

A Torá e os Judeus

Em Busca de um Diálogo Hermenêutico

Nelson Kilpp

1. Introdução

O título é bastante pretensioso, petulante até. Um tema tão vasto e abrangente como o é a interpretação judaica da torá requereria uma vida inteira de pesquisa dedicada. Qualquer um que procurar embrenhar-se por esta mata aprenderá a ser humilde. A seguir estão apenas algumas picadas.

Da amplitude do assunto advêm diversas dificuldades. A primeira é de cunho cronológico. Onde começa a interpretação judaica? Ela inicia com a releitura exílica da história do povo de Israel? Ou principia com a interpretação que “o cronista” faz, no período pós-exílico, da história e da lei? A questão está vinculada à pergunta pelo início do surgimento do judaísmo, que judeus e cristãos vão responder de maneira distinta. E onde termina a interpretação judaica? O uso do método histórico-crítico por parte de exegetas judeus da atualidade ainda é “interpretação judaica”?

A segunda dificuldade concerne à definição dos termos usados no título. Quem é “judeu”? Independentemente de como venha a ser respondida a pergunta pela origem do judaísmo, o fenômeno “judaísmo” nunca foi uma grandeza homogênea, nem na atualidade nem na época de Jesus Cristo. E é óbvio que um judeu ortodoxo vai ler as Escrituras de outra forma do que um judeu liberal ou ainda um judeu arreligioso da atualidade.

O segundo termo do título não é menos amplo. O que é a torá? Originalmente a instrução, dada pelo pai ou pelo sacerdote (Pv 1.8; Lv 6.2), a torá tornou-se o termo privilegiado para designar a lei de Deus intermediada por Moisés (Dt 1.5). Durante o processo de canonização, todo o Pentateuco foi denominado torá, por a lei ter sido considerada central nesse bloco de escritos sagrados. Mas a elasticidade do termo ainda é maior. Já que o Pentateuco é, conforme o judaísmo, a parte mais importante dos escritos canônicos, toda a Bíblia Hebraica pode ser denominada torá. Mas a torá abrange, além da lei escrita, também a lei oral, transmitida oralmente pelos mestres desde Moisés e codificada por volta do ano 220 d.C. na Mishná. Hoje em dia a torá pode ser estendida a toda a atualização posterior da Bíblia Hebraica e da Mishná, chegando a significar, de forma genérica, algo como história, teologia, fé e vida do judaísmo até nossos dias¹.

No presente trabalho limitamos a análise do tema ao período tanaítico, ou seja, ao século I a.C. e aos dois primeiros séculos d.C., destacando,

por vezes, traços típicos que se preservam até hoje. Em conformidade com esta delimitação cronológica, o termo “torá” será geralmente entendido como lei escrita e lei oral.

Uma última dificuldade deve ser mencionada. Um judeu deveria ter a oportunidade de falar sobre o tema aqui, pois somente um judeu poderia contemplar todo o contexto espiritual em que necessariamente se dá a interpretação das Escrituras Sagradas. Também por causa desta deficiência, o estudo que se segue é parcial e, às vezes, um tanto acadêmico.

Cabe, finalmente, colocar o objetivo do estudo sobre a interpretação judaica da torá. A intenção não é de contrapor hermenêutica cristã e judaica, mas de tentar entender e levar a sério um parceiro de diálogo em potencial, aliás um parceiro um tanto esquecido nas releituras bíblicas latino-americanas. Assuntos polêmicos, como a confissão do Messias, são relegados a um segundo plano, também por terem sido privilegiados no passado. Para termos a necessária pré-disposição para ouvir e respeitar o relacionamento de judeus com a sua torá, cito um depoimento de Augusto Segre²:

