

Pensamento talmúdico e direitos humanos

Talmudic thought and human rights

*Renato Somberg Pfeffer**

Resumo

Religiões são compatíveis como projeto democrático quando superam os excessos da espiritualidade evasiva e ajudam a formar sujeitos dotados de consciência na luta contra o sofrimento, a injustiça e a opressão. Essas religiões proclamam a dignidade humana baseada nos direitos humanos. A experiência judaica durante o êxodo do Egito e os princípios éticos consagrados no pensamento talmúdico credenciam essa religião como uma daquelas que podem contribuir para a construção desse projeto. Este artigo discute os direitos humanos a partir da tradição talmúdica. Como em outras culturas, esta noção nasceu no judaísmo em um processo histórico de luta pela libertação. Frente à experiência da opressão, os judeus desenvolveram toda uma concepção de defesa da vida, de liberdade e de justiça.

Palavras chaves: Religião; pensamento talmúdico; direitos humanos.

Abstract

Religions are compatible with democratic project when they outweigh the excesses of evasive spirituality and help to form subjects endowed with consciousness in the fight against suffering, injustice and oppression. These religions proclaim human dignity based on human rights. The Jewish experience during the exodus from Egypt and the ethical principles enshrined in the Talmudic thought qualify this religion as one of those who can contribute to the construction of this project. This article discusses human rights from the Talmudic tradition. As in other cultures, this notion was born in Judaism in a historical process of struggle for liberation. Confronting the experience of oppression, the Jews developed a whole conception of defense of life, freedom and justice.

Key words: Religion; Talmudic thought; human rights.

Introdução

A origem da ideia de direitos humanos se situa em processos de contestação ocorridos ao longo da história. Nestes momentos, seres humanos concretos reivindicam sua condição humana, denunciando as injustiças que estão sofrendo e lutando por seus direitos. Como afirma Fernet-Betancourt (2001, p. 290), a história dos direitos humanos nos transmite um capítulo da história humana da memória libertadora, posto que ela representa a luta de seres humanos oprimidos e que sofrem injustiças. Assim sendo, os direitos humanos

* Doutor em Filosofia, Tecnologia e Sociedade pela Universidade Complutense de Madrid. Professor adjunto do grupo empresarial Ibmecc. Endereço: Rua Samuel Pereira, 14, apto. 1302, Anchieta, Belo Horizonte, Minas Gerais. CEP 30.310-550. E-mail: renatopfeffer@yahoo.com.br

são uma resposta ao sofrimento causado por experiências concretas de injustiça. Não se trata de fórmulas abstratas, porém, de formulações concretas que surgem nas experiências históricas de vida e que podem ser compartilhados por todos os seres humanos.

No mundo ocidental, foi a partir do século XVIII que a liberdade e autonomia humanas passaram a ser proclamadas. O Iluminismo foi a maioria do ser humano ao transformar o homem em senhor do universo e possibilitar que ele pensasse por si próprio. No entanto, é absurdo apontar uma procedência europeia dos direitos humanos. Eles estão acima de qualquer tradição cultural específica, como se fosse algo transcendente a experiências históricas; os direitos humanos são patrimônio de toda a humanidade por serem memória de sua luta por liberdade.

Tendo como premissa essa ideia, é possível afirmar que a compreensão e o diálogo entre as diferentes tradições culturais que vivenciaram histórias de libertação poderia, através da troca de experiências, enriquecê-las mutuamente. Respeitando a pluralidade cultural e histórica onde estas experiências de libertação foram gestadas, estar-se-ia caminhando para uma cultura universal de libertação humana nascida da participação solidária das culturas envolvidas nesse projeto (Fornet-Betancourt, 2001, p. 290).

Este artigo pretende discutir os direitos humanos a partir da tradição judaica, uma das muitas tradições que vivenciaram histórias de libertação. Como em outras culturas, essa noção nasceu no judaísmo em um processo histórico de luta pela libertação. O êxodo do Egito é o mito fundador da nação. Ele representa a luta de um povo por sua condição humana. Frente à experiência da opressão, o judaísmo talmúdico desenvolveu toda uma concepção de defesa da vida, de liberdade e de justiça.

