

“Convidados ao banquete nupcial: Uma leitura de parábolas nos Evangelhos e na Tradição Judaica” publicado em 2015, 1ª edição, pela Edições *Fons Sapientiae*/Distribuidora Loyola de Livros, São Paulo -SP- ISBN: 978-85-63042-27-9, p.112

Resenhado por José Benedito de Campos

Pe. Donizete Luiz Ribeiro, NDS, natural de Bueno Brandão-MG. Doutor em Teologia pelo Instituto Católico de Paris, onde lecionou Bíblia e Tradição Judaica por dez anos é Superior Geral da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion desde 2011. Exerce as atividades docentes como professor convidado no (CCDEJ) Centro Cristão de Estudos Judaicos de São Paulo e no CCDEJ do Colégio dos Bernardinos da Arquidiocese de Paris. Esta obra é a terceira publicação da *Coleção Judaísmo e Cristianismo*, do CCDEJ, que em conjunto com a Distribuidora Loyola/Edições *Fons Sapientiae*, tem como objetivo principal “apresentar pouco a pouco o pensamento e ação de alguns autores que contribuem para a difusão da Tradição de Israel e da Igreja”.

O autor faz a **Dedicatória** aos seus pais, aos irmãos e irmãs de N.D.S e aos seus mestres Michel Berder, Michel Remaud e Ir. Pierre Lenhardt. A **Epígrafe** traz um belo pensamento de *Cântico Rabá* 1,8 que mostra que o *mashal* (a parábola) não deve ser uma coisa pequena aos olhos do homem, pois através dele compreenderá e penetrará nas palavras da Torá, tal como Salomão compreendeu seus menores detalhes. **Sumário:** esta obra é dividida em três capítulos: 1. Os convidados prudentes e insensatos no banquete e nas núpcias do esposo (pp. 29-50); 2- Os convidados prudentes e insensatos ao banquete nos *meshalim* tanaítas (pp.51-76); 3- Semelhanças e diferenças literárias e teológicas entre as parábolas e os *meshalim* (pp.77-93); **Considerações Finais** (pp. 95-96); **Anexos** (pp. 97-102); **Referências bibliográficas** (pp. 103-109); e **Glossário** (pp.110-111).

O **Prefácio** é do Rabino Uri Lam, da Congregação Israelita Mineira (C.I.M), que logo no início afirma “sentir-se curioso para acompanhar como o autor traçaria paralelos entre as parábolas dos Evangelhos e os *meshalim* da Mishná, cerne do Talmud e da Tradição judaica” (p.14). Enfatiza a seguir que “o Judaísmo não pode ser considerado apenas como a base sobre o qual se construiu o Cristianismo, pois seguiu adiante, construiu e ainda constrói até os dias atuais o seu caminho próprio; e de igual

modo, o Cristianismo não pode ser considerado como uma continuação do Judaísmo, mas uma religião com uma história e valores próprios” (p.14). A seguir refere-se a “Maimônides, Rambam (1135-1204), o grande rabino, comentarista e médico judeu-espanhol da Idade Média, que afirmava que se, durante o Festival de *Sucot*, não dedicássemos aos pobres a comida reservada aos *Ushpizin* – convidados espirituais de honra como Abraão, Isaac, Jacob, José, Moisés, Aarão, David e Salomão – não teríamos cumprido a verdadeira *mitzvá*, o verdadeiro mandamento divino para o banquete a ser servido na tenda. Portanto, pensei, os pobres, os estropiados, os coxos e os cegos sempre foram convidados de honra! E felizmente, o estudo do padre Donizete não questiona quem é ou deixa de ser o povo eleito” (p. 15).

No **Prefácio para edição brasileira**, paradoxalmente “no 50º aniversário de *Nostra Aetate*, alegra-se o autor ao apresentar esta sua obra, escrita em francês, feita em Israel e defendida como monografia de Mestrado (Master) junto ao Instituto Católico de Paris no final do ano 2000”. Ressalta que mesmo após alguns anos essa obra ainda “guarda todo seu valor e sua pertinência para quem se interessa pelas Parábolas de Jesus no seu contexto bíblico e rabínico” (p.19). Em sua **Introdução** mostra que embora haja “um oceano de estudos sobre as parábolas evangélicas, os estudos sobre os *meshalim*, realizados por pesquisadores cristãos, são muito raros” (Ibidem p. 25). Afirma que se encontram “nas obras sobre as parábolas evangélicas referências a alguns paralelos rabínicos, porém os comentaristas, em geral, não vão até o fim de suas pesquisas e não aplicam às parábolas rabínicas os mesmos critérios que às parábolas evangélicas” (Ibidem p.25). Considera este seu estudo “muito limitado, sem meios e pretensão de soluções gerais a essas espinhosas questões, mas gostaria de indicar os possíveis indícios em cada texto rabínico elaborado, a fim de situá-lo em seu contexto e no interior da tradição rabínica” (p.26).

Principia com estudo comparativo de um pequeno *corpus* de parábolas evangélicas e tanaíticas, analisando detalhada e independente cada *corpus*, com os mesmos critérios e por fim comparando os dois *corpora* estudados e tenta extrair as semelhanças e as diferenças entre eles” (Ibidem p.26). Divide o autor este estudo em três partes: “A primeira, com o estudo do *corpus* das parábolas evangélicas sobre os convidados para o banquete, com a apresentação e análise de duas parábolas evangélicas: a do banquete sob a ótica mateana e lucana, e a das dez jovens ou

virgens, sob a ótica mateana. A segunda, com o estudo do *corpus* dos *meshalim* tanaíticos sobre o *banquete real* e os *trajes régios*, com análises fundamentais de dois *meshalim* tanaíticos e seus diferentes paralelos na tradição rabínica” (*Ibidem* p.26). Na última parte, mais comparativa, se extrai as semelhanças e as diferenças literárias e teológicas entre as parábolas evangélicas e os *meshalim* tanaíticos, mostrando assim a riqueza deste tema e seu valor como “patrimônio comum” aos Cristãos e aos Judeus” (p.27).

No Capítulo I, intitulado *Os convidados prudentes e insensatos no banquete e nas núpcias do esposo*, principia o autor o Estudo de Mateus 22,1-14 e seus paralelos: Lucas 14,15-24 e Evangelho de Tomé 64. A fim de dar ao leitor uma visão sinótica das perícopes abordadas, apresenta um Quadro sinótico das três parábolas e apresentação de seus contextos. (pp. 29-30). Em síntese, “o amplo contexto desta parábola mateana nos permite, por um lado, situar Jesus no Templo diante de seus interlocutores, isto é os sumos sacerdotes e os anciãos (21,23) que serão precedidos no Reino de Deus pelos coletores de impostos e as prostitutas (v.31) e, ainda ver que os elementos próprios do relato mateano da festa nupcial são incorporados à parábola sinótica dos arrendatários revoltados” (p.32).

