

“O POEMA DAS QUATRO NOITES” NO TARGUM NEOPHYTI:
UMA HERANÇA REDESCOBERTA¹

“THE POEM OF THE FOUR NIGHTS” IN THE TARGUM
NEOPHYTI: A HERITAGE REDISCOVERED

Mattia Seu

Centro de Estudos Redemptoris Mater (Brasília)
Doutor em Sagrada Escritura pelo Pontifício Instituto Bíblico (Roma)
E-mail: seumattia@gmail.com
ORCID: 0009-0009-9053-4586

Recebido: 26 de agosto, 2024 / Aceito: 9 de outubro, 2024
DOI: 10.64205/brasiliensis.13.25.2024.201

Resumo: Na noite da vigília da Páscoa, «várias noites» são fundidas em uma contemporaneidade salvífica que permanece aberta na expectativa de um cumprimento messiânico e escatológico. Os frutos da última reforma litúrgica do Concílio Vaticano II assumem uma relevante expressividade quando se considera a literatura da tradição judaica. Uma inédita tradução portuguesa do *Poema das quatro noites* permite divulgar uma riqueza de interpretação das antigas comunidades crentes que pretendiam sugerir o significado da noite pascal com uma força atualizadora para a assembleia.

Palavras-chave: Targum Neophyti. Êxodo 12,42. Poema das quatro noites. Vigília da Páscoa.

Abstract: On the night of the Easter Vigil, «several nights» are merged into a salvific contemporaneity that remains open in the expectation of a messianic and eschatological fulfillment. The fruits of the last liturgical reform of the Second Vatican Council take on a significant expressiveness when considering the literature of the Jewish tradition. A new Portuguese translation of the *Poem of the Four Nights* allows to popularize a wealth of interpretations by the ancient believing communities who wanted to suggest the meaning of the Easter Vigil with an updating force for the assembly.

Keywords: Targum Neophyti. Exodus 12,42. Poem of four nights. Easter Vigil.

¹ Uma versão preliminar do presente artigo foi apresentada no Centro de Estudos Redemptoris Mater, IV Simpósio Internacional: *A Páscoa na tradição Judaica. Às fontes da fé cristã*, 29-30 julho 2024, Brasília.

Introdução

A reforma da vigília pascal, iniciada por Pio XII² e continuada pelo Concílio Vaticano II, além de restaurar o caráter noturno da vigília, levou à composição de um lecionário particularmente significativo. A sequência de leituras é o resultado de uma longa tradição cristã, precedida e acompanhada por uma tradição interna ao judaísmo³. O atual formulário bíblico da vigília inclui, entre as três primeiras das nove, as seguintes leituras: a criação (Gn 1,1-2,2); a *'aqedah*, ou a *atadura* de Isaac (Gn 22,1-18); a saída do Egito, com a travessia do Mar Vermelho (Êx 14,15-15,1). Um arranjo semelhante é encontrado em um texto transmitido da literatura targúmica e popularizado sob o nome de *Poema das quatro noites*. A característica comum é a de unificar idealmente na noite de Páscoa os eventos mais importantes da história⁴. Essa propensão hermenêutica pode ser facilmente encontrada não apenas no lecionário após o Concílio Vaticano II, mas em toda a estrutura da liturgia atual (lucernário, liturgia da palavra, liturgia batismal e eucarística). Na noite da vigília, de fato, «várias noites» são fundidas em uma contemporaneidade salvífica que permanece aberta – assim como na expansão targumica do *Poema das quatro noites* – na expectativa de um cumprimento messiânico e escatológico.

Antes de prosseguir com a leitura e o comentário, é necessário um esclarecimento sobre o que é um «targum». Um targum, plural «targumim»⁵, é uma tradução aramaica feita pelos judeus, durante o período rabínico, de livros da Bíblia hebraica⁶. Embora os manuscritos mais antigos disponíveis com textos completos sejam do período medieval (século XII), está bem estabelecido que todos os targumim contêm material anterior à sua forma escrita final, sendo o resultado de um longo período

² A Vigília Pascal foi restaurada como uma celebração noturna opcional com o decreto *Dominicae Redemptoris* (9 fevereiro 1951) e o documento *Ordo sabbati Sancti quando vigilia paschalis instaurata peragitur. Editici typica altera cum ordinationibus et rubricarum variationibus per decretimi diei 11 ianuarii 1952 approbat* (Vaticano 1952); em seguida, tornou-se obrigatória por decreto geral *Maxima Redemptionis nostrae mysteria* (16 novembro 1955).

³ Para um estudo conciso sobre a história da Vigília Pascal, cf. De Zan, 2016.

⁴ «Não há antes e depois na Torá» (*Sifrei Bamidbar* 64).

⁵ Secundo o uso da literatura acadêmica se prefere a forma plural hebraica (-im) em vez da aramaica (-in).

⁶ Definição de Flesher & Chilton, 2011, pp. 8 e 19.

de composição e redação⁷. Originados e desenvolvidos entre o século II antes da era cristã e o século II da era cristã na Palestina e na Babilônia, os targumim desenvolveram sua finalidade tanto durante o serviço na sinagoga quanto em instituições educacionais e acadêmicas⁸. É plausível que os targumim tenham nascido na sinagoga, como traduções orais ao lado do texto hebraico «sagrado», e é igualmente razoável que, como obras literárias, tenham se desenvolvido nas casas de estudos, com base no que seria chamado de «Texto Massorético»⁹.

Portanto, com esta modesta contribuição, pretendo apresentar uma tradução portuguesa inédita do *Poema das quatro noites*, tal como foi transmitida de acordo com algumas testemunhas targúmicas disponíveis atualmente¹⁰. Em uma monografia detalhada sobre o assunto: *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter* (2006), Clemens Leonhard mostrou como o *Poema* ocupou uma posição muito marginal na história da *pesah* e da Páscoa cristã¹¹. Ao aceitar a tese de Leonhard, minha intenção é mostrar como esse texto permite descobrir uma riqueza de interpretação das antigas comunidades crentes que pretendiam sugerir o significado da noite pascal com uma força atualizadora para a assembleia.

⁷ Os vestígios mais antigos de composições próximas aos targumim são os encontrados em Qumran: o chamado «Targum de Jó» (11QtgJob e 4Q157) e o «Targum Levítico» (4Q156), que datam de cerca do século I a.C. Além desses, é feita uma distinção entre: a) targumim babilônicos (mas de origem palestina), Onqelos e Jonathan; b) targumim palestinos: Neophyti para o Pentateuco, Fragmentários (também chamados de «Targum Yerushalmi II») e manuscritos da Geniza do Cairo; c) targumim tardios do início do período islâmico (séc. VII d.C.), como o Pseudo-Jonathan para o Pentateuco (também chamado de «Targum Yerushalmi I») e targumim dos Escritos: Salmos, Jó, Provérbios, Crônicas e os 5 Meghillot. Um targum samaritano do Pentateuco samaritano também foi transmitido.

⁸ Safrai, 1990, p. 192.

⁹ Flesher & Chilton, 2011, pp. 27, 187, 200; Tov, 2019, pp. 69-70.

¹⁰ Uma tradução em português já havia sido publicada em um livro de Forte, 2012, pp. 9-11. No entanto, essa obra trata apenas do assunto da expansão targúmica como uma introdução para uma série de palestras. Além disso, devido ao caráter popular do livro, faltam citações precisas das fontes e uma cuidada tradução do aramaico. No é especificado de qual *seder* pascal o *Poema* é citado; em efeito, o mesmo está ausente do atual *seder* de *pesah* italiano e sefardita. Provavelmente algo comum ao *Poema* aparece, mas só como uma introdução em prosa no rito ashkenazi (cf. Leonhard, 2006 p. 358), mas nada mais. Além disso, Forte relaciona o texto às quatro taças de vinho, mas sem argumentos. Finalmente, algumas imprecisões importantes devem ser lamentadas: o texto do *Poema* não é encontrado no targum Onqelos (p. 10); a tradição sobre «a pequena porta de Moisés» não se encontra em *Êxodo Rabá*, 42,5 (p. 34).

¹¹ Leonhard, 2006, pp. 317-424.