Falar da Bíblia em relação ao hebraísmo seria simplesmente o mesmo que traçar a história do povo hebraico, de todas as peripécias que viveu e sofreu através dos séculos, falar da evolução de seus usos e costumes, da sua religião em particular, (...) da vasta literatura que vai desde o livro de Bereshit até os nossos dias. A Bíblia é o livro com o qual os judeus erraram por todas as épocas através do mundo inteiro. Privados de todo bem, do fruto de seu trabalho e dos seus esforços, dos direitos que cabem a todo ser humano, reduzidos à condição de objeto, expulsos de país em país deixando para trás de si nas casas saqueadas e incendiadas tudo aquilo que de mais caro possuíam, os hebreus conheceram a mais sórdida miséria, os mais ignóbeis tratos, a mais cínica indiferença de povos assim chamados civilizados. Na Diáspora, nenhuma terra foi jamais a terra deles, nenhuma casa a casa deles, sob nenhum céu puderam ser acolhidos como seres humanos iguais aos outros. Privados muitas vezes de tudo e até dos afetos familiares, todavia conservaram, e ciosamente guardaram, no coração e na inteligência, e cuidadosamente esconderam, nas sacolas esfarrapadas, o maior dos tesouros, que nenhum anti-semita conseguiu jamais destruir de maneira definitiva: a Bíblia... As enormes fogueiras de livros hebraicos, que arderam em todas as praças da Europa, transformaram papel em cinzas, mas não extinguiram nem a idéia nem a fé dos hebreus. O Rabino Riccardo Pacifici, de Gênova, vítima da ferocidade nazista, deportado com um grupo de irmãos, no momento mais dramático de sua vida, confortava-os com estas simples palavras: “Irmãos, com o livro da torá debaixo do braço podemos ir para qualquer lugar, sem medo algum.”

2. O Caminho da Torá

O tratado Abot diz que Moisés recebeu a torá no Sinai, entregou-a para Josué; Josué a transmitiu aos anciãos; os anciãos, aos profetas; os profetas, aos homens da Grande Assembléia. E estes disseram: “Sejam ponde-

rados no julgamento, façam discípulos e construam uma cerca em torno da torá.” (Ab.I.1.)

Assim os judeus entendiam a torá no século anterior e posterior ao advento da era cristã:

1) A torá é de origem divina. Moisés foi o profeta privilegiado que recebeu a torá no monte Sinai. A transmissão se deu através de homens capazes, íntegros e inspirados.

2) A lei de Moisés é a parte mais importante na Bíblia Hebraica, pois ela expressa a vontade de Deus. Os profetas são entendidos como transmissores e intérpretes da torá. Eles não formam um fenômeno com luz própria; são importantes por terem apontado para a lei e preservado a autoridade da lei.

3) Os homens da Grande Assembléia são identificados com os sábios e escribas da época pós-exílica. A função desses sábios é a de preservar, transmitir e proteger a lei. “Fazer uma cerca” pode ser entendido como a tentativa de definir um cânone de escritos sagrados a partir do centro do judaísmo, a lei. Pode, no entanto, também significar o processo de interpretação e atualização da lei escrita que pretende mostrar em casos concretos como se pode cumprir a lei e como se a transgredir. As “cercas” protegeriam a lei de ser violada, mas também as pessoas de sofrerem as consequências de uma eventual transgressão³. Parece, portanto, que já antes de Cristo o caminho da torá toma dois rumos: a) o rumo da definição de um cânone de Escritos Sagrados; e b) o rumo da formação de uma coleção de normas transmitidas oralmente através de escolas de discípulos e compreendidas como atualizações da lei mosaica.

2.1. A Formação do Cânone Hebraico⁴

Historicamente o processo de canonização iniciou provavelmente com Esdras (450 a.C.). Por seu conteúdo, o Pentateuco foi o primeiro bloco a ser considerado sagrado e normativo (talvez no século IV a.C.). O segundo bloco, o dos livros proféticos, foi canonizado logo em seguida (talvez um século depois), por os profetas serem considerados intérpretes da lei. Esta é a situação do judaísmo no primeiro século da era cristã. A definição da terceira parte da Bíblia Hebraica somente ocorreu no fim do século I d.C.

Como os judeus da época viam essa sua torá escrita podemos ver nas observações de algumas testemunhas dessa época. Interessa observar quais os critérios que eventualmente nortearam a interpretação da torá na época.

a) O historiador Flávio Josefo (95 d.C.) parece conhecer todos os livros da atual Bíblia Hebraica⁵. Desses livros nada se pode tirar; nada se deve acrescentar a eles; nada pode ser alterado; pois são provenientes de Deus. Conforme F. Josefo, não há livros que se contradizem; pois somente há poucos autores, e estes são inspirados. Há também certa graduação nos livros canônicos. Primeiro vêm os livros atribuídos a Moisés (Jó e o Pentateuco); em segundo lugar estão os livros escritos por profetas entre a morte

de Moisés e o rei persa Artaxerxes (464-424; o termo “profetas” deve ser entendido de maneira bem elástica aqui, pois devem ser incluídos nesta categoria, entre outros, também Davi); por último aparecem os livros com cânticos e normas, escritos após Artaxerxes, quando a verdadeira profecia já estava em franco declínio.