A seguir ressalta o autor que “o contexto do grande banquete em Lucas 14 difere muito daquele de Mateus, pois desde o início desse capítulo já abre o tema da refeição num contexto sabático, em que Jesus entra na casa de um chefe dos Fariseus, num *Shabat*, para tomar uma refeição (*Ibidem* p.32). Afirma o autor que “o Evangelho de Tomé, é uma coletânea de *logia*, que às vezes, estão religadas pela expressão “Jesus disse”, sem contexto narrativo e apresenta também em seu parágrafo 64, a parábola do banquete que é muito próxima da versão lucana. Explica também que as *logia* (plural do grego *logion*, dito ou maneira de dizer) refletem um período de tradições secundárias em relação aos paralelos canônicos. E devido as influências gnósticas, alguns termos próximos dos evangelhos canônicos nele ganham um novo sentido (*Ibidem* p.33).

Faz a seguir uma *Análise das estruturas e seus personagens* da parábola *Convidados ao Banquete*. Afirma “que as três versões têm basicamente os mesmos elementos narrativos e personagens e são estruturados num esquema de dois tempos: alguém faz um jantar, convida pessoas de honra que simplesmente recusam

o convite. Nesse impasse, não convida, mas leva pessoas a fim de encher a casa de convivas (p.34). Enquanto Lucas fala de “um homem fazendo um grande jantar”, Mateus diz que “um rei [que] fez a festa de núpcias para seu filho” (p.35). Ressalta ainda que o personagem denominado filho, aquele a quem o rei oferece um banquete de núpcias, ocorre somente na versão mateana e permanece o grande ausente do relato (p.38).

A seguir em *Algumas aberturas interpretativas*, justifica a atribuição desse nome, parábola do banquete, desde a sua introdução, porque “o *banquete* é sempre o fio condutor ao redor da construção deste relato (p.38). Mateus introduz a parábola com sua fórmula clássica sobre o reino dos céus: “O reino dos céus é semelhante a [...]”. Assinala o autor que esta fórmula “malkut hashamaim: reino dos céus” — השמים מלכות — é uma característica da escritura mateana e equivale aqui à expressão sinótica “reino de Deus” — βασιλεία του θεου (p.39). Em seguida aborda o autor sobre a interpretação que três comentaristas (Paul Ricoeur, Joachim Jeremias e D. Marguerat) dão para esta parábola (p.41).

A seguir em o *Estudo da parábola das dez virgens: Mateus 25, 1-13*, que aparece somente em Mateus num amplo contexto como discurso escatológico dos capítulos 24 e 25. Segundo J. Dupont, este discurso constitui o segundo painel, antecedido pelo discurso contra os escribas e fariseus (cap. 23), o primeiro painel. Ele divide este longo discurso de Jesus mateano em duas partes: as revelações a ocorrerem até a parusia e as exortações às quais a perspectiva da parusia suscita (p.42). Prosseguindo, faz o autor agora uma análise mais aprofundada desta parábola das dez virgens, centrada em *seus personagens e as estruturas*. Ela apresenta, determinando a progressão narrativa e a trama do relato, três personagens principais: o esposo e as prudentes e as insensatas, embora haja os moradores, como personagens secundárias (p.45).

Encerra o autor este primeiro capítulo, apresentando *Algumas aberturas interpretativas*, após ter elencado as figuras centrais do relato mateano, situando-o em seu contexto caracterizado pela certeza do fato da parusia e pela ignorância do seu “quando” (p.47). Observa o autor que uma simples história de jovens se preparando para uma núpcia torna-se um relato, no qual nossa existência, a das jovens e a dos leitores se engajam. Ademais o desfecho do relato com a recusa das

jovens insensatas e atrasadas constitui um escândalo e denota certa extravagância (p.48). Finalmente, afirma o autor que esse relato parabólico/metafórico, além de atingir diretamente o leitor e seu destinatário, leva-os a se situarem diretamente em vista do reino e da parusia, abandonando sua situação de falta e indo em direção à exigência da ação ética (p.49).

Inicia o autor o Capítulo II, denominado *Os convidados prudentes e insensatos ao banquete nos meshalim tanaítas*, com algumas notas metodológicas sobre o enfoque dos *meshalim* rabínicos. Ressalta que as fontes rabínicas no domínio da *halakhá* e da *agadá*, compiladas e constituídas há muitos séculos apresentam alguns traços filológicos, semânticos, históricos característicos do período dos *Tanaim* e dos *Amoraim*. Acrescenta que os *meshalim*, além de fazerem parte da literatura midráshica-agádica tanaíta ou amoraita, apresentam-se de formas diversas cobrindo uma palavra ou um personagem, um provérbio, uma ação parabólica, uma lição, um exemplo, uma alegoria, uma comparação, uma metáfora, uma fábula, uma analogia, diálogos imaginários, anedotas, tipos *sui generis*.

Elenca, em seguida, alguns critérios propostos por Johnston que facilitam a melhor compreensão de um *mashal tanaíta* (p.51). Afirma ainda que o *mashal* rabínico abrange um campo semântico muito amplo. A pluralidade de suas formas, funções e estruturas são reparáveis e carregam em si certas características devidas à língua, sua fonte, sua atribuição, seu contexto, etc., que nos permitem situá-lo como um *mashal* tanaíta ou amoraita. Entretanto, tais características não permitem uma elaboração de uma teoria geral sobre o *mashal* rabínico, somente o estudo de cada um deles esses traços característicos serão meticulosamente verificados (p.54).

