

TRADUÇÕES LATINAS DE TEXTOS RELIGIOSOS JUDAICOS NO SÉCULO 13

Latin translations of religious Jewish texts in the 13th Century

Görge K. Hasselhoff*

Tradução do alemão: Roberto Hofmeister Pich

Resumo

No século 13, a percepção dos cristãos com respeito ao judaísmo da época sofreu uma modificação fundamental. A razão para tanto foi uma atividade única de tradução, que se acha em estreita relação com a Disputa sobre o Talmude e as consequentes condenações do Talmude. Textos traduzidos foram, por exemplo, excertos do Talmude, da obra do Rabi Salomão (Rashi) de Troyes e do *Guia dos perplexos*, de Moisés Maimônides. Este estudo mostra características de tais traduções e oferece exemplos de sua respectiva influência histórica.

PALAVRAS-CHAVE: Talmude. Rashi. Maimônides. Tomás de Aquino. Henrique Bate de Mechelen. Teobaldo da Saxônia.

Abstract

In the 13th Century the Christian perception of contemporary Judaism changed fundamentally. The reason for that was a unique activity of translation, which stays in close relationship to the Talmud Disputation and the following Talmud condemnations. Texts translated were for example both excerpts from the Talmud, of the work of Rabbi Shlomo (Rashi) of Troyes and of the Guide of the Perplexed by Moses Maimonides. This study shows characteristics of such translations and offers examples of their corresponding historical influence.

KEYWORDS: *Talmud. Rashi. Maimonides. Thomas Aquinas. Henry Bate of Mechelen. Theobald of Saxony.*

* Doutor Pós-doutor pela pesquisadora, Käte Hamburger Kolleg “Dinâmica da história das religiões”. Universidade Ruhr Bochum, Alemanha; áreas de investigação: História do cristianismo e da Igreja; História da Judiaria; História de relações judaico; Religiosos os contactos entre o Cristianismo e o Islamismo, a Filosofia da religião judaica (com um foco em autores medievais e de Hermann Cohen). E-mail: <goerge.hasselhoff@rub.de>.

A questão

Raramente as relações entre cristãos e judeus foram sem tensão. Não só os processos de separação na Antiguidade, que levaram séculos, mas também o período posterior apresentam altercações constantes. Uma cisão e um ponto de virada verdadeiro marcam, contudo, os processos parisienses do Talmude, no começo dos anos 1240. No âmbito desses processos, o judeu Nicolau Donin, então convertido ao cristianismo, forçou aqueles que anteriormente eram seus companheiros de fé a uma disputa pública sobre os erros do Talmude. Na sequência, uma multidão indeterminável de livros judaicos foi queimada, nos anos de 1242 e 1244¹ – o número de 24 cargas de carroça parece, entretanto, ser muito exagerado.² Contudo, não é a queima de livros que deve nos interessar aqui, mas um acontecimento que corre ao lado dessas destruições de livros: a tradução de escritos de autores judeus. Ao que tudo indica, trata-se de três corpos de textos maiores, e muito diferentes, que foram traduzidos: excertos do Talmude; seções da obra do erudito Shlomo Yitzchaqi, proveniente de Troyes, na região da Champagne, chamado de Rashi (*ca.* 1040-1105); e uma parte dos escritos de Moshe ben Maimon, natural da Andaluzia, mas atuante no Egito, mais bem conhecido como Maimônides (*ca.* 1138³-1204).

¹ Sobre os processos, cf., de forma resumida, Gilbert Dahan (ed.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris: Cerf, 1999.

² Cf. Colette Sirat, *Les manuscrits du Talmud en France du Nord au XIII^e siècle*, in: Gilbert Dahan (ed.), *Le brûlement du Talmud à Paris 1242-1244*, Paris: Cerf, 1999, p. 121-139, sobretudo p. 127, que parte da tese de que menos de dez exemplares do Talmude podem ter sido em absoluto queimados.

³ Há muito existe um curioso debate sobre a data de nascimento de Maimônides. Valeu por muito tempo o ano 1135 como o seu ano de nascimento, até que, partindo de uma outra consideração sobre a sua própria idade visualizou-se o ano 1138 como novo ano de nascimento. Através da sugestão de Shlom Dov Goitein, de não fixar de modo exato o ano de nascimento, mas de aceitar algum momento entre 1135 e 1138, veio novo movimento para o debate. Joel Kraemer nutriu-se das incertezas, recentemente, e expandiu o período de tempo do nascimento para 1132-1138. Em uma introdução para a língua alemã, assumi essa expansão, a partir do que se sucedeu um debate por escrito, depois oral, entre mim e Carsten Schliwski, de Colônia, que se fixa dogmaticamente no ano 1138. Resta esperar de que modo, no futuro, a data será estabelecida.

1 Traduções latinas do Talmude

Em torno de 1240, em Paris, como consequência da disputa ou talvez também para a preparação dela, o Talmude é traduzido. Contudo, não palavra por palavra e tampouco todos os tratados em conjunto. O que sabemos sobre essa tradução? Em primeiro lugar, um apanhado de dados históricos: até hoje, temos seis manuscritos (contendo traduções) conhecidos. Cinco desses manuscritos são do século 13. Há dois textos completos, um em Paris, na Bibliothèq̃ue Nationale de France (Ms. Lat. 16.558), e uma transcrição completa conservada em Carpentras (Bibliothèq̃ue Inguimbertaine, lat. 158). Há uma transcrição parcial em Girona, na Espanha (Biblioteca Capitular, 19), uma transcrição parcial que é conservada em Berlim (Staatsbibliothek, Ms. theol. lat. fol. 306), mas que provavelmente provém também da França, e há um fragmento que consiste de duas folhas, o qual está conservado em Wrocław, naquela que, antigamente, era a Königlichē Bibliothek von Breslau (Bibl. Uniw., MS I.Q. 134). Em seguida, há ainda uma transcrição tardia do século 17 (Bibliothèq̃ue Mazarine, Ms. 1115). Ao lado disso, há ainda uma apropriação nas *Pharetra* de Teobaldo de Sèzanne,⁴ o qual recorreu possivelmente à sua própria tradução, para então escrever mais detalhadamente contra o Talmude.

Há um aspecto especial nessa tradução. Nela estão traduzidas, a saber, não só partes da Mishná e da Guemará,⁵ mas acham-se ali no meio também “glosas de Salomão”, isto é, comentários de Rashi estão inseridos ali. Para o texto de base utilizado, isso significa que deve ter se tratado de um manuscrito asquenaz, que já Rashi tinha codificado como parte do Talmude, e estava claro para o tradutor que o comentário é algo especial – por isso mesmo, ele é destacado como *glosa solomonis* –, mas, ao mesmo, tempo essa glosa funciona como parte do Talmude.

⁴ Sobre as *Pharetra* e a possível autoria de Nicolau de Estrasburgo, cf. Carmen Cardelle de Hartmann, *Drei Schriften mit dem Titel, Pharetra fidei?*, in: *Aschkenas* 11 (2001), p. 327-349; *eadem*, *Lateinische Dialoge 1200-1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium*, Leiden u.a.: Brill, 2007 (Mittellateinische Studien und Texte, 37), p. 388-392.

⁵ A “Mishná”, redigida no século 2º, é o “cerne” do Talmude, no qual são apresentadas uma discussão e uma aplicação das legislações bíblicas. A “Guemará” é a interpretação tardia da Mishná, que foi redigida a partir do século 5º. A conjunção da “Mishná” e da “Guemará” chama-se “Talmude”.

Em que consiste, pois, essa tradução? Em primeiro lugar, trata-se, de um lado, de uma tradução seletiva extrema. Caso se estude o texto latino somente por si,⁶ perde-se rapidamente a alegria na leitura: trata-se de proposições curtas, estabelecidas com inúmeras palavras estranhas e respectivamente emprestadas, cuja seleção desperta a aparência de confusão. Caso se ponha ao lado, contudo, uma edição do Talmude, nesse caso assegura-se rapidamente que pensamentos centrais das disputas talmúdicas – com frequência, extremamente encurtados – foram traduzidos, mas, para o leitor latino, por causa dos encurtamentos extremos, eles de fato dificilmente tiveram de algum uso. Foram traduzidos em extensão diferente partes dos tratados Berakhot, Shabbat, Bava Qama, Bava Metsia, Bava Batra, Sanhedrin, Makkot, Shevuot, Avoda Zara, bem como sumários das ordenações (Seder) Moed, Nashim e Qodashim. Isso significa que foram traduzidas, praticamente de todos os tratados, algumas proposições, determinações ou passagens inteiras. Quando se as observa mais precisamente, as traduções diversas são, contudo, traduzidas muito literalmente – independentemente do fato de que foram deveras tiradas do seu contexto. Para dar um exemplo do tipo de tradução: veja-se o excerto tirado da *Bava Qamma* I, IV (f. 16a) assim introduzido:

Aspis masculus post septem annos fit femina, femina post septem annos fit vespertilio, vespertilio post septem annos fit aspen, aspen post septem annos fit kymos, kymos post septem annos fit hooa, hooa post VII annos fit diabolus.⁷

Uma víbora macho se torna, depois de sete anos, fêmea, uma fêmea depois de sete anos se torna um morcego, um morcego se torna depois de sete anos um “aspen” [significado inclaro, em aramaico: *arpad*], um “aspen” se torna depois de sete anos um

⁶ Em forma impressa existem somente uma transcrição dos Fragmentos de Breslau, in: Joseph Klapper, Ein Florilegium Talmudicum des 13. Jahrhunderts, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1 (1926), p. 3-23, e excertos de manuscritos provenientes da BnF em Paris e de Girona, in: Erich Klambach, Beziehungen des christlichen Mittelalters zum Judentum, 1. Zur Talmudkenntnis des christlichen Mittelalters, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 77 (1933), p. 456-462, e in: José María Millas Vallierosa, Extractos del Talmud y alusiones polémicas en un manuscrito de la Biblioteca Catedral de Gerona, in: *Sefarad* 20 (1960):1, p. 17-49; está planejada, contudo, uma edição completa.

⁷ Cf. Millas Vallierosa, Extractos del Talmud y alusiones polémicas en un manuscrito de la Biblioteca Catedral de Gerona, op. cit., p. 38 (= MS Gerona, Biblioteca Capitular de la Catedral, f. 51va.).

