Birkat binyian Yirušalaim</i> | Instância para afectar a divindade | Súplica com invocação; bênção com invocação. |
| 15. <i>Qabbalat T^efillah</i> | Instância para afectar a divindade | Súplica com invocação; adoração; bênção com invocação. |
| 16. <i>Birkat 'avodah</i> | Instância para afectar a divindade | Petição com invocação; bênção com invocação e adoração. |
| 17. <i>Birkat Hodayah</i> | Instância para afectar a divindade; Obtenção de protecção da divindade | Acção de graças (adoração e louvor) com invocação; bênção com invocação. |
| 18. <i>Birkat haŠalom</i> | Associação com a entidade divina; Obtenção de protecção da divindade | Petição; bênção com invocação. |



Século III a.C./Século VI d.C.

in *História Universal dos Judeus da Gênese ao Fim do Século XX*, Élie BARNAVI (coordenação), Michel OPATOWSKI (cartografia), António PESCADÁ (tradução), [s.l.], Círculo de Leitores, [s.d.],, pág. 59.



Século III a.C./Século VI d.C.

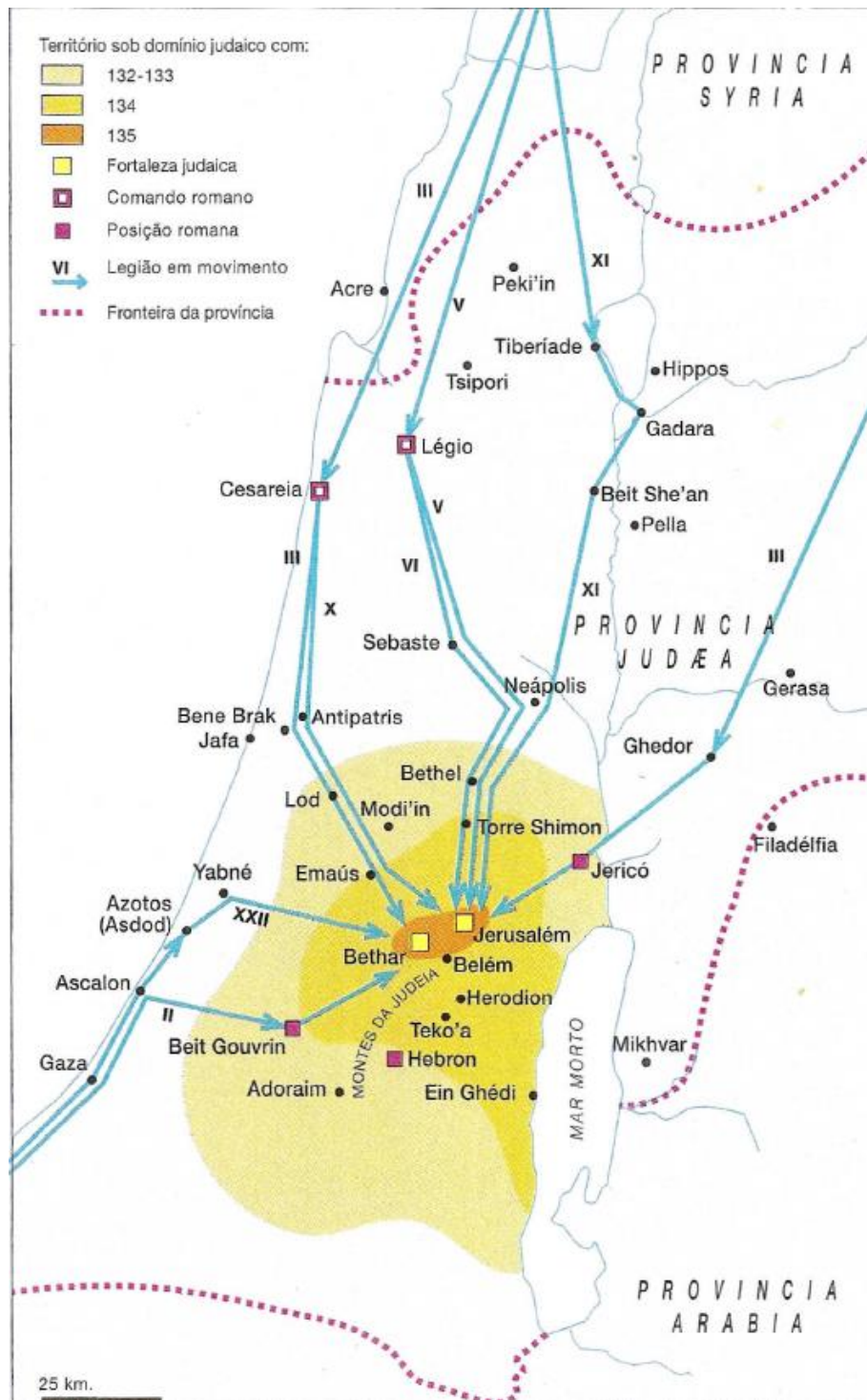
(Pormenor)

in *História Universal dos Judeus da Génese ao Fim do Século XX*, op. cit., pág. 59.