A seguir apresenta o autor um estudo dos *meshalim* com o *mashal* narrado pelo Raban Yohanan ben Zaccai, T.B. *Shabbat* 153a. Principia com a sua tradução, primeiro do que dizia Rabi Eliezer sobre a conversão (*teshuvá*) do homem o quanto antes de sua morte a fim de passar todos os dias de sua vida no arrependimento e depois do que disse Salomão no Qohelet sobre o estar com as vestes sempre brancas e que o óleo não falte sobre a tua cabeça'. Em segundo lugar cita um *mashal* do Raban Yohanan ben Zaccai em que um rei convidou seus servos para um banquete, sem fixar o tempo (p.56). Em terceiro lugar o genro de R. Meir, em seu nome indaga se eles também pareciam como servo (Ibidem p.56). Apresenta o autor em seguida

alguns *meshalim tanaitas* paralelos ao *mashal* do banquete real e seus convidados, *Qohelet Rabbah* 9,8; *T Babba Qamma* 7,2; *Semahot* 8,10 e *T.J. Haguiga* 2,2. (p.59). O primeiro deles, *Qohelet Rabbah sobre Qohelet* 9,8, traz sua tradução no Midrash *Qohelet Rabbah* sobre 9,8. Este *mashal* não é atribuído a Rabi Yohanan ben Zaccai, segundo o Talmude, mas ao Rabi Yehuda HaNassi, Judá o Príncipe, redator final da Mishná. Trata-se de um *mashal* muito longo, com o rei apresentado como ator prolixo e o narrador ciente das profissões dos convidados imprudentes que trabalham como ourives, na olaria, na forja e na lavanderia (p. 61).

O segundo dos *meshalim* apresentado trata sobre *Um banquete para as pessoas da cidade e para o rei: Tosefta Babba Qamma* 7,2. Este é um texto da *Tosefta Babba Qamma*, uma *baraita* (palavra aramaica que significa *externa*, tradição *tanaita* fora da Mishná), que ocorre também no *T.B Babba Qamma* 79 b.32. É apresentada aqui uma questão halákhica (caminho, condução, diretriz) que explica as diferenças entre o ladrão e o bandido e o porquê de suas penas diferentes (p.62). Acrescenta que Yohanan ben Zaccai leva em conta a qualidade da relação tripartite existente entre o ladrão, o escravo e seu proprietário, pois, o bandido, rouba abertamente e concede idêntico tratamento ao objeto roubado e ao seu proprietário. Já o ladrão, agindo às escondidas, dá mais valor ao objeto roubado e esquece a existência do seu proprietário. Acrescenta o autor que este *mashal* vai além e identifica o rei ou a família real com o proprietário e, por extensão, com o Altíssimo, o criador que tudo vê.

Assim, constata-se que este tema do banquete tece vínculos entre os convidados e o rei e acha-se presente nos textos *tanaitas*, refletindo as dimensões literárias e sociais da época dos *Tanaim* (p.63). No terceiro dos *mashalim* paralelos, *Os hospedes do banquete real: Tratado Semahot* 8,10, Rabi Meir conta sobre um rei que convida hóspedes e não seus servos para um banquete. Seus hóspedes conhecem a hora do início do banquete, mas desconhecem seu término. Este *mashal* ressalta a ausência da *derashá* e do *nimshal*, dificultando assim sua compreensão, alertando contra a busca de base histórica sobre a origem deste *mashal* (p.65). O quarto e último dos paralelos sobre o banquete real e seus convidados, *O festim do filho do cobrador de impostos para os pobres: T. J. Haguiga* 2,2, trata-se de uma *halakhá*, cap 2,2 do Tratado *Haguiga*, que entre diversas discussões atribuídas aos primeiros sábios ou *zugot* e às casas de Shammai e de Hillel, traz um relato sobre a

morte de um homem piedoso e de um rico, o filho do cobrador de impostos Mayan. Quando o homem piedoso - חסיד - morreu ninguém veio ao seu funeral; mas na morte do filho de Mayan, o cobrador de impostos, toda a região (מדינתא) deixou o trabalho e veio assistir a seu funeral. O homem piedoso cometeu a falta de colocar os filactérios da cabeça antes daqueles da mão. O rico filho de Mayan o cobrador, alheio à Torá e às boas obras, após ter dado um festim (אריסטון - άριστον) aos chefes da cidade (βουλευτεία - βουλευται), ao qual eles não vieram, praticou uma boa ação - מיצווה - mistvá - ao dar aos pobres da cidade o que fora preparado aos ricos (p.66).

Observa então o autor que este texto não possui as características de um *mashal*, pois é uma *aggadá* que, numa realidade social comum, aborda o tema do castigo e da recompensa mostrando que o homem mau apesar de sua impiedade pode praticar boas ações (p.67). O autor em seguida faz *uma análise do mashal de Yohanan Ben Zaccai sobre o banquete e seus convidados: suas estruturas, seus personagens e algumas aberturas interpretativas*. Afirma o autor que esse *mashal* do Raban Yohanan ben Zaccai acompanha a *derashá* sobre a necessidade de conversão (*teshuvá*) e de arrependimento. Destarte, o pregador rabínico (*darshan*) tenta mostrar, conforme o versículo 9,8 do Qohelet, que o homem deve apresentar-se diante da morte com vestes brancas- בגדין לבנים que liga o ensinamento sobre a *teshuvá* com o *mashal* do rei que convida seus servos ao banquete sem lhes fixar o tempo (p.68). Ademais, esta *derashá* mostra que o homem deve converter-se um dia antes de sua morte, mas porque ignora esse dia, deve converter-se diariamente e passar sua vida em arrependimento. São elencadas em seguida as estruturas deste *mashal*: a) o motivo da *teshuvá* (conversão). b) a sua abertura: *mashal le* - לשם ל, isto é, comparável ou se assemelha a. c) o *mashal* no sentido estrito. d) retomada do final do *mashal* em nome de Rabi Meir.

Explica o autor que o *mashal* inicia-se pela fórmula simples: לשם ל “*mashal de*”, em vez da fórmula técnica “*Mashal. A que a coisa se assemelha?*”. O rei e seus servos são os personagens principais deste *mashal*. O rei conduz o relato, pois ele ‘convida’, ‘pede’, ‘se regozija’ e ‘fica irado’. Os ‘servos’ são os convidados, alguns deles prudentes e outros são insensatos (p.69). Não existe neste *mashal*, no que se refere ao tempo e a narratividade diálogo entre os atores, e sua progressão narrativa sucede-se em quatro tempos: a) O convite. b) A (não) preparação dos convidados. c) O

encontro com o rei. d) A (não) participação efetiva no banquete (p.70). Mostra em seguida o autor que a progressão do relato além de ser inteiramente banal, duas coisas surpreendentes invertem este *mashal*: 1) os convidados do rei não são os seus hóspedes, mas os seus servos; 2) no desfecho do relato: todos os servos, os prudentes e os insensatos, se encontram ao redor da mesa (p.71).