‘kymos’ [significado inclaro, em aramaico: *qimus*], um ‘kymus’ se torna depois de sete anos um ‘hooa’ [por certo, quer-se dizer uma cobra; em aramaico: *choya*], um ‘hooa’ se torna depois de sete anos o diabo.

Com efeito, a passagem tirada da *Bava gamma* é extremamente encurtada e tampouco é reproduzida muito corretamente segundo as edições do Talmude conhecidas (a víbora fêmea falta ali, além disso, *aspis* é com certeza uma tradução equivocada para a hiena, ao que tudo indica desconhecida em Paris; o diabo é por certo antes um espírito demoníaco), e o sentido próprio da discussão rabínica fica totalmente deslocado, ainda que se possa reconhecer o original no ducto da tradução. Para um público latino, o texto permanece, com efeito, quase incompreensível. Além disso, conceitos específicos ficam emperrados, na forma de palavras emprestadas ou simplesmente transliteradas, por exemplo, “*aspen*” para “*arpad*”, “*kymos*” para “*qimus*”, “*hooa*” para “*choya*”, etc. Contudo, deve-se adicionar que também nos comentários hebraicos há discussões sobre como se deve traduzir esses termos. Em verdade, não se sabe como traduzir, e também o tradutor não o sabia, deixando então como constava a palavra emprestada de outra língua.

Mais interessante se torna então em outras áreas. Eu gostaria de dar um exemplo que mostra que essa tradução – quando se tira dela proposições isoladas – também podia ter relevância para um público-alvo cristão. A importância consiste em que dessa maneira era mediado um conhecimento do judaísmo que representava o novo (no século 13) e com o qual era explicado o judaísmo que se apoiava no Talmude. Por exemplo, as seguintes duas proposições são traduzidas do Tratado *Qidushin* fol. 29b-30a: “*Dan docuit Zabulon filium suum per Mykra et Mysna et Talmuz et Halakoz et Agazon. glosas*”.⁸ E, então, em seguida: “*Semper debet homo tercionare annos suos, tercium in Mykra, tercium in Mysna et tercium in Talmuz. Scitne, quam diu vivet? Sed hoc dicitur de diebus*”.⁹ O contexto das sentenças – tomando ajuda do “original” do Talmude – é fácil de inferir: Zebulon, filho de Dan, foi educado pelo avô. A literatura ensinada abrangia cinco áreas: (a) a Escritura (*mykra*; em hebraico: *miqrah*); (b) a Mishná (*mysna*), portanto, o “cerne” do Talmude; (c) o Talmude, reproduzido em uma

⁸ Em bQid 29b-30a, citado segundo Joseph Klapper, *Ein Florilegium Talmudicum des 13. Jahrhunderts*, op. cit., p. 17, l. 258s.

⁹ *Ibidem*, 11. 265-267.

transcrição na pronúncia asquenaz como “talmuz”, portanto, a Guemará, a interpretação da Mishná. Essa Guemará é subdividida em (d) Halakoz, que corresponde aos Hilkhot, respectivamente, Halakhot, isto é, o resumo das determinações particulares da Halakhah em capítulos ou partes, bem como (e) a Agazon, que corresponde à Aggadot, portanto, às partes narrativas, respectivamente, às narrativas doutrinárias. Através da ordenação paratáctica e-e-e (et-et-et) na tradução latina, tem-se, ao mesmo tempo, contudo, a dificuldade, a saber, de que o leitor desprevenido tem de partir de cinco textos, porque não é reconhecível que as coletâneas Miqra (“mykra”) e Mishná (“mysna”) possam ser diferenciadas dos gêneros Halakhah e Haggada. A leitora bem informada ou o leitor bem informado podem, contudo, inferir o seguinte, conforme aquela progressão citada: ali se quer dizer que se deve aprender em três passos: um terço da vida com a Escritura, um terço da vida com a Mishná e um terço da vida com o Talmude. Contudo, não se deve calcular isso em divisões do tempo de vida, mas em divisões semanais, e com efeito dos seis dias da semana a cada dois dias a Escritura, em dois dias a Mishná, em dois dias o Talmude (e no Sábado deves descansar).

Nem todos os excertos são tão ricos em doutrina como esses aludidos, afinal a intenção do tradutor era que, ao lado de um conhecimento básico do Talmude, fosse indicado, sobretudo, um conhecimento dos erros e das polêmicas anticristãs da obra e que fosse, ao mesmo tempo, mostrado que tipo de qualidade literária menor se atribui ao Talmude.

Até aqui sobre a própria tradução. Um exemplo para uma utilização próxima em termos de tempo é, contudo, conhecido: ao que tudo faz crer, Alberto Magno (ca. 1200 – ca. 1280) fez uso dessa tradução latina no seu *Comentário ao Evangelho de Mateus*.¹⁰

2 A tradução de textos de Rashi no século 12

O primeiro autor judeu que se dedicou à tentativa de um comentário completo, tanto da Bíblia (hebraica) inteira como também do Talmude, foi Rashi.¹¹ As suas obras foram e são estudadas e lidas não só dentro do judaísmo. Já no século 12, pode-se verificar um conhecimento de

¹⁰ Cf. Albertus Magnus, *Super Matthaicum*, ad V, 43 (ed. Coloniensis, Tom. XXI/1, 160).

¹¹ Sobre a biografia de Rashi, cf. Ezra Shereshevsky, *Rashi: The Man and His World*, New York: Sepher-Hermon Press, 1982; Avraham Grossman, *Rashi*, Oxford – Portland, OR: The Littman Library of Jewish Civilization, 2012.

algumas exegeses de Rashi na literatura cristã,¹² sem que a extensão exata e a base do conhecimento sejam determináveis em detalhes. Um papel precursor desempenhou aqui a Escola de São Vítor, da qual e de cuja influência devem ser mencionados em especial Hugo de São Vítor (+ 1141),¹³ André de São Vítor (+ 1175),¹⁴ Herbert Bosham (12. Jh.),¹⁵ Pedro Comestor (ca. 1100-1178),¹⁶ Stephen Langton (ca. 1150/5-1228)¹⁷ e também Alexandre Neckam (1157-1215/7).¹⁸ Contudo, uma vez que Rashi não é mencionado em nenhum desses autores, pode-se somente especular se estes autores de fato estudaram Rashi, e em caso afirmativo, o que estudaram e em que língua.¹⁹ A partir disso, volto-me às traduções comprováveis do século 13.

¹² Cf. sobre isso, fundamentalmente, Beryl Smalley, *The Bible in the Middle Ages*, Oxford: Basil Blackwell, ³1984 (primeira edição 1954); Herman Hailperin, *Rashi and the Christian Scholars*, Pittsburgh/PA: University of Pennsylvania Press, 1963.

¹³ Cf., o mais recentemente, Ralf M. W. Stammberger, *Die Exegese des Oktateuch bei Hugo von Saint-Victor*, in: Rainer Berndt (ed.), *Bibel und Exegese in der Abtei Saint-Victor zu Paris: Form und Funktion eines Grundtextes im europäischen Rahmen* (Corpus Victorinum. Instrumenta, 3), Münster: Aschendorff, 2009, p. 235-257.

¹⁴ Cf. Rainer Berndt, *André de Saint-Victor (+ 1175): Exégète et théologien* (Bibliotheca Victorina, 2), Paris, Turnhout: Brepols, 1991, em especial p. 200-202, 223 (com uma vista geral sobre todos os autores judaicos citados).

¹⁵ Cf. Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris: Cerf, 1990 [ND 1999], p. 297 e *passim*; Eva Sarah De Visscher, *The Jewish-Christian Dialogue in Twelfth-Century Western Europe: the Hebrew and Latin Sources of Herbert of Bosham's Commentary on the Psalms*, PhD Thesis Leeds, 2003; Deborah L. Goodwin, "Take Hold of the Robe of a Jew". *Herbert of Bosham's Christian Hebraism* (Studies in the History of Christian Traditions, 126), Leiden – Boston: Brill, 2006.

¹⁶ Cf. Esra Shereshevsky, Hebrew Traditions in Peter Comestor's *Historia Scholastica*, in: *Jewish Quarterly Review* 59 (1968/69), p. 268-289; Avrom Saltman (ed.), *Pseudo-Jerome: Quaestiones on the Book of Samuel*, Edited with an introduction (Studia Post-Biblica, 26), Leiden: Brill, 1975, p. 50.

¹⁷ Cf. *Stephen Langton, Commentary on the Book of Chronicles*, ed. with an Introduction by Avrom Saltman, Ramat-Gan: Bar-Ilan U.P., 1978; aludido também in: Phyllis Barzillay Roberts, *Stephanus de Lingua-Tonante: Studies in the Sermons of Stephen Langton* (Studies and Texts, 16), Toronto: PIMS, 1968. Ademais, Beryl Smalley apontou para um comentário anônimo adicional ao Livro de Levítico, cujo autor parece ter igualmente tido conhecimento de exegese judaica, entre outros de Rashi: An Early Twelfth-Century Commentator on the Literal Sense of Leviticus, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 35 (1969), p. 78-99 (reimpresso in: *Idem, Studies in Medieval Thought and Learning From Abelard to Wyclif* [History Series, 6], London: Hambledon Press, 1981, p. 27-48).

¹⁸ Cf. Raphael Loewe, Alexander Neckam's Knowledge of Hebrew, in: William Horbury (ed.), *Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda*, Edinburgh: T & T Clark, 1999, p. 207-223.

¹⁹ Cf. sobre isso também abaixo a Introdução no Ms. Paris, BNF lat. 16.558, f. 3vb.