1. Religião e direitos humanos

Sendo memória da luta da humanidade por liberdade, os direitos humanos não são incompatíveis com as religiões, pois a autonomia humana necessita de um fundamento último. Mais do que isso, é possível afirmar que os direitos humanos são aliados das verdadeiras religiões ao destruir a ignorância e o fanatismo. Enfim, a luta humana por liberdade abriu o caminho para o

reconhecimento dos direitos humanos que estão na base de todas as grandes religiões.

O reconhecimento dos direitos humanos e a reivindicação da dignidade humana são fenômenos cada vez mais universais. No mundo atual, as religiões se veem forçadas a aceitar estes valores se querem ser legitimadas. Deste ponto de vista, a dignidade humana deveria ser a exigência mínima de toda verdadeira religião. Segundo Mardones (*apud* Arroyabe, 2003, p. 445-446), somente uma religiosidade que conjugue a abertura ao mistério do sagrado ou divino com a compaixão efetivamente solidária pelo ser humano e tudo o que existe, como por uma visão universal e fraterna da espécie humana e que assuma profundamente a racionalidade, merece denominar-se humana. Humanismo e religião se pertencem.

A busca por uma compreensão mais ampla dos direitos humanos nascidos das experiências históricas da vida e de um diálogo entre eles exige que admitamos que qualquer cultura é apenas uma entre outras e desistir de qualquer obsessão imperialista. Projetos democráticos têm malogrado ao longo da história devido à incapacidade humana de aliar razão e tolerância na busca do bem comum. O sucesso de um projeto democrático depende da capacidade humana de encontrar referentes éticos mínimos entre as diferentes culturas (Riesgo, 2006).

O diálogo entre as diversas tradições culturais e históricas deve receber um reconhecimento universal. Invariantes humanos devem ser encontrados a partir deste diálogo e, então, uma ética dos mínimos será construída. Em tempos de integração planetária, a consciência humana tem despertado para a necessidade de uma fraternidade pura, acima dos interesses particulares. Neste contexto, as religiões têm um papel de destaque: elas devem aprender a olhar as diferenças reconhecendo a origem divina de cada uma.

As diferenças culturais, em especial as religiosas, podem inspirar muitos conflitos, mas, por outro lado, também podem pacificá-los. As religiões são, em si, fenômenos ambivalentes. Elas podem gerar ódio e ser fonte de conflitos internos inconscientes que são resolvidos através de mecanismos de defesa. De forma oposta, as experiências religiosas convenientemente amadurecidas se convertem em fonte de confiança, abertura e aceitação do outro, de atitudes de

compreensão e perdão. Isto faz parte da ambiguidade essencial e inerente à vivência religiosa.

O poder ambíguo do elemento religioso nas diferentes sociedades faz com que muitos o temam: de um lado, ele é capaz de sacudir a ordem estabelecida promovendo a revolução; de outro pode entorpecer a população tornando-a subserviente aos poderosos do momento (Morano, 2002).

A consciência desta ambivalência é fundamental para se buscar, nos aspectos positivos das religiões, um caminho que promova a ampliação do debate sobre os direitos humanos e contribua para construção de uma nova ética para a humanidade. A paz hoje só é possível com um diálogo entre civilizações que busque uma ética universal. Esta ética fundamentada nos direitos humanos pode e deve ser construída através do diálogo entre as experiências históricas de libertação de diferentes povos. Não se trata de um código objetivo, sim um consenso básico sobre valores e atitudes firmados por todos os povos e indivíduos. Esta proposta parte da crença que as experiências de libertação expressam os sonhos e ideais mais elevados da humanidade. Além disso, as lutas pela libertação quando coincidem com a experiência religiosa se vinculam à incondicionalidade dos valores básicos nascidos do encontro com Deus, fonte de toda incondicionalidade ética (Boff, 2001, p. 68).

