

O MÉTODO DERÁSHICO NO JUDAÍSMO

Prof. Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa*

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo o surgimento do método deráshico no judaísmo. Para conhecer o método, porém, faz-se necessário aprofundar como as Escrituras passaram a ocupar um lugar central na tradição judaica do período do segundo Templo. Dentro deste processo, destaca-se o surgimento da instituição sinagoga e da “beit ha midrásh”, lugares privilegiados de culto, interpretação e estudo da Escritura.

Palavras-chave: deráshico, judaísmo, Torá.

ABSTRACT

This article aims the emergence of the method derashic in Judaism. To know the method, however, it's necessary to discuss how the Scriptures came to occupy a central place in Jewish tradition of the Second Temple period. And within this process, there is the emergence of the institution of the synagogue and “beit ha midrash” privileged places of worship, study and interpretation of Scripture.

Key-words: derashic, judaism, Torah.

INTRODUÇÃO

Passados quase dois anos da realização do XII Sínodo dos Bispos, cujo tema foi “A Palavra de Deus, na vida e na missão da Igreja” (Roma, 5-26 de outubro de 2008), os bispos do Brasil encontram-se na preparação de uma instrução sobre o mesmo tema, aplicando-o e adaptando-o, pastoralmente, às realidades da Igreja em nosso país.

Dentro dessa perspectiva, faz-se realmente necessário conhecer e aprofundar as raízes da centralidade da Escritura e, ao mesmo tempo, como foi sendo estudada, interpretada e transmitida dentro da rica, complexa e pluralista tradição judaica.

* Professor do Departamento de Teologia Fundamental da Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – PUC-SP. baulloa@pucsp.br

Este breve artigo tem justamente esse objetivo: apresentar, dentro do longo processo histórico, a compreensão teológica da centralidade das Escrituras (*Torá*), sua interpretação (*Targum*) e transmissão na vida e no culto de nossos pais na fé (*Torá* oral e Tradição). Assim, nosso estudo concentra sua atenção nas origens desta tradição-interpretativa, isto é, considera, sobretudo, os diversos contextos do judaísmo do segundo Templo, sem deixar de lado as suas consequências para o período posterior.

Espera-se, com este estudo, colaborar para uma melhor fundamentação do que poderíamos identificar como “um novo despertar da supremacia da Palavra”, de modo particular neste momento de nossa história eclesial latino-americana e brasileira.

A CENTRALIDADE DA TORÁ E SEU ESTUDO NO JUDAÍSMO

Antes de tudo, é necessário advertir, de modo particular nos meios cristãos, o grande mal-entendido existente diante da compreensão do termo *Torá*, que, por séculos, foi traduzido parcialmente por *Lex*, a partir do termo grego *Νόμος*.¹ Tudo começa com a tradução-interpretação grega do Pentateuco (por volta de 350 a.C.), na qual o termo *Torá* foi metodicamente traduzido por *Νόμος*,² porém nessa época, tal tradução correspondia perfeitamente ao

¹ Cf. CARBONE, S. P.; RIZZI, G., *Le Scritture ai tempi di Gesù*, p. 70, “o termo hebraico *Torá* (“instrução, ensino”) não foi traduzido na LXX com seu natural equivalente *διδασχία* mas com *νόμος* (“lei, prescrição”), talvez para acentuar o caráter legal do caminho da aliança”.

² Um estudo sobre a relação lexicográfica *torah-nómos* no Pentateuco grego realizado por L. M. PASINYA, apresentado como tese doutoral no Pontifício Instituto Bíblico (Roma) com o título “*La Notion de Nomos dans le Pentateuque grec*” – e publicado em *Analecta Biblica* 52 – ajuda a compreender melhor este fenômeno de tradução-interpretação. O autor investigou a evolução semântica dos dois termos *torá-nómos* nos ambientes judaico e grego respectivamente. Na conclusão geral, afirma que “*nómos* no mundo grego antigo era compreendida como a manifestação de Zeus, o símbolo da *Pólis*, do Cosmo e, ao mesmo tempo, a encarnação do *Basileus*. Por suas dimensões divinas, políticas, cósmicas e reais, *nómos* se havia tornado no eixo em torno do qual girava toda a vida da sociedade grega: as relações do mundo dos deuses com o dos humanos, assim como o dos humanos entre si e destes com o universo”. Segundo suas fontes, ele se sente “autorizado a acreditar que os tradutores da LXX tinham conhecimento de todas essas dimensões do termo *nómos*”. Por outro lado, nos ambientes judeus na Palestina, “*Torá* é o termo com que Israel designa o conjunto de referências que comandam as relações dos homens com Deus e destes entre si. De maneira que esta é na verdade a palavra que, no seu uso múltiplo, resume Aliança e sintetiza toda a religião de Israel”. Tudo isso o leva a concluir que existe na época da tradução do Pentateuco grego uma semelhança profunda entre a semântica de ambos os

que o judaísmo compreendia por *Torá*. É dentro deste contexto do Império Romano que a tradução de Νόμος por *Lex/Lei* não corresponde ao sentido original de *Torá*. Segundo. Disto se lamenta o rabino Klenicki, quando afirma: “Tal tradução tem ferido os sentimentos do judaísmo rabínico por milênios”.³

Dentro dessa perspectiva se entendem mais precisamente as afirmações de Bloch de que, no judaísmo, “nem o primeiro sentido de direção, instrução, doutrina ou ensino, nem a tradução *Lei (nómos)* disseminada na LXX exprimem exatamente o sentido de *Torá*. Porque é ao mesmo tempo um e outro: um ensino e uma ‘prática’; uma doutrina orientada para a ação. Ela é a Revelação enquanto expressão de uma vontade divina a ser cumprida. É um caminho de justiça, de santidade, de verdade que leva à vida. Uma ‘sabedoria de vida, aquela que, por excelência, preexiste perante Deus’”.⁴

Segundo Lenhardt e Avril, “além de ensino e caminho que indica a direção, em consonância com outras raízes, o termo *Torá* evoca também a luz e o fogo”.⁵