Estas observações evidenciam que F. Josefo adota o critério da inspiração (de Moisés e dos profetas) para classificar os livros canônicos. Mas, para ele, este critério coincide com um critério cronológico, porque ele crê que a inspiração profética gradualmente decaiu em Israel. O critério cronológico talvez tenha sido o motivo pelo qual o livro de Jesus Siraque (Eclesiástico; 190/180 a.C.) não foi incluído no cânone hebraico. Os livros de Daniel, Ester e Eclesiastes, por outro lado, devem sua inclusão no cânone à pseudepigrafia.

b) De diversos trechos da Mishná podemos deduzir que, por motivos de conteúdo, os livros de Provérbios, Cantares e Eclesiastes foram muito contestados por alguns rabinos. Foram aceitos com certa resistência, por tratarem de assuntos meramente profanos. A escola de Hillel, considerada liberal, não aceitava Eclesiastes, apesar de ser atribuído a Salomão. A aceitação deu-se afinal pelos seguintes motivos: Eclesiastes inicia e termina com a torá. De Ec 1.3 (“Que proveito tira o homem de todo o trabalho com que se afadiga debaixo do sol?”) Rabbi Yannai conclui que o homem tira proveito do que está/existe antes do sol, ou seja a torá. (Conforme Pv 8.22-31 a Sabedoria estava junto a Deus antes da criação do mundo. R. Yannai evidentemente identifica a Sabedoria pré-existente com a torá.) O livro de Eclesiastes também conclui com a torá, pois Ec 12.13 afirma: “Teme a Deus e observa os seus mandamentos, porque este é o dever de todo homem.” (Shab. 30b).⁶ Portanto, critério para aceitar Eclesiastes foi a possibilidade de colocar o livro em relação íntima com o centro da Escritura, a torá.

Também o livro de Provérbios foi considerado por muitos não apto para ser canônico, por conter contradições. O exemplo mais crasso era Pv 26.4 e 5. “Não respondas ao insensato conforme a sua estultícia”, diz o v. 4. “Responde ao insensato conforme a sua estultícia”, diz o v. 5. Como afirmações contraditórias não podem ter origem divina, o intérprete rabínico conclui que um versículo trata de palavras da torá e outro de questões profanas (Shab. 30b). Prevalece, pois, a convicção de que o livro de Provérbios provém de Salomão, um autor inspirado, podendo, portanto, ser incluído no rol dos livros que “mancham as mãos”.

Podemos tirar algumas conclusões desse processo de canonização: os livros atribuídos pela tradição a Moisés e a pessoas inspiradas do passado gozavam de autoridade irrestrita. Para determinar o grau de inspiração se podia recorrer ao critério cronológico: quanto mais antigo, mais inspirado (cf. Josefo). Mas este critério nem sempre era suficiente, pois evidentemente também se observava o conteúdo de cada livro. Foi o que aconteceu com Pv, Ec e Ct. Estes livros eram atribuídos a Salomão e tinham algum prestí-

gio popular, mas havia algumas reservas quanto ao seu conteúdo. Nestes casos havia outros critérios. Vimos que os escritos não podiam conter contradições irreconciliáveis. As contradições aparentes tinham que ser explicadas. Vimos também que os escritos que podiam ser relacionados com a lei como que recebiam algo da autoridade e do esplendor divinos. A relação com o centro das Escrituras podia determinar a canonicidade de um livro.

2.2. A Formação da Torá Oral

Ao lado da torá escrita havia, já antes do advento da era cristã, inúmeras tradições transmitidas oralmente: era a torá oral. Esta tradição dos antigos consistia em costumes e práticas consagradas por gerações passadas e, portanto, consideradas observância legítima e irrestrita da lei. Com o tempo também estas normas foram atribuídas a Moisés. Além da lei escrita, Moisés teria recebido no Sinai também a lei oral. O tratado Ber. 5a consegue fundamentar esta afirmação em Ex 24.12b: “Dar-te-ei tábuas de pedra, a lei e o mandamento que escrevi para ensinares a eles.” A interpretação que se dá a este meio versículo é a seguinte: as “tábuas de pedra” são o Decálogo; a “lei” é o Pentateuco, ou seja, a lei escrita; o “mandamento” representa a lei oral, ou seja, a Mishná; “o que escrevi” é uma alusão aos livros proféticos e outros escritos bíblicos; e “para ensinar a eles” indica a interpretação da Mishná (Guemará) preservada no Talmud. Também aqui parece haver certa graduação da revelação, desde o cerne da lei, o Decálogo, até as interpretações do Talmud. Chama a atenção que nesta valoração a lei oral é considerada mais importante que os profetas.