Aproximadamente a partir do início da quinta década do século XIII, podem ser verificadas as primeiras provas de um conhecimento de Rashi, e, com efeito, em primeiro lugar, em duas coletâneas de textos, que foram preparadas no âmbito dos processos parisienses do Talmude. Aqui devem ser lembrados primeiramente os já acima mencionados “Excertos a partir do Talmude” (*Extracciones ex Talmud*), que são dignos de nota não só pelo fato de que oferecem traduções efetivamente fiéis de partes do Talmude, mas também pelo fato de que ao tradutor tem de ter estado disponível uma edição que já estava provida dos comentários (“glosas”) de Rashi, o qual é aludido como “Salomo Trecensis”.²⁰ Como Erich Klibansky mostrou em 1933, já no início da lista de excertos foi expresso, apesar de todo escárnio, certo respeito diante da obra de Rashi:

De glosis vero Salomonis Trecensis super vetus testamentum pene nichil transtuli, licet sint ibi mirabilia infinita. Et de talmut magnam contineant partem et quamvis taliter totum glosaverit vetus testamentum, quod nichil penitas ibi relinqueret incorruptum: ita quod nec literalem nec spiritualem intelligentiam seu sensum delinquat, sed totum pervertat et convertat ad fabulas – Judei tamen quicquid dixit auctoritatem reputant ac si de ore domini fuerit eis dictum. Hujus glose super talmut frequenter in sequentibus inveniuntur inserte. Sepultum est corpus eius honorifice Trecis – et anima in inferni novissimo.²¹

Das glosas sobre o Antigo Testamento de Salomão de Troyes, eu não traduzi quase nada; por certo, estão ali infinitas esquisitices. E elas contêm uma grande parte tirada do Talmude; e, embora ele, dessa maneira, tenha munido todo o Antigo Testamento com glosas, de modo que ali dentro nada permanece incólume, e de tal maneira

²⁰ Cf. G. Dahan, *Un dossier*, p. 325. Sobre tal existência, no espaço de “Ashkenaz”, cf. Andreas Lehnardt, Das Radolfzeller Talmud-Fragment, in: *Hegau. Zeitschrift für Geschichte, Volkskunde und Naturgeschichte des Gebietes zwischen Rhein, Donau und Bodensee; Themenband “Jüdische Kultur im Hegau und am See”, Jahrbuch 64*, Singen – Hohentwiel: Hegau-Geschichtsverein, 2007, p. 29-35.

²¹ Transcrição: E. Klibansky, Zur Talmudkenntnis, p. 457 (= Paris, BNF, Ms. lat. 16.558, f. 3vb). – Sobre esse manuscrito, cf. Gilbert Dahan, Rashi, sujet de la controverse de 1240: Edition partielle du ms. Paris, BN lat. 16558, in: *Archives Juives: Cahiers de la Commission Française des Archives Juives* 14/3 (1978), p. 43-54; cf. *Idem*, Un dossier latin de textes de Rashi autour de la controverse de 1240, in: *Revue des études juives* 151 (1992), p. 321-336; Ch. Merchavia, Talmudic Terms and Idioms in the Latin Manuscript Paris B.N. 16558, in: *Journal of Semitic Studies* 11 (1966), p. 175-201, e G. K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, p. 124, nota 19, com literatura adicional.

que ele não deixa faltar nada, nem pelo sentido literal nem pelo sentido ou significado espiritual; antes tudo perverte e deturpa em fábulas, ainda assim os judeus consideram qualquer coisa que ele diz como algo digno de autoridade e, se proveio da boca do senhor, consideram como o dito de um oráculo. No que segue, as suas glosas sobre o Talmude se encontram frequentemente inseridas. O seu corpo está enterrado de modo honroso em Troyes – e a sua alma no inferno.²²

Esses comentários são inseridos correspondentemente na tradução. Um exemplo poderia bastar aqui. No final de um excerto tirado de *bSanhedrin* 92b, consta a seguinte discussão, de forma conclusiva:

Glosa Salomonis: quia posuit eos in saccis et manticis ita, quod non fuit scitum.²³

Comentário de Salomão: porque ele, assim, enfiou esses [quer-se dizer provavelmente os ‘porcos’ mencionados anteriormente na sentença] em sacos e sacolas, por isso mesmo não houve nenhuma decisão conclusiva.

Em outras palavras: Rashi declara que não há qualquer “Halakha” (decisão) conclusiva. Dado que a coletânea de excertos do Talmude até então foi editada só parcialmente, cabe permanecer nesse exemplo.

Uma segunda coletânea está igualmente editada só parcialmente. Tem, porém, para a busca pelo Rashi latino, um significado que deve ser avaliado de modo ainda mais elevado: no manuscrito de Paris BNF lat. 16.558, no qual se encontram também os excertos do Talmude, encontra-se uma lista com cerca de 160 excertos tirados dos comentários bíblicos de Rashi.²⁴ Coloca-se a pergunta sobre quem é o tradutor dos excertos. Gilbert Dahan propõe o nome já mencionado acima, isto é, Teobaldo (Thibaud); contudo, essa pergunta tem de permanecer em última análise sem resposta.²⁵

²² A expressão “infernus novissimus” é de difícil tradução, cf. *Proverbia* 15,24 V.

²³ Transcrição: Joseph Klapper, *Ein Florilegium Talmudicum*, p. 9 (= Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek, Ms. I. Q. 134, f. Iva)

²⁴ Paris, BNF, Ms. lat. 16.558, f. 224va-230rb. – Editados até aqui estão, até onde sei, meramente os excertos aos livros do Gênesis (in: G. Dahan, *Rashi*, p. 46-54) e aos *Proverbia* (in: G. Dahan, *Un dossier*, p. 335s.).

²⁵ Cf. também as minhas reflexões in: G. K. Hasselhoff, *Raschi und die christliche Bibelauslegung dargestellt an den Kommentaren zum Neuen Testament von Nicolaus von Lyra*, in: *Judaica* 62 (2006), p. 193-215, aqui p. 199s.

Ao lado desses excertos, a partir de diferentes partes da obra extensa de Rashi, há uma tradução posterior digna de nota, a qual, contudo, foi transmitida anonimamente – como mostraram Sarah Kamin e Avrom Saltman por meio de uma edição, o autor – que fica no pano de fundo – de um comentário anônimo ao Cântico dos Cânticos, conhecido até aqui em um único manuscrito da Biblioteca do Vaticano, é justamente Rashi.²⁶ O tradutor versou o comentário dele para o latim; nisso, ele adotou as citações da Bíblia predominantemente a partir da *Vulgata*. Além disso, ocasionalmente são inseridas no texto exegeses de autores cristãos, bem como esporadicamente fontes judaicas em tradução latina. Caso o autor que escreveu a Introdução, acima citada, aos excertos do Talmude tenha razão, nesse caso a tradução foi aprontada só no século 13, depois dos processos do Talmude.²⁷

Uma tradição adicional, independente das traduções mencionadas até aqui, acha-se no frade dominicano Ramon Martí (em torno de 1215/1215 – depois de 1284).²⁸ No âmbito tanto da sua obra polêmica anterior *Capistrum Iudeorum* como também da sua *Pugio fidei* (em verdade, *pugio christianorum*), existente em diversas recensões, são apresentadas traduções parciais de uma pluralidade de diferentes autores judeus, entre eles também de Rashi.²⁹

Essa visão geral poderia bastar para mostrar que havia um número absolutamente respeitável de textos de Rashi na língua latina, e esses estavam disponíveis ao leitor. Um utilizador conhecido dessas traduções foi o franciscano Nicolau de Lira (ca. 1270-1329).³⁰

²⁶ Cf. *Secundum Salomonem: A Thirteenth Century Latin Commentary on the Song of Solomon*, ed. with an Introduction by Sarah Kamin and Avrom Saltman, Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 1989.

²⁷ Por outros motivos, também Kamin e Saltman datam o texto na segunda metade do século 13, cf. *Secundum Salomonem*, p. 45-47.

²⁸ Sobre Raimundus Martini, cf. André Berthier, *Un Maître orientaliste du XIIIe siècle: Raymond Martin O. P.*, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 6 (1936), p. 267-311; Adolfo Robles Sierra, *Fray Ramon Marti de Subirats, O. P. Y el diálogo misional en el siglo XIII* (Semblanzas, 3), Caleruega: OPE, 1986; G. K. Hasselhoff, *Some Remarks on Raymond Martini's (c. 1215/30 – c. 1284/94) Use of Moses Maimonides*, in: *Trumah* 12 (2002 [2003]), p. 133-148; idem, *Jüdisches Gesetz christlich interpretiert: Ramon Martí's Pugio fidei*, in: Andreas Speer e Guy Guldentops (eds.), *Das Gesetz*, (Miscellanea Mediaevalia, 35), Berlin: De Gruyter, [no prelo].

²⁹ Uma visão geral sobre as incursões de Rashi na obra *Pugio fidei*, segundo o texto original de Paris, St. Geneviève lat. 1.405, está sendo atualmente preparada por mim; trata-se de mais de 200 textos específicos que Ramon Marti traduziu.

³⁰ Assim, contra Deena Copeland Klepper, Nicholas of Lyra and Franciscan Interest in Hebrew Scholarship, in: Philip Krey and Lesley Smith (eds.), *Nicholas of Lyra:*

3 O contratipo: Moisés Maimônides

Se as traduções a partir do Talmude e da obra de Rashi são comparativamente desconhecidas, isso não é válido para a obra de Moisés Maimônides (em realidade: Moshe ben Maimon).³¹ Maimônides é tido como um erudito – se não o erudito mais – significativo do judaísmo medieval, cujos dois comentários à Mishná (um em língua árabe, bem como a obra em 14 volumes *Mishne Tora*) contam como as obras-padrão da época dos juizes de decisão.³² Contudo, ambas as obras permaneceram desconhecidas aos eruditos cristãos da Alta Escolástica, com poucas exceções no século 13. Um segundo âmbito de atuação de Maimônides é a medicina, à qual ele, em especial no domínio da interpretação de Galeno, trouxe uma contribuição incalculável. Finalmente, em terceiro lugar, deve ser mencionada a sua obra enciclopédico-filosófica *More nevuqhim* (“Guia dos Perplexos”).³³ Ainda que Maimônides tenha escrito predominantemente em língua árabe, ele exerceu, por intermédio de traduções hebraicas (em parte no seu período de vida), uma imensa influência no judaísmo no âmbito de língua latina. De uma das duas traduções hebraicas do “Guia”, bem como de versões árabes e hebraicas da sua obra de medicina, foram preparadas traduções latinas.