Recorrendo-se à própria Escritura, encontramos diversos testemunhos do seu próprio valor, destacando-se sua centralidade na vida e na piedade de Israel. O Salmo 119(118) é, sem dúvida, um magnífico e paradigmático exemplo desta devoção israelita diante do dom da revelação divina. Por meio desse Salmo, constata-se que, muitos séculos antes da era cristã, já existia uma verdadeira veneração da *Torá*.⁶

Na base das afirmações anteriores, pode-se concluir que Israel reconhece a *Torá* como o maior dom recebido do Senhor; é a plenitude da Páscoa, celebração da liberação do Egito. Por isso, Israel celebra na festa

termos, de modo que é perfeitamente compreensível por que *torá*, na maioria das vezes, foi traduzido por *nómos*, visto que o termo *nómos* era o que melhor podia expressar e refletir todas as conotações da palavra *torá*. Com isto, conclui que no Pentateuco grego o termo *nómos* não quer dizer “lei” no sentido jurídico ou político, conotação que tinha nos séculos V e IV, antes de nossa era.

³ Segundo P. LENHARDT; M. COLLIN, *A Torah Oral dos Fariseus: Textos da Tradição de Israel*, p. 135, esta tradução tem ferido os sentimentos do judaísmo rabínico por dois milênios.

⁴ R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, p. 11.

⁵ A.C. AVRIL; P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*, p. 15.

⁶ R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, pp. 10-11, afirma que o cuidado minucioso na confecção dos seus rolos, as honras litúrgicas que lhes são prestadas e sua leitura solene, principalmente, aos sábados e festas, testemunham de maneira permanente e viva esta devoção.

do “*Shavuót*”,⁷ já no início de nossa era, este grande dom da *Torá*.⁸ A *Torá* é fruto da Aliança do Sinai,⁹ portanto, viver segundo seus mandamentos é permanecer fiel à Aliança com o Senhor. Daí a afirmação que “Aliança e *Torá* são inseparáveis”.¹⁰

Tais convicções, que se encontram profundamente enraizadas na fé judaica, nos ajudam a entender outro aspecto importante no judaísmo: a valorização do estudo da *Torá*, o qual não consistia (consiste) tanto no conhecimento como na meta a ser alcançada, ou seja, buscar o conhecimento pelo conhecimento em si mesmo, mas estava (e ainda hoje está) orientado para a interpretação, com o objetivo de encontrar a aplicação da *Torá* nos mais diversos aspectos da vida cotidiana do povo. Por isso, no interior do judaísmo, estudar a *Torá* é, antes de tudo, encontrar seu sentido prático, de cujo estudo como vimos anteriormente, Esdras é um exemplo clássico (Esd 7,10).¹¹

Avril e Lenhardt recordam que no judaísmo “a *Torá* é o ensino por excelência, é a Palavra de Deus. E como sua fonte é uma, a *Torá* também é una. Mas esta foi recebida sob duas formas: escrita (a *Torá* escrita, a Escritura) e oral (a *Torá* oral, a Tradição).¹²

Este é o testemunho da *Misná Abot* I, 1-2:

Moisés recebeu a *Torá* no Sinai e a transmitiu a Josué, Josué aos anciãos, os anciãos aos profetas, os profetas a transmitiram aos homens da Grande Assembleia. Estes diziam três coisas: sede cautos no juízo; fazei muitos discípulos; ponde um obstáculo em torno à *Torá*. Simão, o Justo, costumava dizer que sobre três sustentam o universo: a *Torá*, o culto e a caridade.¹³

⁷ Y. VAINSTEIN, *El Ciclo del Año Judío*, pp. 191-192.

⁸ A.C. AVRIL; D. MAISSONNEUVE, *As Festas Judaicas*, pp. 50-61.

⁹ R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, pp. 10.12.

¹⁰ M. RODRÍGUEZ RUIZ, *¿Sigue en vigor la Alianza con el pueblo judío? Respuesta del Nuevo Testamento*, p. 395.

¹¹ P. ABADIE. *O Livro de Esdras e Neemias*, p. 62, afirma que Esdras, na literatura rabínica, é uma figura comparável à figura de Moisés. Segundo alguns mestres, se Moisés não o tivesse precedido, ele seria considerado digno de receber a *Torá* e transmiti-la a Israel.

¹² A.C. AVRIL; P. LENHARDT. *La lettura ebraica della Scrittura*, p. 15.

¹³ C. DEL VALLE (ed.), *La Misná*, p. 837.

A partir desse segmento da *Misná*, podemos notar que, ainda que não sejam explicitamente utilizados os verbos “receber” e “transmitir”, o texto trata da *Torá* oral, que, segundo a tradição rabínica, antecede e abrange também a *Torá* escrita. De fato, a necessidade de transmitir a *Torá* forma uma Tradição oral através da relação mestre-discípulo. Sem esquecer que, no judaísmo, o mestre por excelência é Deus, aquele que ensina sua *Torá* a Israel, o qual em sua condição de discípulo, o *talmid*, se coloca em atitude de recolhimento aos pés do Sinai. Note-se também que a relação mestre-discípulo é essencial para o funcionamento da tradição, por meio da qual se realiza a continuidade e atualização ao evento do Sinai. Portanto, nasce daí a preocupação dos anciãos em suscitar muitos discípulos, sem os quais se tornaria impossível continuar a ininterrupta “tradição iniciada com Moisés, o profeta e mestre por excelência, no monte Sinai, e transmitida pelos seus discípulos: Josué, os anciãos, os profetas e os homens da Grande Assembleia, que são os antepassados dos mestres fariseus”.¹⁴

O estudo da *Torá*, que teve seu início na época de Esdras, passando pelos “anciãos da Grande Assembleia (ou grande Sinagoga)”,¹⁵ Soferim, Tannaim, Amoraim e Massoretas, formou progressivamente “no interior do judaísmo a convicção de que essa Palavra escrita, a *Torá* escrita, necessita, exige e pede uma atualização, realizada por meio da sua releitura ao longo dos tempos”. A partir desta realidade se estabeleceu na comunidade judaica esta “outra” fonte de autoridade que acompanha, comenta, interpreta e, eventualmente, engloba a *Torá* escrita. Trata-se da *Torá* oral. A tradição judaica, antes mesmo do Novo Testamento, fala sobre a *Torá* escrita (Escritura) e a *Torá* oral (comentário, interpretação). Ambas constituem toda

¹⁴ A. C. AVRIL; P. LENHARDT. *La lettura ebraica della Scrittura*, p. 16.