As religiões compatíveis com a democracia e que podem contribuir com a realização do projeto democrático são as religiões humanizadoras: religiões capazes de superar os excessos da espiritualidade evasiva e ajudar formar sujeitos livres, dotados de consciência na luta contra o sofrimento, a injustiça e a opressão. São religiões que proclamam a dignidade humana baseada na solidariedade entre os povos e nos direitos humanos. A experiência judaica durante o êxodo do Egito e os princípios éticos daí derivados credenciam essa religião como uma daquelas que pode contribuir para construção desse projeto.

2. A tradição talmúdica

O judaísmo talmúdico foi a forma dominante da religião judaica desde os últimos séculos da antiguidade até hoje. O Talmud alcançou sua forma unificada após a destruição do segundo templo no ano 70 da era comum quando as diversas correntes que competiam com o judaísmo dos fariseus sucumbiram.

O Talmud consiste na transcrição da tradição oral de Israel. A vida cotidiana, os rituais e pensamento dos judeus ao professarem o judaísmo são regidos por ele. Existem no Talmud dois níveis: os escritos em hebraico, dos rabinos dos séculos I e II da era comum, chamados *tanaím*, que foram selecionados por Rabi Iehudá Hanassi, no século II. Essa parte é chamada *mishná* e é composta por regras éticas, jurídicas e rituais. A produção dos *tanaím* enseja uma série de discussões, frequentemente realizadas em aramaico, entre eruditos do judaísmo denominados *amoraím*. Essas discussões se iniciam logo após o término da redação da *mishná* até a conclusão das duas versões do Talmud, a versão de Jerusalém e a da Babilônica, finalizadas nos séculos IV e V da era comum respectivamente. A obra dos *tanaím* é denominada *guemará*.

Para as gerações posteriores, o judaísmo talmúdico significou, na prática, a consolidação das leis religiosas. Prescrições legais e rituais foram fixadas no texto talmúdico e, com algumas variações, mantiveram-se ao longo dos séculos seguintes. A preocupação talmúdica era “desenvolver um corpo de práticas e um código de atos religiosos que estabelecessem um modo de vida religioso” (Belkin, 2003, p. 13).

Inexistem no judaísmo talmúdico, por outro lado, doutrinas lógicas ou uma forma definitiva. As verdades religiosas não são fixadas de forma dogmática. Há ali uma fluidez filosófica entre gerações e indivíduos em uma escala muito maior do que nas questões legais ou rituais. É verdade também que essas questões legais e rituais derivam de conceitos filosóficos básicos que sempre permaneceram ocultos. Não é encontrado no judaísmo, portanto, um conjunto articulado e organizado do que poderia ser rotulado como filosofia ou teologia judaica, pois, nessa religião, crenças religiosas são inseparáveis da prática.

No máximo, é possível detectar um padrão filosófico básico que foi fundamental para o desenvolvimento do judaísmo pós-talmúdico. As ideias bíblicas acerca de um Deus transcendente, as exigências morais da Torá, a relação moral estabelecida entre Deus e o homem, a divina providência baseada na sabedoria e justiça do todo poderoso, a eleição de Israel, a promessa de um reino de Deus no futuro, são algumas das ideias básicas do Talmud, cujo fundamento deriva da própria Torá.

Ao proclamar a realidade viva de Deus, os sábios talmúdicos partem do princípio de que Ele atua no presente assim como atuou no passado. Nas seções

seguintes esse artigo discute o que o Talmud tem dizer sobre os direitos humanos por detrás dos debates, histórias e leis nele contidas. Essa tentativa de desvelar o conteúdo filosófico do Talmud está de acordo com a insistência rabínica sobre a necessidade de se estudar a Torá. Sobre isso, os sábios do Talmud utilizavam um ousado antropomorfismo quando descreviam “o próprio Deus como um estudioso da Torá” (Gutmann, 2003, p. 54).

3. Sobre verdades filosóficas do Talmud

O judaísmo é uma nação e uma religião simultaneamente. Segundo Soloveitchik (2006), existem duas alianças na vida judaica: *brit goral* (aliança de destino) e *brit ieud* (aliança de fé ou propósito). A aliança de destino surgiu e foi renovada ao longo da história judaica através da saga dos patriarcas, do êxodo babilônico, da escravidão e êxodo do Egito, do exílio babilônico... Mais recentemente, o *brit goral* foi renovado com as perseguições da inquisição, com os pogroms, com o holocausto, entre outros. O *brit ieud*, porém, era a metade mais significativa da vida judaica. Sem aliança de fé, o destino não se manteria. “Despojados de todos os pré-requisitos normais de uma nação – território, proximidade, soberania -, os judeus seguiram sendo um povo mesmo no exílio, unidos somente pelos laços da responsabilidade mútua” (Sacks, 2013, p. 49) consolidados pelo Talmud.