The Senses of Scripture (Studies in the History of Christian Thought, 90), Leiden – Boston – Köln: Brill, 2000, p. 289-311, aqui p. 309-311; Ari Geiger, A student and an opponent: Nicholas of Lyra and his Jewish sources, in: Gilbert Dahan (ed.), *Nicolas de Lyre: Franciscain du xive siècle – exégète et théologien*, (Collection des Études Augustiniennes. Série Moyen Âge et Temps Modernes, 48), Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 2011, 167-203, aqui p. 187, entre outros autores, que adotam que Nicolau de Lira trabalhou na base de leituras próprias do Rashi hebraico; cf. sobre isso G. K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*, p. 239-241, 251s.

³¹ Sobre a biografia, cf. as mais recentes publicações, a saber, Herbert A. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford: O.U.P., 2005; Joel L. Kraemer, *Maimonides: The Life and Work of One of Civilizations’s Greatest Minds*, New York: Doubleday, 2008; G. K. Hasselhoff, *Moses Maimonides interkulturell gelesen*, (Interkulturelle Bibliothek, 20), Nordhausen: Bautz, 2009.

³² N. de T.: ou, mais simplesmente, “juizes”. No original em alemão, “*Dezisoren*”.

³³ Sobre o título, cf. Frederek Musall und Yossef Schwartz, Einleitung, in: *Moses Maimonides, Wegweiser für die Verwirrten: Eine Textauswahl zur Schöpfungsfrage. Arabisch/Hebräisch – deutsch*, übers. von Wolfgang von Abel u.a. (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 19), Freiburg u.a.: Herder, 2009, p. 9-45, aqui p. 10; existe uma tradução para o português dos primeiros dois Livros, feita por Uri Lam, São Paulo: Ed. Landy, 2004.

Ainda que essas traduções sejam realmente conhecidas,³⁴ mencionam-se aqui somente as estações mais importantes das atividades do tradutor no século 13.³⁵ Essas traduções tomaram o ponto de partida, segundo tudo o que parece, no ambiente do convento dominicano de Saint-Jacques, em Paris. Pelo que consta – eventualmente por comissão de Alberto Magno?! –, foram primeiramente traduzidas partes da obra principal enciclopédico-filosófica, o *More nevukhim*, como *Liber de uno deo benedicto* (“Livro do Deus uno bendito”).³⁶ Pouco tempo mais tarde, ocorreu uma tradução do escrito inteiro, sem que um dos manuscritos transmita um tradutor. Possivelmente, a tradução inteira tem relação com os processos do Talmude mencionados acima e tinha como objetivo estabelecer a imagem de um “outro” judeu, caracterizado segundo a filosofia, em vez de em termos do Talmude. É nessa direção que aponta a recepção da obra filosófica, em especial nos teólogos dominicanos Alberto Magno, Tomás de Aquino (1224/1225-1274) e Mestre Eckhart (1260-1329).

Significam uma mudança de acento, nesse contexto, as traduções parciais novas da obra de Maimônides em Raimundo Martini, apresentadas aproximadamente trinta anos mais tarde. Martini

³⁴ Para mencionar somente algumas das publicações mais importantes sobre a temática, cf. Joseph Perles, Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen ‚Führers‘, in: *MGWJ* 24 [N. F. 7] o. J. [1875], p. 9-24, 67-86, 99-110, 149-159, 209-218, 261-268; Wolfgang Kluxen, Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21 (1954), p. 23-50; Joshua O. Leibowitz, HaTargumim laLatinit shel ‚Pirkei Moshe‘ shel haRambam (The Latin Translations of Maimonides’ Aphorisms), in: *Qorot* 6 (1973), p. 273-281, xciii-xcix; *Maimonides, On Asthma: Volume 2, Critical Editions of Medieval Hebrew and Latin Translations*, by Gerrit Bos and Michael R. McVaugh, Provo/UT: Brigham Young University Press, 2008; Lola Ferre, Dissemination of Maimonides’ Medical Writings in the Middle Ages, in: Carlos Fraenkel (ed.), *Traditions in Maimonideanism*, (IJS Studies in Judaica, 7), Leiden; Boston: Brill, 2009.

³⁵ O resumo que segue se apoia em G. K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*.

³⁶ Há uma edição (com erros), in: Wolfgang Kluxen, Rabbi Moyses (Maimonides): *Liber de uno Deo benedicto*, in: Paul Wilpert (ed.), *Judentum im Mittelalter: Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch*, (Miscellanea Mediaevalia, 4), Berlin: de Gruyter, 1966, p. 167-182; outra tradução parcial, muito enigmática, dentro de outra obra, acha-se no assim chamado *Liber de parabola* (Livro sobre a parábola); cf. sobre isso G. K. Hasselhoff, The Reception of Maimonides in the Latin World: The Evidence of the Latin Translations in the 13th to 15th Century, in: *Materia Giudaica*, 6 (2001), p. 258-280, aqui p. 261s; *Idem*, Zur Problematik kritischer Ausgaben der Schriften von Moses Maimonides, in: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 46 (2004 [2005]), p. 39-53, aqui p. 52.

apresentou, no âmbito de suas duas obras polêmicas já mencionadas, *Capistrum Iudeorum* e *Pugio fidei*, uma série de novas traduções, tanto de textos sobre a doutrina de Deus, tirados do *More nevuqhim*, como também sobre a doutrina do Messias, tirados da obra principal sobre a Halakhah – a *Mishne Tora*.³⁷

Uma terceira fase na atividade de tradução na obra de Maimônides se coloca, finalmente, em torno do fim do século 13, com a tradução de tratados de medicina, fase essa que durou até o século 15. Diferentemente do que no caso das traduções teológicas e filosóficas, aqui pelo menos dois tradutores são conhecidos pelo nome, por um lado (Pseudo-) João de Cápua³⁸ e por outro Armengaud Blaise.³⁹

Em especial as traduções filosóficas encontram uma forte ressonância na literatura em língua latina. Fundamentalmente, têm de ser diferenciados dois modos de aplicação do judeu Maimônides nos autores cristãos do século 13 até o século 15: a recepção oculta e a alusão explícita.

Para apresentar a problemática de uma recepção oculta, ofereço três exemplos. O Bispo tardio de Paris, e a força propulsora pelo menos na condenação do Talmude, naquela cidade, em 1248, a saber, Guilherme de Auvergne,⁴⁰ é tido desde os trabalhos de Jacob Guttman

³⁷ Cf. o meu resumo in: G. K. Hasselhoff, Self-Definition, Apology, and the Jew Moses Maimonides. Thomas Aquinas, Raymundus Martini, Meister Eckhart, Nicholas of Lyre, in: Yossef Schwartz und Volkhard Krech (eds.), *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation*, (Religion in Philosophy and Theology, 10), Tübingen: Mohr-Siebeck, 2004, p. 285-316, aqui p. 296-300.

³⁸ Sobre a problemática em torno do uso do nome e da identificação da pessoa “João de Cápua” no século 13, cf. G. K. Hasselhoff, Zu einigen lateinischen Fassungen des Pañcatantra, in: Mamoun Fansa und Eckhard Grunewald (ed.), *Von listigen Schakalen und törichten Kamelen – Die Fabel in Orient und Okzident. Wissenschaftliches Kolloquium im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg zur Vorbereitung der Ausstellung „Tierisch moralisch. Die Welt der Fabel in Orient und Okzident“ am 22. und 23. November 2007*, (Schriftenreihe des Landesmuseums Natur und Mensch, 62), Wiesbaden: Reichert, 2008, p. 75-84.

³⁹ Cf. G. K. Hasselhoff, Johannes von Capua und Armengaud Blaise als Übersetzer medizinischer Werke des Maimonides, in: Andreas Speer und Lydia Wegener (Hrsg.): *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, (Miscellanea Mediaevalia, 33), Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2006, p. 340-356. Uma parte dos textos traduzidos nesse contexto deve ser apresentada na edição crítica das obras de Maimônides, organizada já desde alguns anos por Gerrit Bos, junto com Michael McVaugh e outros.

⁴⁰ Sobre Guilherme de Auvergne, cf. Gabriel Jüssen, Wilhelm von Auvergne und die Transformation der scholastischen Philosophie im 13. Jahrhundert, in: Jan

como o primeiro leitor cristão de Maimônides. Guttman encontrou uma utilização dos pensamentos de Maimônides em ambos os escritos *De legibus* (“Das leis”, de ca. de 1228) e *De universo* (“Do universo”, entre 1231 e 1236), ainda que o nome de Maimônides não apareça em Guilherme de Auvergne.⁴¹ Wolfgang Kluxen mostrou, em contrapartida, que Guilherme tinha muito provavelmente utilizado somente uma tradução seletiva das passagens respectivas à lei religiosa tiradas do *More nevuqhim* III, 29-30. 32-49, a qual existia anonimamente sob o título *Liber de parabola*. Correspondentemente pode existir uma influência no *De legibus*. No *De universo*, em contrapartida, não se consegue indicar nenhum tipo de influência, uma vez que Guilherme, no momento da escritura da obra, ainda não teria podido recorrer à tradução completa do *Dux neutrorum*.⁴² Caso, a partir daí, seja em princípio possível para Guilherme de Auvergne – e com a restrição de que Guilherme é sujeito de uma recepção ocultada de sua parte – falar de uma recepção de Maimônides, nesse caso resulta, com respeito à história da influência, uma restrição que eu aqui formulo como uma pergunta aberta: é legítimo para os potenciais leitores de Guilherme de Auvergne afirmar que eles têm alguma recepção de Maimônides? À medida, a saber, que Guilherme se apropria de pensamentos de Maimônides, ao menos a origem destes é explicada; porém, através da sua transformação em um outro sistema, eles – pelo menos para os leitores não precavidos (e desonhecedores) de Guilherme – transformam-se nos próprios pensamentos de Guilherme.

Um segundo exemplo é o Chanceler da Sorbonne, Filipe o Chanceler (Philippus Cancellarius; 1160/1185-1236). Richard Dales, em seus importantes trabalhos sobre a discussão escolástica acerca da eternidade do mundo, para a qual Maimônides realizou uma interpretação própria dentro da filosofia baseada em Aristóteles, no sentido de que fez proceder o movimento infinito a partir de um ato de criação, caracterizou Filipe como o primeiro pensador cristão que funda as suas

⁴¹ Os textos de Guilherme de Auvergne estão acessíveis in: *Guilielmi Alverni [...] Opera Omnia*, 2 v., Paris 1674 (ND Frankfurt/M.: Minerva, 1963), v. 1, p. 18-102 (*De legibus*), p. 593-1074 (*De universo*); o primeiro tratado de Jacob Guttman sobre o tema foi publicado sob o título Guillaume d’Auvergne et la littérature juive, in: *Revue des Etudes Juives*, 18 (1889), p. 243-255, aqui em especial p. 247-251.