Texto

A tradução que vai ser apresentada é do texto extraído do *Codex Neophyti*. O Neophyti é um manuscrito redescoberto em 1949 entre os que chegaram à Biblioteca do Vaticano vindos da *Pia Domus Neophytorum* em Roma, uma instituição que desde o século XVI tinha a tarefa de formar os convertidos do judaísmo. O manuscrito foi identificado por Alejandro Díez Macho como uma cópia de um targum palestino que remontaria ao século I da era cristã; outros autores pressupõem uma data mais tardia, aproximadamente o século IV¹². De acordo com o *cólofon*, o códice foi terminado por volta de 1504. No que diz respeito a uma possível datação do *Poema das quatro noites*, que se encontra em Neophyti, não há acordo entre os autores, variando desde os primeiros séculos da era cristã (Díez Macho, 1970, pp. 72-79; Le Déaut, 1963, pp. 339-371), até um período entre os séculos VII e X (Leonhard, 2006, pp. 422-423; 433-435)¹³; sendo que como expansão pode ter sido adicionada posteriormente.

O texto é apresentado de acordo com o Neophyti, porque ele fornece um ponto de partida privilegiado para a compreensão dessa expansão e de sua teologia. Os targumim fragmentários¹⁴, tais como: os manuscritos 440¹⁵ e 110¹⁶ e fragmentos da Geniza do Cairo¹⁷, são úteis para encher as lacunas do Neophyti. As adições desses targumim fragmentários estão apresentados no texto em negrito e entre parênteses quadras [...] as palavras implícitas.

O ponto de partida para a tradução interpretativa em aramaico é o texto hebraico massorético de Êxodo 12,42, que diz: «Essa foi a noite de vigília do Senhor para tirá-los da terra do Egito; essa mesma noite é a noite do Senhor, uma de vigília para todos os filhos de Israel ao longo dos

¹² Cf. Tassin, 2002, pp. 98-99.

¹³ Assim resume Leonhard, 2006, p. 353, seus argumentos: «[The] observations on the historical background of the extant manuscript sources as well as their complicated relationship to what can be known about the liturgies in which their texts may have been employed, show that the literary context of the expansion of Exod 12.42 does not allow us to propose a date for it. It may be an ancient text. It is only found in later sources and the character of the tradition suggests that it could not have been transmitted faithfully, if it does antedate the manuscripts by many centuries».

¹⁴ Esses textos apresentam uma extensa revisão, muito semelhante à do Neophyti. Os manuscritos foram publicados e traduzidos por Klein (1980).

¹⁵ Manuscrito Ebr 440 da Biblioteca Vaticana (XIII sec.); cf. Tassin, 2002, p. 72.

¹⁶ Manuscrito Hébr 110 da Bibliothèque National (Paris), também conhecido como «Targum Yerushalmi II» (XV-XVI sec.), cf. Tassin, 2002, p. 72. O trecho em questão está em Es 15,18; cf. Díez Macho, 1980, p. 110.

¹⁷ Datados entre os sec. VII e IX d.C., cf. Tassin, 2002, pp. 79-84.

tempos»¹⁸.

Targum Neophyti Êxodo 12,42

Esta é uma noite de vigília, estabelecida¹⁹ pelo nome do Senhor para a redenção, no tempo da saída²⁰ dos filhos de Israel, redimidos da terra do Egito. Na verdade²¹, há quatro noites que estão escritas no livro dos memoriais.

A primeira noite: quando o Senhor se revelou sobre o mundo para criá-lo²². O mundo estava deserto e vazio²³ e as trevas se estendiam sobre a superfície do abismo; a Palavra [=Memra] do Senhor era a luz e iluminava²⁴. Ele a chamou: primeira noite.

A segunda noite: quando o Senhor se revelou **entre as partes** [dos animais]²⁵ a Abraão, de cem anos, e a Sara, sua mulher, de noventa anos, para cumprir o que diz a Escritura: poderá gerar Abraão, aos cem anos, e Sara, sua mulher, aos noventa anos poderá dar à luz?²⁶ Isaac tinha trinta e sete anos quando foi oferecido sobre o altar. Os céus se inclinaram e desceram; Isaac viu as perfeições²⁷ deles e seus olhos se escureceram por causa das perfeições deles. Ele a chamou: segunda noite.

¹⁸ Tradução a partir da aquela proposta de Berlin & Brettler (2004): «That was for the LORD a night of vigil to bring them out of the land of Egypt; that same night is the LORD's, one of vigil for all the children of Israel throughout the ages». Outras traduções em português: «Foi uma noite de vigília para o Senhor, a fim de tirá-los do Egito: essa mesma noite é uma vigília a ser celebrada de geração em geração por todos os israelitas, em honra do Senhor» (*Bíblia Ave Maria*); «Esta noite, durante a qual *Iahweh* velou para os fazer sair do Egito, deve ser para todos os filhos de Israel uma vigília para *Iahweh*, em todas as suas gerações» (*Bíblia de Jerusalém*). O problema é o sentido do *hapax* שָׁמַר (שמר, «observar; guardar; custodiar»). Se pode resumir com duas possibilidades.

a) Nas duas frases, *a vigília* é sempre do Senhor, ou seja, o Senhor *guardou* os israelitas para salvá-los do anjo exterminador e o Senhor os *guardará* no aniversário dessa noite de todas as forças malignas.

b) A vigília é do Senhor e, em seguida, em honra ao Senhor, portanto, dos israelitas; ou seja, essa noite foi de vigília do Senhor porque ele *guardou* Israel em seu êxodo, e no futuro será uma noite em que os israelitas *observarão* o sacrifício da Páscoa, *vigiando* enquanto esperam que o Senhor os liberte. Nahem, 2001, pp. 110-111, propõe até doze possibilidades

¹⁹ O termo do TM שְׁמֵרִים, «vigilias; observâncias» (veja-se a nota precedente), encontra uma dupla tradução no Neophyti: é uma noite «de espera», ou «de vigília» (נִטִּיר) para os filhos de Israel, e é uma noite «estabelecida», ou «predestinada» (מִזִּוּיָן), a ser entendida desde o início da criação pelo Senhor.

²⁰ Uma nota à margem do manuscrito: «(É uma) noite de redenção perante o Senhor na saída».

²¹ Refiro-me a בָּרַם como uma interjeição. Uma alternativa poderia ser: «Pois quatro são as noites que estão escritas». Uma nota marginal ao Neophyti tem אָרַם, «eis; porque».

²² Uma variante do Neophyti: «para criar o mundo».

²³ Mesma expressão que se encontra em Neophyti Gn 1,2.

²⁴ Uma nota à margem do manuscrito afirma: «brilhava e iluminava».

²⁵ Mss 440 e 110. Referência à disposição das partes dos animais sacrificados em Gn 15,10.17.

²⁶ Cf. Gn 17,17.

²⁷ O mesmo termo, שְׁכֹלֹל, pode-se traduzir também: ele viu as suas «formas».

A terceira noite: quando o Senhor se revelou aos egípcios no meio da noite²⁸. Sua mão **esquerda**²⁹ matava os primogênitos dos egípcios, e sua mão direita protegia os primogênitos de Israel³⁰, para cumprir o que diz a Escritura: meu primogênito é Israel³¹. Ele a chamou: terceira noite.

A quarta noite: quando o mundo completará seu prazo para ser redimido³². Os jugos de ferro serão quebrados³³ e as gerações iníquas serão destruídas; Moisés subirá³⁴ do meio do deserto [lacuna]³⁵ e o rei **Messias do meio de Roma** [ou, em alternativa **do meio do alto**]³⁶; este conduzirá³⁷ à frente do rebanho³⁸, e este conduzirá à frente do rebanho³⁹. A Palavra [=Memra] do Senhor⁴⁰ caminhará entre os dois, e eu⁴¹ e eles caminharemos juntos.

Esta é a noite da Páscoa para o nome do Senhor, noite de vigília,

²⁸ Cf. Es 12,29.

²⁹ Mss 440, 110 e Geniza.