Cita, a seguir, o *mashal* paralelo de *Qohelet Rabbah*, em que há um rei muito tagarela: “ide, banhais-vos, passai vossas roupas, perfumai-vos com óleo, lavai vossas vestes e preparai-vos para o banquete”, e, por outro lado, até descreve o que cada um dos insensatos fazia: “o ourives ia a sua loja, o oleiro a sua olaria, o ferreiro a sua forja e o lavador a sua lavanderia” (Ibidem p.71). Destarte, conclui o autor que “os diferentes paralelos aqui analisados testemunham que este *mashal* tanaíta, atribuído a Yohanan ben Zaccai, foi em muitas ocasiões retomado, reelaborado e posto a serviço de um novo contexto homilético ou exegético a fim de que alimentasse os diferentes domínios da vida judaica (p. 72). Para encerrar este segundo capítulo, discorre o autor sobre *O mashal dos trajes régios do T.B. Shabbat 152 b* e seu contexto. Trata-se de uma *baraita* (tradições tanaítas fora da Mishná) do tratado acima citado.

Explica o autor que a expressão *tanu rabanan* - תנו רבנן - *nossos mestres ensinaram*, é uma expressão rabínica técnica usada pelos sábios de Israel para introduzir uma *baraita*. Seu contexto idêntico ao do *mashal* de Yohanan ben Zaccai sobre os convidados prudentes e insensatos ao banquete do rei. Este *mashal* anônimo tanaíta dos trajes reais e o dos convidados ao banquete, pertence ao mesmo contexto talmúdico que discorre sobre a velhice, o arrependimento, a morte e as relações entre o homem e seu sopro vital. Com a ajuda destes *meshalim*, procuram-se algumas possíveis respostas concernentes à duração da existência humana e às diferentes modalidades de relação entre o homem e seu criador. No que se refere aos personagens deste *mashal* dos trajes reais eles se acham no domínio das relações do *mashal-melekh*, ou seja, as possíveis relações entre o rei e seus servos. É assaz interessante a observação de Dominique de la Maisonneuve sobre a tradução da locução ‘trajes reais’, da expressão hebraica *begadey malkut* בגדי מלכות que, do ponto de vista da semântica hebraica, está no estado constructo (*simkhut*) e cuja tradução literal poderia ser ‘os trajes do reino (Nota de rodapé nº 47 p.73). Há neste *mashal*

todo um programa sob o comando do rei e de seus servos, cada um deles com suas ações. Este *mashal* resume-se em três momentos: o dom, sua devolução e o desenlace da narração.

Observa o autor os seguintes detalhes: a) Não há diálogo algum neste *mashal* entre o rei e seus servos e mesmo entre eles mesmo; b) Este *mashal* valoriza os trajes e cada ator relaciona-se ou se constrói a partir deles; c) Possuem estes trajes seu preço, pois deles advém a paz aos prudentes e a prisão aos insensatos; d) A extravagância deste *mashal* é que os trajes sujos não só provam a negligência dos servos insensatos, mas são a causa de sua condenação à prisão. Para se compreender a *derashá* que precede, introduz e apresenta relações com este *mashal*, afirma o autor que ela passa da afirmação literal do Qohelet “o sopro retorna a Deus que o tinha dado” ao como ocorre este retorno. Destarte, é proposta uma nova significação: não se trata do ‘ruah’ que ele te deu, mas do ‘ruah’ tal como ele deu a ti (p.74). Ressalta o autor na nota de rodapé nº 48 que “os dois verbos do versículo bíblico são *shuv* e *natan*: (שׁוּב e נָתַן) e que o *darshan*, o homilista escolheu o verbo *natan*-נָתַן e lhe dá um novo sujeito: este não é mais Deus, como no texto de Qohelet que é o sujeito que dá o sopro, mas é o homem ou mais exatamente o ouvinte ou interlocutor do *darshan*, aquele que vem a ser o sujeito do verbo *natan*-נָתַן e que entrega seu sopro a Deus”.

Deste modo, prossegue o autor, “o *darshan* faz um *hidush* (inovação) que renova a compreensão de Qohelet e abre ao homem uma nova compreensão da morte e de sua relação com Deus”. Ademais, “este *hidush* da *derashá* introduz o *mashal* dos trajes reais em que cada um dos dois grupos assume a sua responsabilidade no momento de receber ou devolver os trajes reais ao rei”. Por último, afirma que “o *nimshal*, a aplicação, introduz alegoricamente novos personagens na narração: o rei, os justos e os maus. Embora as relações entre este *nimshal* e o *mashal* não sejam muito precisas, o narrador considera ao mesmo tempo, o *mashal* e a *derashá* mostrando a sorte que o rei reservou aos justos e aos maus (p.75).

No último tópico denominado *Algumas aberturas interpretativas*, afirma o autor que “o *mashal* no seu sentido estrito possui grande autonomia nesta página talmúdica, pois nela, ele parece vinculado à *derashá* e, sobretudo, ao *hidush* efetuado pelo

darshan: trata-se de viver ou morrer unido a Deus. O *darshan* dá uma nova resposta à concepção antropológica de *Qohelet* na qual o homem parece nada fazer. Segundo a *derashá*, é o homem que deve devolver seu sopro, seu espírito, a Deus” (Ibidem p.75). Destarte, “os prudentes e os insensatos constituem duas maneiras de viver e de devolver seus trajes, seu sopro, àquele que é o seu criador”. Enfatiza o autor que embora o *mashal*, na sua autonomia literária, não nos permita uma explicação ou uma imagem para cada detalhe, o modo de apresentar seus personagens enfatiza a centralidade do rei e a importância dos trajes do reino”. Contudo, explica o autor “para os servos, a sua relação com os trajes reais é vital e devem devolver ao seu rei e seu criador tudo que receberam: os trajes e o sopro, o corpo e a alma. A distribuição dos trajes reais pelo rei, segundo a sua vontade, não é uma obrigação, mas um dom que expressa certa aproximação entre o rei e seu servo”.

Finda o autor a análise deste *mashal* dos trajes reais, afirmando que “ele não só nos ensinou a levar em conta o *hidush*, isto é, a interpretação inovadora que o *darshan*, o pregador, fez do versículo bíblico de *Qohelet*, mas também nos fez compreender como o *mashal* dos trajes reais com seu *nimshal*, renovou a nossa compreensão da *derashá* do versículo bíblico de *Qohelet*”. Destarte, porque “todos os servos receberam trajes régios mostra a maneira pela qual, cada um deles, na sua liberdade, se relaciona com esses trajes do reino, que o fará um servo prudente ou um servo insensato” (p.76).