A aliança de fé estabelecida pelo Talmud estabelece relações entre passado, presente e futuro relacionando-as diretamente com os conceitos judaicos de revelação e redenção. Os sábios talmúdicos ainda sentiam a presença de Deus em suas vidas, mesmo que as revelações divinas não fossem mais explícitas. Eles acreditavam que a divina providência ainda governava a vida de todo o povo judeu. Da mesma forma que no tempo dos profetas, a vida religiosa continuava associada aos comandos divinos que mostravam o caminho da comunhão entre Deus e o homem. A experiência religiosa no Talmud parte, portanto, de duas compreensões convergentes de Deus: Ele é o senhor da história e criador do mundo e do homem.

Os rabinos do Talmud não pretendiam apenas a submissão do homem, eles propunham uma posição ativa na sua conduta. A consequência dessa visão religiosa é a ênfase na liberdade moral do indivíduo. É o homem quem decide suas ações, mesmo em relação à onipotência divina. Cabe ao homem decidir

observar ou não os mandamentos, que são a corporificação da vontade de Deus no mundo material. O Talmud concebe este mundo, o mundo material, com uma preparação para o outro mundo, o espiritual. “Rabi Iacov diz: este mundo é a como uma antessala para o mundo vindouro; prepara-te no vestibulo para que possas entrar no palácio” (PirkêAvot4:21 *apud* Bunim, 2004, p. 269).

A visão dualista rabínica difere bastante do dualismo platônico. Ao contrário do desdém de Platão acerca do mundo dos sentidos, os rabinos se apoiavam na ideia do Gênese de que o próprio Deus considerava que tudo que tinha feito era bom. Todas as coisas desse mundo deveriam ser desfrutadas, o que afasta o judaísmo de uma visão ascética. Os atos morais necessários para se alcançar o mundo vindouro não exigiam do judeu uma separação do mundo dos sentidos. Ao contrário, exigia dele a construção nesse mundo de uma ordem social conforme a vontade divina.

Em síntese, são nossas ações no mundo material, como parceiros de Deus na criação, que podem permitir superar a situação humana e alcançar a redenção. O homem seria o portador de uma dignidade sagrada, que o tornaria capaz de chegar à humanização. Partindo desses princípios é possível discutir algumas ideias vinculadas aos direitos humanos no pensamento talmúdico.

4. O caráter sagrado do indivíduo e da vida humana

A essência da legislação talmúdica consiste na afirmação do valor sagrado do indivíduo (Belkin, 2003, p. 95). Como afirma a *mishná*, ao explicar porque Deus criou a humanidade a partir de somente um homem, destruir um único indivíduo significa destruir todo o mundo, salvar a vida de um único indivíduo é salvar o mundo inteiro (Sanhedrin 4,5).

O cuidado talmúdico em relação ao caráter sagrado da vida humana é expresso na máxima de que um indivíduo não deve ser sacrificado em benefício de um grupo. Por exemplo, se agressores exigirem de um grupo de mulheres a entrega de uma delas como condição para que as demais sejam libertadas e não violentadas, todas elas devem optar por sofrer a agressão e não entregar a inocente (Terumot 8,12). Da mesma forma, se proíbe a condenação à morte de um indivíduo inocente para salvar todo um grupo. Ou seja, um grupo não pode se salvar à custa de um indivíduo, pois a vida do indivíduo é tão sagrada como a

do grupo. A exceção a essa regra ocorre apenas quando o indivíduo a ser entregue aos agressores já for um condenado à morte. Em síntese, o Talmud afirma que entregar um inocente para ser morto, do ponto de vista moral, é considerado um assassinato.