³⁰ Em várias passagens do Antigo e do Novo Testamento, a «mão direita» é um símbolo de força e predileção: veja, por exemplo, Êx 15,6; Sal 17,7; 44,4; Is 62,8; a bênção de Efraim por Jacó em Gn 48,17-19; ou como a cena do julgamento final é retratada com a respectiva separação da «direita» e da «esquerda» em Mt 25,33-34.41.

³¹ Cf. Es 4,22.

³² Com Diez Macho, 1970, p. 78; Martínez Sáiz & Pérez Fernández, 2011, p. 92; McNamara & Maher, 1994, p. 52. Le Déaut, 1963, p. 266, prefere: «être dissous», o seja «ser dissolvido». A raiz פִּרַק no *itpé'el* (a forma base do verbo na diátese meio-passiva) é ambivalente: a) «ser roto»; b) «ser redimido, liberado», cf. s.v. “פִּרַק”, em Jastrow, 1903, p. 1239, e s.v. “פִּרַק”, em Sokoloff, 1990, p. 451.

³³ O tema messiânico do jugo quebrado é desenvolvido em targum Jonathan Is 9,4.6; 10,27; 14,25.29, cf. Chilton, 2014, pp 393-394.

³⁴ É verdade que a raiz שָׁלַק, lit. «subir», mas é preciso lembrar que isso traduz consistentemente o eb. עָלָה. Portanto, isso não deve ser entendido no sentido de uma ascensão para cima (para o céu, para o messias), isso simplesmente significa que Moisés «sai» do deserto, cf. Pérez Fernández, 1981, pp. 192-193.

³⁵ A seguintes palavras estão faltando em Neophyti. Um descuido deliberado? Le Déaut, 1963, p. 272, sugere a possibilidade de reconstrução da seguinte forma: «Moisés subirá do meio do deserto e o rei Messias descenderá do meio da nuvem».

³⁶ Ms 440: «Moisés sairá do meio do deserto e o rei Messias do meio de Roma [מֶן גַּו רֹמָי]». O ms 110: «e o rei Messias estará saindo de Roma [מֶרֹמָה]». O termo pode ser traduzido, além de «Roma», como «alto» (cf. Dn 7,13, em que o filho do homem vem do alto), e é preferido para alguns (Le Déaut, 1963, pp. 359-369; Diez Macho, 1970, p. 78, nota 9; Pérez Fernández, 1981, p. 175). Mas no estado atual dos manuscritos parece melhor a primeira tradução: «Roma». Assim é preferido uma vez que a sintaxe «sair do meio da altura/do alto» parece não ser natural, cf. Klein, 2011, pp. 235-237; McNamara & Maher, 1994, p. 52; Chilton, 2014, p. 392.

³⁷ O verbo דָּבַר, que ocorre quatro vezes significa geralmente: «conduzir, guiar».

³⁸ A expressão עָנַה בְּרִישׁ עָנַה também poderia ser entendida como «em cima da nuvem» (cf. Dn 7,13). A melhor leitura parece, entretanto, «rebanho», cf. Martínez Sáiz & Pérez Fernández, 2011, p. 92, nota 84; Klein, 2011, pp. 235-237; Chilton, 2014, p. 392.

³⁹ Como a nota precedente.

⁴⁰ Lit.: «a sua Palavra».

⁴¹ «e eu» não se explica, cf. Martínez Sáiz & Pérez Fernández, 2011, p. 92 nota 85. No entanto, podemos considerar que a Palavra do Senhor é uma metonímia divina: «Eu (a Palavra [=Memra] do Senhor) caminharei entre os dois e eu e eles caminharemos juntos».

estabelecida para a redenção de todo o Israel através de suas gerações.

Comentário

O leitor não especialista, mesmo impressionado com a beleza de muitos detalhes, pode facilmente ficar perplexo. Percebe-se imediatamente que não se está lidando com um comentário preciso sobre o texto, nem com uma série de elevações espirituais, nem com considerações teológicas, nem mesmo com uma breve homilia. Em vez disso, tem-se a impressão de uma sucessão de fragmentos, justapostos uns aos outros sem nenhuma conexão lógica óbvia. De fato, uma primeira pergunta pode surgir em relação ao gênero com o qual foi introduzido esse texto. Por que falar de um «poema»?

Alguns autores, a começar por Le Déaut (1963, pp. 350-351; cf. Pérez Fernández, 1981, p. 175), identificam características poéticas na estrutura da passagem. Os paralelismos permitem uma escansão geral: «A primeira [segunda/terceira/quarta] noite em que ele se revelou»; depois tem paralelismos internos entre as estrofes: «Abraão de cem anos / Sara de noventa anos; poderá gerar / poderá dar à luz; sua mão esquerda matava os primogênitos / sua mão direita protegia os primogênitos; Moisés subirá do meio do deserto / o rei Messias do meio de Roma; este conduzirá à frente do rebanho / este conduzirá à frente do rebanho»; o refrão, no final de cada período: «Ele a chamou primeira/segunda/terceira noite»; e no aramaico é possível notar aliteraões (*nhwr' wnhw*, «a luz e reluziu») e rimas. Um outro autor, como Leonhard (2006, pp. 422-423 e 433-435), rejeita decisivamente a estrutura poética e classifica esse texto no gênero da prosa rabínica: uma enumeração típica com exemplos bíblicos, uma ferramenta didática útil para sistematizar o conhecimento da Torá⁴².

Deixando de lado a estrutura poética, é verdade que a obra é de tal natureza que vai além de todos os esquemas e gêneros literários usuais para muitos: não é um comentário, uma homilia, um tratado ou uma elevação teológica, mas sim uma combinação dessas e de outras coisas, fundidas em um amálgama singular e compostas em um gênero literário tipicamente

⁴² Leonhard considera improvável o uso litúrgico desse texto; ele o data entre os séculos VII e X e, acima de tudo, não encontra paralelos a esse texto ou evidências que sugiram que os quatro temas reunidos aqui constituíam o significado de *pesah* ou da Páscoa cristã no início da era comum.

judaico, desconhecido de outras tradições. O targum se aproxima do gênero do *midrash*, pelo que já foi notado, mas ao mesmo tempo difere porque sua paráfrase adere ao texto bíblico, ou seja, ele traduz cada palavra hebraica para o aramaico e, além disso, fornece expansões. É um gênero que nasce da escuta atenta da palavra do Senhor, cheia de amor e inteligência espiritual.

Nesse pequeno texto, o targum reúne em torno do evento considerado como fundador da história do povo de Israel, ou seja, a libertação da escravidão no Egito, os principais eventos passados e futuros da redenção operada por Deus. A primeira noite é a da criação, na qual a escuridão desaparece diante da Palavra do Senhor (cf. Gn 1,3); a segunda é a da aliança com Abraão, uma noite na qual se unem idealmente o episódio da reiteração da promessa divina (cf. Gn 15,5; 17,17) e quando o patriarca amarrou seu filho Isaac para oferecê-lo sobre o altar (Gn 22,1-18); a terceira é a noite pascal propriamente dita (cf. Êx 11,4; 12,29), na qual Israel é poupado e redimido para o êxodo como filho primogênito (cf. Êx 4,22); a quarta noite é a da redenção escatológica e messiânica.

Segue uma tentativa de identificar os elementos que tornaram possível apresentar uma visão geral da salvação, ou seja, reconectar, a partir do texto bíblico, que constitui o enredo subjacente, os dois primeiros eventos passados (a criação e a *'aqedah*) e a redenção futura com a noite da Páscoa. Por meio da explicação dos temas que uniram essas quatro noites, é possível trazer à tona uma riqueza interpretativa que possui uma força constante de atualização.

A abertura diz: «Esta é uma noite de vigília, estabelecida pelo nome do Senhor para a redenção, no tempo da saída dos filhos de Israel, redimidos da terra do Egito. Na verdade, há quatro noites que estão escritas no livro dos memoriais». A expressão «livro dos memoriais» tem um significado especial aqui; em vez de entendê-la como um «registro celestial» em vista da retribuição divina ou «um livro de crônicas», ela deve ser entendida no sentido de «uma testemunha», como a festa da Páscoa é explicitamente descrita em Êx 12,14: «Este dia será para vós um memorial». O termo específico hebraico é *zikkaron* (זִכָּרוֹן) à qual estão ligados os múltiplos memoriais dos grandes eventos do passado⁴³.