A exegese do texto bíblico também mostra alguns pressupostos. O texto bíblico não repete assuntos; cada elemento do versículo tratado necessariamente tem que significar outra coisa. Cada palavra, por ser de origem divina, tem que ter significado próprio. Este pressuposto vai nortear toda a exegese rabínica, que é essencialmente uma busca pelo sentido de cada palavra. Esse criterioso exercício de observar a palavra isolada pode, sem dúvida, vir em detrimento de uma visão de conjunto.

Para o judaísmo a lei oral é necessária. Diversos argumentos são aduzidos para comprovar essa necessidade. Primeiramente, a torá escrita é de difícil compreensão, havendo necessidade de explicações e esclarecimentos. Além disso, a lei escrita não respondia às novas condições de vida do povo judeu. Por exemplo, as normas da lei escrita se dirigiam em especial a agricultores e pastores de ovelhas. No judaísmo posterior, no entanto, havia muitas outras profissões⁷. Como as normas divinas devem ser traduzidas para estas novas profissões? A lei oral tem essa tarefa da atualização. Uma parábola do Seder Eliyahu Zuta (cap. 2) traz uma ilustração interessante⁸: um rei tem dois servos. Antes de sair de viagem, ele dá a cada servo uma medida de trigo e um feixe de linho. O servo sábio faz do linho um pano e da farinha, pão. O servo tolo nada faz. Quando o rei volta, exi-

ge de seus servos que lhe devolvam o que lhes havia dado. O servo sábio lhe oferece o pão sobre uma mesa, coberto com o bonito pano de linho. O servo tolo fica envergonhado. E a parábola conclui: “Quando o Santo — bendito seja o seu nome — deu a torá ao seu povo, ele deu somente trigo e linho para nós fazermos pão e vestes.”

Esta parábola mostra que a torá exige interpretação. E isto até é vontade divina. Exatamente através da atualização da Escritura é que se podem preservar a santidade e a autoridade divinas contidas na Escritura. Isto é compreensível, pois somente a atualização é que torna a lei aplicável e as normas exequíveis. Evidenciam-se aqui mais dois pressupostos da exegese rabínica. Em primeiro lugar, existe a convicção de que a lei escrita abrange todas as situações da vida: a economia, a política, a jurisprudência, a família, a cultura, o trabalho, a religião. Há, portanto, necessidade de normas precisas em todos os âmbitos da vida para que se possa cumprir a vontade de Deus no dia-a-dia e, assim, santificar a vida. Aqui existe naturalmente o perigo do casuismo. Mas ele nasce da preocupação legítima de passar toda a vida com a vontade divina. Em segundo lugar, subentende-se que Deus já manifestou tudo que precisamos saber para poder cumprir sua vontade; tudo já está expresso nas Escrituras. Não há necessidade de criar leis novas, mas de interpretar adequadamente as existentes.

Ao contrário dos saduceus, para os quais a verdadeira religião se baseava no culto do templo e no rígido cumprimento das normas da torá escrita, interpretada literalmente, os fariseus adotavam a interpretação mais liberal das leis mosaicas, exatamente por conhecerem as dificuldades que o povo tinha em cumpri-las. Os fariseus foram os responsáveis pela formação e incrementação da lei oral. Desta forma foram os fariseus que deram as condições necessárias para a preservação do judaísmo após a destruição do templo e de Jerusalém pelos romanos em 70 d.C. Conta-se o seguinte a respeito de Yohannan ben Zakkai, fundador da escola de Jabne: ao deixarem a cidade de Jerusalém, que estava em ruínas, para encontrar um outro lugar para viver, um discípulo de Yohannan ben Zakkai teria chorado amargamente: “Ai de nós, o lugar onde os pecados de Israel eram expiados está em ruínas.” A este lamento o mestre teria respondido, atualizando o texto de Os 6.6: “Não te atormentes, meu filho. Temos uma expiação igualmente eficaz: a prática da benevolência.”⁹⁹

Não creio que a afirmação acima de que foram os fariseus que possibilitaram a sobrevivência do judaísmo após a destruição do templo em 70 d.C. seja um exagero. Após 70 a torá oral tornou-se ainda mais importante do que antes. Após desaparecer a religião centrada no templo, a torá oral transformou-se em distintivo do judaísmo rabínico. Uma tradição de Números Rabbah XIV, 10¹⁰ conta que há duas leis, a oral e a escrita. Deus deu a torá oral para que Israel pudesse ser distinguido de outras nações. Ela não foi dada de forma escrita para que os ismaelitas não pudessem alterá-la, como fizeram com a lei escrita, dizendo que eles é que eram Israel.