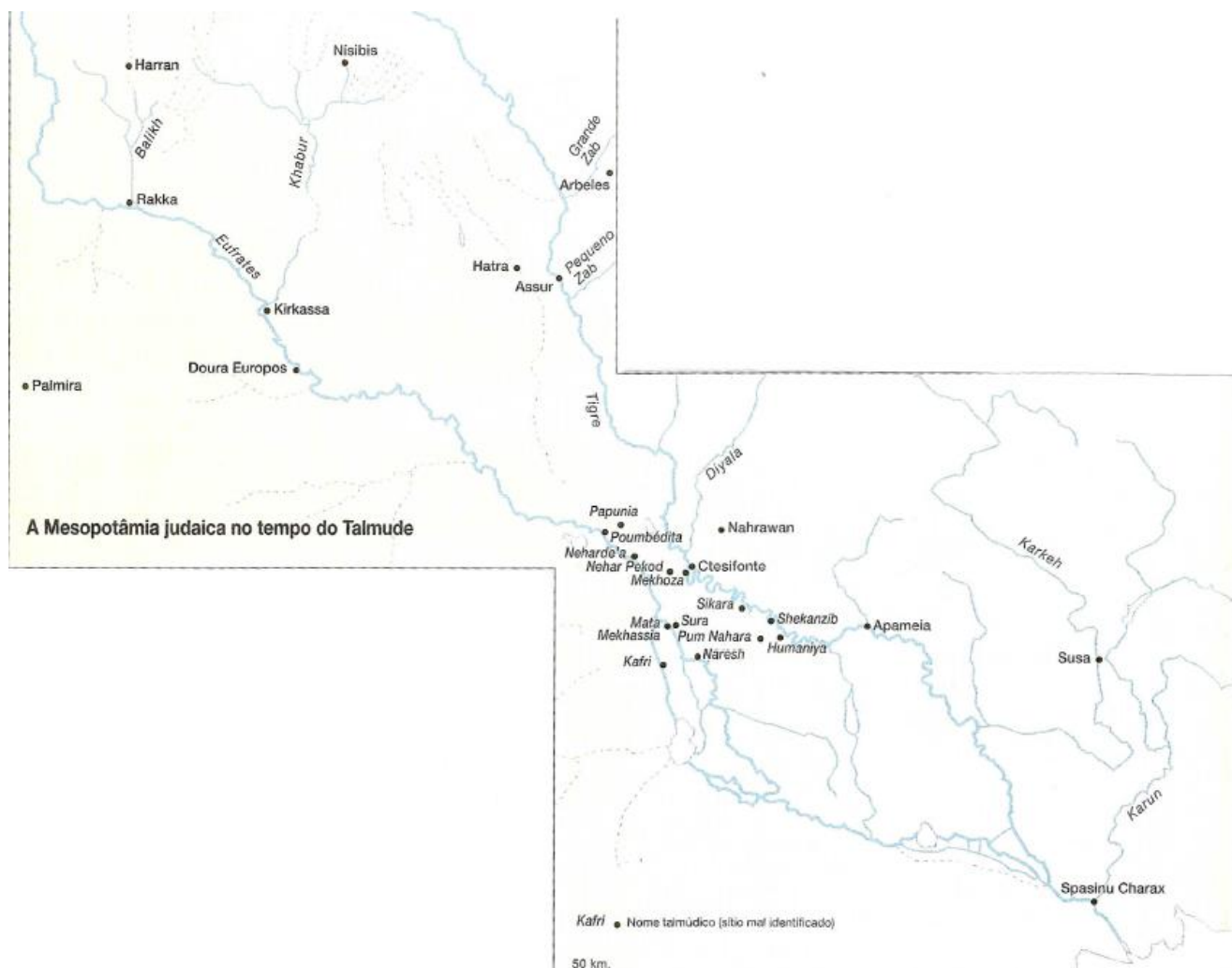
De - 37 a - 4

in *História Universal dos Judeus da Gênese ao Fim do Século XX*, op. cit., pág. 51.