¹⁵ C. DEL VALLE, *La Misná*, p. 16. “Os homens (anciãos) da Grande Assembleia, tal como são representados pelas fontes rabínicas, constituem na prática um verdadeiro corpo legislativo. Eles fizeram da *Torá*, no seu sentido amplo (revelação oral e escrita), o fundamento da vida judaica; recolheram e mandaram recolher todas as tradições herdadas do passado, enquadrando-as dentro do judaísmo; por outro lado, estabeleceram novas normas, algumas delas sem suporte bíblico. Debate até quando esta instituição teria se mantido. Segundo a *Misná*, Simeão, o Justo, seria um dos últimos resíduos dos homens da Grande Assembleia. Isto situa o período final da instituição no fim do século III ou do século II a.C, dependendo da identificação histórica que se faz de Simeão, o Justo. Existem autores que prolongam o período da existência da instituição até o período tanaítico. Por outro lado, deve-se lembrar que boa parte da crítica nega a existência da instituição”.

a Torá, como as fontes, a autoridade de revelação, o Sinai.¹⁶ Por isso “no judaísmo (e posteriormente no cristianismo) Escritura e Tradição constituem dois modos complementares da revelação de Deus a Israel”.¹⁷

É importante ressaltar que a Tradição (enquanto comentário e interpretação) se manteve exclusivamente oral por mais ou menos seis séculos. Mais tarde recebeu progressivamente uma forma escrita. Foi a crescente autoridade dos sábios, dos rabinos fariseus e seus discípulos, que permitiu a formação da *Misná*, o código do direito judaico. Paralelamente à *Misná*, formaram-se outros escritos que, somados a esta, compõem o conjunto das obras exegéticas rabínicas: os *Midrashim halákicos*, os *Midrashim aggádicos*, os *Targumim* e mais tarde o *Talmud* (palestinense e babilônico). Este conjunto de escritos, no sentido mais amplo do termo, compõe a grande Tradição, ou seja, a *Torá* oral.¹⁸

PRINCÍPIOS E OBJETIVOS DO MÉTODO DERÁSHICO

Como método de leitura e interpretação, o *derásh* (a atividade de “escavar” o texto sagrado não podia [não pode] e não devia [deve] ser utilizado de modo arbitrário; pelo contrário, sempre seguiu alguns princípios básicos). Estes princípios são derivados, se não na totalidade, pelo menos em parte, do que foi dito nas páginas anteriores sobre a centralidade da *Torá* (escrita e oral). Vários autores têm apresentado uma síntese destes princípios que norteiam a exegese *deráshica* desde suas origens.¹⁹ Isto sem esquecer que tais princípios geram as chamadas normas hermenêuticas rabínicas de interpretação e estudo, sustentando-as na sua razão de existir. Neste campo

¹⁶ V. CIPRIANI, “Leitura Judaica”. In: C. M. DIAS DA SILVA, *Metodologia de exegese bíblica*, p. 324.

¹⁷ A. ÁGUA PÉREZ. *Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás*, p. 272.

¹⁸ É importante lembrar que a Torá oral sempre perseguiu, ao longo da história do judaísmo, a fidelidade à Torá de Moisés, reconhecida e acolhida como a Torá do Senhor Deus de Israel.

¹⁹ Entre eles: D. MUÑOZ LEÓN, *Principios básicos de la exégesis rabínica*, pp. 117-118; J. LUZÁRRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, pp. 177-193.

das regras, são muitos os autores que as têm apresentado e explicado, dentre eles Luzárraga.²⁰

Segundo Muñoz León, o primeiro grande princípio é que o conjunto da *Torá* é reconhecido como normativo, como uma testemunha qualificada da verdade. O segundo afirma que a *Torá* é a Palavra de Deus, portanto, é a revelação, ou seja, “é expressão de uma vontade divina a ser realizada, obedecida”.²¹ Esta foi comunicada inicialmente a Moisés e em seguida transmitida aos profetas. Terceiro, a *Torá* é um todo, por isso nela não há nem antes nem depois. Este princípio leva Água Pérez a citar Strack, que afirma: “Pelo fato de não existir nem antes nem depois, o exegeta pode prescindir da cronologia”.²² Como afirma também Le Déaut: “É permitido ao exegeta utilizar um texto extraído do seu verdadeiro contexto histórico, antecipar a história posterior e criar laços entre episódios que não teriam, inicialmente, conexão real nenhuma”.²³ Com outras palavras, é o que diz o *rabbí* Ismael: “A *Torá* se explica pela *Torá*”.²⁴ Quarto, a *Torá* é para todos os tempos e gerações; conseqüentemente, tudo está contido na *Torá*. Este princípio é explicitado na *Misná Abot* 5,22, que diz: “Torna e retorna (na *Torá*), porque tudo está nela; estuda-a, faz-te velho nela, gasta-a, não te separe dela, já que não tens coisa melhor que ela”.²⁵ Esta possui uma pluralidade de sentidos. Existe por isso na *Torá* um sentido inesgotável, o que levou os rabinos a criar a expressão “há setenta caras na *Torá*”.

Segundo Água Pérez, existe ainda outro princípio que não foi assinalado por Muñoz León, que estaria relacionado com o terceiro e quarto princípios de sua síntese e que se refere à questão da unidade da *Tanak*, da unidade entre suas partes (*Torá, Nebiim e Ketubim*). Esta unidade é reconhecida pelo culto da sinagoga. Por isso muitas vezes tenta-se explicar, por exemplo, um texto profético com um texto do Pentateuco, e/ou por um dos Escritos

²⁰ J. LUZÁRRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, pp. 181-193.

²¹ R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, p. 15.