“Ismaelitas” é linguagem cifrada para “cristãos”. Um dos mais importantes pesquisadores judeus da atualidade, Jacob Neusner, afirma que a torá oral é para o judaísmo o que o Novo Testamento é para os cristãos. Ambos, judeus e cristãos, provêm da Bíblia Hebraica, mas ambos têm interpretação diferente da Escritura¹¹.

3. A Interpretação dos Mestres Tanaítas

Queremos aqui observar mais de perto essas pessoas que moldaram a torá oral: os mestres tanaítas. A época tanaíta se estende do primeiro século antes até o final do segundo século depois do nascimento de Jesus. Interessam alguns pressupostos e alguns princípios da interpretação desses sábios.

Os que efetivamente moldaram a lei oral foram os fariseus. O movimento farisaico parece ter sido bastante diversificado. Bastante conhecidas são as discussões entre a escola de Hillel e a escola de Shammai. Havia mais de 300 questões divergentes entre as duas escolas¹². Hillel, um grande mestre proveniente da Babilônia, e Shammai viveram por volta da virada para a era cristã e fundaram escolas de interpretação da torá. A escola de Hillel era tida como a mais liberal, a de Shammai, como a mais rígida. Uma das histórias mais famosas de toda a literatura rabínica¹³ é a que conta que um gentio veio a Shammai com o seguinte pedido: “Converte-me sob a condição de que me ensines toda a torá enquanto eu estiver parado sobre um só pé.” Shammai mandou o atrevido pretendente embora. O mesmo gentio veio então a Hillel com o mesmo pedido. E Hillel lhe responde: “O que te é odioso, não o faças a teu próximo. Esta é toda a torá; o resto é comentário. Vai e aprende isto!” (Shab. 31a.)

Salta aos olhos a semelhança com a “regra de ouro” proferida por Jesus em Mt 7.12: “Tudo aquilo que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a lei e os profetas.” O mestre Jesus não está longe do mestre Hillel neste ponto¹⁴. Dentro do farisaísmo a tendência de reduzir a torá a seus conteúdos essenciais e centrais pode ter sido uma estratégia missionária. A resposta de Hillel pode também ser entendida como pedagógica: a torá se aprende somente na prática.

Conhecida também é a atualização que Hillel faz de Dt 15.2. Conforme o texto bíblico haverá remissão das dívidas no ano sabático; todo credor que emprestara dinheiro não mais podia cobrar a dívida no ano sabático e depois dele. Na época de Hillel, esta lei teve por conseqüência que ninguém mais emprestava nada quando se aproximava o ano sabático. Este fato parece ter originado problemas de ordem social que contrariavam o próprio espírito da lei deuteronômica. Por isto Hillel descobriu uma maneira de tornar possível a cobrança da dívida também no ano sabático ou após o mesmo¹⁵. A exegese de Hillel se baseia no estudo cuidadoso dos termos hebraicos usados em Dt 15.2. O versículo afirma que todo credor deve, no ano da remissão, deixar de cobrar de seu próximo o que lhe havia empresta-

do. O versículo seguinte aparentemente traz uma redundância quando diz: “Do estrangeiro poderás, exige-lo, mas tua mão deixará quite o que te pertence e estiver com o teu irmão.” (Dt 15.3.) Agora, para Hillel, a torá não pode conter nenhuma palavra supérflua. Por isto, “o que estiver com o teu irmão” não pode ser mera repetição do que já foi afirmado no verso anterior, mas tem significado próprio. Esta parte foi escrita para excluir os casos em que aquilo que pertence ao credor não “estiver com” o irmão devedor. Este arazoado possibilita o assim chamado instituto do Prozbul: a carta de dívida é depositada na corte de justiça. Assim, a dívida poderá ser cobrada no ano sabático, pois o valor devido, ou seja, a “nota promissória”, não está “com” (= nas mãos de) o devedor.

Essa exegese quer ser interpretação literal, já que valoriza cada palavra e cada construção fraseal. Manifesta-se aqui o princípio já detectado acima de que tudo na torá tem sentido, não podendo, pois, haver repetições ou redundâncias. A leitura cuidadosa de cada palavra irá descobrir também o significado de aparentes repetições. A motivação para a exegese de Hillel se encontra na situação social de sua época. A necessidade econômica e social exigia a alteração da lei do sabático exatamente para preservar o espírito da mesma lei. Contudo, não se podia legislar contra o que estava escrito. Por isto, a exegese rabínica procura combinar a preservação da validade da vontade divina em todos os tempos e em todos os âmbitos da vida com a exigência de constantes adaptações da lei às novas situações.

