

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

JOSÉ PIETRO BUONO NARDELLI DELLOVA

**JUDAÍSMO E DIREITOS HUMANOS
UM ESTUDO DAS CONTRIBUIÇÕES JUDAICAS
NA TESSITURA DOS DIREITOS HUMANOS**

DOCTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

São Paulo

2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

JOSÉ PIETRO BUONO NARDELLI DELLOVA

**JUDAÍSMO E DIREITOS HUMANOS
UM ESTUDO DAS CONTRIBUIÇÕES JUDAICAS
NA TESSITURA DOS DIREITOS HUMANOS**

DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião sob orientação do Professor Doutor Ênio José da Costa Brito.

São Paulo

2021

Aprovada em BANCA EXAMINADORA:

ב"ה

DEDICADO

Ao ninho familiar:

Giovannina,

Minha mamma amada, que me deu asas judaicas libertárias;

Lilian,

Esposa amada e amável, amiga, solidária e paciente;

Abraham, Luigia, Giovanna, Elijah e Austin,

Meus filhos e filhas abençoados abençoando com suas vidas, porque são pessoas para as quais o Judaísmo é antes de tudo uma ética de atos de bondade e de justiça, e de construção de uma humanidade livre, libertária, igualitária e solidária!

EM HOMENAGEM

Aos meus primeiros Mestres e Mestra:

Biagio Nardella-Dellova זצ"ל

Giambattista Nardella-Dellova זצ"ל

Luigia Nardella זצ"ל

Remanescentes do Ghetto di Fondi que me ensinaram a voltar ao caminho florido da Sinagoga Scuola. Deles aprendi muito sobre Torá, Profetas, Judaísmo, Direitos Humanos e resistência antifascista decidida. Que a memória da pessoa justa seja uma bênção!

**O presente trabalho foi realizado com o apoio da Fundação São Paulo
(FUNDASP)**

**O presente trabalho foi realizado com o apoio da
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil
(CAPES) – Código de Financiamento 88887.154153/2017-00**

GRATIDÃO E REVERÊNCIA

*Aos meus queridos Maestri, **Prof. Dr. José J. Queiroz** e **Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito**, com meu absoluto respeito e admiração, porque, como Honoráveis Orientadores, recepcionaram o Projeto de Pesquisa e estimularam seu desenvolvimento, aperfeiçoando-o, talhando-o e, também, incentivando-me e apoiando-me em todos os sentidos, e nas horas difíceis – que não foram poucas.*

NOTAS DE AGRADECIMENTO

*Aos Coordenadores, **Prof. Dr. Frank Usarski** e **Prof. Dr. Edin Sued Abumansur**, e a todas as Professoras e todos os Professores do nosso querido Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da PUC/SP, com destaque para o **Prof. Dr. Wagner Lopes Sanchez**, **Prof. Dr. João Décio Passos**, **Prof.^a Dra. Maria José F. Rosado-Nunes**, **Prof.^a Dra. Fátima Regina Machado**, **Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito**, com os quais estudei, dialoguei, debati, aprendi, desenvolvi e realizei pesquisas e produção científica; ao **Prof. Dr. Fernando Torres-Londoño** que apreciou inicialmente meu Projeto de Pesquisa, submeteu-o a exame e questionamentos, aprovando-o, finalmente, para meu ingresso neste Programa, bem como à “nossa” querida **Andréia Bisuli de Souza** – Assistente de Coordenação, sempre atenciosa, solidária, cordial e colaborativa. Enfim, a todas e todos, pela experiência profícua e feliz que me proporcionaram ao longo do tempo deste Doutorado. Foram realmente inspiradoras manhãs e tardes de uma intensidade singular! Este Programa de Estudos Pós-graduados é, e será sempre, feito com (por e para) pessoas incríveis, indelévels e imprescindíveis no processo científico de pesquisa da Religião, seus desdobramentos e facetas interdisciplinares!*

*Ao **Prof. Dr. Claudio Santana Pimentel** e ao **Prof. Dr. Ivan de Oliveira Durães**, Membros da Banca de Qualificação, ao lado do meu Orientador, **Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito**, dos quais obtive ótimos pareceres e sugestões nos diálogos realizados, enriquecendo o Projeto e abrindo novos horizontes.*

*Ao **Projeto Sinagoga Scuola – Casa Degli Spiriti** (originado em Fondi, Itália, e que também financiou parte do presente Doutorado); ao **Rabino Prof. Dr. Alexandre Leone**; ao **Bnei Chalutzim – Sinagoga e Centro Cultural e Social (Judaico)**, SP; ao **Centro de Estudos e Sinagoga Massoret**, SP; e, também, à **AIC – Associação Israelita Catarinense**, SC, que promoveram encontros entre 2004 e 2020, em que pude realizar palestras, estudos, minicursos e bons debates provocativos e dialéticos, com café, risos e kidush, na trajetória do tema **Judaísmo e Direitos Humanos: História, Contribuições e Responsabilidade**.*

RESUMO

Trabalho que foi desenvolvido tendo como ponto de partida a ideia principiológica do amor, bem como da experiência judaica como movimento emancipador e respectivas afinidades eletivas com os Direitos Humanos. Demonstra-se aqui que o Judaísmo não é uma religião revelada, mas construída em bases multiculturais e, por isso mesmo, tem um caráter universal, assim como os Direitos Humanos. Os conceitos de afinidades eletivas e de tessitura (termo emprestado da área musical) são fundamentais para a compreensão do Judaísmo e sua relação com Direitos Humanos. O trabalho apresenta os Direitos Humanos como movimento contínuo assim como o Judaísmo caracteristicamente humano, sob o qual os Judeus e Judias se mantêm ao longo da história.

Palavras-chave: *Judaísmo, direitos humanos, história judaica, universalismo, afinidades eletivas.*

ABSTRACT

Work that was developed and based on the principled idea of love, as well as the Jewish experience as an emancipatory movement and respective elective affinities with Human Rights. It is shown here that Judaism is not a revealed religion, but built on multicultural bases and, for that very reason, it has a universal character, as well as Human Rights. The concepts of elective affinities and tessitura (a term borrowed from the musical area) are fundamental to the understanding of Judaism and respective relationship with Human Rights. This work presents Human Rights as a continuous movement as well as the characteristic human Judaism, under which Jewish men and Jewish women remain throughout history.

Keywords: *Judaism, human rights, Jewish history, universalism, elective affinities*

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	12
1. A TRAJETÓRIA DO TEMA	
1.1. Inquietações multifacetadas sobre o tema.....	15
1.1.1. Primeira inquietação no Gueto: em torno do Judaísmo da palavra-princípio amor.....	16
1.1.2. Inquietações para além do Gueto.....	25
1.2. Afinidades eletivas entre Judaísmo e Direitos Humanos.....	70
1.2.1. O conceito de afinidades eletivas.....	70
1.2.2. Afinidades eletivas entre Judaísmo e elementos dos Direitos Humanos.....	76
2. JUDAÍSMO COMO MOVIMENTO EMANCIPADOR	
2.1. Libertação do homem: do <i>Lech Lechá</i> à Torá.....	86
2.1.1. Abraamismo.....	89
2.1.2. Mosaísmo.....	125
2.2. Libertação de Deus e do Judaísmo: do Templo ao Mundo.....	153
2.2.1. Judaísmo dos Profetas: a voz que clama no deserto.....	153
2.2.2. Judaísmos em convulsão: do ódio e do amor no saduceísmo, essenismo, farisaísmo e em Jesus – a hillelização judaica.....	164
3. JUDAÍSMO E A TESSITURA DOS DIREITOS HUMANOS	
3.1. O Judaísmo como Direito e como influência sobre o Direito.....	204
3.1.1. Das Relações entre Religião e Direito.....	204
3.1.2. Judaísmo como Direito e antessala dos Direitos Humanos.....	206
3.2. Contribuições judaicas ao desenvolvimento dos Direitos Humanos....	236
3.2.1. A tessitura dos Direitos Humanos no Judaísmo.....	236
3.2.2. A tessitura do Judaísmo nos Direitos Humanos.....	268
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	286
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	290

צדק צדק תרדף

Tzedek, Tzedek tirdof!

Justiça, Justiça buscarás!

(Deut. 16: 20)

APRESENTAÇÃO

O presente trabalho de Doutorado acerca do *Judaísmo e Direitos Humanos: um estudo das contribuições judaicas na tessitura dos Direitos Humanos* tem por objetivo demonstrar o desenvolvimento do Judaísmo como expressão multicultural e universal.

Para isso, faremos o percurso do Judaísmo desde suas origens mesopotâmicas, influenciado pelos vários direitos e culturas, entre as quais especialmente a babilônica antiga, passando pelo que consideraremos aqui o Abraamismo, o Mosaísmo e o Profetismo, respectivamente, o Culto ao Deus dos Pais, a libertação pela Torá e o Culto a um Deus sem nome, e a resistência dos Profetas de Israel ao domínio político e sacerdotal, até uma quase ruptura promovida pelos sábios antigos, entre os quais Mestres como Hillel e Jesus.

Como expressão multicultural, pretende-se desvelar do Judaísmo sua tradição de religião revelada, reconhecendo-lhe a expressão viva e humana de uma cultura (multicultural) que veio ao longo do tempo recebendo influências e legados os mais diversos, como, por exemplo, babilônico, arameu, canaanita, egípcio, midianita, africano, grego e romano, influências essas que são de natureza econômica, jurídica, religiosa, militar, filosófica e, por isso mesmo, apresenta-se com uma expressão da humanidade.

E, por ser uma expressão da humanidade, caracteriza-se pelo seu universalismo, em sintonia com a evolução das muitas civilizações, com as quais tem uma estreita sintonia, ora influenciada ora influenciando.

Partindo-se de uma ideia judaica do princípio da responsabilidade social e do princípio criativo do amor, seja pelo próximo ou pelo distante, pelo amigo ou pelo inimigo, nascidos na Antiguidade judaica, mas amadurecidos no Gueto.

Pretende-se demonstrar que o Judaísmo não pode isolar-se ou tornar-se indiferente diante dos desafios do mundo, sobretudo de combate às violências contra a pessoa humana, principalmente aquelas que reduzem a pessoa humana à coisa, à escravização, exploração, intimidação, opressão, exclusão e extermínio, em especial, as violências de domínio religioso, político, e do fascismo e do nazifascismo.

Para tanto, o trabalho demonstrará a incidência das afinidades eletivas entre Judaísmo e Libertação, isto é, Direitos Humanos, ressaltando a tessitura judaica que há na ideia de Direito que corresponda aos anseios de liberdade, igualdade, solidariedade universais e plenitude da vida humana, bem como de suas relações com toda a natureza, na qual a humanidade se encontra.

Pelo conceito de afinidade eletiva o trabalho demonstrará que Judaísmo é uma expressão de evolução da humanidade, mas não a única, sendo que os Direitos Humanos correspondem a algo maior, superior, universal, que recebeu contribuições judaicas, mas não se confunde com Judaísmo.

Mantêm-se, ao final, as duas expressões das experiências humanas em dinamismo vivo, de tal modo que a tessitura de um é também a de outro, a saber, aqueles valores de direito, verdade, justiça e valorização da dignidade da pessoa humana. E, embora a tessitura de um seja a do outro, ambos não entram em fusão, não se misturam para criar uma coisa nova, ou experiência nova.

Judaísmo e Direitos Humanos convivem, em estreita relação de contribuição e defesa, de valores e princípios. A face de um “deus” é deixada para trás na experiência histórica judaica e, assim, supera-se certa monolatria tribal, para alcançar um monoteísmo ético, em função de um “deus” que não tem sequer nome, mas que participa da história, não apenas judaica, mas da humanidade.

O trabalho demonstrará esse especial aspecto de uma divindade para além da tribo ou, apesar da tribo, uma divindade universal, para toda a humanidade, sem uma língua específica, ou bandeira e cultos específicos.

Mas, como sói acontecer com as divindades meramente tribais, os atores do Judaísmo também pretenderão reduzir essa divindade (sem nome) a cultos sacrificiais ou à área de Templos, como um “deus” particular do Judaísmo.

Por um lado, pretende-se demonstrar como o homem foi liberto das idolatrias dos deuses homens pelo movimento abraâmicos e mosaico, mas, também, como Deus foi libertado dos cultos sacrificiais e do Templo, sobretudo pela clareza e força ética dos Profetas de Israel e, depois deles, como seus herdeiros, dos Mestres do Judaísmo libertário, entre os quais Hillel e Jesus.

Nesse ponto, o trabalho se concentrará em apresentar a mensagem de Hillel e de Jesus como de Rabinos do Judaísmo farisaico, cuja imagem de hipocrisia será contestada firmemente.

Após especificar a trajetória que o tema seguiu para fins deste trabalho e detalhar a evolução do Judaísmo, bem como a libertação do homem e de Deus, apontaremos as influências do Judaísmo para a composição dos sistemas jurídicos, com abordagem cultural, sociológica, jurídica e filosófica, coincidente em vários povos.

O Judaísmo é também, e veremos aqui, Direito. Um Direito que, para além de regras de dominação de uma classe sobre outra, pretende-se como antessala da realização de Justiça. Daí que os conceitos judaicos de Direito (Mishpat) e de Justiça (Tzedek) serão apresentados como inseparáveis. O Direito é o caminho para a concretização da Justiça.

Nesse sentido, finalmente, objetiva-se aqui, apresentar uma contribuição acadêmica para a compreensão do Direito (*do e no* Judaísmo) assim reconhecido por grandes sociólogos e filósofos.

Também, pretende-se aqui, oferecer uma compreensão do Judaísmo como movimento libertário ou libertador sem fim, que se reinventa a cada época, resiste a cada opressão, rompe com imperativos políticos, e continua a alimentar a esperança de milhões de Judeus e de Judias que, graças ao seu Judaísmo multicultural, universal e humanista, continuam sendo, por inteiro, Judeus e Judias pelo mundo.

O Judaísmo e os Direitos Humanos são um para o outro assim como são as vozes de cantores e som dos instrumentos musicais para a partitura, juntos para a finalidade de humanização, mas separados quando às suas identidades específicas.

O Deus *sem nome*, aqui, pode ser tanto o *Compositor* quanto o *Maestro* ou, simplesmente o *Público* que ouve, assiste, encanta-se, emociona-se com a grandeza da humanidade e, como se espera dele, aplaude em pé!

1. A TRAJETÓRIA DO TEMA

Eu contratarei contigo uma aliança eterna, uma aliança baseada na Justiça, no Direito, na Bondade e na Misericórdia.

(Oseias 2: 19 Tefilin / Sidur)

1.1. Inquietações multifacetadas sobre o tema

Este capítulo apresenta a trajetória e a tessitura¹ do tema em torno do Judaísmo, assim como a *antessala* da sua investigação, estudo e desenvolvimento, o contexto em que foi gestado e o terreno no qual germinou. Como sói acontecer com a maioria dos casos em ciências sociais e afins, o tema é fruto das nossas inquietações culturais, filosóficas e religiosas, bem como da intensa atividade docente nas áreas do Direito, Literatura e Direitos Humanos.

Por isso mesmo, valendo-me do conceito de tessitura e de afinidades eletivas, procurarei apresentar o Judaísmo no seu desenvolvimento e transformações em atração com o processo de emancipação humana, não simplesmente como uma religião. A partir de questões específicas como, por exemplo, o papel que uma religião desenvolve em seu grupo de origem, bem como suas conexões culturais com outros grupos. A Religião que em todos os povos nasceu como Direito, ou um típico Direito, alcançou sua faceta emancipatória, uma vez concebida como universal.

A Religião, enfim, não como um fenômeno teológico, mas cultural e, por isso mesmo, capaz de agregar elementos pluriculturais e, assim, andar de mãos dadas com movimentos emancipadores, entre os quais, os Direitos Humanos. O Judaísmo, nesse sentido, possui elementos originários que se confundem com os elementos dos Direitos Humanos, sem, contudo, deixar de ser Judaísmo e, também, sem converter os Direitos

¹ **Tessitura** é substantivo feminino do vocabulário musical. É o termo que se refere ao conjunto de notas usadas por um determinado instrumento musical com a qualidade necessária à sua execução. No caso da voz humana, refere-se ao conjunto de notas que um cantor consegue articular sem esforço excessivo de modo que seja produzida com a qualidade necessária. Tessitura pode significar, conotativamente, estrutura, contextura, organização e organismo. Neste trabalho, o termo *tessitura* é utilizado para lembrar que a Torá é considerada, desde Moisés, como *música e canção* para a prática de Justiça (*Deut. 32: 44*), e que os Direitos Humanos formam uma partitura muito delicada de afirmação e elevação da vida humana. A demonstração da *tessitura* entre Judaísmo e Direitos Humanos, ficará evidente ao longo do presente trabalho.

Humanos em Judaísmo. Aí moram as afinidades eletivas. A seguir, então, apresentarei as principais inquietações em torno do Judaísmo e, a seguir, a partir do conceito, as afinidades eletivas com os Direitos Humanos.

1.1.1. Primeira inquietação no Gueto: em torno do Judaísmo da palavra-princípio amor

Acredito que a Religião, qualquer Religião, não seja apenas a expressão particular e cultural de um grupo específico ou de um povo, mas que, em face do mundo, e no mundo, pode oferecer contribuições assaz importantes para o processo de desenvolvimento da compreensão multicultural da humanidade e colaborar para a convivência fundamentada no reconhecimento e proteção de direitos individuais e sociais.

Por outro lado, a Religião também pode ser - e não poucas vezes é, o fermento das opressões e o motor de grandes perversidades históricas. Afinal, em que momento uma religião se torna *o ponto de apoio e a alavanca* para impulsionar a humanidade adiante e acima, e em que momento pode se tornar seu *ópio* e instrumento de morte, transformando o mundo em um deserto de ossos secos? Talvez não seja a religião em si, aqui considerara uma expressão cultural, que lança (vez ou outra) trevas no mundo, mas aqueles que dela se apoderam, tomam-na e fazem dela instrumento de opressão e morte.

No que respeita à cultura judaica, penso que seja uma daquelas que podem oferecer contribuições para a tessitura de um mundo com solidariedade, tolerância e justiça. E isso se traduz *realmente* na expressão milenar (socada como chão pisado) de *amar o próximo com a si mesmo*.²

A alma judia cunhou esse princípio, e os sábios do Judaísmo o vêm ensinando ao longo do tempo. Erich Fromm³ relembra que Moisés o estabeleceu na Torá numa

² (*Veahaveta Lereakha Kamocha*) conf. Lev. 19: 18 - *Mitzvá Positiva 206*

ואהבת
לרעך
כמודך

³ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Interpretação Radical*. Trad. R. Silva. SP: Fonte Ed., 2005, p. 19;

perspectiva de humanismo radical, e como fundamento da vida judaica e da humanidade. Jesus de Nazareth, um Mestre do Judaísmo, do ponto de vista do Rabino Herbert Bronstein,⁴ concebeu-o como palavra-princípio de caráter revolucionário, confirmando-o,⁵ aliás, como expressão máxima da própria Torá e dos Profetas, aplaudido no livro *Jesus*,⁶ de David Flusser. Conforme o Rabino Marco Tedeschi,⁷ o amor à humanidade é um preceito da herança judaica. No seu pequeno livro *Preghiera d'un Cuore Israelita*, publicado primeiramente em 1848, Tedeschi relembra que essa *palavra-princípio* da Torá: *amarás o teu próximo como a ti mesmo* (*Veahaveta Lereakha Kamocha*), três sublimes palavras hebraicas que

“contêm em si tudo o que proclamam quaisquer livros e doutrinas que foram escritos posteriormente.”⁸

O amor ao próximo não é simplesmente um texto ou uma reflexão, mas *uma virtude essencial* do Judaísmo porque, a partir da Torá, uma das fontes do Judaísmo, proclamou-se um princípio de fraternidade entre todas as pessoas. De acordo com esse antigo Rabino, também não se trata de um amor circunscrito à relação de um judeu⁹ com outro judeu, mas *se estende*, ensina Tedeschi, *a todas as pessoas de todas as nações como uma grande família*,¹⁰ sendo este o ideal almejado no Judaísmo, escreve o Rabino Hirsch:

⁴ Herbert Bronstein. *Conversando sobre Torá com Jesus*, in Beatrice Bruteau (org.) Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. Trad. Adail Sobral. SP: Paulus, 2003, p. 85;

⁵ Mt. 22: 39;

⁶ David Flusser. *Jesus*. Trad. Margarida Goldszajn. SP: Perspectiva, 2002, p. 57;

⁷ Rabino Marco Tedeschi (1817-1869), *Rabino* di Nizza (1837-1842), Saluzzo (1842-1849), Asti (1849-1858) e Trieste de 1858 a 1869, conf. Angelo Mordechai Piattelli. *Rep. Biografico dei Rabbini Italiani dal 1861 al 2015*. Gerusalemme, 2017;

⁸ Marco Tedeschi. *Preghiere d'un Cuore Israelita*. Prima pubblicazione di 1848. (2 vol. in un tomo) Livorno: Casa Editrice Belforte, Ed. di 1948, pp. III a XXVII; e V. II, p. 230;

⁹ יהודי *IEHUDI* (Judeu) é utilizado pela primeira vez no Livro *Esther 2: 5* como nome nacional e cultural, conf. Adele Berlin. *Kethuvim: Esther. Notes. in Tanakh, The Jewish Bible: a new translation of The Holy Scriptures, according to the traditional hebrew text*. Adele Berlin and Marc Zvi Brettler (Editors), Michael Fishbane (Consulting Editor). Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1985, p. 1628;

¹⁰ Marco Tedeschi, *Preghiere d'un Cuore Israelita. Idem*, p. 231;

“O Tanakh chama Israel de “segulá” (tesouro peculiar), mas esta designação não implica – como alguns falsamente interpretam – que Israel tenha o monopólio do amor e da benevolência divinos, mas o oposto: Deus tem a única e exclusiva prerrogativa sobre a devoção e serviço de Israel, e Israel não pode render homenagem a nenhum outro ser. O mais almejado ideal de Israel é a existência de uma fraternidade universal de toda a humanidade.”¹¹

Ademais, não há – e é determinação da Torá - diferença entre o *estrangeiro* e o judeu *natural*.¹² O preceito é amar o estrangeiro como qualquer *natural*. São dois *preceitos de uma tradição ininterrupta, de geração em geração* que, afirma Tedeschi, não podem apequenar-se num tipo de *amor egoísta, feito de interesse e de vantagem*, ou que se traduza apenas em *afeição por parentes e alguns amigos*, ou por pessoas que tenham uma relação social similar de educação ou posição profissional.

No mesmo sentido, o Rabino Henrique Lemle considerou essa *palavra-princípio* como *magna orientação*, incluindo o amor concreto aos pobres, viúvas, doentes e estrangeiros, e diz:

*Quem é o teu próximo? Todos! Não há restrição alguma, nem de religião, nem de origem, nem de posição na vida.*¹³

E isso inclui o senso de ética e solidariedade, inclusive com o inimigo, como se depreende da leitura de um trecho *Parashá Mishpatim* (Direito/Leis) que é, também, uma *Mitzvá*:¹⁴

¹¹ Rabino Shimshon Raphael Hirsch. *Dezenove Cartas Sobre o Judaísmo*. SP: Ed. Sêfer, 2002, p. 100;

¹² Lev. 19: 34; Deut. 10: 19; *Mitzvá Positiva 207*. Moisé Levy (org.) *Le 613 Mitzvòt*. Roma: Lamed, 2002;

¹³ Henrique Lemle. *O Judeu e seu Mundo*. RJ: Ed. B'nai B'rith, 1967, p. 29;

¹⁴ **Mitzvá** é a **palavra-princípio**. Comumente traduzida como “mandamento”, e, assim, parte dos 613 Mandamentos, organizados por Moshé Ben Maiomon - Maimônides (1138-1204) no seu *Sefer Ha-Mitzvoth* com 248 positivos, e 365 negativos. A palavra *Mitzvá* tem um componente hebraico em “*tzav*” que significa “comando, preceito”, e, também, em “*tzavat*” que significa “unir-se, agregar-se”, bem como em “*tzavet*” ou “*tzavtà*” que significa “grupo de pessoas”, tendo em vista que a *Mitzvá* propicia a relação principiológica construtiva com o próximo, independentemente das ideias, da nacionalidade ou das religiões das pessoas. Entretanto, a palavra *Mitzvá* perde seu imenso significado quando traduzida apenas como *mandamento*. Trata-se mesmo de princípio, em torno do qual se constrói uma ideia, um comportamento e um juízo de valor. Utilizarei, neste trabalho, simplesmente MITZVÁ (singular) ou MITZVOT (plural) na sua dimensão principiológica;

“se encontrares o animal do teu inimigo (*sonaakha*)¹⁵ curvado sob a carga, deixarás de ajuda-lo? Certamente ajudarás o seu inimigo.”¹⁶

Além disso, o livro de Provérbios de Salomão (em hebraico *Mishlê Shlomoh*) traz um algo mais sobre isso

“quando cair o teu inimigo, não te alegres, e quando ele tropeçar não deixe teu coração rejubilar”¹⁷

Conforme Rashi, ao comentar o trecho, o verbo no hebraico é *ajudar* (*taazov*) e, além disso, ainda que pareça um pleonasma, é um *ajudar junto*,¹⁸ não havendo necessidade sequer de solicitação de ajuda. Aqui, a Torá indica a raiz ética da solidariedade proativa, e isso é especialmente claro quando Maimônides explica que há um preceito positivo,¹⁹ isto é, de *ajudar*, e um negativo, ou seja, de *não abandonar o inimigo*.²⁰

Mas, não é apenas isso. André Chouraqui lembra que para ajudar, isto é, aliviar o fardo do animal pertencente ao inimigo, ou para endireitar o fardo nas costas do animal impõe-se a necessidade de um diálogo e de um associar-se no mesmo esforço, o que pode propiciar a paz entre inimigos.²¹

¹⁵ שֵׁנֵאֵךְ

¹⁶ Êx. 23: 5 (Parashá Mishpatim). Mitzvá 202 positiva;

¹⁷ Prov. 24:17;

¹⁸ Rashi - Rabi Shlomo Ben Itzhak. *Chumash. Shemot*. SP: Trejger, 1993, p. 125;

¹⁹ Para a citação das 613 Mitzvot de Maimônides, utilizarei duas versões, respectivamente, italiana e portuguesa: 1) Moisé Levy (org.) *Le 613 Mitzvòt di Maimonide, organizado*. Roma: Lamed, 2002 e; 2) Maimônides. *Os 613 Mandamentos*. 2ª ed.. Trad. Giuseppe Naháisse. SP: Nova Stella Ed., 1990;

²⁰ Maimônides. *Os 613 Mandamentos*. *Idem*, p. 166;

²¹ André Chouraqui. *Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. Trad. I. E. Rocha e P. Neves. RJ: Imago, 1996, p. 276;

Jeffrey Tigay, com quem concorda Mordechai, Professor de História do Direito e Direito Comparado da Universidade Hebraica de Jerusalém,²² anota que a ajuda tem duplo esforço, pois se trata de trabalho que depende de duas pessoas, uma de cada lado do animal, simultaneamente, e o objetivo desta *Mitzvá*, segundo sábios talmúricos, é, a um só tempo, aliviar o animal e ajudar o seu dono.²³ Em consonância com essa ética da Torá acerca de como tratar o inimigo (*sonaakha*), Salomão escreve:

“Se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe pão para comer; e se tiver sede, dá-lhe água para beber”²⁴

Michael Fox, ao comentar o texto de Salomão, lembra o princípio judaico que ensina a tratar gentilmente o inimigo vulnerável em vez de buscar vingança.²⁵ Craig S. Keener, Professor de Novo Testamento, explica que não há realmente na Torá, ou em qualquer outra passagem do *Tanakh*, alguma prescrição ou sugestão para *odiar o inimigo*,²⁶ conforme a que *estranhamente* denuncia o relato neotestamentário (colocado na boca de Jesus): *ouvistes o que foi dito: amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*.²⁷

André Chouraqui e Geza Vermes confirmam que *em parte alguma a Bíblia (hebraica) ou qualquer de seus comentários, determinam o ódio ao inimigo*,²⁸ e tal *insinuação não tem qualquer fundamento na Bíblia Hebraica, sendo possivelmente proveniente de quem escreveu Mateus, e não propriamente de Jesus*.²⁹

²² Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico*. Torino: G. Giappichelli Editore/Centro di Judaica Goren-Goldestein, 2002, pp. 16, 17;

²³ Jeffrey H. Tigay: *Exodus. Annotations*. in *Tanakh, The Jewish Bible: Op. cit.*, p. 158;

²⁴ Prov. 25: 21;

²⁵ Michael V. Fox: *Proverbs of Solomon: Annotations in Tanakh, The Jewish Bible. Op. cit.*, p. 1488;

²⁶ Craig S. Keener. *Comentário Bíblico Novo Testamento*. Trad. José G. Said. BH: Atos Edit., 2004, p. 61;

²⁷ Mt. 5: 43;

²⁸ André Chouraqui. *Matyah: O Evangelho Seg. Mateus*. Trad. Leneide Duarte. RJ: Imago, 1996, p. 103;

²⁹ Geza Vermes. *A Religião de Jesus, o Judeu*. Trad. Ana Mazur Spira. RJ: Imago, 1995, p. 41;

Mas, a partir do princípio (Mitzvá) da Torá, Jesus ensina a amar o inimigo. Nesse sentido, não parece ser outro o ensinamento de Jesus de Nazareth quando *ensina a amar e o inimigo*,³⁰ ainda que isso fosse como explica o Rabino Bronstein,³¹ apenas um aspecto do preceito da Torá de *não ser vingativo e de não guardar rancor*,³² sobretudo se pensarmos comparativamente com sua parábola acerca do *Bom Samaritano*, quando exemplifica e esclarece o que pensa sobre o *amor ao próximo*.³³

Por outro lado, ao analisar este aspecto do ensinamento de Jesus *do amar o inimigo*, o Rabino Henry Sobel, embora considere Jesus com uma das grandes personalidades judaicas, e com ensinamentos judaicos, faz uma leitura contestatória, dizendo que o Judaísmo não ensina nem espera de nós realmente amar o inimigo, sendo esse um tópico completamente estranho ao Judaísmo.³⁴ Penso que a análise de Sobel traz um equívoco de leitura, exatamente a cristã teológica, e, assim, parece que sua leitura é anacrônica.

Nem Jesus ou a Torá, ou qualquer outra fonte judaica, ensina o amor incondicional ao inimigo, pois fosse assim Jesus não ensinaria tanto sobre as diferenças entre os ricos e os pobres, não expulsaria os *vendilhões* no Pátio do Templo, não falaria de justiça após a morte, que excluiu um rico da salvação. Pela análise orgânica dos ensinamentos e vida de Jesus, parece-nos claro que Jesus está falando da *Mitzvá* de ajudar o inimigo e, assim, de promover com ele um ambiente propício de paz ou, conforme Bronstein, de simplesmente não ser vingativo nem guardar rancor.

Por isso mesmo, Jesus de Nazareth relaciona profundamente o amor a Deus com o amor ao próximo, pois o amor a Deus concretiza-se no encontro com o próximo e, sobretudo, na ética principiológica de agir no e para o bem. Conforme o teólogo

³⁰ Mt. 5: 44

³¹ Beatrice Bruteau (org.) *Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão*. **Op. cit.**, p. 78;

³² Lev. 19: 18;

³³ Lc 10: 25-37;

³⁴ Rabino Henry Sobel. *O Judeu na Década de 80*. SP: Livraria Cultura, 1984, p. 300;

alemão Bultmann,³⁵ *a exigência do amor não necessita de disposições formuladas*, mas de oportunidade de realização.

Nos ensinamentos de Jesus, diz Bultmann, não há espaço para um *amar o próximo* pela metade, porque a metade é ainda um nada. Ademais, o *amor ao próximo* é sempre um olhar sobre o outro, abrir-se ao outro, promover um encontro de reconciliação, um ato libertário e revolucionário. Ainda com Bultmann,

“o princípio do amor é um destacar-se de si mesmo e estar, e ser, aberto ao encontro com o próximo.”³⁶

Assim, o *amar o próximo, o estrangeiro e, também o inimigo*, na Torá, não é um sentimento *vago ou espiritual*, não é um sentimento de fé, e, também não é um amor de amizade, mas de humanidade, de solidariedade universal,³⁷ e deve ser demonstrado com *atos visíveis e reais*, pois *não valem nada as intenções sem os fatos*. E continua Tedeschi:

“a che valgono i sentimenti di compassione, di pietà, se il povero soffre, se l’ammalato geme, se il debole è abbandonato e se l’infanzia è obliata?”³⁸

Pois bem, porque fui educado nesse princípio judaico e humanista, que caracteriza o livro de Tedeschi, cuja edição (de 1948) trago afetosamente como legado cultural familiar, venho estudando, investigando, apresentando, dialogando, escrevendo e tratando³⁹ do tema Religião e Literatura. Registre-se, Religião e Literatura enquanto

³⁵ Rudolf Karl Bultmann. *Teologia do Novo Testamento*. SP: Ed. Teológica, 2004, pp. 57 e 101;

³⁶ Rudolf Karl Bultmann. *Cristianesimo Primitivo*. Trad. L. Zacari. Milano: Garzanti, 1964, p. 91;

³⁷ André Comte-Sponville no seu *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes* (o amor agapé). Trad. de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 1999, pp. 261, 286;

³⁸ Marco Tedeschi, *Pregliere d’un Cuore Israelita*. **Op. cit.**, pp. 232 a 235;

³⁹ **NOTA:** Durante o Curso, informei várias atividades/publicações nos Relatórios semestrais de Matrícula, Bolsa e Sucupira. Cito-as aqui novamente no capítulo **trajetória do tema**. São vários os trabalhos desenvolvidos sobre o tema, entre os quais, atividades docentes, estudos, textos, artigos, palestras, cursos, livros, capítulos de livros, debates, congressos e, principalmente, trabalhos acadêmicos, com o propósito de: **1)** contextualizar, demonstrar e identificar o processo pessoal de germinação e amadurecimento do tema, noticiando sua trajetória e progresso; **2)** evitar qualquer autoplágio. As eventuais citações têm função somente *indicativa e contextual* da trajetória do tema.

aspectos culturais em afinidade, como o que desenvolvi com orientação do Prof. Dr. José J. Queiroz no Programa de Estudos Pós-graduados da PUC/SP,⁴⁰ ao tratar da Literatura Brasileira, em especial, o conto *Retábulo de Santa Joana Carolina*, de Osman Lins, como expressão da religiosidade popular brasileira.⁴¹

Além disso, também, venho investigando as relações da Religião com o Direito, como forma de compreender melhor as conexões intrínsecas entre os elementos da Religião quanto do Direito, como fiz no Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da USP,⁴² ao estudar o fenômeno sacrificial presente no Direito e seus efeitos na sociedade contemporânea, em especial, nas áreas do Direito de Propriedade, Direito Penal e do Direito das Famílias.

Na minha infância e juventude, fui criado e formado, então, aos *pés* da minha *nonna Luigia (ZT''L)*⁴³ nascida e criada naquele Gueto, e minha primeira professora dos princípios judaicos. Inquieto, e na proximidade, fiz, desde cedo, muitas perguntas juvenis a ela, entre as quais, sobre o que significa ser judeu no mundo, e sobre o porquê de costumes, tradições, enfim, típica ética muito popular, comum, que se reproduz em todas as camadas judaicas, como comer isso e não aquilo,⁴⁴ lavar as mãos para isso e aquilo, ou determinados procedimentos de limpeza da casa ou de funerais, entre outras coisas. E, também, o porquê daquela *Sinagoga Scuola* ser conhecida – e temida - como *Casa Degli Spiriti*. Com calma, e voz pausada, explicava-me sobre valores e ética judaicos, justiça e respeito ao próximo. No entanto, das minhas perguntas sobre dores e lutas dos judeus locais, desviava-se e, de modo vivo, passava a descrever os corredores

⁴⁰ *A Palavra como Construção do Sagrado: um Estudo da Poesia como Construção do Sagrado no Conto "Retábulo de Santa Joana Carolina", de Osman Lins*, Dissertação de Mestrado no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião – PROCRE-PUC/SP, 1997;

⁴¹ Tive a honrosa oportunidade de apresentar o tema *Literatura e Religião: A Palavra como Construção do Sagrado no Retábulo de Santa Joana Carolina*, de Osman Lins, no Simpósio organizado pelo PROCRE/PUC-SP, então coordenado pelo Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, e tratar da Poesia e da Torá como elementos libertários na religião, em 1998;

⁴² Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo - USP, concluí estudos e pesquisas sobre sacrifícios e suas relações com o Direito, e escrevi a Dissertação de Mestrado: *A Crise Sacrificial do Direito: uma Leitura do Direito a partir do desejo mimético de Renè Girard*, 2000;

⁴³ ZT''L: *zekher tzadik livrakha (que a memória da pessoa justa seja uma bênção)*

⁴⁴ José J. Queiroz (org.). *Ética no Mundo de Hoje*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 89;

daquele lugar, sempre cheios, segundo ela, de plantas e flores, fontes de água, música e festa.

Sobre o porquê do apelido *Casa Degli Spiriti*, descobri posteriormente que tantas foram as atrocidades cometidas contra os Judeus daquele Gueto que, embora o prédio da Sinagoga tenha permanecido completamente fechado por todos esses anos, de quando em quando, os tecidos rotos das antigas cortinas de suas janelas se movimentam por força de alguma brisa.

Para os antigos moradores, entretanto, é por *força das almas dos Judeus* que ali foram assassinados. A fim de aprofundar os estudos, fiz, na década de 90, pesquisas e entrevistas em *Fondi*, especialmente no *Quartiere Ebraico*, hoje chamado *Giudea*, que reuni em vários capítulos de um livro publicado em 2009.⁴⁵

Da história familiar e, sobretudo, da situação a que foram submetidos os Judeus do *Ghetto de Fondi*, fui naturalmente levado a estudar o fenômeno da intolerância religiosa e cultural, de tal modo, que se torna impossível não prestigiar o intenso diálogo inter-religioso, intercultural e enxergar o Direito, não como um instrumento burguês, mas recurso de compreensão, elevação e proteção da pessoa humana, inclusive valendo-se um pouco de métodos anarquistas,⁴⁶ próprio do Judaísmo.

A intolerância, ao lado de outros fenômenos destrutivos e opressivos, é real, concreta e produz efeitos diuturnos sobre a vida das pessoas e existência dos grupos culturais. A tolerância, então, aparece como princípio⁴⁷ que se contrapõe, que se apresenta como resistência, sendo em si mesmo um desdobramento do amar o próximo proativo.

Por isso mesmo, esse trabalho não se refere a uma teologia, mas a um acervo cultural capaz de, a um só tempo, propor a sua própria defesa e, sobretudo, apresentar-se

⁴⁵ Pietro Nardella-Dellova. *Sinagoga Scuola, a Casa Degli Spiriti*. in *A Morte do Poeta nos Penhascos e Outros (Diálogos) Monólogos*. São Paulo: Editora Scortecci, 2009, p. 37-45;

⁴⁶ Paul Feyerabend. *Contra o Método: esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento*. Trad. de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. RJ: Livraria Francisco Alves, 1977, p. 34;

⁴⁷ Ênio José da Costa Brito e Pietro Nardella-Dellova. *Tolerância e Intolerância*. Verbete apresentado e aceito (2019) para compor o *Dicionário de Ciência da Religião do Programa de Ciência da Religião da PUC/SP* (obra coletiva), *no prelo* em 2020;

como contribuição na construção de um mundo livre, justo e solidário. Na historicidade e eficácia emancipatória, procuraremos nos afastar de quaisquer elementos teológicos, abstratos ou metafísicos e, com isso, estabelecer os contornos e desdobramentos de uma cultura e religião concreta.

Assim, pensando no Judaísmo como *religião concreta*, na medida em que isso é possível, eu me dedico amiúde a essa cultura, porque, de início, é herança familiar desde o nosso *Ghetto - il Quartiere Ebraico di Fondi*, no centro-sul da Itália, e de sua antiga *Sinagoga Scuola*, onde viveu minha família, e da qual recebi o impulso cultural judaico, mas também pela sua influência no mundo ocidental, sobretudo no Direito, em especial nos Direitos Humanos.

1.1.2. Inquietações para além do Gueto

a) *Facetas do Judaísmo diante dos Direitos Humanos*

Pois bem, minha pesquisa continua. Procurarei aqui, não justificar ou defender o Judaísmo, mas entendê-lo e aprofundar seu estudo em um contexto mais amplo, de conjunto, sob a ótica da Ciência da Religião, como parte e legado cultural da humanidade. Por isso mesmo, não se trata de lançar elogios à cultura judaica ou fazer apologia ao Judaísmo - ou a qualquer religião, como esclarece Frank Usarski.⁴⁸ A análise no presente trabalho não é de um Judaísmo teológico nem tampouco de caráter apologético, ainda que reconheça que, se fosse, seria abordagem respeitável.

Estudar o Judaísmo do ponto de vista teológico é tarefa rabínica - o que não é o caso, ou de teólogo de matriz religiosa diversa, porque, conforme Hans-Jürgen Greschat, *os teólogos investigam a religião à qual pertencem e é, afirma ele, tarefa do teólogo proteger e enriquecer sua tradição religiosa, pois é sua religião que está no centro de seu interesse, mas, mesmo quando estudam a religião alheia, fazem-no a partir de sua própria fé*⁴⁹ e, por isso mesmo, não podem estabelecer um diálogo, um

⁴⁸ Frank Usarski. *História da Ciência da Religião*, in João Décio Passos e Frank Usarski (org.): Compêndio de Ciência da Religião. Parte I. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p. 139;

⁴⁹ Hans-Jürgen Greschat. *O que é Ciência da Religião*. SP: Paulinas, 2006, pp. 155, 156;

encontro ou intercâmbio. No mesmo sentido, Frank Usarski e Wagner Lopes Sanchez, relembram que a pesquisa em Ciência da Religião exige do investigador que se abstenha de *pressupostos ou preconceitos teológicos*,⁵⁰ a fim de que consiga pesquisar e descrever *com neutralidade*, o objeto de seu trabalho.⁵¹ Não é outra a consideração de Eduardo Cruz, para quem, a Ciência da Religião, vencendo as amarras de estudos teológicos, vem, nas últimas décadas, afirmando-se como um estudo das realidades postas.⁵²

Nesse passo, restam, ainda, outras importantes indagações e investigações (não mais juvenis e familiares) dos elementos que constituem o Judaísmo, entre as quais: *qual o papel do Judaísmo nos tempos atuais? O que pode o Judaísmo oferecer ao mundo como contribuição e realização humana? Mais refinadamente, quais são as contribuições judaicas para os Direitos Humanos?*

Não exatamente como uma religião, histórica que é, mas como o conjunto de princípios e valores capazes de construir a solidariedade com quaisquer outros grupos e, ao lado de outras experiências religiosas e culturais, inspirar pluralidades e diversidades. Afinal, no dizer de Tedeschi, aquele *amor ao próximo* deve ser uma *virtude ativa*, que se configure *em cooperação, zelo* e realizações para além das palavras.⁵³

Sabemos, conforme afirma Fromm, que o Judaísmo está presente no Cristianismo e no Islamismo,⁵⁴ sendo, digamos, um *irmão mais velho* dessas grandes culturas religiosas monoteístas, bem como de outros grupos religiosos delas nascidos. O que essas três grandes Religiões têm a oferecer ao mundo?

Seria preciso, talvez, reconsiderar os efetivos laços que as unem para se compreenderem e compreender o mundo? Segundo Weber, o Judaísmo traz *condições*

⁵⁰ Frank Usarski. *Constituintes da Ciência da Religião*. SP: Paulinas, 2006, p. 64;

⁵¹ Wagner Lopes Sanchez, em pontual orientação na Metodologia da Ciência da Religião, efetivada na sua programada *socialização de projetos*, realizada no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da PUC/SP no primeiro semestre de 2017;

⁵² Eduardo R. Cruz. *Estatuto Epistemológico da Ciência da Religião* in PASSOS, J. D. e USARSKI, F. (orgs.) *Compêndio de Ciência da Religião*, **Op. cit.**, p. 67;

⁵³ Marco Tedeschi. *Pregliere d'un Cuore Israelita*. **Op. cit.**, V. II, pp. 235 e 236;

⁵⁴ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. **Op. cit.**, p. 18;

*históricas preliminares e decisivas para o entendimento do Cristianismo e do Islamismo.*⁵⁵

E mesmo assim, não há aqui qualquer motivação elogiosa ao Judaísmo ou preconceituosa em relação às outras culturas, e o afirmo ainda que o Judaísmo seja um dos elementos culturais da minha família, e mesmo quando vier a mencionar (se aqui mencionar), para meu prazer espiritual, aquele Judaísmo do sul italiano de caráter libertário e anarquizante, no qual fui orientado, e que tratei textualmente como *movimento em direção ao Judaísmo* que é, sem qualquer pretensão, apenas uma antessala do presente trabalho.⁵⁶

O presente trabalho não é um levantamento hermenêutico bíblico ou de pesquisa bíblica, pois isso me levaria inevitavelmente ao lugar dos embates bíblico-teológicos sem fim, o que não é o objetivo aqui. Além disso, correria o risco de penetrar – e ficar acorrentado – na caverna platônica das “verdades” religiosas, e nos abismos nietzschianos dos versículos bíblicos.

O campo religioso, conforme aponta Ênio Brito, *tornou-se muito complexo, e pode levar a um fechamento e fundamentalismo,*⁵⁷ e não tem sido outra coisa que observamos na atualidade, inclusive no que respeita aos estudos de referência judaica, principalmente aqueles que se fazem para embasar movimentos ou grupos neofascistas e antidemocráticos. Porém, no que forem necessários, os textos bíblicos serão trazidos como indicação de fonte enunciadora de ideias e comportamentos antigos.

De fato quero saber qual a contribuição do Judaísmo histórico para o século XXI e para os Direitos Humanos e, assim, esclarecer qual a função que lhe cabe no mundo enquanto portador de uma dada cultura, *a priori* – e essencialmente, humanista, no sentido que lhe deu Erich Fromm: *humanista radical*. Como sendo a expressão de uma

⁵⁵ Max Weber. *Ensaio de Sociologia*. Organização e Introdução de H. H. Gerth e C. Wright Mills, tradução de Waltensir Dutra e revisão de Fernando Henrique Cardoso. RJ: Zahar, 1963, p. 309;

⁵⁶ Pietro Nardella-Dellova. *A Morte do Poeta nos Penhascos e Outros (Diálogos) Monólogos (Movimento em Direção ao Judaísmo)*. **Op. cit.**: p. 150;

⁵⁷ Ênio José da Costa Brito. *Religiosidade Brasileira: a Lenta Constituição de um Campo de Pesquisa, in Antropologia Jurídica: contribuição sob múltiplos olhares* (col.). 2ª ed. SP: Scortecci, 2018. pp. 202-207;

universalidade e *unicidade* da *raça humana* capaz de desenvolver-se, estabelecer a *harmonia e a paz mundiais* e, acima de tudo, desenvolver sua independência plena.⁵⁸

Uso aqui o termo *cultura* conforme a entende Alfredo Bosi, não como elemento externo, um acervo distante ou um conjunto de símbolos postos em determinados lugares, mas algo da formação, do universo interno, enfim, do *cultus*.⁵⁹ Entretanto, se Bosi atende com precisão etimológica o *termo* cultura, resta ainda em aberto uma *definição* para cultura.

Sabemos, trata-se de assunto objeto de muitos estudos, sendo muitas as definições. Ao abordar a questão da *definição* de cultura, Clifford Geertz, em seu *Interpretação das Culturas*, cita a introdução antropológica de Clyde Kluckhohn, considerando-a como umas melhores:

(1) "o modo de vida global de um povo"; (2) "o legado social que o indivíduo adquire do seu grupo"; (3) "uma forma de pensar, sentir e acreditar"; (4) "uma abstração do comportamento"; (5) "uma teoria, elaborada pelo antropólogo, sobre a forma pela qual um grupo de pessoas se comporta realmente"; (6) "um celeiro de aprendizagem em comum"; (7) "um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes"; (8) "comportamento aprendido"; (9) "um mecanismo para a regulamentação normativa do comportamento"; (10) "um conjunto de técnicas para se ajustar tanto ao ambiente externo como em relação aos outros homens"; (11) "um precipitado da história"⁶⁰.

Napoleão Miranda retoma esta abordagem de Geertz e, com ele, a definição de Kluckhohn, e segue apresentando uma definição própria de cultura, como sendo,

"o conjunto dos valores morais e estéticos, religiosos e sociais, jurídicos, políticos e econômicos que fundamentam a vida de um grupo social, orienta sua vida prática e espiritual, confere sentido às suas ações, formata a identidade individual e coletiva de seus membros, além de dirigir a produção da sua vida material, abarcando, por conseguinte, os produtos materiais deste grupo social, e que se reproduz no tempo e no

⁵⁸ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. *Op. cit.*, p. 31;

⁵⁹ Alfredo Bosi. *Dialética da Colonização*. 2ª ed., SP: Cia das Letras, 1992, p. 13;

⁶⁰ Clifford Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Trad. brasileira. Ed. LTC, RJ, 1989, p. 4;

*espaço, garantindo, dessa forma, a continuidade do grupo social na história.”*⁶¹

Esse aspecto cultural é o que interessa fundamentalmente para esse trabalho. E, como disse alhures, não é um trabalho teológico ou apologético, mas científico. A cultura judaica, como qualquer outra, é a que se forma no tempo, e vem de dentro (da experiência judaica no mundo), e educa, inspira, motiva, cria (e desperta) princípios e valores que se estendem na comunidade judaica – ou não, e, no ponto de encontro com outras culturas, propicia o desenvolvimento de saberes, experiências econômicas, e a construção de direitos.

Outra vez, com Greschat, a questão não é saber exatamente o que é a cultura judaica ou o próprio Judaísmo, mas, respondendo no passo da Ciência da Religião, qual o *efeito* desse aspecto no universo da construção de direitos fundamentais e de emancipação humana.⁶² Sabemos que a Religião é o embrião das sociedades e, na raiz, identifica-se com fenômenos potencialmente jurídicos. A Religião de cada povo caracteriza seu Direito,⁶³ e aqui de modo algum faço juízo de valores positivos ou negativos, mas apenas uma constatação.

O Direito expressa comumente um comportamento religioso. Foi (e, em alguns casos, é) assim entre babilônios,⁶⁴ hebreus,⁶⁵ gregos,⁶⁶ romanos,⁶⁷ povos muçulmanos,⁶⁸ apenas para citar cronologicamente alguns exemplos de experiências culturais e

⁶¹ Napoleão Miranda. *Estrutura e Qualidade de Culturas*, in *Antropologia Jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares*. 2ª ed.. SP: Scortecci Ed., 2018, pp. 58, 59;

⁶² Hans-Jürgen Greschat. *O que é Ciência da Religião*. **Op. cit.**, p. 161;

⁶³ John Gilissen. *Int. Histórica ao Direito*. Trad. A. Hespanha e L. Macaísta. SP: Malheiros, 2001, p. 66;

⁶⁴ Emanuel Bouzon. *Código de Hammurabi*. 5ª ed., RJ: Vozes, 1986;

⁶⁵ Rabino Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. Buenos Aires: Ed. Univ. de B. Aires, 2001;

⁶⁶ Louis Gernet. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982;

⁶⁷ Fustel De Coulanges (Numa Denis Fustel de Coulanges, 1830-1889). *La Cité Antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. 24ª édition. Paris: Librairie Hachette, 1917;

⁶⁸ Th. W. Juynboll. *Manuale di Diritto Musulmano*. Trad. G. Baviera. Milano: Ed. F. Vallardi, 1916;

jurídicas. O Direito desses povos foi sempre um desdobramento das suas religiões,⁶⁹ e, em que pese incorrer no *reducionismo* durkheimiano e freudiano da tradição iluminista, apontado por Usarski,⁷⁰ a religião judaica aqui é vista como *uma criação humana*.

Não é um assunto desconhecido, pois desde as grandes navegações e descobertas do século XV, mas especialmente a partir da Revolução Francesa, em 1789, a Religião e o Direito ganharam, pouco a pouco, uma faceta mais universal, e passaram a ser questionados a partir de abordagens econômicas e políticas. São clássicos os grandes embates filosóficos entre liberais, anarquistas e comunistas.

Também o são as teorias psicanalistas, literárias e criminológicas, que se estenderam completamente no século XIX e em boa parte do século XX, e que tiveram a Religião e o Direito como um de seus tópicos mais importantes. Porém, foi a partir de 1945 que, finalmente, o Direito chegou à sua maturidade universal, em especial com a Carta das Nações e, depois, em 1948, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

b) Um aspecto do Judaísmo: responsabilidade

Neste ponto, novamente encontraram-se o Judaísmo e o Direito, agora como Direitos Humanos, pelos motivos que, combinados, chamam-se *HaShoah* – o Holocausto! Zygmunt Bauman sintetiza esse fato histórico:

“o Holocausto não foi simplesmente um problema judeu nem fato da história judaica apenas, O Holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura”⁷¹

⁶⁹ Jayme de Altavila. *Origem dos Direitos dos Povos*. 2ª ed.. SP: Ed. Melhoramentos, 1979, p. 13;

⁷⁰ Frank Usarski. *Constituintes da Ciência da Religião*. *Op. cit.*, p. 65;

⁷¹ Zygmunt Bauman. *Modernidade e Holocausto*. Trad. Marcus Penchel. RJ: Zahar, 1998, p. 12;

É um problema dessa sociedade, dessa civilização e dessa cultura, considerando a comunidade judaica inserida no mundo. O Holocausto elevou a humanidade a uma dimensão jamais vista ou conhecida antes e, também legou ao judeu uma responsabilidade para que aquilo que o afetou profundamente, não afete quaisquer outros grupos e minorias. A responsabilidade para com o mundo é, conforme o Rabino Lemle, a *maior das responsabilidades judaicas*, a fim de se eliminarem a infelicidade e a discórdia e se criarem fundamentos para a paz.⁷²

Moacyr Scliar considerou imprescindível, e o acompanhei na reflexão, impor-se um exercício contemporâneo de imaginação, a fim de se buscar razões ocultas, ou motores ainda desconhecidos, para o Holocausto. É uma ética de responsabilidade para que se criem pontos de resistência e de combate ao neofascismo e neonazismo, hoje, infelizmente, tão presentes (e cada vez mais presentes).

Um dos pontos fortes é não relativizar direitos, e não colocar na história “passada” a destruição do elemento humano. Há uma lição que não é abstrata, é histórica. Segundo Scliar:

“esta talvez seja a grande lição do Holocausto. Precisamos aprender a projetar para frente o que estamos vendo. Precisamos discernir, por trás de certa retórica, a ameaça neonazista que não se restringe às atuais cruzes suásticas. Precisamos localizar, ao redor de nós, perto de nós, dentro de nós, as estruturas sociais e os dispositivos psicológicos que dão origem ao nazismo, com seu antigo e seus novos nomes. Precisamos opor à imaginação doentia a imaginação sã, ao pensamento degenerado o pensamento fecundamente voltado para a humanidade. Precisamos continuar combatendo o nazismo. Hoje e sempre. Para evitar que as sombrias chaminés voltem a fumegar.”⁷³

Tenho abordado esse aspecto com os membros da comunidade judaica e, também, com estudantes de Direito. E pergunto: há *relações e afinidades entre*

⁷² Henrique Lemle. *O Judeu e seu Mundo*. **Op. cit.**, p. 32;

⁷³ Moacyr Scliar. *Um Exercício de Imaginação*: in Revista Shalom: Holocausto. nº 3. SP, 1/1979, p. 291;

*Judaísmo e Direito, e entre Judaísmo e Direitos Humanos? Quais são as responsabilidades sociais do Judeu e qual o legado do Judaísmo hoje?*⁷⁴

Se realmente há um conteúdo nos Direitos Humanos permeado de Judaísmo ou do *ethos* judaico, sinto-me compelido a investigar amiúde do que se trata e, sobretudo, identificar qual a sua dimensão, sentido e legado.

Mas, outro questionamento, não menos importante, impõe-se: de qual Judaísmo podemos falar? Em outras palavras, de qual Judaísmo estou falando entre os Judaísmos? De dentro do universo judaico multifacetado é possível extrair um conteúdo judaico, uma ética judaica e um envolvimento judaico como causas ou promotores de emancipação?

Por exemplo, podemos falar de direitos das mulheres em uma cultura que é comumente conhecida como patriarcal, cujo “Deus” tem um caráter masculinizado greco-romano?⁷⁵ Sim, podemos falar não apenas dos direitos da mulher, mas, com Arturo Schwarz, da *exaltação do elemento feminino como fundamental no espírito do Judaísmo*.⁷⁶

Esse projeto nasceu, assim, fruto de inúmeras indagações e inquietações entre Religião, Literatura e Direito, que avançou, a partir de várias atividades e abordagens libertárias de caráter judaico, cujos *rascunhos, anotações e textos* serviram para apresentar e debater o tema em várias oportunidades com grupos os mais variados e plurais que, como se espera de encontros dessa natureza, propiciaram um enriquecimento temático e o alcance de novas perspectivas.

⁷⁴ Em 2005, ao fazer uma pesquisa local nos Kibutzim de Israel sobre o tema *Judaísmo e Anarquismo na organização dos Kibutzim*, proferi duas Palestras (em Jerusalém e Tel Aviv), sobre *Cultura Judaica, Direitos Humanos e Responsabilidade*, para um grupo de italianos e latino-americanos, judeus e não judeus. Procurei provocá-los à reflexão sobre justiça e responsabilidade judaicas após o Holocausto.

⁷⁵ Em 2008, abordei o tema “*O Elemento Feminino como Havah na Visão Judaica: aspectos dos direitos humanos das mulheres a partir do Judaísmo*”, para os Estudantes do Curso de Direito da FAJ, SP. E, em 2009, ministrei um Minicurso na Faculdade de Direito do Vale do Juruena - AJES, MT, sobre o *Judaísmo e Feminismo: o Elemento Feminino das Forças da Criação e os Direitos das Mulheres no Judaísmo*, sobre os direitos da mulher do ponto de vista judaico;

⁷⁶ Arturo Schwarz. *Testimoni*. in Amedeo Bertolo (org.). *L'Anarchico e l'Ebreo: Storia di un Incontro*. Milano: Eleuthera, 2001, p. 236;

Os rascunhos, anotações, apontamentos e textos, anteriores (e principalmente) posteriores aos encontros, incluindo notas de perguntas e pontos de vista dos ouvintes ou debatedores (*que considero o ponto mais rico, profícuo e maravilhoso de um encontro, seja palestra, aula, minicurso, debate ou seminário, pois é neste momento que se realiza o diálogo em contraposição ao monólogo e à pregação temática*), serviram como arquivo rudimentar de material propício para se tornar esse estudo sobre Judaísmo e Direitos Humanos, não do ponto de vista formal, mas emancipatório.

São os momentos e as oportunidades em que é possível ver por outros ângulos, e a partir de outros ângulos, o fenômeno humano como um *a priori*, um anterior, a qualquer experiência econômica, jurídica, religiosa, cultural. Um *a priori humano* não é, nesse caso, exatamente um pressuposto do *a posteriori religioso*, mas o valor em função do qual uma experiência religiosa existe. A Religião deve, nesse sentido, servir ao homem e à sua caminhada. Por isso mesmo, o diálogo com outro pensamento ou outra disposição religiosa, abolida a ideia de pregação, isto é, *comunicação retilínea*, e, assim, substituída pela de diálogo ou, em outras, palavras, *comunicação circular*. Do ponto de vista desse trabalho, o que liga os mundos multifacetados é a humanidade, em função da qual existimos, lutamos, escrevemos e dialogamos.

Entretanto, não querendo e nem podendo detalhar demasiadamente esse material, apenas anoto abaixo as principais oportunidades em que ocorreram, e em função das quais, pude experienciar momentos realmente produtivos e enriquecedores para a trajetória do tema.⁷⁷

⁷⁷ **Uma nota longa e necessária sobre a construção do tema deste trabalho em várias oportunidades (muitas destas informações já foram passadas nos Relatórios de Matrícula, Bolsa e Sucupira do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da PUC/SP).** Em 2003, em duas ocasiões, apresentei o tema do combate ao autoritarismo, nos Cursos de Direito e de Filosofia da USF, tratando respectivamente, da *Relação Eu-Tu – Uma Visão do Direito* e *As Imagens do Bem e do Mal em Martin Buber*. Em 2004, levei este questionamento aos Estudantes da Faculdade de Direito da FAJ, com o tema *“As Verdades: Hebraica, Grega e Romana: o Mundo Judaico e o Mundo greco-romano”*; Em 2014, o Prof. Paulo Corval, Coordenador do Grupo de Estudos Interdisciplinares sobre Estado, Finanças e Tributação do Curso de Direito da Universidade Federal Fluminense, organizou a Palestra *“Literatura, Retórica, Direito e Religião”* em Niterói, sob a moderação do Prof. Dr. Marcus Fabiano Gonçalves, para debatermos com a Prof.^a Dra. Karla Janina Costa Cruz sobre as origens religiosas, judaicas e cristãs do Direito. Em 2015, eu e o mesmo Prof. Dr. Marcus Fabiano criamos no Departamento de Direito da UFF - Universidade Federal Fluminense, de Niterói, como Estudos Avançados de Direitos Humanos, a disciplina *Direito e Literatura*, que ministrei naquele Departamento, com abordagem comparativa do *Judaísmo como fonte do Direito e de Literatura*, aliás, com um grande número de Estudantes do Curso de Direito inscritos e muito interessados no tema. A partir de 2016, ministrei minicursos e proferi algumas palestras sobre *Judaísmo e Direitos Humanos: Contribuições Judaicas para o Desenvolvimento*

Ademais, pergunto-me ainda: *há mesmo quaisquer relações e afinidades entre Religião e Direitos Humanos?* Venho abordando alguns aspectos e facetas desses questionamentos, durante vários anos, promovendo ou colaborando com encontros, congressos e outras atividades. Nesse tempo, tive a oportunidade de apresentar e amadurecer o tema.

E, se há *afinidades entre Religião e Direitos Humanos*, pergunto: *são construtivas ou negativas?* Minhas inquietações sobre esse tema transbordaram da investigação meramente particular, e alcançaram grupos e atividades ligados ao Direito e ao Judaísmo.

c) Religião, Direitos Humanos, Fascismo e Neofascismo

Por conta disso, ministrei aulas e minicursos, e fiz alguns debates, palestras e exposições. A investigação sobre o fenômeno religioso multicultural e suas relações com a Política e o Direito, em especial, com os Direitos Humanos, principalmente nos

dos Direitos Humanos, na comunidade judaica paulistana, a convite do Prof. Dr. Alexandre Leone e de Salomão Fridman, respectivamente Rabino e Presidente do Centro Cultural e Social (Judaico) *Bnei Chalutzim*, cujo objetivo era despertar um debate proativo sobre o papel do **Judaísmo na construção dos Direitos Humanos**; e, depois, em 2017, na AIC – Associação Israelita Catarinense, em Florianópolis, a convite e recepção de suas Diretoras e Presidente, Prof.^a Dra. Ethel Jane Scliar Cabral, Prof.^a Dra. Leonor Scliar-Cabral e Rosita Schmid, a fim de discorrer sobre **Contribuições Judaicas para os Direitos Humanos: Holocausto e a Responsabilidade Judaica no Mundo**. Em 2017, a convite da Estudante Darling Ingrid Limeira, Presidente do Grupo de Extensão Acadêmica “Objetivando Direito”, em nome dos Estudantes de Direito, abordei a **Liberdade Religiosa, Direitos Humanos e Laicidade Libertária** para Estudantes de Direito do ABC Paulista. Ainda, em 2017, a Faculdade de Direito da URCA - Universidade Regional do Cariri, Crato, Ceará, organizou um Congresso de Direito, e solicitou-me a expor o tema **“Direito e Religião: Fontes Judaicas do Direito”**, para o qual convidei, também, o Prof. Dr. Ivan Oliveira Durães, com quem dialoguei e demais membros da comunidade acadêmica regional. Novamente, em 2018, a convite do Rabino Alexandre Leone e de Luiz Angel Eretzky, então Presidente do Centro Cultural e Social (Judaico) Bnei Chalutzim, tratei do tema: **Judaísmo e Direitos Humanos: 70 Anos da Declaração Universal dos Direitos Humanos**. Em 2019, a Faculdade de Direito da URCA - Universidade Regional do Cariri organizou o **I Congresso Internacional de Direito e Contemporaneidade**, congregando vários expositores, entre os quais, o Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito. Neste Congresso, manifestando minha preocupação com os rumos tomados entre **Política e Neopentecostalismo** no Brasil, expus o tema **“Política, Religião e a Destruição dos Direitos Fundamentais”**, estabelecendo um diálogo com o Prof. Dr. Wilson Madeira, Professor e Diretor da Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense. Desde 2018, a fim de discutir as relações entre **Direito, Religião e Educação**, coordenamos, ao lado da Prof.^a Dra. Luzia Batista de Oliveira Silva e Prof. Dr. Frei Nilo Agostini, o Grupo de Pesquisas USF-CNPq - TC TCLAE Teoria Crítica e Teorias Críticas Latino-Americanas e Educação, com a linha Direito, Teorias Críticas e Educação.

tempos atuais em que se percebe um vento de fascistização e, por isso mesmo, de destruição de direitos humanos e relativização de direitos fundamentais, leva-nos ao debate sobre o assunto.

A política, uma vez deteriorada e democraticamente fragilizada, abre-se à fascistização, e, para sobreviver, invoca pressupostos religiosos como fundamento do fascismo, expõem-no Gentile e De Felice em seu *A Itália de Mussolini e a Origem do Fascismo*,⁷⁸ e encanta o imaginário religioso cristão popular, como atualmente fazem políticos, a fim de destruir direitos com frases e ideias de efeito, como as que povoaram os recantos europeus no avanço e fortalecimento do fascismo *mussolinista* e do nazismo *hitlerista*, na primeira metade do século XX.

A ideia de que uma religião é maior, ou melhor, quando defendida em plateia popular, como fazia Mussolini, tem por objetivo único despertar a relação de simpatia, unidade, proximidade e, finalmente, domínio. É a mesma Igreja que sempre desfrutou de um reconhecimento oficial, institucional (e até jurídico), como lembra Ênio Brito, com seus valores sociais e culturais, mas *usada pelo poder temporal para manter o status quo*,⁷⁹ no cenário político. Em 1924, em um de seus discursos em defesa do regime fascista, disse Mussolini:

*L'unità religiosa è una delle grandi forze di un popolo.*⁸⁰

Para Konder, houve um *clerical-fascismo* na Igreja Católica da primeira metade do século passado, com as alianças feitas entre a Igreja e o Estado Fascista de Mussolini. Antonio Gramsci faz uma nota e, depois, desenvolve o assunto, sobre o posicionamento da Igreja, inclusive, por uma Carta oficial do Cardeal Pacelli com resumo do Discurso do Papa, segundo o qual *não havia incompatibilidade entre a ação*

⁷⁸ Emílio Gentile e Renzo de Felice. *A Itália de Mussolini e a Origem do Fascismo*. Trad. Fátima C. Murad. SP: Ícone, 1988, pp. 14-15;

⁷⁹ Ênio Brito. *Anima Brasilis: Identidade Cultural e Experiência Religiosa*. SP: Ed. Olho d'Água, 2000, p. 83;

⁸⁰ Mussolini: *Sintesi del Regime Fascista*, 18 marzo 1924, *apud* E. Spinetti. *Sintesi di Mussolini*. Rocca San Casciano: Cappelli Editore, 1950, p. 295 (este livro fora publicado em 1937 em defesa do regime fascista, e republicado em 1950, demonstrando que o apego ao fascismo continuou fortíssimo após a II Guerra Mundial, aliás, com é até hoje);

Católica e o Partido nacional fascista.⁸¹ Realmente, lembra Konder, Mussolini pregava o princípio intrínseco religioso da *italianidade* para fundamentar seu Estado fascista:

“lançar as bases da grandeza italiana no mundo, partindo do conceito religioso de italianidade”⁸²

A relação entre a Igreja e o Fascismo mussolinista não foi outra coisa que *senão a cruz e a coroa entrelaçadas, indissociáveis, numa relação simbólica, amalgamando economia, religião e política*.⁸³ Aqui cabe uma reflexão prévia sobre as afinidades eletivas entre Igreja e Estado Fascista, e, assustados, perguntaríamos se isso é possível, pois em uma olhadela *a priori* não parece haver sequer dialética entre uma situação e outra, pois na dialética ainda há um encontro para a evolução das ideias. Porém, a resposta fica clara se considerarmos a *instituição* Igreja e a *instituição* Estado, não seus pressupostos ideais: Evangelho de Jesus e Política.