²² A. ÁGUA PÉREZ, *El Método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 52 apud. H. L. STRACK, *Einleitung in: Talmud und Midrash*, p. 108.

²³ R. LE DEAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le 'targumisme'*, p. 518s.

²⁴ A. ÁGUA PÉREZ, *El Método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 52.

²⁵ C. DEL VALLE, *La Misná*, 856.

ou vice-versa. O procedimento hermenêutico que tenta unir as três partes principais da Escritura hebraica é chamado “colar de pérolas”. Este é um aspecto fundamental para a exegese *deráshica*, seja de caráter *aggádico* ou *halákico*: a analogia entre as diferentes partes das Escrituras. Sendo que a analogia própria de *halaká* é chamada *guezerá shawá*, enquanto a analogia própria de *aggadá* é denominada *ke-négued* e corresponde à vigésima sétima regra do rabino Eliézer, que prescreve: “Duas passagens da Escritura correlacionam-se por um sinal comum, frequentemente por uma palavra comum. Não se trata tanto de analogia por conteúdo, quanto de analogia externa, que muitas vezes se reduz a que duas passagens bíblicas tenham uma mesma palavra comum”.²⁶

Existem ainda, segundo Muñoz León, “outros dois princípios importantes que dizem respeito à supremacia do sentido messiânico e à eleição de Israel como chave de interpretação”.²⁷

Os mestres e estudiosos que realizaram uma leitura *deráshica* das Escrituras para lograr o objetivo fundamental de “escavar o texto” e achar seus diversos sentidos, apoiados nos princípios descritos anteriormente, utilizaram como ferramentas básicas da sua atividade exegético-interpretativa o conjunto de *middot* (regras)²⁸ hermenêuticas rabínicas. Para conhecê-las na sua origem é necessário recorrer aos escritos rabínicos, que as têm catalogado.²⁹ Estas são também descritas em diversos estudos realizados por exegetas cristãos, que têm investigado no campo do *derásh/midrásh* e áreas afins.³⁰ Segundo estes, *rabbí* Hillel (por volta dos anos 70 a.C. a 10 d.C.) as classificou num total de sete regras. Na primeira metade do segundo século, *rabbí* Ishmael as ampliou para treze. Segundo Treballe, esta ampliação tinha o objetivo de pôr freios às inovações hermenêuticas de *rabbí* Aquiba.³¹ Por sua vez, *rabbí* Eliézer ben Yosé (entre os anos 130-160 d.C.) fez uma nova ampliação, propondo um total de trinta e duas regras.

²⁶ A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 50.

²⁷ D. MUÑOZ LEÓN, *Principios básicos de la exégesis rabínica*, p. 118.

²⁸ Alguns autores chamam-nas também: procedimentos ou técnicas hermenêuticas.

²⁹ J. LUZÁRRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo*, p. 179.

³⁰ A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 58; J. LUZÁRRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, pp. 181-193.

³¹ J. TREBALLE BARRERA, *A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã*: Introdução à história da Bíblia, p. 576.

As composições *midrásicas* (os *Midrashim*) têm uma função muito importante no interior do judaísmo, pois, por meio destes, os estudiosos da *Torá* construíram uma ponte entre a letra imóvel da *Torá* escrita por Moisés e a vida em constante mutação,³² respondendo à exigência e necessidade de atualizar³³ a *Torá* diante das diferentes situações históricas pelas quais passou o povo da Aliança ao longo dos séculos.³⁴

Existe ainda a preocupação de justificar uma *halaká* ou uma *aggadá*. Este processo é chamado de exegese justificativa de *aggadá* ou de *halaká*, na qual a dedução poderia ser feita por meio dos textos sagrados, explícita ou implicitamente citados, dependendo do caso e da situação concreta. “No caso de uma *halaká*, podia-se justificar uma norma usando um texto até fora do Pentateuco. Assim um personagem bíblico virtuoso ou respeitável servia para criar uma nova norma”.³⁵ Da mesma forma alguns temas de *aggadá*, segundo o rabinismo, provêm da tradição do Sinai. Outros eram deduzidos da própria *Torá*, por meio das 13 regras do *rabbí* Ismael. “Estas, ainda que originalmente tivessem sido aplicadas pela exegese *halaká* como as sete regras do *rabbí* Hillel, foram utilizadas também para deduzir *aggadá*.”³⁶

³² A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 11.

³³ Segundo A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 38, convém ter presente que, não obstante a atualização da Escritura ser o objetivo principal da exegese *derásica*, este não é o único. Destacamos a seguir aqueles considerados mais significativos: (1) A exegese *derásica* explica sentidos obscuros de um texto, ou seja, quando um texto bíblico parece difícil ou ininteligível. (2) Tenta, por outro lado, explicar o sentido de nomes próprios de pessoas, lugares, como, também, os *hapax legomena*. (3) Em outras situações traduz palavras hebraicas por palavras aramaicas; tenta harmonizar passagens (aparentemente) contraditórias. (4) Às vezes lê as consoantes de uma determinada palavra com outras vogais, trocando e esclarecendo o sentido de um texto. (5) Ao deparar-se com lacunas reais ou imaginárias de um texto, o exegeta se vê na responsabilidade de preenchê-las. Um exemplo típico disso é o descanso sabático. Em Ex 20,10, se lê: “O sétimo dia é descanso (*shabat*), não farás nenhum trabalho nele”. Pergunta o mestre: Absolutamente nenhum? A *Torá* somente especifica e proíbe: arar, acender fogo, mover-se do seu lugar (Ex 34,31; 35,3; 16,29). A exegese *derásica* deduz e justifica 39 espécies de trabalho: todos os que foram executados ao construir o tabernáculo no deserto.

³⁴ M. PERANI, *L'Interpretazione della Bibbia presso i Rabbi, aspetti dell'ermeneutica rabbinica*, p. 341.

³⁵ A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 43.

³⁶ A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 43. apud. H. L. STRACK, *Einleitung*. in: *Talmud und Midrasch*, p. 5.