⁴² Cf. Kluxen, *Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides*, p. 44s. Também a argumentação de Kluxen apresenta deficit, uma vez que esse se refere ao *Liber de parabola* como sendo obviamente uma tradução própria de Maimônides. Na obra questionável, trata-se, contudo, de uma parte de um escrito transmitido anonimamente.

reflexões naquelas de Maimônides.⁴³ Fosse bem-sucedida a prova de que Filipe utilizou Maimônides na sua *Summa de bono*, de cerca de 1230, sem menção do nome de Maimônides, essa seria uma descoberta significativa; apenas é o caso que Massimiliano Barontini verificou com muito cuidado a argumentação de Dales e chegou à conclusão muito mais modesta de que Filipe não utiliza Maimônides anonimamente de forma nenhuma. Antes, a apresentação toda da problemática em Filipe permite meramente a conclusão de que esse ou bem não conheceu Maimônides em absoluto ou, porém, utilizou-o de forma plenamente contrária à intenção original e contrariamente ao texto original comprovável.⁴⁴ Um terceiro exemplo pode ser a doutrina da profecia, na *Summa theologia* de Tomás de Aquino. Com efeito, na discussão científica, desde o início do século 20, a doutrina da profecia de Tomás de Aquino é apresentada não só com base na *Summa*,⁴⁵ mas também sob a inserção da *Quaestio* correspondente (*Quaestio disputata de veritate* [= De ver.] 12), que reconduz por certo à atividade letiva, na qual Tomás de Aquino menciona as suas fontes (entre elas Ibn Sina/Avicena, Ibn Rushd/Averroes e também Maimônides),⁴⁶ muito embora, sob o aspecto da história da influência, atribua-se à *Suma teológica* um significado especial, uma vez que ela, por exemplo, na Ordem Dominicana, foi considerada, por séculos, como o livro texto de teologia. No seu comentário ao tratado da profecia, na *Summa theologia* II-II, q. 171-174, Hans Urs von Balthasar já apontou, em 1954, para o fato de que, em especial, as questões 171,

⁴³ Cf. Richard C. Dales, *Medieval Discussions of the Eternity of the World*, Leiden u.a.: Brill, 1990, p. 30, 45, 53, 57, 63, 259; *Idem*, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden u.a.: Brill, 1995, p. 20.

⁴⁴ Cf. Massimiliano Barontini, La discussione sull'eternità del mondo alla facoltà teologica di Parigi nei primi trenta anni del XIII secolo: Aristotelismo e tradizione teologica, in: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale: Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino* 5 (1994), p. 43-86, aqui p. 76-80.

⁴⁵ Segue sendo um estudo importante o de Bruno Decker, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Diss. Breslau [impressão de Michael Laßleben, Kallmünz über Regensburg] 1940 (publicado ao mesmo tempo como: *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, 7), p. 165-206; mais recentemente, tem-se o trabalho, que mostra certa tendência esotérica, de Marianne Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco: Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Paderborn e outras: Schöningh, 2000.

⁴⁶ Em latim, a *Quaestio* existe em diversas edições, acessível de forma mais fácil na antiga edição Marietti (*Quaestiones disputatae I* / ed. Raymundus Spiazzi, Turim – Roma, ¹⁰1964, p. 234-267; no que segue: ed. Marietti), bem como na crítica Editio Leonina (Vol. 22 [1970-1976], p. 365-414; no que segue: ed. Leonina).

173 e 174 têm concordância, até nas formulações isoladas, literalmente com as seções correspondentes do *Dux neutrorum*.⁴⁷ O nome do filósofo judeu, contudo, não é mencionado; meramente uma vez ele é aludido, de forma oculta, como *quidam* (“alguém”, “um certo”, q. 173 a. 2 co). Com respeito a Maimônides, trata-se, aqui, de uma das provas mais explícitas de uma recepção ocultada.⁴⁸

Ao mesmo tempo, pode-se também mostrar em Tomás de Aquino qual imagem se liga com uma alusão nomeada de Maimônides: em mais de 80 passagens, na obra de Tomás de Aquino, Maimônides é aludido pelo nome.⁴⁹ Com isso, Maimônides, vendo-se sob o aspecto quantitativo, é uma das autoridades mais importantes a serem chamadas pelo nome. De forma exemplar, aluda-se aqui a uma utilização a partir da *Quaestio* sobre a Profecia, já mencionada, na qual Maimônides é citado cinco vezes.

⁴⁷ Cf. Hans Urs von Balthasar, [Kommentar zu:] Thomas von Aquin: *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens. II-II 171-182*, in: *DThA 23*, Heidelberg – München – Graz e outras: Kerle – Styria, 1954, p. 253-372, aqui em especial p. 278, 306, 332, 341s., 346s., 353, 355-358, 363-367; cf. sobre q. 172: p. 310, 312-317. Balthasar não foi de forma alguma o primeiro que chamou atenção para isso, mas o autor com o mais amplo alcance; nas Referências Bibliográficas, Balthasar menciona, entre outros, o trabalho Decker, *Entwicklung*, op. cit., como os trabalhos de Jacob Guttmann (cf. id. *ibid.*, p. 275s.). De auxílio é também o tratado ainda mais antigo de Adalbert Merx, *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren: Eine exegetisch-kritische und hermeneutisch-dogmengeschichtliche Studie*, Halle a. S.: Buchh. des Waisenhauses, 1879, p. 354-367, que já afirmava (p. 364): “Nós aqui mostramos não só uma semelhança geral de pensamento entre Tomás e Maimônides na doutrina da profecia, mas empréstimos diretos, que o primeiro nem sempre trabalhou de forma feliz nos filamentos do seu sistema”, e mais adiante (p. 367): “A teoria inteira do profetismo em Tomás se comprova assim como fundamentada em Maimônides; nos detalhes [*sic!*] como no pensamento fundamental do paralelismo da profecia com o conhecimento humano comum, Tomás integrou plenamente as seções fundamentais do *More* sobre a profecia na sua *Summa* e modificou somente ali onde tinha de fazer isso em absoluto com respeito ao dogma da Igreja, assim como na doutrina do Espírito Santo”; e ele finaliza (p. 367): “Temos diante dos olhos a utilização escondida e o abuso vergonhoso de um desempenho [intelectual] cujo alcance foi tão significativo que também os seus adversários não puderam se privar da sua influência”.

⁴⁸ Um procedimento semelhante pode-se comprovar diversamente, para Tomás de Aquino, por exemplo, no seu tratado da lei (*ST I-II*, q. 99-105), cf. sobre isso Otto Hermann Pesch, [Kommentar zu:] Thomas von Aquin: *Das Gesetz. I-II 90-105*, in: *DThA 13*, Heidelberg – München – Graz e outras: Kerle – Styria, 1977, p. 694s., 697.

⁴⁹ Uma visão geral oferecem C. [M. Joris] Vansteenkiste, *Authori Arabi e Giudei nell'opera di San Tommaso*, in: *Angelicum 37* (1960), p. 336-401; Ruedi Imbach, *Alcune precisazioni sulla presenza di Maimonide in Tommaso d'Aquino*, in: *Istituto San Tommaso – Studi*, Roma 1995, p. 48-64.

Na *Quaestio* 12, sobre a verdade, que é dedicada à profecia, Tomás de Aquino se aproxima do seu tema em quatorze passos (respectivamente, artigos = “a.”). Nisso, Tomás procede em seguimento ao modelo de uma *Quaestio* escolástica, de tal maneira que primeiramente é lançada uma tese sobre a pergunta colocada (no sentido de uma afirmação ou de uma negação). Segue-se uma série de argumentos para essa tese (“arg.” 1-x), bem como alguns poucos argumentos contrários (“s. c.” 1-y). A resposta seguinte, que em sua tendência inclina-se à antítese da tese lançada inicialmente, pondera argumentos iniciais para a resposta da pergunta e responde correspondentemente em vários aspectos (“co.”). Segue-se um envolvimento detalhado com os argumentos de início, respectivamente com os argumentos iniciais no espírito da resposta dada (“ad” 1-x, respectivamente, “ad s. c.” 1-y). Com respeito à profecia, tem-se primeiramente e em geral de explicar a pergunta se essa é um “ato consciente” (*actus*) ou se é uma “disposição” (*habitus*) (a. 1). Nisso, dito de maneira simplificada, deve-se afirmar que se precisa com efeito da disposição (*habilitas vel dispositio*) à recepção da profecia; a revelação mesma, contudo, permanece um acontecimento externo, do qual não se pode dispor. Em um segundo passo, deve-se perguntar se a profecia se relaciona também com as conclusões conhecíveis (*de conclusionibus scibilibus*, a. 2). Isso ela pode fazer, mas não precisa fazê-lo. Uma vez que a profecia se relaciona com coisas que se acham distantes do conhecimento (*cognitio eorum que sunt procul*), ela pode se relacionar perfeitamente também com objetos do conhecimento científico, tais como campos de problemas difíceis como a doutrina da Trindade. Nesse sentido, a profecia é algo natural (a. 3) e a “profecia natural” tem lugar entre sonho e profecia divina, de maneira que o sonho pode ser caracterizado muito bem como uma parte, respectivamente, um caso especial (*pars vel casus*) da profecia natural. Estreitamente vinculada a isso, está a pergunta se uma disposição natural é requerida para o dom da profecia (a. 4). A resposta dialética de Tomás de Aquino diferencia amplamente que, por um lado, segundo 1 Coríntios 14.32, o profeta é aquele que dispõe do dom profético (ou mesmo também não, se é um falso profeta); por outro lado, contudo, é tal o caso que, para a profecia natural, a constituição natural é uma pré-condição, não, contudo, para o dom da profecia dado por Deus. Disso se segue a pergunta se para a profecia é requerida uma pressuposição antropológica fundamental segundo o bem dos costumes humanos (a. 5). Uma vez que para Tomás de Aquino o bem moral está fundado no amor como