Afirmo muito simplesmente que, tanto para a Igreja quanto qualquer outra instituição religiosa, entre as quais, a comunidade judaica, faz-se necessário romper e trair, explicitamente, seus valores e princípios, respectivamente, de Jesus e Moisés, para conseguir comungar com um Estado fascista ou nazista e, de resto, com qualquer Estado autoritário, antidemocrático, militar, impositivo e que não respeita a pluralidade. É uma mentalidade que permeia a *ideologia da conquista* e, tanto na Igreja quanto no Estado, ambos fascistizados, o que se leva em conta *é a homogeneidade, unidade religiosa e desprezo por quaisquer formas de pluralismo religioso e civil*,⁸⁴ porque o pluralismo, em qualquer sentido, é necessariamente antifascista.

De fato, em 1929, houve uma aproximação e acordo de “paz” entre a Igreja e o Estado *fascista* que, segundo Mussolini, tinha sido feito pelo *Fascismo*, porque para ele essa reconciliação entre a *Chiesa* e o *Stato* era de importância excepcional, tanto para o indivíduo quanto para a coletividade nacional. Sobre esse fato, disse ele em 1936:

⁸¹ Antonio Gramsci. *Note sul Machiavelli, sulla Politica e sullo Stato Moderno*. 3ª edição. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1953, p. 306 e pp. 223-307;

⁸² Mussolini, *apud* Leandro Konder. *Introdução ao Fascismo*. 2ª ed.. RJ: Graal, 1979, pp. 16, 103 e 111;

⁸³ Ênio Brito. *Anima Brasilis: Identidade Cultural e Experiência Religiosa*. *Op. cit.*, p. 83;

⁸⁴ Ênio Brito. *Idem*, p. 83;

“Grandioso evento quello dell’II febbraio 1929 che suggellava la pace fra Chiesa e Stato. Era un problema che pesava da sessant’anni sulla coscienza della Nazione. Il Fascismo lo ha risolto. Tutti quelli che lanciavano dei presagi oscuri sull’avvenire, sono rimasti mortificati ed umiliati. È di una importanza eccezionale nella vita di un Popolo che Stato e Chiesa siano riconciliati nella coscienza dell’individuo e nella coscienza coletiva dell’intera Nazione.”⁸⁵

Poderíamos avançar sobre as afinidades entre religiões e Direitos Humanos, o que nos leva, por experiência histórica, no sentido contrário, a outra questão: *quais são as afinidades entre religiões e fascismo?* Por outro lado, é também possível um processo de resistência e emancipação, ou de fortalecimento dos direitos a partir da religião – vista por outro ângulo.

É a pergunta que me fiz, por uma questão inicialmente particular, que diz respeito ao Judaísmo nesse cenário político e de Direitos Humanos. Outra pergunta diz respeito a quaisquer religiões e suas contribuições aos Direitos Humanos e, assim, para o processo que envolve mudança e emancipação. Neste sentido, Clifford Geertz traz interessante reflexão sobre

“a importância da religião como componente das mudanças sociais, e não mais considerada simplesmente como obstáculo a essas mudanças, nem como voz, obstinada e condenada, da tradição, faz da época atual um momento especialmente gratificante para a espécie de pesquisa que acabo de invocar”⁸⁶

Conforme Pinsky, as religiões deveriam servir mesmo para aperfeiçoar o ser humano, mas, infelizmente, têm sido (até aqui) responsáveis por *massacres, torturas, guerras, perseguições, intolerância e outras atrocidades em nome de Deus.*⁸⁷ Hoje, isso não poderia acontecer com a Igreja, ao menos enquanto estiver sob a orientação humanista e progressista do Papa Francisco (Jorge Mario Bergoglio). Porém, acontece com *movimentos* neopentecostais no mundo todo, que têm, estrategicamente, uma

⁸⁵ Mussolini: *L’Ulivo e le Baionette*, 24/10/1936, *apud* E. Spinetti. *Sintesi di Mussolini. Op. cit.*, p. 296;

⁸⁶ Clifford Geertz. *O Futuro das Religiões*. Trad. Paulo Migliacci. Folha de São Paulo de 14/05/2006;

⁸⁷ Jaime Pinsky e Carla Bassanezi Pinsky (org.). *Faces do Fanatismo*. SP: Ed. Contexto, 2004, p. 15;

religiosidade católica intrínseca, um mínimo católico, inclusive com utilização de símbolos católicos e judaicos, como, por exemplo, a cruz e a menorá (candelabro de sete velas) e, no Nordeste, há, ainda, a utilização de elementos característicos dos cultos de matriz africana.

Todos, sem distinção, com um tipo de pregação bíblica reducionista e fundamentalista, profética, moralista com ataques diuturnos às religiões afro-brasileiras e ao movimento LGBTQ+ que identificam, respectivamente, com culto aos demônios, feitiçarias, bruxarias e paganismo sexual, utilizando, para isso, massiva rede de programas em rádio e televisão.

Tal o seu crescimento e desdobramento social e político que os neopentecostais vêm sendo estudados no Brasil, afirma Londoño, desde o final dos anos 90, por conta de um pentecostalismo transnacionalizado.⁸⁸ Trata-se de grupos colaboracionistas com pautas autoritárias, homofóbicas, misóginas, racistas, negacionistas, antidemocráticas e de ruptura com Direitos Humanos. Assim como ocorreu ao tempo do mussolinismo e hitlerismo (nazifascismo), tais grupos religiosos, intrinsecamente autoritários, são *convocados* por uma circunstância impositiva a dizer algo que favoreça o movimento neofascista, a oposição sistemática aos Direitos Humanos e o estabelecimento de uma violência institucionalizada, atualmente com os novos discursos estadunidense, italiano e brasileiro, respectivamente, de Trump, Bolsonaro e Salvini,⁸⁹ todos eles racistas, com políticas violentas contra migrantes e contrários ao pluralismo e multiculturalismo.

Mantém-se, ainda, a ideia de emissários de Deus, e pregadores da *Palavra de Deus*, antes como *coordenadas bíblico-europeias*,⁹⁰ e hoje como pauta impositiva *bíblico-americana*. São grupos formados por pessoas a que Gramsci chamou de *uomo-massa*,⁹¹ ou seja, que vivem simultaneamente com discursos rasos,

⁸⁸ Fernando Torres Londoño. *História das Religiões: Breve Panorama Histórico e Situação atual no Brasil*. in João Décio Passos e Frank Usarski (org): Compêndio de Ciência da Religião. **Op. cit.**;

⁸⁹ Os grupos pró-Trump, pró-Bolsonaro e pró-Salvini são exemplos claros de movimentos antidemocráticos, moralistas, com discursos (falsamente) anticorrupção, de caráter religioso;

⁹⁰ Ênio Brito. *Anima Brasilis: Identidade Cultural e Experiência Religiosa*, **Op. cit.**, p. 84;

⁹¹ Cesare Luporini. *Gramsci e la Religione*. III Convegno di Studi di Filosofia della Religione. Università di Perugia, Cattedra di Filosofia della Religione, 1978;

carências econômicas ou uma necessidade de manter certo *status* econômico que exclua os diferentes.

Incomodado com o processo de ruptura democrática e crescente movimento de fascistização, inclusive de caráter religioso, reunimos líderes de várias religiões,⁹² a fim de provocar o diálogo sobre Religiões e Direitos Humanos, seus pressupostos e, acima de tudo, acerca da contribuição de cada grupo para o processo de emancipação humana, porque o neofascismo se manifesta hoje no processo de destruição de direitos e da própria democracia.⁹³

Parece-nos claro que um novo fenômeno religioso fascista se verifica atualmente em vários lugares do mundo, em especial, no Brasil e Estados Unidos, respectivamente, com o *bolsonarismo*⁹⁴ e *trumpismo*.⁹⁵

⁹² Tendo isso em mente, organizamos em 2016, com o **Grupo de Estudos e Pesquisas de Teorias Críticas Aplicadas ao Direito – NUDAR – Núcleo de Direito Achado na Rua, o “I Encontro Inter-religioso e Direitos Humanos”**, na Faculdade de Direito Damásio, SP, com a presença de líderes religiosos: Sheikh Mohammad Al Bukai (**Islamismo**), Rabino Alexandre Leone (**Judaísmo**), Babalorixa Dr. Sidnei Barreto Nogueira (**Candomblé**), Dr Eugênio Alves da Silva (**Espiritismo**), Evang. William S. Carvalho (**Cristianismo Evangélico**), Frei Thiago Hayakawa (**Catolicismo Franciscano**), Dr. Jáder Freire de Macedo Júnior (da **Umbanda** e vice-Presidente da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP), Dra. Damaris Dias Moura Kuoé (**Adventista** e Presidenta da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP) e eu (representando a Cadeira de **Direitos Humanos**). Verificou-se uma expressiva presença de estudantes de Direito, para ouvir o que cada “líder” tinha a dizer sobre “**sua religião e os direitos humanos**”.

⁹³ Em 2017, representando a cultura judaica, voltei a tratar da **Responsabilidade das Religiões com a proteção dos Direitos Humanos** ao participar do Fórum Inter-religioso da Secretaria de Justiça do Estado de São Paulo, que foi sediado no Centro Universitário Anhanguera de Santo André, SP;

⁹⁴ “**deus acima de todos**” foi lema *bolsonarista* da disputa presidencial de 2018, que, vencedor, implantou um programa de destruição de direitos humanos, econômicos, ambientais e jurídicos. O mesmo se diga da candidatura de Donald Trump, EUA, com sua onda supremacista branca, vitoriosa em 2016. Bolsonarismo e trumpismo são conceitos em desenvolvimento relacionados ao “*modus operandi*” de destruição de direitos, violência contra minorias, negacionismo científico, abuso do discurso religioso massificado e antidemocrático. Há características neofascistas em tais discursos.

⁹⁵ **Nota:** No momento em que este trabalho estava sendo corrigido e encerrado (início de novembro, 2020), ocorreu a Eleição Presidencial estadunidense, por conta da qual Donald Trump, representante do trumpismo e da extrema-direita, perdeu a eleição para Joe Biden, representante de uma democracia constitucional. Apesar disso, com cerca de 70 milhões de votos, o trumpismo demonstrou alguma força e sobrevivência no seio do povo dos EUA. Para esse trabalho, contudo, interessa que 77% da comunidade judaica dos Estados Unidos votou no candidato democrata Joe Biden, como, aliás, têm feito sempre. No Brasil, fora um grande número de Judeus da Resistência Democrática, a comunidade votou, *estranhamente*, em Jair Bolsonaro, representante do bolsonarismo, extrema-direita e do neofascismo latino-americano.

Com o crescente movimento antidemocrático bolsonarista, caracteristicamente mussolinista, incluindo o apelo à massificação religiosa “*deus acima de todos*”, pareceu-nos oportuno promover novo Encontro entre líderes religiosos a fim de debater sobre esse fenômeno e o perigo em relação aos Direitos Humanos.⁹⁶

Contemporaneamente, o mundo está em um processo de fascistização, de perda de direitos básicos e relativização de direitos fundamentais. É notório o ataque aos direitos básicos, tanto individuais quanto sociais. Ou seja, os Direitos Humanos, não apenas sofrem certo desprezo popular e o escárnio da sociedade, mas são vilipendiados. Os Direitos Fundamentais (expressão escrita e positivada dos Direitos Humanos) são triturados diuturnamente com a renovada opressão do Estado e dos entes econômicos e financeiros que o tomaram, ainda que seja por vias formalmente democráticas.

Conforme esclarece Palmiro Togliatti, em seu pequeno livro *Lições sobre o Fascismo*, o embrutecimento social e econômico italiano da primeira metade do século passado, com a fragilização das instituições e a transformação *reacionária* das massas populares, sedimentou o caminho para o fascismo. Segundo ele, as forças burguesas se incomodaram com os sistemas democráticos, fulminando-os, porque não atendiam seus propósitos de governo, e sustentaram o fascismo.⁹⁷ Há uma derrota da democracia.

Atualmente, há movimentos neofascistas em processo adiantado de fortalecimento, com discursos semelhantes ao fascismo *mussolinista* dos anos 20, tendo na religião ou religiosização, um de seus fundamentos. Entretanto, De Felice, um respeitável fascistólogo, considerou que o conceito de fascismo ficasse adstrito ao passado.

⁹⁶ Em 2018, organizamos novo Encontro entre líderes. Chamou-se “*II Encontro Inter-religioso e Direitos Humanos e I Encontro Inter-religioso Antropológico: Contribuições Interculturais para os Direitos Humanos*” e foi realizado na Faculdade de Direito da Univ. São Francisco, Campinas, SP. Foram convidados o Sheikh Rodrigo Jalloul (**Islamismo**), Prof. Emanuel Cristiano (**Espiritismo**), Jonathan Raichart (**Budismo**), Rabino Alexandre Leone (**Judaísmo**), Frei Thiago Hayakawa (**Catolicismo Franciscano**), Babalorixá Sidnei Barreto Nogueira (**Candomblé**), Pr. Jamal Oliveira Júnior (**Cristianismo Evangélico**), Dr. Jader Freire Jr (**Umbanda** e Vice-Presidente da Comissão de Direito e Liberdade Religiosa da OAB/SP) e Anna Gicelle Alaniz (**Ateísmo**). Participei como Professor de **Direitos Humanos** e representante do **Judaísmo**. Os expositores presentes falaram sobre seus temas, e responderam a questões dos Estudantes dos Cursos de Direito e Psicologia sobre “sua religião” ou “seu ateísmo”, multiculturalismo ou pluriculturalismo, interculturalismo e reflexos nos direitos humanos.

⁹⁷ Palmiro Togliatti. *Lições sobre o Fascismo*. Trad. Maria T. L. Teixeira. SP: Ed. C. Humanas, 1978, p. 7;

Por isso, Leandro Konder o criticou, pois, em que pese seus trabalhos sérios sobre o fascismo, pretender, de modo conservador, que o conceito de *fascismo* ficasse *exilado no passado* e restrito ao *mussolinismo* e *hitlerismo*, é um erro. Para Konder, essa postura propicia a *confusão e o enfraquecimento de forças antifascistas*, tirando-lhes a capacidade de leitura contemporânea da fascistização e neofascistização, tendo em vista que esse fenômeno *pode reaparecer, modificado, na atualidade*.⁹⁸

Parece-nos que as características básicas estão revelando um movimento que confirma o texto de Leandro Konder. Muitos têm usado, não apenas um discurso agressivo e de destruição de direitos, mas, também, símbolos nacionais e religiosos nas suas manifestações. Por exemplo, o uso da bandeira de Israel⁹⁹ levantada nas manifestações *bolsonaristas* antidemocráticas, e a Bíblia, erguida pelo *trumpismo* estadunidense.¹⁰⁰

É um processo de *religiosização* política, assim como ocorreu no *mussolinismo*. No caso do Brasil, movimentos neopentecostais, entre os quais, aqueles que se intitulam “judeus messiânicos”,¹⁰¹ têm levado a bandeira israelense às manifestações antidemocráticas promovidas pela extrema-direita, o que, por si só, merece repúdio.

Apesar do repúdio ao abuso, é uma realidade que cada vez mais se acentua e se fortalece,¹⁰² apesar do Judaísmo e do Cristianismo não terem nada que legitime o

⁹⁸ Leandro Konder. *Introdução ao Fascismo*. **Op. cit.**, p. 107;

⁹⁹ Pietro Nardella-Dellova. *Não confunda o Judaísmo com o bolsonarismo*. In A Voz da Esquerda Judaica. <https://mauronadvorny.com.br/site/2020/05/06/nao-confunda-o-judaismo-com-bolsonarismo/> acesso em 1/10/2020;

¹⁰⁰ Elizabeth Bruenig. The Last Temptation of Trump: the president brandishes a Bible in front of a church, in search of a divine mandate that isn't coming. In The New York Times. <https://www.nytimes.com/2020/06/02/opinion/trump-bible-speech-st-johns-church.html>, acesso em 1/10/2020;

¹⁰¹ Judeus messiânicos são cristãos que se valem de símbolos judaicos, livros de serviços sinagogais, utilizam um vocabulário teológico com palavras em hebraico, possuindo até mesmo um Rolo da Torá, mas são cristãos evangélicos, que enxergam Israel de um ponto de vista profético. Foi criado pelo Pastor batista Martin Rosen nos Estados Unidos, em 1973, com o nome “Jews for Jesus” (Judeus para Jesus) com o objetivo de converter Judeus para o Evangelismo, pois acreditam que Jesus só voltará quando todos os Judeus o “aceitarem” como Messias;

¹⁰² Pietro Nardella-Dellova. *A Bandeira de Israel ou, Judeus de Esquerda Acordem!* in A Voz da Esquerda Judaica. <https://mauronadvorny.com.br/site/2020/05/03/a-bandeira-de-israel-ou-judeus-de-esquerda-acordem1/> acesso em 1/10/2020;

trumpismo e *bolsonarismo*. Afinal, o que teriam Jesus de Nazareth e seu Sermão da Montanha, e Moisés e sua Torá, com o *trumpismo* e *bolsonarismo* – inescandíveis movimentos neofascistas de ataques e desprezo aos negros, aos estrangeiros, às mulheres e outros grupos chamados minorias? A resposta nos parece clara: nada. Não há qualquer *afinidade* entre os discursos *trompistas* e *bolsonaristas* e o Judaísmo.

d) Uma questão incômoda sobre Judaísmo e Fascismo Italiano

Não há qualquer afinidade entre a tradição judaica (apenas para citá-la) e o fascismo ou neofascismo, exceto se houver por parte de uma pessoa de origem judaica, erro político imperdoável, má-fé ou, abandonando toda tradição judaica, assimilar-se em ideologias autoritárias, fascistas, ditatoriais, militaristas e antidemocráticas.

Houve (e há) pessoas assim, cometendo erro político e, esvaziadas de Judaísmo, partidárias de grupos antidemocráticos. Na Itália mussolinista, por exemplo, muitos judeus se tornaram fascistas, e ingressaram no Partido Fascista¹⁰³ em 1921 e participaram da Marcha (fascista) sobre Roma, em 1922, ao menos (embora imperdoável) daquele fascismo anterior à II Guerra Mundial.¹⁰⁴ Algo que só encontra algum paralelo nas conversões que os cristãos impuseram aos judeus (cristãos-novos).

Houve, também, muitos Judeus, assim como Cristãos, que no início do fascismo italiano foram indiferentes,¹⁰⁵ mas, muitos outros Judeus se organizaram na resistência antifascista, como, por exemplo, os jovens Judeus do Congresso Juvenil-Judaico de Livorno, em 1924, que já enxergavam no fascismo a violência e o antisemitismo,¹⁰⁶ e o

¹⁰³ Anna Rosa Campagnano e Sema Petragani. *A Milenária Presença de Judeus na Itália: Resgatando a Memória da Imigração de Judeus Italianos no Brasil (1938-1941)*. SP: Atheneu Ed., 2007, p. 156;

¹⁰⁴ Refiro-me, aqui, ao ideário fascista antes de se tornar arma de destruição em massa e, ao lado do nazismo, em extermínio de milhões de seres humanos, entre os quais, judeus, homossexuais, comunistas, Testemunhas de Jeová, ciganos, poloneses e outros. Obviamente, é imperdoável, pois o “ideário” já apontava para o resultado destrutivo. Qualquer pessoa com um mínimo de humanidade poderia e, hoje, pode, saber o que era o fascismo, e o que o neofascismo. Assim como o fascismo ressurgem, ressurgem os que o apoiam vergonhosamente.

¹⁰⁵ Anna Rosa Campagnano e Sema Petragani. *Idem*, p. 136;

¹⁰⁶ Anna Rosa Campagnano e Sema Petragani. *Ibidem*, p. 137;

combateram, sendo a maioria deles marxistas ou anarquistas. A ideia era de combate ao Fascismo e ao mussolinismo que começava e, depois, ampliou o número de assassinatos, ainda que a luta pudesse parecer perdida. Como escreveu Gramsci, era *uma luta consciente*¹⁰⁷ e libertária.

Vejamos. Nos anos 30, Abramo Levi, a fim de afastar a ameaça fascista de Mussolini que pairava sobre os Judeus que defendiam o sionismo ou um Estado Judeu, lançou um livro *Noi Ebrei*,¹⁰⁸ com grande repercussão na Itália, comentando o livro *Gli Ebrei in Italia*, de Paolo Orano, Reitor da Universidade de Perugia, um fascista e companheiro de Mussolini, que cobrou fidelidade dos judeus italianos. Abramo Levi, por isso mesmo, coloca em oposição o fascismo e o sionismo, defende a adesão judaica ao fascismo.

A questão que se punha era sobre o Estado Italiano contra a ideia do Estado Judeu, e se exigia uma declaração pública dos Judeus italianos em favor da Itália fascista e contra o sionismo. Entre os vários depoimentos “judaicos” de caráter fascista, destacamos o do *advogado* Ettore Ovazza, que se apresenta como “Judeu e fascista”:

*“La mia coscienza di cittadino, la mia qualità di combattente e di fascista, le mie tradizioni familiari, mi impongono la condotta che finora ho seguito e che intendo seguire fino ad una chiarificazione totale. L'on. Paolo Orano, compagno di lotte e di ideali del Duce, chiede agli italiani di religione ebraica di staccarsi dal tutto dal sionismo nazionalista, di separare le responsabilità nostre dagli ebraismi marxisti e sovvertitori dagli altri paesi. Orano afferma con energia che l'Italia è una Patria che non ammette adulteri e che un buon italiano non può essere sionista. Noi ebrei siamo consci...”*¹⁰⁹

Porém, Raffaella Perin, historiadora da Universidade de Bologna, considera que o nome Abramo Levi era um pseudônimo com o qual o autor simulava ser um judeu a

¹⁰⁷ Edmundo Lima de Arruda Jr. *Derecho Moderno y Cambio Social: Un Análisis inspirado en Gramsci*. Florianópolis: Ed. Rey, 1996, p. 19;

¹⁰⁸ Abramo Levi. *Noi Ebrei*. Tivoli: Casa Editrice Pinciana Roma, 1937.

¹⁰⁹ Ettore Ovazza. *Una Lettera del Fascista Ebreo Ovazza all'On. Ermanno Amiucci* (Torino, 7 aprile 1937). in Abramo Levi. *Noi Ebrei*, *Idem*, pp. 89-94;

fim de criar uma situação desconfortável entre os judeus. Havia, segundo ela, um movimento encabeçado pelos católicos de então para legitimar o fascismo italiano.¹¹⁰

Sobre Ettore Ovazza, autor da carta referente ao extrato acima, consta que era um italiano de origem judaica, mas assimilado, isto é, fora da comunidade e tradições judaicas. Sendo um banqueiro, assumiu-se como fascista e, depois disso, por avanço nazifascista foi obrigado a deixar o partido fascista, vender o banco e fugir, sendo preso em 1943, e assassinado juntamente com sua família por nazistas.¹¹¹

Por que há registros dessa natureza na história judaica recente? Penso que a assimilação seja o oposto da ortodoxia judaica. Os rabinos sempre orientaram os judeus a se integrarem às sociedades onde vivessem, cuidando, porém, para não entrarem na assimilação. Há diferença entre assimilação e integração, sendo que esta pressupõe pertencer e participar efetivamente ao país onde o judeu se encontra, enquanto a assimilação é a negação da cultura judaica.

Apesar da orientação rabínica incentivando a integração, Rudolf de Jong considerou, tanto a assimilação quanto a integração, apenas como possibilidades teóricas, porque, segundo ele, a integração não dependia da vontade dos judeus, porque o resto da sociedade precisaria aceitá-los como integrados. A sociedade europeia, intrinsecamente antisemita, precisaria aceitar o judeu, integrado ou assimilado, completamente desligado da comunidade judaica – ou não. Os desdobramentos do final

¹¹⁰ Raffaella Perin. *Antisemitismo nella stampa diocesana negli anni Trenta del Novecento*, in *Storicamente* – Laboratório di Storia. Dipartimento di Storia, Culture, Civiltà dell'Università di Bologna. <https://storicamente.org/perin>, acesso in 3/10/2020;

¹¹¹ Conforme o *Istituto della Enciclopedia Italiana – Treccani*, Ettore Ovazza (Turim, 21 de Março de 1892 – Verbania, 11 de Outubro de 1943) foi um banqueiro e homem de negócios italiano de origem judaica. Proprietário de um banco em Turim, juntou-se aos Camisas Negras após a marcha sobre Roma. Membro do Partido Nacional Fascista, colabora no jornal *La Nostra Bandiera* (A Nossa Bandeira), no qual se *afirmava* o apoio dos judeus ao novo regime (na Itália, à época, um em cada três judeus adere ao fascismo). Mesmo depois das *Leggi razziali* de 1938, continuou como membro do partido fascista. Após o início da Segunda Guerra Mundial, Ettore Ovazza é obrigado a deixar o partido e a vender o seu banco. Em 1943, tentando fugir para suíça, é preso pela Gestapo, em Gressoney, Vale de Aosta, juntamente com a sua mulher Nella, seu filho Riccardo e sua filha Elena. Dois dias depois foram assassinados pelos nazifascistas. [https://www.treccani.it/enciclopedia/ettore-ovazza_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/ettore-ovazza_(Dizionario-Biografico)/), acesso em 3/10/2020;

do início do século XX demonstraram que Jong está certo, pois judeus de qualquer grau, integrado ou assimilado, foram perseguidos e mortos.¹¹²

Em face disso, penso na importância da pesquisa da experiência e dos valores milenares do Judaísmo, pois, se tais valores foram suficientes, como penso, para a manutenção de uma boa parcela de homens e mulheres sob a proteção cultural e principiológica judaica, talvez possam, uma vez mais, lançar algumas luzes, em especial, contra o referido e atual processo de fascistização.

Creio que seja urgente que se fortaleçam os laços entre qualquer religião e os direitos humanos, bem como a ideia e a tessitura dos direitos humanos em combate contínuo contra o fascismo, neofascismo, opressão, exploração, injustiças contra minorias, contra o racismo e tantas outras frentes de lutas humanizadoras, ou seja, emancipadoras, e não se trata de simplesmente legado judaico, mas de valores éticos universais.

Por fim, houve, é verdade, participação ativa de uma minoria judaica em apoio ao fascismo italiano, incluindo suporte financeiro, inclusive para violência e corrupção que levou os fascistas à vitória parlamentar em 1924,¹¹³ mas, para além dessa minoria pró-fascista, e da grande maioria indiferente, criaram-se, como mencionamos, grupos de resistência abertamente antifascistas.

Estes grupos comumente eram de Judeus socialistas, ou anarquistas, laicos, que propunham a integração dos Judeus na vida civil e social. Entre os antifascistas, relembramos um discurso de Nello Rosselli, de 1934, reafirmando aqueles valores éticos universais que interessam a este trabalho, que não são nem religiosos nem sionistas, mas culturalmente judaicos e libertários:

“Eu sou um Judeu que não vai à Sinagoga aos sábados, que não conhece o Judaísmo, que não observa nenhuma prática de culto (...) e, mesmo assim, faço questão de manter meu Judaísmo e protegê-lo de qualquer desvio. Para os sionistas, para os Judeus integrais, não existe outro problema senão o Judaísmo... Para mim, todos os outros problemas da vida apresentam-se um a um, com uma intensidade e uma angústia

¹¹² Rudolf de Jong. *Il Dibattito Anarchico sull'antisemitismo*, in Amedeo Bertolo (org.). *L'Anarchico e l'Ebreo: Storia di un Incontro*. *Op. cit.*, p. 155;

¹¹³ Anna Rosa Campagnano e Sema Petragani. *A Milenária Presença de Judeus na Itália*: *Op. cit.*, p. 136;

igual àquela com a qual se me apresenta hoje o problema religioso, absolutamente desvinculado do Judaísmo. O problema judaico não é, ou eu não o sinto, o problema fundamental único da minha vida.

Quando tenho sede de religião sou Judeu (...). Entendo por Judaísmo uma concepção religiosa de vida (...). Declaro ser Judeu, faço questão do meu Judaísmo porque é indestrutível em mim a consciência monoteísta, que talvez nenhuma outra religião tenha expressado com tanta clareza; porque eu tenho vivíssimo o sentido de minha responsabilidade pessoa e, portanto, de minha liberdade de não ser julgado por ninguém a não ser minha própria consciência e Deus; porque me repugna qualquer idolatria dissimulada; porque considero com severidade judaica o dever da nossa vida terrena e com serenidade judaica o mistério do Além. (...) Tenho, portanto aquela concepção social que me parece descender de nossas melhores tradições; porque tenho o sentido religioso da família que, para quem nos observa de fora, parece característica fundamental e granítica da sociedade judaica. Posso, portanto, dizer que sou Judeu.”¹¹⁴

e) Algo mais sobre o Sistema Jurídico e Direitos Humanos

Em outras oportunidades, o questionamento segue caminho diverso, a saber, o do Sistema Jurídico. O quanto uma lei ou um sistema legal, valendo-se do princípio da soberania estatal, pode ferir Direitos Humanos ou Direitos Fundamentais ao atingir a liberdade e aspectos de determinada cultura religiosa?

Temos neste sentido três fatos tensionados: o sistema jurídico, o direito humano à liberdade religiosa e a restrição casuística a elementos religiosos. Por outro lado, há casos sobre direitos culturais que tiveram reconhecimento judiciário, a exemplo dos sacrifícios animais em determinados cultos.¹¹⁵ Mas, também, aqueles que são

¹¹⁴ Nello Rosselli *apud* Anna Rosa Campagnano e Sema Petragani. *A Milenária Presença de Judeus na Itália: Op. cit.*, pp. 137 e 138;

¹¹⁵ STF – Supremo Tribunal Federal decide que sacrifício de animais em cultos religiosos é constitucional. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/28/stf-decide-que-e-constitucional-sacrificar-animais-em-cultos-religiosos.ghtml> acesso em 27/9/2020;

simplesmente restritivos de direitos, como o caso da recente lei francesa que proíbe o uso de *burca* e de *nikab*, ferindo direitos básicos da religião e da mulher muçulmanas.¹¹⁶

f) Uma questão urgente: aspectos do conflito Israel-Palestina

Outro assunto, não menos angustiante, por conexão óbvia (a meu ver), refere-se às questões pertinentes ao conflito *Israel-Palestina*, de modo específico, e *Israel-Árabe* mais amplamente, bem como suas origens, transformações, desdobramentos, abordagens e eventuais soluções. É uma situação que, da minha parte, está adstrita aos *Direitos Humanos Internacionais* de dois povos: Israelenses e Palestinos, que têm direito à paz, ao desenvolvimento e à plenitude de direitos.

É impossível tratar de Judaísmo e de Direitos Humanos sem, de alguma forma, enfrentar, com serenidade e seriedade, o assunto desse conflito. Valendo-me dos pontos de vista de Jean-Paul Sartre,¹¹⁷ Albert Einstein,¹¹⁸ Hannah Arendt,¹¹⁹ entre outros, abordei o tema em várias Palestras e Minicursos, sempre com um olhar propositivo, crítico, imparcial e dialógico, a favor dos dois povos.

Sobre isso – e pensando soluções objetivas e propositivas, apoio um movimento judaico que se formou na Itália, chamado *Gruppo Martin Buber: Ebrei per la Pace*, cuja proposta é “*due Popoli, due Stati*”, embora Michael Löwy lembre que Martin Buber, desde que chegou à região da Palestina, em 1938, posicionou-se contra a ideia de um Estado exclusivamente judeu na região, defendendo e participando inicialmente de

¹¹⁶ Orientei um Artigo científico em 2015 na FURG - Universidade Federal do Rio Grande, escrito por Saddam Harb Mohamad, um jovem estudante de Direito, de origem palestina, aprovado pela Comissão Científica daquela Universidade e, depois, publicado com o título “*A Inconstitucionalidade da Lei Francesa que Proíbe o Uso da Burca e do Nikab em Espaços Públicos. Um Olhar Sobre a Constituição Francesa e a Convenção Europeia dos Direitos do Homem*”. Revista Jurídica Logos. São Paulo, nº 8, 2015, pp. 291-306; <http://imagens.devrybrasil.edu.br/wp-content/uploads/sites/90/2015/06/12180616/RevistaLogos2015.pdf>, acesso em 27/9/2020;

¹¹⁷ Jean-Paul Sartre, Claude Lanzmann *et alii*. *Dossier do Conflito Israelo-Árabe*. Trad. port.. Porto: Ed. Inova, 1968, pp. 10-22, com pontos de vista árabes, pp. 24-399, e israelenses, pp. 400-980;

¹¹⁸ Albert Einstein. *Como Vejo o Mundo: Problemas Judaicos*. RJ: N. Fronteira, 1981, p. 113;

¹¹⁹ Hannah Arendt. *Escritos Judaicos*. Trad. brasileira. SP: Manole, 2007, pp. 289 e segs.;

um movimento não estatista de fraternidade e solidariedade entre judeus e árabes¹²⁰ e, depois de uma Estado binacional. Desde sua chegada à Palestina até sua morte, em Jerusalém, em 1965, Buber trabalhou intensamente para criar condições propícias para boas relações entre judeus e árabes.¹²¹

Associei-me, também, ao grupo *Muslim-Jewish Solidarity Committee Group*, de judeus e muçulmanos de New York, que atua para a convivência e solidariedade entre os dois povos. Outrossim, em 2019, apoiei a criação do *Massoret*, uma Sinagoga e Centro de Estudos Judaicos em São Paulo, sob direção do Rabino Alexandre Leone, que propõe um Judaísmo inclusivo e dialógico, com defesa dos Direitos Humanos.

Colaboro periodicamente, com o blog *A Voz da Esquerda Judaica*, ligado ao *Grupo Resistência Democrática Judaica*, ambos coordenados por Mauro Nadvorny, judeu de esquerda e residente em Israel, que reúne judeus do Brasil, Itália e Israel, defensores dos Direitos Humanos e do diálogo e composição entre Israelenses e Palestinos.

Mantenho, igualmente, o tema no *Projeto Sinagoga Scuola*, que criamos nos anos 90 para tratar do Judaísmo a partir do legado humanista e anarquista da *Sinagoga Scuola*, Itália, mencionada no início desta introdução.¹²² Em nome do Projeto Sinagoga

¹²⁰ Michael Löwy. *Romantismo e Messianismo*. Trad. brasileira. SP: Perspectiva, 2008, p. 153;

¹²¹ Martin Buber. *Il Cammino dell'Uomo*. Trad. Gianfranco Bonola. Magnano: Ed. Qiqajon, 1990, p. 14;

¹²² O tema Israel-Palestina despertou muito interesse do mundo jurídico. 1) Em 2013, a EMERJ – Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro, pelo seu Diretor, o juiz Prof. Dr. Rubens Casara, convidou-me a proferir palestra e dialogar sobre **“Israel e Palestina sob um olhar crítico e dialógico”**, no Programa continuado de Direitos Humanos; 2) Depois, em 2014, os Estudantes da Faculdade de Direito da FURG - Universidade Federal do Rio Grande, RS, promoveram um encontro para eu dialogar com *Abdel Rahman Abu Hwas*, um representante do Povo Palestino, sobre o conflito **“Israel e Palestina sob um olhar dialógico e crítico”**; 3) Em 2014, o Grupo de Estudos e Pesquisas em Teorias Críticas Aplicadas ao Direito NUDAR – Núcleo de Direito Achado na Rua, e o Centro Acadêmico da Faculdade de Direito Damásio, São Paulo, promoveram um encontro para eu tratar da proposta **“Dois Povos, Dois Estados: Israel e Palestina no Direito Internacional dos Direitos Humanos”**; 4) Em 2015, a pedido dos Estudantes de Direito, a Prof.^a Dra. Alessandra Devulsky Tisescu, Coordenadora da Faculdade de Direito da Universidade Nove de Julho, São Paulo, organizou, um novo encontro para eu tratar da questão **“Israel e Palestina e os Direitos Humanos”**, e dialogar com Professores e Estudantes daquele Curso.

Scuola, fiz, em 2012, defesa da dignidade dos muçulmanos pelo respeito à Religião e cultura muçulmanas, contra o filme “Inocência Muçulmana.”¹²³

Paralelamente, levei o debate sobre Israel-Palestina para os espaços universitários, a fim de propiciar a compreensão histórica, econômica e religiosa, nas apenas desta questão, mas do próprio conflito entre *Israelenses e Árabes*, com a chave de leitura a partir da herança dos antigos Profetas de Israel, bem como dos pensadores do Judaísmo. Considero o debate necessário para o processo de humanização, emancipação e justiça.¹²⁴

Entrementes, pesquisei e abordei o tema do ponto de vista judaico anarquista, em especial a análise do *Anarquismo, Proudhon, Direito Civil e os Kibutzim*, bem como a tensão crescente entre *Kibutzim Judaicos* e o *Estado de Israel*, na Faculdade de Direito da Universidade Federal Fluminense.¹²⁵ Aliás, tema que, ao lado de outros das Ciências Sociais, foi objeto de debates intensos naquela Instituição, onde tivemos a oportunidade de tratar do conceito de *solidariedade científica*, aproveitando-o para compreender a educação plural e libertária *kibutziana*.¹²⁶ A ideia de *solidariedade científica* foi tratado anteriormente em um Artigo de Wilson Madeira e Antonio

¹²³ Minha manifestação em 2012, representando o Projeto Sinagoga Scuola, presencialmente no Centro Islâmico de São Paulo, pelo **respeito à Cultura e Religião muçulmanas e contra o filme “A Inocência dos Muçulmanos”**. Vide YouTube: <https://youtu.be/zdV4dfKkFLO>;

¹²⁴ Por conta dos aspectos multifacetados dos conflitos Israel-Árabe e Israel/Palestina, convidamos um dos líderes palestinos, residente no Rio Grande do Sul, o *Militante Abdel Rahman Abu Hwas*, com quem eu já havia dialogado sobre Israel e Palestina na FURG - Universidade Federal do Rio Grande em 2014, assim como *Rafaela Barkay*, judia feminista residente em Israel com doutorado pelo Centro de Estudos Judaicos e Árabes da USP, e duas feministas não judias, com olhar e pesquisas especificamente sobre o conflito Israel-Palestina, *Moara Crivelente*, com Doutorado em Política Internacional e Resolução de Conflitos pela Universidade de Coimbra, e *Maria Fernando Vomero*, Mestre em Pedagogia do Teatro (a relação entre Teatro e Direitos Humanos na Palestina) pela USP, para escreverem comigo o capítulo ***Olhares Críticos sobre o Conflito Israel-Palestina***, no livro que organizei com vários outros coautores, sob o título ***Antropologia Jurídica: Uma Contribuição sob Múltiplos Olhares. Op. cit.***, pp. 338-366;

¹²⁵ *Anarquia e Direito Civil: Um Estudo Proudhoniano das Facetas do Direito de Propriedade como Droit d'Aubaine e como Função Libertária*. PPGSD-UFF - Programa de Doutorado em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ. Pesq. e Estudos realizados entre 2014 e 2016, em especial, no Capítulo *Topias Anarquistas e seus Limites (Kibutz como topia anarquista; a topia kibutziana versus o Mercado e o Estado e A topia kibutziana em busca de uma nova utopia)*, pp. 206 e ss.;

¹²⁶ Wilson Madeira Filho e José Antonio Callegari. *Formação do Espírito Científico Interdisciplinar: a Produção Solidária do Conhecimento Científico*, in Revista Confluências do PPGSD-UFF. Vol. 12, n. 1, Niterói, outubro de 2012, pp. 193-212;

Callegari, ambos da Universidade Federal Fluminense, em grupos ativos de debates semanais em processo de produção de conhecimento como patrimônio coletivo.

Mas, embora esse assunto, entre outros, seja pertinente, e a inquietação, ampla, porque afinal amplos são os efeitos da religião, de tais conflitos e da ausência de soluções efetivas e duradouras, com repercussões no Direito, Política, Economia e Direitos Humanos, sobretudo na questão do Oriente Médio, este presente trabalho, dada a sua natureza e proposta, não permite a horizontalização e, muito menos, a verticalização desses temas. Não é um trabalho de Política, mas de Direitos Humanos e, muito embora ambos os assuntos estejam em uma constante tensão de afinidades eletivas, vale antes responder qual o *efeito* (e não o que é)¹²⁷ do Judaísmo enquanto contribuinte dos Direitos Humanos para, posteriormente, oferecer dados e valores aplicáveis ao caso concreto.

De qualquer modo, a maior das causas é a luta pelos Direitos Humanos, e conforme Sobel, nada nos permite a violação dos direitos fundamentais do homem.¹²⁸ Pretendo continuar tratando dos conflitos no Oriente Médio em outra oportunidade e pesquisa, mantendo aqui apenas a menção a eles enquanto contexto no qual o tema deste projeto germinou.

Aqui, especificamente, cuidarei do Judaísmo e das suas contribuições para a construção dos Direitos Humanos e por via oblíqua, parece-me natural, o presente trabalho se oferecerá naturalmente para outra oportunidade, na qual pretendo verticalizar o estudo da questão Palestina-Israel.

g) Religião, Judaísmo e Direitos Humanos

Sobre a Religião, de modo geral, e os Direitos Humanos, especificamente, há conhecidas abordagens das conexões entre Cristianismo e Direitos Humanos, como as que fizeram os Professores da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, entre

¹²⁷ Hans-Jürgen Greschat. *O que é Ciência da Religião*, **Op. cit.**, p. 161;

¹²⁸ Henry Sobel. *O Judeu na Década de 80*. **Op. cit.**, p. 295;

os quais Dalmo Dallari,¹²⁹ Miguel Reale,¹³⁰ Fabio Konder Comparato, Celso Lafer¹³¹ e Goffredo da Silva Telles,¹³² aliás, com quem tive a oportunidade de dialogar sobre o assunto, e de quem pude ouvir uma das mais belas e impactantes lições sobre princípios cristãos e a ética jurídica.¹³³ Da Faculdade de Direito da PUC/SP, cito o Prof. André Franco Montoro, sobretudo no seu capítulo sobre conceito de justiça,¹³⁴ que é elemento fundamental do Judaísmo, vale dizer, elemento sem o qual não há Judaísmo.¹³⁵

Fábio Konder Comparato, por exemplo, no seu livro *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*,¹³⁶ busca as raízes dos Direitos Humanos nas narrativas bíblicas, desde Adão ao Rei David e, finalmente, reelabora seu conteúdo a partir da ótica cristã e da universalidade do pensamento cristão.

Em seu livro, Comparato cita os Direitos Humanos como criação do *Povo da Bíblia*, mas não o especifica como *Povo Judeu*, isto é, não menciona diretamente o Judaísmo do *povo da Bíblia*. Trata-se de uma visão um tanto mais cristã de viés *teológico* de tais autores, que mencionam o *Tanakh*, isto é, Torá, Profetas e outros Escritos (*chamado de Antigo Testamento*), com os olhos do Cristianismo, e, conforme afirma Erich Fromm, tratam a Cultura Judaica pelo ângulo da Cultura Cristã com pouca ou nenhuma leitura.¹³⁷

Nenhum problema quanto a isso, pois ambas as Religiões têm afinidades e convergências. Há um problema apenas quando uma cultura pretende substituir outra ou, de modo um tanto arrogante, atribuir-se o direito de superar outra, como se

¹²⁹ Dalmo de Abreu Dallari. *Direitos Humanos e Cidadania*. SP: Moderna, 1998, p. 38-39;

¹³⁰ Miguel Reale. *Pluralismo e Liberdade*. SP: Saraiva, 1963, pp. 285 e segs.;

¹³¹ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um Diálogo com Hannah Arendt*. SP: Letras, 1988;

¹³² Goffredo Telles Junior. *Estudos*. São Paulo: Ed. Juarez de Oliveira, 2005, pp. 1-7 e 169 e segs.;

¹³³ Encontro que tive com o Prof. Dr. Goffredo Telles Junior, em 2006. Registro do Encontro: **Parte I** <https://youtu.be/6wn9AP-r3H4>; e **Parte II** <https://youtu.be/A8g-VdGPrwM> acesso 28.9.2020;

¹³⁴ André Franco Montoro. Introdução à Ciência do Direito. 22ª ed., SP: RT, 1994, pp. 119 e segs.;

¹³⁵ Arturo Schwarz. *Testemoni*. in Amedeo Bertolo (org.). *L'Anarchico e l'Ebreo*. Milano: *Op. cit.*, p. 236

¹³⁶ Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. SP: Saraiva, 2013, p. 13;

¹³⁷ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. *Op. cit.*, p. 18;

depreende da leitura do livro de J. Cretella Jr.,¹³⁸ ex-Professor de Direito da Faculdade de Direito da USP, ao afirmar que o *Tanakh*, que ele chama de Antigo Testamento, *preparou o Novo Testamento* e, assim, *este ultrapassou o Judaísmo*. Vê-se que o “manual” de Cretella expressa não apenas uma visão de mundo e de história um tanto comtiana, mas revela-se literalmente inclinado a enxergar o mundo pela lente de Augusto Comte: a história humana é uma constante sucessão de estados, a que ele identifica como *teológico, metafísico e positivo*.

Na visão comtiana, simpática a Cretella, não cabe um mundo plural e diverso, ou, em outras palavras, de diversidades e pluralidades que convivam. Por isso mesmo, na sua estreiteza “filosófica”, não reconhece vida independente ao Judaísmo, aliás, sequer Judaísmo em Jesus e, tanto pior, considera um *Novo Testamento* compilado séculos depois de Jesus, como suficiente para substituir e superar o Judaísmo. Por último, afirma que a Justiça hebraica consiste em *santidade* apenas e perfeição religiosa.

É comum ouvirmos a expressão *cultura judaico-cristã* para se referir aos Direitos Humanos. Percebo aí, por um lado, certa canalização da experiência judaica revestida de Cristianismo autônomo. Alguns a utilizam para sugerir uma *teologia* da substituição, ou seja, a que considera a Igreja como substituta de Israel, e o Cristianismo, como anota Renan, tendo desfeito e revogado completamente o Judaísmo.¹³⁹ Já nos primeiros séculos de Cristianismo isso se tornou, conforme Flusser, uma manifestação de ódio ao Judaísmo e aos Judeus e, mais que o antissemitismo cultural greco-romano, criou-se um antijudaísmo de rancor, que encontrou, finalmente, seu correspondente no sentimento anticristão de muitos Rabinos.¹⁴⁰

Era a leitura que se fazia nos primeiros séculos de Cristianismo que, de um lado, valorizava a “religião” mosaica, bem como seus fundamentos bíblicos. Mas, atacava o Judaísmo rabínico pós-bíblico – o farisaico, pois *lia* nas Escrituras, respectivamente, a justificação, legal ou profética, do próprio Cristianismo, bem como a crítica daquele

¹³⁸ José Cretella Júnior. *Curso de Filosofia do Direito*. 5ª ed., RJ: Forense, 1995, pp. 94-96;

¹³⁹ Ernesto Renan. *A Igreja Cristã*. Trad de Eduardo Pimenta. Porto: Liv. Lello & Irmãos, 1929, p. 172;

¹⁴⁰ David Flusser. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo*. Vol. III. RJ: Imago, 2002, pp. 165 e 173;

Judaísmo. Conforme anota Marc Zvi Brettler, *o Israel bíblico era tido em alta estima, mas não o Judaísmo, que deveria ser substituído pelo Cristianismo*.¹⁴¹

Em alguns casos, como em Eusébio de Cesaréia, percebe-se a emergência de registrar o crescimento da Igreja comparando-o com a ruína dos Judeus. Não apenas registrou-se a *suposta* derrocada dos Judeus – e do Judaísmo, mas, também, do fim daquele grupo de Judeus (Eusébio sintomaticamente chama-os “oriundos da circuncisão”) que foram seguidores diretos de Jesus, e se reuniam em Jerusalém. Ademais, Eusébio criminaliza a resistência judaica diante de Roma e desmoraliza suas lideranças, entre os quais, Simão Ben Kosiba, conhecido como Bar Kochba, chamando-o de *homicida e bandido*. Diz Eusébio:¹⁴²

“Enquanto o ensinamento de nosso Salvador e sua Igreja floresciam a cada dia e progrediam mais e mais, a ruína dos judeus chegava ao máximo com sucessivas calamidades. Corria já o ano dezoito do Imperador quando estourou novamente uma rebelião dos judeus que levou à ruína uma enorme multidão entre eles”

“No que tange às datas dos bispos de Jerusalém, nada encontrei conservado por escrito, porque, na verdade, uma tradição afirma que tiveram vida muito breve. (...) Dizem que todos eram judeus que haviam aceitado sinceramente o conhecimento de Cristo, tanto que aqueles que estavam capacitados a julgá-los consideram-nos até dignos do cargo de bispos. Naquele tempo, efetivamente, a igreja era toda composta por fiéis judeus, desde os apóstolos até o assédio dos que então restavam, quando os judeus novamente separados dos romanos, foram vítimas de grandes guerras. Portanto, como quer que tenham terminado os bispos procedentes da circuncisão naquele momento, talvez seja necessário dar a sua lista desde o primeiro: Tiago, Simeão, Justo, Zaqueu, Tobias, Benjamim, João, Levi, Efreim, José e Judas. Estes foram os bispos da cidade de Jerusalém, desde os apóstolos até o tempo de que estamos falando, e todos oriundos da circuncisão.”

“A rebelião dos judeus tomava novamente maior força e maior extensão. Rufo, governador da Judéia, com o reforço militar enviado pelo Imperador e tirando partido sem piedade de sua louca temeridade, marchou contra eles. Aniquilou em massa milhares de homens, de crianças e de mulheres, e ao amparo da

¹⁴¹ Marc Zvi Brettler: Introduction in *Tanakh, The Jewish Bible*: a new translation of The Holy Scriptures, **Op. cit.**, p. 5: “There was also an element of Christian supersessionism among some source critics: Biblical Israel is held in high esteem; early Judaism (in the late biblical and postbiblical periods) is not, for it was to be superseded by Christianity”;

¹⁴² Eusébio de Cesaréia. *História Eclesiástica*. Trad. W. Fischer. SP: Fonte Ed., 2005, pp. 26, 117-119;

lei da guerra reduziu seus territórios à escravidão. Mandava, então, sobre os judeus um chamado Barkokebas,¹⁴³ que significa estrela, um homem homicida e bandido”

A *teologia cristã da substituição* negou, em certa medida, a *judeidade* histórica dos Judeus. Eusébio, embora enfatize a antiguidade do *povo hebreu*, bem como sua *religiosidade, justiça e demais virtudes*, caracteriza-o com sendo *cristão*. Diz ele, que se todos os homens bíblicos, desde o primeiro até Abraão, fossem chamados de *cristãos* por alguém, isso não seria engano. Para Eusébio, a religião de Abraão era a mesma dos Cristãos, pois ele teria sido Cristão, e o Judaísmo, assim, desaparece. Hoje, esse tema parece ter sido resolvido pela Declaração *Nostra Aetate*, do Papa Paulo VI, em 1965, conforme se depreende da leitura do livro *A Construção do Diálogo: O Concílio Vaticano II e as Religiões*, de Frank Usarski.¹⁴⁴

No mesmo passo, poucos séculos depois, o Islamismo afirma que Abraão não foi Judeu ou Cristão, mas Muçulmano:

“Abraão jamais foi judeu nem cristão; foi, outrossim, monoteísta, muçulmano, e nunca se contou entre os idólatras.”¹⁴⁵

Considerássemos, portanto, qualquer sentido de uma teologia da substituição, outros ainda utilizariam, talvez, a expressão *judaico-cristã-muçulmana*, pois há entre os muçulmanos quem considere o Islamismo como um substituto, superação ou complemento do Cristianismo, como se depreende do comentário no Alcorão Sagrado,

¹⁴³ Conf. Cecil Roth. *Enciclopédia Judaica*: Vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. Tradição, 1967, p. 150, *Bar Kochba* (em hebraico: filho da estrela), foi o nome de guerra de Simão Ben Kosiba. Foi líder militar da última revolta judaica contra Roma (132-135 e. c.). A revolta começou depois que o imperador de Roma Adriano quebrou sua promessa de reconstruir Jerusalém e o Templo, que haviam sido destruídos pelo general Tito, na revolta de 70 e. c.. Em vez disso, Adriano decidiu reconstruir, sobre os destroços de Jerusalém, uma cidade romana, com características pagãs. Inspirado por Rabi Akiva, um dos mais proeminentes sábios judeus da época, Bar Kochba deu início à revolta. Ele morreria três anos depois, no cerco à fortaleza de Betar, último reduto da rebelião.

¹⁴⁴ Frank Usarski. *A Construção do Diálogo: O Concílio Vaticano II e as Religiões*. São Paulo: Paulinas, 2018, p. 103 e segs.;

¹⁴⁵ 3ª Surata: 67;

que considera o Profeta Mohammad como sendo aquele Profeta semelhante a Moisés.¹⁴⁶ Mohammad é designado como *Mensageiro* para preencher a *lacuna* na série de mensageiros,¹⁴⁷ posteriores a Jesus de Nazareth. Os Judeus e os Cristãos são retratados como pecadores porque *Allah* os castiga.

Por outro lado, a expressão *judaico-cristã* (não no sentido de substituição ou superação), tem cultural e filosoficamente um caráter aproximativo, aliás, de conexão, afinidade, e pode ser apreendida como um saudável encontro de duas religiões que, embora tenham vida própria, vivem das mesmas raízes e, por isso mesmo, permitem o diálogo e, não poucas vezes, as ações conjuntas, mormente no que respeita à defesa dos direitos humanos. Nesse sentido, poder-se-ia dizer o mesmo do Islamismo, especialmente em face de outro texto corânico que, nesta passagem, não excluiu Judeus e Cristãos:

*“Os crentes, os judeus, os cristãos, os sabeus, enfim todos os que creem em Allah, no Dia do Juízo Final, e praticam o bem, receberão a sua recompensa do seu Senhor e não serão presas do temor, nem se angustiarão.”*¹⁴⁸

Embora o Cristianismo e o Islamismo tratem a Bíblia Hebraica (*Torah, Nevi'im e Kethuvim*) como uma fonte válida e inspiradora para suas crenças, reconhece-o Fromm,¹⁴⁹ todavia não se restringem a ela, tendo, também outros Livros específicos, respectivamente, Novo Testamento e Alcorão.

Do mesmo modo, a experiência judaica não é apenas aquela narrada na Bíblia, que acaba sendo, como afirmamos acima, uma visão cristianizada do Judeu (judeu como povo do Livro). O Judaísmo não se resume à Bíblia, pois a cultura judaica que tem, sim, raízes na Torá, Profetas e outros textos das chamadas Escrituras Sagradas, não obstante se desenvolve no Talmud, Cabala e na própria história “real” judaica.¹⁵⁰ O mundo

¹⁴⁶ *Alcorão Sagrado*. Trad. Samir El Hayek. SP: MarsaM Ed., 2004, p. 15: Coment. 46 à 2ª Surata: 75;

¹⁴⁷ 5ª Surata: 19; 5ª Surata: 18;

¹⁴⁸ 2ª Surata: 62;

¹⁴⁹ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: uma Interpretação Radical*. *Op. cit.*, p. 18;

¹⁵⁰ Entre 2011 e 2014, como Professor Visitante, a convite do Prof. Dr. Hélcio Maciel França Madeira, do Depto de Direito Privado, ministrei Aulas (e preparei material de Estudos e Artigo) de *Direito Hebraico*,

judaico não pode ser visto apenas pelos olhos cristãos ou pelos olhos muçulmanos, ainda que se considere a respeitabilidade e seriedade da abordagem cristã e muçulmana.

De qualquer forma, o olhar que Cristãos e Muçulmanos lançam sobre o Judaísmo não é judaico, nem científico, mas teológico. Fosse aprofundar esse debate, que aqui aparece apenas como elemento contextual, teria que fazê-lo do modo teológico, caindo em um debate inócuo do ponto de vista científico. Conforme advertiu Greschat, é do teólogo, e não do cientista da Religião, o método de estudo de *religião alheia* a partir das referências que tenha do seu próprio deus, crença, pecado, etc.¹⁵¹

h) Um “a priori” sobre o Judaísmo Subterrâneo e os Direitos Humanos

No que respeita aos *Direitos Humanos*, há geralmente uma visão simplificada, reduzida e formal de sua estrutura, que começa por tratar esta área apenas como *dimensões de direitos*. Começaria com a Revolução Francesa, em 1789, consagrando a primeira geração ou dimensão de Direitos Humanos referente aos *direitos individuais e políticos*. Depois, com a Constituição Mexicana de 1917 e com a Constituição de Weimar de 1919, têm-se a segunda geração ou dimensão de Direitos Humanos que agrega os *direitos sociais*. E a terceira geração ou dimensão de Direitos Humanos ocorre com a Declaração Universal de Direitos Humanos, em 1948, consagradora dos *direitos da solidariedade*.¹⁵² Há, atualmente, ao lado dessas primeiras, estudos que tratam de outras dimensões dos Direitos Humanos, como a *bioética* e a *proteção de dados e informações pessoais*.¹⁵³

na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo - FADUSP, abordando aspectos das fontes bíblicas e talmúdicas do **Direito Hebraico, conexões entre Direito Hebraico, Direito Romano e Direito Civil** e, finalmente, sobre o legado judaico para os **Direitos Humanos**. Havia conhecido o Prof. Hécio Madeira em Juína, Mato Grosso, por ocasião de uma Visita da Comissão Avaliadora do MEC ao Curso de Direito da AJES naquela cidade. Nesta oportunidade falamos longamente sobre Judaísmo e Direito.

¹⁵¹ Hans-Jürgen Greschat. *O que é Ciência da Religião, Op. cit.*, p. 156;

¹⁵² Manoel Gonçalves Ferreira Filho. *Direitos Humanos Fundamentais*. 14ª ed.. Saraiva, 2012;

¹⁵³ Flávia Piovesan. *Temas de Direitos Humanos*. 8ª ed., SP: Saraiva, 2015;

Nos países que se formaram a partir das referências cristãs, há um processo de *constitucionalização* dos Direitos Humanos que, nas respectivas Constituições passam a se chamar Direitos Fundamentais.¹⁵⁴ Faz-se geralmente uma crítica à positivação de tais direitos na Constituição, pois, segundo alguns, a tendência ao se escreverem direitos humanos na Constituição é torná-los formais (direitos formais), enunciativos e, assim, inaplicáveis ou pouco aplicáveis.

Acompanho, entretanto, o posicionamento de José Afonso da Silva¹⁵⁵, e discordo da crítica, pois a referência do (e no) texto é o ponto de partida para a realização concreta dos direitos fundamentais, sejam individuais ou sociais. Tais direitos formam uma direção programática, uma opção de sociedade e uma meta e, também, um conjunto de direitos imediata e diretamente aplicados.¹⁵⁶

Dito isso, indaga-se: o que há de substancialmente judaico nos direitos humanos? Quais efetivas contribuições judaicas para a realização de tais direitos podem ser verificadas? Há efetivamente alguma coisa de direitos humanos na experiência histórica judaica? São perguntas cujas respostas dependem de um resgate do Judaísmo, ou de um tipo de Judaísmo que percorre a história: exatamente aquele que Buber chama muito expressivamente de *judaísmo subterrâneo*,¹⁵⁷ que se opõe a um *modus* sacrificial sacerdotal e, também, a um dogmatismo rabínico talmúdico.

Nos anos 90, na Faculdade de Filosofia, fiz um estudo monográfico e preliminar¹⁵⁸ sobre os sacrifícios, o *modus* sacrificial e sua permanência na sociedade violenta ocidental, sobretudo, no Direito, que aprofundei no Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da USP¹⁵⁹ e, finalmente, transformei em Capítulo de livro.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Como é o caso dos Artigos 1º a 17 e, em especial, Art. 5º, da CF/88;

¹⁵⁵ José Afonso da Silva. *Aplicabilidade das Normas Constitucionais*. SP: RT, 1968 (obra que escrita em plena Ditadura Militar, sobre a Constituição democrática de 1946, e antes do AI-5, foi atualizada em face da CF/88, sempre mantendo a defesa da aplicabilidade imediata);

¹⁵⁶ Artigo 5º, § 1º, da CF/88, sobre a aplicabilidade imediata dos direitos e garantias fundamentais;

¹⁵⁷ Michael Löwy. *Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central*. SP: Letras, 1989, p. 55;

¹⁵⁸ Sob a orientação do Prof. Dr. José Cardonha, escrevi o ensaio monográfico *A Filosofia e Crise Sacrificial do Direito*. Faculdade de Filosofia, Educação e Ciências Sociais da USF, 1997;

¹⁵⁹ *A Crise Sacrificial do Direito*. Mestrado USP. **Op. cit.**;

Diferentemente de respeitáveis autores, como Renè Girard,¹⁶¹ eu procurei um caminho que superasse ou se apresentasse como equilíbrio do sacrifício humano e dos seus substitutos sacrificiais institucionalizados, como marca da sociedade capitalista ocidental, a que chamei de *Comunidade de Direito* com fundamento na experiência *socialista* dos primeiros discípulos de Jesus. Este presente trabalho é, nesse sentido, um aprofundamento, uma verticalização e uma proposta para isso.

É o resgate dessa experiência e do pensamento judaicos (do ponto de vista judaico), que levará à compreensão de um típico Judaísmo. Michael Löwy chama-o de judaísmo anarquizante¹⁶² ou libertário, pouco conhecido, mas responsável pelo estabelecimento dos *Kibutzim*,¹⁶³ isto é, colônias judaicas libertárias e socialistas, nas terras palestineses.

Na mesma linha, há um movimento, vivo e revolucionário, de Direitos Humanos que não pode simplesmente cristalizar-se nos direitos fundamentais, se bem que estes sejam importantíssimos como afirmado acima. Um movimento vivo de Direitos Humanos que, independentemente da constitucionalização de tais direitos, também tem sua raiz nos movimentos anarquistas do século XIX, sobretudo os de inspiração proudhoniana.¹⁶⁴ Entre os judeus libertários, citamos Gustav Landauer e, na sua linha, Martin Buber, que promoveram um movimento revolucionário de matriz judaica.¹⁶⁵ No caso de Landauer, de um Judaísmo *quase* ateu,¹⁶⁶ que se desenvolve a partir de

¹⁶⁰ Pietro Nardella-Dellova. *Histórico Mítico-antropológico da violência, do desejo mimético e do modo sacrificial*. in Antropologia Jurídica: Uma Contribuição sob Múltiplos Olhares, **Op. cit.**;

¹⁶¹ Renè Girard. *A Violência e o Sagrado*. Tradução M. C. Gambini, SP: UNESP, 1990;

¹⁶² Michael Löwy. *Redenção e Utopia*. **Op. cit.**, pp. 47 e ss.;

¹⁶³ Organizações agrícolas, com base socialista e anarquista, administração horizontal, estabelecidas na região da Palestina desde 1870. A palavra "Palestina" tem a ver com a antiga região geográfica romana (sobretudo a região dos Filisteus, hoje, Gaza), e não com "país" Palestina, que foi, junto com "Israel", criado pela ONU em 1947;

¹⁶⁴ Giampietro Berti. *Un'Idea Esagerata di Libertà: Introduzione al pensiero anarchico*. Milano: Eleuthera, 1994, **passim**;

¹⁶⁵ Martin Buber. *O Socialismo Utópico*. SP: Perspectiva, 1971, p. 63 e ss.;

¹⁶⁶ Michael Löwy. *Redenção e Utopia*. **Op. cit.**, p. 47 e ss., e 111 e ss.;

conceitos como *utopia e topia*,¹⁶⁷ criados por ele, que espelham um movimento sem fim da emancipação humana. Buber, por seu turno, embora inspirado por Landauer, de quem foi amigo, vai buscar sua inspiração na humanidade dos Profetas e, de um modo singular, ensina, tanto um Judaísmo emancipador quanto Direitos Humanos, nos *Kibutzim* onde exerceu o magistério.

Um dos principais aspectos da presente pesquisa é a percepção de que uma herança foi legada pelo Judaísmo à humanidade porque, conforme Scliar,¹⁶⁸ muitos dos princípios judaicos têm *caráter universal*. Insisto em dizer: *uma herança, não a herança*. É um estudo que pode propiciar uma melhor compreensão dos fatos judaicos e, também, de suas relações com Direitos Humanos, mas, de modo algum é *a última verdade*. Dada a sua realidade histórica antiga, medieval, moderna e contemporânea, continua Scliar, o Judaísmo não poderia ser apenas uma religião e, muito menos, uma *religião tribal*, pois ainda que tenha havido em algum tempo grupos de pastores hebreus, após a experiência de servidão egípcia e, sobretudo, depois da Torá de Moisés, o Judaísmo era *incompatível com qualquer tipo de sistema primitivo tribal*.

Há um legado – e se buscará demonstrar, que contribua com a humanidade, sobretudo com a construção do princípio da dignidade da pessoa humana. Se o Judaísmo é, como penso, uma das experiências culturais específicas mais bem sucedidas, é, também, patrimônio cultural da humanidade e, efetivamente, uma das fontes dos Direitos Humanos. Na construção do Judaísmo, os textos dos Profetas demonstram um constante movimento de em defesa da justiça social, dos pobres e fracos. Os Profetas foram, sugere Scliar, os precursores dos reformadores sociais, sobretudo, com suas lutas e embates, bem como a dimensão humana de cada um deles.