Normas e métodos para interpretar as Escrituras foram se estabelecendo aos poucos, sem que, no entanto, houvesse consenso entre os diversos mestres ou faltasse criatividade nas diversas escolas. Alguns princípios de interpretação usados por Hillel encontramos também no Novo Testamento¹⁶. Por exemplo, o princípio conhecido por “*a minore ad maius*”, que busca traçar uma analogia entre dois elementos ou situações ao mesmo tempo em que se constata também certa desproporcionalidade desses elementos ou situações. Característico é o “quanto mais”. P. ex.: “Se Deus veste assim a erva do campo, que hoje existe e amanhã é lançada no forno, quanto mais a vós outros, homens de pequena fé.” (Mt 6.30; cf. também Mt 7.10; 10.35.)

Sabemos que, além das analogias, dava-se atenção especial à seqüência dos versículos, a jogos de palavras, alusões, assonâncias e aliterações — todos critérios vinculados ao som e à escrita da língua hebraica. Em Ber. Rabbah, o monte Moria (Gn 22.2) é caracterizado como monte que irradia luz, pois se ouvia no termo a raiz 'or, luz. R. Meir (130 d.C.), por outro lado, explica Gn 3.21 (“Fez o Senhor Deus vestimenta de peles para Adão e sua mulher e os vestiu”) recorrendo à assonância existente em 'or (com 'ayin: pele) e 'or (com 'alef: luz): o Senhor fez vestes de luz para o primeiro casal. Ainda um terceiro exemplo. A função revitalizante, reanimadora da lei é muitas vezes acentuada. O texto bíblico em que se apóia esta concepção encontra-se em Dt 4.44, que afirma: “Esta é a torá de Moisés posta diante

dos filhos de Israel.” A forma verbal hebraica que designa “posta, colocada” (*sam*, com *sin*) tem o mesmo som do termo “elixir” (*sam*, com *samech*). Portanto, nada mais fácil do que concluir: a torá é um elixir para a vida¹⁷.

Às vezes também o valor numérico das letras de uma palavra pode ser a chave para desvendar o segredo do texto bíblico. Um exemplo só: Pv 8.21 trata da recompensa dos justos. O texto diz, conforme a versão de J. F. de Almeida: “para dotar de bens os que me amam”. Pergunta-se agora que tipo de bens é que receberão os justos. A resposta do R. Yehoshua ben Levi é a seguinte: 310 mundos são a recompensa dos justos. Como? Simples: o termo hebraico traduzido por bens é *yesh*. O valor numérico das duas consoantes das quais se compõe o termo hebraico é 310¹⁸.

Os exemplos mencionados partem da letra (hebraica) da Escritura, mas já tendem a ir além do sentido literal. Cada palavra tem seu significado, mesmo que não na superfície, mesmo que não em seu contexto. Estamos aí já próximos da interpretação alegórica.

A tradição palestinese de interpretação quase não conhece a alegoria. R. Akiba — o mesmo que considerou o revolucionário Bar Kochba como o Messias e que, em 135 d.C., sofreu o martírio — usou a interpretação alegórica para justificar a inclusão do livro de Cantares no rol dos livros canônicos: é uma história de amor entre Deus e o povo de Israel¹⁹. É, porém, no mundo helenístico que a alegoria aparece com frequência.

Filha da filosofia grega, a alegoria pressupõe que todos os dados reais contêm um significado mais profundo do que o aparente, externo. Coisas, pessoas, animais, nomes, designações geográficas, números — tudo é “*mashal*”, parábola, e tem um sentido além do explícito, do expresso, do literal. O representante judeu mais notável na arte da alegorização foi Filo de Alexandria (século I a.C.), que escreveu um comentário ao livro de Gênesis. Para Filo não há na Escritura Hebraica nada que seja contraditório, falso ou supérfluo. O que parece ser contraditório, confuso ou incompreensível é apenas o sentido literal, não o verdadeiro sentido²⁰. Isto fica claro, para ele, numa afirmação como a de Gn 4.16: “Retirou-se Caim da face do Senhor/Adonai.” Todos sabem que Deus não tem face e que é impossível fugir de Deus, já que ele é onipresente. Portanto, o trecho deve inevitavelmente ser entendido como alegoria: Caim significa o pecado premeditado, em contraposição a Adão que significa o pecado involuntário. Com sua metodologia, Filo consegue, como já Aristóbulo (século II a.C.), explicar que a filosofia grega já está toda contida na lei de Moisés, reafirmando, assim, não somente a autoridade da torá, mas também a primazia da lei judaica diante da filosofia grega. Também o judeu Aristéias (100 a.C.) envereda pela interpretação alegórica dos animais de “unhas fendidas” que “ruminam” (Lv 11.4): o casco fendido quer designar “discernimento, capacidade de distinguir”, enquanto que “ruminar” representa a ação de recordar, refletir os eventos divinos²¹. A alegoria mostra-se útil numa situação missionária. Ela possibilita um acesso mais fácil dos gregos à lei judaica.