A LEITURA ATUALIZADA DAS ESCRITURAS NO CULTO DA SINAGOGA: A LXX,³⁷ O TARGUM³⁸ E O DERÁSH

À medida que a *Torá* constituiu-se no elemento central do judaísmo, passando a orientar os diversos aspectos da vida do povo, esta foi aplicada lida, meditada, interpretada, comentada e atualizada em vista da prática cotidiana. Deste modo, progressivamente, ela se tornou objeto de investigação (*midrash*), cuja intensidade compreende-se só se é realmente a Deus que se busca por meio da sua Palavra.

A aproximação ao texto sagrado, segundo Ketterer e Remaud, desencadenou “um movimento que se desenvolveu de maneira especial em dois importantes centros da vida judaica no período do pós-exílio: a sinagoga (*beit ha kenestet*)³⁹ e a casa de estudo (*beit ha midrash*)”.⁴⁰

³⁷ Segundo R. LE DEAUT in S. P. CARBONE; G., RIZZI, *Le Scritture ai tempi di Gesù*, p. 9, “a Setenta e o Targum são ainda hoje verdadeiras escolas de formação e de método para aprender a ler, compreender e traduzir as Escrituras, como foram interpretadas nos primeiros séculos, pelos cristãos e pelos judeus”.

³⁸ A palavra *Targum* significa literalmente “tradução”. Porém, não é uma “tradução qualquer”, é uma tradução da Bíblia hebraica para a língua aramaica com o objetivo de utilizá-la na liturgia da sinagoga.

³⁹ Os estudos sobre as origens da sinagoga como uma instituição no judaísmo do segundo Templo têm sofrido grandes mudanças nas últimas décadas. Os mais recentes resultados arqueológicos têm oferecido material para uma melhor compreensão de tais origens, mas as hipóteses para explicar o surgimento da sinagoga se mantêm variadas e complexas. Segundo L. LEVINE, *La sinagoga antica*, I, p. 38, tal variedade se deve a dois motivos principais: a cronologia e a geografia. Quanto ao aspecto geográfico, um dado importante para entender o desenvolvimento e a expansão das sinagogas na Palestina foi, sem dúvida, a destruição do segundo Templo no ano 70 d.C. Este foi um verdadeiro divisor de águas porque, até aquele momento histórico, nenhuma instituição judaica tinha a força de competir com a importância e santidade do Templo de Jerusalém, que era, sem dúvida, a instituição religiosa por excelência do judaísmo, principalmente na Judeia (e em maior ou menor grau também na Galileia e a diáspora). Sua destruição deixou no judaísmo um vazio que veio, em grande parte, a ser ocupado pela expansão das sinagogas. Por outro lado, a situação das comunidades judaicas na diáspora foi um pouco diferente. A distância de Jerusalém fez com que, já no período anterior à destruição do segundo Templo, a presença de sinagogas e a realização do culto sabático (e das grandes festas) fosse determinante para o desenvolvimento da vida religiosa dos crentes judeus dispersos no mundo helênico. Segundo L. LEVINE, *La sinagoga antica*, I, 24, o material arqueológico referente ao período anterior ao ano 70 é escasso, mas de fundamental importância, enquanto a situação muda radicalmente para o período posterior ao ano 70.

⁴⁰ E. KETTERER; M. REMAUD, *O midrax*, p. 10.

O culto da sinagoga exerceu, sem dúvida alguma, um papel determinante nessa aproximação aos textos sagrados, visto que é na sinagoga que os crentes judeus, aos sábados e nas grandes festas litúrgicas, escutam a palavra do Senhor. A liturgia sinagoga faz uso das Escrituras de modo abundante, para isso segue um esquema preestabelecido, como vemos a seguir:

- Leitura comunitária, solene e contínua.
- Leitura de passagens escolhidas, feitas diariamente (*Shemá Ishrael*)⁴¹ ou por ocasião das festas⁴² (*Hallel*).⁴³
- Leituras que serviam de preparação e de fundo à oração comunitária ou individual (Salmos).
- Citações e transposições da Escritura que fazem parte do texto de oração: bênçãos individuais ou comunitárias, hinos, ladainhas, louvores e confissões.

Por outro lado, a utilização litúrgica dos textos sagrados nas sinagogas da diáspora exigiu inicialmente uma tradução (oral), pelo simples motivo de que a assembleia, total ou parcialmente, não compreendia mais o hebraico, língua na qual se encontravam a maioria dos textos sagrados. A partir dessa necessidade, surgiu em Alexandria do Egito, por volta do século III a.C.,⁴⁴

⁴¹ Y. VAINSTAIN, *El Ciclo del Año Judío*, pp. 37-51.

⁴² Nas três grandes festas de peregrinação: Páscoa, Pentecostes e Cabanas (Tendas); além da festa da dedicação do Templo.

⁴³ O *Hallel* se compõe dos Salmos 113 a 118, os quais eram recitados no culto sinagoga matutino das festas citadas na nota anterior.

⁴⁴ Segundo N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, p. 61, é necessário lembrar que “o processo de tradução da Bíblia hebraica para o grego começou no século II a.C., mas continuou nos séculos II e I a.C. e a tradução de alguns livros como os Cânticos, o Eclesiástico, não parece anterior ao século I d.C. Quer dizer, a tradução da Bíblia para o grego transcorreu ao longo de quatro séculos. Foi obra de diferentes tradutores e, como é óbvio, ao longo desse período também variaram as técnicas de tradução”. Por outro lado, a questão de um único texto é problemática. Segundo a teoria de Kahle, deve-se considerar, no início do processo, um pluralismo de traduções que surgiram por necessidades litúrgicas nas diferentes sinagogas, nas diferentes regiões geográficas da diáspora. Dentro deste pluralismo, textos na língua grega, porque se sentiu a necessidade de ter um texto oficial definitivo, que posteriormente foi chamado a tradução dos LXX.

um texto⁴⁵ da “Torá (Pentateuco) hebraica” em língua grega conhecido como a LXX⁴⁶ (Setenta = *Septuaginta*).⁴⁷

Por outro lado, de modo particular nas sinagogas da Palestina, ocorreu um fenômeno semelhante ao ocorrido na diáspora. O ambiente litúrgico da sinagoga se tornou, também, o *Sitz im Leben* dos *Targumim*.⁴⁸

As versões aramaicas das Escrituras hebraicas são também chamadas de “tradução comentário”. Estas versões passaram pelo processo natural de formação de todo e qualquer texto nas civilizações antigas. Têm, portanto, suas origens nas tradições orais que foram preservadas no culto da sinagoga, que no passar das gerações foram fixadas nas tradições escritas, gerando os novos manuscritos.