o laço entre Deus e o ser humano, a profecia, contudo, é um dom do entendimento, há equívocos e pecados que, tal como também com respeito ao amor, podem prejudicar ou impedir o dom da profecia, por exemplo, a ligação a desejos ou àquilo que é demasiadamente mundano. Sendo assim explicadas as pressuposições para a profecia, tem-se de perguntar adicionalmente pelo objeto da profecia, a saber, se os profetas veem “no espelho da eternidade” (*in speculo eternitatis*) (a. 6). Com isso Tomás de Aquino pode concordar, sob a condição de que não é pressuposto que eles veem não o próprio espelho eterno, isto é, Deus, mas somente aquilo que é criado pelo eterno. Uma vez que a profecia acontece pelo intermédio da “luz profética” (*lumen propheticum*), é preciso considerar adicionalmente se a revelação profética tem como consequência uma nova imagem impressa (*species*) no espírito do profeta ou tem meramente uma luz espiritual (*lumen intellectuale*, a. 7). Uma vez que a profecia é um conhecimento sobrenatural, é válido diferenciar, se se trata da recepção de objetos do conhecimento ou, porém, da sua interpretação. Os objetos da profecia requerem a impressão de uma nova *species*, mas a interpretação, em contrapartida, precisa da luz profética. Agora, põe-se, contudo, a pergunta em que medida precisa-se de um anjo para intermediar essa experiência profética (a. 8).⁵⁰ Uma vez que a diferença entre Deus e o ser humano é demasiadamente grande, precisa-se, segundo Tomás de Aquino, do anjo como instância mediadora. Contudo, ela permanece, apesar de ser uma mediação “angélica”, uma revelação divina. Tomás de Aquino pergunta adicionalmente se um profeta é movido espiritualmente para o profetizar (a. 9), e responde à pergunta com um “tanto-quanto” decidido. De maior importância teológica é o problema tratado em seguida (a. 10), a saber, a pergunta por uma possível classificação da profecia em “predestinatória, presciente e ameaçadora” (*prophetia predestinationis, prescientie et comminationis*). A resposta tomasiana diferencia, aqui, entre a possibilidade de princípio da predestinação divina, a qual, contudo, tem de permanecer impenetrável ao ser humano, a presciência que é suscetível à liberdade da vontade humana, bem como a ameaça profética, que procede a partir do conhecimento das causas. Correspondentemente, na terceira forma,

⁵⁰ Aqui deve ser lembrado que a doutrina dos anjos da Alta Escolástica não entende os anjos só de forma literal como pessoas da corte divina, seja como for ideada essa última, mas, ao mesmo tempo, os interpretava no sentido da doutrina aristotélica das inteligências.

não se trata de profecia no sentido próprio da palavra, quando ela se relaciona, por exemplo, às causas de uma ameaça profética. Trata-se muito bem, contudo, de uma categoria profética plenamente válida com respeito ao ponto de partida (cf. ad 8). Estreitamente ligada à pergunta pela classificação da profecia está a pergunta pela sua verdade imutável (a. 11). Vale nisso que os eventos profetizados são mutáveis; o conhecimento profetizado, em contrapartida, não é mutável, tal como a “presciência” (*prescientia*) divina, da qual ela procede, assim como a cópia procede do exemplar (*ut exemplatum ab exemplari*). Com a pressuposição desse saber, pode-se então seguir perguntando se uma visão profética espiritual (*visio intellectualis*) tem de ser avaliada mais elevadamente do que uma visão espiritual em conexão com aquilo que é dotado de imaginação (*imaginaria*, a. 12). O tratamento dessa pergunta constitui um desempenho de ponta da dialética tomasiana: uma visão puramente espiritual, a qual se apoia somente em um juízo profético (sem recepção sobrenatural), é de menor valor do que uma visão profética dotada de imaginação. Em contrapartida, se o juízo profético está ligado à recepção sobrenatural, então essa forma de profecia puramente espiritual é superior.⁵¹ Em seguida, coloca-se a pergunta se há diferentes graus de profecia (a. 13). Tomás de Aquino lista quatro graus de profecia, da visão simples até a intuição de Deus mesmo (segundo Isaías 6). Finalmente, Tomás de Aquino pergunta se se atribui a Moisés uma primazia entre os profetas (a. 14). Essa primazia se lhe atribui porque ele reúne em si todos os graus de profecia reunidos no artigo 13 precedente.

Caso já a mera visão geral sobre a profecia, na “*Quaestio* sobre a verdade” número 12, crie a impressão de que em diversos casos existe uma relação entre a doutrina de Tomás de Aquino e a de Maimônides, assim, por exemplo, com respeito às condições antropológicas, ao lugar de Moisés entre os profetas, etc.;⁵² nesse caso tem-se de perguntar se

⁵¹ Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* q. 12 a. 12 co (ed. Marietti, p. 262b): “Sic igitur patet quod visio intellectualis pura, que habet iudicium tantum sine aliqua acceptione supernaturali, est inferior ea que habet iudicium et acceptionem imaginariam. Illa vero intellectualis visio que habet iudicium et acceptionem supernaturalem, est ea nobilior que cum iudicio habet acceptionem imaginariam. Et quantum ad hoc concedendum est, quod prophetia que habet visionem intellectualem tantum, est dignior ea que habet imaginariam adiunctam”.

⁵² Cf. a visão geral em Jacob Guttman, *Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur*, Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht,

Tomás de Aquino também menciona, correspondentemente, as suas fontes. Como já foi dito, o “Rabi Moisés” é mencionado por Tomás de Aquino cinco vezes como autoridade. E de que maneira Maimônides ganha alusão?

Aqui, cabe constatar com certa sobriedade que as cinco menções se dividem antes de forma desigual por três artigos daquela *Quaestio*: no Artigo 2 e no Artigo 12, o nome se acha a cada vez em um argumento e na resposta correspondente ao argumento, e só no Artigo 5 Maimônides aparece literalmente no corpo da resposta.

No Artigo 2, o último argumento para a pergunta pela relação da profecia com conclusões conhecíveis é tirado de Maimônides. Tomás de Aquino traz aqui o seguinte: é válido que aquilo que é sabido através da profecia não se encontra da mesma maneira no espírito do profeta e no de um outro. Contudo, em tudo que é sabido através de demonstração, seja o juízo do profeta ou o de outro qualquer que tem conhecimento, nenhum dos dois tem primazia, como afirma Rabi Moisés. Portanto, vale para aquilo que é conhecido por demonstração que tal não é uma profecia.⁵³ Essa exposição tem lugar em uma argumentação comparável de Maimônides, a qual este propõe em *More nevuqhim* (II,33, na versão latina *Dux neutrorum* II,34).⁵⁴ Em associação à resposta principal que Tomás de Aquino oferece para a pergunta do artigo, essa demonstração entra em cada um dos argumentos. De forma correspondente, também o argumento tirado de Maimônides é assumido novamente sob a menção

1891, p. 76-79; Decker, *Entwicklung*, p. 204s.; especialmente importante é, além disso, Josef Strulovici, *Der Einfluß Moses Maimonides' in der Schrift „De veritate“ des Thomas von Aquin*, Diss. Würzburg: Kallmünz, 1936. A tentativa de Avital Wohlmans de explicar essas concordâncias com congenialidade filosófica é, a meu juízo, insuficiente, uma vez que Tomás de Aquino, como o provam as menções pelo nome, conhecia de fato Maimônides (cf. A. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide: un dialogue exemplaire*, Paris: Cerf, 1988, p. 267-317, 385-395 [bastante geral sobre a compreensão da profecia em ambos os autores]).

⁵³ Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* 12 a. 2 ag 6 (ed. Leonina 22, p. 371,44-51); cf. ed. Marietti, p. 238a): “Praeterea, ad ea quae per prophetiam sciuntur, non eodem modo se habet mens prophetae et cuiuscumque alterius; sed „in omnibus quae sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium prophetae et cuiuscumque alterius scientis illud, et neuter alteri praefertur“, ut dicit Rabbi Moyses; ergo de his quae per demonstrationem sciuntur non est prophetia”.

⁵⁴ Cf. *Dux neutrorum* II, 34 (ed. Giustiniani, f. 62v): “In omnibus autem quae sciuntur per demonstrationem, idem est iudicium prophete, et cuiuscumque alterius scientis illud: et neuter praefertur alteri. Ille vero due principalitates non fuerunt scite solummodo ex parte prophetie: quia dictum est in lege: Tu fuisti ostensus, vt sciatur quod Dominus ipse est Deus [Deut. 4,33]”.

do seu autor. Tomás de Aquino explica que Maimônides não quis dizer que das coisas que são conhecidas por demonstração não pode surgir nenhuma revelação do profeta, mas que daquilo que é conhecido por demonstração não se depreende se se tem uma profecia ou não.⁵⁵ No sentido do procedimento argumentativo de Tomás de Aquino, essa resposta deve ser considerada absolutamente como uma recepção positiva de Maimônides. Contudo, também não se pode reprimir que o filósofo judeu, aqui, é aludido meramente dentro dos argumentos introdutórios e da série de refutações conclusivas respectivas a esses, não sendo mencionado pelo nome, contudo, na resposta principal.

Algo comparável vale também para a alusão, dentro do Artigo 12, aos graus da profecia. Como o sexto de doze argumentos, é resumida, segundo *Dux neutrorum* II, 37 (= *More nevukhim* II, 36), a opinião de Maimônides de que a profecia começa no intelecto e é realizada no sonho (*imaginatio*). Por conseguinte, uma profecia que tem uma visão sonhada é mais completa do que uma que tem só uma visão intelectual.⁵⁶ Na sua resposta a esse argumento, Tomás de Aquino rejeita como não defensável essa opinião do Rabi. Este afirma, a saber,⁵⁷ que a profecia de Davi deve ser menos apreciada do que aquela de Isaías ou de Jeremias. Em contrapartida, Tomás de Aquino coloca que o contrário é dito pelos santos. Contudo, ele dá plenamente razão a Maimônides sobre o ponto de que um juízo desse tipo não é completo se as premissas para aquilo que é avaliado não fossem respeitadas.⁵⁸

⁵⁵ Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* 12 a. 2 ra 6 (ed. Leonina 22/2.1, p. 372,177-181; cf. ed. Marietti, p. 239a): “Ad sextum dicendum quod Rabbi Moyses non intelligit quin de his quae per demonstrationem sciuntur possit fieri revelatio prophetae, sed quia ex quo per demonstrationem sciuntur non differt an de his habeatur prophetia vel non”.