A alegoria também influenciou o apóstolo Paulo e os cristãos da escola de Alexandria, como Clemente e Orígenes. Um exemplo de alegoria paulina encontramos em Gl 4, onde as duas mulheres e os dois filhos de Abraão representam duas alianças e dois tipos de filhos: os filhos da servidão e os filhos da liberdade (Gl 4.21-31).

Não encontramos na Mishná e no Talmud a tipologia, tão largamente difundida no Novo Testamento. Não há obviamente, entre os judeus, a necessidade de ver, na Bíblia Hebraica, pré-figurações de acontecimentos e personagens da época neotestamentária.

4. Conclusão²²

Desde a Antiguidade até o nosso século, a interpretação espiritual-alegórica prejudicou o diálogo entre cristãos e judeus. Essa interpretação era bastante oportuna para deixar que preconceitos inveterados conduzissem a busca pelo sentido do texto. Somente na atualidade, depois de muitas fogueiras e extermínio em massa, parece que cristãos e judeus conseguem reunir-se em torno de projetos comuns de pesquisa e interpretação da Bíblia Hebraica²³. O objetivo não mais é procurar *dicta probantia*, versículos bíblicos que sustentem a teologia e a dogmática de cada um, mas buscar o sentido original do texto. Não podemos negar ao método histórico-crítico esta importante realização.

Esse trabalho em conjunto já está dando seus primeiros frutos. Por parte de exegetas cristãos se está evitando a maneira simplista e estereotipada de enxergar, por exemplo, o farisaísmo na época de Jesus Cristo. Obras clássicas do passado que apresentam uma visão bastante uniformizada dos movimentos judeus do início da era cristã, com o intuito de acentuar a dicotomia entre cristãos e judeus, estão sendo revistas. Muitos exegetas não mais afirmam que o Novo Testamento é anti-semítico, mas que contém camadas anti-semíticas perfeitamente delimitáveis (em Mateus, João e Paulo) e, portanto, explicáveis a partir de seu contexto.

Os pesquisadores do Antigo Testamento abandonaram entrementes a visão histórico-salvífica introduzida por um dos pais da pesquisa científica, Julius Wellhausen. No fim do século passado, ele afirmou²⁴ que no início da história de Israel tudo era perfeito e puro, sendo o culto um ato dinâmico e espontâneo. Aos poucos esse relacionamento perfeito entre Deus e o povo foi se deteriorando até surgir o judaísmo empedernido e legalista, depravado religiosamente, justificando a importância da vinda de Jesus Cristo. Este modelo hegeliano (tese-antítese-síntese), aos poucos, está desaparecendo.

Atualmente se está acentuando a “teologia bíblica”, ou seja, procura-se interligar apropriadamente Antigo e Novo Testamentos. Quer-se avaliar adequadamente tanto a continuidade quanto a descontinuidade entre ambos. Estamos, ao que parece, nos desligando mais e mais da visão bultman-

niana de que o Antigo Testamento tem mera função introdutória ao Novo Testamento, como também estamos, aos poucos, abandonando a concepção que entende como mero acaso o fato de o cristianismo ter surgido do judaísmo.

Quero concluir apontando para algumas coisas que podemos aprender de exegetas e pesquisadores judeus²⁵. Em primeiro lugar deve-se mencionar a importância dada aos comentários do passado. Os exegetas modernos respeitam os intérpretes do passado, em especial da Idade Média. Nós protestantes muitas vezes pensamos que a nossa geração de pesquisadores parte da estaca zero e, naturalmente, descobre por primeiro o verdadeiro sentido. Com os exegetas judeus podemos aprender humildade.

Em segundo lugar está a importância dada à língua hebraica. Ela talvez seja um resquício daquela santidade quase material de cada palavra da Bíblia Hebraica. Etiologias, jogos de palavras, alusões, assonâncias — tudo isso pode ser significativo.