As traduções da Bíblia em grego e em aramaico constituem um importante testemunho do esforço empreendido no judaísmo do segundo Templo para atualizar os textos sagrados.⁴⁹ “Os *Targumim*, como a LXX, seguem o texto hebraico versículo por versículo, mas eles incorporavam, nas suas representações do texto, muita explicação e interpretação”.⁵⁰ Este comentário explicativo e interpretativo acrescentado ao texto hebraico revela que a tradução pura e simples das perícopes lidas no culto, na maioria dos casos, não era suficiente e não respondia a todas as necessidades imediatas da assembleia. Isto ocorria devido ao distanciamento cronológico e cultural que existia entre os autores e seus atuais ouvintes e leitores; por isso, o texto

⁴⁵ J. MAIER, *Il Giudaismo del secondo Tempio*, p. 79, afirma “Anche se la tradizione parla di una traduzione – quella dei ‘Settanta’ -, si deve presupporre un processo più diversificato e maggiormente protratto nel tempo, dal momento che le comunità cristiane hanno ripreso versioni diversi”.

⁴⁶ J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature*, p. 8.

⁴⁷ Segundo N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, pp. 81-82, diante das diferenças substanciais existentes entre o texto grego da LXX e o texto hebraico massorético se ressaltou o caráter parafrástico da LXX, que culmina com a afirmação, atribuída a Kittel, de que a Septuaginta não é uma tradução, mas um comentário teológico do texto hebraico.

⁴⁸ R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l’herméneutique juive ancienne*, p. 506; M. McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento*, pp. 16-17; F. MANNS, *Le midrash, approche et commentaire de l’écriture*, p. 35, reconhecem esta origem dos *targumim*, mas lembram também que este fato não exclui a utilização e o desenvolvimento do *Targum* na *beit ha midrash*.

⁴⁹ F. MANNS, *Une approche juive du nouveau testament*, p. 7.

⁵⁰ J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature*, p. 8.

a ser lido e meditado, era interpretado e parafraseado de modo a favorecer sua compreensão.⁵¹

Dentro dessa perspectiva, pode-se afirmar que o *targum* está inserido nessa mentalidade hermenêutica e exegética própria do judaísmo que “busca” (*darásh*) o sentido atualizado da palavra divina inspirada.⁵² Segundo McNamara, “o targumista devia expor o significado do texto para seu auditório e este o fazia mediante a exegese ou *derash*”.⁵³

Inserido neste *Sitz im Leben* litúrgico targúmico da sinagoga, “o verbo adquire, então, o sentido de pregar, e o pregador é designado pelo termo *darshan*”.⁵⁴

A presença do *targum* nas sinagogas comuns constitui o lugar privilegiado para conhecer e estudar a abordagem comum da palavra divina no interior das diferentes correntes que compunham o judaísmo do segundo Templo, muito diferente das correntes mais ou menos sectárias que eram “forçadamente orientadas”, como as interpretações provenientes dos escritos de Qumrã.⁵⁵ Por isso os *targumim* nos dão uma imagem de como era o judaísmo quando surgiu o cristianismo e nos mostram como as Escrituras

⁵¹ Segundo R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne*, p. 510, “como o *targum* tinha por meta primeira fazer compreender o texto para uma assembleia específica, o targumista percorria as soluções instantâneas e simples. Em geral o tradutor inseria seu comentário, paráfrases dentro do próprio texto lido. Por isso, ele não hesitava em modificar a sintaxe do original, decompor uma frase, substituir uma afirmação por uma interrogação, usar um estilo direto ou de segunda pessoa para tornar o texto mais vivo”. Ainda, nas páginas 511-516, apresenta uma série de exemplos do modo como trabalhava o targumista perante o texto hebraico que era transmitido, comunicado e interpretado no culto da sinagoga. Para outros exemplos, ver também M. MCNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento*, p. 84; Por outro lado, M. L. KLEIN, “The Aramaic Targumim: Translation and Interpretation” in: *Interpretation of the Bibel*, pp. 317-331, apresenta uma série de exemplos em que estão presentes certos antropomorfismos existentes no texto hebraico para se referir ao Senhor, de como estes foram interpretados e modificados na tradição targúmica. Semelhantes modificações os targumistas fizeram frente a atos, palavras ou gestos encontrados na vida dos patriarcas, que poderiam gerar problemas doutrinários para seus contemporâneos.

⁵² R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne*, p. 506.

⁵³ M. MCNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento*, p. 85.

⁵⁴ A. AVRIL; P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*, p. 10.

⁵⁵ R. LE DÉAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne*, 508; A. DIÉZ MACHO, *El Targum*, p. 104.

eram lidas e compreendidas; eles podem ajudar-nos a esclarecer certas fórmulas e crenças presentes no Novo Testamento.⁵⁶

É sempre bom lembrar que as ferramentas ou técnicas hermenêuticas utilizadas pelos targumistas para realizar esse trabalho foram as *middot*, que posteriormente são atribuídas ao *rabbí* Hillel.⁵⁷

As obras *midráshicas* rabínicas posteriores à origem do Novo Testamento também conservam traços dessa origem litúrgica.⁵⁸

No início do século XX, a utilização dos *Targumim* para uma melhor compreensão dos escritos neotestamentários era algo impensável. Obras clássicas, como *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1924), de Strack e Billerbeck, não os incluíram como fontes de investigação pelo fato de que se tinha naquela época a firme ideia de que eram obras do judaísmo tardio, muito posteriores aos escritos do Novo Testamento.