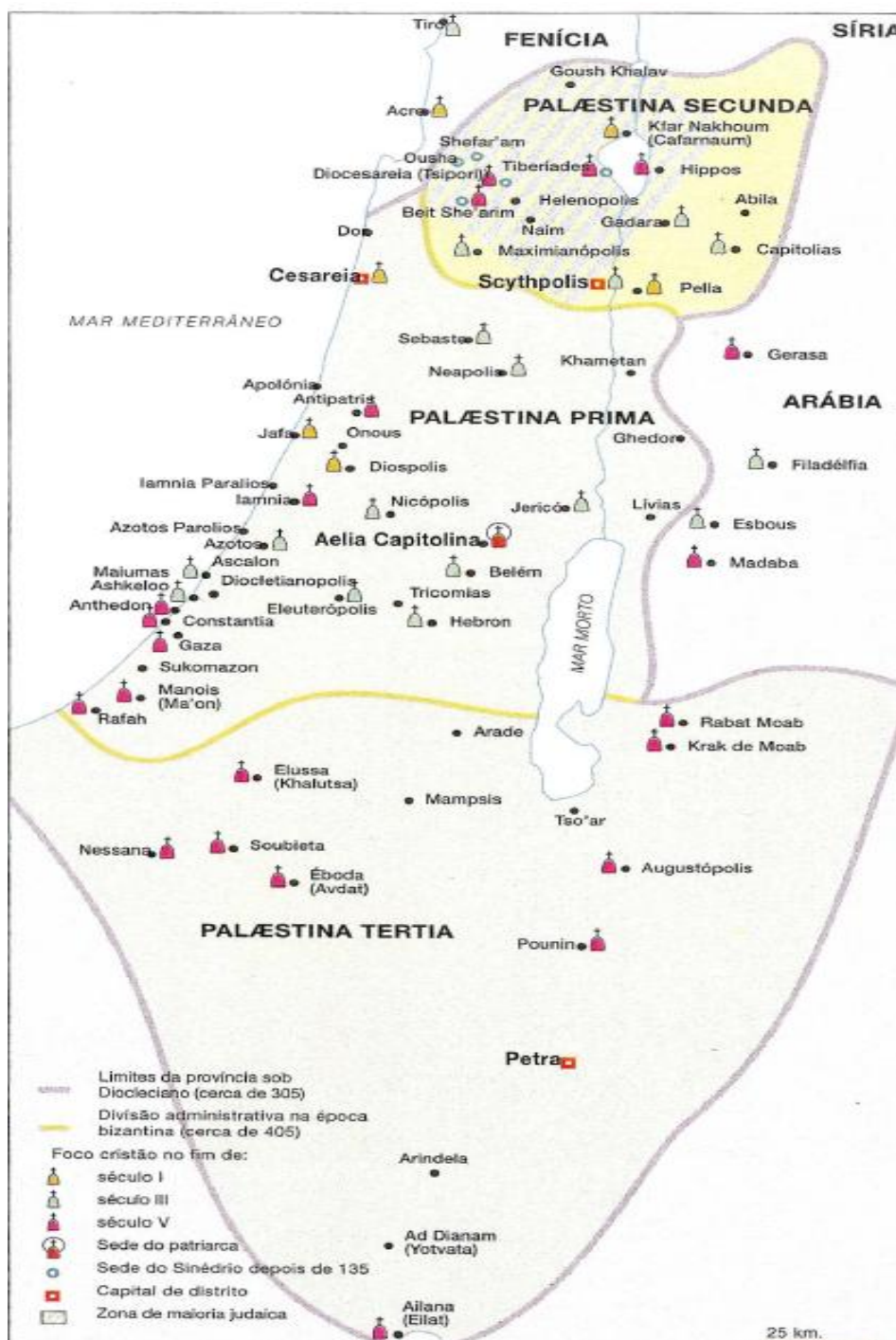
132-135

in *História Universal dos Judeus da Gênese ao Fim do Século XX*, op. cit., pág. 61.



Babilónia, capital do mundo judaico - Séculos III a V

in *História Universal dos Judeus da Génese ao Fim do Século XX*, op. cit., pág. 64.



Séculos IV e V

in *História Universal dos Judeus da Gênese ao Fim do Século XX*, op. cit., pág. 69.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Biblia Sacra Utriusque Testamenti. Editio Hebraica et Graeca (27^a. edição), ALAND, Barbara e Kurt *et Alii* (revisão, edição e notas críticas), Estugarda, Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

Bíblia Sagrada, ALVES, Herculano (coordenação geral da tradução), Lisboa – Fátima, Difusora Bíblica, 2000.

Talmud Bavli, Traité Berakot, SAFRA, Edmond J. (edição), MARCIANO, Rav Aharon (coordenação da tradução francesa), vol. I, Nova Iorque, *Mesorah Publications Ltd.*, 2003.

Talmud Bavli, Traité Berakot, SAFRA, Edmond J. (edição), MARCIANO, Rav Aharon (coordenação da tradução francesa), vol. II, Nova Iorque, *Mesorah Publications Ltd.*, 2006.

The Mishnah, DANBY, Herbert (tradução, introdução e notas), Oxford, Clarendon Press, 1933.

“Berakhot”, ZAHAVY, Tzvee (tradução, edição e notas), in *The Tosefta Translated from The Hebrew. First Division. Zera'im (The Order of Agriculture)*, NEUSNER, Jacob/SARASON, Richard (coordenação), Hoboken [New Jersey], Ktav Publishing House Inc., 1986.

Bibliografia Impressa

Geral

ALEXANDER, Philip, “Post-Biblical Jewish Literature”, in *The Oxford Bible Commentary*, BARTON, John e MUDDIMAN John (coordenação), Oxford – Nova Iorque, Oxford University Press, 2007.

BRESLAUER, S. Daniel, “Philosophy in Judaism: Two Stances”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, NEUSNER, Jacob / AVERY-PECK, Alan J. (coordenação), Oxford - Maiden (EUA) - Victoria (Australia), Blackwell Publishing Ltd., 2007, pp. 162 a 180.

CADGE, Wendy, “Saying Your Prayers, Constructing Your Religions: Medical Studies of Intercessory Prayer”, in *The Journal of Religion*, tomo 89, n.º. 3, Chicago (Julho 2009), pp. 299-327.

GANOCZY, Alexandre, “Le Problème de la Conscience en Neurobiologie et en Anthropologie Théologique”, in *Recherches de Science Religieuse*, tome 96/1, Paris (Jan./Mar. 2008), pp. 13-39.

GEERTZ, Armin W., “When Cognitive Scientists Become Religious, Science Is in Trouble: On Neurotheology from a Philosophy of Science Perspective”, in *Religion*, tomo 39, n.º. 4, Amsterdão – Boston – Londres – Nova Iorque – Oxford – Paris – Filadélfia – San Diego – St. Louis (Dezembro 2009), pp. 319-324.

JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Nova Iorque, Prometheus Books, 2002.

KUGEL, James, “Wisdom and the Anthological Temper”, in *Prooftexts – A Journal of Jewish Literary History*, volume 17, n.º. 1, Baltimore (Janeiro 1997), pp. 9-32.

LABBÉ, Y., “Apologie Philosophique de la Réciprocité” in *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 131, n.º. 1, Bruxelas (Jan./Mar. 2009), pp. 65-86.

Lévinas Entre Nós, BECKERT, Cristina (coordenação), Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

MOPSIK, Charles, *Les Grands Textes de la Cabale. Les Rites Qui Font Dieu*, Lagrasse, Éditions Verdier, 1993.