No Capítulo III, *Semelhanças e diferenças literárias teológicas entre as parábolas e os meshalim dos convidados ao banquete*, “após o autor ter apresentado e analisado o texto e o contexto de um *corpus* de parábolas e de *meshalim* sobre o banquete e seus convidados” no capítulo anterior, afirma que tentará “nesta terceira parte, relacionar os diferentes textos estudados para extrair exaustivamente as suas semelhanças e as suas diferenças”. Ressalta o autor que “não é sua intenção nesta análise saber se as parábolas de Jesus influenciaram os *meshalim* rabínicos ou vice-versa”. Contudo, “examinar-se-á a hipótese de trabalho, já apresentado, segundo a qual este *corpus* de parábolas e de *meshalim tanaítas*, revelaria” idêntico *Sitz im Leben* (contexto vital) ao de Jesus, dos sábios de Israel, ou aquele dos Evangelhos e da tradição *tanaíta*”. Refere-se ao autor “a David Flusser, que critica autores que

defendem a dependência dos *meshalim* rabínicos face às parábolas evangélicas e a Daniel Marguerat, que afirma que Jesus não foi o inventor da parábola.

Esta forma de linguagem foi um traço distinto e abundante de sua pregação, mas ele não a criou e sim a emprestou dos escribas, tendo neste ponto e noutros, mergulhado em sua herança" (p.77). E segundo B. H. Joung, "com frequência as parábolas rabínicas fornecem informação colaborativa sobre aspectos da cultura e costumes judaicos. Uma vez que são derivados do mesmo gênero literário, pode-se ver como diferentes motivos e componentes podem ser combinados em diferentes parábolas, a fim de ensinar a verdade relevante. A forma e estrutura de muitas parábolas rabínicas são paralela nos textos dos evangelhos" (p.78). Afirma em seguida o autor que "observa-se já de início os pontos de convergência, os elementos comuns para estes relatos parabólicos no nível dos personagens, dos motivos comuns, das estruturas literárias, que confirmam que estes relatos, indubitavelmente possuem inúmeras semelhanças" (Ibidem p.78).

Há segundo o autor, "ao se comparar as diferentes versões da parábola evangélica do banquete com o *mashal* de Yohanan ben Zaccai e seus relatos paralelos, algumas diferenças, contudo existe um motivo literário comum: *um rei convida os seus servos para um banquete*". Excluindo-se as versões lucana e a do Evangelho de Tomé, que apresentam 'um homem', a versão mateana e todos os relatos tanaítas mostram que é o rei (*melekh*-מלך) que oferece o banquete e de manda convidar seus servos ou hóspedes" (Ibidem p.78). Observa o autor na nota de rodapé nº 4 que "a ocorrência da palavra βασιλεύς ou מלך em Mateus e em muitos *meshalim* rabínicos significa tratar-se de banquete 'régio' e critica a tese de que essa palavra מלך só apareceria nos *meshalim* ulteriores" (Ibidem p.78). Afirma o autor "serem dois os protagonistas ou os heróis destes diferentes relatos: o rei e os convidados (os servos)". Contudo explicita que "os protagonistas, de fato três, o rei, os convidados (prudentes e insensatos), constituem uma relação ternária entre eles".

Ademais, "é a qualidade e a intensidade desta relação, com ou sem diálogo, que qualifica os servos, cria a trama e a surpresa da parábola-*mashal*". Acrescenta que "embora o tema das dez virgens não pareça ter paralelo preciso nos *meshalim* tanaítas, segundo a supracitada análise dos protagonistas, constata-se que esta parábola possui um campo temático idêntico aos dos convidados ao banquete".

Destarte, “na análise dos personagens, a parábola das jovens se caracteriza também pela relação tripartite entre o esposo e as jovens qualificadas de prudentes ou insensatas, segundo a encenação e a trama do relato”. Assinala ainda “ocorrer em todos os relatos o motivo do convite e do banquete explicando a presença ou ausência de ligações sociais entre os convidados”. Destarte, “as diversas versões evangélicas dessa parábola, devido às desculpas ou ao fingimento dos primeiros convidados, destaca o chamado de “todos aqueles que encontrardes”, segundo Lucas, “os pobres, os estropiados, os cegos e os coxos”.

Nota-se, ainda, que “os *meshalim* de Yohanan ben Zaccai, não mencionam os pobres, mas os servos, todos convidados de honra, que desconhecem a hora e a duração do banquete” (p.79). Prossegue o autor afirmando que “o relato do homem sem o traje de núpcia, próprio de Mateus, ligado a sua versão do banquete, acentua uma ruptura, uma quebra e uma extravagância, independente de não se dizer nada sobre esse traje, mas deve-se vir ao banquete com uma veste adequada caso não queira de ter as mãos e os pés atados e ser “lançado fora nas trevas””. “O *mashal* anônimo sobre os trajes reais apresenta, no seu desfecho, a separação entre os prudentes, que reconheceram o valor dos trajes do reino, e os insensatos, que não cuidaram dos trajes do reino. Os insensatos serão “lançados na prisão” e não “fora nas trevas”, conforme Mateus”. Constata o autor que “as vestes nestes dois relatos são designações metafóricas de acesso ao banquete messiânico e ao Deus Criador”. Nota-se que em Mateus há exigência ética como critério para se preparar o julgamento de Deus (Mt, 25,31-46), pois semelhante ao homem sem veste adequada, exclui da comunidade mista, eclesial e escatológica aqueles que não cumprirem as exigências éticas (obras de misericórdia) do reino”.

Assinala o autor na nota de rodapé nº 8 “que estas exigências ético-escatológicas mateanas constituem um exemplo do enraizamento judaico do Evangelho de Mateus na tradição judaica dos mestres tanaitas” (p.80). Ademais, afirma que “esses diversos relatos mostram a qualidade dos convidados ao banquete, mas a versão mateana enfatiza o fingimento dos convidados de honra e a renovação do convite endereçado a todos, maus e bons”. Já as versões dos Evangelhos de Lucas e de Tomé sublinham as escusas de cada um deles. Contudo, Lucas indica a origem destes últimos convidados e os denomina de “pobres, estropiados, cegos e coxos”

(p.81). Esse tema lucano sobre os ‘pobres’ é igualmente muito conhecido na tradição rabínica judaica: o relato agádico do *hassid* e o filho de Mayan, que oferece um banquete aos pobres. Nos *meshalim*, sublinham-se as características dos convidados: prudentes e insensatos; o desinteresse pelas escusas e sua motivação, comuns nos relatos evangélicos; os convidados da cidade apresentados não em oposição com aqueles fora da cidade, como em Lc, mas em relação ou em oposição ao o rei e família” (p.82).