O interesse pelos estudos targúmicos foi decisivamente renovado ao longo do século XX com uma série de novas descobertas. Dentre elas destacamos: a identificação de fragmentos de targumim anteriores ao ano 70, entre os manuscritos de Qumrã e com a sensacional descoberta do manuscrito Neophyti da *Torá*, em 1949, pelo exegeta espanhol Díez Macho, na Biblioteca Vaticana. Levine, em sua obra publicada em 2000, afirma: “O manuscrito de Neophyti constitui, até o dia de hoje, o mais antigo e completo texto targúmico de que se tem notícia”.⁵⁹

O avanço das investigações nesse campo nos tem levado a um melhor conhecimento de que uma grande parte das tradições targúmicas forma-se prematuramente e tem suas origens na época pré-cristã.⁶⁰ Reconhece-se hoje que as versões aramaicas (orais ou escritas) foram amplamente utilizadas pela antiga tradição cristã que nos ofereceu o Novo Testamento.⁶¹

⁵⁶ S. PISANO, *Traductions anciennes de la Bible*, p. 1156.

⁵⁷ F. MANNS, *Le midrash, approche et commentaire de l'écriture*, p. 32.

⁵⁸ A. AVRIL; P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura*, p. 10.

⁵⁹ L. LEVINE, *La sinagoga antica*, I, p. 24.

⁶⁰ M. McNAMARA, *I Targum e il Nuovo Testamento*, p. 107; L. LEVINE, *La sinagoga antica*, I, pp. 171-173.

⁶¹ Um dos autores que mais têm investigado a relação dos *targumim* com o Novo Testamento tem sido McNamara. Na sua obra *I Targum e il Nuovo Testamento*, o autor dedicou toda a

Poder-se-ia, portanto, dizer que Jesus mesmo conhecia as interpretações aramaicas das sagradas Escrituras que se davam no serviço da sinagoga.⁶²

Segundo Le Déaut, um estudo do targumismo é importante porque nos revela, de modo preciso, a hermenêutica mais próxima, seja no tempo, seja sem dúvida no espírito do Novo Testamento. Ela nos permite conhecer surpreendentemente o comportamento dos autores antigos diante do texto sagrado. Com esses estudos, sobretudo a exegese do Novo Testamento pode ser beneficiada.⁶³

O ESTUDO DAS ESCRITURAS NA “BEIT HA-MIDRÁSH”

O desejo de “escavar” a *Torá* e desvendar um maior número de sentidos, como já descrevemos anteriormente, não se limita ao momento do culto da sinagoga, mas se estende às chamadas “casas de estudo” (*beit ha midrásh*), as quais foram surgindo progressivamente anexas às sinagogas,⁶⁴ lugar onde o texto era submetido a uma atividade exegética, segundo os princípios básicos da exegese rabínica.

A ideia de uma busca intensa contida na raiz *darash*, quando aplicada ao estudo da *Torá* pela tradição rabínica, sugere que o texto bíblico não diz tudo por si mesmo e que deve haver um esforço para dele perscrutar o sentido. Se desejássemos encontrar um correspondente para o verbo *darash*, preferível a “comentar”, o uso do verbo “escavar” exprimiria o significado. É necessário “escavar” o texto.⁶⁵

Para uma melhor sistematização, os estudiosos da Escritura, dependendo da parte da *Torá* que estava em questão, fizeram uma distinção entre os tipos de textos que estavam sendo interpretados e estudados: os jurídicos e os narrativos (ou não jurídicos). Daí emergem, respectivamente, dois tipos

segunda parte justamente ao tema: O Targum Palestinense e os estudos neotestamentários (pp. 110-197).

⁶² R. LE DEAUT, in S. P. CARBONE; G. RIZZI, *Le Scritture ai tempi di Gesù*, p. 9.

⁶³ R. LE DEAUT, *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne*, p. 524.

⁶⁴ S. P. CARBONE; G. RIZZI, *Le Scritture ai tempi di Gesù*, p. 14; J. E. STAMBAUGH; D. L. BALCH, *O Novo Testamento em seu ambiente social*, p. 42.

⁶⁵ E. KETTERER; M. REMAUD, *O midrax*, p. 9.

de *midrash*: O *midrash halaká* e o *midrash aggadá*.⁶⁶ “A *beit ha midrash* foi o *Sitz im Leben* próprio do *derásh halákico*, da jurisprudência, assim como a *kénéset* (sinagoga) o foi do *derásh aggádico*. O conteúdo, no entanto, do *derásh* bíblico das escolas rabínicas era tanto *aggádico* como *halákico*”.⁶⁷

O *midrásh halaká*

O *midrash halaká* recebe também o nome de interpretação *halákica* ou normativa da *Torá*, e consiste no voltar-se aos textos legislativos da *Torá*, para “buscar definir as leis e estabelecer os princípios fundamentais, graças aos quais poder-se-á extrair dos textos novas regras para resolver os novos problemas enfrentados pela comunidade e ao mesmo tempo os argumentos para justificar certos costumes que já se tornaram tradicionais”.⁶⁸ Neste sentido, afirma Água Pérez:

A necessidade de novas leis e a modificação das antigas obrigavam o exegeta a deduzir, das leis escritas na Bíblia, a nova jurisdição e, às vezes, justificá-la com textos bíblicos acomodados à nova realidade jurídica.⁶⁹

O *midrásh aggadá*

O *midrash aggadá* recebe também o nome de interpretação *aggádica* e “engloba todos os temas da literatura judaica antiga que não são legislativos, por exemplo: crenças fundamentais do judaísmo como a unidade de Deus, prêmios e castigos, liberdade do ser humano, angelologia, profecias, providência de Deus, imortalidade, messianismos, ressurreição dos mortos etc. A área que cobre a *aggadá* é imensa. Por isso, a melhor maneira de defini-la é dizer que cobre todos os temas que não são estritamente legislativos”⁷⁰ e que têm por finalidade “descobrir o significado da história e dos acontecimentos

⁶⁶ A. ÁGUA PÉREZ, *Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/derás*, p. 272.

⁶⁷ A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, pp. 76-77.

⁶⁸ R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, p. 20.

⁶⁹ A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 45.