RADERMAKERS, Jean (s.j.), recensão sobre *Immortalità e Ressurrezione*, LAROS, G., Brescia, Editrice Morcelliana, 2006, in *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 131, n.º. 2, Bruxelas (Abr./Jun. 2009), p. 437.

RAMOS, José A. M., “Hifil Interno e Sufixo Dativai”, separata de *Didaskalia*, vol. XX (1990), pp. 211 a 222.

ROGNON, F., recensão sobre *Naissance des Dieux, Devenir de l’Homme. Une Autre Lecture de la Religion*, HATZFELD, Henri, Estrasburgo, Presses Universitaires de Strasbourg, 2007, in *Revue d’Histoire et de Philosophies Religieuses*, tomo 89, n.º. 1, Estrasburgo (Jan./Mar. 2009), pp. 122 e 123.

RUBENSTEIN, Jeffrey L., “The Exegetical Narrative: New Directions” (ensaio sobre LEVINSON, Joshua, *Ha-Sipur še-Lo’ Supar: Omanut ha-Sipur ha-Miqra’i ha-Murhav w^e-Midrashe Hazal*, Jerusalém Magnes Press, 2005), in *Jewish Quarterly Review*, volume 99, n.º. 1 (Inverno 2009), pp. 88-106.

SILVA, Carlos Henrique do Carmo, “A Oração como Experiência Essencial em Todas as Religiões – Do Carácter Diferencial do Tempo Orante como Repetição”, in *Oração, Encontro de Comunhão*, AAVV, Oeiras, Edições Carmelo, 1985, pp. 135-320.

STEINER, George, *A Bíblia Hebraica e a Divisão Entre Judeus e Cristãos*, ANTUNES, Victor e PERIQUITO, Margarida (tradução), Lisboa, Relógio d’Água Editores, 2006.

VAN DER HORST, P. W., “Greek Synagogue Prayers”, in *Things Revealed – Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, CHAZON, Esther G. et Alii (direcção), in *Journal for the Study of Judaism*, COLLINS, John J. (coordenação), vol. 89 - Supplement, Leiden – Boston (2004).

De Referência

BOROWITZ, Eugene B., “Judaism: An Overview”, in *The Encyclopedia of Religion*, ELIADE, Mircea (coordenação), vol. 8 Jere-Litu, Nova Iorque - Londres, Macmillan Publishing Co., 1987, pp. 127-149.

DEGRÂCES, Alyette, “Le Judaïsme et la Lecture Religieuse de l’Histoire du Peuple Juif”, in *Encyclopédie des Religions*, LENOIR, Frédéric e TARDAN-MASQUELIER, Ysé (coordenação), CISINSKI, Catherine (desenhos), ROUVILLOIS, Madeleine (mapas), Paris, Bayard Éditions, 1997.

Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme, “Prière”, WIGODER, Geoffrey (coordenação), GOLDBERG, Sylvie Anne et Alii (adaptação francesa), Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 907 a 909.

EISENSTEIN, Judah David, “Prayer”, in *The Jewish Encyclopedia*, SINGER, Isidore et Alii (coordenação), vol. X Philipson-Somocz, Nova Iorque – Londres, Funk & Wagnalls Company, 1905, pp. 164 a 171.

GILL, Sam D., “Prayer”, in *The Encyclopedia of Religion*, ELIADE, Mircea (coordenação), vol. 11 Nubu-Prim, Nova Iorque - Londres, Macmillan Publishing Co., 1987, pp. 489-493.

HALKIN, Abraham S., *Hebrew Verbs*, Nova Iorque, Barron’s Educational Series Inc., 1970.

HATZAMRY, Avraham e MOR-HATZAMRY, Šošannah, *Milon Šimušy Ivry-Portugezy*, Jerusalém, Aurora, 1995.

História Universal dos Judeus da Gênese ao Fim do Século XX, BARNAVI, Élie (coordenação), OPATOWSKI, Michel (cartografia), PESCADÁ, António (tradução), [s.l.], Círculo de Leitores, [s.d.].

HRUBY, Kurt, “Judaïsme – Vie de Prière et Pitié”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*, VILLER, Marcel et Alii (coordenação), tomo VIII, Jacob-Kyspenning, Paris, Beauchesne, 1974, cols. 1537 a 1542.

HRUBY, Kurt, “Prière (Ancien Testament et Judaïsme)”, in *Dictionnaire des Religions*, POUPARD, Paul (coordenação), Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 1351 e 1352.

LE DÉAUT, Roger, “Judaïsme”, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique: Doctrine et Histoire*, VILLER, Marcel et Alii (coordenação), tomo VIII, Jacob-Kyspenning, Paris, Beauchesne, 1974, cols. 1487 a 1540.

SCHÖKEL, Luis Alonso, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, STORNILO, Ivo e BORTOLINI, José (tradução portuguesa), São Paulo, Paulus, 1997.

The Concise Oxford Dictionary of Current English, FOWLER, H. W./FOWLER, F. G. (coordenação), Oxford, Clarendon Press, 1983.

The Oxford Dictionary of World Religions, BOWKER, John (coordenação), Oxford, Nova Iorque, Oxford University Press, 1997.

WOLFSON, Elliot R., “Judaism and Mysticism” in *The Encyclopaedia of Judaism*, NEUSNER, Jacob et alii (coordenação), volume II, Leiden – Boston - Colónia, Brill, 2000, pp. 926 a 938.

Específica

A Companion to the Authorised Daily Prayer Book (nova edição revista), ABRAHAMS, Israel (notas), (manual elaborado a partir da edição de Singer, SIMEON, de 1890, rito asquenazita), Nova Iorque, Herman Press, 1966.