Assim como a comunidade não tem prioridade sobre um indivíduo inocente, uma pessoa não tem o direito de salvar sua vida causando a morte, direta ou indireta, de outra. Isso não significa, por outro lado, que o indivíduo deva sacrificar sua vida por outro, a não ser que ele seja o causador da morte de seu semelhante. O Talmud exemplifica essa situação com o caso de dois homens que viajavam pelo deserto e apenas um deles tinha um cântaro de água. Se os dois os partilhassem ambos morreriam, se o dono da água a bebesse sobreviveria. Apesar da divergência entre dois sábios sobre a melhor solução (Ben Parturi afirma que ambos deveriam morrer e Rabi Akiva reconhecia o direito à autopreservação do dono da água), o Talmud não exige em momento algum o auto-sacrifício (Baba Mezia 62a).

Se por um lado o auto-sacrifício da vida não é uma exigência talmúdica, por outro o indivíduo não está eximido de arriscar sua vida para salvar outra. Se houvesse a esperança de salvar uma vida, o indivíduo tem a obrigação de tentar, pois a torá obriga que a pessoa não seja indiferente quando um próximo está em perigo (Levítico 19,16) e, como dito anteriormente, salvar uma vida é como salvar o mundo inteiro.

Os sábios do Talmud estabeleceram que nenhum homem tem direito ilimitado sobre a vida de outro homem. Aliás, nenhum ser humano é senhor absoluto de sua própria vida, portanto, nenhum homem tem o direito de se autodestruir independentemente da nobreza de uma causa. Ou seja, ao tirar do homem a autoridade pela própria vida, o Talmud consagra o princípio mais importante do judaísmo: a vida possui um caráter sagrado que transcende a própria pessoa. A pessoa é propriedade de Deus e somente ele pode tomar a vida que foi dada em confiança ao homem.

Durante uma conferência de tanaím ocorrida na Lyda (Lod) durante as perseguições adriânicas no início da era comum, foi estabelecido que um judeu poderia violar todos os mandamentos para salvar sua vida, exceto três: idolatria (*avodá zará*), adultério ou incesto (*guilúí araiót*) e assassinato (*shefichát damim*). Profanar esses pecados era considerado negar o judaísmo, pois o nome de Deus

seria profanado (*chilul hashem*). Mas, da mesma forma que uma pessoa deve abdicar da vida para não transgredir esses três pecados, ela está proibida de não violar os demais mandamentos para salvar-se, pois sua vida pertence única e exclusivamente a Deus.

Tudo isso deixa claro que aquilo que nós usamos é propriedade de outros; que nem glória, nem riqueza, nem honra, nem cargos, nem tudo aquilo que compreende o corpo e a alma são nossos, nem mesmo a própria vida. E reconhecemos que possuímos tão somente o seu uso; devemos cuidar dele com cuidado, como propriedade de Deus, lembrando desde o início que é costume de um amo, quando é o seu desejo, tomar de volta o que lhe pertence. (Filo *apud* Belkin, 2003, p. 102).

A sacralidade da pessoa instituída pelo Talmud confere ao ser humano mais que o direito à vida; ele possui o direito a uma vida digna. Os sábios do Talmud prestaram especial atenção à ideia exata de humilhação e indignidade, pois essa era uma ofensa considerada séria. Humilhar uma pessoa em público era como derramar sangue, como assassinar alguém (Baba Mezia 58b).

Segundo Rabi Akiva (Baba Kamma 8,6), o direito à dignidade não era relativo à condição do indivíduo. Fosse ele homem livre ou escravo, ninguém poderia ser tratado indignamente. Frente a uma ofensa todos devem ser tratados como homens livres, pois os direitos humanos não são dependentes das posses terrenas. Tal princípio vale, inclusive, para aqueles que degradam sua própria dignidade. Mesmo estes têm direito a ser tratados condignamente por seus semelhantes. “A dignidade é uma graça inerente ao homem porque ele é feito à imagem de Deus e ninguém tem o direito de infligir uma indignidade ao seu semelhante” (Belkin, 2003, p. 107).