No segundo subitem deste Capítulo III, *O momento inesperado ou desconhecido do banquete e do encontro*, afirma o autor “tratar-se de um tema que ocorre na maioria dos relatos parabólicos aqui tratados (Na parábola das dez virgens e nos *meshalim* tanaítas)”. Acrescenta que “as diferentes versões do banquete, a de Lucas e a de Mateus, acentuam mais a aproximação imediata do banquete (“Vinde, pois está tudo pronto”) e sublinham mais os convidados e sua diversidade com um banquete do Reino preparado e participado por todos”. Ressalta também o autor que “diversamente deste relato evangélico, quase todos os *meshalim* tanaítas sobre esse tema sublinham o momento desconhecido em que acontecerá o banquete”. Destarte, prossegue, “no *mashal* considerado de Yohanan ben Zaccai (T.B. Shabbat 153 a) e seus paralelos salienta que “um rei convidou a seus servos para um banquete, mas sem lhes fixar o tempo”. Igualmente “o *mashal* de *Semahot* 8,10 não sublinha a hora do início do banquete, mas seu término. Estes diversos relatos motivam a relação dos atores como a duração”.

Assim como as jovens ‘insensatas’, na espera do esposo, não contavam com a sua longa demora, os servos ‘insensatos’ da parábola de Yohanan ben Zaccai, segundo Rashi, foram trabalhar ainda antes de se prepararem para o banquete” (p.83). Por fim, “afirma existir uma essencial ignorância que marca todos estes relatos: uma ignorância tanto do começo ou do fim do banquete, tanto do momento exato de devolver ao rei as suas vestes ou do encontro do esposo para participar de suas núpcias”. Observa ainda que “tal ignorância do ‘quando’ é importante porque focalizaria a *derashá* e o contexto próprio de cada *mashal*”. Ademais, “em cada relato seus diferentes protagonistas podem efetuar seu programa narrativo com êxito ou não, conforme a maneira de se tratar da duração e relacionamento com o anfitrião e outros protagonistas do relato” (p.84).

Discorre, a seguir, o autor sobre *Como os convidados prudentes e insensatos se preparam para o encontro*. “Segundo a versão do *Midrash Qohelet Rabba*, todos os convidados ao banquete, aqueles das parábolas evangélicas ou os dos *meshalim* tanaítas, são em diversos níveis tocados pelo convite e por um provável encontro com o anfitrião. Na versão mateana do festim de núpcias observa-se o esquivar-se dos primeiros convidados que não querem se escusar nem participar do banquete em benefício dos últimos convidados, aqueles que permanecem abertos ao convite do rei” (Ibidem.p.84). Assinala também “que as diversas versões do *mashal* de Yohanan ben Zaccai não mencionam a substituição dos primeiros convidados pelos últimos, e que todos os servos, prudentes e insensatos, são convidados”.

Ademais, mostra-se aqui “a maneira como cada um dos convidados se prepara para o banquete, considerada como uma exigência de preparação e de vigília enfatizadas também na parábola das dez jovens”. Afirma o autor que “estas parábolas e *meshalim* querem dizer alguma coisa ao mesmo tempo teológica e antropologicamente a respeito do reino dos céus, da conversão e da relação criador e criatura, cuja morte talvez constitua o lugar da última averiguação” (p.85). E por fim, é interessante a observação citada na nota de rodapé nº15, de J. Zumstein sobre o universalismo eclesiológico e soteriológico que já estaria presente nesta parábola de Mateus: “Se a Igreja resulta da recusa que os Judeus fizeram ao Reino messiânico, ela não é nem a continuação de Israel, nem um novo Israel. Os segundos convidados nada têm com os primeiros; eles não são κεκλήμενοι (v. 3). Se o primeiro convite fosse *ad personam*, o segundo (v. 8-10) seria endereçado a alguém que o aceitaria. Ele se caracteriza pelo desaparecimento de toda a exclusividade, por uma abertura ilimitada” (Ibidem p.85).

No terceiro subitem deste Capítulo III, o autor aborda *as diferenças entre as parábolas e os meshalim sobre o banquete régio*. Principiando com *a diferença de contexto*, afirma que “na versão de Mt, no amplo contexto da parábola dos convidados ao banquete, Jesus é apresentado como contador de parábolas no Templo e na discussão com os sumos sacerdotes e os anciãos (Mt 21, 21.23)”. Pode-se notar neste contexto “elementos característicos da redação mateana como os das três parábolas narradas por Jesus com as diversas razões do conflito e da rejeição das autoridades judaicas”. Já Lucas, diversamente de Mateus, “apresenta Jesus “na casa de um chefe

dos Fariseus, num dia de *Shabbat*, para ali tomar uma refeição” (Lc 14,1)”. Destarte, “Jesus, enquanto hóspede de um fariseu, narra a parábola do banquete com convidados substituídos pelos pobres, mostrando o que caracteriza o banquete do reino de Deus”. Prossegue o autor assinalando que “além deste extenso contexto lítero-teológico, essas duas versões evangélicas do banquete, com suas diferenças próprias, apresentam uma introdução que não pertence à parábola”. “A versão lucana inicia no versículo 16, sem introdução e contrária à sentença no futuro de um dos convivas: “Feliz aquele que comerá o pão no reino de Deus”. Já a versão mateana, contrariamente, liga o relato à expressão “o reino dos céus é semelhante a” (p.86).

A seguir, indaga “como se poderia compreender esta relação mateana do banquete de núpcias com o reino dos céus”. Informa ainda o autor na nota de rodapé nº 18 que “Mateus, além de empregar a expressão grega ‘ὡμοιωθη’, *semelhante a*, para mostrar a introdução das parábolas, usa a expressão ‘reino ou reino dos céus’, βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Contrariamente, Lucas usa a expressão ‘reino ou reino de Deus’, βασιλεία τοῦ θεοῦ, e não emprega a expressão grega ‘ὡμοιωθη’, *semelhante a*”. Reitera o autor a seguir que “os dois relatos têm a mesma temática literária e fundamentam-se na mesma parábola sobre o banquete. Contudo, as diferenças do contexto, da introdução e da redação própria de cada um dos evangelhos são inúmeras não se podendo dizer que estes relatos possuam entre si as marcas literárias e teológicas caracterizando a redação e a recepção dos evangelhos”. Julga ainda o autor “desnecessário debater sobre pesquisas referentes à parábola primitiva e histórica de Jesus, já que existem relatos marcados por sua tradição e por seu testemunho”. Contudo, “deve-se levar em conta tais diferenças próprias de cada evangelho e lembrar-se de que “as parábolas contêm em si mesmas a condição de sua plena compreensão.”