AVERY-PECK, Alan J., “The Doctrine of God”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, NEUSNER, Jacob / AVERY-PECK, Alan J. (coordenação), Oxford - Maiden (EUA) - Victoria (Australia), Blackwell Publishing Ltd., 2007, pp. 212-229.

BALMARY, Marie, “La Bénédiction des Nations de la Terre”, in *Pardès – Revue d’Études et Culture Juives*, n°. 45, Paris (2009), pp. 27-34.

B. C., recensão sobre *Sacro/Profano, Impuro/Puro nella Bibbia e Dintorni*, SACCHI, P., Brescia, Editrice Marcelliana, 2007, in *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 131, n°. 3, Bruxelas (Jul./Set. 2009), pp. 661 e 662.

BORNET, Philippe, *Rites et Pratiques de l'Hospitalité. Étude Comparée de Discours Normatifs du Judaïsme Rabbinique et du Brahmanisme*, dissertação de Doutorado sob a direcção de BURGER, Maya, Lausanne, Universidade de Lausanne, 2007.

COHEN, A., *Le Talmud*, MARTY, Jacques (tradução francesa), Paris, Éditions Payot & Rivages, 2002.

COHEN, Shaye J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*, Filadélfia, The Westminster Press, 1987.

Commentaires du Traité des Pères, Pirke Avot, SMILÉVITCH, Éric (tradução do hebraico, introdução e notas), Lagrasse, Éditions Verdier, 1990.

COSTA, José, recensão sobre *Problems with Prayers. Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, REIF, Stefan C., Berlim – Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2006 in *Revue des Études Juives*, 167, fasc. 1-2, Paris (Jan./Jun. 2008), pp. 288-290.

COSTA, José, recensão sobre *The Making of a Sage. A Study in Rabbinic Ethics*, SCHOFER, Jonathan Wyn, Madison – Londres, The University of Wisconsin Press, 2005 in *Revue des Études Juives*, 167, fasc. 1-2, Paris (Jan./Jun. 2008), pp. 292-294.

COSTA, José, recensão sobre *Midrash and Legend. Historical Anecdotes in the Talmudic Midrashim*, MOSS, Joshua L., Nova Iorque, Georgia's Press, 2004 in *Revue des Études Juives*, 167, fasc. 3-4, Paris (Jul./Dez. 2008), pp. 625-628.

COSTA, José, recensão sobre *Talmud Yerushalmi. Masekhet Ma'aserot Perush u-be'ur*, YEHUDA, Feliks, Ramat-Gan, Bar-Illan University Press, 2005, in *Revue des Études Juives*, n.º. 168, n.ºs. 1-2, Paris (Jan./Jun. 2009), pp. 298-301.

DAVIES, Daniel, recensão sobre *Liturgy in the Life of the Sinagogue. Studies in the History of Jewish Prayer*, R. Langer e S. Fine (coordenação), Winona Lake, Eisenbrauns, 2005, in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 98, n.º. 1 (Inverno 2008), pp. 150 a 152.

EISENBERG, Josy/STEINSALZ, Adin, *L'Homme Debout. Essai sur la Prière Juive*, Paris, Éditions Albin Michel, 1999.

FALK, Ze'ev, "Torah. Halakhah. Ortodoxie", ARONZON, Tal (tradução francesa), in *Pardès – Revue Européenne d'Études et de Culture Juives*, n.º. 25, Paris (1998), pp. 105 a 111.

GILBERT, Maurice, "La Prière des Sages d'Israel", in *L'Expérience de la Prière dans les Grandes Religions*, LIMET, Henri/ RIES, Julien (coordenação), Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 Novembre 1978), Louvain-laNeuve, Centre d'Histoire des Religions, 1980.

GRAPPE, CH., recensão sobre "They Shall Purify Themselves. Essays on Purity in Early Judaism", HARBER, Susan, in *Early Judaism and Its Literature*, REINHARTZ, A. (coordenação), Leiden – Boston, Brill, 2008, in *Revue d'Histoire et de Philosophies Religieuses*, tomo 89, n.º. 3, Estrasburgo (Jul./Set. 2009), pp. 378 e 379.

GROSS, Benjamin, "La Prière dans le Nefesh ha-Hayyim de R. Hayyim de Volozhin", in *De la Prière Sans Demande. Note sur une Modalité du Judaïsme*, LÉVINAS, Emmanuel (coordenação), in *Études Philosophiques*, n.º. 2, Paris (Abril/Maio 1984), pp. 225 a 244.

HEINEMANN, Joseph, *Prayer in the Talmud. Forms & Patterns*, SARASON, Richard S. (tradução inglesa), Berlim – Nova Iorque, Walter De Gruyter, 1977.

HEZSER, Catherine, "Diaspora and Rabbinic Judaism", in *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, ROGERSON, J. W./LIEU, Judith M. (coordenação), Nova Iorque, Oxford University Press, 2006, pp. 120-132.

JACOBS, Louis, *Structure and Form in the Babylonian Talmud*, Cambridge – Nova Iorque – Port Chester – Melbourne – Sidney, Cambridge University Press, 1991.

KATZOFF, Binyamin, "God of Our Fathers: Rabbinic Liturgy and Jewish-Christian Engagement" in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 99, n.º. 3, Filadélfia (Verão de 2009), pp. 303-322.

KIMELMAN, Reuven, “The Shema’ and Its Rhetoric: The Case for the Shema’ Being More than Creation, Revelation and Redemption”, in *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, volume 2, n°. 1, Leiden – Boston (1993), pp. 111 a 156.