Direito à vida e a dignidade não seriam suficientes sem um direito ainda mais básico, o direito à liberdade pessoal. Até mesmo o código penal talmúdico ao julgar um transgressor assegurava esse direito. Raramente, os sábios do Talmud condenavam alguém ao encarceramento, pois a liberdade era considerada o dom mais sagrado da vida humana.

Na torá, a privação da liberdade é citada apenas duas vezes e, mesmo assim, como custódia temporária. Nos dois casos, o primeiro de blasfêmia contra o nome de Deus e o segundo de desrespeito ao *shabbat* (sábado), Moisés não sabia como agir e esperou por orientação divina. O encarceramento foi apenas uma medida para evitar a fuga até que a pena fosse determinada.

A aversão talmúdica ao aprisionamento é derivada do princípio de que o indivíduo, devido à sua sacralidade, tem direitos invioláveis, entre eles, a liberdade. Somente Deus, de quem todos os direitos se originam, pode privar o ser humano da liberdade. Todos os homens, portanto, devem ser protegidos de qualquer forma de escravidão ou submissão total de seu semelhante.

A afirmação do parágrafo anterior, no entanto, parece contradizer as escrituras que permitiam que os judeus tivessem ou se tornassem escravos (Deuteronômio 15:12). Na verdade, a escravidão bíblica surgia no caso de roubo quando o ladrão não pudesse restituir o que foi roubado (Êxodo 22:1). Nesse caso, o tribunal o venderia como escravo. Outra situação possível era quando um pobre vendesse a si mesmo pagar uma dívida com seu trabalho. Em ambos os casos, o escravo deveria ser libertado após o sexto ano. Caso se afeioasse ao seu senhor, o escravo poderia continuar em sua condição até o ano do jubileu quando, obrigatoriamente, teria que sair livre.

Não existia, portanto, uma classe permanente de escravos na sociedade judaica. A escravidão bíblica, portanto, era diferente do conceito de escravidão conhecida pelo senso comum. Existia uma série de leis de como deveria ser tratado um escravo, inclusive, muitas delas estabeleciam que as necessidades do escravo deveriam ser supridas antes das do senhor. Daí o dito talmúdico: quem quer que adquira um escravo hebreu adquire um senhor para si mesmo.

Algumas regras são: deve-se conceder a liberdade ao escravo após sete anos, não se pode obrigar escravos a lavar os pés de seu amo, colocar seus sapatos ou carregá-los, e senhores não podem comer pão fresco enquanto os escravos comem pão velho ou não podem dormir em camas macias enquanto seus escravos dormem sobre palha (Devine; Hansen; Wilde, 2007, p. 27).

Em suma, o escravo bíblico era considerado um homem livre e não uma propriedade de seu amo (Baba Batra 174b). O escravo apenas contraía uma obrigação pessoal de pagar sua dívida. Os direitos do senhor, portanto, eram extremamente limitados e o escravo seria libertado quando saldasse suas dívidas, pois uma pessoa não pode apropriar-se de outra.

A torá, inclusive, repreende duramente os escravos que completassem seus seis anos de trabalho e não quisessem ser libertados conforme os ditames da lei sabática. Eles deveriam furar sua orelha direita com a sovela para continuarem a ser escravos (Êxodo 21:6). O Talmud explica a escolha da orelha

entre todos os outros órgãos do corpo porque Deus disse ao povo no monte Sinai que eles seriam Seus servos e não servos de outros servos (Kiddushin 22b). Mais uma vez se explicita aqui a visão talmúdica que sendo um servo de Deus, um homem não pode se tornar propriedade pessoal de outro homem.

5. A teocracia democrática do judaísmo

O judaísmo foi consolidando ao longo dos séculos um conjunto de práticas cujo objetivo principal era proteger o ser humano através da projeção da lei divina. É essa percepção das leis judaicas que faz Belkin (2003, p. 16) propor o conceito de “teocracia democrática” para caracterizar essa religião. Teocracia porque é a soberania de Deus que determina a moralidade judaica; democracia porque o sistema legal judaico enfatiza o caráter sagrado do indivíduo e de sua personalidade. O espírito do judaísmo, portanto, é sustentado pela soberania de Deus e pelo caráter sagrado do indivíduo.