Afinal, quando um Profeta da grandeza de Isaias apresenta contundentemente seus reclamos em face da injustiça, não é uma lição de justiça e defesa dos direitos? Decerto são Direitos Humanos. Eis uma fala exemplar do Profeta Isaias:

“ai dos que decretam leis injustas, e dos escrivães que escrevem perversidades, para prejudicarem os pobres em juízo,

¹⁶⁷ Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. Edited and Translated by Gabriel Kuhn. USA: The Merlin Press, 2010, pp. 110;

¹⁶⁸ Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade*. SP: Ed. Ática, 2001, pp. 27, 29 e 35;

e para arrebatarem o direito dos aflitos do meu povo; para despojarem as viúvas e para roubarem os órfãos.”¹⁶⁹

Em outras palavras, Isaías aqui serve para demonstrar que quando se trata de direitos os mesmos não podem ser relativizados. A diferença entre ser bem sucedido – ou não, na matéria dos direitos humanos é, então, a firmeza com que mantemos nossa luta cotidiana, diria, diuturna. A alma do Judaísmo é o amor ao próximo e ao estrangeiro, enfim, a todos, e isso pressupõe garantir a justiça,¹⁷⁰ porque o amor é uma realização, uma ação, uma concretização liberadora e garantidora de justiça. Buber afirma que

“o amor é uma ação e é a responsabilidade de um Eu por um Tu. Nisso reside a igualdade entre aqueles que se amam, igualdade que não pode residir em um sentimento, qualquer que fosse, igualdade que vai do pequeno ao grande. Aquele que está preso sobre a cruz deste mundo pede e exige esta coisa tremenda: amar a todos os homens.”¹⁷¹

Cada qual é responsável pelo seu próximo, por fazer com que todos alcancem a plenitude de ser pessoa. *Mas, é claro que esta responsabilidade começa por quem tem autoridade, por quem deve escrever leis, por quem deve aplicar as leis, por quem deve administrar os recursos públicos. Em outras palavras, o legislador, o julgador e o administrador, devem, por força do amor e da verdade (satyagraha)¹⁷² voltar sua atenção para a pessoa, sobretudo os que se encontram fragilizados e, assim, legislar, julgar e administrar em torno de um princípio: direito e justiça.¹⁷³* A palavra *satyagraha*, formada de *satya* (verdade) que implica amor, e *agraha* (firmeza) no sentido de força, e a palavra *ahimsa* (não-violência),¹⁷⁴ são fundamentais como

¹⁶⁹ Isaías 10: 1-2;

¹⁷⁰ Rabino Shimshon Raphael Hirsch. *Dezenove Cartas Sobre o Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 80;

¹⁷¹ Martin Buber. *Yo y Tú*. Trad. de Horacio Crespo. B. Aires: Ed. Nueva Visión, 1969, p. 19;

¹⁷² Gandhi com sel. de R. Attenborough. *As Palavras de Gandhi*. RJ: Record, 1982, p. 46;

¹⁷³ Pietro Nardella-Dellova. *A Crise Sacrificial do Direito*. **Op. cit.**, p. 229.

¹⁷⁴ Jean-Marie Muller. *Vocabulário da Não-Violência*. Trad. de Ana Lúcia de Jesus. SP: Loyola, 1991, p. 64: A palavra **satyagraha** é formada de duas outras: *satya* (verdade) que implica amor e; *agraha* (firmeza) no sentido de força.

conceitos no pensamento gandhiano, para o processo de emancipação e libertação dos indianos.

Tanto o Profeta Isaias quanto Buber e Gandhi têm a exata noção do amor que realiza justiça, que não exclui e não se converte em palavras vazias. Vimos isso, no começo dessa introdução, com o antigo Rabino Marco Tedeschi, segundo quem, amar o próximo significa, conforme a Torá, amar o próximo como a si mesmo, *Veahaveta Lereakha Kamocha*, três sublimes palavras hebraicas, que *contêm em si tudo o que proclamam quaisquer livros e doutrinas que foram escritos posteriormente*. Trata-se, e já fizemos a citação, de amor realizador de justiça.¹⁷⁵

A filosofia de Buber servirá como meio de compreensão e entendimento daquele judaísmo subterrâneo que, entre outros aspectos, propicia a construção dos direitos humanos. Martin Buber viveu longamente em *Kibutz*, ensinou e propagou o movimento libertário, cuja síntese está em seu livro *O Socialismo Utópico*, principalmente, seu conceito de *diálogo* e seu expressivo ponto de vista libertário ao tratar da pessoa humana.

Vemos essa abordagem cada vez mais humanista (e humanizadora) de Buber, em outro livro, *Imagens do Bem e do Mal*, quando comenta o homicídio praticado por Caim contra Abel. Aliás, Buber faz uma leitura que influencia o Direito, em especial, a criminologia crítica, de base humanista, anti-punitivista, que procura, com base sociológica, compreender o fenômeno do crime como um fato social, e não apenas, como sói acontecer com o Direito Penal, atribuir penas, ou pior, analisar um crime a partir de um dado genético do agente, como aconteceu nas teorias da criminologia lombrosiana,¹⁷⁶ bastante usadas por várias décadas, e responsáveis por uma condenação *a priori*, principalmente pelo *tipo físico* do agente.

Buber revolucionou, e considerou que Caim praticou o primeiro homicídio porque estava no *turbilhão da indecisão*, na fragilidade de novas experiências. Não há

¹⁷⁵ Marco Tedeschi. *Pregchiere d'un Cuore Israelita*. *Op. cit.*, p. 230;

¹⁷⁶ Cesare Lombroso (1835-1909) foi um psiquiatra, cirurgião, higienista, criminologista, antropólogo e cientista italiano, autor do "*L'Uomo Delinquente*", entre outras obras da criminologia. Para Lombroso, o criminoso trazia na forma do seu corpo (por exemplo, formato da cabeça, largura do pescoço, musculatura) e manifestações de ideias (por exemplo, ideias anarquistas e revolucionárias) o elemento característico que o levaria a praticar um crime.

diálogo ali. Ele praticou o homicídio porque se encontrava em sua mais *baixa resistência* e na sua maior *excitação*.

Conforme Buber, *ele não assassina, ele assassinou*.¹⁷⁷ Caim não é assassino, no sentido substancial, mas assassina, isto é, pratica um ato, realiza no ato uma ação, um verbo. Ele não é substancialmente o assassino que se revelará diante de Abel. Ele é Caim apenas, tão irmão de Abel quanto Abel dele, e ambos, filhos do primeiro e mítico casal: Adão e Eva. A baixa resistência foi fruto do não pertencimento porque Caim não se sentia parte, não sentia que *era*, do verbo ser. E excitação diante de um não ter, não possuir, não adquirir.

Aliás, a leitura dos significados dos nomes de Caim, Abel e, depois, de Seth – o terceiro filho de Adão e Eva, nascido após a morte de Abel, revela um sentido de fundo do mito, e expressa uma intrínseca relação com o universo das coisas, do ter e adquirir, do ser e do equilíbrio. Caim, do hebraico *qanah, quanithi*, significa *aquisição, possessão*.¹⁷⁸ Abel, do hebraico *hevel*, significa *vaidade*, o que passa. E, finalmente, Seth, do hebraico *shath*, significando *designado para compensação*.¹⁷⁹

Alguns muçulmanos, ao comentarem, fazem a leitura teológica e metafórica do trecho de Caim e Abel, considerando, primeiramente, que Caim era *o tipo de Judeu* em contraposição *ao Cristão*, ou seja, *o Judeu tentando matar Jesus, e acabar com os Cristãos*, e, depois, tanto o Judeu quanto o Cristão formando, juntos, um tipo de Caim *tentando matar Mohammad para subjugar os muçulmanos*.¹⁸⁰ Trata-se, obviamente, de um comentário *individual ou editorial* nada propositivo para a paz, e que não aparece felizmente em outras versões do Alcorão.¹⁸¹

¹⁷⁷ Martin Buber. *Imagens do Bem e do Mal*. RJ: Ed. Vozes, 1992, p. 26;

¹⁷⁸ *Tanakh, The Jewish Bible: a new translation of The Holy Scriptures, Op. cit.*, pp. 7 e 9;

¹⁷⁹ Paul Hoff. *O Pentateuco*. Trad. de Luiz A. Caruso. SP: Editora Vida, 1983, pág. 32. Acerca disso, também há uma interessante nota de rodapé ao Capítulo 4 de Gên., da Bíblia Sagrada (cristã), traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 13ª imp. RJ: Imp. Bíblica Brasileira, 1958, p. 6;

¹⁸⁰ Comentário que aparece, literalmente, na versão do *Alcorão Sagrado*. Tradução (e comentário) do Prof. Samir El Hayek. *Op. cit.*: Nota 473 e comentário à 5ª Surata: 27;

¹⁸¹ Como, por exemplo, o *Nobre Alcorão*, traduzido para a Língua Portuguesa por Dr. Helmi Nasr, Professor de Estudos Árabes e Islâmicos da Universidade de São Paulo. Complexo de Impressão do Rei Fahd, no qual a única nota à 5ª Surata: 27 é “dois filhos de Adão. Vide Gên. IV”;

Mircea Eliade, de modo mais interessante, vê em Caim e Abel inicialmente, a oposição entre lavradores e pastores e, acrescenta, com defesa *implícita dos pastores*, e, além disso, um conflito entre *a técnica e a vida sedentária*, porque nas sociedades antigas o típico Caim, um ferreiro, (pai de todos os ferreiros que trabalham o cobre e o ferro), pode ser *desprezado ou respeitado, mas sempre temido*, porque é o *senhor do fogo com poderes mágicos* (tecnologia).

Trata-se de um mito, então, que opõe a magia da construção da cidade (Caim) com a vida pastoril (Abel). Lembra Eliade, Caim é um construtor de cidade. O episódio, então, é muito mais uma *criminalização de quem encarna o símbolo da tecnologia*.¹⁸²

Voltemos ao pensamento de Buber. Ele afirma que a narrativa de Caim e Abel revela uma ruptura de diálogo: *Não há diálogo ali!* A propósito da perda da capacidade de diálogo, Moshe Grylak em seus comentários sobre a Torá, toma Caim como ponto de partida. O peso do mito, então, recai sobre Caim:

*“Mas Caim não viu nem ouviu. A cólera da inveja cala a voz da sabedoria e, então, ele o matou. Um novo mundo, este mundo no qual vivemos, acabava de nascer. Este foi o primeiro passo da humanidade nas garras da violência e o fruto direto do primeiro fracasso de comunicação entre as criaturas.”*¹⁸³

Eu vejo o mito de Caim como denúncia de injustiça, não como relato de um “fato” ou um “mito” fundante que é recontado. A injustiça, no mito, não seria primeiramente a morte de Abel, mas a exclusão de Caim, pois sua condenação não adveio após aquele homicídio, mas antes, exatamente no ato da não aceitação. A injustiça conduz à violência.

Em outras palavras, a violência é gradual e não espontânea, é resultado, efeito em expresso nexo de causalidade. A sabedoria da Torá, do meu ponto de vista, revela o momento em que o diálogo foi interrompido. A prática de um ato sacrificial, vale dizer, de um “serviço” religioso, como aqueles que os irmãos Caim e Abel fizeram, diz pouco para o espírito judaico – e os Profetas disseram-no de modo contundente:

¹⁸² Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*. Tomo I, Vol. I: das Origens ao Judaísmo. Trad. Roberto C. Lacerda. RJ: Zahar, 1978, p. 199;

¹⁸³ Moshe Grylak. *Reflexões Sobre a Torá*. SP: Sefer, 1998, p. 7;

“o que me importam os seus muitos sacrifícios?, disse o Eterno? Estou farto de holocaustos de carneiros, e da gordura de animais, e não quero o sangue de bezeros, de ovelhas e de cabritos.” “Habituem-se a fazer o bem, busquem a justiça, socorram os oprimidos, sustentem o direito dos órfãos e cuidem da causa das viúvas”¹⁸⁴ “Misericórdia quero, e não sacrifícios”¹⁸⁵

O que se leva em conta no mito de Caim é o processo de exclusão e, portanto, de injustiça. Qual seria a “justa” razão do Eterno, a quem se atribui misericórdia, em não aceitar uma oferta de um dos dois primeiros filhos de Adão e Eva? Não é a leitura do caráter punitivista, isto é, de maldição, contra Caim, como sói acontecer, mas o contexto de injustiça que aparece como antessala da violência. Não há razão no fato em si, mas denúncia da não aceitação e, com isso, a quebra o processo dialógico. A oferta sacrificial é apenas uma coisa em si; o ser humano, não, a menos que a coisa se torne mais relevante e, desse modo, o ser humano ser coisificado.

Nesse sentido, aqueles primeiros e flagrantes obstáculos ao empreendimento humano devem ser removidos e superados, ou seja, aquele fenômeno da coisificação, pelo qual um homem é um número, uma coisa, causando o esvaziamento da sua própria humanidade.

A exclusão é a maldição, aliás, como forma de sacrifício na sociedade “civilizada”, responsável pela violência, como foi, também, para *o Caim excluído*.¹⁸⁶ Para Buber, Caim *assassinou* (verbo), *mas não assassina*.¹⁸⁷ Em outras palavras, ele não é assassino (substantivo), pois cada ato deve ser de *per si* analisado, contextualizado e esclarecido.

¹⁸⁴ Isaías 1: 11 e 17;

¹⁸⁵ Oseias 6: 6

¹⁸⁶ Pietro Nardella-Dellova. *A Crise Sacrificial do Direito: uma Leitura do Direito a partir do desejo mimético de Renè Girard*. *Op. cit.*, 13;

¹⁸⁷ Martin Buber. *Imagens do Bem e do Mal*. *Op. cit.*, p. 26;

Jessica Stern, ao contrário, atribui o homicídio simplesmente à inveja – raiz da violência.¹⁸⁸ Renè Girard, na mesma linha, mas, de modo melhor elaborado, faz a violência nascer, não de uma injustiça praticada contra Caim – ou simplesmente de uma inveja, mas de um elemento intrínseco nas relações humanas: *o desejo mimético*.

Para Girard, o desejo mimético em Caim, isto é, querer *ter* o que Abel tinha, e querer *ser* o que Abel era, foi o causador da tensão que resultou na violência do homicídio, cuja natureza de culpa será, a fim de que se produza expiação, repetida em sacrifícios humanos, animais e simbólicos posteriores: violência controlada (administrada), objetiva, ritual, sagrada. Conforme Girard,

*“só é possível ludibriar a violência fornecendo-lhe uma válvula de escape, algo para devorar. Talvez seja este, entre outros, o significado da história de Caim e Abel. O texto bíblico oferece uma única precisão sobre os dois irmãos. Caim cultiva a terra e oferece a Deus os frutos de sua colheita. Abel é um pastor e sacrifica os primogênitos de seu rebanho. Um dos irmãos mata o outro, justamente o que não dispõe deste artifício contra a violência, o sacrifício animal. Esta diferença entre o culto sacrificial e o culto não-sacrificial é, na verdade, inseparável do julgamento de Deus em favor de Abel. Dizer que Deus acolhe favoravelmente os sacrifícios de Abel, o que não ocorre com as oferendas de Caim, é redizer em outra linguagem, a do divino, que Caim mata seu irmão, ao passo que Abel não o mata”*¹⁸⁹

Dante Lattes, em sua exposição sobre *Bereshit* - a primeira Parashá¹⁹⁰ do Gênesis, relembra que os rabinos desenvolveram duas hipóteses para explicar o mito de Caim e Abel. Uma delas, de caráter subjetivo, moral, e outra, econômico. Na primeira hipótese, Caim realmente se sente vítima da injustiça de Deus,¹⁹¹ matando Abel quando esse tenta lhe convencer do contrário. Essa hipótese, da injustiça, parece-me mais

¹⁸⁸ Jessica Stern. *Terror em Nome de Deus: Por que os Militantes Religiosos matam?* Trad. de Marta Góes e Mário Góes. SP: Ed. Barcarolla, 2004, XXII (introdução);

¹⁸⁹ Renè Girard. *A Violência e o Sagrado*. Trad. M. C. Gambini, SP: UNESP, 1990, pp. 16 e 17;

¹⁹⁰ *Parashá* é uma porção (trecho) da Torá lida semanalmente. *Bereshit* é a primeira Parashá;

¹⁹¹ Dante Lattes (1876-1965). *Nuovo Commento alla Torà: Parashat Bereshit*. Fascicoli Settimanali con il commento alla Parashà, spediti dall'Unione delle Comunità Ebraiche negli anni '50 agli Ebrei Italiani, poi raccolte in un volume per iniziativa ed a cura dell'ed. Beniamino Carucci. Digitalizzati a cura di Torah.it. Gerusalemme, 2018, p. 12 disp. In http://www.archivio-torah.it/ebooks/DLattes/01_Bereshit.pdf;

reveladora e, provavelmente, o mito queira mesmo lançar luzes sobre esse aspecto da humanidade.

A banalização das injustiças, incluindo a voracidade pela punição leva à manutenção da ruptura dialógica. A explicação religiosa, especialmente, teológica, busca sempre um culpado. Mas, a religião nascida com Abraão não expressa essa teologização, mas uma busca diuturna por justiça. Segundo Samuele Davide Luzzatto, um professor de Judaísmo em Pádua, no século XIX:

“O caminho de Deus, que Abraão ensinava para os seus descendentes, consistia no exercício da humanidade e da justiça.”¹⁹²

Enfim, não se trata apenas da falta de diálogo, mas do turbilhão sentido na experiência da exclusão e do abandono de pessoas, às quais é negada a existência digna, submetidas à falta de humanidade e à injustiça. Nega-se Justiça! Outra vez, o Profeta Isaias apresenta com clareza um aspecto de libertação que não passa pelo sacrifício, real ou simbólico:

“Observem o direito (Mishpat) e façam justiça (Tzedaká)”¹⁹³

No judaísmo de Buber, cujos pressupostos nos interessam para este trabalho, a pessoa humana deve ser considerada, não como objeto de punição ou castigo, mas de resgate, de compreensão e libertação. Buber compreendeu, em alto e profundo, o legado humanista e libertário¹⁹⁴ do Judaísmo a partir de um liberalismo religioso, ou, como disse Levinas, a partir da sua *religiosidade que se opõe à religião* porque a divindade fica *acima de qualquer dogma ou regra*:

¹⁹² Samuele Davide Luzzatto (1800-1865), *apud* Dante Lattes. *Originali Concetti Teologici di Samuele Davide Luzzatto*. Estratto dalla “Rassegna Mensile di Israel” vol. 35 n. 7/8 luglio-agosto 1969; Disp. In <http://www.archivio-torah.it/libretti/ConcettiTeologiciSHADAL.pdf>;

¹⁹³ Isaias 56:1. **Nota.** Não por acaso, a tradução de Isaias 56:1, do hebraico para o italiano, de Samuele Davide Luzzatto, in *Il Profeta Isaia*. Libro commentato ad uso degl’Israeliti. Padova: coi tipi di Antonio Bianchi, 1867, p. 569, aparece como “*osservate la giustizia ed esercitate l’umanità*”. Luzzatto dá à expressão “mishpat” (direito) o conteúdo de “tzedaká” (justiça concreta) e à expressão “tzedaká” a dimensão de tzedek/tzedaká: “exercício de humanidade”.

¹⁹⁴ Paul Feyerabend. *Contra o Método: Op. cit.*, p. 34;

*“liberalismo religioso de Buber, da sua religiosidade que se opõe à religião que, por reação às formas imutáveis e rígidas de um certo dogmatismo espiritual, põe o contato acima do seu conteúdo, a presença pura e inqualificável de Deus acima de cada dogma e de cada regra”*¹⁹⁵

Trata-se da redescoberta do indivíduo para além – e acima, do contexto teológico ou dogmático, e de sua conexão com outro indivíduo e com o *cosmos*, numa relação dialógica (e, portanto, não retilínea), do Eu e do Tu,¹⁹⁶ que é tanto Eu-Tu entre pessoas quanto Eu-Tu com Deus. Esse Judaísmo submeteu-se à constante verificação, e leitura de suas próprias narrativas, e vencer uma das *amarras*, a de religião de origem tribal, como lembra Scliar¹⁹⁷ e, em movimento pelo mundo, conquistar um posto de proeminência revolucionária cultural e, ao mesmo tempo, preservação de todo um povo, e se consegue inspirar uma das mais importantes ideias, bem como efetivá-la: *Kibutz libertário*.

Ou seja, a de comunidade, autogestão, solidariedade, respeito ao elemento individual, justiça econômica, entre outros valores e, por isso mesmo, ideia humanista, opondo-se sistematicamente aos governos autoritários e opressivos. É justo inferir, *a priori*, e investigar, quais são esses valores e como se concretizam. Para Buber, *as experiências que obtiveram sucesso podem ser tentadas novamente*, ainda que as condições não sejam as mesmas.¹⁹⁸

Conforme Weber, o Judaísmo não foi estruturado por uma teologia, seja de nascimento ou renascimento. Não é de teologia que se trata, mas, ainda com Weber, de uma *potencial e futura revolução social e política* em relação à vida e *atividades do homem*.¹⁹⁹ O mundo, para o Judaísmo, é um *produto histórico* – não teológico. A afirmação de Weber parece confirmar o pensamento de Samuele Davide Luzzatto, para

¹⁹⁵ Emmanuel Levinas (1906-1995), *apud* Francesco Ferradi. *Presenza e Relazione nel Pensiero di Martin Buber*. Alessandria, AL: Edizioni dell’Orso, 2012, p.120;

¹⁹⁶ Martin Buber. *Yo y Tú*. *Op. cit.* p. 19;

¹⁹⁷ Moacyr Scliar. *Judaísmo*, *Op. cit.*, p. 29

¹⁹⁸ Martin Buber. *O Socialismo Utópico*. *Op. cit.*, p. 170;

¹⁹⁹ Max Weber. *Ancient Judaism*. Translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: The Free Press, 1952, p. 4;

quem o Judaísmo teria uma *origem total, ou quase totalmente, humana*.²⁰⁰ Ademais, para Luzzatto,

*“Moisés não ditou artigos de fé porque Deus não comanda crenças, ou seja, não comanda aquilo que não pode ser comandado.”*²⁰¹

Não o Judaísmo de um mundo teológico (*ou teologizante*), dogmático, doutrinário e imutável e, parece-me, que Spinoza entendeu isso com absoluta perfeição, quando, analisando a Bíblia Hebraica, afirmou que *nenhuma definição de doutrina é dada nelas*.²⁰² Trata-se de um Judaísmo em constante processo de mudança, de transformação, de questionamento do *topos*, da realidade presente, e sua análise, relembro Usarski, bem como definição de efeitos, exigem uma *pesquisa sobre fatos reais, manifestações concretas nas dimensões de espaço e de tempo*,²⁰³ em constante busca de um amanhã mais justo e de um presente com atos de justiça, pois o que interessa não é sequer um grande conhecimento teórico, aliás, qualquer conhecimento teórico, mas um plano de vida correto e justo.

Afirma-o Spinoza: *se um homem é absolutamente ignorante das Escrituras e, não obstante, tem opiniões corretas e um verdadeiro plano de vida, ele é absolutamente abençoado*,²⁰⁴ porque se pauta pela racionalidade ética. Para Spinoza, um homem deve proceder corretamente, e só *deve ser julgado pelas suas obras*, pela sua ação no mundo e, de modo exemplificativo cita-os à luz de alguns textos paulinos:²⁰⁵ *caridade, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade*, entre outros.²⁰⁶

²⁰⁰ Dante Lattes. (1876-1965). *Originali Concetti Teologici di Samuele Davide Luzzatto*. Estratto dalla “Rassegna Mensile di Israel” vol. 35 n. 7/8 luglio-agosto 1969. Disp. In <http://www.archivio-torah.it/libretti/ConcettiTeologiciSHADAL.pdf>;

²⁰¹ Dante Lattes. *Idem*;

²⁰² Baruch Spinoza (1632-1677). *A Theological-Political Treatise*. Part I, Chapter V, § 71;

²⁰³ Frank Usarski. *Constituintes da Ciência da Religião*. *Op. cit.*, p. 65;

²⁰⁴ Baruch Spinoza. *Idem*, § 85;

²⁰⁵ Gálatas 5: 22;

²⁰⁶ Baruch Spinoza. *Ibidem*, § 91;

O Judaísmo não é para um amanhã, ele não é passivo e nem se conquista com passividade, mas com proatividade diuturna, com ação, sobretudo, conforme Biagini, com o *trabalho e com o estudo*:²⁰⁷ é o sentido da Torá e do Judaísmo como forças principiológicas de realização humana histórica. E aqui, uma vez mais, acompanho Fromm na análise *crítica e histórica*, porque assim como ele, também enxergo não apenas a Torá, mas o Tanakh inteiro (Bíblia Hebraica), como um “testamento” feito por homens de diferentes épocas e em diferentes situações, e para homens de suas épocas, bem como para homens da atualidade, pois não perdeu seu caráter *revolucionário* propondo, tanto o processo de libertação do indivíduo quanto da humanidade inteira.²⁰⁸

Acerca desse Judaísmo, que marca a minha inquietude desde cedo, e a trajetória do desenvolvimento temático e que, agora, vai tecendo o presente trabalho, lembro as palavras do historiador judeu francês Jacques Attali:²⁰⁹

*Aprendi a ser curioso - quer dizer, de fato, apaixonado pelo Judaísmo, por sua história, por seu modo de pensar, pelo que ele diz do mundo, e pelo que ele também permite pensar, entender e imaginar. Também gosto da maneira como ele acolhe todas as críticas e sempre duvida de si mesmo. Gosto da maneira como ele me faz pensar, como muitas outras grandes cosmogonias, sobre as grandes invariantes do mundo; Ainda amo as histórias de tantos personagens da Bíblia e da história, fiéis à sua fé até que a deixem ou pareçam abandoná-la; Finalmente gosto dessas pequenas histórias que chamamos de auto-zombaria judaica esclarecedora. Por último, e talvez acima de tudo, reconheço no judaísmo que ele não é ciumento, mas tolera muitos outros amores.*²¹⁰

²⁰⁷ Furio Biagini. *Utopia Sociale e Spiritualità Ebraica* in Amedeo Bertolo (org.). *L'Anarchico e l'Ebreo: Storia di un Incontro*. **Op. cit.**, 2001, p. 21;

²⁰⁸ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. **Op. cit.**, p. 23;

²⁰⁹ Jacques Attali. *Dictionnaire Amoureux du Judaïsme. Dessins D'alain Bouldouyre*. Collection dirigée par Jean-Claude Simoën. Paris: Plon/Fayard, 2009, p. 354 (texto de capa/orelha);

²¹⁰ Tradução livre de: “*J’ai appris à devenir curieux – c’est-à-dire, en fait, amoureux du judaïsme, de son histoire, de sa façon de penser, de ce qu’il dit du monde, de ce qu’il permet aussi de penser, de comprendre, d’imaginer. J’aime aussi la façon dont il accueille toutes les critiques et dont il doute sans cesse de lui-même. J’aime la façon dont il me fait réfléchir, comme beaucoup d’autres grandes cosmogonies, aux grands invariants du monde ; j’aime encore les histoires de tant de personnages de la Bible et de l’Histoire, fidèles à leur foi jusqu’à la quitter ou paraître le faire ; j’aime enfin ces petites histoires qu’on appelle juives, éclairantes autodérisions. Enfin, et peut-être surtout, j’apprécie dans le judaïsme qu’il ne soit pas jaloux, mais tolère bien d’autres amours*”.

Finalmente, não é intenção transformar esse trabalho em uma *verdade última e acabada* do Judaísmo e dos Direitos Humanos, mas desenvolver aspectos que possam contribuir para uma melhor compreensão dos direitos da pessoa humana, a partir de uma visão judaica. E contribuir, também, para que o trabalho continue no mesmo sentido e propicie novos debates e novas abordagens. Como ensina o Pirkè Avot,

“não te cabe completar a obra, e tampouco estás livre para desistir dela”²¹¹

1.2. Afinidades eletivas entre Judaísmo e Direitos Humanos

1.2.1. O conceito de afinidades eletivas

No seu livro, *Redenção e Utopia*, Michael Löwy retoma e caracteriza o conceito de *afinidades eletivas*²¹² para abordar as relações entre o mundo anarquista e o Judaísmo, porque ambos teriam, segundo ele, afinidades. Em outro livro, *l’Anarchico e l’Ebreo: Storia di un Incontro* (o anarquista e o judeu),²¹³ Löwy volta a tratar das *afinidades eletivas* enquanto um conceito aplicado ao Judaísmo e áreas respectivas e, finalmente, utiliza-o em seu *Romantismo e Messianismo*.²¹⁴

No mesmo sentido, Furio Biagini, em seu *Torà e Libertà*, desenvolve uma abordagem em identifica *as correspondências entre o Judaísmo e o Anarquismo*, considerando anarquismo como a expressão máxima de humanização e, por isso mesmo, segundo Biagini, os judeus se tornaram um povo quando foram *reunidos pela Torá, e isso significa ética e responsabilidade, justiça e amor*.²¹⁵

²¹¹ Pirkè Avot 2: 21;

²¹² Michael Löwy. *Redenção e Utopia*. **Op. cit.**, p. 13 e segs.;

²¹³ Michael Löwy. *Anarchismo ed Ebraismo nella Mitteleuropa*, in Amedeo Bertolo (org.). *L’Anarchico e l’Ebreo: Storia di un Incontro*. **Op. cit.**, p. 97;

²¹⁴ Michael Löwy. *Romantismo e Messianismo*. **Op. cit.**, pp. 137 e 185;

²¹⁵ Furio Biagini. *Torà e Libertà: Studio sulle corrispondenze tra Ebraismo e Anarchismo*. Lecce: Libri di Icaro, 2008, p. 54;

A retomada do conceito de *afinidades eletivas*, e de seu desenvolvimento ao longo do tempo, permite, aqui também, uma melhor análise e compreensão das relações e *afinidades* entre Judaísmo e Direitos Humanos que, segundo Sobel, têm raízes comuns na própria Torá, nos Profetas e na História Judaica.²¹⁶

Desde os estudos que realizei no Mestrado do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da PUC/SP, sob orientação do Prof. Dr. José J. Queiroz, sobre as relações entre Literatura e Religião, a partir do conto brasileiro *Retábulo de Santa Joana Carolina, de Osman Lins*, identifiquei elementos de encontro, de afinidades, entre a Torá, os Profetas de Israel, os Ensinamentos de Jesus, Literatura e Direito.

Aquela Dissertação foi um trabalho no qual a afinidade (embora não como conceito) entre várias áreas pressupunha uma construção de saberes e experiências para um caminho de humanização. Conforme o citado conto de Osman Lins, os espaços da Praça e o Templo (e, acrescento, a Sinagoga), são lugares que *se encontram* e que se fazem *pontos de encontro* para o *diálogo* entre os *homens reunidos*.²¹⁷

Esse *ponto de encontro*, que Furio Biagini chama de *correspondência*, e que me permitiu aproximar, por conexão, a Literatura e a Religião, e a ele, a Torá e o Anarquismo, Michael Löwy já havia desenvolvido alguns anos antes como conceito de *afinidade eletiva*, isto é, relação interdisciplinar propícia ou *movimento de convergência* entre áreas *econômicas, políticas, religiosas e culturais*.²¹⁸ A *afinidade eletiva* é para Löwy:

“um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação direta ou à influência no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão”²¹⁹

²¹⁶ Henry Sobel. *O Judeu na Década de 80. Op. cit.*, p. 295;

²¹⁷ Osman Lins. *Retábulo de Santa Joana Carolina*, in *O Conto Brasileiro Contemporâneo*, com seleção, introdução e notas por Alfredo Bosi. SP: Cultrix, 1992, p. 174;

²¹⁸ Michael Löwy. *Redenção e Utopia. Op. cit.*, p. 13;

²¹⁹ Michael Löwy. *Idem*, p. 13;

Löwy demonstrou como o conceito de afinidade eletiva foi se desenvolvendo ao longo do tempo, fazendo um percurso desde a alquimia, passando pela literatura e sociologia de Weber. Finalmente, utiliza-o para caracterizar a relação, ou a força de atração, entre messianismo judaico e utopia libertária.

Façamos um rápido percurso na evolução do conceito de afinidade eletiva em suas variadas facetas. O termo *afinidade* aparece inicialmente, segundo Löwy, no século XIII, com Alberto, o Grande, que investigou e testou a união do enxofre com metais por conta de uma afinidade natural (*affinitatem naturae*). Novamente, no século XVII, o alquimista alemão, Johannes Conradus Barchusen, usou a expressão afinidades recíprocas (*reciprocam affinitatem*) e, depois, no século XVIII, ainda na alquimia, Hermannus Boerhave, atribui a interação entre partículas de solventes e solvidas a um processo de *afinidade natural*, de força em função da qual elas se procuram, se unem e se reconhem, porque há uma afinidade entre elas, uma espécie de *enlace químico* que, segundo ele, procede antes do amor que do ódio (*magis ex amore quam ex odio*).

Porém, o termo *afinidade* ou *atração eletiva* (*attractionis electivae*) foi utilizado pela primeira vez, segundo Löwy, em 1775, por Torbern Olof Bergman, que usava tanto *afinidade* quanto *atração*, embora preferisse, para a física, o termo *atração*, considerando *afinidade* como sendo mais metafórico. Apesar disso, a obra de Bergman aparecerá traduzida como *afinidades eletivas* (*Wahlverwandtschaft*).²²⁰

Porém, voltando-nos para o século V a. e. c.,²²¹ encontramos o embrião do conceito de afinidade eletiva, ou atração, em Empédocles de Agrigento, que já tinha sugerido essa atração entre coisas e pessoas. Para ele, as coisas e pessoas se agregam ou se desagregam em função dos *reinos do amor e da discórdia*, considerando que os elementos da natureza se unem e se juntam, assim como os animais, os homens e as tribos. Kirk e Raven consideram que Empédocles compreendeu e desvelou pontos da própria biologia humana a partir do princípio da *atração de semelhante pelo*

²²⁰ Michael Löwy. *Redenção e Utopia*. **Op. cit.**, p. 14;

²²¹ **a. e. c.** (*antes dessa era comum*), e **e. c.** (*era comum*), são as formas tradicionais judaicas para referência similar ao calendário cristão que utiliza, comumente, **a. C.** (*antes de Cristo*), ou **d. C.** (*depois de Cristo*), conforme nota de Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.** p. 7;

semelhante.²²² É o que Boerhave, citado por Löwy, considera, no século XVII, como *magis ex amore quam ex odio*.

Essa atração do amor, que faz os elementos se misturarem, não é, para Empédocles, apenas uma força mecânica, mas de outra natureza, talvez força cósmica ou, como dizem Kirk e Raven, *amor cósmico*, que é semelhante ao *amor sexual*, erótico (*eros*) que atua de forma atrativa *sobre pessoas e coisas*.²²³ É o amor, a um só tempo, em seus aspectos de *eros* e *philia*, como força atrativa e criativa de elementos naturais e morais,²²⁴ ainda que dialéticos, mesmo (e sobretudo) entre pessoas de origens e culturas diversas, criando novos mundos e possibilidades.

Salomão (c. séc. IX a. e. c.) descreve esse amor oriental,²²⁵ de *atração e reciprocidade*, em seu maravilhoso livro *Shir HaShirim* (Cântico dos Cânticos, considerado o maior dos livros judaicos e, também, como um livro Santo dos Santos, *Kodesh haKodashim*),²²⁶ que aborda o amor entre Salomão e Sulamita, que viveram um grande (proibido) e ardoroso amor, de força atrativa irresistível e que não se podia apagar.²²⁷ Alguns identificam Sulamita, que é apresentada nos Cânticos como uma mulher negra,²²⁸ como sendo a rainha de Sabá,²²⁹ conforme os Livros de Reis e Crônicas, e, de acordo com Flavio Josefo, como a rainha do Egito e da Etiópia,²³⁰ que visitou Salomão, e com quem teria tido uma relação de amor, resultando em gravidez e, assim, origem dos judeus etíopes o qual resultou o grupo de judeus negros etíopes,

²²² G. S. Kirk e J. E. Raven. *Os Filósofos Pré-socráticos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1966, p. 352;

²²³ G. S. Kirk e J. E. Raven, *idem*, p. 341;

²²⁴ F. E. Peters. *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico*. 2ª ed.. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 81;

²²⁵ *Gesta e Canti d'Amore dei Popoli d'Israele*. Collana di Testi e Documenti per servire alla Storia dei Costumi. Milano: L'Aristocratica, 1927, p. 127;

²²⁶ Rabbi Dr. Umberto Piperno, *Le Chaiim: Il Vino Nella Tradizione Ebraica: una riflessione midrashica e normativa*. New York- Yeshiva University, 5769/2008;

²²⁷ Cântico dos Cânticos 8: 6 e 7;

²²⁸ Cântico dos Cânticos 1: 5 e 6;

²²⁹ I Reis 10; II Crônicas 9;

²³⁰ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo II Tradotto da Francesco Angiolini, Milano: Fratelli Sonzogno, 1822, pp. 307 e 308;

milhares dos quais vivendo atualmente em Israel.²³¹ No caso de Salomão, a relação entre política, poesia e religião expressa-se, para usar um termo de Pierucci, como erotismo das *afinidades eletivas*,²³² que cria a tensão e a libertação.

O amor entre pessoas é uma força de atração que, para Voltaire, não difere da atração alquímica entre os metais e o ouro, mas não se resume ao encontro físico (*eros*). A afinidade, segundo ele, envolve a amizade e a estima que se manifestam no corpo e no espírito formando novos entrelaçamentos (*philia*).²³³

Nesse sentido, para além das abordagens da *afinidade eletiva* ou *atração* no fenômeno químico ou físico, isto é, de atração ou afinidade entre coisas e elementos químicos, Löwy cita²³⁴ também uma obra de Goethe, de 1809, cujo nome é mesmo *As Afinidades Eletivas*.

Goethe, que certamente leu o *Dicionário Filosófico* de Voltaire e, também, a obra de química, *Afinidades Eletivas*, de Bergman, atestam-no Löwy e Rosenfield (e o próprio Goethe deixa isso claro em seu livro),²³⁵ aproveita o conceito para tratar das *relações sociais, sentimentos humanos* e atração sexual. Nesse contexto, e considerando a atração entre pessoas, ele elabora em seu livro um curioso diálogo entre personagens que, primeiramente, refere-se aos aspectos da química e, a seguir, da atração sexual e vínculo entre almas:

“Essas alegorias são graciosas e divertidas, e quem não gosta de brincar com as semelhanças? Entretanto, o ser humano está muitos degraus acima de tais elementos

²³¹ Yityish Aynaw: Miss Israel 2013 is an Ethiopian immigrant: <https://embassies.gov.il/nairobi/newsandevents/pages/miss-israel-2013.aspx>

²³² Antonio Flávio Pierucci. *O Sexo como Salvação neste Mundo: a Erótica Weberiana nos Ensaios Reunidos de Sociologia da Religião*. VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Mesa Redonda “Reacessando Max Weber: desencantamento ou reencantamento?”. Centro Universitário Maria Antonia. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998. Texto em versão preliminar disponível no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC/SP;

²³³ Voltaire (François-Marie Arouet, 1694-1778). *Amor: in Dicionário Filosófico*, in Col. Os Pensadores. Trad. Bruno da Ponte, João L. Alves e Marilena Chauí, SP: Abril, 1973, p.100;

²³⁴ Michael Löwy. *Redenção e Utopia*, **Op. cit.**, pp. 14 e 15;

²³⁵ Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). *As Afinidades Eletivas*. Com Prefácio e Notas de Kathrin Holzermayr Rosenfield. SP: Nova Alexandria, 1993, pp. 269-271 e 53, 54;

(químicos) e, nesse caso tem sido tão liberal com essas (duas) belas palavras escolha e afinidades eletivas.”

“é preciso ver agirem diante dos próprios olhos esses seres aparentemente mortos, mas internamente sempre prontos para a ação, e observar com atenção como eles se procuram uns aos outros, como se atraem, se juntam, se destroem, se devoram, se consomem, ressurgindo depois da união mais íntima numa forma revigorada, nova e inesperada.”

Goethe narrou os movimentos de atração, a antessala do relacionamento, não no sentido de sedução, mas de afinidade (*philia*) e despertamento de sentimentos e prazeres sexuais (*eros*).²³⁶ As pessoas, para Goethe, não estão presas a sistemas e dogmas relacionais, incluindo o casamento, mas, como seres livres se envolvem umas com as outras por afinidade e, não poucas vezes, fora das relações convencionais.

Entretanto, o sentido dado por Goethe às afinidades eletivas, conforme anota Rosenfield, não tem a ver apenas com o *ser afim* sexual natural, mas com a afinidade sexual e relacional que indica uma *escolha, ação e decisão*.²³⁷ Para além da atração sexual que seria, nesse caso, naturalmente igual aos elementos da química e física, há um processo humano de construção de mundo, de humanidade, realizado por pessoas que se atraem, e se encontram, sim, em afinidade, mas em um contexto ético que impõe, entre outros aspectos, a escolha e a decisão.

É um processo de atração, mas também de racionalidade e construção. Rosenfield realça uma pergunta que Goethe lança nessa obra, falando do processo de construção: *quem tem mais interesse do que o próprio pedreiro em fazer bem aquilo que faz?* Ninguém – parece-nos a resposta correta. Por isso mesmo, no processo de construção, de modo consciente, o pedreiro escolhe e caracteriza os materiais que se identificam entre si, que têm afinidade, e, ainda, destaca aquele material que dá liga e *força de ligação* à própria construção.

É metafórica a menção à construção, sugere Kathrin Rosenfield,²³⁸ e tem a ver com as instituições e sociabilidade humanas, porque, segundo ela, as *afinidades eletivas*

²³⁶ André Comte-Sponville. *Peq. Tratado das Grandes Virtudes (eros, philia, agapé)*. *Op. cit.*, p. 246;

²³⁷ Johann W. Goethe. *As Afinidades Eletivas*. *Op. cit.*, pp. 9-18; 267-283;

²³⁸ Johann W. Goethe. *Idem*, pp. 14, 15, 78;

levantam um *problema ético da ação humana* para além da atração, tendo a ver com escolha e decisão e, por isso mesmo, com o *eticamente relevantes*. A afinidade, a escolha e a decisão impõem uma responsabilidade social.

Assim, a ideia de *atração* que em Salomão e em Empédocles foi embrionária, e se referia tanto a coisas quanto a relações sexuais, se converte, em Alberto, *o Grande*, Barchusen e Boerhave, no termo *afinidade natural* para tratar da alquimia e, logo depois, em Bergman, se torna *afinidade eletiva*, para tratar da física. Somente com Goethe, o termo *afinidade eletiva*, já definido nas experimentações químicas e físicas, ganha conteúdo cultural e literário para designar vínculos interpessoais *entre almas*, relações de ética e de construção de instituições sociais com responsabilidade.

Finalmente, esclarece Löwy, a expressão *afinidade eletiva*, mantendo os sentidos de *escolha recíproca, atração e combinação*, se converte em *conceito sociológico* weberiano.²³⁹ Mas, não é uma simples *correspondência* ou *afinidade*, que são conceitos estáticos. A *afinidade eletiva* expressa uma ação de escolha, uma eleição e uma interação. Também, não se trata de um ponto de encontro espacial, geográfico, mas de um ponto de encontro dialógico, de ação. Para Osman Lins,²⁴⁰ é a ideia de praça, Igreja, como lugares que se encontram e que promovem o encontro para o diálogo, porque o diálogo pressupõe a eleição, a escolha e a decisão.

1.2.2. Afinidades eletivas entre Judaísmo e elementos dos Direitos Humanos

Furio Biagini emprega a expressão *correspondência* para tratar da Torá e do Anarquismo, porém não em seu sentido simples e estático, mas ativo porque, segundo ele, a reunião na Torá significa *ética, responsabilidade, justiça e amor*.²⁴¹ São comportamentos dinâmicos, que sugerem ação, reciprocidade. É o que Buber, ao

²³⁹ Michael Löwy. *Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central*, **Op. cit.**, pp. 15 e 17;

²⁴⁰ Osman Lins. *Retábulo de Santa Joana Carolina*, **Op. cit.**, p. 174;

²⁴¹ Furio Biagini. *Torà e Libertà: Studio sulle corrispondenze tra Ebraismo e Anarchismo*. **Op. cit.**, p. 54;

abordar o tema da educação, chamou de relação dialógica que se faz *na experiência concreta e no recíproco conter-se um no outro que caracteriza a alma humana.*²⁴² A alma humana é o fruto do encontro, do processo dialógico, isto é, das afinidades eletivas.

As conclusões de Gerth e Wills, algumas décadas antes Löwy, ao comentarem a obra *Ensaio de Sociologia*, com textos de Weber, em 1946, seguem na mesma linha, e consideram que ao chegar ao conceito definitivo de *afinidade eletiva*, Weber recusa-se a considerar este conceito como mero reflexo de interesses, expressão ou correspondências. Trata-se, para ele, de relação entre ideias e interesses que transparecem na eleição.

Por exemplo, no caso dos antigos profetas, não havia, de início, *afinidade eletiva* entre eles e seus seguidores ou quem quer que fosse levar sua mensagem adiante. Somente depois, *os seguidores elegiam as características da ideia com que tinham alguma afinidade, um ponto de coincidência ou convergência.*²⁴³

Segundo eles,²⁴⁴ não há no pensamento weberiano sobre afinidades eletivas *quaisquer correspondências preestabelecidas*, pois o processo seletivo que caracteriza tais afinidades eletivas vem apenas depois. Quanto ao método de interpretação de tais relações, Gerth e Wills esclarecem que Weber utiliza o conceito de afinidades eletivas *principalmente ao tratar dos problemas religiosos*. Löwy apresenta²⁴⁵ o conceito de afinidade eletiva utilizado por Weber em três importantes contextos:

- a) *Para caracterizar uma modalidade específica de relação entre diferentes formas religiosas;*
- b) *Para definir o vínculo entre interesses de classe e visões do mundo. Embora tenha certa autonomia, a afinidade eletiva depende dos interesses de classe;*

²⁴² Martin Buber. *Discorsi sull'Educazione*. A cura di Anna Aluffi Pentini. Roma: Armando, 2009, p. 47;

²⁴³ H. H. Gerth e C. Wright Mills. *O Homem e sua Obra: Introdução*, in Max Weber (1946) in *Ensaio de Sociologia*. *Op. cit.*, pp. 81 e segs.;

²⁴⁴ H. H. Gerth e C. Wright Mills. *Idem*. pp. 82 e 84;

²⁴⁵ Michael Löwy. *Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central*. *Op. cit.*, pp. 15, 16;

- c) *Para analisar a relação entre doutrinas religiosas e formas de ethos econômico, e Löwy reproduz literalmente Weber: “a fim de saber se algumas afinidades eletivas são perceptíveis entre as formas de crença religiosa e as da ética profissional; ao mesmo tempo, é preciso elucidar, na medida do possível, de que modo e em que direção o movimento religioso, em consequência de suas afinidades eletivas, influenciou o desenvolvimento cultural.”*

O conceito de afinidade eletiva pode ser aplicado para a compreensão de várias áreas sociais e suas relações complexas. Segundo, Löwy, é aplicável a fenômenos culturais, como Religião e Literatura, ou Religião e Filosofia, ou Religião e Economia. Löwy²⁴⁶ aplica-o como instrumento conceitual para o estudo das relações entre o messianismo judaico e anarquismo²⁴⁷ ou judaísmo anarquizante, entre outros aspectos.

Nossa proposta no presente trabalho é a identificação das afinidades eletivas entre Judaísmo e Direitos Humanos e, embora a afinidade eletiva possa criar um elemento novo, a partir da tensão produzida entre duas estruturas, isso não ocorre necessariamente, permitindo apenas a identificação do que se elegeu de um em relação a outro e, finalmente, o alcance da responsabilidade social. Porém, a utilização do conceito de afinidade eletiva deve levar em conta os seus *vários níveis ou graus* que, segundo Löwy,²⁴⁸ são:

- a) *A afinidade pura e simples, típico parentesco cultural. Neste caso, é menos afinidade eletiva e mais analogia das relações íntimas e secretas das coisas, sobretudo na análise da literatura. Não se exige aqui ainda uma convergência ativa;*
- b) *A eleição, a atração recíproca, a mútua escolha ativa das duas configurações socioculturais, com algum grau de interação, estimulação recíproca e convergência. Nesse grau verifica-se o dinamismo, mas as duas estruturas permanecem separadas;*

²⁴⁶ Michael Löwy. *Romantismo e Messianismo*. SP: Perspectiva, 2008, p. 185;

²⁴⁷ Paul Feyerabend. *Contra o Método*. **Op. cit.**, p. 42;

²⁴⁸ Michael Löwy. *Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central*. **Op. cit.**, p. 17;

- c) A articulação, combinação ou liga, *podendo resultar em diferentes modalidades de união: simbiose cultural (na qual as duas figuras permanecem distintas, mas se tornam associadas organicamente)*, fusão parcial e fusão total.
- d) A criação de uma figura nova *a partir da fusão dos elementos constitutivos*.
Aqui, diferentemente do item anterior, fala-se em fusão de elementos constitutivos, e não dos fenômenos em si.

Para a utilização do conceito de afinidade eletiva para a análise do Judaísmo e dos Direitos Humanos, levaremos em conta as condições históricas e sociais, como as que se verificaram, por exemplo, na primeira metade do século XX, com o avanço e estabelecimento do nazifascismo e o antisemitismo.

No que respeita às citações que faremos sobre o Cristianismo e Direitos Humanos, consideraremos tanto o Cristianismo quanto o Judaísmo como expressões do Judaísmo antigo e, por isso mesmo, a partir da retomada do diálogo entre esses dois grupos religiosos e culturais e, colocando-os em profunda conexão com os Direitos Humanos. Entre Cristianismo e Judaísmo há, se quisermos um ângulo analítico, o grau da afinidade simples e pura.

Por outro lado, podemos dizer de modo antecipado que na análise entre Judaísmo e Direitos Humanos, os graus da *eleição* e da *articulação* serão suscetíveis de compreensão, sobretudo porque estamos tratando das contribuições judaicas para a construção dos Direitos Humanos. Como afirma Biagini, na base da igualdade na qual se realiza a justiça (em hebraico, *Tzedek/Tzedakà*), *que não consiste apenas em impedir a violação do direito de qualquer pessoa,*

*“mas que indica algo maior e mais elevado: o reconhecimento do outro na realização da igualdade e do Direito do Homem. Tzedaká é um termo não traduzível no seu pleno significado porque exprime **um ato de justiça** e de bondade, ou mais precisamente, **qualifica** a nossa beneficência como o que diz respeito ao próximo e como nosso dever. Essa é a justiça positiva, religiosa, social, a justiça que possui seu lado exigente, dinâmico.”*²⁴⁹

²⁴⁹ Furio Biagini. *Torà e Libertà: Studio sulle corrispondenze tra Ebraismo e Anarchismo*. **Op. cit.**, p. 22;

A *Tzedaká*,²⁵⁰ enquanto conceito concreto de Justiça (*Tzedek*) confunde-se com *Mishpat*,²⁵¹ ou seja, Direito,²⁵² enquanto fonte do que é justo, não no sentido abstrato ou de especulação filosófica, mas na concretização diuturna dos direitos. Não há qualquer justiça, ou seja, realização do direito, no universo cultural judaico que não se possa experienciar, verificar, concretizar.

A palavra hebraica, conforme a entendeu Francesco Fontanella, tanto para Justiça quanto para Direito, é *Tzedaká*,²⁵³ no sentido de realização do justo e no reconhecimento do direito. *Tzedaká* e *Mishpat* têm afinidade com o que os atenienses chamavam, respectivamente, *Diké* e *Themis*.²⁵⁴ *Tzedaká* e *Diké* são a realização da justiça, enquanto *Mishpat* e *Themis* é o Direito (o Direito enquanto expressão do justo). Para os atenienses, esclarece Jaeger,²⁵⁵ *Themis* e *Diké* se encontravam na ideia de *polis*, aliás, realizam a *polis*, que não é cidade-estado, mas lugar onde a justiça acontece.

Alguns juristas chegaram a afirmar que *Diké* era simplesmente o processo judicial e, parece-me, tal afirmação não leva em conta o contexto da formação cultural dos gregos, em especial, dos atenienses, pois é simplesmente inconcebível imaginar um direito que não possa ser *processado* regularmente.

Diké não é um instituto técnico judicial, mas o reclamo universal por justiça e, como não poderia ser diferente, aparece na obra de Hesíodo, o poeta camponês ligado aos trabalhadores da terra, que tinham seus direitos sendo retirados diuturnamente pela classe opressiva, e, por isso mesmo, convertiam a exploração em gemido e grito constante. *Themis*, por sua vez, aparece na obra de Homero, um poeta aristocrático.²⁵⁶

²⁵⁰ צדקה

²⁵¹ משפט

²⁵² Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico*. Torino: **Op. cit.**, p. 3

²⁵³ Francesco Fontanella. *Vocabulario Ebraico-Italiano ed Italiano-Ebraico*. Venezia, 1824, pp. 40, 58;

²⁵⁴ Werner Jaeger. *Paideia: a form. do homem grego*. Trad. A. M. Parreira. SP: M. Fontes, 1979, **passim**;

²⁵⁵ Werner Jaeger, **idem**, p. 129

²⁵⁶ Werner Jaeger. **Ibidem**, pp. 124, 125;

A efetivação da justiça (Tzedaká), seu exercício é, para Luzzatto,²⁵⁷ um ato de humanidade, como já observamos anteriormente. O Judaísmo nesse conceito de justiça (Tzedaká) não é de geração espontânea especificamente judaica, mas de toda a humanidade. O Profeta Isaías o exprimiu com todas as letras, assim como Hesíodo, o poeta, respectivamente como *Tzedaká* e *Dikè*. É o direito voltado para a emancipação²⁵⁸ e libertação do homem.

Ensinou o Rabino Lemle,²⁵⁹ que Tzedaká não é uma simples ação diante de uma necessidade de outrem, ou atender alguém quando esse precise pedir ou mendigar nossa compaixão. Tzedaká, segundo ele, *é um ato de justiça, pois cada ser humano tem responsabilidade para com todos os outros.*

Essa afinidade entre Judaísmo - e sua herança humanista, com os Direitos Humanos em movimento emancipador, não cria uma fusão, mas uma interação. Isso não leva a um esgotamento ou extinção do Judaísmo, nem a uma criação absolutamente dependente de Direitos Humanos, pois o Judaísmo contribuiu – e contribui, mas não é a única fonte de Direitos Humanos. Em outras palavras, estamos lidando com realidades sociais e, conforme Löwy,²⁶⁰ *elas são infinitas, e, nosso caso específico, são realidades históricas que implicam uma escolha, não ao acaso, mas a partir de certa perspectiva global.*

O que se tem, conforme Biagini, em outro de seus escritos, é um Judaísmo *de ação, não de aceitação teológica*, uma realização de direitos humanos e o *reconhecimento dos direitos fundamentais* da pessoa humana a partir da Torá. *A equidade e a justiça são os fundamentos da própria Torá.* A ideia de *equidade* é de concretização daqueles direitos fundamentais, tais como *direito de viver, de possuir, de trabalhar, de asilo, direito ao repouso e à liberdade*, enquanto a ideia de *justiça* é a de *aceitar o dever de lutar pelos mais francos e pobres.*²⁶¹

²⁵⁷ Samuele Davide Luzzatto, in *Il Profeta Isaia. Op. cit.*, p. 569;

²⁵⁸ Shimshon Raphael Hirsch. *Dezenove Cartas Sobre o Judaísmo. Op. cit.*, p. 109;

²⁵⁹ Henrique Lemle. *O Judeu e seu Mundo. Op. cit.* pp. 31, 32;

²⁶⁰ Michael Löwy. *Método Dialético e Teoria Política*. Trad. R. Di Piero. RJ: Paz e Terra, 1978, p. 15;

²⁶¹ Furio Biagini. *Utopia Sociale e Spiritualità Ebraica* in Amedeo Bertolo (org.). *L'Anarchico e l'Ebreo: Storia di un Incontro. Op. cit.*, pp. 20, 21;

Quando os Israelitas, agora como povo e detentores de uma determinada cultura, se preparavam para entrar na terra prometida, após quarenta anos de deserto, Moisés lhes faz rememorar toda a trajetória desde o Egito até aquele momento. E lhes dá orientações, registradas no livro de Deuteronômio, onde não aparecem preceitos sacrificiais, apenas éticos e jurídicos.

A atenção de Moisés se volta para a realização da justiça, para sua concretização e, por isso mesmo determina desde o início a nomeação de Juízes e Oficiais (*Shoftim e Shotrim*)²⁶² que não deveriam torcer o direito (*Mishpat*) nem permitir que se corrompessem os Justos (*Tzadikim*). A Justiça é colocada, de modo expressivo, e repetida duas vezes: *Justiça, Justiça buscarás*, como fundamento da *constituição* dos filhos de Israel para a vida e ocupação daquela terra, é a opção e programa de organização social e política que Moisés faz:

*Tzedek, Tzedek tirdof!*²⁶³

Nisso podemos apontar um aspecto da afinidade eletiva, agora entre o homem e Deus. Os cristãos, explica Buber, trataram da imitação das virtudes de Jesus e, por meio dele, imitação de Deus,²⁶⁴ em um ato de imitação de Jesus, em várias de suas características: *bondade, paciência, pobreza, amor ao próximo etc.* Muitos dos Mestres do primeiro Cristianismo ensinaram realmente seus seguidores a *imitarem Jesus*, pois, segundo os mesmos Mestres, ele havia *imitado Deus*²⁶⁵ e, com isso, completamos, Jesus observou rigorosamente umas das mais importantes Mitzvot, que é a de *andar nos caminhos de Deus*.²⁶⁶

Em que reside essa imitação de Jesus de Nazareth em relação a Deus? Em que reside essa conexão entre o humano e o divino? Embora, na visão cristã, a imitação

²⁶² Deut. 16: 18-20;

²⁶³ Deut. 16: 20 (*Justiça, Justiça buscarás - Tzedek Tzedek tirdof*)
צדק צדק תרדוף

²⁶⁴ Martin Buber. *L'Imitazione di Dio*. La Rassegna Mensile di Israel, Vol. XII, n. 10, 11, 12, 1938, p. 300;

²⁶⁵ Efésios 5: 1;

²⁶⁶ Mitzvá 8 – positiva (conforme Deut. 28:9 e, também, Deut. 13:5)

remeta a um passado, isto é, à vida exemplar de um homem, de um Mestre, de seus atos, ao afirmar que Jesus imitava Deus,²⁶⁷ diz Buber, revela-se a característica explicitamente judaica de Jesus.²⁶⁸ O Rabino Herbert Bronstein, ao comentar a vida de Jesus de Nazareth, afirma que o processo de se tornar semelhante, de exercitar a semelhança, devia-se à prática de justiça diretamente relacionada ao cumprimento (*l'kayyem*) da Torá:²⁶⁹

“Não pensem que vim para destruir a Torá e os Profetas, mas para cumpri-los. Por em verdade, eu lhes digo, que até que o céu e a terra passem nem um yod ou traço se omitirá da Torá, sem que tudo seja cumprido. Qualquer que violar um dos menores mandamentos, e assim ensinar aos homens, será chamado o menor no reino dos céus; aquele que os cumprir, e ensinar, será chamado grande no reino dos céus”²⁷⁰

A imitação de Deus se configura em uma aproximação, uma atração, não em relação a uma ideia divina ou a uma abstração, mas no que respeita, digamos, à ética de Deus. Maiomônides esclarece que a Mitzvá de seguir nos caminhos de Deus, imitando-o, indica uma ação, ou seja, assim como Deus é *misericordioso, benevolente, justo e santo*, o homem deve ser *misericordioso, benevolente, justo e santo*; e que *devem ser imitadas as boas ações e os elevados atributos de Deus*.²⁷¹ O homem está destinado desde a origem a ser como Deus, e isso aparece no “plano” da criação. Buber relembra a

²⁶⁷ João 14: 9;

²⁶⁸ Martin Buber. *L'Imitazione di Dio*. **Op. cit.**, p. 303;

²⁶⁹ Rabino Herbert Bronstein. *Conversando sobre Torá com Jesus*, in Beatrice Bruteau (org.) Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. **Op. cit.**, p. 77;

²⁷⁰ Mt. 5: 17-19; Em consonância com Moisés em *Deut. 30: 19*, que invocou o céu e a terra como testemunhas perpétuas para advertir os Israelitas a observarem os mandamentos (Mitzvot);

Nota: **Yod** é a décima letra do alfabeto hebraico. É a menor letra. O *traço* se usa para ligar duas palavras e lhes dar um sentido conjunto. Embora o **Yod** seja a menor das letras hebraicas, é com ela que os nomes do Eterno (tetragrama), Israel e Jerusalém começam. No caso do traço, não há significação alfabética, sendo apenas um sinal gráfico. O curioso é que, mesmo sem ele, é possível fazer as associações semânticas de duas palavras e, apesar disso, Jesus de Nazareth o considerou mantido.

²⁷¹ Maimônides. *Os 613 Mandamentos*. **Op. cit.**, pp. 89 e 89;

passagem da Torá: “*façamos o homem à nossa imagem, conforme à nossa semelhança; e criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou.*”²⁷²

O plano era “à imagem e semelhança”, mas no ato da criação parece que a *semelhança* ficou de fora, ou teria sido esquecida? Na explicação judaica, conforme Buber, a *semelhança* será a experiência humana a fim de conseguir se tornar “símile”, e isso se dá na imitação de Deus, no preceito de andar no *caminho de Deus*,²⁷³ isto é, na expressão dos atributos divinos: *middòth*.

Não os atributos cósmicos, mas os humanizados. Em outras palavras: fazer o bem, realizar a justiça e portar-se com compaixão (amar o próximo, amar o estrangeiro e amar o inimigo).

E fazer o bem é precisamente uma manifestação da Mitzvá do amor. Afinal, explica Fromm, se o homem deve ser a imagem e a semelhança de Deus, isto é, *ser como Deus, o amor de Deus é paradigma para o amor humano*.²⁷⁴ É nesta imitação de Deus, de fazer o bem, que o homem adquire os mesmos atributos.

É o ato, a ação e a concretização do atributo divino que caracterizam a afinidade do homem com Deus e, assim, pouco a pouco, a realização do plano criacional: “à nossa semelhança”. O primeiro movimento, de Deus, é o de criar *à sua imagem*; o segundo, do homem, realizar a *semelhança*.

A semelhança se caracteriza por esta afinidade eletiva: Deus e o homem se encontram no processo de criação continuada, ou seja, “o *caminho de Deus*”: imagem e semelhança que se realizam diuturnamente na ética judaica e na concretização *aqui e agora* da *misericórdia, bondade, longanimidade e benignidade*.²⁷⁵ Não é algo que se projeta para o futuro ou se perde na abstração, mas deve ser vivido diuturnamente, realizado a cada dia, como se depreende do final da Torá:

²⁷² Gên. 1: 26 e 27;

²⁷³ Deut. 10: 12;

²⁷⁴ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. **Op. cit.**, p. 268;

²⁷⁵ Martin Buber. *L’Imitazione di Dio*. **Op. cit.**, p. 306 e 307;

Estes preceitos que te ordeno hoje não são uma coisa anormal para além das tuas forças ou distantes de ti; não está no céu a fim de que não perguntes que subiria ali para buscá-las e falar sobre elas a fim de que sejam realizadas; e nem mesmo além do mar, a fim de que não perguntes quem irá para além do mar, a fim de buscá-las, falar sobre elas e propiciar que sejam realizadas e tornadas ato. Tudo isso está perto de ti, na tua boca e no teu coração para que tu possas segui-las.²⁷⁶

Essa realização cotidiana encontra afinidade com a realização cotidiana dos Direitos Humanos, um encontro intrínseco que liga, ora influenciando, ora realizando, a

a justiça, o direito, a bondade e a misericórdia.²⁷⁷

É a chave de leitura com a qual tratamos esse trabalho, no desenvolvimento do Judaísmo que será, ao final, também o desenvolvimento dos Direitos Humanos, ambos em afinidade. Como esclarece Löwy²⁷⁸ de modo geral, não é uma afinidade simples e pura, pois nesse caso seria apenas uma analogia, e não uma convergência como se espera da afinidade eletiva.

Também não é afinidade como criação de figura nova, pois o Judaísmo não é criado nem criador pelos (e dos) Direitos Humanos, sendo apenas uma de suas influências e contribuições, entre tantas outras, como, por exemplo, a cultura grega, romana, cristã e, comumente, revolucionária socialista. Também o é a ideia de democracia. Trata-se, aqui, de afinidade por atração recíproca, mútua escolha, estimulação recíproca e convergência e, também, articulação, que permite a associação orgânica, mas não fusão. Judaísmo e Direitos Humanos se atraem reciprocamente, estimulam-se e se articulam, mas, mantêm-se especificamente caracterizados.

Por todo o trabalho que segue esta afinidade eletiva estará presente como abordagem escolhida, como característica compreendida das duas áreas. É um comportamento metodológico já inserido no texto, intrínseco e, sobretudo, consequente.

²⁷⁶ Deut. 30: 11-14;

²⁷⁷ Oseias 2: 21;

²⁷⁸ Michael Löwy. *Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central. Op. cit.*, p. 17;

2. JUDAÍSMO COMO MOVIMENTO EMANCIPADOR

2.1.Libertação do homem: do *Lech Lechá*²⁷⁹ à Torá

Há um antigo conto judaico, lembrado por Jaime Pinsky em seu artigo *O que é ser Judeu*, que expressa bem a ideia de que o Judaísmo é bem mais que uma religião e, sobretudo, revela que não há um típico e uniforme Judaísmo. O conto trata de um

*“náufrago judeu que, após dez anos desaparecido, é encontrado numa ilha deserta por um navio que por lá passava. O capitão encantou-se com as estratégias de sobrevivência dele, que incluíam a construção de uma casa bastante sólida, a confecção de redes de pesca e arpões e, para sua surpresa, duas sinagogas. Duas sinagogas! - perguntou o capitão: para que construir duas sinagogas se você está sozinho na ilha? Muito simples - respondeu o náufrago: naquela eu rezo todos os sábados, e na outra eu não entro de jeito nenhum.”*²⁸⁰

O conto, escrito na perspicácia do humor judaico, retrata o caráter cultural, forjado na vida reclusa dos Guetos por séculos, absolutamente contrário a qualquer tipo de discriminação ou uniformização. Não há um tipo único de Judeu, como não há um único formato de Judaísmo, mas, segundo Pinsky, um Judaísmo universal que pode ser vivenciado por todos,²⁸¹ e aqui nos referimos a determinados princípios judaicos.

Esse Judaísmo “universal” é a linha da tessitura cultural judaica que se expressa de modo diverso em lugares, grupos e tempos diversos. Além disso, vê-se aí a síntese rebelde e em certa medida, anárquica, do Judaísmo. Hoje, alguns grupos são mais ortodoxos; outros, conservadores, e, também há os liberais. Em cada um desses grupos há níveis de compreensão e aceitação dos aspectos da cultura judaica. Não foi diferente na Antiguidade hebraica.

²⁷⁹ לך-לך *Lech Lechá*, é o chamamento de Abraão, em Gên. 12: 1, cuja tradução é **vai, vai por ti então**;

²⁸⁰ Jaime Pinsky. *O que é ser Judeu*. Revista Aventuras da História. 1/5/2007, disponível em http://www.jaimepinsky.com.br/site/main.php?page=artigo_list acesso em 10/9/2020;

²⁸¹ Jaime Pinsky, *idem*.

Mas, há muitas outras questões colocadas sobre o Judaísmo para além de tais grupos. Como anota Attali, não haveria certa *confusão* política no Judaísmo quando as palavras *Israel e Sião*, ou *Israelita (e também Israelense) e Judeu*, são utilizadas como sinônimas?

Poderiam as expressões *Nação e Comunidade Judaica* ser utilizadas indiscriminadamente? Enfim, o *Judaísmo é um livro, uma religião, uma prática, uma ética, uma filosofia, um conjunto de comunidades, uma cultura, uma história, uma linguagem?*²⁸²

Parece-me que, considerássemos a primeira e última palavra da Torá: *Bereshit e Israel*,²⁸³ poderíamos sugerir que este Livro dá uma ideia de início ou princípio e um destino ou objetivo. A narrativa do Pentateuco parece indicar que todas as *Forças da Criação* se reuniram para formar um tudo e destiná-lo a Israel.

Seria uma leitura bastante equivocada e discriminatória, pois a Torá indica outra coisa: a universalidade daquelas histórias, pois trata da humanidade, de que Israel é um aspecto. Poucos livros trazem tanta informação sobre o mundo de então, quase um memorial descritivo e detalhado da experiência humana. Israel não é o destinatário ou o herdeiro dessa história, mas parte dela. É, no máximo, apenas o portador histórico de livros que marcam a humanidade.