A «primeira noite» da criação está ligada aos prodígios da saída do Egito pelo fato de que o poder criativo do Senhor é reafirmado no Êxodo, conforme expresso no primeiro capítulo do Gênesis. O elemento explicitado pelo targum

⁴³ Cf. Le Déaut, 1963, pp. 66-71.

diz respeito ao primeiro comando divino em Gênesis: «Haja luz, e houve luz» (Gn 1,3). Quando o Senhor se declara, há luz; o Senhor está intimamente ligado à luz, ao surgimento da luz contra o pano de fundo das trevas. Com o surgimento da luz, por outro lado, pode-se falar da primeira noite que dá lugar ao primeiro dia, uma novidade absoluta. Da mesma forma, o domínio divino sobre a escuridão se manifesta durante a saída do povo do Egito: a coluna de fogo é um guia na noite (Êx 13,21-22) e um baluarte contra o ataque das tropas egípcias (Êx 14,20), de modo que possa começar uma nova existência, na liberdade. É o início de outra escansão temporal: «Este mês será para vós o princípio dos meses, será para vós o primeiro mês do ano» (Êx 12,2).

É possível notar que o targum se expressa usando o termo *Memra*: «a Memra do Senhor era a luz e iluminava». Agora, quando é usado esse termo, que literalmente significa «palavra», não se está indicando um ser real ou intermediário, mas só o Senhor e sua ação, muitas vezes no ato de falar⁴⁴. A razão para esse acréscimo se encontra mais na intenção de dar maior reverência e piedade do que em uma atitude anti-anthropomórfica⁴⁵. Entretanto, a identificação da luz com a Palavra do Senhor não é surpreendente. O êxodo da Páscoa levou Israel a receber a Torá no Sinai, que já é exaltada na Bíblia hebraica como a fonte de luz⁴⁶.

Outro elemento que aparece no relato da criação e encontra sua forte conexão com o episódio do Êxodo diz respeito às águas, na forma do mar aberto. Embora essa passagem targumica não tenha uma citação explícita a esse respeito, ela é importante em seu contexto. De fato, o segundo ato do criador é separar as águas: «O Senhor separou as águas [...]. O Senhor chamou a terra seca, enquanto chamou a massa das águas de mar» (Gn 1,6,10). O prodígio da divisão das águas é fundamental para o episódio pascal: «Levanta a tua vara», ordena o Senhor a Moisés; «estende a tua mão sobre o mar e divide-o, para que os filhos de Israel caminhem em terra seca pelo meio do mar» (Êx 14,16). E assim foi: «Então Moisés estendeu a mão sobre o mar [...]; as águas se abriram [...]. Os israelitas passaram pelo meio do mar em terra seca» (Êx 14,21-22,29). Isso significa, retomando o pensamento de J.-L. Ska

⁴⁴ «Amnesso che la Memra di Dio e del Signore sia soltanto un modo diverso di dire “Dio” o “il Signore” non ne deriva affatto che Giovanni non fosse influenzato dall’uso targumico nella scelta del termine *Logos* per designare il Cristo. Anche per Giovanni “la Parola era Dio” (Gv 1,1)», em McNamara, 1978a, p. 120.

⁴⁵ Cf. Klein, 2011, pp. 59-75.

⁴⁶ Is 51,4; Os 6,8; Sof 3,5; Pr 6,23; Sal 43,3; 119,105. Assim na tradição rabínica, a mesma Torá é designada como luz: אורה זו תורה, «a luz é a Torá» (*Megillah* 16b).

(1986, p. 96), que se *a terra seca* aparece novamente em Êxodo 14, isso só pode ser um novo ato do Deus Criador. Mais precisamente, Deus faz com que *a terra seca* apareça em um novo lugar na criação.

A conexão entre «a segunda noite», a de Abraão e Isaac, com a da saída do Egito ainda se baseia na conotação temporal da noite para a revelação divina, à qual se acrescenta o anúncio e o nascimento do primogênito, o valor redentor do sacrifício e o local do sacrifício. Embora a citação bíblica do targum seja tirada de Gênesis 17,17 – «a Abraão, de cem anos, e a Sara, sua mulher, de noventa anos, para cumprir o que diz a escritura: poderá gerar Abraão, aos cem anos, e Sara, sua mulher, aos noventa anos poderá dar à luz?» –, não se esquece a referência àquela noite em que o Senhor convida Abraão a olhar para o céu e contar as estrelas (Gn 15,3-4). É a esse episódio, de fato, que se refere a nota dos targumim fragmentários sobre os animais «divididos»: «quando o Senhor se revelou a Abraão entre as partes [dos animais]» (cf. Gn 15,10.17). Também nesse contexto, o anúncio divino continuou com a profecia do período de escravidão e libertação: «Saiba que teus descendentes serão estrangeiros em uma terra que não é deles; eles serão feitos escravos e serão oprimidos por quatrocentos anos. Quanto à nação a que serviram, eu a julgarei; depois, sairão com grandes riquezas» (Gn 15,13-14)⁴⁷.

Um segundo elemento é a relação que surge na interpretação targúmica entre a paternidade milagrosa de Abraão – e a maternidade de Sara – com a paternidade divina. Assim como Isaac é o primogênito de Abraão e Sara, também «o primogênito do Senhor é Israel»⁴⁸. O momento de seu nascimento como povo é precisamente a noite de sua libertação da escravidão do Egito, a noite em que o Senhor, por meio da morte dos primogênitos egípcios, leva seu primogênito à libertação.

O texto então salta rapidamente para a frente e voa do anúncio do nascimento para o momento da *'aqedah*, conforme narrado principalmente pelos Neophyti

⁴⁷ Rashi, em seu comentário sobre Êx 12,41, resume a tradição rabínica e vincula o dia 15 de Nisan não ao sacrifício de Isaac, mas ao anúncio de seu nascimento (Gn 15). A *Mekhilta de R. Yishmael* Êx 12,41-42 coloca num 15 de Nisan o diálogo de Deus com Abraão entre as vítimas divididas (Gn 15), o anúncio dos anjos (Gn 18) e o nascimento de Isaac. O referimento a esse último episódio resolve a discrepância entre os 400 anos (Gn 15,13) e os 430 anos (Êx 12,40-41): o período inicia assim com o nascimento e o período não será todo de escravidão, porque a escritura fala dos descendentes como «estrangeiros»; «Saiba que teus descendentes serão estrangeiros em uma terra que não é deles; eles serão feitos escravos e serão oprimidos por quatrocentos anos» (Gn 15,13). Por outros paralelos coma a literatura rabínica, cf. Neri, 1981, pp. 59-60.

⁴⁸ Cf. Mt 2,5 cit. Os 11,1 «do Egito, chamei meu filho».

em Gênesis 22, e Isaac já tem 37 anos!⁴⁹ Essa aceleração repentina enfatiza, na verdade, que o centro da aliança entre Deus e Abraão é Isaac. A idade de Abraão e Sara enfatiza a natureza excepcional de seu nascimento e o momento do sacrifício afirma definitivamente que é em Isaac que a promessa terá seu cumprimento. Além disso, pode parecer estranho que o targum não se refira ao sacrifício do cordeiro, à forma de sacrifício substitutivo. Ou seja, ele não se refere ao fato de que, no relato de Gênesis 22, no final uma vítima aparece providencialmente para substituir Isaac, assim como o cordeiro da Páscoa substitui o sacrifício dos primogênitos de Israel. Esse tema também poderia ter associado os dois episódios (Gn 22,7-8,13-14; Êx 12,21-28).

A esse respeito, Le Déaut (1963, p. 208) já apontou que a teologia de um sacrifício substitutivo não pertence aqui aos targumim; essa lógica seria estabelecida mais tarde na tradição rabínica⁵⁰. Na interpretação targúmica de Gn 22, de fato, é invocado o mérito de Abraão e Isaac, o que será uma garantia de salvação na hora da angústia para seus descendentes, e esse mérito é baseado no verdadeiro sacrifício, que não é consumado pela imolação da vítima animal. Isso já está presente no texto hebraico, mas o Neophyti o torna explícito por meio de algumas expansões específicas⁵¹. Alguns textos particularmente significativos do capítulo 22 de Gênesis, de acordo com Neophyti, são de ajuda para compreender porque essa segunda noite está relacionada com a Páscoa.