Prossegue o autor, assinalando que “idêntica averiguação dever-se-á fazer aos *meshalim* tanaítas que só se encontram nas compilações judaicas mais tardias e são, conforme diversos critérios de análise, os mais antigos *meshalim* tanaítas que contêm as condições para sua integral compreensão, independente do seu hodierno contexto literário talmúdico”. Ademais, acrescenta o autor que quase todos os *meshalim*, ora apresentados, seguem-se a um *nimshal* com sua aplicação independente do *mashal* ao qual ela se relaciona” (p.87). Ressalta ainda que mesmo ciente de quão importante

seja a relação entre o *mashal* e seu *nimshal*, será feita aqui apenas a análise do *mashal* em sentido estrito e relacionado ao seu contexto e a sua *derashá*. Recorda “já ter demonstrado anteriormente que o contexto talmúdico do *mashal* sobre o banquete real e seus convidados e do *mashal* anônimo dos trajes reais era o das relações halákhicas com uma pessoa moribunda e as reflexões dos mestres tanaítas sobre a velhice, a morte e as diferentes relações entre o corpo e seu sopro vital”. Daí, prossegue, “o *mashal* de Yohanan ben Zaccai enfatiza a importância da conversão diária para estar-se sempre preparado para o dia de sua morte”.

De igual modo afirma, “o relato mateano das dez virgens começa com a frase no futuro: “Ora o reino dos céus será semelhante a”, mostrando assim a contextualização mateana da parábola, a introdução literária e uma chave de leitura mateana do relato das dez virgens”. Destarte, “esta parábola mateana e a sua versão do banquete de núpcias podem ser parábolas do reino, que enfatizam a escatologia e o julgamento pedido e vivenciado pela igreja mateana como critérios éticos de acesso a este reino dos céus” (p.88). Finda o autor este subitem afirmando que “além destas diferenças de contexto e de contextualização literária de cada parábola, outras duas notáveis diferenças neste *corpus* de parábola-*mashal* se referem àquele que narra as parábolas e a sua relação com o reino dos céus”(p.89). Discorre a seguir o autor sobre *O reino dos céus e a teshuvá ou a conversão*. Afirma que “nenhum de nossos *meshalim* tanaítas emprega a expressão reino dos céus ou reino de Deus no que se refere a temática do rei e seus convidados”. Ressalta, segundo Kittel, na nota de rodapé nº22 que “esta expressão *reino dos céus* - βασιλεία τῶν οὐρανῶν - é um semitismo que só se encontra em Mateus”.

Diferentemente dos *meshalim* tanaítas, as duas parábolas de Mateus se caracterizam pela escatologia e o julgamento. Assinala que “tanto no relato do convidado sem o traje de núpcias como a sua parábola das dez virgens, pode-se notar claramente uma Igreja convidada, reunida, mas ainda na espera da *parusia* e do julgamento do seu Senhor”. Explica em seguida que “mesmo que se constate que os convidados ao banquete, “bons e maus” já se encontram na sala, o episódio do ‘homem sem o traje de núpcias’, evoca à igreja mateana os trâmites que esse convite implica, ou seja, o “*corpus mixtum*” de crentes, desses convidados bons e maus, que não significa ainda a antecipação do reino dos céus, mas, sim um corpo complexo

aberto e na espera do julgamento que vem” (Ibidem p.89). Explicita também o autor que “o reino dos céus mateano, a *basiléia* - βασιλεία, é um dom soberano de Deus, uma dádiva dos céus, cuja recepção implica uma exigência ética fundamental e a espera desse reino dos céus não ocorre sem a obediência à Lei”. Mostra que, segundo Daniel Marguerat, “o vínculo deste elo caracteristicamente mateano entre a obediência e o reino com a concepção rabínica, em que o conceito de ‘reino dos céus’ reveste-se de uma dupla acepção: um acontecimento futuro, o cumprimento da salvação no *escaton* e também uma dimensão presente na vida de Israel, o surgimento do reino e a obediência dos crentes às exigências da Le”.

Ademais, constata-se que “estes dois elementos estão naturalmente ligados: a confissão cotidiana da fé (recitação do *Shemá*) e a observância da Torá pelos crentes”. Ressalta o autor que “através desse ‘jugo do reino dos céus’ o crente judeu tem sua pertença ao futuro reino da salvação”. Ele é livre de “aceita-lo ou rejeitá-lo.” Segundo Urbach, “o conceito de reino dos céus permite a Israel, através do amor e o temor de Deus, proclamar a unidade de Deus e de se libertar das falsas crenças humanas”. Este conceito rabínico, diferentemente do de Mateus, não está explícito nos *meshalim* tanaítas aqui analisados. A aceitação do jugo do reino dos céus constitui o cerne da compreensão rabínica da Torá, contudo os *meshalim* tanaítas, tendo-a como motivação, não a citam” (p.90). Destarte, “a referência em Mt ao reino dos céus nas duas parábolas, como motivação e escopo, já é um indício característico destas parábolas evangélicas não encontradas nos *meshalim* tanaítas”. Afirma ainda que “o reino dos céus aparece nas duas parábolas como dom e como exigência ética a todos os crentes, mas nos *meshalim* tanaítas ele é mais moderado”. “Dirigido primeiramente a Israel, enfatizam a centralidade da *teshuvá*, a conversão diária, e a preparação para a devolução de seu sopro a Deus tal como Ele lhe deu”. Acrescenta que “os *meshalim* apresentam uma relação de continuidade e de inovação, o *hidush*, com a Torá. Esta relação neles aparece como um apoio ao *darshan*, o homiliasta, em sua homilia, a *derashá* e seu *mashal*, a fim de que ligue a escritura ao seu comentário e alimente assim a vida de Israel”.