A existência de culturas diversas e de alguma forma relacionadas ao Judaísmo, como o Cristianismo e o Islamismo e suas multifacetadas manifestações ao longo do tempo, demonstra a força multicultural já presente no Judaísmo. O caráter universal do Judaísmo não é, de modo algum, um aspecto de coletivização ou uniformização, mas, ao contrário, uma constante resistência e combate à coletivização e uniformização. Na experiência judaica é possível ver que a sua universalidade é a afirmação histórica do pluralismo e da diversidade.

O Judaísmo é, nesse sentido, muitos Judaísmos, ou de *modo metafórico*, é um livro com muitos livros e, a partir de uma criativa hermenêutica, aberto a tantos outros livros escritos ou potencialmente escritos. É uma religião monoteísta (não monolátrica),

²⁸² Jacques Attali. *Dictionnaire Amoureux du Judaïsme*. **Op. cit.**, p. 8;

²⁸³ Gên. 1: 1 e Deut. 34: 12;

mas curiosamente tem como expressão da divindade criadora do mundo um nome plural: *Elohim*.

O processo de criação do mundo, do ponto de vista judaico, é resultado da reunião de forças plurais (*Elohim* como *forças* da criação) que, não poucas vezes, são identificadas com os sete espíritos (*ruach*) de que fala Isaias: espírito *divino*, *espírito de sabedoria*, *espírito de inteligência*, *espírito de conselho*, *espírito de potência*, *espírito de conhecimento e espírito de temor*,²⁸⁴ bem como com as dez *sefirot*, isto é, dez poderes divinos criativos: *keter* (*coroa*), *binah* (*entendimento*), *hokhmah* (*sabedoria*), *gevurah* (*poder*), *hessed* (*amor*), *tiferet* (*beleza*), *hod* (*esplendor*), *netsah* (*eternidade*), *yesod* (*fundação*) e *Shekhinah/Malkhut* (*presença/reino*).²⁸⁵

Disso decorre que todo processo de criação judaica, em especial, a investigação intelectual e espiritual (*darosh, darash*),²⁸⁶ tem sempre um caráter dialético e plural.

O Judaísmo é, também, uma prática diária de *sim sim e não não*, isto é, das 613 Mitzvot: 248 positivas (*sim sim*) e 365 negativas (*não não*); é uma ética que indica comportamentos construtivos individuais, sociais e ambientais; é uma filosofia que discute temas universais, entre os quais, a Justiça e o Direito; é um conjunto de comunidades espalhadas pelo mundo; é uma cultura que reúne elementos desde a Mesopotâmia e, a seguir, de Canaã, Egito, Grécia, Roma e mundo inteiro; é um sistema de Direito, interno e externo, inicialmente tribal, depois nacional e, finalmente, internacional; é, enfim, uma história com muitas histórias e é uma linguagem.

Para conseguirmos captar estes elementos constitutivos do Judaísmo é preciso seguir desde Abraão até aspectos das manifestações atuais.

²⁸⁴ Isaias 11: 2, conf. a tradução de Samuele Davide Luzzatto. *Il Profeta Isaia. Op. cit.*, p. 159;

²⁸⁵ Daniel C. Matt. *O Essencial da Cabala: o Coração da Cultura Judaica*. SP: Ed. Best Seller, 1995, p. 12;

²⁸⁶ Brian Lancaster. *Elementos do Judaísmo*. Trad. de Marly Berg. RJ: Ed. TecnoPrint, 1995, p. 34;

2.1.1. Abraamismo

A narrativa e a “saga” de Abraão,²⁸⁷ o grande patriarca dos Judeus (e também dos Cristãos e Muçulmanos), começa ao lado de seu pai, Terah, com um ato de ruptura e de saída da sua cidade, Ur dos caldeus, aliás, escavada apenas em 1854.²⁸⁸ Terah e sua família se dirigiam para *Canaã*, mas, chegando a Harã, ali habitaram por muito tempo. Conforme o relato do Gênesis,²⁸⁹ após a morte de Terah, Deus disse a Abraão: *Vai por ti da tua terra, do meio da tua parentela e da casa dos teus pais.*

A expressão que marca o início dessa caminhada é *Lech Lechá*,²⁹⁰ cujo significado marca a origem abraâmica do Judaísmo: *vai por ti*, ou, ainda, conforme lembra Chouraqui,²⁹¹ é uma forma enfática do imperativo *vai, vai por ti então*. É um *vai por ti* que indica a um só tempo a ruptura e a herança e, portanto, um legado cultural que marca o Judaísmo original.

Para Rashi, ao comentar essa passagem da Torá, a palavra “*vai por ti*” se refere à impossibilidade de continuar vivendo naquela terra, e, assim, destina-se ao *bem e benefício* do próprio Abraão e, também, para que o *mundo conheça o seu caráter*.²⁹² Não há nada a se perder, e não há retorno e, além disso, não é apenas ruptura geográfica, mas espiritual, e, lembra o Rabino Diesendruck, que essa ruptura inclui a língua, os costumes, o direito e as relações políticas.²⁹³

²⁸⁷ Utilizarei *Abraão* ainda que seu nome tenha sido, de início, *Abrão*, conf. Gên. 17:5 e, comumente escrito e falado nas comunidades judaicas como *Avraham avinu* (Abraão, nosso pai);

²⁸⁸ Gwendolyn Leick. *Mesopotâmia – a Invenção da Cidade*. Trad. Álvaro Cabral. RJ: Imago, 2003, p. 132;

²⁸⁹ Gên. 11: 31, 32; 12: 1;

²⁹⁰ לך-לך *Lech Lechá*

²⁹¹ André Chouraqui. *A Bíblia: No Princípio (Gênesis/Bereshit)*. Trad. C. Azevedo. RJ: Imago, 1995, p. 129;

²⁹² Rashi (1040-1105). Rabi Shlomo Ben Itzhak. *Coment. ao Bereshit (Gên.)*. SP: Trejger, 1993, p. 49;

²⁹³ Rabino Menahem Diesendruck. *Sermões* (Homilética Judaica). SP: Perspectiva, 1978, p. 38;

Mas, antropológicamente, não é possível falar em uma “ruptura” cultural, mas em intercâmbio entre culturas, e podemos dizer que o percurso abraâmico tem raízes na cultura e religião da antiga babilônia,²⁹⁴ ainda que consideremos que as divindades babilônicas fossem de caráter nacional e, em Abraão se inicia uma religião, inicialmente familiar,²⁹⁵ que alcançará a dimensão universal. Mesmo os mitos mesopotâmicos de Noach e do Dilúvio que serão levados por Abraão e, finalmente, escritos na Torá, têm sua origem ou, ao menos, anterioridade e desenvolvimento, sugere Clemen,²⁹⁶ na Babilônia, sob o nome de Epopeia de Gilgamech que, assim como a passagem sobre Noach, está envolvido em um grande dilúvio.

André Lefèvre²⁹⁷ sugeriu uma unidade cultural na raiz do grupo social e cultural de Abraão a partir dos estudos antropológicos de formação das línguas semíticas. Aquilo que a Torá registrou como *patriarcas e gerações* anteriores a Abraão, ou seja, Noach e seus filhos Shem (pai dos semitas), Cam (Ham)²⁹⁸ e Jafé, o antropólogo Lefèvre propõe serem deuses, divindades pré-históricas mesopotâmicas.

Para ele, Noach seria um deus semítico muito antigo que se chamava *Nouach*, o *gênio das quatro asas abertas, deus e guia salvador, esposo de Tihavti, a fecundidade abissal*. Da mesma forma, continua Lefèvre, Cam seria Kemos, deus de Moab e, também, Kem, um deus egípcio e de Coush, terra dos etíopes, do qual também se formam povos canaanitas. Por último, Shem seria identificado com Samas, o deus sol do panteão assírio.

Para Mircea Eliade,²⁹⁹ entretanto, o mais significativo não é a investigação da origem de tais mitos bíblicos, que certamente estão umbilicalmente relacionados com uma herança cultural babilônica, mas sua redação e preservação no Gênesis e, a

²⁹⁴ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 197;

²⁹⁵ Vicente Ráo. *O Direito e a Vida dos Direitos*. Vol. 1. 4ª ed.. SP: RT, 1997, p. 169;

²⁹⁶ Charles Clemen. *Les Religions Du Monde: Leur Nature, Leur Histoire*. Paris: Payot, 1930, pp. 47-64;

²⁹⁷ André Lefèvre. *Las Leguas e Las Razas*. Madrid: D. Jorro Ed., 1910, pp. 187, 188;

²⁹⁸ No Gênesis 5: 22 o nome é *Ham*. Utilizarei *Cam*, forma comumente utilizada.

²⁹⁹ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 197;

despeito de suas origens antiquíssimas, é mais importante trazê-los para uma dimensão sagrada, isto é, de história sagrada.

Por exemplo, o mito de Caim,³⁰⁰ o elemento fundante homicida da humanidade, provocador da corrupção geral da humanidade. Em ambos os casos, ressaltamos, não parece interessar o “fato” homicídio ou corrupção, mas a compreensão da natureza humana e, também, sua capacidade de renovação.

Desse modo, Caim é o ponto de compreensão intrínseca da humanidade, enquanto Noach e seus filhos, conforme a leitura de Eliade, *tornam-se os antepassados de uma nova humanidade*,³⁰¹ que supera as adversidades, renova-se e segue na marcha civilizatória. Que a humanidade seja violenta e assassina, é um fato, mas, também busca compensar, superar, renovar e avançar.

Entre as narrativas bíblicas antigas que sugerem a decadência humana após a violência de Caim, uma delas registra a superioridade (e assédio sexual) de determinados homens que são chamados de *bnei elohim* (filhos dos deuses). Esses homens que, segundo Samuele Luzzatto, eram rurais e mais poderosos que outros,³⁰² tomaram mulheres para si e com elas geraram filhos e filhas que perverteram o mundo.³⁰³

Rashi já havia comentado, de modo racional, que se trata de filhos de poderosos homens governantes e juízes, que fracassaram em sua missão ética e se perverteram. Há outros comentadores, destaca Rashi, que enxergam nisso a queda dos anjos.³⁰⁴ Parece-nos que Rashi tem razão no seu comentário, e o relato sobre anjos caídos, que não é novo e já povoava o acervo cultural de vários povos, encontra-se em reinterpretações multiculturais e posteriores ao relato do Gênesis.

³⁰⁰ Gên. 4;

³⁰¹ Mircea Eliade. *Hist. das Crenças e Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, pp. 200-201;

³⁰² Samuele Davide Luzzatto (traduzione). *Il Pentateuco ovvero i 5 Libri della Torà (ad uso degli Israeliti)*. Trieste, 1859, p. 14, disponível em versão digital em www.archivio-torah.it/ebooks/ToraShadal.pdf

³⁰³ Gên. 6: 2;

³⁰⁴ Rashi. Comentários ao Gên. (Bereshit), **Op. cit.** p. 25;

Eliade menciona narrativas semelhantes na Grécia antiga e na Índia, e em todas elas trata-se de indicar um elemento ou fato fundante da aurora da história.³⁰⁵ Além do Gênesis, a narrativa aparece no livro tardio de Enoque que substitui a expressão “*bnei elohim*” por anjos, “*filhos do céu*” e, diz ele: *nasceram filhas bonitas aos homens e, vendo-as os anjos do céu disseram entre si: vamos tomar mulheres dentre as filhas dos homens e gerar filhos.*³⁰⁶ Contudo, a expressão *elohim* (uma palavra no plural)³⁰⁷ é comumente utilizada para se referir a homens poderosos e, aparece, embora traduzida por “*Deus*”, como forças da criação no Gênesis.

Ademais, a notícia sobre homens poderosos tomarem mulheres para si, tantas quantas quisessem, remonta a algum elemento ritual babilônico, talvez por conta das muitas invasões, conflitos e guerras que a região vivenciou. Há alguma conexão entre esse relato do Gênesis, ao tratar de tais homens poderosos que tomam mulheres para si, com uma antiga lei babilônica que obrigava as mulheres virgens a se entregarem a homens estrangeiros poderosos uma vez na vida, no Templo de Milita (para Heródoto era uma lei vergonhosa).

Ali, os estrangeiros poderosos, levando suas riquezas, passeavam entre as mulheres e escolhiam as que mais lhe agradavam, possuindo-as sexualmente e, depois, dispensavam-nas, grávidas, para que voltassem para suas casas. Os estrangeiros poderosos partiam depois disso.³⁰⁸

O Gênesis narra a perversidade dos *bnei elohim* ao tomarem tantas mulheres quanto quisessem, e nisso, sugere a origem da maldade humana. Heródoto considerou esse antigo e similar costume babilônico igualmente mau e degradante. Para o escritor do Gênesis, esse *episódio* é determinante para a corrupção e destruição do mundo.

E, tal o costume entre os antigos babilônios, e tal a percepção da degradação sexual, sendo, inclusive, um costume que se manteve entre os hebreus por muito tempo,

³⁰⁵ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 199;

³⁰⁶ Enoque 6: 1: *Textos Judaicos e Pseudo-epígrafos in Apócrifos da Bíblia*. Organizados por Eduardo de Proença, traduzidos por Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2005, p. 261;

³⁰⁷ Jacques Attali. *Dictionnaire Amoureux du Judaïsme*. **Op. cit.**, p. 12;

³⁰⁸ Heródoto. *História*. SP: Jackson Edit., 1964, p. 100;

que Moisés determinou, na Torá, que uma filha não seja de modo algum conduzida à prostituição e à vergonha, pois isso ocasionaria a degradação da própria terra.³⁰⁹

Chouraqui afirma que esta proibição mosaica refere-se não apenas aos israelitas, mas ao mundo inteiro.³¹⁰ Estas personagens e narrativas estão no plano mítico que escapa a uma análise como a que nos propusemos no presente trabalho, porém, as citamos, não para verticalizar o estudo, mas para apontá-las como figuras que, vez ou outra, aparecem mencionadas na Torá, formando, ao menos, a referência judaica de continuidade dos antigos mitos mesopotâmicos.

Além disso, parece-nos especialmente relevante o caráter ético de algumas das personagens, ou dos aspectos dos conflitos que se apresentam como pano de fundo, pois, no conjunto e, uma vez na Torá, apresentam-se como um passado comum, que não obriga, mas sugere um comportamento em função do justo e do que parece justo.

O texto bíblico posterior também narra a história de Abraão claramente do ponto de vista de Moisés, que busca, com isso, criar um laço de anterioridade, unidade e continuidade “histórica”,³¹¹ além de estabelecer a base para o período que será chamado de “Tempo dos Patriarcas”.

Em que pese um contexto claramente mítico do Gênesis, Eliade considera que por conta da intensa arqueologia dos últimos cem anos, as narrativas passaram a ser vistas com um critério de maior historicidade,³¹² ao menos quanto ao contexto mesopotâmico.

A narrativa propriamente patriarcal, embrião do Judaísmo, começa com a saída de Abraão da cidade de Ur dos caldeus, e depois, de Harã, por volta do século XVII a. e. c.. Sabemos, hoje, que a intensa movimentação de grupos daquela região tem mais a ver principalmente com as tensões e conflitos, guerras de origem comercial,³¹³ e

³⁰⁹ Lev. 19: 29;

³¹⁰ André Chouraqui. *Comentários ao Ele Chama (Levítico/Vaicrá)*. RJ: Imago, 1996, p. 222

³¹¹ Paul Goodman. *História do Povo de Israel: História Judaica até nossa época*. Traduzido pelo Rabino Isaias Raffalovich. RJ: Livraria Francisco Alves, 1927, p. 15;

³¹² Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 203;

³¹³ N. K. Sanders. *A Epopéia de Gilgamesh*. Trad. C. Daudt Oliveira. 2ª ed.. SP: M. Fontes, 2000, p. 25;

revoltas que se verificaram entre as várias cidades da antiga Mesopotâmia, incluindo Ur dos caldeus, que sofria, então, um constante e irresistível processo de violência e destruição.³¹⁴ Abraão é fruto disso tudo, e daquela terra, daquele tempo e cultura, de tais conflitos e do universo jurídico, religioso e político daquela região.

Conforme Bouzon,³¹⁵ uma das expressões jurídicas e religiosas regionais foi a legislação de Hammurabi (c. 1728-1686 a. e. c.), aliás, uma das mais antigas e bem preservadas do Oriente Antigo. Para ele, essa legislação se referia a uma sociedade dividida em classes, sendo uma delas a de *homens livres, com todos os seus direitos, e desse grupo vinham os funcionários públicos, sacerdotes, escribas, comerciantes, trabalhadores rurais, governadores, ricos e militares.*

Ele observa, ainda, que outro grupo era o dos escravos (escravizados), sendo, contudo, menor e de pouca importância, geralmente tomados de guerras e de relações de dívidas. Neste caso, os homens livres, *onerados por dívidas, podiam vender sua esposa, filhos ou a si mesmos para pagarem com trabalho escravo as suas dívidas.* Apesar disso, a legislação de Hammurabi limitava esse tipo de escravidão em três anos, reconhecendo, ainda, determinados direitos aos escravos.

Ademais, a legislação de Hammurabi, chamada hoje de Código de Hammurabi, está gravada em uma estela com 282 *Artigos*, que foi descoberta em 1901, e mantida no Museu do Louvre.³¹⁶ É um “código” que procurou regular as relações jurídicas comuns, penais e econômicas.

Além de seu *Código*, Hammurabi constantemente enviava *Cartas*³¹⁷ para os governadores de suas províncias a fim de lhes dar instruções ou informar decisões sobre conflitos, geralmente, ligados ao comércio, uso e posse da terra ou prestação de contas da administração.

³¹⁴ Gwendolyn Leick. *Mesopotâmia – a Invenção da Cidade*. **Op. cit.** p. 157 e 158;

³¹⁵ Emanuel Bouzon. *Código de Hammurabi*. **Op. cit.**, pp. 32 e 33;

³¹⁶ John Gilissen. *Introdução Histórica ao Direito*. **Op. cit.**, p. 61;

³¹⁷ Emanuel Bouzon. *Cartas de Hammurabi*. RJ: Vozes, 1986, p. 138;

É tal o reconhecido caráter civilizatório do Código de Hammurabi, que, desde o final do século XIX, muitos estudiosos do Direito consideram-no como uma das prováveis influências sobre o Direito Romano antigo. Luis Argüello anota tais estudos comparativos de fontes jurídicas romanas.³¹⁸ Sem entrar diretamente no assunto, não nos parece de todo improvável que tenha havido alguma influência, ou algum grau de influência, sobretudo se pensarmos economicamente nas grandes rotas comerciais que ligavam o Oriente Próximo ao Mediterrâneo e, daí, às respectivas civilizações ali formadas. Entretanto, há romanistas, como Edoardo Volterra,³¹⁹ que discordam, com bons e substanciosos argumentos, de tal influência ou relação *abilônico-romana*.

Muito embora o assunto seja interessante, para esse trabalho interessa restritivamente os aspectos da influência da antiga Babilônia sobre grande parte das cidades mesopotâmicas e, também, sobre Abraão e, daí, sobre o Judaísmo patriarcal originário e respectivo Direito Hebraico. A Babilônia, bem como toda a região da antiga Mesopotâmia, é o berço naturalmente cultural do antigo Patriarca Abraão.³²⁰

Os estudiosos afirmam que Hammurabi foi o maior dos monarcas da antiga Mesopotâmia,³²¹ especialmente responsável por um processo que, por um lado, procurou reconstruir cidades destruídas e estabelecer regras de comércio, e de outro, organizar aquelas sociedades em termos de direito e justiça, dando-lhes um contexto civilizatório. Conforme Bouzon, a partir do *Código* e das *Cartas* de Hammurabi, este monarca fez *enorme esforço e teve incansável vontade de fazer reinar a justiça em seu império*.³²²

Em seu Código (estela de baixo-relevo), Hammurabi começa por declarar-se escolhido pelos deuses³²³ para uma *nobre* missão, o que lembra muito o episódio de

³¹⁸ Luis Rodolfo Argüello. *Manual de Derecho Romano*. 3ª ed.. B. Aires; Ed. Astrea, 1997, p. 19;

³¹⁹ Edoardo Volterra. *Diritto Romano e Diritti Orientali*, Napoli: Jovene, 1983, p. 31 e *passim*;

³²⁰ G. S. Wegener. *Seimila Anni e un Libro: Storia del Testamento Biblico*. Torino: Ed. Marietti, 1965, p. 16;

³²¹ Jayme de Altavila. *Origem dos Direitos dos Povos*. *Op. cit.*, p. 29;

³²² Emanuel Bouzon. *Cartas de Hammurabi*. *Op. cit.*, p. 29;

³²³ José Cretella Júnior. *Curso de Filosofia do Direito*. *Op. cit.*, p. 95;

Moisés recebendo as Leis de Deus, também ele escolhido por Deus.³²⁴ Ambas as Leis tidas como de origem divina,³²⁵ e aqui usamos cuidadosamente a palavra *divina* do ponto de vista de legitimidade que se quer dar à Lei.³²⁶ Hammurabi termina-o com pedido de bênção e maldição, respectivamente, sobre quem respeitar suas leis e sobre quem desobedecê-las:

Quando o sublime Anum, rei dos Anunnaku, e Enlil, o senhor do céu e da terra, aquele que determina o destino do país, assinalaram a Marduk, filho primogênito de Ea, a dignidade de Enlil sobre todos os homens, quando eles o glorificaram entre os Egigu, quando eles pronunciaram o nome sublime de Babel e fizeram poderosa no universo, quando estabeleceram para ele uma realeza eterna, cujos fundamentos são firmes como o céu e a terra, naquele dia Anum e Enlil pronunciaram o meu nome, para alegrar os homens, Hammurabi, o príncipe piedoso, temente a deus, para fazer surgir a justiça na terra, para eliminar o mau e o perverso, para que o forte não oprima o fraco, para, como o sol, levantar-se sobre os cabeças-pretas e iluminar o país.

*Que os grandes deuses dos céus e da terra, que os Anunnaku em sua totalidade, o Espírito protetor do templo, o tijolo da Ebabbar o amaldiçoe com uma maldição funesta a ele mesmo, seus descendentes, seus país, seus homens, que do seu povo como do seu exército. Que Enlil, por sua boca que não muda, o amaldiçoe com estas maldições e que elas o dominem imediatamente!*³²⁷

Embora o Código de Hammurabi seja o mais conhecido e importante conjunto de leis da Antiguidade, não é, contudo, o mais antigo. Abraão é, conforme o Gênesis, parte de uma cultura mesopotâmica em estado de transformação, movimento e continuidade civilizatória.

Não há, contudo, e consideramos isso com muita tranquilidade, qualquer outra fonte, registro ou arqueologia, que tratam de Abraão e, depois dele, Isaac e Jacó. Aliás,

³²⁴ John Gilissen. *Introdução Histórica ao Direito*. **Op. cit.**, pp. 61, 62;

³²⁵ Pontes de Miranda. *Sistema de Ciência Positiva do Direito. Tomo II: Introdução à Ciência do Direito*. 2ª ed. 1972 (sem alteração, conforme a edição de 1922). RJ: Ed. Borsoi, p. 83;

³²⁶ Essa legitimação “divina” das Leis percorre a história humana de todos os tempos até os tempos atuais. Por exemplo, a Constituição Federal brasileira, ainda que seja a melhor e mais democrática das oito Constituições que o Brasil teve, começa por invocar Deus em seu preâmbulo.

³²⁷ Emanuel Bouzon. *Código de Hammurabi*. **Op. cit.**, pp. 40 e 227;

que sequer os mencionem. Isso não surpreende, pois sabemos que os Patriarcas, em especial, Abraão, não se fixaram exatamente em um lugar, mantendo-se nesse constante movimento, peregrinação e mudança geográfica.

A fim de confirmar a existência real dos Patriarcas, o Rabino Fritz Pinkuss, que foi Professor de História Judaica na Universidade de São Paulo, anota que em 1895, o orientalista Hugo Winkler fez a descoberta de uma cidade, Tell el Amarna, cerca de 300 kms ao sul do Cairo, e ali encontrou um conjunto de 360 tábuas de barro queimado, com inscrições cuneiformes, com registros da correspondência dos Faraós Amenofes III e Amenofes IV, aproximadamente dos séculos XV e XIV a.e. c., com os governadores egípcios que administravam as terras canaanitas.

Segundo Pinkus, tais governadores pediam ajuda e reforço militar contra invasores vindos do leste (Mesopotâmia), chamados de sa-gaz e habirus. Os habirus, esclarece Pinkus e, também, Martin Buber,³²⁸ eram de origem semita, e o nome lembra *ivrim*, *ibrim*, isto é, hebreus, pois tanto *habiru* quanto *hebreu* significam, respectivamente, “nômade” e “os que vêm do além do leste” ou “os que vêm de lugares além do rio”.³²⁹

De fato, a palavra *hebreu*, anota Josefo, vem de Eber,³³⁰ um descendente de Shem, filho de Noach, e antepassado semita de Abraão. Porém, consideramos a afirmação de Pinkuss com alguma reserva, pois é apenas uma interpretação etimológica e semântica, não havendo nada que realmente indique a existência real dos Patriarcas em quaisquer outras fontes além do Gênesis.

Assim como Pinkus, o Prof. Emanuel Araújo, Professor de História Antiga da Universidade de Brasília, considera que é possível apoiar-se em análise comparativa entre os *habirus* e os *hebreus*, sobretudo porque os habirus eram considerados como uma reunião de várias tribos semitas, uma espécie de confederação semita,³³¹ o que

³²⁸ Martin Buber. *Mosè*. Trad. di Piera Di Segni. Genova: Casa Editrice Marietti, 2000, pp. 17-27;

³²⁹ Rabino Fritz Pinkuss. *Quatro Milênios de Existência Judaica*. São Paulo: Revista de História, 1966, p. 8;

³³⁰ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo I. Trad. dal Francesco Angiolini. Milano: Tip. G. Battista Sonzogno, 1821, pp. 31, 32;

³³¹ Régine Azria. *Le Judaïsme*. Paris: Éditions La Découverte, 1996, p. 5;

leva, ao menos, a uma evidência de movimentação dos vários grupos, incluindo o de Abraão, como narrado no Gênesis.

Além de Pinkus e Araújo, esclarece Schultz que desde 1925, com a descoberta e tradução dos tabletes de Nuzi (ou Nuzu), cidade escavada na região do Rio Tigre, vizinha de Assur, na região mesopotâmica, e outras respectivas informações arqueológicas, vieram à luz determinados elementos culturais, sociais e geográficos da região que confirmam os mesmos aspectos do relato do Gênesis.

Não é pouca coisa, mesmo que personagens bíblicas não sejam citadas nesses registros (e em Nuzi não poderiam ser citadas, já que não consta sequer que Abraão e parentes tenham vivido ali).

Conforme o Prof. Araújo,³³² há muita similaridade entre os registros dos tabletes e o texto bíblico. Para Schultz,³³³ ao menos essa descoberta coloca os hebreus e, com eles, Abraão, em um lugar na história, afastando-os da simples e elaborada narrativa.

Com o propósito de contextualizar e manter a linha escolhida, isto é, histórica e das relações sociais, bem como afinidades que marcam as origens culturais do Judaísmo, até porque não estamos abordando o tema a partir da *revelação bíblica*, (embora pudesse ser escolhida como legítima abordagem), parece ser interessante informar as principais leis anteriores e posteriores ao Código de Hammurabi, acima comentadas que, de alguma forma, influenciaram o pensamento abraâmicos e, depois, do Judaísmo.

São elas, incluindo-se a legislação de Hammurabi, conforme os estudos e comentários de Chouraqui,³³⁴ Gilissen³³⁵ e Bouzon:³³⁶

³³² Emanuel O. Araújo. *O Êxodo Hebreu: Raízes Histórico-Sociais da Unidade Judaica*. Brasília: Editora Brasília, 1970, pp. 42-45;

³³³ Samuel J. Schultz. *A História de Israel no Antigo Testamento*. Trad. João Marques Bentes. SP: Soc. Rel. Edições Vida Nova, 1984, pp. 21 e 29;

³³⁴ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. *Op. cit.*, p. 284;

³³⁵ John Gilissen. *Introdução Histórica ao Direito*. *Op. cit.*, pp. 64, 65;

³³⁶ Emanuel Bouzon. *As Leis de Eshunna*. Petrópolis: Vozes, 1981, *passim*;

a) O Decreto de Urukagina, rei de Lagash

(c. 2400 a. e. c.) Combate os abusos e instaura uma reforma com supressão de taxas, proteção das viúvas e dos órfãos, em nome da justiça, a fim de que os oprimidos sejam liberados.

b) As Tabuletas de Ur-Nammu, rei de Ur

(c. 2111 a.e. c.) Escolhido pelos deuses para restabelecer a equidade e a justiça, reprimindo os abusos, e vindo em auxílio dos oprimidos, viúvas e órfãos, pela reforma das leis de costumes.

c) As Leis Sumerianas de Lipit-Ishtar, rei de Isin

(1875-1865 a. e. c.) O sábio pastor escolhidos pelos deuses Anu e Enlil para fazer reinar a equidade na terra acabando com as disputas e combatendo a rebelião, a fim de trazer a felicidade à Suméria e a Acad.

d) As Leis de Eshunna

(1825-1787 a. e. c.) Escolhido pelos deuses Anu e Enlil, em concordância com Marduk, para fazer reinar a equidade e a justiça, destruir o mal e exterminar os malfeitores, a fim de que os poderosos não oprimam os fracos. Gilissen data-o em 1930 a. e. c.

e) Código de Hammurabi

(c. 1728-1686 a. e. c.);

f) As Leis Assírias de Tiglat Phalasar

(c. 1112-1074 a. e. c.) Codificaram as Leis e tradições mais antigas.

Percebe-se, por conta dos vários *Direitos* da antiga Mesopotâmia e, especialmente, pelos trechos citados do Código de Hammurabi, com o qual naturalmente nos detivemos mais, além dos registros da Torá, que o patriarca Abraão, e *Terah*, seu pai, tiveram muito de semelhança, aliás, de origem no contexto cultural e religioso da Babilônia e dos povos circunvizinhos.

Talvez não se trate apenas de influência, mas de formação direta dos patriarcas. Nesse sentido, afirma Mircea Eliade, há mesmo muitas *analogias entre as*

instituições sociais e jurídicas do Oriente Próximo e os costumes dos Patriarcas,³³⁷ e, em termos culturais, não há qualquer despropósito em afirmar que a chamada religião de Abraão tem suas raízes naquelas antigas legislações e culturas.

Comparativamente, um dos exemplos possíveis se refere à possibilidade de um homem haver filhos diretamente de uma *serva* quando a sua esposa não pudesse gerá-los. Isso ocorreu com Abraão na conhecida narrativa acerca de Hagar, a serva egípcia de Sara, esposa de Abraão.³³⁸ Hagar foi oferecida por Sara a Abraão para gerar filhos. Era um costume, informa Schultz, estabelecido na região mesopotâmica, em especial em Nuzi e na Babilônia de Hammurabi,³³⁹ com previsão expressa no próprio Código de Hammurabi, atesta o Prof. Araújo.³⁴⁰

Por outro lado, há poucas diferenças entre tais culturas, e a pequena diferença entre os vários elementos da cultura e civilização mesopotâmicas e a dos hebreus, a partir de Abraão, aparece na concepção de Deus, porquanto para os hebreus, lembra Collingwood, *a divindade tende a ser universalista*, enquanto para os povos de onde Abraão se originou, *as divindades são particularistas*³⁴¹ e familiares.

A partir daqueles elementos sociais e jurídicos dos grupos sociais da época de Hammurabi, estudados por Bouzon, bem como do relato do Gênesis, é possível afirmar que o patriarca Abraão pertencia à classe dos homens livres, economicamente estabelecidos e formados em alguma técnica de guerra.

O Gênesis³⁴² relata a movimentação geográfica e familiar de Terah e Abraão, saindo de Ur dos caldeus, e se dirigindo às terras de Harã, sem qualquer restrição jurídica ou dificuldade econômica, o que não seria o caso de uma pessoa ou grupo escravizado. Além disso, muitos anos depois, quando Abraão deixou Harã para dirigir-

³³⁷ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 204;

³³⁸ Gên. 16: 1 e segs.;

³³⁹ Samuel J. Schultz. *A História de Israel no Antigo Testamento*. **Op. cit.**, p. 32;

³⁴⁰ Emanuel O. Araújo. *O Êxodo Hebreu: Raízes Histórico-Sociais da Unidade Judaica*. **Op. cit.**, p. 46;

³⁴¹ R. G. Collingwood. *A Ideia de História*. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Ed. Presença, 1981, p. 26;

³⁴² Gên. 11: 29-32; 12: 5; 14: 14-16;

se para Canaã, *ele levou consigo todas as pessoas que faziam parte de seu grupo, e todos os bens que possuía.*

Novamente aí temos uma prova de sua situação de homem livre e economicamente estabelecido. Não apenas essa livre movimentação territorial demonstra que o patriarca vinha de um grupo de homens livres, mas, também a habilidade de Abraão em guerrear e de atuar logisticamente como um típico comandante de guerra. Por exemplo, no episódio da guerra que envolveu os reinos de Sodoma e Gomorra contra os reis vindos do leste, Abraão entra na batalha, ao lado de Sodoma e Gomorra.

Nessa oportunidade, Abraão arma, treina e lidera centenas de jovens de sua tribo, com os quais venceu aquela batalha e resgatou os prisioneiros e os bens dos reis com os quais se associara.

Consideremos que para armar, treinar e liderar jovens guerreiros exige-se, no mínimo, conhecimento bélico ou alguma arte de guerrear, o que se explica também pela experiência dos inúmeros conflitos a que foram submetidas as cidades da Mesopotâmia,³⁴³ e que influenciaram aquela movimentação de Terah e Abraão. Abraão foi treinado para a guerra desde a Mesopotâmia, mas não era um homem afeito à guerra, e seu perfil é traçado como homem pacífico.³⁴⁴

Outro ponto importante, que demonstra a origem social e jurídica mesopotâmica de Abraão, refere-se à possibilidade legal de escravização por dívidas prevista no Código de Hammurabi e também em outras legislações mesopotâmicas, que Abraão conhecia bem.

Possivelmente, por esse motivo, Abraão recusou qualquer tipo de pagamento pelo sucesso da batalha oferecido pelos reis de Sodoma e Gomorra, beneficiados com a vitória. Abraão não quis para si qualquer retribuição, exigindo apenas que seus jovens soldados fossem alimentados e pagos pelo trabalho militar.³⁴⁵ Tudo indica que Abraão

³⁴³ Rabino Fritz Pinkuss. *Quatro Milênios de Existência Judaica. Op. cit.*, p.9;

³⁴⁴ David J. Goldberg e John D. Rayner. *Os Judeus e o Judaísmo*. RJ: Xenon, 1989, p. 24;

³⁴⁵ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 40;

não aceitou qualquer pagamento a fim de não parecer dever alguma coisa a eles, como, aliás, deixa claro em seu diálogo com aqueles reis:

“não quero de vocês sequer um fio ou cordão de sapato para que não digam que enriqueceram a mim”.³⁴⁶

Além de não querer uma relação que pudesse vinculá-lo juridicamente, Chouraqui afirma que ele quis evitar submeter-se moralmente àqueles líderes.³⁴⁷ Para Buber, entretanto, a questão de não aceitar qualquer tipo de retribuição revela apenas que Abraão não queria ser visto como um mercenário,³⁴⁸ já que era comum a associação de grupos ou tribos para guerrearem como mercenários para um determinado rei.

Realmente, do que se depreende das várias leis mesopotâmicas, indicada alhures, era prevista a desmoralização de um homem por dívida, e a possibilidade de se tornar *escravizado* por esta razão. Essa regra é comum a vários povos em lugares e tempos diversos, além dos antigos babilônios.

Comparativamente, entre os romanos, uma pessoa poderia perder o *status* social de *paterfamilias* (senhor e dono da família), composto dos *status libertatis*, *civitatis* e *familiae* (situação de livre, cidadão e senhor de uma família). Isso ocorria caso não efetuasse o pagamento de uma dívida (ou fosse acusado de dívida)³⁴⁹ e, assim, era convertido em uma *res* (coisa),³⁵⁰ arruinando o seu núcleo familiar e desfazendo o culto do fogo sagrado aos deuses domésticos.³⁵¹

³⁴⁶ Gên. 14: 21-24;

³⁴⁷ André Chouraqui. *A Bíblia: No Princípio (Gênesis/Bereshit)*. **Op. cit.**, p. 156;

³⁴⁸ Martin Buber. *Mosè*. **Op. cit.**, p. 25;

³⁴⁹ José Carlos Moreira Alves. *Direito Romano*. Vol. 1. 10ª ed.. RJ: 1995, p. 97 e segs.;

³⁵⁰ A relação obrigacional de dívida, no Direito Romano, estabelecia-se entre um **accipiens** (quem pode exigir) e um **solvens** (de quem se pode exigir), e porque este era submetido à exigência, encontrava-se abaixo do seu credor (**accipiens**). O Direito Romano estabeleceu não apenas o pagamento da dívida (**praestare**), mas deu àquele que paga, que cumpre a obrigação, o direito a uma quitação (**quitare**), ou seja, ato público de reconhecimento do credor de que o devedor estava em “pé de igualdade”. Com a quitação desapareciam as qualidades de credor e devedor e, assim, a desmoralização para um cidadão romano. O direito do devedor em receber uma quitação, após o pagamento, mantém-se nos melhores sistemas jurídicos, entre os quais, o do Brasil.

³⁵¹ Fustel De Coulanges. *La Cité Antique*. **Op. cit.**, p. p. 21;

A propósito, por conta da dureza das leis de dívida, que impunham a escravização e a *reificação* do devedor que não pagasse, impôs-se pela Torá dois preceitos perpétuos: o jubileu e a renúncia do crédito. No ano do jubileu, as terras deveriam ser restituídas aos seus proprietários anteriores das quais foram privados por conta de alguma dívida e, no ano sabático, os credores deveriam renunciar aos próprios créditos e liberar os devedores.³⁵² Em todos os casos, o princípio funda-se na necessidade de reconduzir a pessoa à sua dignidade e libertá-la da opressão de dívidas impagáveis. São dois preceitos que Abraão carregou consigo, ensinou-os aos seus descendentes e, finalmente, foram inscritos na Torá.

Por esses dados jurídicos e, também, religiosos, da vida de Abraão, Samuele Luzzatto afirmou que o Patriarca vivia uma embrionária religião judaica, nascida na Babilônia, e desenvolvida depois. Chama-a de *Abraamismo*. Não foi revelação, segundo Luzzatto, mas experiência histórica e humana de Abraão, que inclui a noção de monoteísmo e de direito.

Alguns séculos depois de Abraão, Moisés, com a “*revelação do Sinai*”, cria, segundo Luzzatto, o *Mosaísmo*, esse sim advindo da Torá, que não é religião nova, mas uma *evolução e conservação da própria religião de Abraão e dos filhos*.³⁵³ O Judaísmo é, então, o resultado desse processo de transformação cultural entre Abraão e Moisés, e que continua, mesmo nos dias de hoje.

Para Mircea Eliade e Ioan Couliano, o Judaísmo, como nós o conhecemos, e o próprio povo Judeu, nasceram mesmo há quatro mil anos com Abraão – não com Moisés, a partir dos primeiros grupos semitas que se instalaram na Mesopotâmia, e dos quais Abraão recebe fortes influências, incluindo certa *monolatria* que só mais tarde se converteu em *monoteísmo*.

Quanto a Luzzatto, e sua teoria da religião abraâmica, Eliade e Couliano afirmam que por fazer parte de um movimento “iluminista” judaico chamado *haskalah*, influenciado pelo século das Luzes, ele se movimentou para a modernização e

³⁵² Respectivamente, Lev. 25: 13 – Mitzvá 138 positiva e Deut. 15: 3 – Mitzvá 141 positiva;

³⁵³ Dante Lattes (1876-1965). *Originali Concetti Teologici di Samuele Davide Luzzatto*. 1969, *Op. cit.*;

europização da literatura judaica,³⁵⁴ e, por isso mesmo, procurou objetivamente colocar o estudo do Judaísmo no contexto racional de religião histórica.

Realmente, a *haskalah* foi um movimento reformista que se opôs ao conservador, porque os reformistas pretendiam redescobrir as raízes do Judaísmo, elaborando uma filosofia da histórica judaica, bem como afastar os Judeus do isolamento a que se tinham confinado na Europa. Ao considerar a religião de Abraão como *Abraamismo*, então conservado e regrado pelo Mosaísmo, parece-nos que Luzzatto, no contexto da *haskalah*, deu ao Judaísmo uma concepção hermenêutica humana, histórica, atualizadora e, em algum grau, emancipatória.

É com Abraão que começa a história embrionária do Judaísmo, pois, conforme Eliade, e os autores modernos concordam nisso, ele aparece como um *escolhido* para ser o ancestral mais próximo da realidade dos Judeus,³⁵⁵ posto que as narrativas anteriores, entre as quais, o Dilúvio e a Torre de Babel, fogem de uma concepção mais realista, e estão envoltas de alguma nebulosidade mítica.

Ainda que consideremos a história de Abraão como o início da história do Judaísmo, não obstante, não seria ele o criador (pai) do monoteísmo, sobretudo se pensarmos na passagem em que ele oferece dízimos a um certo *Melk-Tsédec* (rei de justiça), rei de Shalém, conhecido como sacerdote de “*El Eleyon*”,³⁵⁶ traduzido como *Deus Altíssimo*. *Melk-Tsédec*, portanto, praticava um culto monoteísta, anterior a Abraão.

Diferentemente das narrativas anteriores à história de Abraão, envoltas naquela névoa mítica, o encontro acima tem características aparentemente mais históricas. Rashi lembra em seu comentário à Torá que *Melk-Tsédec* é considerado como *Shem* – o filho de *Noach*,³⁵⁷ o que indica um comentário teológico ou, no

³⁵⁴ Mircea Eliade e Ioan P. Couliano (com a colaboração de H. S. Wiesner). *Dicionário das Religiões*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. SP: Martins Fontes, 1999, p. 215 e segs.;

³⁵⁵ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 193;

³⁵⁶ אל עליון Gên. 14: 18;

³⁵⁷ Rashi. *Chumash coment. de Rashi ao Bereshit (Gên.)*. **Op. cit.**, p. 59;

máximo, místico. Apesar disso, é possível tratar-se, não de *Shem*, mas de um Mestre da *Escola semítica*, que teve em *Shem* o seu fundador.

Sobre isso, Dante Lattes comenta esta passagem, não como Rashi, nem tampouco de modo teológico, mas dando-lhe um caráter fundante de antropologia filosófica ao considerar que a experiência de Abraão com *Melk-Tsédec* aponta para um caráter universalista da religião abraâmica, e a bênção que Abraão recebe daquele “*Rei de Justiça*” não é, segundo Dante Lattes, apenas para os Judeus, mas para toda a humanidade.³⁵⁸

Por outro lado, Max Weber contextualiza a história em outra raiz, a da cultura fenícia, incluindo o *El Eleyonm* como *o deus dos deuses*. Segundo ele, Abraão toma o nome dessa divindade e o usa como correspondente do Deus de Israel.³⁵⁹ Chouraqui, na linha de Weber, sugere que a divindade *El Eleyonm*, de quem *Melk-Tsédec* era “sacerdote”, é o primeiro dos deuses do panteão fenício, e o mesmo nome “*sèdèq-mèlèk*” aparece em inscrições fenícias.³⁶⁰

Difícil não fazer uma correspondência imediata entre esse “*El Eleyonm*” e o “*Elohim*” que aparece no início do Gênesis *criando* todas as coisas.³⁶¹ De qualquer modo, esse encontro e a bênção dele resultante, marcam a origem do Judaísmo monoteísta, e lhe dá os contornos éticos que caracterizarão o *Abraamismo*.

Em relação aos mitos de origem, informa Eliade, que muitos estudiosos do Judaísmo, entre os quais, Judeus modernos e de certa elite religiosa, afirmam que os hebreus deram aos mitos de origem um *papel secundário*, pois estavam mais ciosos da relação cotidiana com Deus, e não com investigações sobre a origem do mundo.

Eliade obviamente discorda, e considera que ao contrário, os primeiros Judeus, e mesmo os contemporâneos, têm – e o registro do Gênesis comprova-o, certa paixão pelos mitos de origem. E, neste caso, mesmo havendo grandes debates sobre o texto e

³⁵⁸ Dante Lattes. *Nuovo Commento alla Torà: Parashat Lech-Lechà*. *Op. cit.*, p. 36;

³⁵⁹ Max Weber. *Ancient Judaism*. *Op. cit.*, p. 152;

³⁶⁰ André Chouraqui. *A Bíblia: No Princípio (Gênesis/Bereshit)*. *Op. cit.*, pp. 152 e 153;

³⁶¹ Gên. 2: 4;

datação do Gênesis, o que é irrelevante para Eliade, porque o conteúdo *é tão arcaico que reflete concepções muito mais antigas do que a saga de Abraão*,³⁶² escapando a qualquer tentativa de indicação específica e temporal.

Além do aspecto jurídico, ético e monoteísta abraâmicos, conforme o que tratamos acima, cabe ainda considerar outro elemento religioso determinante no Abraamismo: *a ideia de sacrifício*,³⁶³ pois essa prática seguirá marcando por quase dois milênios o Judaísmo, ao menos até a destruição do segundo Templo, em 70 e. c., lugar institucional para a prática sacrificial.

De acordo com a narrativa do Gênesis, logo após o encontro de Abraão com *Melk-Tsédec*, estabeleceu-se o primeiro sacrifício e uma primeira aliança entre ele e Deus,³⁶⁴ cujo objetivo era estabelecer o nascimento de um povo que ocupasse aquelas terras.

Na ocasião, Abraão toma alguns animais: três novilhas, três cabras, três carneiros, uma rola e um pombo, e os partiu ao meio (menos as aves), deixando as metades uma de frente para outra, e naquela noite Abraão experimentou um estado de teofania quando um fogo passou pelo meio das metades dos animais partidos.

Mircea Eliade anota que essa prática ritual era comum a outros povos da Antiguidade, entre os quais os hititas,³⁶⁵ e que não houve outro registro semelhante na Torá. O diálogo, então, que se estabelece entre Abraão e o Deus que se lhe aparece nessa narrativa não se refere à fé, mas a existência, às propriedades, aos descendentes, à linha sucessória e, também, à possibilidade de haver uma descendência que fosse incontável como as estrelas do céu.

³⁶² Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 194;

³⁶³ Tratei do assunto na minha Dissertação de Mestrado *A Crise Sacrificial do Direito: uma Leitura do Direito a partir do desejo mimético de Renè Girard*, apresentada e defendida na Faculdade de Direito da USP, 2000, pp. 116-132, de qual me valho aqui. Depois, em 2017, fiz uma síntese do tema e o publiquei no capítulo *Histórico Mítico-antropológico da violência, do desejo mimético e do modo sacrificial*, do livro *Antropologia Jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares*. **Op. cit.**, 2018, pp. 207-225;

³⁶⁴ Gên. 15: 1-21;

³⁶⁵ Mircea Eliade. *Hist. das Crenças e das Ideias Religiosas: das Orig. ao Judaísmo*. **Op. cit.**, pp. 169-206;

Ali, conforme se vê no Gênesis, começa um povo a partir de Abraão, pois há menção inclusive acerca da caminhada que começou em Ur dos caldeus, sua antiga terra e a herança que ele receberia em Canaã.³⁶⁶

Um dos aspectos do diálogo que se estabelece entre Abraão e Deus refere-se à descendência abraâmica, em qualquer sentido que se queira dar à expressão descendência, mas é certo de que não se trata de uma adoção. Abraão diz para Deus que o que viesse a receber não seria herdado por filhos porque não os tinha, mas tinha um mordomo, Eliézer, nascido em sua casa e que, ao final, receberia sua herança. Deus lhe responde que não, pois o herdeiro sairá dele mesmo. O que considero aqui, ao lado do sacrifício que se prepara, é elemento fundante de uma religião que ali nasce e, com o passar dos anos, será caracteristicamente a religião dos pais, como lembra Eliade.³⁶⁷

A religião dos Patriarcas é o culto ao do *Deus do pai*. Por isso mesmo será comum encontrarmos expressões na Torá, e Eliade cita-as, como por exemplo: *o Deus do meu pai; eu sou o Deus de Abraão, teu pai; o Deus de Abraão, e o Deus de Nahor, e o Deus dos pais deles, e Jacó jurou pelo Deus de seu pai, Isaac; O Deus do meu pai Abraão e o Deus do meu pai Isaac*³⁶⁸ embora considere uma expressão comum no Oriente antigo e, em especial, os deuses canaanitas tinham similaridade entre si, pois se tratava mesmo de deuses familiares, mas que, a partir de Abraão ganha uma dimensão cósmica e universal.

Entretanto, Rashi³⁶⁹ e Chouraqui³⁷⁰ consideram que a passagem *Deus de Nahor, e o Deus dos pais deles*, refere-se aos deuses de Labão e de Nahor, e não ao Deus de Abraão. Na verdade, pouco importa isso para este trabalho, pois é a fórmula que interessa, e não a natureza da divindade.

No episódio do inusitado sacrifício, parece que Abraão tem essa preocupação com a descendência e, é bem possível, com o culto ao Deus do pai. Fora isso, Eliade

³⁶⁶ Gên. 15: 7;

³⁶⁷ Mircea Eliade. *Hist. das Crenças e das Ideias Religiosas: das Orig. ao Judaísmo*. **Op. cit.**, pp. 204-205;

³⁶⁸ Respectivamente, Gên. 31: 5; 26: 24; 31: 53; 32: 10

³⁶⁹ Rashi. *Chumash com comentários de Rashi ao Bereshit (Gên.)*. **Op. cit.**, p. 154;

³⁷⁰ André Chouraqui. *A Bíblia: No Princípio (Gênesis/Bereshit)*. **Op. cit.** p. 334;

considera esse singular sacrifício como *uma aliança*, na qual apenas o Eterno se apresenta como um Deus que abençoa, sem exigir qualquer contrapartida de Abraão.³⁷¹ E, por isso mesmo, não é um Pacto no sentido de contrato, que obrigue os contratantes, já que nada se exige daquele Patriarca.

O outro sacrifício – o de Isaac, detalhado na descrição bíblica é o mais expressivo dos sacrifícios, assim como do culto abraâmico. Pois bem, em um episódio conhecido como o *sacrifício de Isaac (holocausto, porque havia fogo)*, sugere-se que Deus teria pedido o sacrifício do filho de Abraão a fim de *testar a sua fé*:

E disse Deus a Abraão: toma agora o teu filho, o teu único filho, Isaac, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali em sacrifício sobre uma das montanhas, que eu te direi...

Então se levantou Abraão pela manhã, de madrugada, e albardou o seu jumento, e tomou consigo dois de seus moços e Isaac, seu filho; e fendeu lenha para o sacrifício, e levantou-se, e foi ao lugar que Deus dissera. E ao terceiro dia ergueu seus olhos e viu o lugar de longe...

E tomou Abraão a lenha do sacrifício, e pô-la sobre Isaac seu filho; e tomou o fogo e o cutelo na sua mão, e foram ambos juntos. E Isaac falou a Abraão seu pai, e disse: Meu pai! E ele disse: eis-me aqui, meu filho! E ele disse: eis aqui o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o sacrifício? E disse Abraão: Deus proverá para si o cordeiro para o sacrifício, meu filho. Assim caminharam ambos juntos.

E vieram ao lugar que Deus lhe dissera, e edificou Abraão ali um altar, e pôs em ordem a lenha, e amarrou a Isaac, seu filho, e deitou-o sobre o altar em cima da lenha.

E estendeu Abraão a sua mão, e tomou o cutelo para imolar seu filho... Mas o anjo de Deus lhe bradou desde os céus e disse: Não estendas a sua mão sobre o moço, e não lhe faças nada...

Então levantou Abraão seus olhos, e olhou, e eis um carneiro detrás dele... e tomou o carneiro e ofereceu-o em sacrifício, em lugar de seu filho.³⁷²

Antes de prosseguirmos sobre o Abraamismo, é oportuno lembrarmos que o sacrifício de pessoas, por vezes, membros da própria família, era prática comum entre

³⁷¹ Gên. 15: 18;

³⁷² Gên. 22;

os antigos (e, conforme o caso, como com os astecas, não tão antigos). Tal prática não era de modo algum desconhecida dos povos orientais, aliás, Eliade afirma que era praticado pelos cananeus³⁷³ ou caananitas. A história de Abraão se passa no momento decisivamente fundante para o povo hebreu.

O sacrifício, como se vê no relato do Gênesis, especialmente sacrifício humano, permanece como instituição, mas, a partir de então, não mais *realmente* humano, substituído que foi pelo sacrifício animal. A substituição sacrificial, reconhecamos, não elimina o sacrifício humano, apenas o concentra na dimensão ritual religiosa. Creio que é esclarecedor passarmos por uma rápida consideração sobre os sacrifícios humanos e seus substitutos, sobretudo porque era uma das características da religião abraâmica e, depois, da religião mosaica.

Pois bem, ao analisar os antigos sacrifícios, entre os quais, o grego, Franz Hinkelammert considera que o sacrifício humano, mesmo a partir da situação de Abraão, continua “legítimo”, mas somente na forma religiosa, porque o fato em si o proíbe, mas não o simbólico:

*“o sacrifício humano segue sendo legítimo, mas proibido. Não aparece uma perspectiva de uma liberdade que consista em não sacrificar seres humanos”*³⁷⁴

De acordo com Renè Girard, já mencionado aqui, houve outros sistemas, fora desse universo hebraico e da Antiguidade clássica, em que os seres humanos ameaçados pela violência eram substituídos por outros seres humanos. E, lembra, ainda, que certas festas incluíam sacrifícios humanos.³⁷⁵

E, obviamente, em face do que representa o sacrifício (repetição de um ato fundante) para Girard, não há nada de surpreendente no fato de que algumas sociedades tinham escolhido determinadas categorias de pessoas para substituir ou proteger outras no sacrifício.

³⁷³ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 206;

³⁷⁴ Franz J. Hinkelammert. *Sacrifícios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia*. 2ª ed. Costa Rica: Editorial Dei, 1993, p. 20;

³⁷⁵ René Girard. *A Violência e o Sagrado*. **Op. cit.**, pp. 22 e 153;

No mesmo plano de estudos, Duverger informa que, além dos hebreus e gregos, os astecas do século XV viviam praticamente em função dos sacrifícios humanos, mas, não da forma de holocaustos (com fogo).

Por exemplo, participavam de guerra, (guerras-jogo) previamente definidas com outros grupos, com o único propósito de capturar prisioneiros a fim de servir aos sacrifícios, e participavam de festas comunitárias com o mesmo propósito.

Para as festas geralmente se preparavam os sacrifícios com o propósito de engrandecer e dramatizar o ato sangrento de guerra e, a qualquer preço, *arrancar sua barbárie intrínseca*.³⁷⁶ Em alguns meses de seu calendário, o sacrifício efetivo era suspenso, dando lugar ao sacrifício simbólico (práticas similares a dos sacrifícios com sangue tirado de si mesmos ou fios de cabelos dos guerreiros).

A maioria dos seus deuses exigia para seus cultos os sacrifícios humanos.³⁷⁷ O sacrifício era um esforço comunitário. E, apesar de ter uma função específica, isto é, *captação de energia vital*, havia um controle do sacrifício que era daqueles que detinham o poder político. Inicialmente, os sacerdotes e os guerreiros e, depois, os poderosos (ricos). Os sacrifícios humanos aí indicam as relações entre o poder e a potência: o sacrifício é monopólio das castas no poder porque elas podem distribuir a potência.

Segundo Duverger, a prática sacrificial entre os astecas seguia um ritual sempre idêntico, e suas vítimas humanas eram de três categorias: escravos, prisioneiros e *teixiptla*. Estes últimos eram os que tinham uma missão especial de encarnar como deuses.

E sua execução sempre efetivada pelo sacrificador, que detinha o direito hereditário do serviço, caracterizava-se por três passos: arrancar o coração do peito e

³⁷⁶ Christian Duverger. *La Flor Letal: Economía del Sacrificio Azteca*. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 89-100;

³⁷⁷ Citados por Duverger: *Tezcatlipoca*: deus da guerra, *Mixcóatl*: deus da caça, *Tláloc*: deus da água, *Chalchiuhtlicue*: deusa da vegetação, *Xiuhtecuhtli*: deus do fogo, *Tlazoltéotl*: deusa da luxúria e, inclusive, as divindades dos mundos inferiores e deidades locais, como por exemplo, *Mictlantecuhtli*: o deus dos mortos.

apresentá-lo para a divindade, permitir que o sangue cobrisse toda a vítima e, depois, lançar seu corpo da parte superior de um templo.

Tal o apego dos astecas à prática sacrificial que o ato de imolação da vítima distinguia-se da execução da pena de morte, prevista no Direito Penal asteca. A vítima sacrificial não era considerada uma pessoa condenada à morte (um criminoso) e, por isso mesmo, ambos os atos se diferenciavam. Esclarece Duverger:

*“la pena de muerte está inscrita en el derecho penal azteca, y se aplicaba con bastante frecuencia. Pero, en ese caso, se utilizan formas de muerte totalmente distintas del rito de ejecución sacrificial. La pena de muerte puede aplicarse por estrangulación, por lapidación o por flechamiento.”*³⁷⁸

Pela tradição religiosa (teológica) o que se leva em conta (apenas) é a prova de fé do Patriarca Abraão³⁷⁹ que está sendo testada. Mircea Eliade prefere dizer que esta experiência revela que Abraão se sentia ligado ao seu Deus.³⁸⁰

Porém, por tratar-se de uma narrativa fundante é necessário extrair dela algum outro entendimento e explicação. Abraão está criando um novo povo, e está no meio de outros tantos povos, inclusive o seu povo originário (mesopotâmico), que praticam os sacrifícios humanos. Seu filho Isaac é o herdeiro legítimo e, portanto, o sucessor na linha genealógica patriarcal.

A tessitura dessa narrativa está relacionada ao detalhe material: *lenha, fogo, cutelo, jumento, servos e por último, o animal que está presente*, e, também, o elemento subjetivo e sentimental: *único filho legítimo, filho amado de Sarah, filho da sua velhice, diálogos com o filho no caminho em direção a Moriah*. À maneira que o praticavam os povos, Abraham prepara o seu *holocausto* e segue, no ritual, até um ponto extremo em que ouve a voz determinando que não estendesse a mão sobre seu filho.³⁸¹

³⁷⁸ Christian Duverger. *Op. cit.*, p. 134;

³⁷⁹ Hebreus 11: 17;

³⁸⁰ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. *Op. cit.*, p. 207;

³⁸¹ Gên. 22: 12;

O que ocorre aqui é o ponto de transição, de ruptura, de modificação do *status quo ante* sacrificial. O episódio está no dizendo outra coisa, que, a meu ver, não tem a ver com a fé, ou prova de fé, do Patriarca, mas com mudança. É o mito que interessa, não a sua historicidade, pois é ele que será ensinado aos descendentes e, finalmente, fará parte da Torá.

Até aquele momento se praticavam sacrifícios humanos, aceitos com normalidade cultural. Sacrifícios, como com os astecas, reais, ou seja, seres humanos eram realmente sacrificados aos deuses. Muda-se a forma e o objeto, mas não a natureza e significado do sacrifício (e isso, segundo o que penso, já é uma grande evolução rumo aos Direitos Humanos). O filho de Abraão, escolhido para ser a vítima sacrificial, será sacrificado, mas por via interposta, por substituto: o animal. Narra o Gênesis:

“então levantou Abraão os seus olhos e olhou, e eis um carneiro detrás dele, e tomou o carneiro, e ofereceu-o em holocausto, em lugar do seu filho.”³⁸²

O animal em lugar do filho que é simbolicamente sacrificado. E, embora Hinkelammert considere que não se trata de uma *abolição do sacrifício, mas ao contrário, da sua exaltação*,³⁸³ podemos reconhecer que há uma proibição tácita para os sacrifícios humanos (e o caráter substitutivo demonstra-o). Em outras palavras, podemos raciocinar da seguinte forma *até aqui era assim*, sacrifícios humanos, mas, agora, este novo povo que se constitui não fará desse modo.

Dá-se um passo acima de caráter civilizatório: substituição sacrificial. Diga-se que em relação à violência em si, a mudança de vítima sacrificial pouco resolve, mas, é inegável que há quase quatro mil anos, deu-se início a um processo de humanização, em função da qual se procura combater a violência intrínseca.

O ato de Abraão representa o início deste processo judaico de respeito à dignidade da pessoa humana e, não apenas isso, mas, conforme Goldberg e Rayner, é o primeiro protesto contra a prática de sacrifícios de crianças.³⁸⁴ É como se Abraão dissesse: nesta terra se faz assim, mas nós não faremos isso.

³⁸² Gên. 22: 13;

³⁸³ Franz J. Hinkelammert. *Sacrifícios Humanos y Sociedad Occidental*. **Op. cit.**, p. 21;

³⁸⁴ David J. Goldberg e John D. Rayner. *Os Judeus e o Judaísmo: História e Religião*. **Op. cit.**, p. 24;

Tanto a mudança do costume sacrificial e, com isso, a ruptura com os deuses canaanitas construirá, segundo Weber, uma ética especial: *racional de conduta social*.³⁸⁵ Não apenas a prática canaanita, mas a herança mesopotâmica repleta de monolatrias será abandonada (ou racionalizada) e nisso consiste o fundamento e a novidade judaica.

Com Moisés, os sacrifícios animais serão regradados na Torá, criando a partir daí uma tensão entre Sacerdotes, autorizados para executar o culto sacrificial, e os Profetas, cuja luta será em torno da ética, do direito e da justiça. Entre os Profetas, citamos Jeremias (c. séc. VI a.e. c.) que se levantou não apenas para condenar os sacrifícios humanos que foram reinaugurados, mas contra o próprio sistema e culto sacrificiais:

Não vos fieis em palavras falsas, dizendo: Templo do Senhor, Templo do Senhor, Templo do Senhor é este. Mas, se deveras melhorardes os vossos caminhos e as vossas obras, se deveras fizerdes juízo entre um homem e entre seu companheiro, se não oprimirdes o estrangeiro, e o órfão, e a viúva, nem derramardes sangue inocente neste lugar, nem andardes após outros deuses para vosso próprio mal, eu vos farei habitar neste lugar, na terra, que dei a vossos pais, de século em século... é, pois, esta casa... uma caverna de salteadores aos vossos olhos?

Acaso é a mim que eles provocam à ira, diz o Senhor, e não antes a si mesmos, para confusão dos seus rostos? Assim diz o Senhor: ajuntais os vossos holocaustos aos vossos sacrifícios, e comeis carne.

Porque nunca falei a vossos pais, no dia em que vos tirei da terra do Egito, nem lhes ordenei coisa alguma acerca de holocaustos ou sacrifícios. Mas, isto lhes ordenei: Dai ouvidos à minha voz, e eu serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo; e andai em todo caminho que eu vos mandar, para que vos vá bem, mas não ouviram...

*Fizeram o que parece mal... e edificaram os altos de Tophet... para queimarem no fogo a seus filhos e a suas filhas, o que nunca ordenei, nem me subiu ao coração ... e eis que vêm dias em que nunca se chamará mais Tophet, mas vale da matança... e os cadáveres deste povo servirão de pasto às aves do céu e aos animais da terra.*³⁸⁶

³⁸⁵ Max Weber. *Ancient Judaism*. **Op. cit.**, p. 4;

³⁸⁶ Jeremias 7;

De qualquer forma, as virtudes e a ética que desabrocham em Abraão, chamemos, ou não, de *Abraamismo*, são fundamentais para a formação cultural de seus descendentes imediatos e, também, inspiram e adentram na Torá e nos Profetas com vigor. São virtudes e ética que permeiam o Judaísmo e, assim, criam aquela linha judaica que identifica os judeus, embora não necessariamente faça deles um grupo uniforme, muito pelo contrário.³⁸⁷

Sobre o Patriarca, ensina o Talmud que os *discípulos*, os aprendizes ou filhos de Abraão, possuem três qualidades imutáveis: o olho bom, ou seja, a generosidade; o espírito moderado e o ânimo humilde. Além disso, os *discípulos* de Abraão gozam esta vida, o aqui e agora, e terão, ainda, parte na vida vindoura.³⁸⁸

O legado do *culto ao Deus dos pais* e dos Patriarcas pode ser sintetizado como experiências de homens justos que, no mundo, atraíram bênçãos sobre a terra. Segundo o Zohar,

*“quando Abraão esteve na terra, espargiu bênçãos por ela, e Deus lhe mostrou que toda a humanidade seria abençoada nele. Quando Isaac esteve na terra, fez com que os homens vissem que há um juiz sobre todas as coisas, um juiz que distribui justiça. E quando Jacó esteve no mundo, atraiu a misericórdia de Deus para o mundo e aperfeiçoou a fé do homem.”*³⁸⁹

Segundo Weber, para os antigos Patriarcas esse mundo não foi concebido para ser imutável, mas necessariamente mutável, sobretudo pela ação dos homens, em especial pelos Judeus, e da reação de Deus em relação a eles. Trata-se, continua ele, de uma concepção histórica projetada.³⁹⁰ O processo de peregrinação dos Patriarcas é uma síntese da experiência humana, que começa com o *Lech Lechá (vai, vai por ti então)*³⁹¹

³⁸⁷ Jaime Pinsky. *O que é ser Judeu*. Revista Aventuras da História. **Op. cit.**;

³⁸⁸ Pirket Avot (Ética dos Pais) 5: 19;

³⁸⁹ Ariel Bension (seleção de textos). *O Zohar – o Livro do Esplendor*. SP: Polar Ed., 2006, p. 143;

³⁹⁰ Max Weber. *Ancient Judaism*. **Op. cit.**, p. 4;

³⁹¹ Gên. 12: 1;

e segue, no processo de construção do Judaísmo, principalmente no respeito ao culto do Deus dos pais.

Assim, pelo que se lê no Gênesis, os filhos de Abraão, Isaac e Jacó, os três Patriarcas, continuaram praticando um típico culto abraâmico, o culto do *Deus do pai*, com pouco e simples ritual e experiências que demonstram muito mais um comportamento ético de ocupação da terra, e um apego continuado à ideia de justiça, como base do mundo.³⁹²

Essa religião dos Patriarcas, a que Weber chama de *Judaísmo antigo* no seu livro (inacabado) *Economia e Sociedade*, não estabeleceu qualquer exigência dogmática, e não é objeto intelectual, pois se refere à prática de justiça e fé³⁹³ que, de qualquer modo, não pode se confundir com teologia.

Lembramos, por outro lado, que o culto ao *Deus do pai* é uma expressão duplamente patriarcal, já se refere aos Patriarcas e ao Deus (masculinizado) dos Patriarcas e, infelizmente, não leva em conta, conforme Eliade, aspectos femininos, *andróginos* ou até da *bissexualidade divina*,³⁹⁴ e, no curso da história da humanidade, acabou por transformar-se e se reduzir a um *culto ao patriarcalismo* opressivo, rapidamente convertido em machismo e, hoje, misoginia. Na simples leitura do Gênesis, para Eliade, fica evidente além da androginia divina, também a androginia humana.

No plano de criação,³⁹⁵ *Elohim*, palavra plural traduzida comumente por Deus, pretende que Adão (*designativo genérico da humanidade que significa, em hebraico, o terroso, o vermelho*) seja criado à sua imagem e semelhança: *façamos o homem à nossa imagem e semelhança*, e, depois, o Gênesis afirma que Adão foi criado conforme a imagem de Elohim. O Gênesis não confirma a semelhança, apenas a imagem e, além disso, diz que Adão foi criado macho e fêmea (*ish/isha*).