⁵⁶ Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* 12 a. 12 ag 6 (ed. Leonina 22/2.1, p. 405,49-53; cf. ed. Marietti, p. 261a): “Praeterea, prophetia, ut dicit Rabbi Moyses, inchoatur in intellectu et perficitur in imaginatione; ergo prophetia quae habet visionem imaginariam est perfectior quam quae habet intellectualem tantum”; em Maimônides *More nevukhim* / *Dux neutrorum* II, 37 (ed. Giustiniani, f. 63v-64r). Já Jacob Guttman, op. cit., p. 78, afirmava que Tomás de Aquino “assim formula” a doutrina de Maimônides “um tanto imprecisamente”.

⁵⁷ A opinião aludida de Maimônides não se encontra, como seria de se esperar, a partir do argumento, em *Dux neutrorum* II, 37, mas em II, 45 (ed. Giustiniani, f. 68r-69v, aqui 68r).

⁵⁸ Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* 12 a. 12 ra 6 (ed. Leonina 22/2.1, p. 408,320-334; cf. ed. Marietti, p. 263a): “Ad sextum dicendum quod in hoc Rabbi Moysi opinio non sustinetur: ipse enim ponit quod prophetia David fuit inferior prophetia Isaiae vel Ieremiae cuius contrarium dicitur a sanctis; habet tamen veritatem quantum ad

Finalmente, a quinta menção de Maimônides dentro da *Quaestio* sobre a profecia acha-se em uma passagem comparativamente exposta no Artigo 5^a. Aqui, faz-se remissão, no corpo de resposta, a uma doutrina central de Maimônides com respeito à constituição ética do profeta: Maimônides afirma que um sinal para que se veja que alguém é um falso profeta é se ele se envolve com os prazeres e os cuidados do mundo. Essa menção de Maimônides é ligada com uma referência a uma admoestação de Jesus, tirada do Sermão do Monte, de se proteger dos falsos profetas.⁵⁹

Diante do pano de fundo da já mencionada recepção oculta, na *Summa theologica*, a alusão quántupla do “Rabi Moisés” no âmbito da *Quaestio* sobre a profecia, recebe uma nota especial: Maimônides também aqui não é mencionado de forma alguma como o originador (parcial) das interpretações tomasianas. O seu significado é antes reduzido àquele de um dos aristotélicos que fazem sentenças que são, por exemplo, comparáveis àquelas de Avicena. Uma menção no corpo de um artigo chega a ser possível só pelo fato de que ela pode ser ligada com uma sentença atribuída a Jesus.

De tipo gradualmente diferente é a utilização de Maimônides na obra de Henrique Bate (respectivamente, Henricus Batenus), uma geração mais jovem, natural de Mechelen (24 de março de 1246 – depois de 1310).⁶⁰ Henrique, que além de ser um *Magister Artium* (correspondente ao professor de hoje) na Sorbonne, em Paris, era músico, poeta e astrônomo, deixou uma obra em diversos volumes que, até hoje,

aliquid eius dictum, quia scilicet iudicium non perficitur nisi propositis his de quibus est iudicandum”. Já no Livro IV do Comentário às Sentenças (ca. 1254) Tomás de Aquino tinha citado Maimônides sobre a profecia – igualmente de forma muito encurtada (d. 49 q. 2 a. 7 ra 2); cf. sobre isso G. K. Hasselhoff, *Dicit Rabbi Moyses*, p. 186s.

⁵⁹ Cf. Tomás de Aquino, *De veritate* 12 a. 5 co (ed. Leonina 22/2.1, p. 384,105-109; cf. ed. Marietti, p. 246b): “Et ideo dicit Rabbi Moyses quod hoc est signum quod aliquis sit falsus propheta quando voluptatibus et sollicitudinibus saeculi detinetur; et hoc consonat ei quod habetur Matth. VII, 15 [...]”; uma afirmação comparável se encontra em Maimônides, *Dux neutrorum* II, 41 (ed. Giustiniani, f. 66r-v).

⁶⁰ Cf. a Introdução à edição crítica, cujo primeiro volume Émile van de Vyver publicou em 1960: Henricus Bate, *Speculum Divinorum et Quorundam Naturalium: Édition critique; Tome I: Introduction; Littera dedicatoria – Tabula capitulorum – prooemium – pars I*, (Philosophes Médiévaux, 4), Louvain – Paris, 1960, p. xiii-cix. Da pouca literatura adicional sobre Henricus Batenus, deve-se mencionar Guy Guldentorp, *Albert’s Influence on Bate’s Metaphysics and Noetics*, in: Walter Senner (ed.), *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin: Akademie, 2001, p. 195-206.

infelizmente, foi editada só de forma fragmentada como *Speculum divinatorum et quorundam naturalium* (“Espelho das coisas divinas e em certa medida naturais”).⁶¹ Nessa obra surgida antes de 1305, tem-se uma enciclopédia cuidadosamente elaborada em ao todo 23 livros. Dentro das partes editadas, pode-se comprovar uma direta e muito própria recepção de Maimônides. Em primeiro lugar, salta à vista já de forma exterior que Maimônides é mencionado duas vezes, em um título de capítulo, na muito detalhada *Tabula Capitulorum*. Eis os casos: na *pars secunda*, como Capítulo 39 “Proposições do Rabi Moisés com respeito ao precedente” (*Sententia Rabbi Moysi circa praemissa*),⁶² e no Livro 19 como Capítulo 31 “Da diferença das substâncias espirituais segundo o Rabi Moisés” (*De distinctione spiritualium substantiarum secundum Rabbi Moysen Aegyptium*).⁶³ Caso submetamos cada um dos Livros a uma investigação mais detida, nesse caso, pode-se afirmar adicionalmente que Batenus procede de tal maneira que ele cita, para passagens problemáticas, seções mais longas também de Maimônides, ainda que não as discuta. Trata-se nisso, em princípio, de domínios de conteúdo que já se apresentavam em seus predecessores literários, sobretudo em Alberto Magno e Tomás de Aquino. Ao mesmo tempo, deve-se também manter que a autoridade do “Rabi Moisés” é aludida comprovadamente na base de leitura própria e estreitamente ligada à base textual citada. Menções e citações detalhadas ocorrem para a explicação da matéria, com uma citação do *Dux neutrorum* II, 20 (*Speculum* IV, 41),⁶⁴ para a

⁶¹ O Projeto de Émile van de Vyver, mencionado na nota anterior, que editou ele mesmo os Livros I-III, tem continuação desde os anos 1990 pela liderança de Carlos Steel. A edição predecessora é a que foi publicada em 1931, de G. Wallerand, que compreende somente as primeiras duas partes, na série “Les Philosophes Belges”, v. XI. Até o momento já possuem edição crítica os Livros I-VII, XI-XVI, XX-XXIII.

⁶² Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* (ed. cit.), p. 12 (l. 55).

⁶³ Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* (ed. cit.), p. 39 (l. 29s). O Livro XIX ainda não está editado.

⁶⁴ Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* 4, 41 (*Parts 4-5: On the Nature of Matter. On the Intellect as Form of Man*, ed. Carlos Steel, Ancient and Medieval Philosophy. Series 1 [= AMP I/] 9, Leuven: Leuven University Press, 1993), p. 108, 50-58: “Unde Rabbi Moyses in libro Ducis Neutrorum: *materia*, inquit, *illa communis primo recipit quattuor formas quarum quamlibet comitantur duae qualitates per quas fiunt elementa omnibus quae componuntur ex eis; quoniam primo mutantur per motum caeli, deinde sunt mixta et inveniuntur diversitas in mixtione quae componitur ex eis secundum diversas proportionales calidi et frigidi humidi et sicci, et fiunt ex eis composita diversa secundum diversas temperantias apta recipere formas diversas. In ipsis vero formis similiter fiunt compositiones aptae recipere alias formas, et sic semper proceditur*”. A base textual se encontra no *Dux neutrorum* II, 20 (ed. Giustiniani), f. 51r, l. 25-31.

forma (*Speculum* VI, 15, com uma citação claramente difundida a partir de *Dux neutrorum* II, 41),⁶⁵ para uma explanação do mundo segundo o modelo corrente na Idade Média, segundo o qual o microcosmo e o macrocosmo se correspondem (*Speculum* VII, 20),⁶⁶ para a conexão entre Deus e ser, tal como Maimônides explica nas proposições diretivas sobre a Segunda Parte do *Dux neutrorum* e no Capítulo 68 da Primeira Parte, sobre a fundamentação, por Maimônides, de que Deus é o Criador (*Speculum* XI, 2),⁶⁷ para a pergunta pela eternidade do movimento (*Speculum* XX, 9),⁶⁸ bem como para a relação de “acaso” (*accidens*)

⁶⁵ Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* 6, 15 (*Parts 6-7: On the Unity of Intellect. On the Platonic Doctrine of the Ideas*, ed. Carlos Steel; Emiel [!] van de Vyver, AMP I/10, Leuven: Leuven University Press, 1994), p. 62, 121-140: “Hinc ergo Rabbi Moyses in Libro Ducis Neutrorum, capitulo 40^o 2^{ae} partis: *Natura*, inquit, *homines trahitur [...] sicut si essent duarum specierum*. Haec itaque Rabbi Moyses”. A base textual se acha no *Dux neutrorum* II, 41 (ed. Giustiniani), f. 66r, l. 10-21. (A outra menção de capítulo pode-se reduzir, aqui e em todos os demais casos, possivelmente a uma outra enumeração no manuscrito à disposição de Henrique).

⁶⁶ Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* 7, 20 (ed. Steel/van de Vyver), p. 173-174, 81-90: “Similiter et Rabbi Moyses in libro Ducis Neutrorum: *Sicut etiam vita*, inquit, *cuiuslibet animalis non est nisi motus cordis*, [...]. *Contrarium enim huius totaliter est in caelo*”. A base textual se encontra no *Dux neutrorum* I, 71 (ed. Giustiniani), f. 31r, l. 8-4 v. u.; 32r, l. 21-20 v. u. Cf. também *Speculum* XXII, 5 (*Parts 20-23: On the Heavens, The Divine Movers, and the First Intellect*, ed. Carlos Steel; Guy Guldentops, AMP I/23, Leuven: Leuven University Press, 1996), p. 280, 44-48: “Secundum hunc itaque modum necessarium est primam lationem sive sphaeram simpliciter et praecise primam huiusmodi proportionaliter inquam cordi se habentem in caelestibus, prout etiam secundum Rabbi Moysen tactum est prius, homiomeram esse quodammodo sive partium similitium ac simplicium”. (Com um apoio em *Dux neutrorum* I, 71 [ed. cit.], f. 31r.).