⁷⁰ A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 43.

da história”.⁷¹ Isto ocorria, segundo Água Pérez, “antes de tudo, pela busca incessante da identidade de Israel como povo de Deus”.⁷²

CONCLUSÃO

Este estudo permite constatar o longo processo histórico, no meio do qual a Escritura foi assumindo um lugar central na vida e no culto do judaísmo do segundo Templo (e no período posterior, após sua destruição pelos romanos).

Deve-se perceber também como a expansão e o fortalecimento da intuição sinagoga favoreceu o processo de centralidade da *Torá*. De fato, no ambiente cútico-litúrgico sinagoga, a necessidade de uma interpretação-comentário (*Targum*) teve grande influência nessa questão. De forma semelhante, a evolução da *beit ha midrásh*, ao enfatizar a perspectiva do estudo da *Torá*, acabou favorecendo este mesmo processo.

Os desdobramentos desta evolução cútico-interpretativa, realizado na sinagoga, não se restringiu apenas ao judaísmo, mas influenciou direta e determinante a formação do querigma cristão.

Note-se que, sem a utilização do modo de interpretar as Escrituras existente no interior da sinagoga, o anúncio cristão não teria tomado corpo. A necessidade de interpretar as Escrituras para iluminar o evento salvífico central do cristianismo nascente levou à formação das tradições orais cristãs, as quais, depois de um longo amadurecimento hermenêutico-interpretativo, geraram as tradições escritas neotestamentárias. Este desdobramento acabou por confirmar uma vez mais a centralidade das Escrituras como instrumento de revelação no seio da comunidade nascente.

Assim, pode-se perceber que as tradições cristãs (orais e escritas), embora tenham feito um caminho próprio de interpretação e consolidação, não poderiam nunca ser compreendidas como desligadas da sua matriz. Assim, a marca registrada do judaísmo, isto é, a centralidade da *Torá*, permaneceu como elemento fundamental para a vida e o culto do cristianismo.

⁷¹ R. BLOCH, *Écriture et Tradition dans le Judaïsme*, p. 20.

⁷² A. ÁGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento*, p. 45.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABADIE, P. *O livro de Esdras e Neemias*. São Paulo Paulus: 1998.
- ÁGUA PÉREZ, A. D. *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*. Valencia: San Jerónimo, 1985.
- _____. Aproximación al relato de los evangelios desde el midrás/deras. *Estudios Bíblicos* 45(1987) 257-284.
- AVRIL, A. C.; LENHARDT, P. *La lettura ebraica della Scrittura*. Bosc: Edizioni Qiqajon, 1989.
- AVRIL, A. C.; MAISONNEUVE, D. *As festas judaicas*. São Paulo: Paulus, 1997.
- BLOCH, R. Écriture et Tradition dans le Judaïsme, Aperçus sur l'origine du Mi-drash. *Cahiers Sioniens* 8 (1954) 9-34.
- BOWKER, J. The Targums and Rabbinic Literature. In: *Introduction to Jewish Interpretations of Scripture*. Cambridge: University Press, 1969.
- CARBONE, S. P.; Rizzi, G. *Le Scrittura ai Tempi di Gesù*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1992.
- CIPRIANI, V. Leitura Judaica. In: SILVA, C. M. D. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 324-337.
- COLLIN, M.; LENHARDT, P. *Evangelho e Tradição de Israel*. São Paulo: Paulus, 1994.
- DÍEZ MACHO, A. *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.
- FERNÁNDEZ MARCOS, N. *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*. Madrid: Instituto de Filología del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 64), 1998.
- KETTERER, E.; REMAUD, M. *O midraxé*. São Paulo: Paulus, 1996.
- KLEIN, M. L. *The Aramaic Targumim: Translation and Interpretation*. Journal for the Study of the Old Testament, series 289. Sheffield (1998) 317-331.
- LE DÉAUT, R. *Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le "targumisme"*. *Biblica* 52 (1971) 505-525.
- LENHARDT, P.; COLLIN, M. *A Torah Oral dos fariseus. Textos da tradição de Israel*. São Paulo: Paulus, 1997.
- LEVINE, L. I. *La sinagoga antiga* I-II. Brescia: Paideia, 2005.
- LUZÁRRAGA, J. Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo. *Estudios Bíblicos* 30 (1971) 177-193.
- MAIER, J. *Il Giudaismo del secondo tempio*. Brescia: Paideia, 1991.
- MANNS, F. *Le midrash. Approche et commentaire de l'Écriture*. Jérusalem: Franciscan Printing Press, 1990.

- _____. *Une approche juive du Nouveau Testament*. Paris: Cerf, 1998.
- McNAMARA, M. *I Targum e il Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1978.
- MUÑOZ LÉON, D. Principios básicos de la exégesis rabínica. *Revista Bíblica* 60 (1998) 117-121.
- PASINYA, L. M. *La notion de nomos dans le Pentateuque grec*. *Analecta Biblica* 52: Roma, 2005², p. 19731.
- PERANI, M. L'interpretazione della Bibbia presso i rabbí. *Rivista Bíblica* 45 (1997) 329-346.
- PISANO, S. Traductions anciennes de la Bible. In: LACOSTE, J. Y. *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris, 1998, pp. 1155-1157.
- REMAUD, M. *Évangile et tradition rabbinique*. Bruxelles: Lessius, 2003.
- RODRÍGUEZ RUIZ, M. ¿Sigue en vigor la alianza con el pueblo judío? Respuesta del Nuevo Testamento. *Estudios Bíblicos* 50 (1997) 393-403.
- STRACK, H. L.; BILLERBECK, P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. II*. München: C. H. Beck, 1924.
- STAMBAUCH, J. E.; BALCH, D. L. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. São Paulo: Paulus, 1996.
- TREBOLLE BARRERA, J. *A Bíblia judaica e a Bíblia cristã. Introdução à história da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- VAINSTEIN, Y. *El Ciclo del Año Judío*. Jerusalén: Organización Sionista Mundial, 1997.
- VALLE, C. (ed.) *La Misná*. Salamanca: Sígueme, 1997.