³⁹² Rabino Menahem Diesendruck. *Sermões* (Homilética Judaica). *Op. cit.*, p. 21;

³⁹³ Max Weber (1864-1920). *Economia y Sociedad*. Trad. José M. Echavarría, Juan M. Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo G. Máñez y José Ferrater Mora. México, 1997, pp. 444, 445;

³⁹⁴ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. *Op. cit.*, p. 196;

³⁹⁵ Gên. 1: 27, 27;

Landmann, entretanto, discorda de Eliade quanto à androginia ou bissexualidade divinas, considerando que não há qualquer possibilidade ou evidência bíblica nesse sentido. Prefere, não a androginia divina, mas sua feminilidade. Para ele é a imagem feminina de Deus que prevalece.³⁹⁶ Segundo ele, a natureza feminina da divindade fica sugerida no momento da bênção que Jacob sobre seus filhos, já no leito de morte. Para José, seu filho, Jacob diz:

“Do Deus do teu pai que te ajudará, o El Shadai te abençoará com as bênçãos dos altos céus, e com as bênçãos do abismo que está debaixo, com as bênçãos dos peitos (shadaim) e do útero”³⁹⁷

O jogo de palavras com a mesma raiz, ou seja, *el shadai* (onipotente) e *shadaim* (seios) que têm a mesma raiz no vocabulário hebraico³⁹⁸ são utilizadas no hebraico da bênção, segundo Landmann,³⁹⁹ indicam a feminilidade de Deus, não a androginia. É, realmente, uma bênção que concentra todas as possibilidades de vida sobre José: águas de cima, águas debaixo, subsistência e fertilidade.

Considerando as culturas mesopotâmicas e canaanitas no meio das quais os Judeus viveram na origem de sua formação, há alguma razão em tal bênção, pois realmente havia deusas (Achera e Anat) cuja expressão é mesmo de *seios imensos* e deuses (El e Baal), cujos relacionamentos eram afeitos à fertilidade.

Mas, pouco a pouco, esse aspecto feminino foi se apagando e sendo substituído por outro. Mesmo o designativo *El Shadai*⁴⁰⁰ para a divindade, que marca o culto abraâmico no período dos Patriarcas Abraão, Isaac e Jacob, com suas conexões

³⁹⁶ Jayme Landmann. *Sexo e Judaísmo*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999, pp. 15, 21;

³⁹⁷ Gên. 40: 25;

³⁹⁸ שדיים שדי

(Shadai e shadaim) conf. Francesco Fontanella. *Voc. Ebraico-Italiano ed Italiano-Ebraico*. *Op. cit.*, p. 121;

³⁹⁹ Jayme Landmann. *Sexo e Judaísmo*. *Op. cit.*, p. 17;

⁴⁰⁰ *El Shadai* é um nome divino cuja origem é bastante controversa, sendo que uma das teorias considera-o “agir com força” e, por isso mesmo, algumas traduções consideram-no traduzível por *Todo Poderoso* ou *Onipotente*, conf. a nota que faz o Rabino Dario Disegni faz à *Parashá Vaera*, na tradução da Torá. *Bibbia Ebraica* (Pentateuco e Haftaroth). Firenze: Ed. La Giuntina, 2005, p. 99;

expressivas com a feminilidade (shadaim/seios), é usado pela última vez em Êxodo⁴⁰¹ e, desde então, já com Moisés, é substituído apenas por YHWH (tetragrama impronunciável com as quatro letras *YOD, HE, VAV, HE*, às vezes traduzido como Adonai, Senhor) e Elohim (traduzido por Deus) e, daí, “Senhor Deus”.

Do patriarcalismo, então, como desdobramento e corruptela do culto patriarcal (já um substituto do culto feminino), a sociedade mesopotâmica, canaanita, hebraica, grega, romana e medieval, constituíram seus respectivos sistemas religiosos, sociais, familiares, jurídicos, educacionais, econômicos e políticos, cujos efeitos, negativos, se fazem sentir até os dias atuais, abordados em vários sentidos nos textos freudianos e kafkanianos, conforme analisa Luzia Batista de Oliveira Silva.⁴⁰²

No entanto, a compreensão originária sobre isso leva a conclusão diversa: o da androginia da pessoa humana em sua criação,⁴⁰³ como esclarece o Rabino Shelomo Aviner, pois o Talmud afirma que a pessoa humana era mesmo um andrógino,⁴⁰⁴ bem como no comentário feito por Chouraqui ao Gênesis.⁴⁰⁵ E, por isso mesmo, nada justifica qualquer desigualdade entre homens e mulheres, criados em um único ser.

Sobre o culto ao Deus dos pais, não pensamos que tenha sido aceito com passividade, pois uma das primeiras rebeliões femininas voltou-se exatamente contra esse culto, como vemos no mito de Lilith, a primeira mulher de Adão,⁴⁰⁶ que se recusou a submeter-se a ele. O mito de Lilith, conforme Landmann, entrou para a literatura talmúdica e cabalística e, finalmente, entrou para a produção judaica libertária, como uma feminista que se impõe como igual e independente.⁴⁰⁷

⁴⁰¹ Êx. 6: 3;

⁴⁰² Luzia Batista de Oliveira Silva. *Narração, Autoridade Paterna e a Educação negativa em Kafka: análises a partir de Walter Benjamin*, in Luzia B. Oliveira Silva, Anna Maria Lunardi Padilha e Nildo Viana (orgs.) A Educação na Perspectiva do Marxismo e da Escola de Frankfurt: Teoria Crítica e Humanismo. São Paulo: Edit. Livraria da Física, 2015, pp. 139-167;

⁴⁰³ Gên. 1: 27; 2: 23 e 5: 2: **ish/isha**, isto é, **macho/fêmea**;

⁴⁰⁴ Rabino Shelomo Aviner. *Mulheres da Bíblia*. São Paulo: Sefer Editora, 2004, p. 19;

⁴⁰⁵ André Chouraqui. *A Bíblia: No Princípio (Gênesis/Bereshit)*. **Op. cit.**, pp. 45, 55 e 76;

⁴⁰⁶ Roberto Sicuteri. *Lilith, a Lua Negra*. 5ª ed.. RJ: Paz e Terra, 1990, pp. 23 e segs.;

⁴⁰⁷ Jayme Landmann. *Sexo e Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 28;

Além disso, o Gênesis narra uma interessante história de resistência feminina, a de Rachel, uma das esposas de Jacó, que se voltou contra os deuses de seu pai, Labão, escondendo-os a fim de retirar-lhe toda a energia e autoridade.⁴⁰⁸

Nesse sentido, podemos entender que a história e culto dos Patriarcas foram, também, a história das Matriarcas, porque a Torá, o Tanakh inteiro e literaturas judaicas posteriores, não escondem, de modo algum, a presença de Sara, Rebecca, Raquel, Leah, entre outras mulheres.⁴⁰⁹

Se há um Abraão, há também uma Sara, decidindo sobre gerar filhos, e uma das Parashot é especial e nominalmente dedicada a ela; *Chaye Sara* (vida de Sara). Se há um Isaac, há também uma Rebecca que, não apenas decide, mas decide, antes de tudo, se quer se casar com Isaac de modo determinado, como quando decide que seu filho Jacó, e não seu filho Esav, deve ser o líder da comunidade judaica que se iniciava ali. Se há um Jacó, há uma Raquel e uma Leah, determinadas e proativas conforme se lê na Torá.⁴¹⁰ Seus nomes aparecem nas preces de muitas Sinagogas:

*“Mi Sheberach avotenu Avraham, Yitschac veYaakov... veSara, Rivka, Rachel veLeah... hu ievarech et haisha haioledet”*⁴¹¹

*“Baruch ata Adonai, Eloheni velohe avotenu, Elohe Avraham, Elohe Yitschac, v’Elohe Yaakov, Elohe Sara, Elohe Rivka, Elohe Rachel v’Elohe Leah”*⁴¹²

⁴⁰⁸ Gên. 31: 19;

⁴⁰⁹ Walter I. Rehfeld. *Nas Sendas do Judaísmo* (org. de J. Guinsburg e Margarida Goldsztajn). São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 135;

⁴¹⁰ Gên. 16; Parashá Chaye Sara: Gên. 23, 24 e 25: 1-18; Gên. 24: 58; Gên. 27: 6-17; Gên. 31: 19;

⁴¹¹ *(Aquele que abençoou nossos pais Abraão, Isaac, Jacob... e Sara, Rebecca, Raquel e Leah... abençoará a parturiente...)* na “Shacharit de Shabat e Iom Tov (Serviço matutino de Shabat e de Dia Santo): *Mi Sheberach* (Aquele que abençoou) para parturientes, conf. Sidur Completo (org. de Jairo Fridlin). SP: Seder Ed., 1997, p. 359;

⁴¹² *(Bendito sejas tu, nosso Deus e Deus de nossos pais, Deus de Abraão, Deus de Isaac e Deus de Jacob, Deus de Sara, Deus de Rebecca, Deus de Raquel e Deus de Leah)*, como parte da Bênção Avot (bênção dos pais) recitada na Amidá (grande prece) de Shabat;

Indiscutível o papel desempenhado pelas Matriarcas, bem como seu crescente reconhecimento ao longo da história judaica. Voltando a Raquel que, além de enfrentar o culto dos deuses de seu pai, foi responsável direta pela criação de seu filho José, um dos hebreus mais importantes, inclusive, para proteção do povo judeu no meio da fome que assolou toda aquela região.

Se há um culto do Deus do pai, haveria, assim, um culto do Deus da mãe, porque existem Patriarcas e Matriarcas, diretamente responsáveis pela bênção das gerações e, de modo diverso dos gregos e romanos, responsáveis pelo acendimento das luzes (velas), em especial, as duas velas de *Cabalat Shabat*⁴¹³ acesas, sempre, por mulheres. Entre Gregos e Romanos, apenas os homens (*paterfamilias*) administravam o fogo sagrado; entre os Judeus, somente as mulheres acendem as velas.

Não foi reservado às Matriarcas apenas a vida ativa e intensa no universo judaico, nem tampouco apenas acender velas. Há episódios no Tanakh que registram, por exemplo, o direito e o poder de resistir ao opressor, de dançar, de contradizer, de julgar, profetizar, intervir, decidir, dizer e influir sobre o mundo judaico. Por exemplo:

a) *A Torá registra a determinada resistência das parteiras Shipha e Pouá,⁴¹⁴ cujos nomes têm origem egípcia e canaanita,⁴¹⁵ que se recusaram a cumprir a ordem do Faraó e matar crianças hebreias e que, com isso, salvaram crianças, entre as quais, Moisés.*

b) *Miriã, a irmã de mais velha de Moisés, o leva, ainda com poucos dias de vida, para o rio em um cesto a fim de livrá-lo da morte determinada pelo Faraó. Acompanha-o e consegue, junto à filha de Faraó que o mesmo seja criado nos primeiros anos pela sua própria mãe, sem que a princesa soubesse, e finalmente ele é adotado por ela que lhe dá o nome de Moisés.⁴¹⁶*

⁴¹³ Recepção e Celebração do Shabat, realizada ao pôr do sol das sextas-feiras, iniciando com o acendimento de duas velas, e o partilhamento do Challá (pão de Shabat) e do Gafen/Ghefen (vinho);

⁴¹⁴ Êx. 1: 15;

⁴¹⁵ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. **Op. cit.**, p. 36;

⁴¹⁶ Êx. 2: 4, 7 e 8; 15: 20-21;

- c) *Após a saída do Egito, Moisés reúne os homens e começa a cantar com eles, talvez, até dançar. Miriã, sua irmã, vendo aquilo, toma um tamboril, reúne as mulheres e começa a cantar e dançar com elas no evento que será, provavelmente, o primeiro carnaval da humanidade.*⁴¹⁷ *Chouraqui explica o episódio com simplicidade: havia um coral de homens dirigido por Moisés, de um lado, e outro, de mulheres, dirigido por sua irmã Miriã.*⁴¹⁸
- d) *A mesma Miriã faz duras críticas a seu irmão, Moisés, por um comportamento sexual do legislador que ela julga inconveniente.*⁴¹⁹
- e) *Débora, a primeira juíza, julga os israelitas após a morte de Josué, substituto de Moisés, por quarenta anos;*⁴²⁰

Revisitando esses episódios, entre outros, Birgit Seemann considera que houve sempre uma luta para liberar o mundo das hierarquias patriarcais, e de qualquer outra opressão com raízes no patriarcalismo.

E que há uma necessidade, diríamos imperativo, de reelaborar os fundamentos do Judaísmo a partir dos atributos das Matriarcas⁴²¹ e, acrescentamos, de quaisquer outras mulheres que figuram de modo ativo no universo judaico e isso, exige desde logo, uma crítica do universo patriarcal e, com certeza, do patriarcalismo.

Para Landmann, a questão deve ser vista e resolvida no modo talmúdico e, antes de tudo, na ideia de igualdade entre homens e mulheres, principalmente, por conta da androginia humana (ele não considera a androginia divina).

⁴¹⁷ Êx. 15: 20-21;

⁴¹⁸ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. **Op. cit.**, p. 199;

⁴¹⁹ Núm. 12: 1;

⁴²⁰ Juízes 4: 4-32;

⁴²¹ Birgit Seemann. *Femminismo Anarchico ed Ebraismo*, in Amedeo Bertolo (org.). *L'Anarchico e l'Ebreo: Storia di un Incontro*. **Op. cit.**, p. 219;

Além disso, é importante não considerar o referencial *macho* ou *fêmea*, mas o ser *andrógino como modo original da existência humana*. Nisso, a mulher não foi feita (separada) para ser dominada pelo homem, já que ela foi feita ao seu lado (*tela*) e não de uma literalmente de uma costela. Adão foi feito *englobando os dois gêneros* a um só tempo. O que comumente aparece como costela (*tela*), sendo traduzido mais corretamente por *lado*, indica, finalmente, a *solidariedade e a igualdade* entre homens e mulheres.

Em que pese a origem (ou a concepção) patriarcal do Judaísmo, ao menos histórica, os Rabinos Goldberg e Rayner lembram que a Torá descreve aqueles Patriarcas como homens *pacíficos, ansiosos por coexistir amigavelmente com seus vizinhos, tinha uma índole cortês e hospitaleira*.⁴²²

Weber⁴²³ faz a mesma análise, isto é, dos Patriarcas como *pacifistas radicais* e, não apenas isso, mas *tendo um Deus que ama homens da paz* e, optando por uma vida mais isolada, fora dos conflitos entre povos, conseguem uma relativa segurança. São facetas e virtudes patriarcais *femininas*, afirma Landmann⁴²⁴ ou, em outras palavras, o Judaísmo que se percebe patriarcal tem, não obstante, aspectos intrinsecamente femininos.

Talvez aqui as características que poderão ser importantes para entender a sobrevivência judaica no mundo ao longo dos milênios. E, não apenas a sobrevivência, mas uma ética de sobrevivência que pressupõe não impor-se ao mundo, ao contrário, participar dele com tolerância.

A leitura bíblica da vida de Isaac, Jacó e, depois, José (filho de Jacó), assim como, de Sara, Rebecca, Raquel e Leah, apresenta-nos questões de ordem ética, de igualdade, solidariedade, mas também de relações de produção, economia,⁴²⁵ acordos no nível que, hoje, chamaríamos de internacionais, sobretudo, em relação ao Egito, com o

⁴²² David J. Goldberg e John D. Rayner. *Os Judeus e o Judaísmo: História e Religião*. **Op. cit.**, p. 24;

⁴²³ Max Weber. *Ancient Judaism*. **Op. cit.**, p. 49;

⁴²⁴ Jayme Landmann. *Sexo e Judaísmo*. **Op. cit.**, pp. 15 e 29-34;

⁴²⁵ Max Weber. *Idem*, p. 42;

qual todos os Patriarcas tiveram algum tipo de relacionamento que, aliás, continuaria pelos séculos.

No Gênesis, a relação, ou tendência, *internacional* apresenta-se na narrativa conflituosa de Isaac com os povos canaanitas, acerca dos poços de água, que estes entupiam sistematicamente. Ou as questões éticas relacionadas ao comportamento de Jacó com seu pai, e as consequentes disputas com seu irmão Esav.

O ápice ético e da solidariedade encontra-se na bela e comovente história de José, um dos treze filhos de Jacó (doze filhos e uma filha), vendido pelos próprios irmãos aos mercadores de escravos, e que acabou no Egito como um poderoso governador, passando ele mesmo por conflitos éticos.⁴²⁶

E, finalmente, a descida e permanência de Jacó e filhos ao Egito, sob a proteção de José, o que leva, depois, ao processo de escravização hebraica no Egito por alguns séculos. Para Mircea Eliade, é a narrativa dessa ida de Jacó, com toda a família, para o Egito, e ali permanecendo até sua morte e, depois dele, seus filhos e descendentes, o ponto histórico onde se estabelecem os primórdios da religião, agora não mais apenas abraâmica, mas israelita, vale dizer mosaica.⁴²⁷

Desde a descida para o Egito, os hebreus passaram a viver em Goshen, inicialmente com plena liberdade, mas depois da morte de José, e da mudança de Faraós, foram submetidos a trabalhos forçados para a construção de cidades egípcias e, por isso mesmo, impedidos de partir, humilhados e sem qualquer liberdade, inclusive com controle da natalidade imposto pelo governo egípcio, que pressupunha, como vimos acima, o extermínio de crianças hebreias,⁴²⁸ movido pela reafirmação do nacionalismo egípcio e, por isso mesmo, intolerância e exclusividade.

Sobre a servidão tudo indica ser um fato histórico, pois será uma situação lembrada por toda história judaica, mas sobre o extermínio das crianças hebreias, conforme Jeffrey Tigay, há dúvidas razoáveis se realmente isso aconteceu, sendo, talvez

⁴²⁶ Gên. 26: 15 e ss.; 27: 6 e ss.; 32; 37, 39 a 48 e 50: 14-26; 37 a 50;

⁴²⁷ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 208;

⁴²⁸ Êx. 1: 16;

uma adição posterior, inclusive porque não há qualquer outra menção na Torá sobre isso.⁴²⁹

Apesar disso, valemo-nos da Torá aqui, não como material de estudos exegetico, mas como livro *per factum* (pronto e acabado), e, a partir da abordagem de Fromm, já mencionada alhures, como livro único⁴³⁰ e base para o desenvolvimento posterior do pensamento e ética judaicos.

Para os estudos de Weber, conformem comentam Gerth e Mills, o histórico de opressão, exclusão, extermínio, exploração destruição da dignidade hebraica impostos pelos Egípcios contra os hebreus de Goshen, apenas encontrará, no futuro, similaridade com a Alemanha nazifascista,⁴³¹ acompanhada, também, pelo mussolinismo, igualmente fascista, da primeira metade do século XX. O Êxodo registra essa opressão da seguinte maneira:

“...e novo rei do Egito, que não tinha conhecido José, disse ao seu povo: eis o povo hebreu multiplicou-se e se tornou poderoso diante de nós. Sejamos mais sábios que ele a fim de que não se multiplique, sim, pois quando surgir uma guerra ele se aliará aos nossos inimigos e guerreará contra nós e subirá da terra.

Estabeleceram chefes de corveias⁴³² para violentá-los através de seus fardos, e o povo hebreu construiu para o Faraó cidades de depósitos: Pitom e Ra’amses. E quanto mais afligiam os hebreus, mais se multiplicavam e tanto mais crescia, de tal maneira que os egípcios se aborreciam diante dos hebreus.

E os egípcios faziam os hebreus servirem com dureza, e tornaram suas vidas amargas com essa dura servidão na argila, nos tijolos, em toda servidão nos campos, além de todo tipo de servidão a que foram submetidos... e o Faraó determinou às parteiras que matassem as crianças que nascessem...”⁴³³

⁴²⁹ Jeffrey H. Tigay: *Exodus. Annotations and Notes. in Tanakh, The Jewish Bible: Op. cit.*, pp. 108 e 109;

⁴³⁰ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical. Op. cit.*, p. 24;

⁴³¹ H. H. Gerth e C. Wright Mills. *O Homem e sua Obra: Introdução, in Max Weber in Ensaio de Sociologia. Op. cit.*, pp. 41 e 42;

⁴³² **Corveia** é um *tributo* impositivo que pressupunha prestação de serviço gratuito ao governo. É trabalho escravizador. Foi usado, posteriormente, por Salomão, quando construiu sua casa e de sua esposa, a filha do Faraó. Há registros de que Salomão impôs a corveias aos remanescentes dos amorreus, heteus, fereseus, heveus e jebuseus que estavam sob seu governo, conforme I Reis 9: 15-28;

⁴³³ Êx. 1: 8-16;

A Torá registra que todo o tempo em que os hebreus ficaram submetidos ao Egito soma quatrocentos e trinta anos,⁴³⁴ que os rabinos aceitam, mas datam a partir do nascimento de Isaac, pois ao tempo de Isaac, a região de Canaã, onde vivia o Patriarca, estava sob o domínio egípcio.⁴³⁵ Alguns especificam que o período da servidão sob o Egito, contado do momento em que Jacob desce ao Egito, e ali permanece, conta duzentos e dez anos.⁴³⁶

A contagem dos períodos é bastante razoável do ponto de vista cronológico, pois há uma submissão jurídica e militar de toda aquela região e, depois da morte de José, uma política egípcia opressiva dirigida contra os hebreus de Goshen. Sobre isso, já vimos anteriormente que alguns dos registros cuneiformes em centenas de tábuas de barro queimado, se referem à correspondência dos Faraós com seus governadores e funcionários designados para administração de Canaã.

Nestes mesmos registros, os governadores pediam reforços militares para defender suas posições contra grupos de habirus.”⁴³⁷

De qualquer forma, é comum contar sempre quatrocentos e trinta anos, conforme faz Buber,⁴³⁸ mas pela simples leitura da Torá não é possível afirmar que houve uma servidão como a citada acima por todo o tempo de quatrocentos e trinta anos, pois no tempo de José os hebreus gozavam de tranquilidade e proteção egípcias.

Fica claro que essa dura servidão começa depois da morte de José, em especial, depois que um *novo rei se levanta sobre o Egito*, o que indica uma mudança completa de governo, talvez de dinastia.

⁴³⁴ Êx. 12: 41-42;

⁴³⁵ Samuel J. Schultz. *A História de Israel no Antigo Testamento*. **Op. cit.**, p. 48;

⁴³⁶ Rabino Menahem Diesendruck. *Sermões* (Homilética Judaica). **Op. cit.**, p. 93;

⁴³⁷ Rabino Fritz Pinkuss. *Quatro Milênios de Existência Judaica*. São Paulo: Revista de História, 1966, p. 8;

⁴³⁸ Martin Buber. *Mosè*. **Op. cit.**, p. 14;

2.1.2. Mosaísmo

O Mosaísmo se origina evidentemente com Moisés. Mircea Eliade e Ioan P. Couliano data o acontecimento em aproximadamente 1260 a.e. c.,⁴³⁹ enquanto Emanuel Araújo indica esse período em aproximadamente 1446 a.e. c..⁴⁴⁰

Moisés foi um descendente da tribo hebraica de Levi, filho de Amram e Iokhebed.⁴⁴¹ Nasceu no Egito e, conforme o relato do Êxodo, ao nascer, a fim de ser salvo do decreto egípcio de infanticídio, foi escondido pela sua mãe e irmã (Miriã) em um cesto e colocado no rio, sendo encontrado e dali retirado pela filha do Faraó. Adotado por ela recebeu, posteriormente, criação e educação nos palácios egípcios.⁴⁴² Seu nome, Mose (Moshè), foi dado, conforme o Êxodo, pela princesa egípcia.

Este relato, assim como o decreto de matança das crianças, sugere Jeffrey Tigay,⁴⁴³ parece trazer alguma dúvida quanto à sua historicidade, primeiramente porque Moisés tinha um irmão, Aarão, três anos mais velho, e não há qualquer registro de ter sido ele submetido ao decreto do Faraó, o que causa certo estranhamento.

Ademais, a narrativa se assemelha muito a outras anteriores à Torá, como a de Sargão que nasceu em segredo e foi colocado em um cesto de junco selado com piche e, sendo encontrado depois, tornou-se rei. Em uma história egípcia, o deus Horus estava em perigo como uma criança do deus Seth e foi escondido (mas não abandonado) em um matagal de papiro do delta do Nilo por sua mãe Ísis para salvá-lo. Assim como Isis, mulher e mãe, salva Horus, Moisés também será salvo por mulheres: as parteiras, sua mãe, sua irmã e, finalmente, pela princesa egípcia.

⁴³⁹ Mircea Eliade e Ioan Couliano. *Dicionário das Religiões*. **Op. cit.**, p. 215;

⁴⁴⁰ Emanuel O. Araújo. *O Êxodo Hebreu: Raízes Histórico-Sociais da Unidade Judaica*. **Op. cit.**, p. 71;

⁴⁴¹ Êx. 6: 20. Conforme a Torá, Iokhebed era tia de Amram, o que faz dela, além de mãe, também tia-avó de Moisés, Aarão e Miriã;

⁴⁴² Êx. 2: 1-11;

⁴⁴³ Jeffrey H. Tigay: *Exodus*. Annotations and Notes. in Tanakh, The Jewish Bible: **Op. cit.**, p. 109;

Parece mesmo um dado narrativo de vida inicial de um grande herói, como nas histórias anteriores e, de certo modo, posteriores, como na narrativa que Mateus escreve sobre o nascimento de Jesus que, também ele, foi salvo do decreto de infanticídio de Herodes,⁴⁴⁴ embora pouco crível, inclusive por parecer inserção posterior, tendo em vista que um fato dessa monta não foi sequer mencionado pelos outros três Evangelhos, respectivamente de Marcos, Lucas e João.

A prática de infanticídio era odiosa pelos judeus, conforme esclarece Keener,⁴⁴⁵ ainda que admitida pelos romanos apenas em relação às crianças nascidas com alguma deformação física,⁴⁴⁶ consideradas *mulier si monstruosum aut prodigium enixa sit* (foi procriado como monstro ou prodígio) e sem qualquer proteção jurídica.⁴⁴⁷

Mesmo se tratando de crianças judias, e não romanas, é certo que a pena de morte, ou o infanticídio não seriam admitidos sem a autorização romana. Ademais, considerando a efervescência e crise sociais ao tempo do nascimento de Jesus, é improvável que um decreto como esse não encontrasse um levante popular ou, ao menos, dos líderes judeus daquela época.

Apesar disso, tais histórias, incluindo a de Moisés, eram popularmente conhecidas e alimentadas ao tempo de Jesus e depois dele, conforme se depreende do discurso do diácono Estevão, considerado o primeiro mártir do Cristianismo, ao citar o decreto egípcio e de como o menino Moisés foi salvo,⁴⁴⁸ embora não cite o decreto de Herodes.

Aqui também, a demonstração cabal do fato não é importante, e já o dissemos acima, interessa como uma determinada narrativa formou, e forma, o pensamento e o *modus* judaico, ou cristão.

⁴⁴⁴ Mt. 2: 16;

⁴⁴⁵ Craig S. Keener. *Comentário Bíblico: Novo Testamento. Op. cit.*, p. 50;

⁴⁴⁶ Hércio Maciel França Madeira (trad.). *Digesto de Justiniano – Livro I. 2ª ed.* SP: RT, 2000, p. 59;

⁴⁴⁷ Luis Rodolfo Argüello. *Manual de Derecho Romano. Op. cit.*, p. 141;

⁴⁴⁸ Atos 7: 19-22;

Voltando a Moisés e, em especial, sobre seu nome, tanto a Torá quanto a tradição, dão a este nome o significado “*aquele que foi tirado das águas,*”⁴⁴⁹ que tem, como sugerem Freud,⁴⁵⁰ Chouraqui⁴⁵¹ e o Rabino Dario Disegni,⁴⁵² um sentido muito posterior e hebraizado, o que seria etimologicamente estranho, sobretudo se recordarmos que uma princesa egípcia é quem lhe atribui o nome. Sendo assim, Moisés (*Moshè*) é um nome egípcio, escrito como “*mose*”, que significa “*criança*” ou “*filho*”, sendo muito comum no Egito e, comumente, adicionado na forma mais completa de alguns nomes.

Freud, citando J. H. Breasted, o autor dos livros *History of Egypt* (1906) e *The Dawn of Conscience* (1934), aponta alguns exemplos de nomes com o “*mose*”: *Amen-mose* (Amon *deu* uma criança), *Ptah-mose* (Ptah *deu* uma criança), sendo que o uso foi, pouco a pouco, simplificando-se e convertendo-se em nome próprio como *Mós*, *Més* e, finalmente, *Mose*.

O nome hoje conhecido como Moisés já é um desdobramento da tradução grega da Torá, pois no texto hebraico é simplesmente *Moshè*⁴⁵³ (sem o *s*). Além disso, Freud cita ainda,⁴⁵⁴ confirmado por Chouraqui, *Thut-Mose* (o filho do deus Thut), *Ra-Mose* ou *Ramésses* (o filho do deus Rá).⁴⁵⁵

Martin Buber, entretanto, sem desconsiderar que realmente, na etimologia egípcia e no contexto histórico, *Mose* significa *nascido, filho, semente, fruto*, esclarece que o sentido dado posteriormente sob a visão hebraica, isto é, *aquele que foi tirado das*

⁴⁴⁹ Êx. 2: 10;

⁴⁵⁰ Sigmund Freud. *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos*. Vol. XXIII (1937-1939). Trad. de Jayme Salomão e de José Octávio de Aguiar Abreu. RJ: Imago, 1975, p. 20;

⁴⁵¹ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. **Op. cit.**, p. 43;

⁴⁵² Rabino Dario Disegni. *Bíblia Ebraica (Pentateuco e Haftaroth)*. **Op. cit.**, p. 93;

⁴⁵³ *Moshè* משה

⁴⁵⁴ Sigmund Freud. Sigmund Freud. *Moisés e o Monoteísmo*. **Op. cit.**, pp. 20 e 21;

⁴⁵⁵ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. **Op. cit.**, p. 43;

águas, ou simplesmente, *aquele que tira fora*, quer mesmo significar que Moisés é *aquele que tirou Israel das águas* ou *aquele que tirou o seu povo*.⁴⁵⁶

De qualquer modo, sabemos que é possível buscar o sentido etimológico de um nome e, também, o sentido acrescido ao longo do tempo. Não parece haver qualquer dúvida de que Moisés nasceu hebreu e, depois, tenha recebido a melhor educação (egípcia) de sua época,⁴⁵⁷ assim como iniciação nos cultos egípcios.⁴⁵⁸ Ainda que Freud⁴⁵⁹ tenha pretendido fazer dele um egípcio apenas, é preferível entender Moisés como cultural e religiosamente egípcio ou, no dizer de Buber, um hebreu *egipcianizado*.⁴⁶⁰

Por um episódio que o Êxodo resume como o homicídio praticado por Moisés, já adulto, contra um soldado egípcio que estava açoitando violentamente um hebreu⁴⁶¹ e, sendo Moisés denunciado e condenado à morte, fugiu e se escondeu em Midiã, acolhido por uma tribo que tinha parentesco com os hebreus e, conforme Flavio Josefo⁴⁶² e o próprio relato do Gênesis, diretamente descendente de Abraão com Quetura, sua segunda esposa (ou terceira, se pensarmos em Hagar) depois da morte de Sara.⁴⁶³

Ali, Moisés casou-se e gerou filhos, trabalhando como pastor contratado por Jetro, seu sogro.⁴⁶⁴ Segundo uma fonte neotestamentária atribuída a Lucas, e que deve

⁴⁵⁶ Martin Buber. *Mosè. Op. cit.*, p. 31;

⁴⁵⁷ Samuel J. Schultz. *A História de Israel no Antigo Testamento. Op. cit.*, p. 49;

⁴⁵⁸ Abba Eban. *A História do Povo de Israel*. Trad. Alexandre Lissovsky. 3ª ed.. RJ: Bloch Edit., 1975, p. 18;

⁴⁵⁹ Sigmund Freud. *Moisés e o Monoteísmo, Op. cit.*, p. 30;

⁴⁶⁰ Martin Buber. *Idem*, p. 14;

⁴⁶¹ Êx. 2: 11, 12;

⁴⁶² Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo I. *Op. cit.*, p. 136;

⁴⁶³ Gên. 25: 1-7;

⁴⁶⁴ Êx. 3: 1;

ter sido fruto da tradição naquele tempo, Moisés viveu em Midiã por, pelo menos, quarenta anos.⁴⁶⁵

Considerando que o Êxodo registra que a saída dos hebreus se deu quando Moisés tinha oitenta anos⁴⁶⁶ e que, depois de todo o período no deserto, morreu, conforme o Deuteronômio, com cento e vinte anos,⁴⁶⁷ podemos aceitar, à luz do livro neotestamentário de Atos dos Apóstolos, que a educação e a vida de Moisés nos seus primeiros quarenta anos foram egípcias, aliás, em tudo o que pode ser educação e vida de um príncipe egípcio.⁴⁶⁸

Essa compreensão é reforçada pela narrativa bíblica, pois quando Moisés chega a Midiã, as pessoas que o veem categoricamente como um egípcio, tanto na aparência como no comportamento de luta.⁴⁶⁹ Vivendo em Midiã, teve outros quarenta anos de cultura midianita.

Finalmente, os quarenta anos de deserto guiando os hebreus para a *terra prometida* lhe deu uma formação experiencial, ao mesmo tempo em que legislava, escrevia a Torá e liderava seu povo, também ele aprendia.

Sobre isso, não há fontes ou dados específicos sobre a vida de Moisés dividida em três períodos de quarenta anos cada fora dos mencionados textos do Êxodo, Deuteronômio e Atos dos Apóstolos, todos críveis e respeitáveis, sendo os dois primeiros registrados na Torá e, este último, no Novo Testamento.

Dante Lattes,⁴⁷⁰ ao comentar a Parashá *Vaerá*, diz que entre os Rabinos houve sugestões as mais diversas sobre o assunto. Alguns acham que Moisés tinha doze anos

⁴⁶⁵ Atos dos Apóstolos 7: 23 e 30;

⁴⁶⁶ Êx. 7: 7;

⁴⁶⁷ Deut. 34: 7;

⁴⁶⁸ Martin Buber. *Idem*, p. 33;

⁴⁶⁹ Êx. 2: 19;

⁴⁷⁰ Dante Lattes (1876-1965). *Nuovo Commento alla Torà: Parashat Vaera*. Fascicoli Settimanali con il commento alla Parashà, spediti dall'Unione delle Comunità Ebraiche negli anni '50 agli Ebrei Italiani, poi raccolte in un volume per iniziativa ed a cura dell'ed. Beniamino Carucci. Digitalizzati a cura di Torah.it. Gerusalemme, 2018, disp. in http://www.archivio-torah.it/ebooks/DLattes/14_Vaera.pdf, pp. 231, 232

quando fugiu para Midiã, outros anotaram vinte, vinte e dois e quarenta anos. Assim como assevera Lattes, não há grande importância nas faixas etárias em si mesmas, e sim no ato de Moisés em defender o hebreu da opressão egípcia. Para este trabalho, contudo, o que importa é o tempo de educação e vida de Moisés no Egito, a fim de compreendermos suas etapas multifacetadas e multiculturais de formação.

Há em Moisés um preparo multicultural, além de uma formação refinada e militar tanto quanto um egípcio principesco possa ter. Mas, disso também podemos concluir que Moisés durante seus primeiros quarenta anos teve pouco, ou nenhum, conhecimento da religião dos Patriarcas, do Abraamismo, parecendo certo que teve alguma iniciação apenas entre os midianitas, e com seu sogro, um sacerdote, cujo nome completo, é *Raguele Jetro*.⁴⁷¹

Jetro fazia um culto muito parecido com o de Abraão,⁴⁷² incluindo o ritual do sacrifício, como se depreende da expressiva narrativa do Êxodo, em que Jetro dirige e ministra um sacrifício, e reúne Moisés e todos os outros anciãos hebreus para comerem com ele, inclusive partindo o pão,⁴⁷³ o que nos leva a compreender tais manifestações religiosas com afinidades eletivas. O Judaísmo manteve o imenso respeito por Jetro, inclusive dando seu nome a uma das Parashot.

Aliás, uma narrativa que cria uma visão libertadora, pois reunidos, dividindo o pão, encontram-se pessoas de grupos diversos, sem que haja qualquer tipo de discriminação, preconceito ou exclusão, em uma relação que poderia ser chamada, hoje, de diversidade religiosa ou pluralidade cultural. Lembramos que o mesmo já havia acontecido no encontro entre Abraão e *Melk-Tsédec*, quando este, sendo sacerdote, serviu pão e vinho para o Patriarca.⁴⁷⁴

E, tudo indica, conforme Weber, que havia uma religião e mesmo *um Deus da confederação de hebreus e midianita*,⁴⁷⁵ ou, uma confederação de hebreus e midianita

⁴⁷¹ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo I. **Op. cit.**, p. 138;

⁴⁷² André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. **Op. cit.**, pp. 222-229;

⁴⁷³ Êx. 18: 1-27;

⁴⁷⁴ Gên. 14: 18;

⁴⁷⁵ Max Weber. *Economia y Sociedad*. **Op. cit.**, p. 338;

com seus *deuses momentâneos*, no conceito de Cassirer,⁴⁷⁶ o que é de todo compreensível, principalmente se considerarmos os muitos grupos ou tribos espalhados ou em movimento desde os primeiros passos dos semitas a leste da Mesopotâmia em direção ao Mediterrâneo.

Para Jaspers, a ideia de deuses momentâneos ganha um processo de transformação, pois *o Deus da Guerra não é mais o Deus diante de quem Job formula suas queixas nem é o Deus a quem Jesus se dirige.*⁴⁷⁷

Ademais, apenas depois de quarenta anos vivendo em Midiã como pastor de ovelhas, e já com aproximadamente oitenta anos de idade, Moisés tem a sua primeira experiência com Deus, que o chama do meio de um arbusto em chamas, e se apresenta, como já tratamos acima, como o Deus dos pais: *eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacob.*⁴⁷⁸ E, pela primeira vez, Moisés reconhece esse Deus que se apresenta a ele, por conta da indicação dos pais, como também sendo seu Deus.

É curioso e muito interessante esse encontro, tendo em vista que Moisés não tinha qualquer conhecimento da *religião dos pais*, exceto pelo que tinha aprendido em Midiã, mas é exatamente nesse encontro que Deus lhe incumba, conforme Chouraqui, de duas difíceis missões: ir até o Faraó e retirar o povo hebreu da servidão.⁴⁷⁹

Moisés não sabe nada desse Deus, sequer o nome, sendo uma experiência totalmente estranha a ele, por isso mesmo pergunta qual o nome do Deus de seu pai. Diz mais: *quando eu for aos hebreus, direi a eles que o Deus de seus pais me enviou a eles e eles perguntarão pelo seu nome.* Então, Deus lhe respondeu apenas: *Èhiè Ashèr Èhiè.*⁴⁸⁰ *Eu Sou o que Sou* e, conforme a tradução de Luzzatto,⁴⁸¹ *Eu Serei o que Serei*,

⁴⁷⁶ Ernst Cassirer. *Linguagem e Mito*. Trad. de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. 3ª ed.. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 33;

⁴⁷⁷ Karl Jaspers. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. SP: Cultrix, 1971, p. 109;

⁴⁷⁸ Êx. 3: 2 e 6;

⁴⁷⁹ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. *Op. cit.*, p. 55;

⁴⁸⁰ אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה

⁴⁸¹ Samuele Davide Luzzatto (traduzione). *Il Pentateuco ovvero i 5 Libri della Torà*. *Op. cit.*, p. 101;

e, completou: diga a eles “Eu Sou” (*Eu Serei*) me enviou a vocês. Ao menos um nome divino Moisés pretende conhecer.

É neste momento que começa a religião propriamente mosaica, e é neste momento que Moisés conhece o preâmbulo principiológico da religião que vai se formar ao longo do deserto e, depois, pelos séculos e milênios: *liberdade*. Pouco tempo depois, quando já ocorriam as *pragas sobre o Egito* e Moisés, sentindo-se enfraquecido, procura o *Eu Sou*, e ouve dele: *Eu me fiz ver a Abraão, Isaac e Jacob como El Shadai, mas pelo meu nome, YHWH (Tetragrama) eu não me fiz conhecer (penetrar) por eles.*⁴⁸²

Sobre isso, como já esclarecemos anteriormente, as quatro letras hebraicas (*YOD, HEH, VAV, HEH*) do Tetragrama formam um nome que, segundo a tradição judaica, é impronunciável. Muitos o registram como IAVÉ ou JAVÉ. Na sua clássica tradução *hebraico-italiana* da Torá, de 1859, Luzzatto traduz o *Tetragrama* por *o Senhor*, e *Elohim* por Deus, enquanto Moisés Mendelssohn o traduzia por *o Eterno* e os Samaritanos, por *Hashem* (o Nome). Alguns outros utilizam *Adonai*.⁴⁸³

Para fins deste trabalho, sigo a abordagem de Martin Buber, e anoto, no lugar do Tetragrama, a expressão YHWH.⁴⁸⁴ Eventualmente, em seu lugar, tem sido utilizado também *Adonai, HaShem* (O Nome), *Tetragrama* (as quatro letras) ou *Eterno. Elohim* e Deus são utilizados como expressões sinônimas quando me refiro à divindade.

De qualquer modo, interessa que, na passagem, Moisés tem um primeiro contato com um nome que era, conforme a Torá, desconhecido dos Patriarcas e, nesse sentido, firma-se uma vez mais o processo de construção do Mosaísmo.

A expressão utilizada por Deus: *Èhiè Ashèr Èhiè* indica, conforme esclarece Chouraqui, uma expressão de absoluto, de infinitude, de totalidade real.⁴⁸⁵ Embora seja o Deus dos pais, assume, desde então, um caráter universal, além de sugerir que a

⁴⁸² Êx. 3: 13-14; 6: 3;

⁴⁸³ Samuele Davide Luzzatto. *Il Pentateuco ovvero i 5 Libri della Torà. Op. cit.*, pp. 3-7 e 106;

⁴⁸⁴ Martin Buber. *Mosè. Op. cit.*, p. 14;

⁴⁸⁵ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot). Op. cit.*, p. 56;

experiência será presentificada. *Eu Sou o que Sou* ou *Eu serei o que serei*⁴⁸⁶ abrirá um caminho que conduzirá ao processo de transformação histórica do Judaísmo ao longo dos tempos e lugares.

É especialmente importante o ponto de vista de Fromm que considera que o próprio conceito de Deus tem sua vida e evolução correspondente à evolução dos hebreus.⁴⁸⁷

Além disso, é importante ressaltar o caráter inicialmente político desse chamamento, pois, como já observamos acima, não um nome, mas um caráter da divindade se apresenta a Moisés com um discurso libertário, de oposição à opressão egípcia sobre os hebreus. Não se fala de prática ritual nem sacrificial, mas de luta real contra um império que Moisés não apenas conhecia, mas no qual fora formado, inclusive militar e culturalmente.

Penso que nesse encontro e a partir do diálogo estabelecido entre o *Eu Sou* e Moisés, os fundamentos do Judaísmo se estabelecem, o *aqui e agora* histórico, como parte da história, na história, que, aliás, sintetizará racionalmente a própria Torá e seus preceitos, como já vimos alhures: “*estes preceitos que hoje te ordeno não são uma coisa anormal para além das tuas forças ou distantes de ti.*”⁴⁸⁸

O Mosaísmo, ainda que tenha alguma memória do Abraamismo, ao menos como antecedente, é experiência histórica que não exigirá crença, porque não é possível a Deus, segundo Luzzatto, exigir ou mandar acreditar, mas será uma religião de tudo humana e pragmática.⁴⁸⁹

O Deus que se apresenta para Moisés é absolutamente diverso de qualquer outro, seja semítico ou egípcio, pois não tem forma, rosto ou contornos. Talvez seja até

⁴⁸⁶ Frei Gilberto Gorgulho OP (ZT''L) (1933-2012), de quem tive a honra de ser aluno no Mestrado do PROCRE-PUC/SP nos anos 90, aliás, um grande conhecedor do hebraico e coautor de uma das melhores traduções da Bíblia (Bíblia de Jerusalém), repetia sempre o quanto o *Èhiè Ashèr Èhiè* lhe trazia alegria nas aulas da Pós-graduação em Ciência da Religião da PUC/SP;

⁴⁸⁷ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. **Op. cit.**, p. 42;

⁴⁸⁸ Deut. 30: 11-14;

⁴⁸⁹ Samuele D. Luzzatto *apud* Dante Lattes. *Originali Concetti Teologici*. **Op. cit.**, p. 106

um novo deus, como sugere Eliade,⁴⁹⁰ mas é preferível enxergar novos aspectos divinos em cada relação. Se, por conta do tempo dos Patriarcas, é possível falar em uma monolatria e, assim, em adoradores tribais, aqui, neste diálogo, há um monoteísmo que se consubstancia e, por não ser monolatria, se torna universal, e o próprio *Eu Sou* é elevado a um *status* de Deus universal.⁴⁹¹

E, assim, dando ao Judaísmo, conforme Weber, um monoteísmo original e racionalista, de resistência, diferente de Freud que o coloca como sendo egípcio,⁴⁹² fará depender dele, prossegue Weber, a leitura e compreensão tanto o Cristianismo quanto o Islamismo.⁴⁹³ Talvez possamos utilizar aqui, a partir dos conceitos weberianos de *afinidades eletivas* e de *confederação*, um típico monoteísmo de atração e identidade entre Judeus, Cristãos e Muçulmanos e, quiçá, realizar o que Jetro e os hebreus realizaram: o partir do pão.

Se para Abraão, no encontro que ele tem com a divindade, é pedido um sacrifício animal (no caso dos animais partidos ao meio),⁴⁹⁴ para Moisés, ao contrário, aponta-se um caminho de luta real, não simbólica, que pressupõe empurrá-lo contra o império do qual veio, e para dirigir um povo, com o qual havia tido um contato quarenta anos antes.

Eis o ponto: quarenta anos antes, Moisés se coloca na defesa de um hebreu que estava sendo brutalmente açoitado e, por isso mesmo, mata um soldado egípcio; agora, ele se colocará contra o Faraó e o inteiro dos egípcios. E o que tem um fato com outro? O senso de justiça, liberdade, solidariedade, proatividade e luta libertária.

E a consciência histórica é para o Judeu alguma coisa de fundamental e, talvez, como afirma Suárez, não haja povo com esse nível de apego à própria história.⁴⁹⁵ É uma história narrada na Torá, mas que se confirma contextualmente por escavações

⁴⁹⁰ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 211;

⁴⁹¹ Max Weber. *Economia y Sociedad*. **Op. cit.**, p. 339;

⁴⁹² Sigmund Freud. *Moisés e o Monoteísmo*. **Op. cit.**, pp. 70 e segs.;

⁴⁹³ Max Weber. *Idem*, p. 342;

⁴⁹⁴ Gên. 15: 9;

⁴⁹⁵ Luis Suárez. *Los Judíos*. 4ª ed.. Barcelona: Edit. Ariel, 2005, p. 17;

arqueológicas. Para Eliade e Couliano, ao menos uma parte das narrativas tem base histórica.⁴⁹⁶ Contudo, da história de Moisés interessam apenas alguns aspectos para este trabalho, a fim de se estabelecerem aspectos do Mosaísmo como, a um só tempo, religião que mantém, consagra e amplia o Abraamismo.

Além disso, Moisés, a quem Weber considera uma figura *provavelmente histórica*,⁴⁹⁷ não é apenas o legislador ou codificador do Mosaísmo, mas é tido como o grande *homem libertador* do povo Judeu da servidão egípcia.⁴⁹⁸

Desde este episódio, Moisés é lembrado em cada prece e reza dos serviços sinagogais, sobretudo na Abertura da Arca (*Aron HaKodesh*)⁴⁹⁹ e da Torá, ou simplesmente, no passeio do Rolo da Torá (*Sefer Torá*) em meio dos Judeus que se encontram presentes. Uma vez por ano Moisés é lembrado, com grande estima e boa memória, na celebração do Pessach (Páscoa Judaica), uma das festas de peregrinação, especialmente comemorativa da *saída do Egito*,⁵⁰⁰ na qual se rememoram os pormenores dos séculos de servidão e jugo egípcios, da opressão,⁵⁰¹ rebelião e, finalmente, libertação.

Se considerarmos o século XIV a.e. c., a comemoração do Pessach é feita há quase 3500 anos, a cada ano, como celebração à liberdade. Não é pouca coisa se pensarmos em termos de formação principiológica, pois o Pessach é tanto o aplauso à liberdade quanto um grito de resistência contra a opressão que a coloca em risco.

Em Pessach, não se trata apenas de uma data comemorativa tradicional, aliás, tradicional e não religiosa,⁵⁰² mas de uma reafirmação da liberdade como pressuposto da dignidade humana. Da Festa de Pessach todos participam, em família e na Sinagoga, desde a criança de colo ao idoso, funcionando como um ritual de passagem entre

⁴⁹⁶ Mircea Eliade e Ioan Couliano. *Dicionário das Religiões*. **Op. cit.**, p. 217;

⁴⁹⁷ Max Weber. *Economia y Sociedad*. **Op. cit.**, p. 358;

⁴⁹⁸ Beatrice K. Rattey. *Los Hebreos*. 3ª ed.. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 34;

⁴⁹⁹ Móvel especial onde os Rolos das *Torotot* e outros Escritos são devidamente guardados na Sinagoga;

⁵⁰⁰ Walter I. Rehfeld. *Nas Sendas do Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 208;

⁵⁰¹ Paul Goodman. *História do Povo de Israel: História Judaica até nossa época*. **Op. cit.**, p. 16;

⁵⁰² Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade*. **Op. cit.**, p. 27;

gerações. Há quem diga que os Judeus não mantêm suas festas, mas suas festas os mantêm. Estou inclinado a aceitar esta última hipótese.

A grande obra de Moisés pode ser apreendida a partir de dois fenômenos: um fundante, e outro, estruturante: primeiramente, em guiar os hebreus para fora da escravidão do Egito e imprimir neles o senso de liberdade e de povo, pois apenas a partir de Moisés os hebreus se veem como *bnei Israel (Jacob)*, ou seja, filhos de Israel ou Israelitas e, em lugar de se referir a Deus como “*o Deus dos pais*”, passará a se ver como o *Povo de Deus*.

Em segundo lugar, dar a este, agora, “povo”, uma Constituição,⁵⁰³ uma Legislação fundamental em função da qual todos os atos da vida civil, penal, cultural e religiosa, têm algum tipo de regramento. Não é pouca coisa, sobretudo, se considerarmos que Moisés está se dirigindo a um povo totalmente desconstituído, nascido sob a marca da servidão, da exclusão e da desmoralização.

Os quarenta anos em que Moisés e os hebreus ficaram no deserto, entre a saída do Egito e às portas da “terra prometida”, nos quais se viveu e se escreveu a Torá, tiveram um impacto de formação. A Torá foi a tessitura da experiência no deserto. Quem rompeu com a escravidão, gerou filhos no deserto, morreu no deserto, formou-se no deserto e, finalmente, adquiriu uma dignidade e elevação nacional.

Saíram com marcas de açoites e os que chegaram, com marcas de caminhada na areia tórrida. Culturalmente, há algo do culto do Deus dos pais, do Egito, de Midiã, mas, sobretudo, do deserto. A Torá foi surgindo, de modo metafórico, da areia, a cada dia, pouco a pouco, ou, conforme as palavras de Moisés, a Torá foi gotejando, destilando como orvalho e como chuvisco.⁵⁰⁴

A própria noção de Torá como instrução, a que chamo aqui, de Constituição, foi, e é, de tal modo relevante, que deu aos hebreus retirados do Egito, e convertidos em povo, a dimensão e forças espirituais, e uma altivez que seguiu na história. Além disso, outros povos foram alcançados com a mesma Constituição, entre os quais, os que se identificam com o Cristianismo e com o Islamismo. Para os hebreus, israelitas e, hoje,

⁵⁰³ Régine Azria. *Le Judaïsme. Op. cit.*, p. 15;

⁵⁰⁴ Deut. 32: 2;

Judeus, a Torá é o epicentro de sua vida social, e em cada Escola Judaica ou Sinagoga haverá um Rolo da Torá.

Não é sem razão que, retirados do Egito, a primeira parada é no Monte Sinai, cuja localização exata não é hoje conhecida (apenas sugerida), pois, ainda que pensassem alcançar em pouco tempo na *terra prometida*,⁵⁰⁵ foi ali que os hebreus receberam os primeiros fundamentos da Torá: as Tábuas do Decálogo (*Assêret Hadibrot*), com dez palavras-princípio que, depois, ao lado de outras centenas de palavras-princípio, formarão o material de formação e conduta judaicas, tanto do ponto de vista cultural quanto especificamente jurídico:

Carl Joaquim Friedrich, que atuou como Professor de Direito e de Ciência Política na Universidade de Harvard, aponta o Decálogo como herança judaica não apenas para os Judeus, mas para a humanidade via Cristianismo, seja Católico ou Protestante. São preceitos que, uma vez *homologados* para além da comunidade judaica, inspiraram o Direito europeu e, daí, para outras regiões do mundo.⁵⁰⁶ Elencamos tais preceitos das *Assêret Hadibrot* abaixo:⁵⁰⁷

- I. Eu sou YHWH, teu Deus, que te libertou da terra do Egito, da casa da servidão.

- II. Não terás outros deuses diante de minha presença. Não farás para ti imagem esculpida, nem nada semelhante ao que há nos céus acima, ou na terra embaixo, ou na água debaixo da terra. Não te prostrarás diante deles nem os servirás; pois Eu Sou YHWH, teu Deus – um Deus zeloso, que visita as iniquidades dos pais nos filhos, até a terceira e quarta geração dos que aborrecem. Mas mostrarei bondade para centenas de gerações àqueles que Me amarem e cumprirem Meus mandamentos.

⁵⁰⁵ Abba Eban. *A História do Povo de Israel*. *Op. cit.*, p. 23;

⁵⁰⁶ Carl J. Friedrich. *Perspectiva Hist. da Filosofia do Direito*. Trad. A. Cabral. RJ: Zahar, 1965, pp. 25 e 28;

⁵⁰⁷ Êx. 20: 1-17;

- III.* Não pronunciarás o nome YHWH, teu Deus, em vão; pois YHWH não absolverá ninguém que use Seu nome em vão.
- IV.* Lembra-te do dia de Shabat, para o santificar. Por seis dias deverás trabalhar e cumprir todas tuas tarefas, mas o sétimo dia é Shabat de YHWH, teu Deus; não deves fazer nenhum trabalho – tu, teu filho, tua filha, teu servo, tua serva, teu animal, e o peregrino que estiver dentro de teus portões – pois em seis dias YHWH fez os céus, a terra, o mar e tudo que neles está, e Ele descansou no sétimo dia. Por isso YHWH abençoou o dia de Shabat, e o santificou.
- V.* Honrarás teu pai e tua mãe, para se prolonguem teus dias sobre a terra.
- VI.* Não matarás.
- VII.* Não adulterarás.
- VIII.* Não furtarás.
- IX.* Não dirás falso testemunho contra o teu próximo.
- X.* Não cobiçarás a casa do teu próximo, não cobiçarás a mulher do teu próximo, e seu servo, e sua serva, e seu boi, e seu asno, e tudo que seja teu próximo.

No Decálogo, além da reafirmação e consolidação do monoteísmo e da luta contra a idolatria, bem como da consagração do Shabat, previstos nos primeiros quatro princípios, há uma ideia central relacionada à família (pai e mãe), o que demonstra um avanço ao mesmo tempo em que se rompe a estrutura apenas patriarcal, pois a expressão “mãe” figura ali de modo indelével.

A ruptura com um mundo idolátrico é, possivelmente, a causa central para o Judaísmo ter sobrevivido tanto tempo, assim como a ideia de Shabat que é, a um só tempo, descanso e, portanto, luta contra a exploração diuturna, bem como possibilidade de elevação ou verticalização, já que no Shabat todas as atividades comuns, afeitas aos outros dias da semana, são proibidas. É, conforme Scliar, o *reconhecimento de um direito*⁵⁰⁸ que, considerado o sistema de exploração escravagista, é em si mesmo uma conquista da própria humanidade.

Se raciocinarmos sobre a força multifacetada idolátrica, sobretudo nos dias de hoje, e, também, em relação aos cultos personalizados da Antiguidade, mormente do Egito, é possível reconhecer na proibição da idolatria um passo emancipatório e, conforme o caso, libertário. Da mesma forma, se pensarmos no processo de exploração continuada e diuturna, bem como em seu resultado, a coisificação, principalmente nas condições de servidão egípcia, também nos parece fácil compreender o valor do Shabat, aliás, pelo que consta, a primeira determinação na história da humanidade que impõe um dia de descanso.

No mesmo passo, fazer a atenção se voltar à honra ao pai e à mãe, ou seja, propiciar um olhar familiar ou de centro socioafetivo, o que não tem nada a ver com os padrões matrimonializados, até porque a Torá é um campo imenso de exemplos de relações familiares que não passam pelo sistema medieval de casamento, e, menos ainda, pelos sistemas patrimonialistas gregos e romanos.

Não é a uma família moral, mas a um centro ético e afetivo que a Torá conduz os Judeus, apontando-lhe, não uma maldição divina, mas uma relação de causalidade, entre o sucesso, vigor e vida intensa e o centro familiar onde alguém possa encontrar seu porto seguro.

As outras palavras-princípio do Decálogo levam a uma perspectiva de vida ética e socialmente equilibrada, apontando para determinadas situações centrais no seio social: *homicídio, adultério* (o que não nos autoriza à luz da Torá a pensar em fidelidade conjugal, mas em natureza das coisas, como, por exemplo, transgênicos, manipulação genética e alterações da química da natureza, como a que presenciamos nos últimos séculos que levam o mundo físico a um estado de deterioração e colapso climático), o

⁵⁰⁸ Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade*. **Op. cit.**, p. 29;

roubo ou furto, o falso testemunho (língua para o mal, ou, em hebraico, *lashon hará*) e o *desejo mimético* (que é muito mais que uma simples inveja ou cobiça, mas a tensão que marca o primeiro homicídio nos mitos bíblicos: Caim/Abel).

Nas dez palavras não encontramos fundamentos moralistas que, por serem moralistas, serviriam apenas a determinadas pessoas ou grupos, mas fundamentos éticos que, por isso mesmo, servem à humanidade e, por isso mesmo, seu caráter universal, entre os quais, anota Scliar, a *hospitalidade ao estrangeiro, o respeito ao idoso, a caridade para com os pobres*.⁵⁰⁹

Esse aspecto é especialmente importante porque Moisés oferece aqui, logo no início da saída do Egito, um código de conduta ética em nada ritual ou sacrificial. E é esse código, expresso em *duas pedras*, que ele traz do monte para os israelitas. Porém, o Êxodo⁵¹⁰ relata que ao chegar aos pés do monte, Moisés encontrou o povo adorando um *bezerro de ouro* fabricado pelo engenho e conhecimento de Aarão, seu irmão, a pedido dos israelitas. Aarão estava cumprindo um serviço sacerdotal diante desse novo *Elohim* – o *bezerro de ouro*.

A passagem abaixo demonstra que o povo tinha por Aarão algum tipo de respeito sacerdotal, e confiança de que ele pudesse realizar a obra requerida, enquanto Aarão demonstra dubiedade, fabricando o bezerro de ouro, mas ao mesmo tempo falando em Adonai (Tetragrama), levando todo o povo a uma prática orgiástica,⁵¹¹ inclusive todos estavam despidos:

E vendo o povo que Moisés tardava a descer da montanha, reuniu-se com Aarão e lhe diz: Levanta-te! Faze-nos Elohim (deuses)⁵¹² que vão diante que vão diante de nós, porque esse Moisés, aquele que nos fez sair do Egito, não sabemos o que aconteceu com ele (...) e Aarão fez um bezerro de fundição, e disseram: ei-los, teus Elohim, Israel, que te fizeram subir da terra do Egito. E Aarão vendo isso edificou um altar diante dele; e clama: Festa para Adonai (Tetragrama) amanhã. E no dia seguinte madrugaram e ofereceram holocaustos, e trouxeram

⁵⁰⁹ Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade*. **Op. cit.**, p. 27;

⁵¹⁰ Êx. 31: 18; 32;

⁵¹¹ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. **Op. cit.**, p. 361;

⁵¹² Samuele Davide Luzzatto (traduzione). *Il Pentateuco ovvero i 5 Libri della Torà*. **Op. cit.**, p. 157;

*ofertas pacíficas; e o povo assentou-se para comer e beber e levantar-se rindo (...) e o povo estava despido.*⁵¹³

Acontece aqui a primeira tensão entre um típico ritual sacrificial orgiástico e o código ético, pois Moisés, ao ver aquela manifestação de sacrifício, risos e o próprio bezerro de ouro, quebra as tábuas de pedra. E acontece o primeiro embate do que será, no futuro, a tensão entre os futuros profetas e os sacerdotes:

*E, assim, quando Moisés se aproxima do acampamento e vê o bezerro, e as danças de roda, acende-se nele o furor e ele lança as tábuas de suas mãos e as quebra sob a montanha, e toma o bezerro que eles fizeram e o queima no fogo.*⁵¹⁴

Essa passagem, explica Chouraqui, não diz o porquê da necessidade de um culto ao bezerro de ouro, e sequer o porquê de ser um bezerro de ouro, embora seja por conta dos mesmos deuses egípcios e canaanitas e, sobretudo, para mostrar alguma força diante dos povos,⁵¹⁵ ou, conforme Marcus Fabiano, porque tenha a ver simplesmente com as *multimilenárias relações entre humanos e rebanhos*⁵¹⁶ que caracterizam inúmeras civilizações, sobretudo as provenientes do Oriente Médio.

Trata-se de uma passagem que compõe o chamado *Código Sacerdotal*, um dos três Códigos que os estudiosos identificam na composição final da Torá, como esclarecem Mircea Eliade⁵¹⁷ e o Rabino Abraham Skorka.⁵¹⁸ Segundo eles, a Torá tem

⁵¹³ Êx. 32: 1 e 25;

⁵¹⁴ Êx. 32: 19-20;

⁵¹⁵ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. **Op. cit.**, pp. 360 e 361;

⁵¹⁶ Marcus Fabiano Gonçalves. *Homem: da carne à linguagem – ensaio antropológico*, in *Antropologia Jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares*. 2ª ed.. SP: Scortecci Editora, 2018, p. 115;

⁵¹⁷ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 193;

⁵¹⁸ Rabino Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 18;

três fontes, chamadas de códigos: a) *fonte Y-E ou J*, sendo a mais antiga e simples; b) *fonte sacerdotal*, posterior à fonte J; e *fonte deuteronomica*.⁵¹⁹

Sintomaticamente, a passagem que trata do bezerro de ouro (Êxodo 32) está no *Código Sacerdotal*, e nela parece que Aarão, o projetor, feitor e sacerdote do bezerro de ouro, fica em uma situação mais confortável. Ao ser cobrado por Moisés, Aarão simplesmente *culpa* todo o povo, e procura fugir da responsabilidade.

*E Moisés disse a Aarão: o que então te fez este povo? Sim, que sobre ele trouxeste grande falta! Então disse Aarão, que a ira do meu senhor não se inflame, porque tu conheces este povo e sabias que ele está no mal. Eles me disseram: faze-nos Elohim que vão adiante de nós (...) e depois trouxeram-me o ouro que eles possuíam e lancei-o no fogo e saiu este bezerro.*⁵²⁰

Ademais, quando Moisés decide que os adoradores do bezerro de ouro devem morrer, juntam-se a ele na tarefa da matança exatamente os membros da tribo de Levi (da mesma tribo de Moisés). Morreram aproximadamente três mil pessoas naquele dia, menos Aarão que continua, estranhamente, sacerdote e auxiliar de Moisés.

Em outro episódio, em que Miriã e Aarão criticam Moisés por conta da mulher cushita,⁵²¹ relatado no livro de Números, também ele de fonte sacerdotal, apenas Miriã é castigada com lepra por ter criticado Moisés – não Aarão.

Por fim, tanto o livro Levítico quanto Números, além dos mencionados capítulos, referem-se à atuação dos sacerdotes e de seu poder sobre o culto sacrificial que é, em outras palavras, um poder sobre o povo.

⁵¹⁹ A **fonte Y-E ou J** compreende Êxodo 12: 21-27; 13:1-16; os Dez Mandamentos (Êx. 20: 2-17); o livro grande do Pacto: Êxodo 20: 22; 23: 19, com a bênção e advertência final: Êxodo 23: 20-33; o livro pequeno do Pacto: Êxodo 34: 17-26, com a promessa e advertência inicial: Êxodo 34: 10-16. O **Código sacerdotal** compreende todas as outras leis que aparecem no Êxodo, incluso 12: 2-20, e mais todas de Levítico e Números, igualmente as normas dos filhos de Noach: Gênesis 9: 1-7 e o preceito da circuncisão: Gênesis 17: 10:14. O **deuteronomista** compreende todas as leis que aparecem no Deuteronomio, principalmente capítulos 12 a 17, e algumas nos cap. introdutórios, onde encontramos outra versão dos Dez Mandamentos (cap.5) e os cap. 31: 10-13;

⁵²⁰ Êx. 32: 22-25;

⁵²¹ Núm. 12;

Esta tendência de Aarão ser sugerido como autoridade ritual, enquanto representante dos sacerdotes e da casta sacerdotal que, aliás, durará até a destruição do Templo em 70 e. c., e, também, de tomar a legitimidade da palavra diante do povo (ainda que seja para idealizar, fazer e cultuar o bezerro de ouro), embora, quando confrontado com Moisés, pareça perder-se nas explicações e justificativas, bem como atribuir ao povo toda a culpa pelos atos idolátricos, vai cada vez mais se fazendo sentir.

Tal tendência de se criar uma autoridade sacerdotal, uma casta sacerdotal, já é sugerida – e de modo pouco lógico ou racional, quando Moisés ainda morando em Midiã, aliás, depois de quarenta anos morando ali, com sua esposa, filhos e sogro, e tem o seu primeiro encontro com Deus, aliás, de quem sequer sabia o nome, e a personagem Aarão é inserida na história e, absolutamente sem qualquer sentido, recebe a suposta legitimidade de falar por Moisés, de ser a voz de Moisés (isto é, o sacerdote que fala pelo direito hebraico e pelo Judaísmo, situação que será conflituosa amiúde).

Assim, surge a ideia do irmão de Moisés, Aarão, ser o porta-voz mosaico:

E disse Adonai (Tetragrama) a Moisés: agora vai, eu mesmo estarei com tua boca, e te ensinarei o que falarás. E disse Moisés: Por favor, Adonai! Envia então a mão de quem tu enviarás. Então Adonai se irritou com Moisés, e diz: não é Aarão, teu irmão, o levita? Eu sei que ele falará, falará muito bem. Ele te encontrará e te verá, e se alegrará em te ver. E tu lhe falarás, e porás as palavras na sua boca, e eu serei com a tua boca, e a boca dele, e ensinarei o que devem falar. Ele falará em teu nome ao povo, e ele será a tua boca para o povo, e tu serás Elohim (deus) para ele.⁵²²

Conforme Chouraqui, esta passagem antecipa o futuro papel dos levitas⁵²³ e, de resto, da casta sacerdotal. Mas, nas passagens de tensão entre Moisés e Aarão, vê-se que se antecipa o conflito entre Profetas e Sacerdotes, respectivamente entre a busca incessante da justiça concreta e o sistema sacrificial, que se estenderá e será, também, o conflito entre fariseus e saduceus, respectivamente, professores de Judaísmo e senhores do culto no Templo.