⁶⁷ Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* 11, 2 (*Parts 11-12: On Platonic Philosophy*, ed. Helmut Boese, AMP I/12, Leuven: Leuven University Press, 1990), p. 8-9, 103-107. 120-140: “Similiter et Rabbi Moyses in libro Ducis neutrorum: *Omne ens*, inquit, *quod habet causam eius esse, est possibile, cum intelligimus eius substantiam, quia si causae ipsius fuerint, <et ipsum erit; et si non fuerint> vel deficerint vel mutata fuerit ipsarum comparatio, quae facit ipsum esse, illud non erit*. Et hoc est quod ait Commentator [...] Unde Rabbi Moyses in libro Ducis Neutrorum 69^o capitulo primae partis intendens explanare, quomodo creator est factor seu efficiens et formalis ac finalis causa mundi, sic ait: *In formis naturalibus [...] est omne quod est*, quia ipse est essentia omnis formae, quae est in mundo”. A base textual se encontra no *Dux neutrorum* II, 1 prop. XIX (ed. Giustiniani, f. 39v, l. 5-8); id. *ibid.* I, 68 (ed. cit. f. 27v, l. 8 v. u. – f. 28r, l. 4).

⁶⁸ Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* 20, 9 (ed. Steel/Guldentops), p. 46-47, 180-188: “Hinc enim Rabbi Moyses in libro Ducis Neutrorum sentire videtur quod *rationes Philosophi praemissae necnon et aliae consimiles in hoc propositio simpliciter demonstrativae non sunt*, declarans etiam hoc idem ex quadam exemplari ratione,

e “providência” (*cura*, respectivamente, *providentia*, *Speculum* XXIII, 23), em que a última doutrina é rejeitada.⁶⁹

Uma menção se destaca, contudo, em função de um aspecto especial: no Capítulo já mencionado, *Speculum* II, 39, que se salienta já por causa da menção de Maimônides no seu título, é assumida uma longa passagem, tirada da versão latina do *Dux neutrorum* I, 68, quase literalmente. Na edição impressa de Émile van de Vijver, trata-se de uma citação textual de mais de 60 linhas.⁷⁰ As poucas divergências para com o texto da edição latina impressa de 1520 não são incomuns e evidenciam meramente que Henrique tinha diante de si outra recensão do texto de Maimônides. Uma diferença essencial acha-se, contudo, na passagem central. Henrique escreve (150, linha 44): *ut iste intellectus Petri est intellectus in potentia*, enquanto consta em Maimônides: “sicut si diceres, iste intellectus Isaac est in potentia”.⁷¹ Tem-se a impressão de que – caso, aqui, a mudança já não se tratasse de um elemento da base textual de que Henrique dispunha – o autor do *Speculum* transformou o

praesertim cum ex eis dumtaxat quae nobis nota sunt ac naturaliter producta, solum intendat Philosophus probationes suas et sententiam vim habere. Hoc tamen bene verum est quod secundum humanae comprehensionis possibilitatem valde probabiliter procedit Philosophus ac visus est rationabiliter opinari”. A base textual se encontra no *Dux neutrorum* II, 16 (ed. Giustiniani), f. 48r-v.

⁶⁹ Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* 23, 23 (ed. Steel/Guldentops), p. 502-503, 94-125: “Postquam igitur opinandum est hoc ita se habere, principia quidem observando philosophiae Aristoteles non penitus acquiescendum est ei quod ait Rabbi Moyses in libro Ducis neutrorum opinionem esse Philosophi quod *sunt res* aliquae *derelictae secundum quod accidit eis*, et non *sunt in regimine rectoris nec in ordine ordinatoris*, Alexandro dicente similiter ut ait ipse quod *opinio Aristotelis est quia cura Dei pervenit usque ad caelum lunae*, non descendendo scilicet inferius. Verum ipse Rabbi Moyses dicit Aristotelem opinari [...]. Et ego credo, inquit, quod *cura specialis est in hoc mundo inferiori qui est sub orbe lunae, et est coniuncta in singularibus speciei hominum tantummodo*. [...] Ex hoc itaque posteriori sermone Rabbi Moyses praecedens interimitur”. A base textual se encontra no *Dux neutrorum* III, 18 (ed. Giustiniani f. 80r, l. 13-12. 10-9 v. u., f. 80v, l. 6-9, f. 81r, l. 11-10 v. u., f. 81v, l. 23-24. 27), id. ibid. III, 20 (ed. cit. f. 83r, l. 23-24. 25-26. 27-28. 29-32. 34-35), id. ibid. III, 21 (ed. cit. f. 83v, l. 10-9. 3 v. u., f. 84r, l. 20-21).

⁷⁰ Cf. Heinrich Batenus, *Speculum* II, 39 (*Partes II-III*, ed. Émile van de Vyver, (Philosophes Médiévaux, 10), Louvain – Paris, 1967), p. 149-151, 11-75: “Denique, Rabbi Moyses, in libro Ducis Neutrorum, capitulo 68 primae partis: *Scias, inquit, quod homo antequam rem intelligat est intelligens in potentia*; [...] Et haec quidem Rabbi Moyses. Verum, inter haec ipsa continentur quaedam exquisite magis perscrutanda seu discutienda posterius. Sequitur Tertia Pars”. Cf. *Dux neutrorum* II, 67 (ed. Giustiniani), f. 27r, l. 15 - fim da página.

⁷¹ Cf. *Dux neutrorum* (ed. Giustiniani), f. 27r, l. 34.

pai primitivo Isaque, que na percepção cristão da época pertencia sempre a Israel, na figura de Pedro, inequivocamente atestada no cristianismo. A mim parece, porém, que não é o caso que a mudança de nome ofereça uma indicação de um eventual antijudaísmo de Henrique. Antes disso, o “ser-judeu” do Rabi Moisés não desempenha – diferentemente do que, por exemplo, para o acima apresentado Tomás de Aquino ou, em medida ainda mais forte, para Guilherme de Auvergne – nenhum papel, de uma maneira tal que aquele não fosse aludido em absoluto pelo nome ou então somente o fosse com a indicação expressa de que ele é judeu.

Se tomamos o que foi esboçado aqui como base, nesse caso se pode afirmar provisoriamente que Maimônides é para Henrique uma das autoridades teológico-filosóficas citáveis e a serem levadas a sério. Isso é digno de nota também pelo fato de que, para o tempo desde a morte tanto do Aquinate (1274) como de seu mestre Alberto Magno (1280), tem-se de afirmar em geral um retrocesso das considerações pelo “Rabi Moisés” judeu.⁷² Tem-se, contudo, ao mesmo tempo, a impressão de que, em torno de 1300, pode-se indicar, através de teólogos operantes em Paris, uma nova remissão ao *Dux neutrorum*. Ao lado de Henricus Batenus, pertencem – como os autores mais conhecidos – Tomás da Irlanda e Mestre Eckhart àquele grupo de autores que renovadamente se voltam a Maimônides.⁷³ Os exemplos introduzidos podem bastar para evidenciar alguns modos de utilização iniciais de textos de Maimônides na Idade Média latina.

Considerações finais

Caso tenhamos diante dos olhos o que foi apresentado até aqui, nesse caso, pode-se afirmar provisoriamente: a tradução da literatura de autores judeus – sejam excertos do Talmude, sejam excertos ou obras de duas das mais significativas autoridades judaicas medievais – aconteceu, ao que tudo indica, na esteira dos violentos ataques polêmico-cristãos

⁷² Esse retrocesso está conectado certamente também com o fato de que, desde as condenações doutrinárias de Paris, em 1277, pode-se indicar uma utilização em geral mais cuidadosa da filosofia árabe-aristotélica. Cf. aqui em especial as contribuições da coletânea de A. Aertsen et alii (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin – New York: De Gruyter, 2001.

⁷³ Cf. sobre isso G. K. Hasselhoff, *Moses Maimonides interkulturell gelesen*, p. 33, 50-51, 56ss.

ao judaísmo contemporâneo. Aqui dentro, primeiramente, não se pode encontrar nada que remeta a uma convivência pacífica da religião ou para os seus fundamentos de tal convivência. Ainda assim, parece que, em um segundo olhar, o encontro com o outro na forma da literatura judaica traduzida possibilitou ao menos uma ampliação da perspectiva cristã na ocupação com as próprias tradições. Aqui desempenha um papel especial a recepção dos autores judeus dentro da teologia dos dominicanos do século 13. Em especial para Alberto Magno, em medida restrita para Tomás de Aquino e para Mestre Eckhart, Maimônides foi um parceiro de diálogo, observado, passando pelos limites da confissão e da religião, como teólogo, e que pôde ser inserido na discussão de questões teológicas. Em Nicolau de Lira, deve-se manter algo parecido; a sua grandeza de referência, contudo, foi menos o Maimônides assimilado dominicanamente do que o antes raramente observado Rashi, a quem alude praticamente nos comentários a todos os livros do Antigo Testamento. Um papel especial desempenha finalmente Ramon Martí, que por um lado operou como censor e missionário junto aos judeus, o qual, porém, por outro lado, desenvolveu e mostrou, pelas suas obras, um grande amor nos detalhes pelos escritos de autores judaicos. Na teologia médio-europeia, a recepção da literatura judaica termina, contudo, de forma realmente abrupta em torno do ano de 1330. Sobre os motivos para tanto, pode-se só especular; mas, ao lado de uma mudança em questionamentos políticos e teológicos, tem-se de contar também com motivos externos (expulsão de judeus de muitos países, peste, etc.).

Uma abordagem realmente nova com respeito à tradução de textos judaicos pode-se observar primeiramente a partir do final do século 15, no âmbito da hebraística e da Kabbala cristã.

Recebido: 27/05/2013

Avaliado: 31/05/2013