Destarte, “nas parábolas evangélicas tal elo inexistente de maneira explícita. A parábola está mais vinculada ao reino e ao narrador ou Jesus, o contador de parábolas, que não cita explicitamente a Escritura”. Daí notar-se “a extrema abertura

das parábolas que apresentam sua mensagem a todos, sem particularidade e constrangimentos da Escritura” (p.91). Destarte, indaga o autor: “Isso adviria mais Daquele que narra as parábolas com autoridade, falando por si mesmo como Escritura, como Palavra Viva (*Torat haim*) do Deus vivo e misericordioso?” (p. 92). No último subitem deste Capítulo III, *A quem as parábolas e os meshalim são atribuídos?* afirma o autor que “a questão dessas atribuições é importante, pois todos os *meshalim* ora estudados, exceto o *mashal* anônimo sobre os trajes reais, têm uma atribuição explícita”. A que é feita a Rabban Yohanan ben Zaccai, é porque ele, além de mestre em *aggadá*, é considerado líder do encontro rabínico em Yavné, quando da destruição do Templo, da reconstituição da Torá nesse local é contemporâneo da redação de nossos Evangelhos”. Ademais, é também ele sobretudo uma autoridade indiscutível em *halakhá*, como o testemunham as inúmeras inovações ou *taqanot*, cujo núcleo histórico a maioria dos historiadores do período dos *Tanaim* reconhece como certo”.

Ressalta em seguida o autor que “Jesus aparece sempre nos Evangelhos como ‘o autor’ das parábolas. Diversamente dos *meshalim* tanaítas, neles inexistiu atribuição indireta de um discípulo que narre em nome do seu mestre”. Segundo D. Marguerat “Nenhuma parábola é atribuída aos apóstolos, mas somente a Jesus em todo o Novo Testamento” (p.92). Conclui-se que “os primeiros cristãos consideravam a parábola como uma característica específica do linguajar do Mestre”. Daí a razão de “terem cuidadosamente preservado o maior número delas, pois a consideravam como uma forma irredutível da transmissão do Evangelho”. Enfatiza o autor que “a atribuição das parábolas a Jesus, caso das duas versões da parábola do banquete, é constante nas parábolas evangélicas, uma memória do contador de parábolas e um lugar da transmissão do Evangelho”. Destarte, concluiu o autor, “A atribuição dos *meshalim* tanaítas ao reconhecido mestre da tradição rabínica, Raban Yohanan ben Zaccai, constitui o reconhecimento de sua autoridade, de sua fidelidade à tradição oral dos mestres, local da recepção e da transmissão da tradição dos mestres tanaítas, asseguradores da continuidade da Tradição de Israel” (p.93).

Em suas *Considerações finais*, afirma o autor que “no *corpus* de parábolas dos evangelhos sinóticos e de *meshalim* tanaítas que escolheu para este estudo comparativo, procurou empregar, à medida do possível, os mesmos critérios de análise a fim de tentar mostrar que as parábolas e os *meshalim* pertencem ao mesmo

meio cultural; e que um estudo comparativo entre eles, com as suas próprias diferenças, enriqueceria a compreensão histórica, literária e teológica das parábolas e dos *meshalim*". Afirmar que "pode-se confirmar que antes de toda comparação, precisa-se levar em conta cada um dos relatos, parábola, *mashal*, com seu contexto, seus personagens, suas estruturas, sua trama, seu programa narrativo, etc.". Acrescenta que "é imprescindível em um estudo comparativo esses elementos fundamentais nos quais a parábola-*mashal* é um relato que fala por meio de imagens, desconcerta e dá sentido".

Após ter apresentado e analisado as parábolas do banquete e a das dez virgens, afirma "ter destacado, particularmente no contexto literário e teológico de Mateus, que estes relatos parabólicos enfatizam diversos tipos de convidados e exigências de preparação e vigília para o encontro final com o 'filho do rei' e o 'esposo'". Assinala que "de acordo com as exigências metodológicas, foram apresentados dois *meshalim* tanaítas cujos contextos, características, análise de seus personagens e trama, permitiram aprofundar a natureza da relação entre o rei e seus servos, demonstrando assim a importância do momento certo, mas desconhecido do encontro e do banquete". De igual modo, "foram determinados o lugar e a função desses *meshalim* no interior da tradição rabínica tanaíta" (p.95). Afirmar ainda que "este estudo comparativo, com as aproximações e as comparações entre os diferentes relatos "evangélicos" e tanaítas, permitiu-lhe extrair as suas semelhanças e diferenças". No que concerne às semelhanças, "cita a seguir algumas partilhadas por esses relatos: a oferta do banquete aos pobres, a preparação dos convidados prudentes e dos insensatos para o encontro com o anfitrião, o desconhecimento do momento favorável, a exigência da veste adequada".

Diante destes motivos conclui-se "que o tema do banquete e seus convidados provêm do mesmo mundo cultural, do mesmo meio vital (*Sitz im Leben*) ou "milieu" que o das parábolas dos evangelhos e dos *meshalim* tanaítas". A respeito das diferenças, afirma o autor que "elas não são menores ou sem importância". Acrescenta que "esses relatos possuem contexto próprio, atribuição confirmada pela tradição e relacionam-se com o reino dos céus e a *teshuvah* ou a volta a Deus". Destarte, "essas as diferenças permitiram conhecer melhor e dar o devido valor às características próprias de cada uma das duas tradições". Mostra ainda que "a

compreensão das semelhanças e das diferenças entre esses relatos, abriu pistas para melhor descobrir e aprofundar a herança comum e a especificidade da parábola-*mashal* sobre o banquete”. Contudo, “considera este estudo o início de um caminho que solicita pesquisa futura ampla e aprofundada, além do contexto neotestamentário e rabínico, se atenha também a história da recepção das parábolas-*meshalim*, seu meio portador (*milieu porteur*) e as relações deste meio com o mundo greco-romano”.

Por fim, relembra que “Isto tudo sem deixar de demonstrar sua recepção, trajetória e posteridade nas representações picturais ao longo dos séculos nas Igrejas e nas sinagogas” (p.96). A presente obra recenseada é inovadora e atual, pois constitui um subsídio valioso àquele(a)s que queiram se inteirar, aprofundar e prosseguir o estudo comparativo das parábolas Evangélicas e dos *mesahalim* da Tradição judaico rabínica. Dada a sua exposição numa linguagem assaz didática, séria, clara e profunda, esta obra, com certeza em muito contribuirá para o enriquecimento dos estudos bíblicos em nossas comunidades, tão ávidas em se aprofundarem e compreenderem mais fidedignamente a Palavra de Deus. Parabéns ao autor, aos tradutores e ao CCDEJ e às Edições *Fons Sapientiae* por oportunizarem aos leitores o contato com esta obra.