Por fim, muitas interpretações de exegetas judeus americanos se caracterizam por tentar entender o texto final canônico. Talvez seguindo tendências gerais nos Estados Unidos, sentimentos ou afirmações contraditórias no texto são interpretadas antropologicamente. Importante é que não se pretende chegar a um julgamento definitivo, último. Não se tenciona alcançar a única leitura correta. Tem-se a consciência de que devemos ter a imaginação aberta para outras possibilidades de compreensão, inclusive a de cristãos dedicados à busca da verdade. A interpretação última e definitiva acontecerá somente no fim dos tempos.

Notas

- 1 Veja, p. ex., o título da Introdução ao Judaísmo de Jacob NEUSNER: *The Way of Torah; an Introduction to Judaism*, Belmont, Cal., Dickenson, 1970.
- 2 Augusto SEGRE, “A Bíblia e o Povo Hebraico”, *Concilium* 112:207s., 1976.
- 3 Cf. A. COHEN, *Everyman's Talmud*, London, J. M. Deut, 1949, p.150.
- 4 Cf. para o que se segue Rudolph SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments*, 2. ed., Stuttgart, Kohlhammer, 1981, pp. 13ss.
- 5 *Contra Apionem* I,7s. F. Josefo contava apenas 22 livros, que, no entanto, eram os mesmos que os atuais 39 da Bíblia Hebraica. Cf. R. SMEND, op. cit., p. 14.
- 6 Tratado Shabat, 30b, do Talmud Babilônico. Cf. também A. COHEN, op. cit., p. 144.
- 7 Cf. J. V. MONTEBÉLLER, “Introdução”, in: *Talmud; Histórias do Povo de Deus; Relatos do Talmud e do Midrash*, São Paulo, Perspectiva, 1967, p. 6.
- 8 Apud Barry HOLTZ, ed., *Back to the Sources; Reading the Classic Jewish Texts*, New York, Summit, 1984, p. 28.
- 9 Apud Jacob NEUSNER, op. cit., p. 5.
- 10 Bemidbar Rabbah, XIV 10 (Comentário ao livro de Números). Cf. A. COHEN, op. cit., p. 147.
- 11 Jacob NEUSNER, *Judaism and Scripture; the Evidence of Leviticus Rabbah*, Chicago, The University of Chicago, 1986, p. XI.

- 12 A. COHEN, op. cit., p. XXIII.
- 13 Barry A. HOLTZ, op. cit., p. 11.
- 14 No caso do divórcio, Jesus se aproxima mais da escola de Shammai, que admitia o divórcio somente em caso de adultério da mulher (cf. Mt 5.32). A escola de Hillel permitia o divórcio por qualquer motivo. Cf. C.-H. HUNZINGER, "Hillel", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. ed., Tübingen, J. C. B. Mohr, 1959, vol. 3, col. 327.
- 15 Cf. Stuart S. MILL, "Hillel", in: Mircea ELIADE, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan, vol. 6, pp. 323s., e A. COHEN, op. cit., p. XXII (também para o que se segue).
- 16 Para o que se segue veja E. DIETRICH, "Schriftauslegung. II. Im Judentum", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. ed., 1961, vol. 5, cols. 1515-1517.
- 17 Apud A. COHEN, op. cit., p. 133.
- 18 E. DIETRICH, op. cit., col. 1516.
- 19 Ibid.
- 20 Cf. C. COLPE, "Philo I. von Alexandrien", in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. ed., 1961, vol. 5, cols. 341-346.
- 21 Ibid., 344s.
- 22 Cf. para o que se segue o artigo de Eugene J. FISCHER, "The Impact of the Christian-Jewish Dialogue on Biblical Studies", in: R. W. ROUSSEAU, S. J., ed., *Christianity and Judaism; the Deepening Dialogue*, Scranton, Ridge Row, 1983, pp. 117-138.
- 23 Judeus e cristãos se encontram na Society of Biblical Literature e na International Organization for the Study of the Old Testament; projetos comuns são, p. ex., o comentário *Anchor Bible*. Cf. Eugene FISCHER, op. cit., pp. 118, 122.
- 24 Julius WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 3. ed., Berlin, Georg Reimer, 1886, p. 512.
- 25 Cf., para o que se segue, p. ex., as contribuições de J. Rosenberg, E. L. Greenstein e M. H. Liechtenstein, in: Barry W. HOLTZ, ed., op. cit., pp. 31-127.

Nelson Kilpp
Escola Superior de Teologia
Caixa Postal 14
93001-970 São Leopoldo — RS