A teocracia democrática judaica nasceu em “duas viagens” (Sacks, 2013, p. 79) em direção à terra prometida. A primeira foi encetada por Abraão quando ele partiu da Mesopotâmia e a segunda foi realizada por Moisés durante o êxodo do Egito. Abraão contestava a idolatria de seu pai e afirmava a soberania de Deus. Moisés, por sua vez, liberta o povo sob o comando divino, o que enfatiza a sacralidade da vida e da liberdade do indivíduo. É essa segunda viagem, em especial, que mais se relaciona com a temática direitos humanos discutidos no presente texto.

O Egito está ligado à memória judaica desde o início. A nação dos patriarcas foi para o Egito e depois retornou à terra de Canaã, e depois o exílio egípcio se tornou a metáfora dos exílios futuros (Alexandria Haggadah, 2012, p. 10). Exílios estes que significavam o desrespeito à sacralidade da vida e que deveria ser combatido conforme os desígnios de Deus.

Tanto na saída da Mesopotâmia como na do Egito, os hebreus abandonaram grandes e poderosas civilizações e o destino era uma terra pouco desenvolvida. O poder dos grandes impérios no mundo antigo é questionado de forma explícita nessas aventuras. O ser humano na Torá, poderoso ou não, é feito à imagem de Deus. Consagram-se nesses eventos que deram origem ao povo judeu a sacralidade da vida. Afirma a *mishná*: “Uma vida é como um universo.

Quem salva uma vida, salva um universo; quem destrói uma vida, destrói um universo”. E continua: “quando o ser humano faz muitas moedas no mesmo cunho, todas saem iguais. Deus faz todos à mesma imagem – Sua imagem -, e cada um sai diferente” (Sanhedrin 4:5).

Ao estabelecer que a vida é algo sagrado e concedida por Deus, o judaísmo deixa claro a distinção entre a soberania divina e a humana. Enquanto a soberania divina abre espaço à diferença, os impérios antigos que os hebreus abandonaram pretendiam impor ao homem a uniformidade através de governos autocráticos. A teocracia judaica, ao contrário dos antigos impérios, baseia sua fé na valorização da vida, na dignidade do indivíduo, na equidade da justiça entre fortes e fracos, na compaixão e na liberdade garantida pela lei.

6. A tradição talmúdica como um guia contra a desumanização

O êxodo do Egito, mito fundador da nação judaica, é uma guia contra a desumanização. Através do mistério que envolve a existência tão presente na história judaica é possível vislumbrar possibilidades de renovação da desgastada noção de direitos humanos do mundo moderno. Frente à “modernidade desgastada” (Riesgo, 2010, p.123) que vivenciamos, o judaísmo ainda pode ser útil como fonte de solidariedade e consciência moral. O judaísmo, porém, é muito mais que um caminho para denunciar as injustiças e criticar a desumanização e despersonalização da sociedade contemporânea. Se assim fosse, a religião seria reduzida a sentimentos morais e empobreceria o sentido e o significado da mesma enquanto experiência de salvação. Segundo Heschel (apud Leone, 2007, p. 71), os textos sagrados do judaísmo possibilitam recuperar outro nível do simbólico: o misticismo enquanto experiência em que nos descobrimos descobertos por Deus.

São encontrados na história do povo judeu *insights* humanizadores que podem fornecer aos indivíduos comunidades de sentido e constituir-se um refúgio frente à despersonalização contemporânea. Ao mesmo tempo, a história bíblica seria uma interpretação humana de um conteúdo revelador anterior, que está além da compreensão humana. A história do povo judeu é “o movimento perpétuo do espírito, num oceano de significado” (Heschel, 1975, p. 306).

Essa abertura que o texto bíblico oferece decorre dos dois eventos simultâneos que ocorreram na história do povo durante sua estadia no Sinai: Deus deu a Torá escrita e oral e Israel recebeu a Torá escrita e oral, ou seja, o encontro no monte Sinai deve ser entendido tanto a partir de sua origem divina como de sua apropriação humana. Disso se deduz que a fonte da autoridade é a compreensão de Israel acerca do texto bíblico não a palavra do texto em si. É exatamente nesse ponto que a história judaica se abre ao homem contemporâneo, pois é a comunidade que interpreta a experiência da revelação.