Targum Neophyti Gênesis 22,6-8

Abraão tomou a lenha do holocausto e a colocou sobre Isaac, seu filho, e tomou o fogo e o cutelo em sua mão, e foram-se os dois juntos com um só coração⁵². Isaac disse a Abraão, seu pai: «Meu pai!». Ele respondeu: «Eis-me aqui, meu filho». Ele disse: «Aqui está o fogo e a lenha. Onde está o cordeiro

⁴⁹ A tradição judaica concorda em definir a idade de Isaac no momento do sacrifício. O número é derivado da comparação entre a idade de Sara no momento em que é anunciado o nascimento de seu filho (90 anos em Gn 17,17) e a de sua morte, que é narrada imediatamente após o episódio da prova de Abraão (127 anos em Gn 23,1) e motivada pela *aggadah* do falso anúncio da morte de Isaac (cf. targum Pseudo-Jonathan Gn 22,20). Flávio Josefo define a idade de Isaac em vinte e cinco anos (*A.J.* I, 225).

⁵⁰ No que diz respeito à teologia de um sacrifício substitutivo, isso só seria estabelecido na tradição rabínica em uma data posterior: «a alma de todas as criaturas está ligada ao sangue: é por isso que eu a dei, para expiar a alma do homem, pois uma alma vem para expiar outra» (Rashi, comentário a *Lv* 17,11). Cf. Neri, 1981, p. 54, em outra tradição midrashica se afirma que antes de ser substituído pelo bode, Isaac realmente morreu.

⁵¹ Morrison, 2014, pp. 431-452.

⁵² A expressão pode também ser traduzida: «com um coração perfeito».

do holocausto?». Disse Abraão: «Diante do Senhor, foi preparado o cordeiro para o holocausto; se não, o cordeiro do holocausto é você». E foram-se os dois juntos com um só coração».

Abraão, portanto, informa a Isaac que próprio ele poderia ser o cordeiro do sacrifício e então seguem juntos em direção a Moriá. Nenhum dos dois recua. É dessa forma que, como leitores, é possível perceber como Abraão e Isaac conseguiram receber o mérito. Em outras palavras, Abraão e Isaac compartilhavam a mesma intenção.

A narração então, depois alguns versículos, continua:

Targum Neophyti Gn 22,10

Abraão estendeu a mão e pegou o cutelo para imolar seu filho Isaac. Isaac respondeu e disse a Abraão, seu pai: «Pai, amarra-me bem para que eu não te dê um pontapé e a tua oferta não seja invalidada e eu seja lançado no abismo da destruição no mundo vindouro». Os olhos de Abraão estavam olhando para os olhos de Isaac e os olhos de Isaac estavam olhando para os anjos do alto. Abraão não conseguia vê-los. Naquela hora, surgiu uma Voz [=bat qol]⁵³ do céu dizendo: «Venha e veja dois [homens] únicos em meu mundo, um imola e outro é imolado. O que imola não hesita, e o que é imolado estende o pescoço».

Targum Neophyti Gn 22,14

E Abraão, depois de ter adorado [com a oferta do bode], orou em nome da Palavra [=Memra] do Senhor e disse: «Eu te peço, pela misericórdia que está diante de ti, ó Senhor. Tudo te foi revelado e conhecido; não houve divisão em meu coração no tempo anterior, quando me disseste para oferecer Isaac, meu filho, para torná-lo pó e cinza diante de ti. Mas eu me levantei de manhã cedo e me apressei a pôr em prática as tuas palavras com alegria e a cumprir a tua decisão.

E agora, quando seus filhos estiverem na hora da angústia, você deve se lembrar da atadura [=aqedah] de Isaac, seu pai, deve ouvir a voz da oração deles, deve respondê-los e deve salvá-los de toda a angústia das futuras gerações que surgirão depois dele; e eles dirão: «No monte do Templo do Senhor, onde Abraão ofereceu Isaac, seu filho, nesse monte foi revelada a ele a glória da *Shekinah* do Senhor».

Na interpretação targúmica de Gn 22, portanto, o verdadeiro sacrifício não é consumado com a imolação da vítima animal, mas é realizado na

⁵³ Lit. «uma filha de uma voz», também «eco». Uma voz que sai do céu, o seja Deus.

obediência amorosa de pai e filho, em suas aceitação voluntária e total. Dos dois personagens, destacam-se a disposição de Isaac de se deixar imolar (lembre-se de sua idade adulta) e o valor redentor que ele é capaz de transmitir; ele é o único a ter uma visão celestial⁵⁴. O Senhor não desejou o sofrimento físico de Isaac, nem o sofrimento moral de Abraão, mas o amor deles⁵⁵. Em Gn 22,10, o Neophyti insere a proclamação dos méritos dos dois protagonistas, o que de fato confirma antecipadamente a longa oração de Abraão. Por meio da oração, o patriarca pede que os descendentes de Isaac sejam favorecidos pelos méritos de seu sacrifício. Conforme atestado por outras passagens targúmicas⁵⁶, isso permite a interpretação da *'aqedah* como um evento redentor, fundamental para que os israelitas mereçam perante Deus a libertação da escravidão no Egito.

Com relação ao lugar da *'aqedah*, esse e outros targumim traçam uma tradição atestada em 2Cr 3,1 e outros textos extrabíblicos⁵⁷, segundo a qual o sacrifício de Abraão ocorreria onde os cordeiros da Páscoa seriam sacrificados. Ou seja, afirma-se que o monte Moriá é o lugar onde o templo de Jerusalém foi construído⁵⁸. Até mesmo o livro dos *Jubileus*, a testemunha mais antiga sobre o assunto (por volta dos séculos I e II a.C.)⁵⁹, localiza a *'aqedah* no mesmo lugar que o templo e no 15 de Nisan (18,13.17-19). Dessa forma, a Páscoa é um memorial tanto do sacrifício e da libertação de Isaac quanto da redenção de Israel do Egito, assumindo assim as conotações do momento para todas as redenções futuras⁶⁰.

⁵⁴ De acordo com Pseudo-Jonathan Gn 27,1, é a partir desse momento que ele começa a perder a visão, pois tais perfeições não são para os olhos humanos (Neophyti Gn 33,20). De fato, o Neophyti retrata a santidade de Isaac, cf. Chilton, 2014, p. 395.

⁵⁵ Cf. Os 6,6: «Quero o amor e não o sacrifício, o conhecimento de Deus mais do que holocaustos».

⁵⁶ Neophyti Lv 22,27; targum Ester¹¹ 5,1; targum 2Cr 3,1.

⁵⁷ Por exemplo, Flávio Josefo, *A.J.* I,13.2 (§226): «[Abraão] foi para a montanha onde o rei Davi ergueu o templo»; cf. *Gênesis Rabá* 55,7, onde o lugar da *'aqedah* está associado ao do templo, sendo o espaço da instrução (sinédrio), do temor do Senhor, dos mandamentos, como a luz para o mundo, de onde o Senhor exercerá seu julgamento final.

⁵⁸ Em Gn 22,2, Onqelos; Pseudo-Jonathan: «entra no território de adoração» (vendo no termo hebraico *mōriyyā* uma alusão a *mōr*, «mirra»); Neophyti marginal: «[...] entra no território do Monte Moriá, onde o templo seria construído»; Neophyti Gn 22,14: «[...] no monte do santuário do Senhor, Abraão sacrificou seu filho, e nesse monte a glória da *Shekinah* do Senhor foi revelada a ele»; Tg Ct 3,6: «Abraão adorou e orou perante o Senhor no monte Moriá [...], sendo Isaac atado no lugar do templo [...]».