LÉVINAS, Emmanuel, *Quatre Lectures Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

LÉVINAS, Emmanuel, *Du Sacré au Saint – Cinq Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

LÉVINAS, Emmanuel, *L’Au-Delà du Verset – Lectures et Discours Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982.

LÉVINAS, Emmanuel, *Nouvelles Lectures Talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996.

MILEWSKI, Jacky, *De La Parole Au Geste, Éclairages sur La Prière Juive et Ses Rites*, Paris, Éditions Bibleurope, 2009.

NEUSNER, Jacob, *Rabbinic Judaism. The Theological System*, Leiden – Boston, Brill, 2002.

NEUSNER, Jacob, “The Cannon of Rabbinic Judaism”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, NEUSNER, Jacob / AVERY-PECK, Alan J. (coordenação), Oxford - Maiden (EUA) - Victoria (Australia), Blackwell Publishing Ltd., 2007, pp. 93 a 111.

Prière, Mystique et Judaïsme, Colloque de Strasbourg (10 – 12 septembre 1984), GOETSCHÉL, Roland (prefácio e compilação), Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

POSNER, Raphael *et Alii*, *Jewish Liturgy: Prayer and Synagogue Service Through the Ages*, Paris, Edições Gourevitch (edição e tradução francesa), 1985.

RADERMAKERS, Jean (s.j.), *recensão sobre BUBER M.: La Passione Credente dell’Ebreo. Due Saggi*, BOMBACI, N., Brescia, Editrice Morcelliana, 2007, in *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 131, n°. 2, Bruxelas (Abr./Jun. 2009), p. 418.

RADERMAKERS, Jean (s.j.), recensão sobre *Judaïsmes. De l'Hebraïsme aux Messianités Juives*, ABÉCASSIS, Armand, Paris, Albin Michel, 2006, in *Nouvelle Revue Théologique*, tomo 131, n.º. 2, Bruxelas (Abr./Jun. 2009), pp. 413-414.

RAVITSKY, Aviram, “Talmudic Methodology and Aristotelian Logic: David ibn Bilia’s Commentary in the Thirteen Hermeneutic Principles”, in *Jewish Quarterly Review*, vol. 99, n.º. 2 (Primavera 2009), pp. 184-199.

REIF, Stefan C., *Problems with Prayers. Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy*, Berlim – Nova Iorque, Walter de Gruyter, 2006.

REIF, Stefan C., recensão sobre *Birkat haMinim. Jews and Christians in Conflict in the Ancient World*, TEPLER, Yaakov Y., Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, in *Journal of Jewish Studies*, vol. LIX, n.º. 2 (Autumn 2008), pp. 326 e 327.

Rituel des Prières Journalières, BLUM, L. (tradução francesa), WOGUE, L., Grande Rabino do Rito Asquenazita (revisão do texto e tradições), Paris, Librairie Colbo, 1981.

SEGAL, Eliezer, “Anthological Dimensions of the Babylonian Talmud”, in *Prooftexts – A Journal of Jewish Literary History*, volume 17, n.º. 1, Baltimore (Janeiro 1997), pp. 33-61.

STRACK, H. L./STEMBERGER, Günther, *Introduction au Talmud et au Midrash*, HAYOUN, Maurice Ruben (tradução e adaptação francesa), Paris, Les Éditions Du Cerf, 1986.

STRACK, H. L./STEMBERGER, Günther, *Introduction to the Talmud and Midrash*, BOCKMUEHL Markus (tradução e edição), Minneapolis, Fortress Press, 1996.

The Authorized Daily Prayer Book, HERTZ, J. H. (tradução inglesa do hebraico, comentário e notas), Londres – Jerusalém – Nova Iorque, The Soncino Press, 1976.

VELLIAN, Jacob, “The Anaphoral Structure of Addai and Mari Compared to the Berakhot Preceding the Shema’ in the Synagogue Morning Service Contained in Seder R. Amram Gaon”, in *Le Muséon – Revue d’Études Orientales*, volume 85, n.º. 1-2, Louvain (1972), pp. 200-223.

WOLFSON, Elliott R., “Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: The Role of Intention in the Rabbinic Conception of Prayer”, in *Modern Theology*, volume 12, nº. 2, [s.l.] (Abril 1996), pp. 137-162.

ZAHAVY, Tzvee, “Jewish Piety”, in *The Blackwell Companion to Judaism*, NEUSNER, Jacob/AVERY-PECK, Alan J., (coordenação), Oxford - Maiden (EUA) - Victoria (Australia), Blackwell Publishing Ltd., 2007, pp. 181-190.

Bibliografia Informática

Geral

BOKSER, Baruch M., “The Wall Separating God and Israel”, in *The Jewish Quarterly Review* (new series), vol. 73, nº. 4 (Abril 1983), pp. 349-374, <http://www.jstor.org/stable/1454547> [18/12/2009].

COHEN, Tom, http://www.kehilatgesher.org/en_sermons5767.shtml [29/06/2010].

FISHBANE, Michael, recensão sobre *Religion, Science, and Magic: In Concert and in Conflict*, NEUSNER; Jacob *et Alii* (coordenação), in *The Journal of Religion*, vol. 71, nº. 4, Chicago (Outubro 1991), pp. 620 e 621, <http://www.jstor.org/stable/1204000> [18/12/2009].

GILL, Sam D., “Prayer as Performance: A Navajo Contribution to the Study of Prayer”, in *Native American Religious Action*, pp. 90 a 112. *From the Mind of Sam Gill – A Collection of Essays*, <http://www.colorado.edu/religiousstudies/samgill.html> [21/12/2009].