Por isso, todos os anos, os judeus se reúnem na páscoa para lembrar o êxodo do Egito. No *sêder de pessach* (ceia tradicional da Páscoa), os judeus relembram a saída do Egito e reafirmam a dignidade da vida humana reforçando o sonho de liberdade revelado no Sinai. Eles comem à mesa o pão da aflição, o pão não pode ser fermentado devido à pressa de saírem do Egito. Relembram a fome de seus antepassados e convidam àqueles que têm fome que se juntem a eles nessa refeição festiva. Ao final da ceia é proclamado o sonho de estar em Jerusalém no próximo ano. Mais que um espaço físico, Jerusalém é a metáfora judaica para liberdade (Alexandria Haggadah, 2012, p. 127).

O Deus nascido da saga histórica do povo judeu não é, decididamente, o Deus da filosofia grega. Ele não é abstrato, autossuficiente e tampouco representa a perfeição absoluta. A concepção filosófica grega de Deus não se importa com a condição moral, social ou espiritual do ser humano. O Deus de Israel se preocupa, envolve-se, emociona-se com o mundano. Por outro lado, Ele exige uma contrapartida humana, uma espécie de habilidade de percepção para experimentar Sua presença e cumprir seus mandamentos.

Referências

- ALEXANDRIA HAGGADAH. Jerusalém: Matan Arts Publishers Ltd., 2012.
- ARROYABE, M. L. A. F. *Humanismo para el siglo XXI*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2003.
- BABA BATRA. Disponível em: <http://www.come-and-hear.com/bababathra/bababathra_147.html>. Acesso em: 09/04/2015.
- BABA KAMMA. Disponível em: <http://www.come-and-hear.com/babakamma/babakamma_0.html>. Acesso em: 09/04/2015.
- BABA MEZIA. Disponível em: <http://www.come-and-hear.com/babamezia/babamezia_0.html>. Acesso em: 09/04/2015.

BELKIN, Samuel. *A filosofia do talmud: o caráter sagrado da vida humana na teocracia democrática judaica*. São Paulo: editora Sêfer, 2003.

BOFF, L. *Ética planetária desde el Gran Sur*. Madrid: Trotta, 2001.

BUNIM, Irving M. *A ética do sinai: ensinamentos dos sábios do talmud*. São Paulo: Sêfer, 2004.

DEVINE C.; HANSEN, C. R.; WILDE, R. *Direitos humanos: referências essenciais*. SP: Edusp, 2007.

FORNET-BETANCOURT, R. *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée, 2001.

GUTTMANN, Julius. *A filosofia do judaísmo*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HESCHEL, Abraham Joshua. *Deus em busca do homem*. São Paulo: Paulinas, 1975.

KIDDUSHIN. Disponível em: <http://www.sefaria.org/Rashi_on_Kiddushin.22b.1?lang=he&layout=lines&sidebarLang=all>. Acesso em: 09/04/2015.

MORANO, C. D. Ambivalencia de la religión. *Frontera*, 23, 2002, p. 29-80.

RIESGO, Manuel Fernández del. *Una religión para democracia: Fe y dignidad humana*. Salamanca: Fundacion Emanuel Mounier, 2006.

_____. *Secularismo ou secularidade? El conflicto entre el poder político y el poder religioso?* Madrid: PPC, 2010.

SANHEDRIN. Disponível em: <http://www.come-and-hear.com/sanhedrin/sanhedrin_0.html>. Acesso em: 09/04/2015.

SOLOVEITCHIK, J. B. *Listen: My beloved Knocks*. Jersey City: KTAV publishing house, 2006.

TERUMOT. Disponível em: <<http://learn.conservativeyeshiva.org/topic/rabbinic-texts/mishnah/seder-zeraim/terumot/page/2/>>. Acesso em: 09/04/2015.

SACKS, J. *Tempo futuro: judeus, judaísmo e Israel no século XXI*. São Paulo: Sêfer, 2013.

Recebido em 16/04/2015, revisado em 15/05/2015, aceito para publicação em 16/05/2015.