⁵⁹ Alguns autores citados por Le Déaut, 1963, p. 179, dataram-no ao final do século II a.C. O escrito chegou até nós por meio de uma versão completa em etíope e uma versão latina fragmentária (também fragmentos gregos e siríacos), derivada de uma tradução grega de um original hebraico (confirmada por um manuscrito de Qumran; pelo menos 12 cópias!).

⁶⁰ Cf. Le Déaut, 1963, pp. 110-111 e 184. Observe-se que, na atual liturgia judaica, a *'aqedah* se repete entre as *zikronot* na solenidade de *rosh ha-shanah*. A passagem bíblica teria sido transferida de *pesah* para *rosh ha-shanah* na Babilônia durante o período amoraico,

E, no futuro, é esperada a quarta noite. Com seu tema escatológico e messiânico, ela representa o clímax da composição e está relacionada à noite da Páscoa⁶¹: redenção para Israel, punição para os ímpios, manifestação dos guias escatológicos e o papel unificador da Palavra [Memra] do Senhor. No texto, a expressão «ser redimido / para redenção» (לפיוֹקן) constitui uma inclusão que abrange todas as quatro noites. É essa reinterpretação do targum que implica um significado teológico pleno (Chilton, 2014, p. 402). Essas noites não são «para o Senhor», mas «para a redenção do nome do Senhor», ou seja, para que o Senhor realize sua ação salvadora. Pode ser importante lembrar as conotações que esse termo «redenção» implica tanto na bíblia hebraica, como na sua tradução aramaica: proximidade do redentor (*go'el*), vingança, redenção da propriedade e nupcialidade. Nas versões targúmicas do Pentateuco, o tema da redenção permeia muitos textos. Por exemplo, onde se diz que o Senhor será o Deus de Israel, encontramos constantemente a paráfrase: «Serei para vocês um Deus redentor» (cf. Neophyti Gn 17,8; Lv 11,45; 22,33, etc.). A grande «redenção» foi considerada, obviamente, a do Egito.

Já nos textos proféticos da Bíblia hebraica, os temas da criação e do êxodo pascal são encontrados para descrever momentos salvíficos futuros em uma espécie de síntese de todo o passado, projetada e renovada no futuro (Le Déaut, 1963, pp. 115-119). A obra salvadora de Deus virá nos tempos messiânicos: «Naquele dia, o rebento do Senhor crescerá em honra e glória, e o fruto da terra será para glória e ornamento dos sobreviventes de Israel» (Is 4,2); «Um rebento brotará do tronco de Jessé, [...] O lobo habitará com o cordeiro; o leopardo se deitará ao lado do cabrito; [...] Naquele dia, o Senhor estenderá novamente a sua mão para resgatar o remanescente do seu povo» (Is 11,1-16), e trará uma nova criação: «Eis que eu crio novos céus e uma nova terra» (Is 65,17); «Sim, como os novos céus e a nova terra, que eu farei, subsistirão diante de mim para sempre» (Is 66,22).

Em outros textos proféticos, a libertação do exílio é lida sob a perspectiva de uma nova noite pascal (Jr 23,7-8; Is 30,29-32). Nesse sentido, a releitura de uma passagem de Jeremias, de acordo com a versão grega, é significativa. Se no texto massorético se-pode ler: «Eis que eu os trago da terra do norte e

⁶¹ *Êxodo Rabá* 12,2 apresenta uma lista de eventos na data da *pesah*: o nascimento e o sacrifício de Isaac, a bênção de Jacó e a redenção messiânica.

os réu no dos confins da terra [...] porque sou pai para Israel, Efraim é o meu primogênito» (Jr 31,8-9), no grego se pode ler: «Eis que eu os trago do norte e os réu no dos confins da terra na festa da *pesah*⁶² [...] eu me tornei pai de Israel, Efraim é o meu primogênito» (LXX Jr 38,8-9).

O paralelismo entre a primeira e a última redenção levou à situar a intervenção salvífica definitiva do Senhor na Páscoa. Embora não encontremos referências no Antigo Testamento sobre a vinda do Messias na Páscoa, esta expectativa é considerada muito antiga e alguns textos do Novo Testamento dariam testemunho disso⁶³. Isso torna compreensível o fato de a expectativa do rei Messias estar explicitamente ligada à noite da Páscoa por outros textos rabínicos, por exemplo *Êxodo Rabá* 18,12, ou *Mekhilta de R. Yishmael* Êx 12,42, onde é preservada a controvérsia entre R. Yehoshua e R. Eliezer; o messias chegara em Nisan, de acordo com a visão tradicional, ou no mês de Tishri⁶⁴.

Entretanto, a quarta noite não está isenta de problemas de tipo textuais.

a) Uma primeira questão diz respeito à lacuna no texto do Neophyti: «Moisés subirá do meio do deserto [lacuna]; este conduzirá [...]». No ms 440 está: «Moisés sairá do meio do deserto e o rei Messias do meio de Roma / do alto; este conduzirá [...]»; e no ms 110: «Moisés estará saindo do meio do deserto e o rei Messias estará saindo de Roma / do alto [...]». Várias hipóteses foram levantadas a esse respeito: a lacuna é o resultado de uma omissão acidental; uma censura ou, melhor ainda, uma autocensura, uma espécie de omissão deliberada para suprimir o nome «Roma» e evitar questionamentos

⁶² ἐν ἑορτῇ φασκεκ; onde φασκεκ é a transliteração de פסח, cf. TM e LXX 2Cr 30,1.2.5.

⁶³ Le Déaut, 1963, pp. 279-283. Foi nessa festa que os romanos em Jerusalém foram forçados a aumentar seu rigor e vigilância (Mt 26,5; Lc 23,19; Lc 13,1-3 na Páscoa?), mas talvez tenha sido apenas por causa do grande número de pessoas que afluíam à cidade (cf. Flávio Josefo, *A.J.* 20.5).

⁶⁴ *Mekhilta de R. Yishmael* Êx 12,42: «Nesta noite [a noite da Páscoa] eles foram redimidos, e nesta mesma noite eles serão redimidos... Nesta noite eles foram redimidos, mas no futuro eles serão redimidos no mês de Tishri... Portanto, o que significa a escritura: *Esta é a noite de vigília para o Senhor?*: Esta é a noite em que o Lugar [=Deus] disse a Abraão, nosso pai: nesta noite eu salvarei teus filhos, quando o fim chegar [יְרֵךְ] Deus não demorará».

Êxodo Rabá 18,12: «O que aconteceu para que ele a chamasse de noite de vigília? Naquela noite Deus fez grandes coisas pelos justos, com a fama que deu a Israel no Egito; naquela noite ele salvou Ezequias, naquela noite ele salvou Ananias e seus companheiros, naquela noite ele salvou Daniel da cova dos leões, e naquela noite o Messias e Elias serão revelados [...]. Israel tem esperado pela salvação desde que Edom [=Roma] se levantou. Assim diz o Santo, bendito seja: “Coloquem este sinal em suas mãos, no dia em que eu os salvarei, naquela mesma noite vocês saberão que eu os redimi. Se não for assim, não acreditem, pois o tempo ainda não chegou”».

dos censores romanos⁶⁵, ou – se o significado era que o rei Messias vem «do alto» – uma autocensura para evitar qualquer aproximação com o messias cristão⁶⁶.

b) Um segundo problema diz respeito, nos targumim fragmentários, à proveniência do rei Messias. Em aramaico, as expressões *mn rwm'* e *mrwmh* podem ser lidas como: ele vem «de Roma» ou «do alto» (ou seja, do céu)⁶⁷. Nenhuma das duas opções é plenamente satisfatória. O fato de ele vir «do alto» está em consonância com a literatura apocalíptica (cf. Dn 7,13 onde se alude ao filho do homem vindo sobre as nuvens), porém essa é a leitura mais difícil sintaticamente, porque no estado atual dos manuscritos: «sair do alto» (ms 110) ou «sair do meio do alto» (ms 440) são construções demais particulares para ser aceitas. Por outro lado, muitas citações onde se encontra *mn rwm'* e *mrwmh* significam inequivocamente «do alto», mas o verbo aqui utilizado não confirma essa alternativa, e pode ser melhor traduzir com «Roma».