⁵²² Êxodo 4: 12-16;

⁵²³ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. *Op. cit.*, p. 68;

Não é difícil concluir o porquê de Herodes ter reconstruído o Templo de Jerusalém e manter, quase sempre, um bom convívio com os saduceus (os responsáveis pelo Templo), pois no culto sacrificial havia, e isso é bem compreensível, um domínio sobre o povo em geral, enquanto as sinagogas farisaicas despertavam questionamentos políticos constantes.

Porém, esse domínio não é uniforme, como nunca foi, pois desde os tempos de Moisés, mesmo entre os levitas, houve disputa pelo domínio do culto ou, ao menos, protesto pela igualdade em relação ao ritual sacrificial, como vemos claramente no conflito que envolveu Korach, um levita, primo-irmão de Moisés, Aarão e Miriã, juntamente com Datã e Abiram, da tribo de Ruben, e centenas de outros seguidores.

Conforme a narrativa de Números,⁵²⁴ eles formaram a *Comunidade de Korach*, que é, sugere Chouraqui,⁵²⁵ uma indicação importante a fim de dar a dimensão e extensão da revolta, que não foi, de modo algum, apenas de Korach, mas cooptada por Korach diante da insatisfação geral e crescente tanto com Moisés como, principalmente, com Aarão.

Os revoltosos também questionam o poder de Aarão ou, conforme Buber, do grupo *aaronita*,⁵²⁶ sobre o culto e, podemos dizer que ali se cria a tensão no próprio seio levita. Lembremos que Números é um livro que pertence ao chamado Código Sacerdotal. Finalmente, Korach - e os revoltosos com ele, são mortos. Weber chama isso de massacre entre irmãos.⁵²⁷ Cerca de duzentos e cinquenta homens diretamente envolvidos na revolta.

Como é de se esperar de parte do Código Sacerdotal, isto é, Números, depois da crise provocada no seio dos levitas e com apoio de grupos de outras tribos israelitas, Aarão, e os *aaronitas*, vencem, e sua vara, narra o texto, milagrosamente floresce, demonstrando, assim, a superioridade do grupo de Aarão sobre os da Comunidade de Korach.

⁵²⁴ Núm. 16: 16; 17; 26: 10;

⁵²⁵ André Chouraqui. *No Deserto/Números*. Trad. de Paulo Neves. RJ: Imago, 1997, pp. 177 e 178;

⁵²⁶ Martin Buber. *Mosè*. *Op. cit.*, p. 179;

⁵²⁷ Max Weber. *Ancient Judaism*. *Op. cit.*, p. 170;

A narrativa de Números, após a destruição da Comunidade de Korach e da afirmação dos aaronitas, continua, então, legislando sobre seus direitos⁵²⁸ e deveres do grupo vencedor sacerdotal (*kohen*). É interessante destacar que a *Comunidade de Korach* não se opõe ao culto mosaico, nem mesmo se opõe aos ensinamentos em si.

Eles não criam um outro “deus”, mas se entendem como parte consagrada, assim como, dizem eles, os israelitas são consagrados. É uma situação diferente daquela narrada acerca do *bezerro de ouro*, na qual uma idolatria seguida de orgia sacrificial se apresenta como alternativa aos ensinamentos de Moisés e, mesmo à liderança de Moisés.

No caso da Comunidade de Korach, os mesmos pressupostos religiosos são apresentados, mas se questiona o excesso de poder de Aarão e, também, uma situação de desigualdade. Para essa Comunidade não tinha sentido na desigualdade se todos eram igualmente consagrados. A afirmação, seguida de uma pergunta que fazem a Moisés, é expressiva:

*Eles se levantaram diante de Moisés, com duzentos e cinquenta homens dos filhos de Israel (israelitas), chefes (nassis) da comunidade, chamados ao encontro, homens de renome. E se reuniram em oposição a Moisés e Aarão, e lhes disseram: Basta de vós!, pois toda a comunidade é de santos (kadoshim), e Adonai está no meio deles. Por que vos levantaiis como chefes contra a comunidade de Adonai?*⁵²⁹

Fica claro que eles questionam o poder unilateral e impositivo de Moisés e Aarão e a discriminação a que era submetida a comunidade israelita. Eles reclamam tratamento de igualdade. Como sói acontecer ao longo da história humana, e em diversas nações e grupos, questionar o poder é perigoso, mas é comum, pois o processo de questionamento é constante e de luta pelo poder.⁵³⁰ No caso de Korach, ele e vários outros, serão mortos por isso. Porque o poder, político ou religioso, não poucas vezes se justifica apenas na imposição, sem quaisquer questionamentos.

⁵²⁸ Dante Lattes. *Nuovo Commento alla Torà: Parashat Korach*. *Op. cit.*, p. 473;

⁵²⁹ Núm. 16, 17 e 18; Núm. 16: 2-3;

⁵³⁰ Martin Buber. *Mosè*. *Op. cit.*, p. 184;

Josefo, que era também ele de uma classe sacerdotal e, como outros saduceus, a serviço dos romanos, reduz esse conflito ao sentimento de inveja de Korach.⁵³¹ Muitos outros, também fazem uma leitura totalmente negativa de Korach, como, por exemplo, Moshe Grylak,⁵³² que em defesa de Moisés e Aarão, atribui a crise totalmente para Korach, e culpa-o pelo protesto, sem considerar o próprio texto de Números que apresenta outros líderes do movimento, bem como chefes israelitas. Ademais, considera que a discórdia promovida, segundo ele, por Korach, foi por conta de uma *ideologia da igualdade*.

Ao contrário, Dante Lattes,⁵³³ citando Ibn Ezra, lembra que o levante é a defesa da igualdade e da democracia, e prossegue na compreensão daquele ato, porque a Comunidade de Korach e, em especial, Korach, não poderia compreender, o porque, se por injustiça ou privilégio, os dois irmãos, Moisés e Aarão, ocuparam plenamente a cabeça do povo, ficando com Moisés o poder político, jurídico e moral, e com Aarão, o poder sacerdotal e religioso.

Outra razão facilmente compreensível refere-se à mudança da tradição do culto dos pais, pois na época dos Patriarcas, cada pai era responsável pelo culto de sua casa, assim como em outros povos, dos quais já citamos o exemplo de Jetró, sogro de Moisés.

Curiosamente, Grylak atualiza a narrativa para tratar de uma reflexão sobre a *discórdia* que, de acordo com ele, *assola a humanidade, inclusive nos regimes democráticos, tanto nos períodos eleitorais e entre eles*, e continua, *cabe estudarmos este episódio para que talvez possamos aprender alguma coisa*.

A análise comumente feita criminaliza o questionamento, a oposição e, como sempre, busca um rosto, uma pessoa, um nome a fim de atribuir a culpa ou dolo de uma ação. É o caso narrado de Korach. Todos os regimes autoritários criminalizaram, e ainda criminalizam, os que se levantam em oposição contra seu autoritarismo.

⁵³¹ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo I. **Op. cit.**, p. 235;

⁵³² Moshe Grylak. *Reflexões Sobre a Torá*. **Op. cit.**, p. 199;

⁵³³ Dante Lattes. *Nuovo Commento alla Torà: Parashat Korach*. **Op. cit.**, pp. 474, 475;

Hoje, é assim em Israel, nos Estados Unidos e no Brasil, entre outros países, nos quais, os que se levantam, por exemplo, contra os governos são considerados criminosos, terroristas, esquerdistas e promotores da discórdia. Na verdade, é a imposição e o autoritarismo que geram a violência, sendo o protesto ou a rebelião uma justa arma contra a opressão.

Não é razoável nem judaico, ou seja, não há qualquer tipo de afinidade entre defender um líder, ainda que querido, como Moisés, e desconsiderar a igualdade e a liberdade, bem como o direito de se levantar contra o que se imagina como oposição características fundamentais da tradição abrahâmica e, também, mosaica.

Os hebreus se levantaram contra o Faraó, as parteiras desobedeceram as ordens de infanticídio, os negros se levantaram (e ainda se levantam) contra a opressão branca estadunidense, e os que defendem a democracia levantam-se contra governos com inclinações ditatoriais.

Ao contrário do que sugere Grylak, a narrativa da Congregação de Korach, de caráter multifacetado e plural, pode nos levar a uma reflexão importante, não para criminalizar os revoltosos, mas para compreender como o poder faz mal e, diuturnamente, deve ser combatido ou, ao menos, controlado.

Ainda, a narrativa sobre esse grupo é muito mais favorável a ela do que para Moisés e, principalmente, Aarão que, não poucas vezes, demonstrou uma certa insegurança e pouca firmeza ética, como no caso do bezerro de ouro e, assim, não apenas atendendo o “grito” popular, mas fugindo a qualquer responsabilidade pelo ato.

Ainda sobre a Comunidade de Korach, *totalmente inserida na religião mosaica*, menos no culto sacerdotal, e, se quisermos anteciper, comunidade judaica, podemos ainda refletir sobre a pluralidade natural no seio do Judaísmo. Isso é visível nessa passagem, e o será entre os profetas e, depois, como sugere Dante Lattes, entre fariseus e saduceus.⁵³⁴

Voltando aos significados, podemos dizer que as figuras de Moisés e Aarão apresentam-se, assim, como as duas facetas do Mosaísmo antigo, anterior ao Judaísmo

⁵³⁴ Dante Lattes. *Nuovo Commento alla Torà: Parashat Korach. Op. cit.*, p. 486;

profético⁵³⁵ e farisaico. De um lado, Moisés apresenta o sistema judaico racional da Torá, a começar pelo expressivo Decálogo, e todas as leis e instruções que aparecerão, também, no Deuteronômio, livro que se constitui no terceiro Código da Torá, que não menciona absolutamente nada acerca do culto sacerdotal e sacrificial.

Deuteronômio é, desde o início, um livro que aponta para a justiça, aliás, *justiça, justiça buscarás (Tzedek, Tezedk tirdof)*.⁵³⁶ Do outro, Aarão, assumindo uma atividade, inclusive desconhecida pelos Patriarcas, a saber, do culto sacrificial, embora praticassem esporadicamente o sacrifício animal. Em Aarão, o sacrifício ganha contornos detalhados, e cada ato de culpa sugere um tipo sacrifício.

O culto do Deus dos pais, e a própria histórias dos Patriarcas, levam-nos a concluir por um processo de racionalização e convivência humana, fundadas na justiça e na ética. Em Abraão, por exemplo, há uma evolução do sacrifício humano para o sacrifício animal, como substituto.

Em Moisés, o passo seguinte seria o da Instrução, da Lei, da justiça. Mas, em Aarão, há um retrocesso aos cultos mais básicos, e o bezerro de ouro, obra integral do engenho e ação de Aarão, demonstra-o literalmente. No bezerro de ouro despertam-se os instintos sacrificiais de orgia e nudez mais primitivos da pessoa humana.

Enquanto que no Decálogo de Moisés, que se opõe ao bezerro de ouro, há uma elevação, uma ética superior e racional. Na crise que se instala, após a saída do Egito, Moisés, do alto do monte, oferece um monoteísmo singular, um Deus sem face e elevado, uma consciência de verticalização e oposição à coisificação: o *Shabat*, e, também, os princípios de convivências.

Nos pés do monte, ao contrário, Aarão oferece um bezerro de ouro, o culto fácil da orgia sacrificial, o amontoado de pessoas, no qual não há qualquer reflexão ou elevação.

Moisés e Aarão significam, respectivamente, o monte e os pés do monte, o Decálogo e o bezerro de ouro, são dois modos antagônicos do Mosaísmo ou, ainda, duas

⁵³⁵ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 218;

⁵³⁶ Deuteronômio 16: 20: צדק צדק תרדף

facetas do mesmo Mosaísmo, e não se excluem, pois ambas serviram ao longo do tempo, de modo indivisível,⁵³⁷ como dois pontos dialéticos para a tessitura de um Judaísmo substancial e, finalmente, um Judaísmo emancipatório.

Enfim, a concepção do Mosaísmo é, conforme Eban, sobretudo, a concepção de libertação da servidão,⁵³⁸ e suas contradições internas, são comuns a todos os povos e, em síntese, é o momento de constituição de um povo histórico, e da *Constituição*, Torá,⁵³⁹ para um povo histórico e, sobretudo, consciente de si como nação,⁵⁴⁰ que marca esse momento de libertação e de ruptura com o Egito, em que pese todas as dificuldades de percurso. A cada momento difícil na história judaica, a Torá foi revisitada e serviu como um ponto de valor e princípio e, no dizer de Scliar, Moisés proporciona uma nova etapa para a histórica judaica,⁵⁴¹ uma vez superada a tradição primitiva tribal.

Curiosamente, os hebreus, chamados de israelitas a partir da Torá e, posteriormente, Judeus, desde os tempos primeiros dos Patriarcas jamais passaram muito tempo na chamada *terra prometida*. É uma experiência, como já dito, de constante caminhada, aliás, desde o *Lech Lechá* (vai, vai então), dito a Abraão, a fim de que partisse, deixando sua terra, seu povo e sua parentela, houve peregrinação sem fim.

Nos últimos dois milênios, foram forçados a uma mudança constante e a um processo de diáspora, isto é, de Galut. O fio de sobrevivência foi a ideia e a formação na Torá, oral ou escrita, que marcou, caracterizou e formou o modo de viver e o pensamento judaicos, como é, aliás, até os dias de hoje, em cada comunidade, sinagoga e casas judaicas.

⁵³⁷ Martin Buber. *Mosè*. **Op. cit.**, p. 183;

⁵³⁸ Abba Eban. *A História do Povo de Israel*. **Op. cit.**, p. 21;

⁵³⁹ Bernard M. Casper. *Comentário Judaico da Bíblia*. Trad. Jacob Wolf Fuks. RJ: Ed. Biblos, 1964, p. 11;

⁵⁴⁰ BenZion Dinur. *História Judaica: sua singularidade e continuidade*. in J. Guinsburg (org. e trad.). Vida e Valores do Povo Judeu. 2ª ed., SP: Perspectiva, 1999, p. 3;

⁵⁴¹ Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade*. **Op. cit.**, p. 29;

O legado cultural e jurídico de Moisés é insuperável, e isso é facilmente demonstrável apenas por lembrarmos que o conjunto religioso a que chamamos Mosaísmo e, na sequência, chama-se Judaísmo, mantém-se por mais de três mil anos.⁵⁴²

O texto final da Torá, entretanto, como aparece hoje, estabilizou-se no século V a.e. c., com um escriba chamado Esdras, Judeu babilônio, que gozava de reputação de ser um sábio e bom homem⁵⁴³ na Babilônia, inclusive obtendo os favores do governo babilônico em favor dos Judeus.

Esdras recebeu autorização do imperador persa para ir a Jerusalém a fim de ajudar seu povo que havia regressado do cativo e se encontrava em situação de seca, fome, solidão e constantes ataques dos vizinhos, enfim, desmoralizado e com a dignidade nacional em trapos.

Conforme o Rabino Disegni, depois do trabalho de redação, foi convocada uma grande assembleia dos Judeus e diante dela a Torá foi lida e confirmada.⁵⁴⁴ Por conta disso, lembra Casper,⁵⁴⁵ chamam Esdras de *segundo Moisés*, porque propiciou a restauração da Torá.

Esta anotação histórica é importante, pois com Esdras, juntamente com Neemias, ambos responsáveis pelo estabelecimento dos Judeus na Judeia pós-cativo, criou-se a base sinagoga de estudos semanais e o costume, que se mantém, de se fazerem leituras da Torá, bem como leitura e estudos de passagens dos Profetas, nos serviços de Shabat.

Desde Esdras e Neemias, a cada semana (e em tempos de paz), a Torá é retirada do *Aron HaKodesh*⁵⁴⁶ a fim de ser carregada pela sinagoga e, na sequência, lida

⁵⁴² David J. Goldberg e John D. Rayner. *Os Judeus e o Judaísmo: História e Religião. Op. cit.*, p. 29;

⁵⁴³ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo III Tradotto da Francesco Angiolini, Milano: Fratelli Sonzogno, 1822, p. 158;

⁵⁴⁴ Rabino Dario Disegni. *Bibbia Ebraica: Agiografi. Collaborazione di Samuele Avisar*. Firenze: Ed. La Giuntina, 2002; p. 278;

⁵⁴⁵ Bernard M. Casper. *Uma Introdução ao Comentário Judaico da Bíblia. Op. cit.*, pp. 10 e 11;

⁵⁴⁶ O móvel sagrado, em forma de armário, dentro da Sinagoga para guarda dos Rolos da Torá e outros Escritos sagrados, cujas portas são geralmente cobertas com uma cortina;

e comentada. Desde Esdras, criou-se o comentário, o trabalho de exposição da Torá, a busca pelo sentido da Torá (*darash*) e, assim, o Midrash (da mesma raiz). Por isso mesmo, a educação judaica receberá amiúde um forte conteúdo da Torá e dos seus fundamentos.

Muito interessante para a compreensão do contexto do renascimento nacional judaico, que, também no séc. V a.e. c.,⁵⁴⁷ como registramos nas primeiras notas deste trabalho, os israelitas passaram a ser conhecidos e chamados (pela primeira vez) com o designativo *Judeu* (*Iehudi*). Está no Livro de Esther,⁵⁴⁸ a jovem princesa de origem judaica em Susa, Pérsia.

Conforme verificamos no texto das *Antiguidades Judaicas* de Josefo,⁵⁴⁹ o Livro de Esther era bem conhecido e divulgado. Esclarecemos naquelas primeiras notas que o designativo *Judeu* não foi utilizado como referência a alguém que fazia (ou fez) parte do Reino de Judá, mas como expressão das características judaicas culturais, religiosas e filosóficas.

Assim, enquanto se redigia definitivamente a Torá, e se restaurava a sociedade, agora chamada de *judaica*, e se criava a sinagoga como lugar de preservação da cultura judaica, e de ensino da Torá pela leitura e serviço semanais com seu comentário, o pensamento judaico alcançou um alto grau de aperfeiçoamento e de racionalização, cujo paralelo comparativo é, não muito distante, em Atenas com os primeiros filósofos *gregos*, chamados de *pressocráticos*.

Do mesmo modo que a mitologia grega ia, pouco a pouco, cedendo lugar para a filosofia, o mundo judaico saía de um tempo de narrativas, igualmente míticas, e marcava presença histórica no mundo.

Não obstante a racionalização judaica, o século V a.e. c. também foi o da construção do Segundo Templo de Jerusalém,⁵⁵⁰ como lugar de culto sacrificial,

⁵⁴⁷ Rabbino Dario Disegni. *Bibbia Ebraica: Agiografi. Collaborazione di Aldo Luzzatto*. **Op. cit.**, p. 234;

⁵⁴⁸ Esther 2: 5

⁵⁴⁹ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo III. **Op. cit.**, p. 174;

⁵⁵⁰ O primeiro Templo, construído por Salomão, no séc. X a.e. c., foi destruído completamente por Nabucodonosor em agosto de 586 a.e. c., conf. David J. Goldberg e John D. Rayner. *Os Judeus e o Judaísmo: História e Religião*. **Op. cit.**, pp. 48 e 64;

novamente dedicado aos preceitos ritualísticos da Torá, fortalecendo muito o poder dos sacerdotes e seu monopólio sobre o culto, inclusive com o direito de impor tributos, entre os quais, o dízimo.⁵⁵¹

Entretanto, o Templo, cuja importância para unidade nacional é indiscutível, rivalizaria com as Sinagogas, instituição que persiste até os dias atuais e que seria responsável pela evolução e sedimentação completa da cultura judaica, sobretudo por conta das leituras semanais da Torá, debates e investigação filosófica.

Juntamente com a leitura semanal da Torá, e respectivo comentário, Esdras criou também, conforme algumas fontes, a leitura das *Haftarot*, plural de *Haftará*, feita de trechos dos Profetas, imediatamente após a leitura da Parashá (porção semanal da Torá). A palavra *haftará* não tem, conforme Elia Arton, uma etimologia precisa, mas sua raiz pode significar *distanciar-se, abrir*, ou, ainda, *leitura que resta ausente* por conta do tempo de perseguições em que a leitura pública da Torá fora proibida e, assim, a leitura do trecho do profeta era feita sem a leitura antecipada da Parashá.⁵⁵²

Tudo indica que Esdras, zeloso que era, estabeleceu a leitura das Haftarot a fim de lançar luzes sobre a Torá, exatamente porque as Haftarot são lidas após a leitura da Torá. É uma hipótese que tais leituras foram criadas por Esdras, mas, certamente era já costume no primeiro século da era comum.

Lucas, um evangelista, registra que Jesus visitou a Sinagoga de Nazaré⁵⁵³ e, conforme o relato neotestamentário, era exatamente a Sinagoga onde Jesus tinha sido criado por toda a sua infância e juventude.⁵⁵⁴ Lucas atesta que era costume que Jesus lesse e participasse do serviço sinagoga, provavelmente porque sabia ler em hebraico, e, nesse dia específico, depois de convidado pelo presidente da Sinagoga, leu a *Haftará* referente ao Profeta Isaias.

⁵⁵¹ Max Weber. *Ancient Judaism*. **Op. cit.**, p. 169;

⁵⁵² Rabbino Dario Disegni. *Bibbia Ebraica (Pentateuco e Haftaroth)*. Coll. di Elia S. Arton. **Op. cit.**, p. 356;

⁵⁵³ Lc 4: 16, 17;

⁵⁵⁴ Craig S. Keener. *Comentário Bíblico Novo Testamento*. **Op. cit.**, p. 207;

2.2. Libertação de Deus e do Judaísmo: do Templo ao Mundo

2.2.1. Judaísmo dos Profetas: a voz que clama no deserto

A Profecia, ou movimento profético, anda de mãos dadas com a Torá, assim como o serviço sinagoga de leitura da Torá pressupõe a leitura das Haftarot. A Torá é a fonte da Profecia, com a qual tem afinidade eletiva. O ritual sacrificial e o Templo são importantes instituições judaicas, já vencidas e ultrapassadas, e tiveram com a Torá uma relação de percurso, mas o conceito de Sinagoga, ao contrário, é intrínseco à Torá, inclusive pelo nome, tendo em vista que Sinagoga, do grego, significa reunião para o ensino, e Torá, por sua vez, significa instrução. Há uma relação de afinidade necessária.

Ademais, como explica o Abraham Cohen, o Templo e os rituais sacrificiais, como vimos passaram a ser de uma casta específica, de início *aaronita*, enquanto a Sinagoga acabou por ser de todos, administrada por todos. Além disso, o Templo era o centro religioso e fixo em Jerusalém, enquanto a Sinagoga é a expressão da própria diáspora,⁵⁵⁵ sendo que a Sinagoga mantém e aprofunda a cultura judaica, não o Templo.

Do mesmo modo, afirmamos que entre a Profecia e a Torá há afinidade intrínseca, de tal modo que não se pode falar em Torá sem Profecia, sendo esta a alma daquela. Torá e Profecia, portanto, são expressões que se completam e formam o Judaísmo, diria, libertário.

Como esclarece Walter Rehfeld, não se trata de Profecia oposta à Torá, mas, ao contrário, que se opõe ao esvaziamento da Torá, ao excesso de formalismo e ritualismo que, em última instância, mata o espírito da Torá.

⁵⁵⁵ Rabino Abraham Cohen (1887-1957). *Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo*. Trad. por Rosa Fuks. RJ: Ed. Biblos, 1964, p. 21;

A Profecia revolve a Torá para mostrar o que ela tem: *liberdade, justiça, igualdade e ajuda aos necessitados*. Para um autêntico Profeta estes valores são mais importantes do que as artificialidades hermenêuticas e rituais sacrificiais do Templo.⁵⁵⁶

Tanto no que respeita aos rituais sacrificiais quanto à aspereza política, tudo indica que os valores da Torá foram se perdendo, ora em um movimento tribal e, se considerarmos a concentração de poder sacerdotal no Templo, em movimento nacionalista, que comumente interessa aos poderosos. Não é sem razão que Salomão, um rei, quis construir o Templo de Jerusalém, destruído posteriormente por um Nabucodonosor.

Igualmente, o mesmo se deu na construção do segundo Templo, posteriormente destruído e, então, reconstruído por Herodes para, finalmente, ser destruído completamente por Tito. O Templo concentra o domínio sacrificial e ritualístico sobre o povo, e expressa essa umbilical afinidade com o poder político, daí que ora é construído, ora destruído pelo adversário.

O profeta volta-se contra a alienação causada pelo Templo porque ele acaba por projetar as ansiedades a um objeto externo: a vítima sacrificial. Todo ódio, amor, rancor, enfim sentimentos os mais variáveis, são concentrados no sacrifício e se perdem no ritual. Ao contrário, o profeta está fora, geralmente, no campo, na abertura emancipatória, onde encontra possibilidades de superação ou, se quisermos outra palavra, de salvação.

Há um conflito insolúvel entre profecia e ritual sacrificial, assim como entre profeta e governo. Ademais, o profeta enxerga em tudo isso, no lugar seco e impróprio, uma luz para o desenvolvimento das forças humanas, e, também, no lugar da redução da figura divina a um deus monolátrico tribal, ele expressa um Deus universal. O Deus dos profetas não é o Deus dos pais simplesmente, ou o Deus do Sinai para os israelitas, mas o Deus do mundo, um Deus que enxerga a humanidade. Isaías, o profeta, afirma isso:

“Falai ao coração de Jerusalém (...) voz que clama no deserto, preparai o caminho de Adonai (...). Ele é o que está assentado sobre o globo terrestre, e seus moradores são para ele

⁵⁵⁶ Walter I. Rehfeld. *Nas Sendas do Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 14;

*como gafanhotos e é ele que estende os céus como cortina, e os desenrola como tenda para neles habitar.*⁵⁵⁷

Benjamin Sommer vê nessas passagens a esperança e a bondade divinas, bem como a presença divina na natureza e na história.⁵⁵⁸ O Judaísmo dos Profetas é sempre *essa voz que clama no deserto*,⁵⁵⁹ plena de esperança e, por isso mesmo, as tensões entre profeta e sacerdote serão constantes. Este, o sacerdote, leva a pessoa a ver minuciosamente seu erro, dominando-a, e a obriga a concentrar-se nisso, de modo repetitivo, porque o domínio requer repetição.

Aquele, o profeta, abre os céus para ver e fazer ver estrelas, e provoca o sentido da esperança ao sugerir libertação no deserto, promovendo uma consciência de muitas possibilidades, veredas, caminhos e superação.

Finalmente, ele toma aquele Deus patriarcal, que caminha com Abraão, e o apresenta como universal, para todos. O Deus do profeta já não está no deserto, mas sobre o globo da terra. Quando o domínio sacerdotal e político passam, restam sempre a Torá e o Profeta.

E aqui, reconhecemos o profeta com alguém dotado de um carisma, que revolve a Torá e lhe dá um sentido profundo, ou busca dela os valores que parecem ocultos ou ocultados pelo sacerdócio e pela política. Para Weber, uma das facetas do profeta é apresentar uma antiga doutrina religiosa, uma determinação divina; a outra faceta pode ser apresentar uma nova religião ou revelação.⁵⁶⁰

No caso dos profetas de Israel, o judaísmo que eles propagam não se refere a uma nova religião, mas a uma antiga,⁵⁶¹ porém que teve seus fundamentos ou valores

⁵⁵⁷ Isaías 40: 2, 3 e 22;

⁵⁵⁸ Benjamin D. Sommer: *Isaiah: Annotations in TANAKH, The Jewish Bible. Op. cit.*, pp. 860-863;

⁵⁵⁹ O texto “*voz que clama no deserto*” é utilizado conforme as versões mais comuns feitas a partir do grego, entretanto, nos textos massoréticos, a expressão é: “*voz do que clama: no deserto preparai o caminho de Adonai*”;

⁵⁶⁰ Max Weber. *Economia y Sociedad. Op. cit.*, p. 356;

⁵⁶¹ Max Weber. *Idem*, p. 359;

esquecidos ou substituídos pelas práticas idolátricas posteriores, pelo sacerdócio dominador ou, ainda, pelo império político. Trata-se de um judaísmo profético que denuncia ou prevê uma opressão, como a que lemos em *Samuel* acerca da corrupção dos sacerdotes:

“Então os filhos de Eli⁵⁶² eram corruptos, e não respeitavam Adonai. Este era o costume dos sacerdotes na relação com o povo: quando alguém oferecia um sacrifício e, estando a carne cozinhando, vinha um funcionário do sacerdote com um garfo de três dentes em sua mão, e o enfiava na panela, ou caldeirão, ou marmita, e tudo o que o garfo tirava, o sacerdote pegava para si; assim faziam com todos os israelitas que iam até Shiló.⁵⁶³ E, também, antes de queimarem a gordura se apresentava um funcionário do sacerdote e dizia a quem estava sacrificando: dá essa carne para assar ao sacerdote, porque não tomará de ti carne cozida, mas apenas crua. E se aquele que estava sacrificando dissesse: deixe cozinhar primeiro a gordura, e depois pegue o que você quiser, o funcionário do sacerdote respondia: não, deve me dar imediatamente, caso contrário a tomo pela força. Era este pecado daqueles jovens gravíssimo diante de Adonai.”⁵⁶⁴

Depois da corrupção dos sacerdotes,⁵⁶⁵ bem como do envelhecimento de Samuel, os israelitas pedem que seja escolhido e consagrado um rei que possa dirigir-lhe a organização social e política. Samuel,⁵⁶⁶ ainda que discorde do pedido, diz que será consagrado um rei, porém adverte acerca do poder político e social que terá o rei, como qualquer rei então conhecido:

E disse Samuel: Este será o costume do rei que houver de reinar sobre vós; ele tomará os vossos filhos, e os empregará nos seus carros, e como seus cavaleiros, para que corram adiante dos seus carros. E os porá por chefes de mil, e de cinquenta; e para que lavrem a sua lavoura, e façam a sua sega, e fabriquem as suas armas de guerra e os petrechos de seus carros. E tomará as vossas filhas para perfumistas,

⁵⁶² Eli, um descendente de Ithamar, o quarto e último filho de Aarão, o Sumo Sacerdote. Ele tornou-se Sumo Sacerdote (Kohen Gadol) após a morte de Pinechás, filho de Elazar, irmão mais velho de Ithamar;

⁵⁶³ O Mishcan (Tenda/Santuário) ficava em Shiló, centro da vida religiosa do povo. Não havia Templo;

⁵⁶⁴ I Samuel 2: 12-17;

⁵⁶⁵ Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade. Op. cit.*, p. 31;

⁵⁶⁶ I Samuel 1, 2 e 8; 8: 11-20;

cozinheiras e padeiras. E tomará o melhor das vossas terras, e das vossas vinhas, e dos vossos olivais, e os dará aos seus servos. E as vossas sementes, e as vossas vinhas dizimará, para dar aos seus oficiais, e aos seus servos. Também os vossos servos, e as vossas servas, e os vossos melhores moços, e os vossos jumentos tomará, e os empregará no seu trabalho. Dizimará o vosso rebanho, e vós lhe servireis de servos. Então naquele dia clamareis por causa do vosso rei, que vós houverdes escolhido; mas o Senhor não vos ouvirá naquele dia. Porém o povo não quis ouvir a voz de Samuel; e disseram: Não, mas haverá sobre nós um rei. E nós também seremos como todas as outras nações; e o nosso rei nos julgará, e sairá adiante de nós, e fará as nossas guerras.

Importante ressaltar que não se trata de um movimento profético que faça corresponder a ideia enunciada ao interesse pessoal do profeta, como pode parecer em uma leitura precipitada de Samuel, porque, a um só tempo, denuncia a corrupção sacerdotal e prevê a opressão monárquica, como que defendendo seu posto de profeta e, quiçá, de juiz.

De acordo com Gerth e Mills, analisando a obra weberiana, não há um interesse pessoal do profeta, mas *afinidades eletivas*, conforme Weber enxergava as profecias judaicas, pois, a profecia (no caso de Samuel, denúncia e previsão) não é efeito da condição social ou política porque, somente depois, vem a ser prestigiada como uma voz que fala, diz e caracteriza determinado tempo. Isso significa que a correspondência não existe no momento de realização da denúncia, mas pode ser estabelecida, *a posteriori*, pelos seguidores dos profetas, e não pelos próprios profetas de Israel,⁵⁶⁷ como elemento que transita dialeticamente entre Torá, Sacrifício e Monarquia, resultando em Profecia. Essa tensão e afinidade eletiva são verificadas no futuro quando se volta a leitura para o momento de Samuel.

No caso exemplar de Samuel, um dos primeiros profetas⁵⁶⁸ depois de Moisés, sua voz reverbera contra a corrupção sacerdotal, bem como contra a autoridade monárquica futura que se converterá em opressão e autoritarismo, bem como injustiça.

⁵⁶⁷ H. H. Gerth e C. Wright Mills. *O Homem e sua Obra: Introdução*, in Max Weber (1946) in Ensaio de Sociologia. *Op. cit.*, pp. 81-83;

⁵⁶⁸ Shimon Bar-Efrat: *Nevi'im: Samuel*. Annotations. in *Tanakh, The Jewish Bible: Op. cit.*, pp. 558-561;

Samuel, em outras palavras, expõe aspectos da própria Torá, tendo em vista que ela foi concebida contra a servidão e contra os governos egípcios, ou quaisquer outros governos, assim como contra a idolatria e a deificação dos reis egípcios. Moisés veio de um meio de corrupção sacerdotal e de opressão, não como vítima simplesmente, mas como testemunha, haja vista que fora criado nos palácios egípcios, tendo sido ele mesmo um dos homens fortes do Faraó.

O profeta, nesse sentido, apenas revolve o conteúdo da Torá, o seu elemento vivo, a sua mensagem intrínseca. Eban⁵⁶⁹ considera que muito mais que expressão de um profeta, trata-se de um *movimento profético* como *expressão do pensamento judaico*, ainda que tenha sido, segundo ele, de caráter *essencialmente religioso, transcendeu e se tornou filosofia duradoura de conduta individual e social*.

E não apenas acerca da conduta, isto é, ética, mas, um movimento emancipatório e, quiçá, libertário, pois, conforme Weber, os profetas de Israel manifestam pautas políticas e sociais, contra a opressão e escravidão dos pobres, e contra os juízos que torcem a justiça por propina. Weber⁵⁷⁰ressalta os argumentos dos profetas que apontam as injustiças, incluindo a social, que ferem o espírito da Torá e dos ensinamentos de Moisés.

Em outras palavras, o Deus que os profetas proclamam que é, para todos os efeitos, o Deus de Moisés (desconsiderado a inserção sacrificial posterior) que fala sobre servidão e libertação. Essa é a apresentação e o primeiro encontro entre Moisés e Deus.

Para Weber, os *profetas de Israel não são magos, mas éticos*, profundamente ligados à Torá, e o seu *Deus não quer sacrifícios de fogo*, mas *obediência* aos princípios fundamentais da Torá. Por isso mesmo, considera Weber, haverá sempre *tensão entre os profetas, seus seguidores laicos e os representantes da tradição sacerdotal*.

O profeta propaga uma ideia, ao contrário do sacerdote, sem qualquer pagamento ou retribuição e, como escreve Giddens, além de não pertencer à casta sacerdotal e se por a ela, vive exemplarmente seu ensinamento, e não se apresenta como

⁵⁶⁹ Abba Eban. *A História do Povo de Israel: Profecia*. **Op. cit.**, p. 49;

⁵⁷⁰ Max Weber. *Economia y Sociedad*. **Op. cit.**, pp. 358, 359 e 368

mediador entre os homens e a divindade, mas como alguém que tem uma visão coerente, significativa e consequente do mundo.⁵⁷¹

É a ideia que o profeta propaga que vale por si mesma, lembra Julien Freund⁵⁷² ao comentar o pensamento weberiano, por isso mesmo, o profeta por ser considerado um *legislador* ou um mestre *doutrinário*, respectivamente em *função do Direito* (novo ou não, como no caso da Torá) e em *função de uma ética nova, de uma nova conduta*, ou da recuperação de uma ética perdida ou deixada por quaisquer conjunturas.

O movimento profético, se considerarmos o aspecto do profeta como doutrinador de um Direito, ou mesmo a criação ou renovação de um Direito já existente, e que tenha perdido alguma eficácia, nos leva, a comparar a Profecia em face da Torá, assim como a Dikè em face da Themis, lembrados por Freund. A Profecia reclama a justiça efetiva da Torá, e sua luta constante contra a opressão e qualquer tipo de escravização, no caso concreto, assim como a Dikè reclama a justiça e a realização da Themis ao caso concreto.

Curiosamente, Hesíodo, o poeta que reclamava a Dikè, era um camponês, assim como muitos dos profetas de Israel, reclamando, via Profecia, a justiça da Torá. E, embora, seja proveniente de Hesíodo, um poeta camponês, a Dikè está relacionada à ideia de *polis*, explica Jaeger. É a Dikè que vence a violência, a maldição da injustiça e atende à bênção da justiça, onde não se permite o “modus” animal de uns devorarem outros ou, como escreve Hesíodo, do falcão devorando o rouxinol, o que seria a justiça do mais forte sobre o mais fraco.⁵⁷³

Da mesma forma, o movimento profético, isto é, o Judaísmo profético, surge apenas quando os israelitas já estão se organizando como país, não havendo nada semelhante ao tempo dos Patriarcas ou de Moisés, no deserto. Por quê?

⁵⁷¹ Anthony Giddens. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Maria do Carmo Cary. 6ª ed.. Lisboa: Ed. Presença, 1972, pp. 236 e 237;

⁵⁷² Julien Freund. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís C. C. e Costa. RJ: Ed. Forense, 1970, pp. 143, 149;

⁵⁷³ Werner Jaeger. *Paideia: a formação do homem grego*. *Op. cit.*, p. 89;

Porque na peregrinação dos Patriarcas, e na experiência de seu *culto ao Deus dos pais*, os conflitos, e havia conflitos, como, por exemplo, o de Lot com Abraão,⁵⁷⁴ eram resolvidos com sabedoria dos Patriarcas e Matriarcas. No deserto, em marcha, e sob Moisés, os conflitos também eram resolvidos de modo direto e imediato por Moisés que, segundo o relato da Torá, julgava todo o povo:⁵⁷⁵

E aconteceu que no outro dia Moisés assentou-se para julgar o povo; e o povo estava em pé diante de Moisés desde a manhã até a tarde. Vendo, pois, o sogro de Moisés (Jetro) tudo o que ele fazia ao povo, disse: que é isto que tu fazes ao povo? por que te assentas só e todo o povo está em pé diante de ti, desde a manhã até a tarde? Então disse Moisés ao seu sogro: é porque este povo vem a mim para consultar Deus. E quanto tem algum negócio, vem a mim para que eu julgue entre um e outro, e lhes declare os estatutos de Deus e suas leis.⁵⁷⁶

Mas, na entrada em Canaã, com o desenvolvimento das cidades, em especial Jerusalém, surge a Profecia, surgem os profetas, reclamando justiça no caso concreto (dikè/tzedaká). É a ideia de direito como luta pela igualdade, justiça e resistência à opressão que surgem, sobretudo, nas cidades.

Os poetas gregos faziam o que os profetas israelitas estavam fazendo, luta pelo direito e, novamente esclarece Jaeger, direito como centro da vida humana, plataforma da vida pública, perante a qual todos, grandes e pequenos, são considerados iguais, e por isso mesmo centro da *polis*, a cidade melhor, justa, à qual, neste sentido, todos deveriam se submeter.⁵⁷⁷

Pois, considerada a *polis* como este centro, em que se percebe o anseio da paz, pela justiça, não poderá haver nela a permanência de quaisquer opressões. A ideia de lugar onde a justiça acontece não pode estar desvinculada da ideia de liberdade da

⁵⁷⁴ Gên. 13: 7-12;

⁵⁷⁵ André Chouraqui. *A Bíblia: Nomes (Êxodo/Shemot)*. **Op. cit.**, p. 226;

⁵⁷⁶ Êx. 18: 13-16;

⁵⁷⁷ Werner Jaeger. *Paideia: a formação do homem grego*. **Op. cit.**, pp. 90, 124, 126, 127;

opressão, seja da tirania, seja da oligarquia,⁵⁷⁸ e, no caso israelita, da *corrupção* e opressão sacerdotal e monárquica.

E não apenas opressão, mas decadência completa, como lembram Goldberg e Rayner, que levou os israelitas à prática de cultos pagãos, com idolatria, prostituição sacralizada, ritos de fertilidade, inclusive dentro do Templo e, pior que tudo, sacrifícios humanos.⁵⁷⁹

É neste cenário que surgem os Profetas, diria, despertam, e é neste cenário que a força contida na Torá aparece, reclamando (na voz dos profetas) a justiça. Os Profetas, e seu Judaísmo profético, surgem na exigência de restauração da Torá e do direito judaico. A voz do Profeta é pela busca do direito, da mesma forma que um pressocrático, Heráclito, também ele, reclamava por um direito:

“o povo deve lutar pela lei em processo, como pelas muralhas”⁵⁸⁰

Da mesma forma, os Profetas de Israel não defendiam a construção ou reconstrução do Templo, mas do Direito, vale dizer, da Torá. E, como anota Erich Fromm, os Profetas de Israel apontavam para uma situação, real e judaica, de plena liberdade e sem qualquer opressão, em que os Judeus pudessem dedicar-se à Torá e à sua sabedoria.⁵⁸¹

O pensamento profético judaico é fruto de criatividade pessoal. Os Profetas de Israel não formaram escolas de pensamento, por isso mesmo, adverte Eban, é inútil procurar qualquer *continuidade ordenada ou qualquer relação sucessória entre um Profeta e seu discípulo*. Porém, continua, é possível encontrar uma *unidade consistente*

⁵⁷⁸ Pietro Nardella-Dellova. *A Crise Sacrificial do Direito: uma Leitura do Direito a partir do desejo mimético de Renè Girard*, **Op. cit.**, pp. 301-303;

⁵⁷⁹ David J. Goldberg e John D. Rayner. *Os Judeus e o Judaísmo: História e Religião*. **Op. cit.**, p. 61;

⁵⁸⁰ Heráclito de Éfeso. *Fragmentos*. Edição bilíngue com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1980, p. 75;

⁵⁸¹ Erich Fromm. *Ter ou Ser*. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. 2ª ed.. RJ: Zahar Edit., 1979, pp. 153 e 154;

*básica em todo pensamento profético: um Deus, único criador e juiz do mundo, uma divindade não mitológica e não mágica, uma vontade suprema, liberta de destino.*⁵⁸²

Ademais, a profecia judaica clássica envolveria a completa *reconsideração das relações humanas*, e certamente, o embate constante entre princípios morais e confronto com o culto. Os Profetas foram críticos vívidos do ritual e do Templo, porque segundo eles, Deus queria bondade, pois na bondade humana realizava-se a vontade de Deus na terra, e na história, porque os rituais e cultos não têm valor em si mesmos.

Esse embate entre o Judaísmo profético e o Judaísmo sacrificial ou ritualístico, sempre foi perigosamente explícito, e apontava para a substância da Torá, e não para o simbólico e passageiro culto sacrificial, como quando Amós (séc. VIII a.e. c.) diz: *Eu odeio, eu desprezo os vossos sacrifícios festivos.*⁵⁸³ Ou, ainda, Oséias (séc. VIII a.e. c.):

*“Porque eu quero a virtude, e não sacrifícios, e o conhecimento de Deus mais que os holocaustos.”*⁵⁸⁴

Na verdade, a Torá aponta o caminho da justiça e da bondade, e Miquéias (final do séc. VIII a.e. c.) parece entender isso com clareza:

*“disseram-te, ó homem, o que é bom, e o que Adonai quer de ti: praticar a justiça, e amar a caridade, e andar humildemente com teu Deus.”*⁵⁸⁵

Isaias (séc. VIII a.e. c.),⁵⁸⁶ um dos mais contundentes profetas contra os abusos dos monarcas e dos rituais sacerdotais, bem como defensor da justiça:

“de que me serve a multidão dos vossos sacrifícios?, diz Adonai. Estou farto dos holocaustos de carneiros, e da

⁵⁸² Abba Eban. *A História do Povo de Israel. Op. cit.*, p. 51;

⁵⁸³ Amós 5: 21;

⁵⁸⁴ Oséias 6: 6;

⁵⁸⁵ Miquéias 6: 8;

⁵⁸⁶ Isaias 1: 10-11; 1: 15-17

gordura de animais nutridos; e não me alegro com o sangue de bezerras, nem de cordeiros, nem de bodes;”

“e quando levantais as vossas mãos, esconde de vós os meus olhos; sim, quando multiplicais as vossas orações, não as escuto, porque as vossas mãos estão cheias de sangue. Lavai-vos, purificai-vos, tirai a maldade de vossos atos de diante dos meus olhos, cessai de fazer mal, aprendei a fazer o bem, praticai o que é reto, ajudai o oprimido, fazei justiça ao órfão, defendei a viúva.”

Os Profetas apresentam um Judaísmo das entranhas da Torá, porque falam de comportamento de justiça cotidiana na vida pessoal, mas, sobretudo, na vida social. Para eles, sacrifícios e rituais são superficiais, transitórios e eticamente cansativos, pois não mudam o homem, apenas mantêm o círculo do erro em constante marcha, sobretudo quando se trata de rituais que começaram com alguma racionalidade na antiguidade judaica, como o lavar as mãos ou banhar-se por conta de doenças antigas, e se converteram (e mantiveram-se) em rituais de *ablução ou de purificação*.⁵⁸⁷

O que se exige à luz do Judaísmo profético é conduta ética e, principalmente, a realização da Torá nas obras. Finalmente, não houve tempo algum em que os Profetas de Israel não estiveram em conflito direto e público, ora com os reis, ora com os sacerdotes.

Talvez, o mais expressivo episódio desse conflito tenha ocorrido um pouco antes da destruição do Templo em 70 e. c., quando Jesus de Nazareth (*Profeta para alguns Judeus, Rabino para outros, mas certamente um importante Mestre do Judaísmo*), incomodado com o que ocorria no Templo de Jerusalém, transformado em uma área de comércio abusivo e exploração,⁵⁸⁸ inclusive, impedindo os Judeus piedosos e gentios (que, aliás, possuíam um lugar reservado para suas preces)⁵⁸⁹ de ali estarem em preces, adentrando, grita as falas de dois profetas, Isaías e Jeremias e expulsa os “vendilhões”:

⁵⁸⁷ José J. Queiroz (org.). *Ética no Mundo de Hoje*. **Op. cit.**, p. 90;

⁵⁸⁸ André Chouraqui. *Matyah: O Evangelho Seg. Mateus* **Op. cit.**, p. 262;

⁵⁸⁹ Craig S. Keener. *Comentário Bíblico Novo Testamento*. **Op. cit.**, p. 104;

“porque a minha casa será chamada Casa de Oração para todos os povos” (...) “é esta Casa que se chama pelo meu nome uma caverna de bandidos aos vossos olhos?”⁵⁹⁰

“e, assim, Jesus expulsou todos os vendedores e os compradores do Templo, derrubou as mesas dos cambistas e os assentos dos vendedores de pombas, e lhes disse: está escrito: minha casa foi criada como uma casa de oração, mas vós fizestes dela uma caverna de bandidos.”⁵⁹¹

Chouraqui⁵⁹² destaca que Jesus de Nazareth, a quem a multidão espontaneamente chamava de o *Profeta, Jesus de Nazareth da Galileia*, conforme registro de Mateus, tinha consciência de seu papel, inclusive por ser da Galileia, de onde as grandes revoltas contra os romanos se iniciaram, a começar por uma encabeçada por um Judas, o Galileu.

À época de Jesus, o Templo era o *centro espiritual e político* dos Judeus e, por isso mesmo, o centro nervoso sob o olhar atento dos romanos que buscavam revoltosos e revolucionários. Era o lugar, segundo Chouraqui, que *atraia multidões oriundas de vários lugares do império romano* e, por isso mesmo, com moedas as mais variadas, impondo-se mesas de cambistas que enriqueciam com comissões de troca, *porque a moeda utilizada ali era a de Tiro*. Além disso, continua Chouraqui, havia pontos de vendas de variados objetos, entre os quais, pombas, para atender a grande demanda de pobres peregrinos que, diferentemente dos ricos, *não podiam oferecer o sacrifício de um boi, carneiro ou cordeiro*.

2.2.2. Judaísmos em convulsão: do ódio e do amor no saduceísmo, essenismo, farisaísmo e em Jesus – a hillelização judaica

a) Saduceísmo e o farisaísmo: entre o Templo e a Sinagoga

⁵⁹⁰ Isaías 56: 7; Jeremias 7: 11;

⁵⁹¹ Mt 21: 12 e 13;

⁵⁹² André Chouraqui. *Matyah: O Evangelho Seg. Mateus. Op. cit.*, pp. 262, 263;

A tensão que se verificava no Templo de Jerusalém e, também, nas relações com os dirigentes do Templo e dos cultos rituais, levada ao embate por diversos grupos, antecipava um estado caótico que culminaria em sua destruição. Quarenta anos antes da destruição do Segundo Templo que ocorreria em 70 e. c. (o que coincide com essa manifestação de Jesus em face dos vendilhões), já surgiam sinais ameaçadores, registra Guinsburg, ao citar o Rabi Iohanã ben Zacai: *Templo, Templo! Por que nos amedrontas? Sabemos, bem sabemos que a destruição se aproxima.*⁵⁹³

Nas mesmas condições, o Primeiro Templo tinha sido destruído em 586 a.e. c. de forma violenta, levando milhares de Judeus ao exílio babilônico.⁵⁹⁴ Considerando isso, o Rabino Riccardo Pacifici, em 1943, Um pouco antes de ser deportado a Auschwitz, escreveu que a destruição daquele Primeiro Templo se deveu à *idolatria, da degradação dos costumes e dos homicídios.*

Para Pacifici, comparando os dois fatos, o Segundo Templo foi destruído porque os Judeus, embora se ocupassem *formalmente* da Torá, das Mitzvot e das *aparências* das boas obras, viviam no ódio e *na discórdia*,⁵⁹⁵ e a substância da Torá, que é o amor, havia se perdido. Conclui ele, lembrando os ensinamentos talmúdicos, que o ódio e a *discórdia* têm o mesmo *peso* que a *idolatria, a degradação moral e o homicídio* e, assim, os dois Templos foram destruídos pelos mesmos substanciais motivos.

Anotamos, também, conforme *Chafets Chaim*, que entre os motivos de destruição do Segundo Templo está a prática de *lashon hará*⁵⁹⁶ (língua para o mal,

⁵⁹³ J. Guinsburg (dir.). *Histórias do Povo da Bíblia: Relatos do Talmud e do Midrasch*. SP: Perspectiva, 1967, p. 275;

⁵⁹⁴ David J. Goldberg e John D. Rayner. *Os Judeus e o Judaísmo: História e Religião*. **Op. cit.**, pp. 48 e 64

⁵⁹⁵ Rabino Riccardo Pacifici. *Midrashim: Fatti e Personaggi Biblici Nell'Interpretazione Ebraica Tradizionale*. Milano: Fabbri Editori, 1997, p. 191;

⁵⁹⁶ **Lashon hará** é a língua para o mal: calúnia, difamação, fala depreciativa ou nociva, fofoca, mexerico, conversa má, mentira, falso testemunho, falar de alguém, interpretação sabidamente equivocada, ouvir algo ruim de alguém e não repreender o falante, bem como repassar isso (*rechilut*), atribuir a alguém uma característica falsa ou mesmo focalizar nos defeitos de uma pessoa e verbalizá-los, rotular uma pessoa, generalizar o julgamento e, atualmente, a *fake news*, que tem causado tantos males na sociedade.

calúnia) de Judeus contra Judeus, porque *lashon hará* está ligado ao ódio e é, assim, a soma de todos os pecados.⁵⁹⁷

À época que antecedeu a destruição do Segundo Templo, uma das correntes de pensamento era dos Saduceus, cujo nome remonta a Zadok, um antigo Sumo-Sacerdote sob o reinado salomônico,⁵⁹⁸ ligados umbilical e religiosamente ao Templo, pois, segundo eles, o Judaísmo era um sistema inflexível, fixado de modo definitivo na Torá, e inseparável do ritual do Templo.⁵⁹⁹ Torá e Templo eram, assim, duas faces de um único e indivisível Judaísmo, com preceitos literais, imutáveis e fechados a quaisquer interpretações ou acréscimos.

Segundo os Saduceus, a tarefa de dizer a Torá levada a efeito pelos antigos Profetas estava, agora, a *cargo dos sacerdotes*. Claro que era uma manifestação de poder econômico e político, pois os sacerdotes *faziam da rica aristocracia do país* que, desde há muito tempo, *controlavam autoritariamente os assuntos do Templo e do Estado*.⁶⁰⁰ Os Saduceus tinham apenas influência sobre os ricos, mas nenhum contato com o povo ou com suas realidades cotidianas sendo mesmo antissociais.

Porém, os Saduceus não eram os únicos líderes. A eles se opunham os Fariseus, nome que tem sua origem na palavra hebraica *parash/parush*, *interpretar/separado*, cuja visão era progressista e esclarecida à época, e defendiam uma *interpretação* atualizada da Torá, bem como sua aplicação ética, e não apenas ritualística.

⁵⁹⁷ Rabino Shimon Finkelman e Rabino Yitzchak Berkowitz. *Chafets Chaim: uma lição a cada dia - o conceito e as leis do falar adequadamente organizadas para estudo diário*. Trad. de Esther Eva Horovitz. SP: Maayanot, 1998, p. XXVIII (introdução)

Nota: Chafets Chaim é o nome pelo qual o Rabino Yisrael Meir HaCohen Kagan (1838-1933), nascido na Rússia e falecido na Polônia, ficou conhecido. Ele é o autor do Sêfer Chafets Chaim, relativo ao modo correto de falar;

⁵⁹⁸ Rabino Abraham Cohen. *Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo*. **Op. cit.**, p. 70;

⁵⁹⁹ Rabino Abraham Cohen (1887-1957). *II Talmud*. Trad. di Alfredo Toaff. 5ª edizione. Bari: G. Laterza & Figli Ed., 1935, p. 11;

⁶⁰⁰ Gerson D. Cohen. *A Sociedade Talmúdica*. In J. Guinsburg (dir.) Histórias do Povo da Bíblia: Relatos do Talmud e do Midrasch. **Op. cit.**, p. 32;

Os Fariseus, então *Perushim* (interpretes ou separados) eram habilidosos conhecedores da Torá, ligados ao povo e à cotidianidade e, por isso mesmo, recebiam apoio e respeito popular.⁶⁰¹

Cabe aqui, ainda que de passagem, destacar que a palavra “fariseu” foi utilizada ao longo do tempo, preconceituosamente, como expressão de *formalismo religioso* e *hipocrisia moral*, como, aliás, encontramos *infelizmente* nos dicionários, entre os quais, o italiano, dirigido por Pasquale Stoppelli,⁶⁰² e o brasileiro, de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira.⁶⁰³

Possivelmente, essa palavra (fariseu) ganhou a roupagem negativa com os Saduceus, que eram inimigos dos Fariseus, dominavam os postos políticos, mantinham o poder econômico⁶⁰⁴ e tinham desprezo pelas classes mais humildes da sociedade. A prática de difamação (*lashon hará*) do adversário era (e é) uma arma política efetiva e destrutiva, proibida expressamente pela Torá,⁶⁰⁵ pois o dano provocado pela difamação é enorme contra uma pessoa⁶⁰⁶ ou contra um grupo.

Depois, com os primeiros Cristãos, a palavra fariseu ganhou contornos e alcance semânticos absolutamente negativos por conta dos grandes embates públicos que foram travados entre Fariseus mais profundos e críticos, por exemplo, Jesus,⁶⁰⁷ e

⁶⁰¹ Rabino Abraham Cohen. *Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo*. **Op. cit.**, pp. 68, 69;

⁶⁰² Pasquale Stoppelli (dir.). *Dizionario Italiano*. Italia: Garzanti Ed., 2000, p. 467: 1) **fariseo**: a) *presso gli antichi Ebrei, seguace de una corrente religiosa che teorizava una rigida osservanza dei comandamenti e delle leggi divine*; b) *chi su questioni morali si preoccupa più dell'apparenza che della sostanza*; c) *ipocrita*, 2) **farisaico**: a) *próprio dei farisei*; b) *comportamento falso e ipocrita*; e 3) **fariseismo**: a) *dottrina morale e religiosa dei farisei*; b) *atteggiamento dei farisei*; c) *hipocrisia*;

⁶⁰³ Aurélio Buarque de Holanda Ferreira. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2ª ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1986, p. 758: 1) **fariseu**: a) *do hebraico, pharush; no grego, pharisaioi; e no latim, pharisaeu*; b) *membro de uma seita e partido religioso judeu que se caracteriza pela oposição aos outros, fugindo-lhes ao contato, e pela observância exageradamente rigorosa das prescrições legais*; c) *seguidor formalista de uma religião*; d) *fiel orgulhoso ou hipócrita*; e) *indivíduo que aparenta santidade não a tendo*; f) *indivíduo hipócrita, fingido*; 2) **farisaico**: a) *relativo ou próprio de fariseu*; b) *hipócrita, fingido*; 3) **farisaísmo**: a) *caráter dos fariseus*; b) *hipocrisia, fingimento*.

⁶⁰⁴ J. Guinsburg (dir.). *Histórias do Povo da Bíblia: Relatos do Talmud e do Midrasch*. **Op. cit.**, p. 295;

⁶⁰⁵ Lev. 19: 16; Mitzvá 301 negativa;

⁶⁰⁶ Rabino Shimon Finkelman e Rabino Yitzchak Berkowitz. *Chafets Chaim: uma lição a cada dia - o conceito e as leis do falar adequadamente organizadas para estudo diário*. **Op. cit.**, p. XXVII (introdução);

⁶⁰⁷ André Chouraqui. *Matyah*. **Op. cit.**, p. 285;

Fariseus mais aparentes e conservadores, todos, estes e aqueles, eloquentes e refinadamente dialéticos (ainda que essa palavra parece anacrônica).

Neste caso, percebe-se uma leitura muito equivocada e anacrônica dos encontros e debates que Jesus teve com seus pares, os Fariseus, bem como dos seus comentários sobre a conduta de muitos deles,⁶⁰⁸ e até mesmo a contundente reprovação do seu comportamento,⁶⁰⁹ que não leva em conta outros aspectos e variáveis, como a que nos parece óbvia sobre Jesus dialogar e debater, de modo judaico, com os pares, indicando estar muito mais próximo dos Fariseus que dos Saduceus.

O Rabino Bronstein sugere com bastante propriedade que Jesus foi um Fariseu,⁶¹⁰ e me inclino a concordar com ele, não apenas porque Jesus dialogava e debatia com ele, o que significa, em termos judaicos, fazer parte daquela Escola, mas também porque os seus Ensinamentos em nada saduceus, se aproximavam da corrente farisaica, em especial, de Hillel. Além disso, lembramos que Jesus reafirmou os Ensinamentos dos Fariseus, quando disse a seus discípulos e a uma pequena multidão que o acompanhava, que *na Cadeira de Moisés estavam sentados os Escribas e Fariseus*, e que deveriam observar e praticar tudo o que eles ensinassem:

*“Então Jesus falou à multidão e a seus discípulos: na Cadeira de Moisés estão os Escribas (Soferim) e os Fariseus, portanto tudo o que eles vos disserem, fazei-o e guardai-o”*⁶¹¹

Debater e contrapor-se são características judaicas, e, diferente das religiões de pregação unilateral, marcam a existência judaica. Ao discutir e, muitas vezes, discordar, os Fariseus demonstravam apreço, e não desprezo uns pelos outros. Ademais, não leva em conta que entre os Fariseus havia, ao menos, duas Escolas: Hillel (110 a.e. c. a 10 e. c.) e Shamaï (séc. I a.e. c.), ambas existentes na primeira infância de Jesus.

⁶⁰⁸ Lc 18: 9-14;

⁶⁰⁹ Mt 23;

⁶¹⁰ Rabino Herbert Bronstein. *Conversando sobre Torá com Jesus*, in Beatrice Bruteau (org.) Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. *Op. cit.*, p. 72;

⁶¹¹ Mt 23: 1-3;

A Escola de Hillel desenvolvia uma hermenêutica mais moderna aplicável à Torá, atualizando-a para aqueles tempos, enquanto, de modo diverso, Shamai interpretava a Torá restritivamente, diríamos, positivamente.⁶¹² Em termos contemporâneos, diríamos, aproveitando a exposição de Tércio Sampaio Ferraz, que a interpretação de Hillel era feita com enfoque zetético, de *zetein*, que significa perquirir, o que permitia a investigação mais profunda e plural, abrindo campo para questionamentos multifacetados e infinitos.

Por outro lado, a Escola de Shamai, era feita no enfoque dogmático, de *dokein*, que parte do pressuposto que a fonte, a Torá, é inatacável e, por isso mesmo, a interpretação é finita.

Tércio exemplifica com a aplicação da zetética ou dogmática para a investigação sobre Deus e sobre a Bíblia.⁶¹³ A Escola de Hillel desenvolveu afinidades eletivas com a filosofia helênica e, daí abriu espaço para o desenvolvimento de todo Judaísmo posterior, enquanto a de Shamai tornou-se meticulosamente legalista. Como lembra Gerson D. Cohen,

*“É significativo que a tradição posterior descreva Hillel como uma personalidade cálida e santa e Shamai como um erudito frio e severo. A grande maioria dos Rabinos depois da Destruição do Templo pertencia à Escola hillelita.”*⁶¹⁴

Ainda sobre os Fariseus, houve uma ocasião, quando Paulo de Tarso⁶¹⁵ estava sendo inquirido pelo Sinédrio, foram os Fariseus que saíram em sua defesa contra os Saduceus, inclusive, contra o Sumo-Sacerdote Ananias, evidentemente um Saduceu,

⁶¹² José V. Montebéller. *Introdução*. In J. Guinsburg (dir.). Histórias do Povo da Bíblia: Relatos do Talmud e do Midrasch. *Op. cit.*, p. 10;

⁶¹³ Tércio Sampaio Ferraz. *Introdução ao Estudo do Direito*. 2ª ed.. SP: Atlas, 1994, p. 41;

⁶¹⁴ Gerson D. Cohen. *A Sociedade Talmúdica*. In J. Guinsburg (dir.) Histórias do Povo da Bíblia: Relatos do Talmud e do Midrasch. *Op. cit.*, p. 42;

⁶¹⁵ Judeu, da tribo de Benjamin, com formação grega e judaica (dos Fariseus), com nacionalidade romana, sendo que, depois de convertido, foi considerado o décimo-terceiro Apóstolo, responsável pela divulgação massiva das novas ideias religiosas, e por dar os fundamentos teóricos e filosóficos do que viria a ser o Cristianismo. Alguns chegam a afirmar que a Igreja Cristã deveria mesmo ser chamada de Igreja Paulina, em honra ao Apóstolo Paulo, dada a forte presença de seus ensinamentos na estrutura e organização teológica eclesiástica;

como se vê no relato que Lucas faz,⁶¹⁶ no qual cita especificamente a argumentação dos Fariseus contra a dos Saduceus em defesa de Paulo.

Em várias oportunidades, Paulo fez questão de dizer que ele mesmo era um Fariseu (e filho de Fariseus), condição que declarava com perceptível orgulho.⁶¹⁷ Nesse aspecto, lembra o Rabino Arnold Jacob Wolf que Paulo de Tarso, a quem muitos acusam como antissemita, era Judeu, e Judeu Fariseu, tanto quanto Jesus de Nazareth, bem como que suas Cartas são verdadeiros documentos judaicos típicos daqueles primeiros séculos.⁶¹⁸

Finalmente, sobre o preconceito acerca do caráter e comportamento dos Fariseus, concordamos com Abraham Cohen, quando também faz uma crítica ao dicionário inglês que anota *fariseu como hipócrita*,⁶¹⁹ pois não se poderia considerar como hipócritas os curadores do Judaísmo que trazia como pressuposto a prática da justiça e das boas ações.

Como sugerimos alhures, o culto no Templo resultou em poder político, aliás, o próprio ritual sacrificial, instituído no tempo de Aarão, desde o seu nascedouro, acabou por ser um instrumento de domínio sobre a sociedade.

Com os Saduceus, associados aos ricos aristocráticos de Jerusalém, não foi diferente, por isso mesmo, opondo-se aos Fariseus, faziam o Judaísmo *basear-se totalmente no culto do Templo*, inclusive porque *todos os ritos e cerimônias eram oficiados por eles*.⁶²⁰ Era um Judaísmo *aaronita*, de caráter ritualístico e sacrificial, especialmente realizado no Templo e em função do Templo.

Ao contrário, os Fariseus, seguindo a ética *profética* ou, em outras palavras, o Judaísmo dos Profetas, se tornaram verdadeiros continuadores destes, e opunham, assim

⁶¹⁶ Atos 23: 6-10;

⁶¹⁷ Atos 22: 3; 23: 6; 26: 5 e Filipenses 3: 5;

⁶¹⁸ Rabino Arnold Jacob Wolf. *Jesus como Judeu Histórico*, in Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. *Op. cit.*, p. 45;

⁶¹⁹ Rabino Abraham Cohen. *Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo*. *Op. cit.*, p. 69;

⁶²⁰ José V. Montebéller. *Introdução*. In J. Guinsburg (dir.). Histórias do Povo da Bíblia: Relatos do Talmud e do Midrasch. *Op. cit.*, pp. 6 e 7;

como fizeram os Profetas, a Lei ética contra os sacrifícios no Templo, cujos fundamentos eram frágeis.⁶²¹

Eram dois Judaísmos opostos nessa época: o sacrificial e o ético; o dos Sacerdotes e o dos Profetas e, agora, o dos Saduceus e o dos Fariseus, o fundamentalista a serviço de uma casta sacerdotal, e o hermenêutico a serviço de uma cultura em movimento. Abraham Cohen, entretanto, não aceitou sequer o ponto de vista de haver, naquele momento, duas seitas e, muito menos, dois Judaísmos. Para ele, Saduceus e Fariseus formavam dois partidos políticos, defendendo que ambos estavam ligados ao mesmo tronco: Torá.⁶²²

É respeitável essa posição, porém vemos que não se sustenta do ponto de vista da história, pois é fato, sim, que ambos os grupos respeitavam a Torá, assim como outros grupos da época como os essênios e zelotes, mas o culto sacrificial dos Saduceus destoava, e muito, dos ensinamentos éticos e hermenêuticamente aplicados diuturnamente.

Ambrogio Donini, ao abordar aspectos das religiões, também considera que os Saduceus e Fariseus não poderiam, a rigor, ser considerados associações ou partidos, mas tendências doutrinárias elitistas, não apenas com um rigor dogmático, mas contrários a quaisquer grupos que pudessem sugerir uma interpretação diversa daquela que eles defendiam. Aquele Judaísmo, assevera Donini,⁶²³ *desapareceu com o Templo*.

Ademais, o Judaísmo dos Saduceus, fundamentado no culto do Templo, esgotou-se com o próprio Templo, enquanto, de modo diverso, o Judaísmo dos Fariseus não apenas manteve-se, posto que preparado para as adversidades geográficas e políticas, mas foi fundamental para o embasamento filosófico e cultural do Judaísmo que hoje se pratica, bem como pela sobrevivência do Judeu na diáspora.

Isso não significa dizer Fariseus e Saduceus não formassem também partidos políticos ou não tivessem atuação política, entre outros grupos, mas é importante considerar que não eram apenas partidos. De resto, todos os grupos religiosos estão, por

⁶²¹ Abraham Cohen. *Il Talmud. Op. cit.*, p. 11;

⁶²² Abraham Cohen. *Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo. Op. cit.*, p. 68;

⁶²³ Ambrogio Donini. *Breve Storia delle Religioni*. Ed. Integrale. Roma: Newton, 2008, p. 238;

pouco ou muito, envolvidos com política partidária, não exatamente como fundamento, mas efeito.