GILL, Sam D., *Sacred Words: A Study of Navajo Religion and Prayer*, Westport (EUA), Greenwood Press, 1981, <http://www.colorado.edu/religiousstudies/samgill.html> [21/12/2009].

KLINGHARDT, Matthias, “Prayer Formularies for Public Recitation. Their Use and Function in Ancient Religion”, in *Numen*, vol. 46, nº. 1, Leiden (1999), pp. 1-52, <http://www.jstor.org/stable/3270290> [17/11/2009].

STEMBERGER, Günther, *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*, BECK, Oscar (tradução inglesa), Edimburgo, T & T Clark Ltd., 2000, <http://books.google.pt/books> [05/02/2010].

ZAHAVY, Tzvee, *The Pharisees*, 2002, <http://www.tzvee.com> [21/12/2009].

De Referência

Encyclopaedia Judaica (2ª. edição), SKOLNIK, Fred *et Alii*, Detroit – Nova Iorque – São Francisco – New Haven – Waterville, Londres, Thomson Gale, 2007, 22 volumes.

SWARTZ, Michael, “Judaism: An Overview”, in *Encyclopedia of Religions* (2ª. edição), JONES, Lindsay (coordenação), Detroit, Nova Iorque, São Francisco, São Diego, New Haven, Waterville, Londres, Munique, Thomson Gale, 2005, CD-ROM, volume 7 Iconography-Justin Martyr, pp. 4968 a 4988.

ZAHAVY, Tzvee, *Encyclopaedia of Religion - Rabbinic Biographies*, <http://www.tzvee.com> [29/01/2010].

Específica

EHRlich, Uri, *The Nonverbal Language of Prayer: A New Approach to Jewish Liturgy*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, <http://www.google.com/books> [21/07/2010].

FINKELSTEIN, Louis, “The Development of the Amidah”, in *The Jewish Quarterly Review* (nova série), vol. 16, n°. 2, Filadélfia (Out. 1925), pp. 127-170, <http://www.jstor.org/stable/1451788> [16/07/2010].

HALPERIN, David J., recensão sobre *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, SWARTZ, Michael D., in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, n°. 1, (Jan.-Mar. 1999), pp. 148-149, <http://www.jstor.org/stable/605561> [18/12/2009].

HARTMAN, Geoffrey H., “Midrash as Law and Literature”, in *The Journal of Religion*, vol. 74, n°. 3, Chicago (Jul. 1994), pp. 338-355, <http://www.jstor.org/stable/1204492> [18/12/2009].

GOLDENBERG, Robert, recensão sobre *Structure and Form in the Babylonian Talmud*, JACOBS, Louis, in *AJS Review*, vol. 20, n.º. 1, Cambridge (1995), pp. 186-188, <http://www.jstor.org/stable/1486489> [18/12/2009].

IDEL, Moshe, “Rabbinism versus Kabbalism: On G. Scholem's Phenomenology of Judaism”, in *Modern Judaism*, vol. 11, n.º. 3, Oxford (Out. 1991), pp. 281-296, <http://www.jstor.org/stable/1396109> [18/12/2009].

JACOBS, Louis, “The "Qal wa-Homer" Argument in the Old Testament”, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 35, n.º. 2, Cambridge (1972), pp. 221-227, <http://www.jstor.org/stable/614401> [18/12/2009].

KIMELMAN, Reuven, “The Daily ‘Amidah and the Rhetoric of Redemption”, in *The Jewish Quarterly Review, New Series*, vol. 79, n.º. 2/3, Filadélfia (Out. 1988/Jan. 1989), pp. 165-197, <http://www.jstor.org/stable/1454251> [18/12/2009].

LIEBREICH, Leon J., “The Intermediate Benedictions of the Amidah”, in *The Jewish Quarterly Review* (nova série), vol. 42, n.º. 4 (Abr. 1952), pp. 423-426, <http://www.jstor.org/stable/1453019> [16/07/2010].

SCHECHTER, S./ABRAHAMS, I., “Genizah Specimens”, in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 10, n.º. 4, Filadélfia (Jul. 1898), pp. 654-661, <http://www.jstor.org/stable/1450391> [16.07.2010].

SCHECHTER, Solomon, “Geniza Specimens”, in *The Jewish Quarterly Review*, vol. 14, n.º. 1, Filadélfia (Out. 1901), pp. 37-63, <http://www.jstor.org/stable/1450527> [16/07/2010].

STEMBERGER, Günther, recensão sobre *Das Achtzehn-Bitten-Gebet: Juedischer Glaube in neutestamentilicher Zeit. Ein Kommentar*, KELLERMANN, Ulrich, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2007 in *Journal for the Study of Judaism*, n.º. 39, Leiden (2008), pp. 412 e 413 (adquirido on-line).

ZAHAVY, Tzvee, "Kavvanah (Concentration) for Prayer in the Mishnah and the Talmud", in *New Perspectives on Ancient Judaism*, NEUSNER, Jacob [coordenação], Lanham [Maryland], 1987, academic publications online, 2000, <http://zahavy.com/studies2000.pdf> [21/11/2009].

ZAHAVY, Tzvee, *Studies in Jewish Prayer*, (University Press of America, 1990), academic publications online, 2000, <http://zahavy.com/studies2000.pdf> [21/11/2009].