Também dessa interpretação pode-se encontrar uma justificativa e um sentido. Mesmo de acordo com algumas tradições rabínicas, o Messias estaria nos portões de Roma esperando para entrar em ação (Talmud bab. *Sanhedrin* 98a)⁶⁸. No entanto, permanecendo dentro dos limites da literatura targúmica, deve-se observar que «Roma» ainda é encontrada, por exemplo, no cântico de Ana (targum Jonathan 1Sam 2,5; ou no mesmo targum em Mi 7,8), onde, por uma contemporização, «Roma» representa o poder hostil por excelência. Em

⁶⁵ O códice foi composto de acordo com o colofão para o «mestre Aegidius», provavelmente é o humanista Aegidius de Viterbo, que entre 1517-1527 teve com ele em Roma o estudioso judeu Elias Levita, autor do *Meturgheman* (um léxico do targum). De fato, parece que ele nunca tomou posse do Neophyti. É mais provável que ele tenha acabado antes nas mãos do famoso rabino convertido Andrea de Monte, censor eclesiástico oficial de obras judaicas, cf. McNamara, 1978b, p. 217.

⁶⁶ As três hipóteses são sintetizadas em Pérez Fernández, 1981, p. 183.

⁶⁷ רומל' ou רומה' (gr. Ῥώμη), «Roma»; רומא, «alto» (Neophyti Ex 15,11). Cf. Le Déaut, 1963, pp. 359-369; Leonhard, 2006, p. 403.

⁶⁸ Onde é narrado o seguinte episódio: R. Yehoshua b. Levi encontra o profeta Elias e lhe pergunta: «Quando o Messias virá?». Elias lhe responde: «Vá e pergunte a ele». Diz R. Yehoshua b. Levi: «Onde ele está?». Responde Elias: «Na entrada de Roma» (versões posteriores dão uma *cidade* anônima, cf. ed. Rabbi Steinsaltz; L. Goldschmidt). Diz R. Yehoshua b. Levi: «Qual é o sinal pelo qual eu posso reconhecê-lo?». Elias responde: «Ele se senta entre os pobres que sofrem de doenças. Todos eles soltam suas ataduras e as amarram, mas o Messias as solta e as amarra uma a uma, dizendo: “Talvez eu seja necessário, e não me atrasarei”». Então R. Yehoshua b. Levi vai, encontra o messias e lhe pergunta: «Quando você virá, mestre?», e o messias: «Hoje». R. Yehoshua b. Levi retorna à sua casa e se prepara; os dias se passam até que ele encontra Elias e lhe diz: «Ele não me disse a verdade, ele me disse que viria hoje, mas não veio!» Elias diz: «Foi exatamente isso que ele te disse: *hoje, se você ouvir a sua voz*».

Na *'Aggadah Bereshit* 23 [20a], ed. Buber p.47, cit. por Pérez Fernández, 1981, p. 202, também se pode ler: «Vocês verão o Messias que virá das portas de Roma, e então se alegrarão, pois assim diz Daniel: “Eis que nas nuvens do céu...”».

outros textos, Edom – ou seja, Esaú, o antagonista e perseguidor de Jacó-Israel – é traduzido como Roma: «Seu castigo está completo, comunidade de Sião, ele não mais a enviará para o exílio; mas castigará sua iniquidade, cidade de Roma, seus pecados serão revelados diante do Senhor» (targum Lam 4,22)⁶⁹. Se, portanto, o Messias sai da cidade inimiga à frente de uma comunidade, isso significa que sua intervenção é para redimir seu povo do inimigo por excelência, que o havia dispersado e humilhado; Roma é responsável pela destruição do templo em 70 d.C., com Tito; e, mais tarde, pela proibição de entrar em Jerusalém em 131 d.C., *Aelia Capitolina*, com Adriano. Esse rebanho conduzido por o rei Messias pode bem representar o povo na diáspora.

c) Uma terceira pergunta diz respeito a que justo agora antecipei. Os dois personagens, Moisés e o rei Messias, estão à frente de um «rebanho» ou vêm «sobre as nuvens»? Essa pergunta também resulta da pequena diferença na ortografia das duas palavras. A diferença está em uma letra *nun*: ‘*nh*’ ou ‘*n*’, significa «rebanho», a leitura original de acordo com Klein (2011, pp. 235-237) e Chilton (2014, p. 392); ou ‘*nn*’, que significa «nuvem» (assim se encontra nas versões de Elias Levita, Polyglota de Walton)⁷⁰. Certamente, a vinda sobre as nuvens é um motivo tipicamente apocalíptico encontrado em Dn 7,13 (cf. targum Is 35,10). Entretanto, a primeira tradução é a que parece mais antiga e é bíblicamente plausível.

d) Isso está imediatamente ligado a outra questão sobre a presença de Moisés. Talvez pareça estranho o fato de o targum falar de Moisés e não de Elias, o precursor do messias (Mal 3,23). Bem, é verdade que no judaísmo palestino se encontra uma esperança generalizada na vinda de um profeta no final dos tempos. Mas vários textos do período intertestamentário ou posteriores atestam que a figura de Moisés ocupava um lugar privilegiado entre essas representações; ou seja, ao lado de um messianismo davídico coexistiam representações de um messianismo «mosaico». A base bíblica para isso é encontrada em Deuteronômio, onde um profeta como Moisés é anunciado para o futuro: «O Senhor teu Deus te levantará dentre teus irmãos um profeta igual a mim. A ele darás ouvidos» (Dt 18,15-20). Embora a

⁶⁹ É indicativo que em Neophyti Gn 15,12 a censura intervém (as seguintes palavras foram canceladas: «é Edom, o ímpio, que cairá e não se levantará novamente»), cf. Chilton, 2014, p. 401. Em toda a tradição apocalíptica, a anti-Jerusalém é Roma (cf. Ap 16,19; 17,9 etc.).

⁷⁰ Essa última é uma leitura que pode ser interessante, pois retoma temas do êxodo (a coluna de nuvem) e apocalíptico-messiânico, a vinda com as nuvens ou das nuvens. «Os redimidos do Senhor se reunirão de seu exílio e subirão a Sião com cânticos e ações de graças, terão alegria eterna que não terá fim, e a nuvem de glória cobrirá suas cabeças», targum Is 35,10.

Bíblia Hebraica raramente conceda o título de profeta a Moisés (Dt 34,10; Nm 12,6-7), os targumim enfatizam esse título em várias ocasiões (Onqelos, Neophyti e Pseudo-Jonathan Êx 14,31; Neophyti 19,9; Pseudo-Jonathan Nm 11,17.25). No mesmo tempo se pode considerar como a expectativa de um profeta escatológico é presente em outros textos, como: 1 Mac 4,44-46; 14,41; no NT, em Jo 1,19-25; 6,14; 7,40; At 3,22; e também nos textos de Qumran («até a vinda do profeta e dos messias de Arão e Israel», 1QS IX, 11)⁷¹. No judaísmo helenístico, a lenda da assunção corporal de Moisés ao céu provavelmente surgiu (cf. o apócrifo *Assunção de Moisés*, I sec. d.C.), começando com o relato em Dt 34,5-6, também conhecida de Flávio Josefo (*A.J.* 4.326) e de *Sifre Deuteronomio* 34,5: «alguns dizem que Moisés não morreu, mas que ele está “lá com o Senhor” (Êx 34,28)». O misterioso fim de Moisés foi, portanto, associado à assunção de Elias, e era aguardado o retorno de ambos: «O Senhor acrescentou: Moisés, assim como você deu sua vida a serviço deles neste mundo, assim também no mundo vindouro, quando eu enviar Elias, o profeta, a eles, ambos virão juntos» (*Deuteronomio Rabá* 3,17)⁷².