Josefo, em seu livro *Antiguidades Judaicas*, trata Fariseus, Saduceus e Essênios como *seitas* e, também, como *Escolas*,⁶²⁴ e, nesse sentido, ligados ao mesmo tronco: Torá. Por outro lado, em *Guerra dos Judeus*, a tradução mantém a palavra *seitas* e, no lugar de *três Escolas*, aparece o termo *três gêneros de Filosofia*⁶²⁵ o que é, a nosso ver, sinônimo de *Escola*.

Apesar disso, a expressão *seita* resulta insuficiente para traduzir a riqueza da diversidade religiosa e, naquele caso, da diversidade de Judaísmos possíveis. Se o critério de *mesmo tronco* valesse para caracterizar grupos diversos como *seitas*, seríamos obrigados a considerar o Cristianismo e o Islamismo como *seitas judaicas*, tendo em vista que ambos reverenciam a Torá e nela fundamentam suas crenças.

Parece-nos claro que os rituais sacrificiais não eram nem herança patriarcal nem essencial na Torá, pois, para os Patriarcas, como vimos, o sacrifício aconteceu eventualmente, e, na Torá, incidentalmente e, por isso mesmo, estava fadado ao desaparecimento como de fato aconteceu. Assim, com a destruição do Segundo Templo, o Judaísmo sacrificial e, em certa medida, o ritual, bem como os próprios Saduceus, desapareceram da cena histórica.⁶²⁶

Segundo o Rabino Bronstein, esses Saduceus não podiam imaginar o Judaísmo *fora do Templo de Jerusalém, fora do culto sacrificial e sem o sacerdócio*,⁶²⁷ pois era um Judaísmo elitista, vinculado ao governo romano, impopular e que tinha perdido seu sentido histórico, bem como a mensagem de um Deus universal.

⁶²⁴ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo IV. Tradotto da Francesco Angiolini, Milano: Fratelli Sonzogno, 1822, p. 352;

⁶²⁵ Flavio Josefo. *Guerra de los Judios y Destrucción del Templo y Ciudad de Jerusalén*. Traducción de Juan Martín Cordero. Barcelona: Editorial Iberia, 1948, p. 131;

⁶²⁶ Abraham Cohen. *Il Talmud*. **Op. cit.**, p. 11;

⁶²⁷ Rabino Herbert Bronstein. *Conversando sobre Torá com Jesus*, in Beatrice Bruteau (org.) Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. **Op. cit.**, p. 72;

Sobre essa concentração no Templo, explica Kurt Schubert,⁶²⁸ antigo Professor de Cultura Semítica da Universidade de Viena, que os Saduceus eram de uma longa linhagem sacerdotal, cujo antepassado teria servido desde o tempo do rei Salomão. Ezequiel, ele mesmo Sacerdote e Profeta de origem Zadoc, legitima essa linhagem,⁶²⁹ mantida ininterruptamente desde 539 a.e. c..

A fim de se manterem na posição, impunham o seu culto do Templo e, além disso, lembramos uma vez mais Scliar, os sacerdotes em geral eram corruptos desde Samuel⁶³⁰ e, tudo indica que continuava sendo nesta época, ao menos quanto ao ódio que dedicava aos Fariseus e, de resto, a quaisquer que não fossem adeptos de seu pensamento.

O Rabino Bronstein foi mais incisivo, considerando mesmo que os partidários dos Saduceus do Judaísmo sacerdotal *tinham sido corrompidos pelo regime romano invasor* e, não poucos, eram *helenizados, romanizados e ignorantes da prática de sua própria religião, além de indiferentes a ela.*⁶³¹

Em *Guerra dos Judeus*, Josefo afirma que os Saduceus acreditavam que todo o poder estava na fortuna, o que explica sua aproximação com os romanos. Segundo Josefo,⁶³² eles não acreditavam que Deus pudesse fazer ou ver algum mal, mas que cada um escolhe o que quer segundo sua própria vontade.

É uma postura que, firmada nos acordos com os romanos, impediu os Saduceus de enxergarem ou desenvolverem qualquer sensibilidade social. Basta lembrar que eles não tinham quaisquer contatos com o povo, mantendo sua vida em uma espécie de *caverna obscura* e cheia de fumaça, conforme o antigo mito platônico, ou, por um ângulo nietzschiano, em um *abismo* que engole quem nele se fixa.

⁶²⁸ Kurt Schubert. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*. 2ª ed.. SP: Paulinas, 1985, p. 15;

⁶²⁹ Ezequiel 40: 46 e 44: 15;

⁶³⁰ Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade*. **Op. cit.**, p. 31;

⁶³¹ Rabino Herbert Bronstein. *Conversando sobre Torá com Jesus*, in Beatrice Bruteau (org.) Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. **Op. cit.**, pp. 72 e 73;

⁶³² Flavio Josefo. *Guerra de los Judios y Destrucción del Templo y Ciudad de Jerusalén*. **Op. cit.**, p. 137;

b) Aspectos do essenismo: Judaísmo do deserto

Além dos Fariseus e Saduceus, uma outra visão judaica ou, se quisermos, um terceiro Judaísmo grupal – o essenismo, que, conforme alguns estudiosos, foi tão obscuro e tão autofágico quanto aquele dos Saduceus. Aqui o essenismo é mencionado como uma termômetro histórico daquela época.

Os Essênios viviam na região de Qumrã na região desértica da Judéia, cuja história interessou especialmente a Flavio Josefo⁶³³ que os trata, nos seus livros *Guerra dos Judeus* e *Antiguidades Judaicas* como uma das três seitas ou Escolas do Judaísmo de seu tempo. Além da notícia histórica de Josefo, os resquícios de sua existência, incluindo muitos pergaminhos, foram descobertos perto da margem noroeste do Mar Morto em 1947, e nos anos posteriores à criação do Estado de Israel, em 1948.

Provavelmente os Essênios se estabeleceram no deserto da Judéia no século II a.e. c., e ali se mantiveram até sua comunidade ser destruída pelos romanos em 68 e. c.. Entre os pergaminhos, muitos tratam de comentários bíblicos, bem como da vida da própria comunidade.

Em seus escritos, aparecem duas figuras que, tudo indica, foram históricas, embora não se saiba o nome, indicadas apenas como Mestre de Justiça e seu inimigo, o Sacerdote Ímpio, demonstrando, já desde essas duas personagens, a visão dualista do mundo e um intenso combate entre filhos da luz e filhos das trevas, com a vitória final daqueles primeiros.

Segundo Eliade e Couliano, esse combate entre forças do bem contra forças do mal não parece se referir a um passado, mas a uma perspectiva presente, na qual os Essênios se viam, a si mesmos, como filhos da luz e, sem armas, combatendo as forças das trevas, entre as quais, os romanos, cujo desfecho, conhecemos, foi a destruição da comunidade pelo exército de Vespasiano.⁶³⁴

Qumrã pode não ter sido a única comunidade que se criou no deserto, mas uma delas, em um movimento de afastamento de Jerusalém, sobretudo do Templo e de

⁶³³ Flavio Josefo. *Guerra de los Judios y Destr. del Templo y Ciudad de Jerusalén. Op. cit.*, pp. 131-136;

⁶³⁴ Mircea Eliade e Ioan P. Couliano. *Dicionário das Religiões. Op. cit.*, p. 223;

seus chefes, os Saduceus, que levavam, conforme defende Martin Goodman,⁶³⁵ muitos Judeus a buscarem um Judaísmo mais puro e, com isso, a rejeitarem a sociedade que fervilhava nas áreas urbanas. Talvez até fossem para o deserto à espera de um Messias que libertasse o povo da opressão, além de uma visão escatológica que levaria o mundo a uma premente destruição.

Os Essênios desenvolveram, por conta de uma visão dualista e de escatologia, uma visão de hierarquia e purificação ritual, escolhendo rigorosamente os que deveriam, ou não, fazer parte de sua comunidade. Para eles, a pureza que buscavam na vida reclusa, era o pressuposto do fortalecimento para o combate. Por isso mesmo, faziam rituais de purificação e limpeza na água todos os dias e várias vezes ao dia. Além disso, sugere Goodman,⁶³⁶ instituíram o celibato a fim de se livrarem, provavelmente, da fonte primeira da impureza, isto é, as relações sexuais.

Pode ser que os Essênios vissem no casamento uma fraqueza espiritual, mas, por outro ângulo, o celibato (*que é, de todo, inédito e contrário à Torá, constituindo uma agressão às Mitzvot*) não fosse uma regra apenas no sentido de promover a pureza (sexual), mas para evitar que pessoas casadas, com filhos e esposas, estivessem na comunidade porque, tudo indica, ela se preparava para a guerra contra os *filhos das trevas*.

Neste caso, não seria celibato purificador, mas estratégico para que os homens estivessem concentrados no que importava. Aliás, o próprio Goodman escreve que os Essênios tiveram, com suas atitudes de purificação e afastamento da vida comum, uma capacidade extraordinária de excluírem os problemas do mundo comum, e da lufa-lufa de Jerusalém o que é, por isso mesmo, um tipo de concentração militar que procura dar aos seus soldados o foco sobre o que realmente importa.

Até porque outros Essênios, registra Josefo,⁶³⁷ eram casados e, muitos viviam nas cidades ou mantinham com a cidade relações comerciais. Em face disso do registro que faz Josefo sobre a ligação entre Essênios do deserto e de Jerusalém, e de uma

⁶³⁵ Martin Goodman. *A Classe Dirigente da Judéia: As Origens da Revolta Judaica contra Roma*. Tradução de Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 89;

⁶³⁶ Martin Goodman. *Idem*, pp. 89, 90;

⁶³⁷ Flavio Josefo. *Guerra de los Judios y Dest. del Templo y Ciudad de Jerusalén*. *Op. cit.*, pp. 132 e 136;

opressão crescente imposta pelos romanos em conluio com os Saduceus, é razoável pensar que eles se viam como combatentes reais e em preparo para uma batalha maior contra os romanos.

Uma coisa parece certa, os Essênios se recusaram a viver em Jerusalém sob o saduceísmo (romanizado) que, como sói acontecer com a religião ligada ao poder político, promovia muito mais uma domesticação social e repressora e que, por isso mesmo, conforme Ana Motta e Thais Lutterback, faz emergir resistências e reações dos *oprimidos contra a opressão, os quais, eventualmente, podem passar a querer a transformação desse social e se organizar em movimentos sociais*.⁶³⁸ A natureza do essenismo é de movimento social, comparável, por exemplo, ao movimento de Canudos.

De qualquer forma, embora as especulações sejam atuais, o que podemos perceber é que os romanos e, em especial, Vespasiano, não viam nos Essênios um grupo de Judeus religiosos, devotos e reclusos, como a visão que comumente temos deles. As forças romanas viram ali um agrupamento de homens, a maioria de jovens,⁶³⁹ sem quaisquer vínculos matrimoniais, sem crianças e que era, por isso mesmo, a formação de uma frente militar que se prepararia para a invasão ou combate em Jerusalém, e, estando fora, não seriam eventualmente sitiados, e poderiam dar apoio militar aos sitiados.

Lembra Cohen, que o mesmo Josefo relata que os Essênios, embora desprezassem o casamento, escolhiam as crianças dos outros, adotando-as como filhos, educando-as em sua comunidade conforme os costumes Essênios.⁶⁴⁰ Essa atitude demonstraria certa dubiedade, pois se considerassem realmente o casamento e seu pressuposto de relação sexual, como fonte de *impureza*, o que é como dissemos acima completamente destoante da Torá, cujo princípio, Mitzvá, é o da procriação⁶⁴¹ e relação

⁶³⁸ Ana Maria Motta Ribeiro e Thais M. Lutterback S. Azevedo. *Sociedade Humana: uma discussão sobre a importância da diversidade cultural e social como base do pensamento crítico e antropológico-jurídico*, in *Antropologia Jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares*. 2ª ed.. SP: Scortecci Ed., 2018, p. 83;

⁶³⁹ Martin Goodman. *A Classe Dirigente da Judéia*. *Op. cit.*, p. 90;

⁶⁴⁰ Rabino Abraham Cohen. *Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo*. *Op. cit.*, p. 21;

⁶⁴¹ Mitzvá 212 positiva;

sexual sob um “*muito bom*”⁶⁴² do Gênesis,⁶⁴³ estariam provocando o fim da humanidade, o que não parece ser o caso, sendo mais razoável pensar mesmo em um grupo que, por alguma razão, se viam em preparo para combater filhos das trevas. Josefo destaca esse preparo militar e resistência para a guerra.⁶⁴⁴

Mesmo no que respeita aos estudos havia restrições, pois o foco de estudos era a Torá (e daí nossa suspeita acerca do celibato) e, além dela, os escritos escatológicos e, claro as Regras da Comunidade. Conforme Weber, os outros textos eram considerados pagãos e proibidos.

A relação de fraternidade entre os Essênios pressupunha, entre outras coisas, que tudo lhes era comum, não apenas como *chaveriam* (*amigos*), conforme os Fariseus, mas uma fraternidade extrema, na qual Weber⁶⁴⁵ via um tipo de comunismo, em que todas as coisas pertenciam a todos e serviam a todos, além de não terem quaisquer posses, dinheiro ou objetos que não fossem absolutamente necessários.

O cuidado de uns com outros indicava que não apenas o homicídio era proibido e condenado, mas até mesmo um ferimento simples sem intenção era, desde logo, considerado autodestrutivo.

Esse cuidado de uns com outros exigia que, quando tivessem que se afastar da comunidade, fossem em pares, nunca sozinhos. Weber chegou a considerar que esse preceito de andarem em pares serviria para que um fiscalizasse o outro quanto ao seu comportamento, embora me pareça despropositada essa consideração, até porque nenhum Judeu era obrigado a ficar na comunidade, sendo livre para partir. Parece-me mesmo que a exigência de andarem em pares tinha a ver com segurança, com proteção e precaução.

Nesse sentido, isto é, da liberdade de entrar na comunidade e dela sair, há um relato do próprio Flavio Josefo em sua autobiografia, lembrado por Abraham Cohen,

⁶⁴² Martin Buber. *Imagens do Bem e do Mal*. *Op. cit.*, p. 27;

⁶⁴³ Gên. 1: 31;

⁶⁴⁴ Flavio Josefo. *Guerra de los Judios y Destrucción del Templo y Ciudad de Jerusalén*. *Op. cit.*, p. 134;

⁶⁴⁵ Max Weber. *Ancient Judaism*. *Op. cit.*, pp. 406 e 407;

que revela que ele mesmo, Josefo, procurou conhecer profundamente os três grupos de Judeus da sua época, a saber, Saduceus, Fariseus e Essênios.

Para conhecer os Essênios, Josefo procurou a comunidade e um *certo Bannus*, que morava no deserto, comia das coisas do deserto e se banhava frequentemente com água fria para a purificação, tendo ficado ali entre os dezesseis e dezenove anos aprendendo tudo sobre essa comunidade que o levou, quando retornou a Jerusalém, a viver uma vida mais ligada à Torá com os Fariseus.⁶⁴⁶

c) João, o Batista: o essenismo que clama do deserto

Houve, entre os estudiosos Judeus, entre os quais Chouraqui, a defesa da ideia de que João, o Batista (*Iohanan hamatbil*) fosse da comunidade dos Essênios por conta de seu ascetismo, vida no deserto, alimentação silvestre, apego à Torá e aos Profetas, purificação ritual nas águas (o que o levou a ser conhecido como *hamatbil* “o imersor”) bem como visão escatológica,⁶⁴⁷ o que o torna em tudo muito parecido a um outro pregador do deserto, posterior a ele, Bannus, de quem Josefo alega ter sido discípulo, lembrado por Cohen e também por Martin Goodman.⁶⁴⁸ Mesmo entre os comentaristas cristãos há alguma sugestão nesse sentido.⁶⁴⁹

Entretanto, outros, como Kurt Schubert, não consideram que as semelhanças entre Essênios e *Iohanan hamatbil* (João, o Batista) devam ser valorizadas a ponto de colocar o Batista no seio da comunidade Essênica de Qumrã. Para Schubert, a imersão que João ensinava era um ato único de renovação moral e, segundo ele, diferente das imersões rituais dos Essênios que eram diárias.

Em que pese o argumento de Schubert, parece-nos pouco para distanciar *Iohanan hamatbil* dos Essênios. Schubert coloca os Essênios como comunidade única de Qumrã. São argumentos superficiais, pois os Essênios não viviam apenas em Qumrã,

⁶⁴⁶ Rabino Abraham Cohen. *Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo*. **Op. cit.**, p. 77;

⁶⁴⁷ André Chouraqui. *Matyah*. **Op. cit.**, p. 67;

⁶⁴⁸ Martin Goodman. *A Classe Dirigente da Judéia*. **Op. cit.**, p. 88;

⁶⁴⁹ Craig S. Keener. *Comentário Bíblico Novo Testamento*. **Op. cit.**, p. 52;

embora ali, tudo indica, tenha sido a sua sede, mas em diversos lugares do deserto da Judéia, inclusive em Jerusalém, conforme o relato de Josefo.

Ademais, a argumentação de que a imersão de João era um ato único não é segura nem razoável, pois Schubert está lendo o “batismo de João” de modo anacrônico e com o olhar cristão do batismo.

Nada no texto neotestamentário sobre João, o Batista, sugere que se tratava de um ato único (nem que não era). O relato neotestamentário de Mateus, assim como o de João (o Evangelista),⁶⁵⁰ com a explicação do ritual de imersão comum aos Judeus, conforme explica Chouraqui.⁶⁵¹ Tudo indica que tais narrativas servem muito mais para inserir Jesus na história, e lhe dar um caráter messiânico, e não para contar a história do Batista ou dos Essênios.

Isso fica muito mais evidente no relato de Marcos que resumidamente trata do Batista no título “*princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus...*”⁶⁵² e contextualiza João Batista como que para legitimar a inserção de Jesus no cenário evangélico.⁶⁵³ Lucas, por sua vez, registra datas e governos para, depois, inserir João, a quem curiosamente não identifica como “o Batista”, mas apenas como *João, filho de Zacarias*,⁶⁵⁴ um Mestre do Judaísmo, diante de quem muita gente se apresentava para ouvir e perguntar, inclusive publicanos, isto é, cobradores de impostos, e soldados, obviamente não romanos,⁶⁵⁵ mas assistentes judeus que acompanhavam os publicanos.

O texto de Lucas deixa claro que o mais importante não era o batismo, mas a mensagem de João para seus ouvintes de quem exigia um comportamento conforme a alma da Torá, com frutos dignos de *teshuvá* (retorno à Torá) e não com o discurso, muito comum à época, inclusive dos Saduceus, de que bastava dizer-se filho de Abraão.

⁶⁵⁰ Respectivamente, Mt 3; João 1: 15-34;

⁶⁵¹ André Chouraqui. *Iohanán (João)*. Trad. L. Duarte e L. Duarte. RJ: Imago, 1997, pp. 51 a 58;

⁶⁵² Mc 1;

⁶⁵³ André Chouraqui. *Marcos (O Evangelho Segundo Marcos)*. Trad. L. Duarte. RJ: Imago, 1996, p. 45;

⁶⁵⁴ Lc 3;

⁶⁵⁵ Craig S. Keener. *Comentário Bíblico Novo Testamento. Op. cit.*, p. 204;

Lucas nos informa que João ensinava os preceitos da solidariedade em relação a vestes e alimentos:⁶⁵⁶ *quem tiver duas túnicas, reparta com o que não tem; e quem tiver alimentos faça da mesma maneira*, sobretudo porque eram tempos de escassez e miséria, principalmente por conta das restrições impostas pelos romanos, conforme explica Chouraqui.⁶⁵⁷ Aliás, este ensinamento era conforme o ensinamento comunitário dos Essênios.

É por aproximação ou, também, afinidades eletivas, que aproximamos o Batista dos Essênios. Pelos relatos neotestamentários fica claro que *Iohanan hamatbil* era um respeitável Mestre do Judaísmo e profundo conhecedor da Torá, para a qual apontava nas suas pregações.

João, o Batista, também possuía discípulos e seguidores que, de certa forma, rivalizavam com os discípulos de Jesus, e com o próprio Jesus que, conforme o texto neotestamentário, também fazia imersões de seus ouvintes⁶⁵⁸, e nos parece perfeitamente claro que todos os Mestres possuem discípulos.⁶⁵⁹

Ao contrário do que sugere Schubert, a nosso ver, há uma supervalorização do ritual do batismo, lido de forma anacrônica, como se o batismo fosse determinante para, em um único ato, tornar pública uma conversão ou *teshuvá* (retorno), sobretudo se pensarmos na confluência de pessoas às margens dos rios. Tanto Cristãos evangélicos quanto Judeus supervalorizam demasiadamente a imersão como ato de conversão, sendo que os Cristãos o fazem de preferência em rios ou, conforme o caso, em piscinas comuns, e os Judeus, por sua vez, fazem-no, em um único e ritualístico ato de conversão na Mikvé (uma pequena piscina dedicada ao banho ritual).

Ademais, os Judeus também fazem imersões periódicas em Mikvot particulares. João foi chamado de *o Batista* porque batizava (imersão) seus ouvintes, mas Jesus, que também batizava, conforme informa seu discípulo João (o

⁶⁵⁶ Lc 3: 11;

⁶⁵⁷ André Chouraqui. *Lucas (O Evangelho de Lucas)*. Trad. L. Duarte. RJ: Imago, 1996, p. 84;

⁶⁵⁸ João 3: 22-26;

⁶⁵⁹ André Chouraqui. *Iohanan (O Evangelho Segundo João)*. *Op. cit.*, p. 83;

Evangelista),⁶⁶⁰ não foi jamais chamado de *Jesus, o Batista*. Mas, ambos, são, com muita justeza, chamados de Mestres e, acrescento, Mestres do Judaísmo.

Sobre João, *o Batista*, parece-nos evidente que estava no contexto dos Essênios, não necessariamente na comunidade de Qumrã, mas, como outros tantos pregadores, no deserto. Isso fica mais plausível, se relembrarmos a narrativa de Josefo citada acima sobre sua experiência no deserto, entre os Essênios, e com um certo Bannus, com quem ficou dos dezesseis aos dezenove anos, e aprendeu profundamente a Torá quando, então retornou a Jerusalém e viveu entre Fariseus. Todas as características de João são idênticas as de Bannus que, como disse, viveu alguns anos depois dele.

d) Reafirmação do farisaísmo de Hillel e de Jesus

Por outro lado, a figura histórica de Jesus o afasta definitivamente dos Saduceus e, muito menos que João, traz algumas características dos Essênios, sobretudo sobre o partir do pão com seus seguidores. É possível que Jesus tenha tido, inclusive, uma experiência em sua juventude com os Essênios, como Josefo teve.

Talvez fosse comum que alguns jovens idealistas, principalmente da Galileia, tivessem mesmo uma inclinação contestatória e, é razoável, que tenha se dirigido ao deserto para estudos.

Os Evangelistas nada mencionam sobre sua vida depois de seu *Bar Mitzvá*⁶⁶¹ aos doze anos em Jerusalém, conforme o relato de Lucas.⁶⁶² Assim, dos doze até os trinta, quando ele passa a ensinar publicamente, nada se registrou. Houve, no século passado, algumas especulações, entre as quais, as iniciadas por Andreas Faber-Kaiser,

⁶⁶⁰ João 3: 26;

⁶⁶¹ Literalmente, Filho do Mandamento, referente a uma celebração que se faz para receber o menino na maioridade judaica. À época, os meninos eram apresentados aos Mestres para ouvir sobre a Torá. Hoje, as meninas fazem Bat Mitzvá (Filha do Mandamento) aos doze, e os meninos, Bar Mitzva, aos treze. Jesus fez seu Bar Mitzvá aos doze anos. É de se notar que Lc (2: 41) informa que seus pais iam a Jerusalém três vezes ao ano, nas Festas de Pessach, Shavuot e Sukot, respeitando o preceito da Torá em Êxodo 23: 14-17; 34: 23 e Deuteronômio 16: 16. Mas, Lc 2: 42 especifica que aquela ocasião era nos doze anos de Jesus, indicando o Bar Mitzvá;

⁶⁶² Lc 2: 42;

editor da Revista espanhola *Mundo Desconocido*, que sugeriram que Jesus, dos doze aos trinta anos, viveu na Índia.⁶⁶³

A especulação aqui citada presta-se apenas para demonstrar que muitos pesquisam o que não foi dito pelos Evangelistas, desconsiderando que eles não disseram porque não era importante dizer naquele contexto.

Apesar disso, embora nada se fale sobre Jesus na juventude e, sendo muito possível que tenha tido algum contato com os Essênios (o que não o tornou um adepto do essenismo),⁶⁶⁴ o fato é que Marcos registra que Jesus foi ensinar na Sinagoga de Nazaré em um Shabat, causando admiração nos presentes que se perguntam como ele poderia ensinar com tanta autoridade e conhecimento sendo ele um carpinteiro.

Há, na verdade, inúmeras passagens neotestamentárias, entre as quais, a de Marcos e Lucas,⁶⁶⁵ que informam a presença constante de Jesus nas Sinagogas, em especial Cafarnaum e Nazareth, bem como o uso por Jesus de vestimentas judaicas referentes ao Judaísmo tradicional como, por exemplo, a determinação da Torá no uso dos *tsitsiyot* (franjas) em suas roupas,⁶⁶⁶ que indicam sua proximidade com os praticantes mais característicos do Judaísmo,⁶⁶⁷ entre os quais, os Fariseus.

Assim, por conta da educação que teve, e de seu comportamento, incluindo a presença na Sinagoga (Escola de Fariseus), é possível dizer que Jesus está muito mais próximo, como já afirmamos, dos Fariseus e, em especial, da Escola de Hillel.⁶⁶⁸ E aqui estamos falando de Jesus de Nazareth enquanto um Mestre Judeu.

Abraham Cohen, antigo Rabino na Inglaterra, considerou que houve muitos equívocos na abordagem de Jesus, tanto por Cristãos como Judeus. Segundo esse Rabino, Jesus viveu e morreu como Judeu e, não apenas isso, continua ele:

⁶⁶³ Vani Rezende. *Jesus Não Morreu na Cruz*, in Planeta. Número 63. SP: Ed. Três. Dez. 1977, pp. 20-23;

⁶⁶⁴ James H. Charlesworth. *Jesus Dentro do Judaísmo*. Trad. H. A. Mesquita. RJ: Imago, 1992, p. 76;

⁶⁶⁵ Mc 1: 21; 6: 1-3; Lc 4: 31; Lc 4: 15;

⁶⁶⁶ Núm. 15: 38-40; Mt 9: 20; 14:36; Lc 8:44; Mc 6: 56;

⁶⁶⁷ Geza Vermes. *A Religião de Jesus, o Judeu*. *Op. cit.*, p. 21;

⁶⁶⁸ Rabino Fritz Pinkuss. *Quatro Milênios de Existência Judaica*. *Op. cit.*, p. 24;

Pelo conhecimento que temos do Judaísmo farisaico, é possível constatar que nos elementos essenciais de seu ensinamento, em sua mensagem sobre a natureza de Deus e sobre as relações entre os homens para com seu Pai no céu, não encontramos nada que não seja de origem judaica ou que não tenha sido formulado dentro dos preceitos do Farisaísmo.⁶⁶⁹

E isso é suficiente para localizar Jesus de Nazareth em seu tempo e, também, no Judaísmo que ele não apenas professou, mas ensinou – o farisaico,⁶⁷⁰ tendo em vista que seus ensinamentos não tiveram nada de saduceísmo e apenas poucos contatos com o essenismo.

Além disso, é importante destacar, de modo geral, as diferenças entre os Saduceus, Essênios e os Fariseus, pois estes, os Fariseus, incentivaram a criação das Escolas exatamente para promover o estudo da ética judaica em face da sociedade e da prática incessante da justiça, como encontramos nos Rabis fariseus.

Um deles, Hillel, sobre a responsabilidade em face do outro, com sua regra áurea⁶⁷¹: *não faças com o próximo o que tu não gostarias que te fizessem*,⁶⁷² ou de Jesus, também ele um Rabi, cujo ensinamento central é: *por isso, tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós mesmos a eles*,⁶⁷³ sendo que, tanto para Hillel quanto para Jesus, ambos da mesma Escola farisaica, esse comportamento era a essência da Torá e dos Profetas. Aliás, para Hillel, esta regra áurea é a expressão de *toda a Torá* e o restante é *vai e estuda!*⁶⁷⁴

Os Fariseus, de certa maneira libertos da *caverna* ou do *abismo* ritualísticos, permaneceram legítimos portadores do Judaísmo que seria, a partir deles, universal. Eles instituíram Escolas, isto é, Sinagogas, espalhadas por todos os lugares, dentro e

⁶⁶⁹ Rabino Abraham Cohen. *Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo*. **Op. cit.**, p. 80;

⁶⁷⁰ Haim Cohn. *O Julgamento e a Morte de Jesus*. Trad. H. A. Mesquita. 2ª ed., RJ: Imago, 1994, p. 64;

⁶⁷¹ Kurt Schubert. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*. **Op. cit.**, p. 40;

⁶⁷² Talmud da Babilônia, Shabat, 31ª, *apud* André Chouraqui. *Matyah*. **Op. cit.**, p. 120;

⁶⁷³ Mt 7: 12

⁶⁷⁴ Geza Vermes. *A Religião de Jesus, o Judeu*. **Op. cit.**, p. 45;

fora de Israel, e que se mantiveram por séculos, propiciando, com isso, a continuidade e o desenvolvimento do Judaísmo. Um Judaísmo hermeneuticamente aplicável a quaisquer situações e tempos, inclusive integrado a outras culturas.

Diferentemente de outros grupos contemporâneos, os Fariseus pressentiam uma diáspora sem precedentes e, desde sua capacidade hermenêutica para atualização da Torá, bem como de criar uma Jurisprudência oral em função dela mesma e, sobretudo, seu inexistente apego ao Templo, souberam que não haveria um lugar, aqui ou ali, mas que o próprio homem seria o depositário do Judaísmo. Por isso mesmo, sua verticalização nos estudos, na interpretação e na transmissão de conhecimento entre Mestres e Discípulos.⁶⁷⁵

Os Saduceus, ao contrário, fixaram-no no Templo e em uma região geográfica, com vínculos e alianças com o poder político e, por isso mesmo, quando este Templo foi destruído, eles desapareceram. Os Fariseus, em outra perspectiva, descentralizaram o Judaísmo e o libertaram do Templo, dando às Sinagogas pelo mundo um caráter de estudo, crítica filosófica e, conforme Bronstein, *prática de boas ações*,⁶⁷⁶ uma ética em relação ao próximo.

Parece-nos certo que, um dia, conforme o *Tanakh*, Deus libertou os hebreus do cativeiro egípcio e lhes deu a Torá e o Judaísmo, a fim de fazerem justiça, mas, os sacerdotes prenderam Deus no Templo, como se fosse sua propriedade particular, embora os Profetas, entre os quais Isaias e Oseias,⁶⁷⁷ reclamassem um caminho universal e a dimensão de um Deus acima do globo terrestre com olhos por toda humanidade, cujo prazer não estava de modo algum, como nunca esteve, em holocaustos e sangue de bezerros, ovelhas e cabritos, mas no fazer o bem, na busca da justiça, no socorro aos oprimidos, no direito dos órfãos e das viúvas, enfim, na misericórdia e não nos repetitivos sacrifícios.

⁶⁷⁵ Kurt Schubert. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*. *Op. cit.*, p. 52;

⁶⁷⁶ Rabino Herbert Bronstein. *Conversando sobre Torá com Jesus*, in Beatrice Bruteau (org.) Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. *Op. cit.*, p. 72;

⁶⁷⁷ Isaias 40: 2, 3 e 22; Oseias 6: 6;

Os Saduceus, herdeiros do sacerdócio aaronita, mantiveram Deus preso no Templo, e criaram um tipo de Judaísmo ritualístico que se opunha a qualquer outra ideia, fosse ou não emancipatória, inclusive contra si mesmos, cuja discórdia chegava à barbárie. Josefo chega a afirmar, e lembra-o Erich Fromm, que embora os Saduceus fossem política e economicamente superior, não tinham nada de aristocrático e de boas maneiras.

Segundo ele, *o comportamento dos Saduceus entre si é, de certa forma, selvagem, e sua conversação é tão bárbara como se fossem estranhos.*⁶⁷⁸ E, com isso, fizeram o caminho contrário de Moisés: levaram de volta os hebreus à prisão, agora romana e ritualística.

Ademais, para Schubert,⁶⁷⁹ os Saduceus não tiveram qualquer preocupação em formar Escolas judaicas nem em preparar gerações de discípulos *que pudessem transmitir suas concepções às gerações futuras*, embora tenha havia um *saduceísmo*.

Todavia penso que a expressão *saduceísmo* não se encaixa a eles, pois era apenas uma elite com um Judaísmo muito restrito, vivendo dos benefícios de pertencerem a uma classe abastada (diríamos, hoje, burguesa!) e, como tal, colaboracionistas com os governos romanos, inclusive aceitando sacrifícios de não-judeus, entre os quais, os dedicados ao Imperador.

Muito tardiamente lhes tocara a consciência judaica quando, por volta de 66 e. c., Eleazar, filho do Sumo-sacerdote Ananias, proibiu sacrifícios pagãos e, com ele, os sacerdotes se levantaram contra Roma na irreversível onda de revoltas na Judéia. Em 70 e. c., tudo seria destruído pelos romanos.

Os Fariseus, herdeiros dos Profetas, com seu Judaísmo ético hillelizante, penetrante, humanizador e feito de atos de bondade, libertaram Deus do Templo e o levaram para o mundo, tornando-o conhecido, agora sim, sobre o globo terrestre. Era o modo como a ética farisaica via o destino do mundo entrelaçado ao de Israel, conforme

⁶⁷⁸ Erich Fromm. *O Dogma de Cristo e Outros Ensaios sobre Religião, Psicologia e Cultura*. 4ª ed.. Trad. Waltensir Dutra. RJ: Zahar Ed., 1974, p. 27;

⁶⁷⁹ Kurt Schubert. *Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária*. **Op. cit.**, pp. 54 e 42;

explica Kurt Schubert. Talvez esse tenha sido o maior ato de gratidão a Deus feito pelos Fariseus: a emancipação e libertação de Deus.

e) Elementos fundamentais do Judaísmo de Jesus

É necessária a consideração, para efeitos desse trabalho, dos elementos fundamentais do Judaísmo de Jesus de Nazareth, que, aliás, venho estudando desde as pesquisas feitas na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, cujos resultados foram apresentados, com aprovação, no Departamento de Teoria e Filosofia do Direito, a fim de propor um Direito não sacrificial e humanista.

Os principais pontos são também aproveitados aqui para aclarar um pouco mais a essência do Judaísmo de Jesus de Nazareth.⁶⁸⁰ Por que Jesus? Porque simplesmente é impossível, e até desonesto, tratar de Direito, Direitos Humanos e, principalmente, substância do Judaísmo, sem considerar atenta e respeitosamente os ensinamentos desse antigo e profundo Rabi, um *querido irmão*, conforme a expressão viva de Martin Buber, lembrada pelo Rabino Byron Sherwin.⁶⁸¹

Porém, para muitos é difícil e pesado tratar de Jesus no contexto do Judaísmo, ou fora da Igreja. Para mim, confesso, é fácil, porque reconheço nele uma das maiores expressões do Judaísmo libertário. Quando pesquisei sobre ele, nos anos 2000, cheguei a afirmar com muita boa-fé que Jesus deveria ser estudado fora da Igreja. Mas, certamente eu estava equivocado, pois Jesus deve ser estudado e recuperado pela Igreja e, também, pela Sinagoga. A Igreja deveria descobrir seu elemento judaico substancial, e a Sinagoga não pode vê-lo como o “outro”, o “estranho”. Na verdade, o Judaísmo e o Cristianismo não podem mais se considerar como *o outro*.⁶⁸² Jesus é o ponto de ligação.

⁶⁸⁰ Pietro Nardella-Dellova. *A Crise Sacrificial do Direito: uma Leitura do Direito a partir do desejo mimético de René Girard*, apresentada e defendida na Faculdade de Direito da USP, 2000, pp. 221-257;

⁶⁸¹ Rabino Byron I. Sherwin. *Quem Você diz que Sou? Uma nova concepção judaica a respeito de Jesus*. In Jesus Segundo Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. *Op. cit.*, p. 65;

⁶⁸² Rabino Herbert Bronstein. *Conversando sobre a Torá com Jesus*. In Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. *Op. cit.*, p. 76;

E acrescentamos aqui, conforme o ensinamento do Rabino Fritz Pinkuss, um dos criadores da Congregação Israelita Paulista (CIP) e um dos idealizadores da criação da Cadeira de Hebraico na Universidade de São Paulo, que

*O Cristianismo levou ao mundo a missão do grande ensinamento do amor ao próximo e da paz. Muitas vezes, durante séculos, indivíduos e sociedades humanas não estavam bem maduras para entender toda significação deste ensinamento. Houve épocas em que se tinha construído a injusta acusação contra todas as gerações judaicas de “culpa coletiva de deicídio”. Hoje assistimos a uma nova e feliz aproximação entre todos os credos monoteístas, no intuito de, com mútuo respeito, ensinar a palavra de Deus para o bem da civilização humana que disto tem tremenda necessidade.*⁶⁸³

Mas é preciso superar (e ainda não chegamos ao ponto), e para superar os abismos e curar as feridas, as histórias contadas e recontadas precisam resolver suas lacunas criadas ao longo dos séculos, que, por esta ou aquela razão, não disseram tudo sobre Jesus do ponto de vista cristão,⁶⁸⁴ ou disseram de modo horroroso, repulsivo e ultrajante, do ponto de vista judaico, como é o caso do *Sefer Toledot Yeshu* (o livro da história que trata Jesus como filho de um certo José Pandera, soldado romano, e de Maria, em um ato de violência sexual), escrito na Idade Média para se contrapor, de modo pouco inteligente e nada respeitoso, às narrativas cristãs, livro esse que o Rabino Michael J. Cook considera ultrajante e vergonhoso.⁶⁸⁵

E, acrescento, em completa violação aos preceitos judaicos tradicionais e aos princípios mais elementares do Judaísmo, mormente acerca de alguém que foi reconhecidamente um ardente defensor da Torá.⁶⁸⁶

Jesus não é o outro, mas um *Tu* no contexto judaico da melhor e mais elevada cultura e estudo. Se a Igreja deve descobrir seu elemento judaico, também a Sinagoga, por seu lado, deve descobrir a importância de Jesus, o Judeu, para o Judaísmo e para o mundo. Não fosse por outro motivo, seria, ao menos, para o cumprimento de uma

⁶⁸³ Rabino Fritz Pinkuss. *Quatro Milênios de Existência Judaica. Op. cit.*, p. 25;

⁶⁸⁴ Pierre Van Paassen. *Por que Jesus Morreu?* Trad. Isa S. Leal e Miroel Silveira. Ed. Própria, 1952, 12;

⁶⁸⁵ Rabino Michael J Cook. *A Evolução das Concepções Judaicas a Respeito de Jesus*, in *Jesus Segundo Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. Op. cit.*, p. 65;

⁶⁸⁶ Riccardo Calimani. *Storia dell'Ebreo Errante*. 3ª ed. Milano: Rusconi Libri, 1988, pp. 36-64;

Mitzvá, que resume o motivo pelo qual se estabeleceram Sinagogas pelo mundo: *diante dos Eruditos e dos Mestres, te levantarás e honrarás suas faces!*⁶⁸⁷

Se com o termo *Mestre* devemos reconhecer, não apenas quaisquer pessoas do mundo acadêmico, mas, no contexto judaico quem ensina o Judaísmo, principalmente a Torá e os Profetas, Jesus, então, merece um lugar de honra indiscutível. O que fez ele? Não apenas confirmou a Torá em sua integridade, como já mencionamos alhures, mas, também, em consonância ao que fez Hillel, deu os fundamentos do Judaísmo, em vários momentos, já assinalados neste trabalho.

O Judaísmo de Jesus, como de outros Mestres de sua envergadura e, antes deles, dos Profetas e Patriarcas, resume-se em uma palavra proferida por Jesus bastante significativa:

*“ensinarei coisas ocultas desde a fundação do mundo.”*⁶⁸⁸

Também foi ele quem esclarecera, depois de confirmar a validade e permanência de toda Torá e dos Profetas, que isso tudo resume-se em dois mandamentos:

*“amarás o teu próximo como a ti mesmo“ e, amarás o teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a Torá e os Profetas”*⁶⁸⁹

Parece-nos que fora do ambiente cristão e judaico, inclusive entre os ateus, Jesus é compreendido como Mestre por excelência, talvez porque os ateus, entre os quais, o italiano Roberto Renzetti, e outros anarquistas e libertários não tenham (pre)conceito em analisar em alta consideração sua vida e ensinamento.⁶⁹⁰ Ou exemplo

⁶⁸⁷ Mitzvá 209 positiva;

⁶⁸⁸ Mt 13: 35;

⁶⁸⁹ Mt 22: 39-40;

⁶⁹⁰ Roberto Renzetti. *Alla Ricerca di un Uomo chiamato Gesù: Chi era Gesù; un Ebreo del suo tempo? Un esseno? Uno zelota? Dove nasce? Storia, mito, legende.* Roma: Tempesta Editore, 2011, pp. 298-309;

é Gandhi, um não Cristão e um não Judeu, compreendeu com bastante clareza o significado dos ensinamentos de Jesus.

Recuperar Jesus é, por isso mesmo, recuperar aquele Judaísmo de *amor que forma a força mais sutil do mundo*.⁶⁹¹ Para propor esta substância nas relações principalmente na que respeita à emancipação da pessoa humana.

Talvez consigamos compreender que resgatar Jesus, em ambos os ambientes, bem como sua experiência de vida e a dos seus discípulos imediatos, ou seja, da comunidade primitiva, aproveitando-os para que se lancem luzes, quiçá novas, ajuda na organização social dos tempos atuais, como, por exemplo, o Sermão da Montanha, já considerado como uma das pérolas do Judaísmo hillelista tanto por Pinkuss,⁶⁹² quanto por Walter Rehfeld e J. Guinsburg.⁶⁹³ Sobre o mesmo Sermão da Montanha, disse Gandhi certa vez:

*“se naquela oportunidade eu tivesse de enfrentar somente o Sermão da Montanha e minha própria interpretação dele, não hesitaria em dizer: oh, sim, sou cristão... mas, negativamente, posso dizer-vos que muita coisa que passa por cristianismo é uma negação do Sermão da Montanha...”*⁶⁹⁴

E com Buber, o filósofo Judeu do diálogo, que compreendeu o pensamento de Jesus como inteiramente formado pelo Judaísmo do amor, não simplesmente por sentimentos que acompanham o amor, que não podem ser confundidos com ele. Este amor judaico é indivisível e clama sua atenção sobre toda a humanidade:

“a los sentimientos se los tiene; el amor es un hecho que se produce ... el sentimiento de Jesús para con el poseo es otro que su sentimiento para el discípulo bienamado; pero el amor es uno ... aquel que toda su vida está clavado sobre la

⁶⁹¹ Gandhi. *As Palavras de Gandhi*. **Op. cit.**, p. 18;

⁶⁹² Rabino Fritz Pinkuss. *Quatro Milênios de Existência Judaica*. **Op. cit.**, p. 24;

⁶⁹³ Walter Rehfeld (intr.) e J. Guinsburg (org. e com.). *Do Estudo e da Oração: Súmula do Pensamento Judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1968, p. 102;

⁶⁹⁴ Louis Fischer. *Gandhi*. Trad. de Raul de Polillo. SP: Círculo do Livro, 1984, p. 190;

cruz de este mundo porque pide y exige esta cosa tremenda: amar a todos los hombres”⁶⁹⁵

Um dos aspectos mais importantes na hermenêutica de Jesus, e que de todo é também hillelista, refere-se à visão da pessoa humana como centro do sagrado, para quem a Torá fora entregue – não o contrário. O contrário resultou no desvio do saduceísmo e nas interpretações dogmáticas de Shammai.

Em outras palavras, o Judaísmo, no sentido dado por Jesus, está a serviço do homem (não apenas Judeu), bem como os preceitos da Torá, chamados Mitzvot, não têm o mesmo sentido que nas religiões pagãs da entrega e do sacrifício, mas, muito pelo contrário, na libertação. Toda Mitzvá (palavra-princípio) é importante e indivisível, mas se dirige ao homem, para o homem a fim de propiciar libertação.

Um caso bastante esclarecedor da tensão que se verifica entre dogmatismo religioso e libertação da pessoa humana vem do debate entre dois antigos mestres. Um, legalista, positivista, que vê na Torá a regra para deter o homem e, se for o caso, puni-lo; outro, humanista e libertário, que vê na Torá o material a serviço da construção do homem e da tessitura de sua liberdade:

*“E Jesus disse-lhes: o Shabat foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do Shabat.”*⁶⁹⁶

O Shabat é uma das Mitzvot da Torá, especialmente gravado no Decálogo, considerado tradicionalmente como rainha e homenageado semanalmente pelos Judeus no Cabalat Shabat (recepção do Shabat), como lei, devendo ser observado na prática judaica, e observado por Jesus.⁶⁹⁷ Mas, ao tempo de Jesus, como em muitos casos e tempos, a lei apresenta-se como imposta ao homem. Jesus, com profunda visão do homem Judeu que era, tratou respeitosa e profundamente a Torá como valor

⁶⁹⁵ Martin Buber. *Yo y Tú. Op. cit., p. 19;*

⁶⁹⁶ Mc 2: 27;

⁶⁹⁷ Geza Vermes. *A Religião de Jesus, o Judeu. Op. cit., p. 28;*

humanizador. Pode-se dizer, ontem e hoje, que quaisquer leis existem em função do homem e não o contrário.

A Torá, que significa “instrução” foi feita, por inteiro, para servir à construção do homem, incluindo o Shabat. São duas formas de ver o mundo: monolatria e monoteísmo, dogmatismo e humanismo. Na monolatria, escolhe-se um “deus” e lhe dá o direito de ser maior que outros; no monoteísmo, há apenas um Deus universal.

No dogmatismo, o dogma tem valor supremo e deve ser obedecido; no humanismo, o homem está em construção e a regra está a seu serviço e a serviço de seu movimento emancipador.

Realmente, os *Dez Mandamentos* da Torá, dos quais faz parte o Shabat, não podem ter outra razão que não seja a da organização de uma sociedade, em que se facilite e se propicie o germinar de uma humanidade esclarecida e emancipada. Mas, não apenas isso, pois o Shabat é concebido como uma antecipação de um tempo (futuro) de paz, no qual a humanidade viverá em harmonia, não apenas consigo, mas com a natureza inteira em um processo emancipatório da escravidão e libertação para a plenitude.

O Shabat é o introito desse tempo que não será apenas judaico, mas humano, de plenitude humana.⁶⁹⁸ Nietzsche entendeu, do ponto de vista não judaico, a importância do Shabat judaico, como sendo a antecipação de um *dia* em que o *velho Deus dos Judeus* vai se alegrar com seu povo e toda humanidade espera alegrar-se junto:

*“então chegará esse sétimo dia em que o velho Deus dos Judeus poderá alegrar-se consigo mesmo, pela sua criação e pelo seu povo eleito, e todos nós queremos alegrar-nos com ele.”*⁶⁹⁹

Mas, se as Mitzvot forem consideradas como interdição ou vontade de algum *Deus*, sem nenhuma relação com os homens, torna-se uma coisa, uma obra sem vida. E

⁶⁹⁸ Erich Fromm. *A Linguagem Esquecida: Uma Introdução ao Entendimento dos Sonhos, Contos de Fadas e Mitos*. Trad. de Octavio Alves Velho. 4ª ed., RJ: Zahar Ed., 1969, p. 179;

⁶⁹⁹ Friedrich Nietzsche. *Aurora*. Trad. de Rui Magalhães. Porto: Rés Editora, 1983, p. 141;

porque se perde como coisa, pelo mesmo motivo que o interlocutor de Jesus não compreendeu, no exemplo acima citado, o espírito do Shabat.

Isto ocorre, não porque o homem, como dissera Aarão, tem uma *este povo e sabias que ele está no mal*,⁷⁰⁰ mas porque o sistema pode ter uma inclinação para o mal quando se constrói e se impõe como uma realidade viva, separada do homem e da ânsia do amor que está no homem, de modo ativo e proativo. Paulo de Tarso, também ele um grande Fariseu (como Jesus) diz algo especialmente importante acerca das Mitzvot, que não a revogam, mas a confirmam:

*“assim, com efeito, não adulterarás, não matarás, não furtarás, não darás falso testemunho, não cobiçarás e, se há algum outro mandamento, tudo nesta palavra (palavra-princípio) se resume: amarás ao teu próximo como a ti mesmo; o amor não faz mal ao próximo, de sorte que o cumprimento da Torá é o amor”*⁷⁰¹

O homem dogmático vê apenas proibições e interdições nas Mitzvot e, por isso mesmo, deixa de ver que são princípios em função dos quais se constrói um pensamento, um comportamento e um juízo de valor. As Mitzvot servem para a construção do homem.

E todos os princípios apontam para o *amarás o teu próximo como a ti mesmo*. Em outras palavras, o *amarás o teu próximo como a ti mesmo* é a substância de uma sociedade realizada, acontecida, estabelecida, justa e viva.

É de se notar que no caso exemplar do ensinamento de Jesus ou no esclarecimento de Paulo de Tarso, há uma tentativa de reverter o quadro caótico da convivência entre pessoas, aliás, muito mais que “caótico”, mas o quadro de ódio e discórdia que marcou as relações do tempo de Jesus, como tratamos acima. Paulo de Tarso, embora não tenha conhecido Jesus, ainda conheceu um pouco desse tempo.

No primeiro caso, de Jesus, um fortalecimento do homem como centro de seu mundo (reafirme-se, centro do *seu* mundo), em torno do qual o sistema da Torá se

⁷⁰⁰ Êx. 32: 22-25;

⁷⁰¹ Aos Romanos 13: 9-10;

estabelece. E não nos esqueçamos de que a Torá veio depois dos Patriarcas, depois do Egito e, de certa forma, depois de Moisés, com o objetivo claro de constituir um povo.

No segundo caso, uma revisão quanto à própria legitimidade da Torá e da eficácia de sua aplicação, isto é, a Torá é a cristalização de uma relação cujo sentido é o amor: é feita por todos e para todos, não porque seja importante em si mesma, mas porque aponta para um resultado, uma realização. Ademais, o amor de que falam os Fariseus, entre os quais Hillel, Jesus e Paulo, lança luzes sobre a importância da relação entre pessoas. E, novamente, é de Buber o esclarecimento:

“la relación es mutua ... en el comienzo es la relación”⁷⁰²

Um dos pontos fundamentais na doutrina humanista de Jesus consiste nesta *redescoberta do homem enquanto homem* e, desta forma ele é trazido para o diálogo. É uma redescoberta geral: todo homem é homem, e como tal deve ser respeitado. Cada qual é responsável pelo seu próximo, e por fazer com que todos alcancem a plenitude de ser pessoa.

Mas, é claro que esta responsabilidade começa por quem tem autoridade, por quem deve dizer o direito, por quem deve ensinar a Torá ou aplicar as leis, por quem deve administrar os recursos públicos e, por isso mesmo, Jesus foi mais incisivo com os Mestres, não por odiá-los (como faziam os Saduceus e, também, os Essênios), mas por chamá-los à responsabilidade diuturna. Lembremos, outra não foi a postura de todos os Profetas de Israel e, assim, não seria de um Mestre comprometido com a Torá.

Outro ponto, igualmente fundamental, no pensamento de Jesus reside no fato de dar ao homem a oportunidade de participar de um processo que lhe garanta a *reforma interior*. *Para ele o homem deve (e pode) melhorar*. Diferente do pensamento antigo babilônico, para o qual o homem, tendo inclinações para o mal, deve ser *disciplinado* por uma carta de preceitos punitivos, de cuja elaboração não participou e, por isso mesmo, não compreende. E, não compreendendo, se lhe apresenta como estranha e impraticável. Por isso mesmo, para Jesus, é mais importante que o homem *ame*, tendo

⁷⁰² Martin Buber. *Yo y Tú*. **Op. cit.**, p. 20-21;

em vista que este amor lhe dará a reforma necessária até chegar ao ponto em que nada lhe seja obrigação, mas tudo seja amor, justiça e verdade.

Jesus, em seus ensinamentos do Sermão da Montanha, no qual ele, conforme ressalta o Rabino Fritz Pinkuss, fala em termos da Escola de Hillel,⁷⁰³ ressalta as virtudes de alguns homens, capazes de dar a eles mesmos, a força necessária para lutarem contra a violência.

Porém, não discorre sobre as virtudes, elaborando algum tratado escrito, mas sobre as virtudes operando nos homens, isto é, sobre os homens virtuosos, entre os quais: *os mansos*,⁷⁰⁴ que não podem ser confundidos com *covardes*: mansos que optaram pela não-violência (e isso era fundamental para viver no tempo de Jesus).

O pensamento gandhiano lança luzes sobre este *ser manso* enunciado por Jesus, pois de acordo com ele, a *não-violência* (ahimsa) e a covardia não combinam. Comumente os covardes se armam até os dentes, enquanto os mansos se apossam de destemor inflexível.

E continua Jesus, apontando *os pacificadores*,⁷⁰⁵ na condição de filhos de Deus. Não é pouco dizer para uma sociedade feita na violência, sob a mão romana impiedosa, combalida e explorada que ela é feita de filhos de Deus. Novamente, é do pensamento gandhiano que se pode tomar alguns pontos que esclarecem esta admirável figura do pacificador.

Para Gandhi,⁷⁰⁶ os mensageiros da paz devem ter uma fé intensa na não-violência, e são eles mesmos que vão cultivar, através do serviço pessoal, os contatos com as pessoas em sua localidade ou círculo escolhido. Não poderá ser um estranho, porque seu caráter irrepreensível deve ser conhecido por todos. A ideia é ter tantos homens e mulheres bons e sinceros quanto for possível.

⁷⁰³ Rabino Fritz Pinkuss. *Quatro Milênios de Existência Judaica. Op. cit.*, p. 24;

⁷⁰⁴ Mt 5: 5;

⁷⁰⁵ Mt 5: 9;

⁷⁰⁶ Gandhi. *As Palavras de Gandhi. Op. cit.*, pp. 44, 94, 95;

E, finalmente, Jesus cita *os limpos de coração*,⁷⁰⁷ e por que não dizer *os homens de boa-fé*, que agem conforme a sinceridade de propósitos. Além disso, *os limpos de coração* são aqueles que se livraram da violência ou que, pelo menos, estejam no caminho, tendo a conquista da não-violência como objetivo.

E é exatamente isto a que também se refere Gandhi:

*“não há um ponto intermediário entre a verdade e a não-violência de um lado, e a falsidade e a violência, do outro. Talvez nunca sejamos fortes o bastante para sermos totalmente não-violentos, em pensamento, palavra e ação, mas devemos manter a não-violência como nosso objetivo e fazer um progresso constante em sua direção”*⁷⁰⁸

Eis, então, os virtuosos: *os mansos, os pacificadores, os limpos de coração*. Todas as virtudes estão inter-relacionadas de modo indivisível. Não se espera que um homem seja manso e só, ou limpo de coração e só, ou pacificador e só. A luta do amor contra a violência exige que os homens sejam, a um só tempo, *mansos, pacificadores e limpos de coração*.

Em outras palavras, trata-se de alguém que faça a opção pela não-violência e que, ato contínuo, promova a paz entre os seus semelhantes, com sinceridade de coração, com boa-fé. E neste sentido afirma Buber:

*“el amor es la responsabilidad de un Yo por un Tú”*⁷⁰⁹

Aqui se trata de uma luta em que os recursos e todos os esforços devem ser utilizados. E o desafio objetivo é este: o estabelecimento do *amarás o teu próximo como a ti mesmo*, como relação substancial, em todos os níveis: pessoal e social, em todas as esferas. Não se separam os princípios religiosos da vida real. E daí para todos os setores da comunidade: saúde, educação, trabalho, habitação, propriedade, porque, na verdade, nada está desvinculado. Gandhi lança luzes sobre esse aspecto da seguinte maneira:

⁷⁰⁷ Mt 5: 8;

⁷⁰⁸ Gandhi. *As Palavras de Gandhi. Op. cit.*, p. 86;

⁷⁰⁹ Martin Buber. *Yo y Tú. Op. cit.*, p. 19;

“afirmo que a mente humana ou a sociedade não estão divididas em compartimentos estanques chamados social, político, religioso. Tudo age e reage entre si.”⁷¹⁰

O processo aqui, em relação ao amor, é o mesmo que ocorre em relação à violência. Ou seja, a violência gera violência, e não se trata de palavras jogadas ao vento, tendo em vista que, tanto o amor como a violência, não são palavras nem sentimentos, mas atitudes.

São modos de agir sobre o mundo, e no mundo. O que o Judaísmo está dizendo, e Jesus entende isso com perfeição, é que não pode haver Torá nem Profetas sem o amor, tendo em vista que tanto a Torá quanto os Profetas são meios para se construir um mundo de solidariedade e justiça. O ódio não tem como gerar justiça.

Por isso mesmo, o Judaísmo ensinado por Jesus aponta na direção do amor, e lhe é importante, neste sentido, o homem que seja, a um só tempo, *manso, pacificador e limpo de coração*, para que um sirva de exemplo ao outro, pela natureza mimética ou, como já vimos, pela imitação de Deus a que Jesus se oferece como espelho educativo. Esse era o projeto do Gênesis: *façamos o homem à nossa imagem e semelhança*.

Ao tempo de Jesus, o princípio era o da violência sacrificial, pois o culto era centrado no Templo e, por isso mesmo, a estrutura era violenta e o resultado foi a manutenção do estado de violência, incluindo a violência intestina de todos contra todos.

Neste caso, o sacerdote era apenas um técnico, um conhecedor do rito e do processo, um mero instrumento no mecanismo sacrificial, e parte do organismo da violência e, não sem razão, registramos, acima, como a violência dos Saduceus se voltou, inclusive, contra os próprios membros de seu grupo em modo de barbárie.

O sacrificador não carece de qualquer consciência, apenas deve fazer valer o rito, o processo, a cada passo, para que não haja *tumulto*. Daí a grande diferença entre Saduceus e Fariseus, pois estes promoviam a educação e a consciência, enquanto aquele o processo continuado e repetitivo do ritual e sacrifício.

⁷¹⁰ Gandhi. *As Palavras de Gandhi. Op. cit.*, p. 75;

A característica fundamental na vida e no Judaísmo de Jesus é o da sua *universalidade*.⁷¹¹ Há uma consciência de que ele representa o amor, a não-violência, o *ahimsa* gandhiano como força e conforme Gandhi, *a maior força a serviço da humanidade*.⁷¹² Esta característica se deve a um só fato: a humanidade que está oprimida pela violência, deseja uma nova ordem de coisas.

Não por outra razão muito atribuíram a Jesus a condição de ser Messias (*Mashiach*, isto é, ungido, em hebraico). Sem entrarmos neste tópico, que não interessa ao presente trabalho, todavia uma corrente judaica vê na ideia de *Mashiach*, não um homem, uma pessoa, um rei, mas um tempo, uma situação. Seria, então, *Mashiach* o tempo em que se pudesse viver em *Shalom*, ou seja, Paz.

É disso que fala o Profeta Ageu, do ponto de vista judaico, quando diz: *e virá o desejado de todas as nações*.⁷¹³ Ou seja, um tempo de paz, um tempo em que reina a paz. É contraditório para o pensamento judaico esperar uma pessoa que reine e estabeleça a paz, embora não o seja que haja pessoas que ensinem o caminho da paz.

A primeira comunidade dos seguidores de Jesus se fortaleceu imensamente pelo fato da redescoberta da sua própria humanidade. Aqueles seguidores foram *elevados* a uma condição de amigos, de companheiros, e não de servos. A comunidade organizada por Jesus teve a amizade por princípio.

O caráter do amor é simples, porém determinante para a coesão social, porque aparece como palavra-princípio. Elevar miseráveis, excluídos, oprimidos, além de leprosos, mendigos e pedintes, a um *status* de amizade e fraternidade não é pouca coisa que pode fazer um Mestre, sobretudo no contexto em que Jesus estava. Ao se dirigir a seus discípulos, diz:

“a minha instrução é esta: que vos amei uns aos outros, assim como eu vos amei. E vós sereis meus amigos se

⁷¹¹ Rabino Lewis Solomon. *Jesus, um Profeta do Judaísmo Universalista*, in Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão. *Op. cit.*, p. 198;

⁷¹² Gandhi. *As Palavras de Gandhi*. *Op. cit.*, p. 71;

⁷¹³ Ageu 2: 7;

*fizerdes isso. Já vos não chamarei servos, porque o servo não sabe o que faz o seu senhor, mas tenho-vos chamado amigos*⁷¹⁴

Todos são convidados a uma relação de amizade, todos podem sentar-se à mesa comum e participar do pão e do vinho com Jesus. E nisto está o conceito principal da amizade, do companheirismo (*cum pagnis* ou, aquele que como do mesmo pão), que todos possam, sentando-se à mesa comer do mesmo pão.

Porém, não em um sentido cerimonial, ritual e narrativo, mas real, efetivo, fraterno. É essa a dimensão que Jesus dá aos seus amigos por conta do Pessach, festa judaica anual que comumente se celebra em família. Jesus diz para eles: *desejei muito comer convosco este Pessach*.⁷¹⁵

Na medida em que o outro é reconhecido como pessoa, em que é trazido a um diálogo na relação de amizade, e na medida em que se torna importante que esteja à mesa, a comunidade se fortalece. Mas, é um processo em que o primeiro passo é amar o outro, ou seja, considerar o outro como pessoa, como ser humano e lança-lo na luz.

Além disso, a relação do amor é a relação do *face a face*, a relação do encontro para continuar atuando indefinidamente para resgatá-lo, e torná-lo novamente *tu*.⁷¹⁶ Esta força da ação do amor sobre o inimigo no sentido de resgatá-lo e trazê-lo à relação humana, pode perfeitamente ser chamada (num sentido humano e não religioso) de santificação.

Para que isso ocorra, e Jesus parece ter entendido com perfeição, é necessário afastar o rancor, a intriga, o *lashon hará* e a disputa odiosa. Seus contemporâneos viviam exatamente assim: ódio, discórdia, maledicência (*lashon hará*), intriga e violência. Esse é o primeiro passo. O segundo, sempre a partir do reconhecimento da pessoa humana, é afastar as desigualdades e, assim, promover a constante luta contra a

⁷¹⁴ João 15: 12-15;

⁷¹⁵ Lc 22: 15. Pessach, uma das festas judaicas, na qual se comemora a saída e a liberdade do Egito. Junto com Yom Kippur e Shabat, formam as três grandes festas judaicas;

⁷¹⁶ Martin Buber. *Yo y Tú. Op. cit.*, p. 16;

discriminação, a acepção de pessoas, qualquer resquício de superioridade de um sobre o outro.

Jesus, diferentemente dos Essênios, não fazia qualquer tipo de discriminação, por isso mesmo andava com leprosos, doentes, prostitutas, publicanos, mulheres, estranhos e não se recusava de debates com quem quer que fosse. Os Essênios excluíaam todos esses.

Conforme se depreende do Judaísmo de Jesus, a comunidade deve ser construída por todos e para todos. Quando se pensa que alguém possa ser inferior, para logo se conclui que se tiver menos ou nenhuma condição, é por causa da sua inferioridade ou incapacidade. Novamente Buber ilumina este ponto:

“en esto reside la igualdad entre aquellos que se aman, igualdad que no podría residir en un sentimiento, cualquiera que fuese, igualdad que va el más pequeño al más grande, del más dichoso”⁷¹⁷

Lembra Lucas, o autor das primeiras notícias da comunidade primitiva, que após a morte de Jesus,

“todos os discípulos estavam juntos”⁷¹⁸

Estar junto significa, também, caminhar na mesma direção, vale dizer, na direção do reconhecimento recíproco da humanidade de cada qual, na consideração de todos, no respeito a todos, indiscriminadamente e no cuidado de todos. Estar juntos fortalece e mantém o princípio da igualdade e da fraternidade. A comunidade de discípulos de Jesus, mesmo depois da sua morte, continuou mantendo o princípio da não discriminação ou acepção de pessoas. Tiago, irmão de Jesus,⁷¹⁹ que foi, provavelmente, o líder substituto deste grupo, escreve um texto especialmente importante:

⁷¹⁷ Martin Buber. *Yo y Tú. Op. cit.*, p. 19;

⁷¹⁸ Atos 2: 44;

⁷¹⁹ Pierre-Antoine Bernheim. *Tiago, o irmão de Jesus*. Trad. Mc Castro. RJ: Ed. Record, 2003, p. 237;

“porque, se na vossa Sinagoga entrar algum homem com anel de ouro no dedo, com vestidos preciosos, e entrar, também, algum pobre com sórdido vestido, e atentardes para o que traz o vestido precioso, e lhe disserdes: assenta-te tu aqui num lugar de honra, e disserdes ao pobre: tu, fica aí em pé, ou assenta-te abaixo do meu estrado, porventura não fizestes distinção dentro de vós mesmos, e não vos fizestes juizes de maus pensamentos?”⁷²⁰

Pelos textos neotestamentários nada indica que essa lição tivesse sido esquecida, ao menos pelo grupo que se manteve até a destruição de Jerusalém. Pedro, um dos discípulos de Jesus, chega mesmo a dizer, não mais acerca apenas dos Judeus, mas de qualquer pessoa, em qualquer parte:

“mostrou-me que a nenhum homem chame comum ou imundo. E eu reconheço por verdade que Deus não faz acepção de pessoas.”⁷²¹

Claro que não pode haver amor com acepção de pessoas: é uma contradição. E não apenas uma simples contradição, mas uma contradição destrutiva da própria ideia de amor. Uma sociedade baseada no diálogo é, pois, uma sociedade pluralista, em que todos são reconhecidos como diferentes, porém, aptos a estarem junto à mesa. E, deste modo, superados estes entraves na organização social ou, em outras palavras, redescoberto o homem e não mais discriminadas quaisquer pessoas, o próximo passo é o da comunhão de bens, no sentido de que o outro é reconhecido na medida em que possa participar do fruto da sociedade, ao qual ajuda a produzir.

f. comunidade de bens dos seguidores de Jesus

Logo após a morte de Jesus, seus discípulos se organizaram em uma comunidade, como aquela dos Essênios, com a diferença de que a dos seguidores de Jesus era na área urbana. Foi a primeira que procurou vivenciar os ensinamentos do

⁷²⁰ Tiago 2: 2-4;

⁷²¹ Atos 10: 28 e 34;

Judaísmo de Jesus, fundamentada, de fato, na redescoberta do humano, no fim da aceção de pessoas e, como entre os Essênios, na comunidade de bens.

E é novamente de Lucas,⁷²² o retrato daquela comunidade:

“e tinham tudo em comum. E vendiam suas propriedades e fazendas, e repartiam com todos, segundo o que cada um havia de necessidade, partindo o pão em casa, comiam juntos com alegria e singeleza de coração, e era um o coração e a alma da multidão dos que seguiam, e ninguém dizia que coisa alguma do que possuía era sua própria, mas todas as coisas lhes eram comuns. Não havia pois, entre eles, necessitado algum; porque todos os que possuíam herdades ou casas, vendendo-as, traziam o preço do que fora vendido ... e repartia-se por cada um, segundo a necessidade que cada um tinha.

Erich Fromm⁷²³ insiste em que esta comunidade primitiva deveria ser tomada mais seriamente, pois se trata de um grupo que experimentou uma força sobre o mundo das *coisas*, sobre o mundo da opressão com base exclusivamente em sua *convicção moral*. Segundo ele, esse grupo era formado de pobres, desprezados, humilhados e marginalizados.