ÍNDICE REMISSIVO

- ‘
‘amidah, 20, 25, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 61, 77, 79,
80, 81, 83, 87, 89, 90, 99, 103, 124, 126, 132, 140
- ’
‘ahavah rabbah, 121, 122
‘ahavat ‘olam, 122, 123
‘aryka’, 28
‘emet w’emunah, 124
‘emet weyašiv, 54, 123, 124
- ʿ
ʿAMIDAH, 3
- A**
Abbaye, 49, 50, 91, 98, 125, 126
Aqiba, 26, 35, 45, 46, 52, 72, 96, 104, 109
- B**
Bar Kokba, 26, 28, 53, 128
Baraita’, 23, 36, 54, 125
ben Azzai, 35, 96
ben Zoma, 96
Bet Shearim, 28
Betar, 128
Birkat ‘avodah, 79, 140
Birkat ‘avot, 55, 140
Birkat ‘al hašadiqim, 140
Birkat binyan Yirušalaim, 140
Birkat Din, 73, 140
Birkat G^eulah, 66, 140
Birkat G^evurot, 56, 140
Birkat haDa‘at, 59, 82, 140
birkat hagomel, 130
birkat haMazon, 124, 125, 126, 127, 128, 132
Birkat haMinim, 74, 75, 140, 157
Birkat hašalom, 80, 140
Birkat hašanim, 69, 140
birkat haTorah, 122
birkat haZimmun, 124
birkat hodayah, 31
Birkat Hodayah, 80, 140
Birkat R^efu‘ah, 68, 140
Birkat Sliḥah, 65, 140
Birkat Tšuvah, 61, 140
boneh Yirušalmi, 127, 130
- C**
Cesareia, 33
- E**
eficácia, 7, 16, 17, 107, 108, 109, 110, 111, 120
Eficácia, 3, 9, 107
Eleazar ben Azariah, 47
Eleazar ben Pedat, 110, 133
Eliezer ben Hyrcanus, 52
Eliezer ben Yose haGelili, 24
Elisha ben Abuyah, 96
- G**
Gamaliel, 32, 46, 47, 53, 111, 112, 128
- H**
Haim Soloveitchik, 89
Hallel, 22, 132, 133
hama‘ariv ‘aravim, 123
hamošij’, 127, 128
haNašij, 26, 28, 47
Hanina bar Hama, 91, 133
Hanina ben Dosa, 111
haškivenu, 124
haṭov whameṭiv, 128, 130
havdalah, 52, 61, 129
havinenu, 52, 81, 83, 88
Hayyim de Volozhin, 40, 89, 90, 107, 113, 155
Hillel, 19, 24, 45, 103, 106, 131
Hisda, 127
Hiya bar Ami, 98
Hoshaya, 91
Huna bar Hiyya, 97, 125
- J**
Javné, 26, 28, 35, 45, 46, 47, 53, 76, 111, 128
Jerusalém, 6, 12, 19, 21, 23, 25, 27, 33, 46, 48, 51, 53, 69,
71, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 88, 91, 93, 97, 98, 102, 103,
105, 126, 127, 130, 136, 151, 152, 157
- K**
Kahana, 35
Kahana’, 35
kawwanah, 25, 59, 62, 85, 89, 90, 92, 97, 100, 105, 108,
109, 114, 116, 135, 136
Kawwanah, 9, 51
- L**
laḥaš, 51, 135
Lydda, 33, 52, 133
- M**
Maharsha, 41, 93, 94, 95, 131
Maḥzoza, 91

Maimónides, 30, 89, 96
Mišnah, 3, 6, 7, 8, 10, 14, 23, 26, 27, 28, 30, 45, 46, 86, 87,
95, 106, 108, 122, 127, 133
mišwah, 31, 49, 116
mišwot, 32, 41, 57, 96, 102, 111, 115, 116

N

Nahman, 127
nefeš, 40, 107

O

Oração das Dezoito, 7, 13, 47, 51, 52, 55, 86, 87, 88, 89,
100, 101, 104, 108, 121, 123, 124, 135

P

Peqiin, 35
Pumbedita, 19, 76, 97, 125

Q

Qabbalat T^efillah, 78, 83, 140
Q^edušat haŠem, 140
Qibbuš Galuyot, 71, 140

R

Raba, 91, 92, 96, 97, 110, 125, 126
Rabba, 33, 49, 50
Rabbah, 125, 126
Rambam, 96, 97, 98
Rashba, 97
Rashi, 27, 85, 104, 116
Rosh, 98

S

Séforis, 33, 72, 91, 93, 133
Š^ekinah, 20, 78, 79, 90, 97, 99, 113, 136
Š^ema', 7, 8, 13, 51, 95, 103, 114, 115, 121, 122, 123, 124,
139
Š^ema', 31, 32
Shammai, 19, 45, 46, 87, 103, 106, 131
Simeon ben Laqish, 35, 43
Simeon *haPaquli*, 53
Šmoneh 'esreh, 51, 53, 54, 61, 66, 93, 95, 123
Šmoneh 'esreh, 31
Šmoneh 'esreh, 87, 88, 108, 117
Sura, 19, 28, 91, 92, 127

T

Tarfon, 45, 46, 72, 133
teurgia, 112
Teurgia, 9
Tiberiades, 30, 33, 43, 93, 98, 110
Tosefta, 6, 14, 27, 81, 87, 95, 129, 149

Y

Yehoshua ben Hananiah, 47, 52
Yehoshua ben Hananyah, 35
Yehudah bar Ilai, 109
Yehudah bar Yehezqel, 76, 91, 97, 127
Yehudah *haNaśi*, 27
Yishmael ben Elisha, 24, 35, 99
Yohanan bar Nappaha, 35, 43, 93, 133
Yohanan ben Zakkai, 28, 35, 111
Yona de Gerona, 116
Yose ben Halaftha, 72, 116
Yose ben Yo'ezer de Šereda, 32
Yose ben Yohanan, 32
yošer 'or, 121, 122, 123