Duas afirmações dizem respeito a Moisés: ele «subirá», no sentido de «sair», do deserto e caminhará / conduzirá à frente de um rebanho. Na era intertestamentária, o aparecimento do(s) messias(s) é esperado no deserto: encontra-se vários testemunhos nos relatos de Flávio Josefo (*B.J.* 2.259-261ss [At 21,38]; *A.J.* 20.97-98.188; *B.J.* 7.438); mas é suficiente considerar o uso de Is 40,3: «voz do que clama no deserto, preparai um caminho para o Senhor», no Novo Testamento e nos textos de Qumran (ex. 1QS VIII, 13-14). Isto por que o deserto é considerado o lugar que simboliza a experiência do êxodo e reatualiza a experiência da salvação para Israel. A imagem de Moisés como o pastor de seu povo, conduzindo-o à salvação, é então muito frequente no Antigo Testamento (ex. Is 63,11; Mi 6,4; Sal 76,21) e é retomada pelas versões targúmicas. Por exemplo: «e assim como ele [Moisés] entrou e saiu à frente do povo neste mundo, assim ele entrará e sairá à frente do povo no mundo vindouro» (Neophyti Dt 33,21). Da mesma forma, pode-se dizer que o papel do Messias, «que conduzirá à frente do rebanho», coincide com a ideia bíblica do Senhor como o Pastor de seu povo (ex. Os 11,1-4; Is 63,11-14; Jr 23,1-4) e do seu enviado descendente davídico. «Levantarei para eles um pastor que

⁷¹ *Serek Hayaḥad* ou *Regra da Comunidade*.

⁷² Cf. os relatos da Transfiguração nos Evangelhos e a descrição dos dois personagens em Ap 11.

os apascentará, meu servo Davi. Ele os conduzirá ao pasto, será o seu pastor» (Ez 34,23; cf. Mi 2,12-13; Jo 10)⁷³.

Conclusão

Na vigília cristã, o mistério pascal está centrado na paixão, morte e glorificação de Jesus; no entanto, por meio da liturgia da palavra, a tradição da Páscoa do Antigo Testamento também é incorporada e, com ela, a libertação de Israel da escravidão no Egito e toda a sua história, na qual a experiência primordial da redenção foi manifestada.

A reflexão sobre essa expansão targúmica permite compreender ainda melhor que a tradição de *pesah* é parte integrante da Páscoa cristã. A ressurreição de Jesus não limita as experiências anteriores de salvação, mas as confirma e as torna definitivas. Lembrar junto com os judeus a libertação da escravidão garante que a festa cristã não perca sua dimensão comunitária. De fato, os cristãos não celebram uma salvação individual, puramente espiritual, mas a salvação de um povo, o nascimento de uma comunhão de pessoas, com novas atitudes e comportamentos⁷⁴. Nesse texto targúmico, encontra-se uma bela ilustração da harmonia manifestada por meio da ação divina entre as duas procissões lideradas por Moisés e o Messias, a guia histórica e a guia escatológica: «A Palavra do Senhor caminhará entre os dois, e eu e eles caminharemos juntos».

A esse respeito, pode-se lembrar da outra cena narrada nos Evangelhos: o encontro entre Moisés e Jesus no monte da transfiguração. Esse momento também ilustra o mistério pascal, ou seja, a passagem para uma vida vivida na presença de Deus. Essa passagem ocorre por meio do acordo entre aquele que recebeu e transmitiu a Torá e aquele que a recebeu e a cumpriu. Juntos, como afirma o Evangelho, eles lideram o povo escatológico que, superando as expectativas do targum, será um povo composto de todas as nações. Um povo no qual as antigas promessas são cumpridas; um povo que nasce e renasce na noite de Páscoa.

⁷³ «Os refugiados sairão como no princípio, e um rei sairá à sua frente, e destruirão o inimigo que os oprimia, e conquistarão as fortalezas poderosas; herdarão as cidades das nações, e o seu rei os conduzirá à sua frente, e a Memra do Senhor será o seu apoio» (targum Mi 2,12-13).

⁷⁴ Cf. Maier, 2016, pp. 131-132.

Também por meio da redescoberta desse pequeno tesouro que é o *Poema das quatro noites*, uma espécie de herança esquecida, se pode entender melhor os textos fundamentais para a identidade do Israel de Deus. Aceitar esses textos no contexto do Tríduo Pascal é prolongar a oração da Sexta-feira Santa para os judeus: «aos quais o Senhor nosso Deus falou em primeiro lugar, para que lhes conceda crescer na fidelidade de sua aliança e no amor de seu nome». No celebrar seu próprio fundamental mistério, a Igreja precisa fazer o memorial do mistério de Israel.

Referências bibliográficas

- Berlin, A., & Brettler, M.Z. (Eds.). (2004). *The Jewish Study Bible*. Oxford.
- Chilton, B. (2014). The Exodus Theology of the Palestinian Targumim. Em T. Dozeman, C. A. Evans & J. N. Lohr (Eds.) *The Book of Exodus* (pp. 387-403). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004282667_017
- De Zan, R. (2016). La storia della Veglia pasquale e la sua Liturgia della parola. Em J.-P. Sonnet, (Ed.), *La Bibbia si apre a Pasqua*, (pp. 23–38). San Paolo & Gregorian & Biblical Press.
- Díez Macho, A. (1970). *Neophyti 1. Targum Palestinense MS de la Biblioteca Vaticana. Tomo II Éxodo*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- . (Ed.). (1980). *Biblia Polyglotta Matritensia. Series IV: Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan e jusque hispanica versio. L. 2 Exodus*.
- Flesher, P. V. M., & Chilton, B. (2011). *The Targums. A Critical Introduction*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004218178>
- Forte, B. (2012). *As quatro noites da salvação* (A. E. Feltrin, trad.). Paulinas. Publicação original no 2006.
- Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. Luzac & Putnam’s Sons.
- Klein, M. L. (1980). *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources. I. Texts, Indices and Introductory Essays; II. Translation*. Biblical Institute Press.
- . (2011). The Messiah “That Leadeth Upon a Cloud”, in the Fragment-Targum to the Pentateuch. Em A. Shinan & R. Kasher et al. (Eds.). *Michael Klein on the Targums: Collected Essays 1972–2002* (pp. 235-237). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202955.i-313.76> Precedentemente publicado

- em *Journal of the Theological Studies New Series* 29.1, 137-139.
- . (2011). The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim. Em A. Shinan & R. Kasher et al. (Eds.). *Michael Klein on the Targums: Collected Essays 1972–2002* (pp. 59-75). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004202955.i-313.18>
- Le Déaut, R. (1963). *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42*. Biblical Institute Press.
- Leonhard, C. (2006). *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110927818>
- Maier, M. P. (2016). Le lettura profetice della Veglia pasquale, tramite fra il *Pesah* ebraico e la Pasqua cristiana. Em J.-P. Sonnet, (Ed.), *La Bibbia si apre a Pasqua*, (pp. 117-132). San Paolo & Gregorian & Biblical Press.
- Martínez Sáiz, T., & Pérez Fernández, M., (Eds.). (2011). *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. II Éxodo*. Verbo Divino.
- McNamara, M. (1978a). *I Targum e il Nuovo Testamento*. Dehoniane.
- . (1978b). *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (second edition). Biblical Institute Press.
- McNamara, M., & Maher, M. (Eds.). (1994). *Targum Neofiti 1. Exodus – Targum Pseudo-Jonathan. Exodus*. The Liturgical Press.
- Morrison, C. E. (2014). Il cuore perfetto (לבה שלימה) di Abramo nella letteratura targumica e cristiana antica. *Ricerche Storico-Bibliche* 1-2, 431-452.
- Nahem, I. (2001). A Night of Watching / ליל שמרים. *Beit Mikra: Journal for the Study of the Bible and Its World* (em heb.), 97–114. <https://www.jstor.org/stable/23508146>
- Pérez Fernández, M. (1981). *Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegeticos*. Institución San Jerónimo
- Safrai, Z. (1990). The Origins of Reading the Aramaic Targum in Synagogue. *Immanuel*, 24/25, 187-193.
- Ska, J.-L. (1986). *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Éx 14,1-31*. Biblical Institute Press.
- Sokoloff, M. (1990). *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. Bar Ilan University Press.
- Tassin, C. (2002). Targum. *Supplément au Dictionnaire de la Bible* XIII. Letouzey & Ané.
- Tov, E. (2019). The Origins, Development, and Characteristics of the Ancient Translations of the Hebrew Scriptures. Em *Textual Developments. Collected Essays* (Vol. 4) (pp. 54-76). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004406056_005