O espírito da comunidade era de uma plena solidariedade humana, cuja expressão maior consistia em não permitir que pessoa alguma passasse necessidade e, por isso mesmo, partilharam espontaneamente todos os bens materiais. Era, um verdadeiro espírito revolucionário.

Segundo Fromm, retomando o pensamento weberiano, essa comunidade de seguidores de Jesus tinha consistência no próprio Sermão da Montanha, porque ele foi o manifesto de uma grande rebelião de oprimidos.

E tal relato de Lucas demonstra por si só o caráter dos primeiros seguidores de Jesus: unidade, não apego às coisas materiais, solidariedade e, sem muitas palavras,

⁷²² Atos 4: 32-37; 2: 44-47 ; 4: 32-37;

⁷²³ Erich Fromm. *Ter ou Ser. Op. cit.*, pp. 68-70;

ação no sentido de que todos tivessem suas necessidades supridas, até porque o amor implica responsabilidade de um eu com um tu.⁷²⁴

Esclarece Fromm, que Lucas conhecia antigos exemplos gregos da propriedade comunal e os exemplos daquela comunidade judaica (além de se parecer, nesse ponto, com os Essênios) que pressupunha a partilha de bens. Para Fromm, o ponto fundamental residia em que o povo deveria livrar-se da cobiça e da ansiedade de posses, ou seja, da estrutura do ter, para construir-se uma nova ordem, uma nova ética, embasada no ser, na comunhão e na solidariedade.⁷²⁵

A fome e a miséria eram gritantes pelas ruas da Judéia. A comunidade dos seguidores de Jesus tinham isso em mente e, assim, o processo era emancipatório, não simplesmente religioso. Era um Judaísmo de resultado libertário, não ritualístico. Na verdade, como já vimos, o povo em geral não suportava a classe de sacerdotes porque viviam em um mundo completamente alienado da realidade popular. Talvez seja por isso que eram espiritualmente empobrecidos. Penso que Gandhi possa nos ajudar uma vez mais a compreender essa relação:

“não acredito que um indivíduo possa progredir espiritualmente, enquanto aqueles que o cercam estão sofrendo. Acredito em advaita,⁷²⁶ acredito na unidade essencial do homem e também de tudo o que vive. Portanto, acredito que se um homem progride espiritualmente o mundo inteiro está progredindo com ele; se um homem cai, o mundo inteiro cai junto com ele.”⁷²⁷

Aparece, assim, outra grande diferença entre Saduceus e Fariseus, entre os quais Jesus. Aquela é movida e alimentada pela violência, discórdia, ódio, discriminação e se acomoda com a violência, inclusive romana.

⁷²⁴ Martin Buber. *Yo y Tú. Op. cit.*, p. 19;

⁷²⁵ Erich Fromm. *Ter ou Ser. Op. cit.*, p. 68;

⁷²⁶ *advaita* – uma das duas principais ramificações do Vedanta, que é um dos seis sistemas clássicos da filosofia indiana. Sustenta que Brahma, o Eu, é a realidade suprema, que o mundo veio de Brahma e é totalmente dependente dele;

⁷²⁷ Gandhi. *As Palavras de Gandhi. Op. cit.*, p. 23;

Esta se encontra numa luta incessante contra a violência, indignando-se amiúde e misturada ao povo. Aquela aceita a pobreza e a miséria de muitos (que é violência) como fundamental para a existência de poucos; esta, ao contrário, considera a violência da pobreza uma violência contra todos.

E não se trata, agora, de uma alternativa religiosa, ou outra forma de Judaísmo, mas da relação judaica fundamental, isto é, da existência humana, como indica Buber: *hombre con el hombre*. Numa existência em que se descobre envolvido em relações vivas com outros homens, livre do individualismo e do coletivismo (massificante).

Na relação de amor, a presença de um e de outro, se converte em encontro, vale dizer, em recíproca presença, em solidariedade, que competirá a cada um o que é ser homem.⁷²⁸ Pois bem, esta relação é importante na medida em que o humano se reconhece aí em sua plenitude.

E a partir do Judaísmo de Jesus, o valor da relação entre pessoas suplantou o valor da coisa. Por isso mesmo, um dos momentos realmente expressivos daquela comunidade, é o *partir do pão* e o *dividir os recursos e os bens* para que cada um tenha suas necessidades supridas.

Não é mais uma obrigação, mas uma consequência da relação judaica. Não é uma relação contratual, embora pareça, tendo em vista que, neste caso, as partes contratantes se obrigam a somar esforços e recursos a fim de conquistarem um fim comum. No caso do contrato a causa de se chegar a um fim comum, o efeito, é exatamente a soma de esforços e recursos.

No caso da relação dialógica provocada pelo Judaísmo de Jesus, a causa, a verdadeira causa, é o encontro cuja repercussão é manutenção de todos. O contrato está numa dimensão utilitarista; a relação, por sua vez, numa dimensão substancial.

É o que se verificará, dois milênios depois, na organização dos Kibutzim (organizações judaicas anarquistas) na região da Palestina. Também isso será uma marca de muitos Guetos europeus, além de uma bandeira anarquista.

⁷²⁸ Martin Buber. *Qué es el Hombre?* Trad. de Eugenio Imaz. 3ª ed. México: FCE, 1954, pp. 150-155;

Buber, que foi um dos promotores e professores dos Kibutzim, parece captar este ponto com singular clareza, ao dizer que a esperança primeira de toda história se destina a uma autêntica comunidade do gênero humano, ou seja, *uma comunidade de conteúdo comunitário* em todos os seus aspectos.⁷²⁹

E daí o porquê todos os membros devem participar, como nos Kibutzim (e na comunidade de seguidores de Jesus) do corpo e da saúde do corpo, não ficticiamente, mas efetivamente. Desta forma, segundo Buber, em vez de agrupar elementos estranhos (mecânicos, institucionais e conflituosos) entre si, promover o florescimento da pessoa humana, numa comunidade de amor.⁷³⁰

Com isso, foram apresentadas as características fundamentais do Judaísmo de Jesus e de seus seguidores originais, que deveria manter-se, não fossem os violentos ataques romanos que levou à destruição completa de Jerusalém. Mas, sugere Buber, um dos grandes admiradores de Jesus de Nazareth:

*“frente a esa amalgama de conocimientos verdaderos (...), me pronuncio por el renacimiento de la comuna. Renacimiento, no recuperación”*⁷³¹

⁷²⁹ Martin Buber. *Caminos de Utopía*. Traducción de J. Rovira Armengol. México: FCE, 1987, p. 196;

⁷³⁰ Martin Buber. *Yo y Tú*, **Op. cit.**, p. 46;

⁷³¹ Martin Buber. *Caminos de Utopía*. **Idem**, p.199;

3. JUDAÍSMO E A TESSITURA DOS DIREITOS HUMANOS

3.1.O Judaísmo como Direito e como influência sobre o Direito

3.1.1. Das Relações entre Religião e Direito

Antes de prosseguirmos nas afinidades entre Judaísmo e Direito, é importante fazermos uma revisitação, ainda que rápida e circunstancial, às relações entre o Direito e a Religião entre gregos e, principalmente, romanos *antigos*⁷³² para, a seguir, demonstrarmos as relações entre Judaísmo e Direito ou, em outras palavras, o aspecto jurídico do Judaísmo como Direito. Já expusemos alhures as relações culturais entre o Patriarca Abraão e as culturas babilônicas e, em geral, mesopotâmicas, assim como o caráter religioso das Leis de vários daqueles povos.

Pois bem, é bastante evidente que a Religião e o Direito são hoje manifestações culturais em afinidades eletivas, cujas origens se encontram, conforme Fustel De Coulanges, no mesmo ponto: família. É o que se depreende dos estudos realizados por ele nas religiões grega e romana no seu livro *A Cidade Antiga*.

A religião e o direito nascem da família e, pouco a pouco, desenvolvem-se ao ponto de parecerem separados e distintos, mas mantendo-se conexões e vínculos indeléveis. Inicialmente, explica De Coulanges, tanto a religião quanto o direito não foram criações das organizações da *polis* – a cidade. Quando as cidades começaram a escrever suas leis, encontraram-nas prontas.⁷³³

Durkheim, entretanto, discorda de De Coulanges, pois considera que as sociedades primitivas, fortemente marcadas pela *solidariedade mecânica*⁷³⁴, não têm na

⁷³² Giorgio Del Vecchio (1878-1970). *Lições de Filosofia do Direito*. 2ª ed.. Trad. de António José Brandão. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1951, p. 54;

⁷³³ Fustel De Coulanges (1830-1889). *La Cité Antique: etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grece et de Rome* (publicado pela primeira vez em 1864). *Op. cit.*, 93;

⁷³⁴ Conf. Émile Durkheim (1858-1917). *Da Divisão do Trabalho Social* (publicado pela primeira vez em 1893). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 81 e 157, respectivamente, solidariedade mecânica é aquela que caracteriza grupos sem qualquer (ou com pouca) consciência individual e, por isso mesmo, a consciência coletiva controla e dá coesão social, enquanto solidariedade orgânica é aquela em que a consciência individual é (mais) desenvolvida;

família ou em qualquer outra instituição social o fundamento da religião. Durkheim considera exatamente o oposto, ou seja, a religião como o fundamento social.⁷³⁵ Para ele, os “arranjos” sociais explicam a força religiosa, e não o contrário, como sugeriu De Coulanges.

Depois da análise crítica do texto de De Coulanges, Durkheim prossegue afirmando que é daquelas sociedades primitivas que vêm, por exemplo, o *comunismo* e a ideia de *propriedade coletiva*. Realmente, Durkheim está tratando da divisão de trabalho e, por isso mesmo, não consegue conceber uma sociedade primitiva que pudesse ser caracterizada pela *solidariedade orgânica*. Segundo ele, é nesta – e não naquela, que se realiza uma organização mais evoluída, consciente e individual, incluindo-se aí o Direito.

Parece-me que ambos estão falando das mesmas coisas. Concordam que direito e religião estão umbilicalmente relacionados, divergindo quanto ao conceito de família e origem do fenômeno religioso. Vincenzo Miceli, contemporâneo de ambos, que lecionou Direito Constitucional na Universidade de Perugia, e Filosofia do Direito em Pisa, considera que de início as normas jurídicas estão completamente revestidas de crenças e conteúdos religiosos.

Para esse jurista,⁷³⁶ o Direito passou a ser *mais específico quando se desfaz a solidariedade mecânica*, cuja base é mesmo a *comunhão de crenças comuns*, e começa a se conceber a *possibilidade de uma solidariedade fundamentada na harmonia dos atos, com valores autônomos e independentes de intenções*, isto é, na solidariedade orgânica.

Do ponto de vista jurídico contemporâneo, segundo Miceli, não se poderia falar de um conteúdo jurídico específico em relação ao costume primitivo, pois ali havia uma necessidade de comando coletivo, uma voz de coesa que se legitimava apenas no fenômeno religioso.

De qualquer modo, tanto as abordagens De Coulanges, quanto as de Durkheim e Miceli, concordam que aquelas sociedades antigas são religiosas e jurídicas, embora a

⁷³⁵ Émile Durkheim (1858-1917). *Da Divisão do Trabalho Social*, *Op. cit.*, p. 162;

⁷³⁶ Vincenzo Miceli (1858-1932). *Principii di Filosofia del Diritto*. Milano: Società Ed., 1928, pp. 626 e 627;

partir de análise de causa e efeito sejam divergentes. Para Durkheim, a religião é fundamento das instituições sociais, com as quais está intimamente mesclada;⁷³⁷ e para De Coulanges, é a família. Relevadas as abordagens de um e outro quanto à anterioridade da religião ou da família, o fato é que, lembra Argüello, a religião exerceu influência profunda, sobretudo, no Direito Romano posterior.⁷³⁸

Parece-me que Durkheim,⁷³⁹ embora critique a ideia de progresso social de Auguste Comte, leva em conta exatamente o processo de evolução quando critica De Coulanges, inclusive porque chama as sociedades antigas por ele analisadas de *totalmente inferiores*.

Ao contrário, De Coulanges coloca no mesmo ponto como faces do mesmo rosto, tanto a religião quanto a família. Em outras palavras, a família, grupo particular com seus cultos domésticos, tem caráter absolutamente diverso da modernidade. Para Miceli, não se trata de direito inferior ou superior, mas de um aspecto temporal e social, sendo certo que, segundo ele, mesmo quando o Direito parece estar completamente distinto da Religião, em tempos posteriores, continua, não obstante, preservando elementos religiosos, tanto no direito material quanto, e, sobretudo, no direito processual, ritualístico.⁷⁴⁰

Mais rigorosamente objetivo e com análise estrita do Direito, Gustav Radbruch, que também foi Professor de Filosofia do Direito da Universidade de Heidelberg, aborda o Direito e a Religião a partir de uma ótica cristã, e considera não haver qualquer relação entre as duas áreas. Diz que o Cristianismo se baseia em uma ideia de justiça que se confunde com bondade, não com direito, e que mesmo o assim chamado *direito canônico seria um direito anticristão*.

No que respeita às fontes do Direito ou civilizações do Direito, aponta única e exclusivamente o Direito Romano, considerando-o com a menor influência religiosa.⁷⁴¹

⁷³⁷ Émile Durkheim (1858-1917). *Da Divisão do Trabalho Social*. **Op. cit.**, p. 121;

⁷³⁸ Luis Rodolfo Argüello. *Manual de Derecho Romano*. **Op. cit.**, p. 17;

⁷³⁹ Émile Durkheim. **Idem**, p. 117;

⁷⁴⁰ Vincenzo Miceli. *Principii di Filosofia del Diritto*. **Op. cit.**, p. 628;

⁷⁴¹ Gustav Radbruch (1878-1949). *Propedeutica alla Filosofia del Diritto*. Trad. Dino Pasini e Carlo A. Agnesotti. Torino: G. Giappichelli Ed., 1959, p. pp. 130, 131 e 135;

Dele discorda Miceli que afirma que o Direito e a Religião continuaram, em alguma medida, relacionados e com afinidades, materiais e processuais, e que apenas após o Renascimento, e por obra dos filósofos, que se defendeu uma separação entre estas duas áreas.⁷⁴²

Não foi outra a afirmação de Luigi Mattiolo,⁷⁴³ Professor de Direito da Universidade de Torino, pois, segundo ele, a lei religiosa positiva é a norma jurídica positiva, e não podem advir de uma vontade divina, mas de uma autoridade humana. De qualquer modo, o *direito na sua infância* (ele não chama de inferior), como qualquer outra instituição antiga, se coloca sob a religião e depois no Renascimento, concordando com Miceli, as ideias sobre uma e outra área vão se especificando e se organizando em modos distintos.

Vê-se, contudo, que na obra de Radbruch, sua abordagem do Direito Romano tardio, pois ele não menciona o Direito romano primitivo, serve apenas para dar fonte e origem ao próprio Direito Alemão, pois retira dos Direitos antigos aquele sistema que interessa à visão extremamente formal e germânica de mundo, ao menos em sua época.

Além disso, o estudo do capítulo que ele chama, em seu livro, *Direito e Religião*, não se realiza, e teria sido melhor escolher *Direito e Cristianismo (alemão)*.

Mas, não poderíamos nos furtar de mencioná-lo aqui, tendo em vista que seu trabalho marcou os programas dos principais cursos jurídicos, em especial, o do Brasil que adotou ao longo do século XX um Direito com matriz germânica, aliás, romano-germânica.

Diferentemente de Radbruch, além de Miceli, Clovis Bevilacqua, um dos grandes juristas brasileiros, autor do Código Civil brasileiro de 1916, vê, e de modo transbordante, a íntima relação entre Direito e Religião, em quaisquer das civilizações antigas.

⁷⁴² Vincenzo Miceli. *Principii di Filosofia del Diritto*. **Op. cit.**, p. 629;

⁷⁴³ Luigi Mattiolo (1838-1904). *Principii di Filosofia del Diritto*. Napoli: Soc. L'Unione Tip. Ed., 1871, p. 20;

Diz ele, (em Português de sua época): *a lei primitiva teve de ennovelar-se nos torvos mysterios da religião* e, por isso mesmo, não surpreende que os sacerdotes antigos tenham sido os primeiros a dizer o direito.

Em especial, Bevilacqua cita tanto a civilização grega quanto a romana e, em ambas, há religião imiscuída com direito.⁷⁴⁴ E, embora haja um processo de laicização ao longo dos milênios, de tal modo a tornar o Direito uma área separada da Religião, esta ainda se encontra naquela. Certamente, como civilista e autor do Código Civil de 1916, Bevilacqua sabe, e com exatidão, a umbilical relação entre Religião e Direito, sobretudo, no que respeita à Propriedade e Direito de Família.

Antes mesmo de Bevilacqua e de Radbruch, o grande jurista alemão (civilista e romanista), Rudolf von Ihering, já havia considerado o Direito oriental, inclusos os Direitos Mesopotâmicos e Hebraico, como um conjunto de preceitos religiosos e jurídicos.

No caso do Direito ocidental, no qual ele considera o Direito Grego e o Direito Romano, Religião e Direito andam de mãos dadas, com maior distinção entre as esferas jurídica propriamente dita e religiosa. Essas áreas que se relacionam, e têm afinidades, são chamadas de *Fas* e *Ius*.⁷⁴⁵

De fato, na sociedade romana antiga, *Domus* e Religião se confundem. E, concordando com De Coulanges, o Professor Juan Iglesias, titular de Direito Romano na Universidade de Barcelona, afirma que os antigos não diferenciavam Religião, a que os romanos antigos chamavam de *fas*, do Direito, chamado por eles de *ius*.⁷⁴⁶

Fas que representa a *lex divina*, é o direito religioso, sendo palavra originária de *fari*, falar por inspiração a fim de comandar, como, aliás, sucedeu com todas as sociedades primitivas, afirma Adalício Coelho Nogueira, antigo Professor de Direito Romano da Faculdade de Direito da Universidade da Bahia.⁷⁴⁷ *Ius* que significa unir,

⁷⁴⁴ Clovis Bevilacqua (1859-1944). *Juristas Philosophos*. Bahia: Livraria Magalhães, 1897, pp. 1-4;

⁷⁴⁵ Rudolf von Ihering (1808-1892). *Abreviatura de El Espíritu del Derecho Romano*. Trad. Fernando Vela. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1947, p. 108;

⁷⁴⁶ Juan Iglesias (1917-2003). *Instituciones de Derecho Romano*. Vol. I. Barcelona: 1950, p. 10;

⁷⁴⁷ Adalício Coelho Nogueira. *Introdução ao Direito Romano*. Vol. I. RJ: Forense, 1966, p. 140;

atar, vincular, ordenar, comandar.⁷⁴⁸ Porém, para Miceli, *fas* e *ius* constituíam uma coisa só.⁷⁴⁹

Além disso, a relação entre *fas* e *ius*, entre a fala e o comando, continua presente, inclusive na expressão *judiciário* (*ius dicere*, isto é, dizer o direito) e, explica Edmond Picard, antigo Professor da Universidade de Bruxelas, desde os tempos antigos é a noção de direção, do que é direito, do que deve ser feito – ou não feito, sempre com conteúdo imposto,⁷⁵⁰ seja pelos deuses ou governantes.

Segundo Nogueira, religião, moral e direito coexistiam indiscriminadamente.⁷⁵¹ Iglesias diz que as fontes romanas mais antigas demonstram tal uso indiferenciado. Não é outra a afirmação de Max Weber, para quem *toda a vida cotidiana dos romanos e cada um de seus atos eram rodeados por sua “religião” com uma casuística jurídico-sacral que absorvia sua atenção em grau não menor do que faziam as leis rituais dos judeus e do direito sagrado taoista dos chineses.*⁷⁵²

Ademais, não é possível compreender os grupos romanos antigos como uma coletividade em solidariedade mecânica, considerado esse conceito durkheimiano, aliás, nem mesmo os gregos, sequer os hebreus. São grupos familiares com práticas familiares que confundem direito e religião⁷⁵³ de tal forma a não ser possível identificar, a menos que o façamos anacronicamente.

Por último, atesta Cícero, que a religião particular (porque havia religião particular!), os deuses particulares, ligados à família, e os cultos conseqüentemente particulares, causavam a seu tempo maior confusão.⁷⁵⁴

⁷⁴⁸ Gregorio Peces-Barba. *Introducción a la Filosofía del Derecho*. Madrid: Ed. Debate, 1993, p. 22;

⁷⁴⁹ Vincenzo Miceli. *Principii di Filosofia del Diritto*. *Op. cit.*, p. 628;

⁷⁵⁰ Edmond Picard (1836-1924). *O Direito Puro*. Trad. portug.. Lisboa: Ed. Ibero-Americana, 1942, p. 27;

⁷⁵¹ Adalício Coelho Nogueira. *Introdução ao Direito Romano*. *Op. cit.*, p. 140;

⁷⁵² Max Weber (1864-1920). *Economia y Sociedad*. *Op. cit.*, pp. 334, 335;

⁷⁵³ Rudolf von Ihering (1808-1892). *Abreviatura de El Espíritu del Derecho Romano*. *Op. cit.*, p. 108;

⁷⁵⁴ Marco Tulio Cícero (106-43 a.e. c.). *Das Leis*. Trad. de Otávio T. Brito. SP: Cultrix, 1967, p. 73;

Família, no sentido que lhe dá De Coulanges, muito diferente da concepção que damos à palavra nos dias de hoje, era considerada o pequeno grupo formado por pai, mãe, filhos, escravos e coisas, e todos e tudo, em torno de um patrimônio (o que pertence ao *pater*) chamado de *familiam*.

A religião, explica Argüello, de caráter familiar, realizava-se na casa, no *domus* (doméstico), lugar onde se mantinha um *fogo sagrado* mantido aceso diuturnamente como culto aos deuses domésticos. Família e o direito que a expressava, tinham, portanto, um caráter religioso: *sacra privata*, com um culto próprio.⁷⁵⁵ São os elementos ético-religiosos, conforme Iglesias que ligam família, no sentido romano antigo, e *domus*.⁷⁵⁶

Tanto as casas romanas quanto as gregas possuíam um altar para o *fogo sagrado*, especialmente mantido aceso diuturnamente em culto aos deuses domésticos, ou seja, às almas dos seus antepassados e aqui, neste culto aos mortos a partir do núcleo familiar, teria nascido o sentimento religioso.

Os gregos chamavam este altar de *Vesta* e os romanos, de *Vesta* ou *Focus*,⁷⁵⁷ porque lhes eram originalmente comuns, referindo-se à deusa *Estia*, conforme se vê na Eneida de Virgílio.⁷⁵⁸

Mesmo em relação às coisas, aos bens (*res*), os romanos faziam uma classificação específica no contexto religioso. Chamavam todas as coisas dedicadas aos seus cultos domésticos ou públicos, primeiramente *res extra commercium*, ou seja, não suscetíveis de relações comerciais, e nestas incluíam as *res divini iuris*.

Na amplidão das *res divini iuris* (coisas de direito divino), consideravam as *res sacrae* (coisas sagradas), de caráter mais público ou coletivo, como os templos; as *res sanctae* (coisas santas), que interessavam, inclusive, para a proteção pública, como os

⁷⁵⁵ Luis Rodolfo Argüello. *Manual de Derecho Romano*. **Op. cit.**, pp. 398-400;

⁷⁵⁶ Juan Iglesias. *Estudios: Historia de Roma, Derecho Romano e Derecho Moderno*. Madrid: Ediciones Euramerica, 1968, p. 107;

⁷⁵⁷ Fustel De Coulanges. *La Cité Antique*. **Op. cit.**, p. 21;

⁷⁵⁸ Virgílio (Publio Virgilio Marone, 70-19 a. e. c.). *Eneida*. Trad. da Annibal Caro (1507-1566) in 2 vol.. Milano: Rizzoli Ed., 1960, vol. I, p. 68 (Livro II: v. 490);

muros e as portas da cidade e, finalmente, as *res religiosas* (coisas religiosas), de caráter mais particular, como os sepulcros que se encontravam no *domus* (casa, espaço doméstico).⁷⁵⁹

Nesse sentido identificamos não apenas o nascedouro da religião e do direito, mas de uma religião e de um direito de caráter particular. É a religião privada e o direito privado. Porque o grupo familiar prestava culto aos seus antepassados, aos deuses domésticos, caracterizando um culto singular e secreto, do qual o sacerdote, diz Argüello, era o *paterfamilias* – chefe com poderes absolutos de ordem política, judicial e religiosa. Dessa origem romana vem as ideias relacionadas aos deuses masculinos e sua autoridade sobre todos os outros.

Mas, De Coulanges não considera a autoridade masculina, ou do pai, como superior em si, pois, segundo ele, cada *casa* possuía uma autoridade divina acima da do pai. Os gregos e romanos a chamavam, respectivamente, de *Estia*⁷⁶⁰ e de *Lar Familiae Pater*, espécie de divindades internas, às quais se fazia um culto doméstico, celebrado, aí sim, pelo pai.

Em outras palavras, não era ao pai que se prestava culto, mas à divindade à qual o pai servia. Nisso, diz ele, reside o fato de que os gregos e os romanos jamais concederam à mulher qualquer tipo de autoridade, relegadas a uma posição inferior.⁷⁶¹ Sendo o culto feito às divindades masculinas, a mulher jamais teve um lar para si e nunca pode ser chefe de um culto.

Semelhantes às leis hindus, os gregos e os romanos não reconheciam qualquer direito à mulher, submetida, respectivamente, ao pai, irmãos, marido e, morto esse, aos familiares de seus maridos ou aos próprios filhos.⁷⁶²

⁷⁵⁹ Luis Rodolfo Argüello. *Op. cit.*, p. 168;

⁷⁶⁰ Louis Gernet. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Flammarion, 1982, pp. 281-293;

⁷⁶¹ Hécio Maciel França Madeira (trad). *Digesto de Justiniano – Livro I*. *Op. cit.*, p. 58;

⁷⁶² Fustel De Coulanges. *La Cité Antique*. *Op. cit.*, pp. 93-95;

Isso ocorria porque o pai era, explica De Coulanges, não apenas o protetor do grupo familiar, mas o continuador dos avoengos, dos homens antepassados, um sacerdote que o ligava a tais deuses, isto é, em outras palavras, o (re)ligava aos mortos.

Aliás, a própria palavra que designa essa força política, jurídica e religiosa é *pater*, que é lida da mesma forma em grego, latim ou sânscrito. *Toute la religion réside en lui*,⁷⁶³ escreve De Coulanges, a fim de dizer que a força tanto religiosa quanto jurídica encontrava-se concentrada e reunida no pai⁷⁶⁴ e, por se tratar de crença comum, incluindo a das mulheres, não havia quaisquer necessidades de imposição: é direito que nascia de crenças em forças espirituais que regiam aquele universo familiar, reforçando a ideia de que o *pater* tinha o direito absoluto, inclusive *de vida e de morte* sobre os membros de sua família (*ius vitae ac necis*).⁷⁶⁵

Essa superioridade masculina na chefia dos cultos e, assim, na própria organização legal e política, nasceu da religião. A força jurídica residia na natureza religiosa masculina. Assim, o direito nascido na religião, conferia ao *pater* um poder ilimitado, que De Coulanges resume da seguinte maneira:

- a. *O pai é o chefe supremo da religião doméstica;*
- b. *Como sacerdote do lar, o pai não reconhece qualquer outro hierarquicamente superior a ele;*
- c. *Porque é o líder supremo da família, todos os direitos lhe são atribuídos;*
- d. *O pai tem o direito de reconhecer o filho ou de repudiá-lo ao nascer, e este direito é coerente com o elemento religioso que criou a família;*
- e. *É o reconhecimento do pai que atribui ao filho o direito de pertencer ao círculo sagrado da família e nela encontrar a proteção jurídica que lhe dá o pai;*

⁷⁶³ Toda religião reside nele, isto é, no *paterfamilias*;

⁷⁶⁴ Fustel De Coulanges. *La Cité Antique*. **Op. cit.**, pp. 97 e 103;

⁷⁶⁵ Caio Mario da S. Pereira. *Inst. de Direito Civil: Direito de Família*. RJ: Gen/Forense, 2016, p. 31;

- f. *O pai tem o direito de repudiar a mulher caso ela seja adúltera ou não possa engravidar (óbvio que era visto do ponto de vista masculino);*
- g. *O direito de ceder a outro o poder sobre a filha, casando-a, bem como o direito de casar o filho para perpetuidade da família;*
- h. *O direito de emancipar um filho (excluindo-o da família) e o direito de adotar (adoção, sobretudo para dar continuidade no culto do fogo sagrado);*
- i. *O direito de indicar a tutela sobre a mulher e filho;*
- j. *O direito de propriedade indivisível, perpétuo e da família, sendo usufrutuário o próprio pai em benefício do culto doméstico aos antepassados;*
- k. *Todos os rendimentos dos filhos pertenciam ao pai e integravam o patrimônio (conjunto de bens pertencentes ao pater);*
- l. *O filho poderia ser vendido ou cedido em “locatio rei”;*
- m. *O pater poderia também decidir sobre a vida da mulher e dos filhos;*⁷⁶⁶

Este caráter *sagrado* do direito, tanto grego quanto romano, está intrinsecamente ligado à propriedade, da qual a família é apenas um aspecto. Aliás, mesmo depois da Revolução Francesa de 1789, direito e religião continuaram de mãos dadas no que respeita, sobretudo, à *sacralidade da propriedade*: “*sendo a propriedade um direito inviolável e sagrado, ninguém pode ser dela privado...*, conforme o Artigo 17 da Declaração francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão”

De fato, direito e religião andavam de mãos dadas nas culturas grega e romana.⁷⁶⁷ E a sacralidade da propriedade (e do direito de propriedade) explica-se

⁷⁶⁶ Fustel De Coulanges. *La Cité Antique*. **Op. cit.**, pp. 98-103;

porque os deuses domésticos são enterrados no *domus*, instalam-se ali para sempre, enquanto houver culto doméstico e a manutenção do *fogo sagrado*. Religião e Direito, especialmente, direito de família e de propriedade, assim como o direito de punir (penal) sempre se mantiveram de mãos dadas de modo inseparável.⁷⁶⁸ Em síntese, o sinal de propriedade é a marca de consagração.⁷⁶⁹

Lembra ainda De Coulanges que, entre os vários direitos religiosos das sociedades antigas, na Bíblia Hebraica, por duas vezes, a ideia de propriedade com características religiosas aparece, respectivamente em Abraão e, depois, em Moisés, quando Deus diz àquele que o havia tirado de Ur dos Caldeus a fim de lhe dar as terras, e para este, quando Deus assegura que fará com que os israelitas possuirão, como herança, as terras prometidas aos antigos.

Já vimos na parte em que tratamos do *Abraamismo*, que há quem considere que os direitos grego e romano, assim considerados em ordem cronológica, teriam recebido influência dos direitos da antiguidade, especialmente, egípcio, judaico, assírio e babilônico. Outros, como Argüello, veem tal influência com muita reserva, considerando que não há suficientes estudos com fundamentação sobre o tema.⁷⁷⁰

Porém, o fato de não haver ainda estudos fundamentados não exclui a possibilidade de influência que é, *a priori*, razoável, sobretudo se considerarmos as grandes movimentações daquelas priscas eras. Não parece haver qualquer dúvida da influência entre direito e cultura judaicos e direitos e culturas mesopotâmicos, em especial, babilônico,⁷⁷¹ como anotamos.

Outrossim, não há qualquer dúvida das afinidades entre gregos e romanos, bem como das influências recebidas ou inspiradas, da cultura e religião egípcias sobre as civilizações mediterrâneas e do Oriente Médio. Entretanto, tais estudos mais profundos e verticais ainda estão em desenvolvimento.

⁷⁶⁷ Clovis Bevilacqua. *Juristas Philosophos*. **Op. cit.**, p. 6;

⁷⁶⁸ Fustel De Coulanges. *La Cité Antique*. **Op. cit.**, pp. 63- 69;

⁷⁶⁹ Louis Gernet. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. **Op. cit.**, p. 262;

⁷⁷⁰ Luis Rodolfo Argüello. *Manual de Derecho Romano*. **Op. cit.**, p. 19;

⁷⁷¹ Edoardo Volterra. *Diritto Romano e Diritti Orientali*. **Op. cit.**, p. 51;

Passaremos a seguir às considerações sobre o Judaísmo como Direito e pressuposto dos Direitos Humanos, a fim de verificar o seu elemento substancial. Por isso mesmo, é importante recordarmos alguns pontos fundamentais que marcaram o desenvolvimento do Judaísmo enquanto um movimento emancipador, principalmente no que respeita ao processo pelo qual, em função dos grandes embates na remota Judéia, ele ganhou uma base crítica, filosófica, hermeneuticamente progressista e universal.

3.1.2. Judaísmo como Direito e antessala dos Direitos Humanos

Faremos, então, uma incursão ao Judaísmo sob a ótica do Direito, ou o Judaísmo visto como Direito. Não se trata, como se vê do próprio título, de Direito Hebraico ou Direito Judaico, pois isso nos levaria a estudar o sistema de direito judaico.

Não é o caso nem objetivo deste trabalho. Mas, é especialmente importante, sobretudo como antessala para compreensão das contribuições do Judaísmo aos Direitos Humanos, que o conheçamos sob a ótica do Direito.

Portanto, trata-se metodologicamente de um ângulo pelo qual se pode ver o Judaísmo, embora reconheçamos, com Skorka, *muito complexo resumir em poucas palavras a civilização e cultura judaicas*.⁷⁷²

Antes, porém, cumpre lembrar com Perces-Barba, que seguimos aqui a ideia de *Direito como parte das criações humanas, como realidade do mundo cultural* (espiritual e histórico), e como *mundo da cultura* no sentido de *criação humana de caráter normativo para organizar a vida em sociedade*.

Trata-se, assim, da *vida humana em sua dimensão axiológica ou de finalidades*, vida humana social, isto é, do homem entre outros homens, e situada no plano dos *mandatos*, das obrigações e das imposições.⁷⁷³ Esses aspectos referem-se aos fatos

⁷⁷² Rabino Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 11;

⁷⁷³ Gregorio Peces-Barba. *Introducción a la Filosofía del Derecho*. **Op. cit.**, pp. 25-27;

históricos, isto é, considerados exteriormente e, como tais, segundo Pontes de Miranda, Direito e Religião devem ser estudados.⁷⁷⁴

Aqueles, como o Prof. Alfredo Mordechai Rabello, Docente de Direito Comparado e História do Direito da Universidade Hebraica de Jerusalém, que se dispuseram a estudar o Direito Hebraico, chamado também de Direito Judaico, que em hebraico é *Mishpat 'Ivri*,⁷⁷⁵ consideraram-no como sendo o direito dos Judeus desde os tempos bíblicos até os tempos contemporâneos.

Diz ele, que não se trata de um *direito abstrato*, mas cotidiano, de caráter nacional (desde 1948 com o nascimento de Israel) e religioso e, nesse sentido, há normas que dizem respeito às relações da pessoa com Deus, e outras normas que tratam das relações entre pessoas.

A Bíblia Hebraica, o *Tanakh*, aqui considerada, conforme Fromm,⁷⁷⁶ *como um livro* para o propósito a que se destina este trabalho, é considerada como primeira fonte do Direito Hebraico, especialmente a Torá, estudada como direito bíblico, sobretudo a partir do Talmud, fonte de hermenêutica, bem como das 613 Mitzvot,⁷⁷⁷ organizadas, como vimos alhures, por Maimônides.

Além da Torá, os outros livros da Bíblia Hebraica também são fontes de estudo: *Nevi'im* (os Profetas) e *Ketuvim* (os Escritos). Trata-se de qualquer modo de uma construção de um direito que se perde nas origens babilônicas, e que vem, por escrito, sendo compilado e ensinado ao menos desde o século XII a. e. c.. Fromm considera-a como retrato da *evolução de um povo primitivo* para uma grande nação, da *vida arcaica para a civilizada*.

Altavila, antigo Professor de Direito da Faculdade de Direito de Alagoas, comparando com a legislação de outros povos, considera a Torá como um dos códigos fundamentais da humanidade, com destaque para o quinto livro de Moisés:

⁷⁷⁴ Pontes de Miranda. *Sistema de Ciência Positiva do Direito. Tomo II. Op. cit.*, p. 159;

⁷⁷⁵ Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico. Op. cit.*, pp. 3;

⁷⁷⁶ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical. Op. cit.*, pp. 24, 25 e 27;

⁷⁷⁷ Alfredo Mordechai Rabello. *Idem*, p. 5;

Deuteronômio que, diferentemente dos outros primeiros, não destaca rituais sacerdotais ou narrativas de criação ou formação do povo israelita, mas fixa-se em preceitos propriamente jurídicos,⁷⁷⁸ incluindo a determinação de se estabelecerem juízes e oficiais nas terras que então os israelitas ocupariam para ali formarem sua nação e o reino.

Nesse sentido, um dos pontos fundamentais da Torá⁷⁷⁹ enquanto fonte de Direito (positivo), é a determinação de que os juízes, que deveriam ser estabelecidos para *ouviem as questões e os pedidos*, não poderiam fazer qualquer tipo de acepção de pessoas, obrigando-se a ouvir tanto o grande quanto o pequeno, tanto o rico quanto o pobre. Trata-se de um dos fenômenos jurídicos dos mais importantes em quaisquer povos civilizados, a saber, o direito de ação, que faz valer o direito.

É o que Pietro Cogliolo⁷⁸⁰ chama, em face do Direito Romano, de *Ius e Actio* (direito e ação), porque é neste momento, continua Cogliolo, que há uma separação entre o que é religioso do que é jurídico. Anteriormente, a partir de Jaeger, já apontamos para a comparação com a formação do homem grego, e da organização do direito a partir de dois fundamentos: *Themis e Dikè*.⁷⁸¹

Para Moisés, a Torá, enquanto instrução e direito pedagógico - *Mishpat*, já dada, deveria ser levada a efeito com os *Shoftim* (juízes) a fim de se alcançar a *Tzedek/Tzedaká* (justiça).⁷⁸² Não se trata mais de uma religião ou de prática religiosa, mas de uma realidade que se impunha. Embora Deus possa ouvir e fazer justiça, essa incumbência é dos filhos de Israel com seus juízes.

E não apenas, pois se impunha no nascedouro judaico a grande questão de acesso à justiça, digo, a uma justiça que se construiria em bases de igualdade e de não acepção de pessoas. O que se propõe por Moisés seguirá influenciando o mundo que

⁷⁷⁸ Jayme de Altavila (1895-1970). *Origem dos Direitos dos Povos*. **Op. cit.**, pp. 15, 16 e 19;

⁷⁷⁹ Deut. 16: 18. Trata-se da Mitzvá 176 positiva; Deut. 1: 16; 16: 18; Deut. 1: 17;

⁷⁸⁰ Pietro Cogliolo. *Filosofia del Diritto Privato*. 2ª ed., Firenze: 1891, p. 115;

⁷⁸¹ Werner Jaeger. *Paideia: a formação do homem grego*. **Op. cit., passim**;

⁷⁸² Deut. 16: 20;

mesmo nos dias de hoje ainda se bate em relação ao próprio conceito de acesso à justiça,⁷⁸³ diria, acesso qualificado à justiça.

A própria ideia de *justiça* e, também, *misericórdia*, remete o homem a Deus, porque Justiça e Misericórdia são elementos que compõem as forças da criação, conforme o Midrash (exegese dos sábios do Talmud). A exigência, e insistência, de que os Judeus façam justiça, e justiça no caso concreto, é uma expressão das faces de Deus.

Conforme o Rabino Abraham Skorka,⁷⁸⁴ justiça e misericórdia foram sempre a busca e a experiência sobre as quais se desenvolveu a cultura judaica. Enfim, Justiça no seu sentido mais profundo, diz Skorka, envolve realmente todos os aspectos da vida.

Com o Deuteronômio, essa Constituição, os hebreus conquistam um posto nas maiores civilizações. A *Mishpat* (Direito), *Shoftim* (Juízes/Juízo) e a realização de *Tzedek/Tzedaká* (Justiça), aparecerá séculos depois, respectivamente, entre gregos e romanos, como *Themis/Dikè* e *Ius/Actio/Iustitia* e, em quaisquer desses povos, significando: *Direito/Ação/Justiça*.

Para os romanos, muito tempo depois, a *ideia de justiça* pressupunha a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito (*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*), enquanto o *conceito de direito* preceituava viver honestamente, não lesar outrem, dar a cada um o seu (*iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*), conforme a versão de Hécio Madeira,⁷⁸⁵ do Departamento de Direito Civil e Romano da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Até os dias atuais, não é apenas o direito formal, o que se escreve ou se diz, mas o direito realizado a partir do direito de ser ouvido por uma autoridade competente com equidade (*aequitas*). Aqui está uma das conquistas dos direitos humanos e, para os países que possuem Constituição, direito fundamental.

⁷⁸³ Mauro Cappellitti e Bryant Garth. *Acesso à Justiça*. Porto Alegre: Sergio A. Fabris Editor, 1988, p. 9;

⁷⁸⁴ Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. *Op. cit.*, pp. 7, 8;

⁷⁸⁵ Hécio Maciel França Madeira (trad). *Digesto de Justiniano – Livro I*. *Op. cit.*, p. 19;

Este direito de ser ouvido por um Juiz consagrou-se, finalmente, na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948: “*todo homem tem direito a receber dos tribunais nacionais remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela Constituição ou pela lei,*” conforme o Artigo VIII da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948.

O juiz é o órgão que realiza o direito.⁷⁸⁶ Moisés, em Deuteronômio, não está preocupado com rituais sacerdotais que ocuparam boa parte do Livro de Levítico, mas com a realização jurídica, política e de acesso à justiça dos israelitas. Há, agora, uma realidade adiante e, sobretudo, para depois da morte do grande Legislador hebreu - Moisés: fazer com que o povo que atravessou o deserto se constitua vez por todas em uma nação, civilizada e civilizatória.

A Torá inteira, em especial com o seu quinto livro - Deuteronômio, aparece nesse momento como uma Constituição jurídico-política⁷⁸⁷ e, por isso mesmo, não é sem razão que o estabelecimento de uma função judiciária ocupa as primeiras letras deste livro, como sói acontecer com quaisquer Constituições.

Por isso mesmo, Jayme Altavila considerando que o *direito escrito* de cada povo espelha mais *fielmente a sua evolução social*, afirma que o Direito Hebraico foi a fisionomia do mundo israelita, sendo o influenciador não apenas do Cristianismo e do Islamismo, mas de várias outras culturas que tiveram em suas fontes a energia da civilização. Segundo ele, é exatamente essa busca incessante pela justiça, e a ideia de justiça, que marcam os judeus desde Moisés com sua Torá.⁷⁸⁸

O Judaísmo encerra substancialmente uma ideia pragmática de justiça no direito que cria. Não é uma justiça para além do entendimento humano ou da racionalidade, mas, concreta e cotidiana.

Hans Kelsen retoma a discussão religiosa sobre *justiça* em seu livro *O Problema da Justiça*, e critica qualquer ideia *abstrata* de justiça, sobretudo quando relacionada ao ensinamento cristão de *amar o próximo como a si mesmo*.

⁷⁸⁶ Pietro Cogliolo. *Filosofia del Diritto Privato*. **Op. cit.**, p. 115;

⁷⁸⁷ Jayme de Altavila. *Origem dos Direitos dos Povos*. **Op. cit.**, p. 19;

⁷⁸⁸ Jayme de Altavila. *A Testemunha na História e no Direito*. SP: Melhoramentos, 1967, pp. 26-34;

Segundo ele, não se trata de um amor ao próximo considerado em suas reais necessidades e angústias, mas de uma justiça levada à relação apenas com Deus. Diz ele que tal *justiça* (teológica) *situa-se para além de toda ordem possível numa realidade social; e o amor, que é esta justiça*, está para além do que a humanidade pode compreender racionalmente como amor.

O amor, comumente ensinado por via religiosa, diz ele, não é o amor ao homem, mas o amor a Deus. Finalmente, Kelsen considera que: “*a minha justiça, portanto, é a justiça da liberdade, a justiça da democracia, em suma, a justiça da tolerância*”.⁷⁸⁹

Nesse sentido, Del Vecchio concorda com Kelsen, e afirma que o Cristianismo imprimiu à ideia original do amor e da fraternidade, não uma luta por reformas políticas e sociais, mas simplesmente uma reforma de consciência e, continua ele, mesmo as ideias de igualdade e liberdade, não se dirigiram contra a ordem existente, mas a uma ideia de igualdade e liberdade diante de Deus.⁷⁹⁰

É para essa ideia de justiça como concretude, realidade, realização cotidiana que se exigem juízes para ouvir os reclamos e pedidos do povo. Aqui se desenha uma vigorosa reflexão que vai, posteriormente, ocupar as mais profundas discussões e debates jurídicos e constitucionais, a saber, a distância entre um direito formal, meramente enunciativo, escrito, e o direito real, concretizável.

Como exemplo contemporâneo, há uma diferença entre a ideia constitucional de erradicação da pobreza e a efetiva erradicação da pobreza, entre a constitucional igualdade entre pessoas e a real igualdade entre pessoas. A nosso ver, a base do Judaísmo enquanto Direito, refere-se a uma realização, concretização e percepção de justiça. Em outras palavras, para cada caso concreto há – e deve haver mesmo, uma resposta imediata. Isso afasta o Judaísmo, enquanto Direito, da estrutura teológica.

Isso se explica porque tanto a Torá, embora considerada por nós como *um* livro (para este trabalho), quanto tudo o que se construiu ou se desenvolveu a partir dela

⁷⁸⁹ Hans Kelsen (1881-1973). *O Problema da Justiça*. Tradução de João Batista Machado. 2ª ed.. SP: M. Fontes, 1996, pp. XXXI (Introdução) e 46-65;

⁷⁹⁰ Giorgio Del Vecchio (1878-1970). *Lições de Filosofia do Direito*. *Op. cit.*, pp. 58-59;

como, por exemplo, as narrativas, os Profetas, o Talmud, o Livro das 613 Mitzvot, entre outros escritos, são resultados de uma viagem ao longo do tempo, por vários lugares e culturas.

Lembra Fromm⁷⁹¹ que isso retrata as condições específicas do desenvolvimento do próprio Judaísmo como resultado de um *roteiro* de viagem, que começa em Ur e passa por Harã, Canaã, Egito, e pelos impérios babilônico, medo-persa, greco-macedônio e romano, e pela Idade Média cristã etc. Todo esse material escrito não foi preparado para um fim, com um objetivo uniforme, aliás, repleto de *contradições* internas, mas como registros e apontamentos de viagem ao longo dos séculos.

Disso decorre o caráter pragmático do Judaísmo enquanto direito. Vejamos, como exemplo, a determinação de se carregar um instrumento na mala a fim de cobrir o excremento, e manter um acampamento limpo, determinação essa considerada como *Mitzvá* (palavra-princípio).⁷⁹²

Trata-se, evidentemente, de preceito que hoje chamaríamos de proteção do meio ambiente (direito ambiental). Ou, ainda, do direito sucessório reconhecido por Moisés às filhas de Tselofchad, e que, por conta disso, estabeleceu o direito sucessório⁷⁹³ às mulheres, que se tornou uma das *Mitzvot*⁷⁹⁴ perpétuas.

Ivan Durães,⁷⁹⁵ por sua vez, faz importante análise de um aspecto do Direito Hebraico, isto é, da situação da escravidão (escravização), que Vicente Ráo chama de *servidão*,⁷⁹⁶ e dos direitos dos escravizados e dos libertos no Direito Hebraico. A partir da Torá, Durães demonstra, assim como havia feito o Rabino Skorka,⁷⁹⁷ como este direito mostrou-se muito mais humanista se comparado ao Direito de Hammurabi.

⁷⁹¹ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. **Op. cit.**, pp. 27 e 28;

⁷⁹² Deut. 23: 14; Mitzvá 193 – positiva;

⁷⁹³ Émile Durkheim. *Da Divisão do Trabalho Social*. **Op. cit.**, p. 117;

⁷⁹⁴ Núm. 27: 1-11; Mitzvá 248 – positiva;

⁷⁹⁵ Ivan de Oliveira Durães. *Tristes Segredos de Família: os armenianos reformados e a escravidão no Brasil Império*. SP: Ed. Reflexão, 2019, p. 38;

⁷⁹⁶ Vicente Ráo. *O Direito e a Vida dos Direitos*. **Op. cit.**, p. 169;

⁷⁹⁷ Rabino Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 19;

Na antiga Babilônia, afirma ele, que se alguém desse refúgio a um escravo fugitivo sujeitava-se à pena de morte,⁷⁹⁸ enquanto que pelo Direito Hebraico, ao contrário, a Torá não apenas determinava dar refúgio ao escravo fugitivo que chegasse a Israel, mas, também, não “restituí-lo” ao seu dono e, além disso, deixar que ele vivesse onde escolhesse e onde se sentisse bem.⁷⁹⁹ O escravo fugitivo – e acolhido entre os hebreus, adquiria a condição de liberto.

Neste ponto, entretanto, Giorgio Del Vecchio fará uma observação sobre o Cristianismo que, embora tenha suas raízes no Judaísmo, afasta-se dele, e assume-se como propagador de uma caridade que é divina, sem combate às opressões reais e aos poderes instituídos.

A escravidão (escravização), por exemplo, diz Del Vecchio, *não foi combatida, mas respeitada como instituição humana, embora se ensinasse a igualdade entre os homens.*⁸⁰⁰ Por conta disso, lembra Ivan Durães, a escravidão será tolerada ao ponto de chegar-se a uma *Teologia da Escravidão*, conforme o pensamento do jesuíta Jorge Benci, em 1705, com seu livro *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*,⁸⁰¹ servindo até hoje como justificativa da exploração da mão de obra, sobretudo, de origem africana.

Nestes, e em outros casos, vê-se a emergência do direito judaico, a sua atualidade, e o caso concreto. O mesmo se diga, conforme vimos acima, do estabelecimento de juízos reais e próximos do povo, e do dever de se ouvir as pessoas em suas pendências e queixumes, bem como de inquirir quaisquer pessoas e testemunhas que se dirigem à sociedade ou a um juízo, a fim de se buscar a verdade real e a honestidade, se houver, em suas falas.⁸⁰²

⁷⁹⁸ Emanuel Bouzon. *Código de Hammurabi*: Artigos 16 a 19. *Op. cit.*, pp. 58-60;

⁷⁹⁹ Deut. 23: 16, 17;

⁸⁰⁰ Giorgio Del Vecchio (1878-1970). *Lições de Filosofia do Direito*. *Op. cit.*, p. 59;

⁸⁰¹ Ivan de Oliveira Durães. *Tristes Segredos de Família*. *Op. cit.*, p. 93;

⁸⁰² Deut. 13: 15. Trata-se da Mitzvá 179 positiva;

Altavila faz um elenco de normas jurídicas encontradas na Torá que é, conforme Skorka, em qualquer sentido, a base do Direito Judaico,⁸⁰³ que mencionaremos aqui, sem, contudo, estudá-las, pois como dito acima, não se trata de estudar o Direito Judaico, mas o Judaísmo enquanto Direito. Estudássemos o Direito Judaico, impor-se-iam então as explicações e detalhamento do sistema, mas não é este o propósito do trabalho nem desta parte do capítulo.

Altavila,⁸⁰⁴ Vivente Rao⁸⁰⁵ e Émile Durkheim,⁸⁰⁶ entre outros, apontam uma série de regramentos judaicos fundamentais para o Direito Hebraico. Anotamos, a partir desses autores, e respectivas fontes da Torá, vários preceitos jurídicos,⁸⁰⁷ com o seguinte:

a)Ninguém pode ser privado de ser ouvido por juízes nem pode ser discriminado por quaisquer razões;

b)O juiz não deve torcer o direito nem receber presentes (propinas);

c)Descanso semanal para todos, incluindo os animais e forasteiros;

d)Regras gerais do direito: sobre o homicídio, furto/roubo, sobre as falsas testemunhas. Também de caráter indenizatório por danos materiais;

⁸⁰³ Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 18;

⁸⁰⁴ Jayme de Altavila. *Origem dos Direitos dos Povos*. **Op. cit.**, pp. 19-34;

⁸⁰⁵ Vicente Rao. *O Direito e a Vida dos Direitos*. **Op. cit.**, pp. 169 e 170;

⁸⁰⁶ Émile Durkheim. *Da Divisão do Trabalho Social*. **Op. cit.**, pp. 117-119;

⁸⁰⁷ Conforme as seguintes passagens da Torá: Deut. 1: 17. Trata-se da Mitzvá 284 – negativa; Lev. 19: 15; Deut. 16: 19; Deut. 5: 12-15; Deut. 5: 17; Lev. 19: 34; Deut. 10: 19. Trata-se da Mitzvá 207 positiva; Deut. 23: 8. Trata-se das Mitzvot 54 e 55 negativas; Deut. 23: 9, incluído, também, na Mitzvá 55 negativa; Deut. 20: 19. Trata-se da Mitzvá 57 negativa; Deut. 19: 14. Trata-se da Mitzvá 246 negativa; Deut. 14: 27 e Lev. 19: 14; Deut. 14: 28. Trata-se da Mitzvá 130 positiva; Deut. 15: 7-8. Trata-se das Mitzvot 232 negativa e 195 positiva; Deut. 15: 12-18. Trata-se das Mitzvot 233 negativa (yovèl) e 196 positiva; Lev. 19: 13, e Deut. 24: 14-15. Trata-se da Mitzvá 200 positiva; Deut. 17: 15-17. Trata-se das Mitzvot 362, 363, 364 e 365 negativas; Deut. 17: 18. Trata-se da Mitzvá 17 positiva; Deut. 18: 10-14. Trata-se das Mitzvot 31, 34, 35, 36, 37 e 38 negativas; Deut. 19: 5; Deut. 19: 15. Trata-se da Mitzvá 288 negativa; Deut. 19: 19. Trata-se da Mitzvá 180 positiva; Deut. 24: 16. Trata-se, parcialmente, da Mitzvá 287 negativa; Deut. 25: 13. Trata-se da Mitzvá 272 negativa; Deut. 22: 13-29; Deut. 24: 6, 12, 17. Trata-se das Mitzvot 239-242 negativas (e proibição de violar o domicílio); Deut. 24: 10, 11. Mitzvá 239 negativa; Deut. 23: 20. Trata-se da Mitzvá 236 negativa;

- e) *Acerca do direito do estrangeiro (hoje, chamado de migrante);*
- f) *Acerca do direito internacional, sobretudo respeito e colaboração aos povos dos países vizinhos.*
- g) *Regras acerca da nacionalidade dos judeus nascidos fora do território nacional, especialmente filhos de judias com egípcios;*
- h) *Regras acerca da proteção ao meio ambiente e proibição de destruir árvores, incluindo-se aí a proibição de destruição de quaisquer árvores no país com o qual se faz guerra;*
- i) *Regras de direitos de vizinhança (iura vicinitatis para os romanos) e proibição expressa de remover marcos divisórios e praticar o esbulho possessório;*
- j) *Regras de assistência social (política pública) de amparar quem não tenha bens e propriedades. Regras de respeito ao portador de deficiência visual;*
- k) *Regras específicas de caráter tributário de assistência social às pessoas pobres, às viúvas, aos órfãos e ao estrangeiro, a fim de combater a fome e a miséria;*
- l) *Regras contra a omissão em relação à assistência social ou políticas públicas de assistência social, e que obrigam à realização absoluta de assistência e combate à fome;*
- m) *Regras referentes ao direito do trabalho, especialmente anotado por Durkheim, bem como prestação de serviço para pagamento de dívidas, em função das quais, um servo deve ser liberado no sétimo ano de trabalho, com direito à indenização complementar;*

- n) Regras de salário ao diarista cujo pagamento não poderia ser feito depois do por do sol, ou seja, diariamente e ao final do trabalho, que inclui a proibição de qualquer exploração do serviço do assalariado e do pobre e miserável, seja nacional ou estrangeiro (migrante);*
- o) Regras de composição constitucional de governo, que proíbe que um rei/governo seja estrangeiro. Também proíbe ao rei obter aumento em suas riquezas (número excessivo de cavalos), ou obter um número grande de mulheres, ou acumular ouro e prata, exceto para sua necessidade imediata.*
- p) O rei/governo é obrigado a escrever uma cópia da Torá, tendo em vista que é uma Constituição, e deve segui-la;*
- q) Repressão ao charlatanismo;*
- r) Regras de asilo ao homicida involuntário (sem dolo);*
- s) Proibição de instruir uma denúncia por uma só testemunha. A Torá exige, ao menos, duas;*
- t) Não tolerar falso testemunho contra uma pessoa e incriminar a pessoa que pratica o falso testemunho;*
- u) A proibição de testemunhos de parentes próximos, bem como de estender a pena para além do criminoso;*
- v) Regras explícitas contra dois pesos e duas medidas;*
- w) Regras acerca do Direito de Família, em especial, do Divórcio, e Direito Sucessório;*
- x) Proibição expressa de se tomar um penhor (garantia real de dívida) pela força, como penhor utensílios utilizados pelo devedor para alimentação, ou objetos da viúva e não ficar com o penhor do devedor;*

y) *Inviolabilidade do domicílio;*

z) *Lei expressa contra a usura (juros, capitalização de juros, anatocismo etc);*

Vicente Ráo analisa o Direito Hebraico em sua obra *O Direito e a Vida dos Direitos*,⁸⁰⁸ como um dos *direitos positivos*, e não como *direito religioso*. Ráo considerou que a Torá, a que chama *Lei mosaica*, fora escrita com simplicidade, não com simplismo, e se *transformou num verdadeiro código* o que já era norma não escrita, advinda dos tempos abraâmicos.

Segundo ele, são normas que regulam a sociedade e a organização política que já estava amadurecida, servindo de base para o desenvolvimento do Direito Hebraico que, a rigor, continua sendo produzido até os dias atuais.

Durkheim, por sua vez, reconhece um Direito na Torá, mas o considera como expressão de sociedade inferior e caracteristicamente direito repressivo. Ao mesmo tempo,⁸⁰⁹ considera que a legislação romana, em especial, a Lei das XII Tábuas, seja referente a uma sociedade mais evoluída.

Vê-se que Durkheim concede aos romanos o que nega aos hebreus, pois escrevendo no final do século XIX, deixa de considerar a evolução do Direito Hebraico que, à sua época, como veremos adiante, tem um desenho bem mais rico e fontes variadas, como, aliás, aconteceu ao Direito Romano.

Apesar disso, entre uma e outra passagem, Durkheim cita determinadas regras jurídicas no Direito Hebraico, e o resume aos quatro últimos livros do Pentateuco (Torá), a saber, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, concentrando as regras jurídicas da seguinte maneira:

⁸⁰⁸ O Capítulo 10, com o título “Direito Israelita”, no livro do Prof. Vicente Ráo, foi escrito com o apoio do Dr. Adolfo Taubkin, Judeu e Advogado egresso da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, conforme créditos reconhecidos pelo próprio Vicente Ráo in *O Direito e a Vida dos Direitos*. Volume I *Op. cit.*, p. 169-172;

⁸⁰⁹ Émile Durkheim. *Da Divisão do Trabalho Social*. *Op. cit.*, pp. 117 a 119;

- a) Direito de Propriedade;
- b) Direito Doméstico;
- c) Empréstimos;
- d) Quase-delitos;
- e) Organização das funções públicas;

Gilissen, que atuou como Professor de História do Direito na Universidade de Bruxelas, considera⁸¹⁰ o Direito Hebraico entre aqueles que vêm da Antiguidade e, segundo ele, apesar dos Judeus terem sofrido perseguições e privações, principalmente após a dispersão como consequência da sua revolta contra os Romanos, nos séculos I e II e. c., mantiveram sua unidade espiritual e sua cultura.

Originalmente, o Direito hebraico é religioso, afirma Gilissen e, tal o seu caráter e força, influenciou o Ocidente direta e indiretamente, neste caso por intermédio do Cristianismo que, nesse sentido, serviu como um canal para o Judaísmo, sobretudo porque a fonte bíblica é a mesma.

O Direito Muçulmano também foi influenciado pelo Judaísmo. Embora seja um direito imutável, não obstante, foi suscetível de processos hermenêuticos rabínicos, adaptando-se ao longo do tempo à evolução social desde a Antiguidade até os dias de hoje.

Gilissen destaca, como outros historiadores e juristas, entre os quais Vicente Ráo, os preceitos que determinam o estabelecimento de juízes e tribunais,⁸¹¹ da audição da população e de uma reta justiça nos casos concretos e cotidianos, dando destaque para as provas testemunhais que devem ser ao menos de duas pessoas, a fim de que o direito não seja distorcido ou a injustiça praticada.

É também essa a percepção de Franco Montoro, antigo Professor de Direito tanto da PUC/SP quanto da USP, no seu livro *Introdução à Ciência do Direito*, no qual destaca que a ideia de Justiça é uma constante na Bíblia Hebraica, relacionada à ideia de

⁸¹⁰ John Gilissen. *Introdução Histórica ao Direito*. **Op. cit.**, p. 66-73;

⁸¹¹ Vicente Ráo. *O Direito e a Vida dos Direitos*. **Op. cit.**, p. 170;

virtude, ensinamento, temperança, prudência e fortaleza sendo, como se depreende dos textos judaicos, uma direção a ser seguida.⁸¹²

Gillessen, que considera o Direito Hebraico em constante evolução, aponta que as fontes deste Direito se completam e estão umbilicalmente relacionadas à Torá. A Torá se apresenta com uma espécie de Constituição e, a partir dela, o Direito Hebraico ganha força, consistência e desenvolvimento.

Por isso, Gillessen, Vicente Ráo, Skorka, Mordechai e Luzzatto, entre outros, apontam como fontes conexas e em constante complementação à Torá, os seguintes documentos:

*a) A Torá é a base imutável do Direito Judaico e da vida judaica. Base, sim, não a única fonte. Tem o valor de uma Constituição e, a partir, dela se constrói toda uma história, cultura, religião, direito, jurisprudência, organização social etc.*⁸¹³

*A título de uma quase-nota, mencionamos aqui, a partir do livro do Rabino Abraham Skorka, os estudiosos, entre os quais Mircea Eliade, abordam bíblica e criticamente a Torá. Distinguem nela três Códigos: os que correspondem à fonte Y-E, J (Yaha-vista/Javista-Elohista), texto sacerdotal e texto deuteronomico.*⁸¹⁴

O primeiro compreende Êxodo 12:21-27; 13:1-16; os Dez Mandamentos (Êxodo 20:2-17); o livro grande do Pacto: Êxodo 20:22; 23:19, com a bênção e advertência final: Êxodo 23:20-33; o livro pequeno do Pacto: Êxodo 34:17-26, com a promessa e advertência inicial: Êxodo 34: 10-16.

O Código sacerdotal compreende todas as outras leis que aparecem no Êxodo, incluso 12:2-20, e mais todas de Levítico e Números, igualmente

⁸¹² André Franco Montoro. Introdução à Ciência do Direito. *Op. cit.*, p. 127;

⁸¹³ Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. *Op. cit.*, p. 18;

⁸¹⁴ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. *Op. cit.*, p. 193;

as normas dos filhos de Noach: Gênesis 9:1-7 e o preceito da circuncisão: Gênesis 17: 10-14.

O deuteronomista compreende todas as leis que aparecem no Deuteronômio, principalmente capítulos 12 a 17, e algumas nos cap. introdutórios, onde encontramos outra versão dos Dez Mandamentos (cap.5) e os cap. 31:10-13.⁸¹⁵

O Rabino Skorka registra essa forma de estudo da Torá, mas não concorda com ela exatamente. Por outro lado, em 1829 Luzzatto já havia contestado essa forma cartesiana de estudo da Torá que levou muitos, aliás, a considerar sua autoria não de Moisés, mas de outros, incluindo os Escribas. Luzzatto discorda dessa variedade de Códigos distintos na Torá, com substanciosos argumentos, nos quais não entraremos aqui por que nos afastaríamos do objeto da nossa pesquisa.

Em face disso, Luzzatto faz uma tradução integral da Torá, do hebraico para o italiano, mantendo uma organização em Parashot⁸¹⁶ (porções que são lidas semanalmente nos estudos e serviços judaicos), costume que vem ao menos desde o século VI a.e. c.. As Parashot são:

- **BERESHIT – GÊNESIS:** Bereshit, Noah, Lech lechà, Vaierà, Haiiè Sarà, Toledot, Vaiezè, Vaishlach, Vaieshev, Mikez, Vaigash, Vaichì;
- **SHEMOT – ÊXODO:** Shemot, Vaerà, Bo , Beshallach, Itrò, Mishpatim, Terumà, Tezavvè, Ki tissà, Vaiakel, Pekudè;
- **VAIKRÀ – LEVÍTICO:** Vaikrà, Zav, Sheminì, Tazria, Mezorà, Acharè mot, Kedoshim, Emor, Bear Sinai, Behukotai;

⁸¹⁵ Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo. Op. cit.*, p. 18;

⁸¹⁶ Samuele Davide Luzzatto. *Introduzione Critica ed Ermeneutica al Pentateuco*. Padova: Tipografia Ed. F. Sacchetto, 1870, p. IV;

- **BEMIDBAR – NÚMEROS**: Bemidbar, Nasò, Beaalotecha, Shelach, Kòrach, Hukàt, Balàk, Pinechas, Mattot, Masè;
- **DEVARIM – DEUTERONÔMIO**: Devarim, Vaetchannan, Ekev, Reè, Shofetim, Ki tezè, Ki tavò, Nizzavim, Vaielech, Haazinu, Vezet haberachà;

b) *Tanakh* ou *Micrà*, isto é, *A Bíblia Hebraica* composta pela *Torá* (instrução), *Nevi'im* (Profetas) e *Ketuvim* ou *Hagiógrafos* (outros Escritos);⁸¹⁷

c) *As Fontes formais do Direito Hebraico*: Decálogo, Código da Aliança, o Deuteronômio, o Código Sacerdotal;

d) *A Lei Oral (Torah she-be-Al-Pé) e a Mishná* (desenvolvida entre 515 a. e. c. até 70 e. c.), sendo fruto da jurisprudência rabínica, obra comparável aos dos juristas romanos que, assim como os Judeus com sua *Torá*, se esforçaram para adaptar do Direito arcaico a uma sociedade em rápida evolução.

Neste caso, lembra Vicente Ráo, que a a Lei Oral (*Torá she-be-Al-Pé*) formada pelo *Sofrim* (escritores), *Anchei Haknesset Hagdolah* (homens da Grande Assembleia) e *Tanaim* (sábios), teve sempre um caráter subsidiário em relação Lei escrita, ou seja, à *Torá* (*Torá she-bikhtav*), pois esta sempre foi a Lei Suprema.⁸¹⁸

No século II (c. 192) e. c., Rabi Yehuda Hanassi, um líder da comunidade judaica de Jerusalém, aliás, o último dos *Tanaim* (sábios) reuniu matérias religiosas e jurídicas. Seu trabalho, considerada pelo Rabino Skorka como

⁸¹⁷ Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico*. **Op. cit.**, p. 6;

⁸¹⁸ Vicente Ráo. *O Direito e a Vida dos Direitos*. **Op. cit.**, p. 170;

a primeira grande codificação, chamou-se **Mishná** (ensinamento),⁸¹⁹ que passou a ser comentada e interpretada por numerosos rabinos dos séculos III, IV e V e. c., tanto na Palestina quanto na Babilônia; A **Mishná**, explica Mordechai, como Código Judaico (*Corpus Iuris*), possui seis divisões: *Zheraim*, *Mo'èd*, *Nashim*, *Nezhikìn*, *Kodashim* e *Tahorot*.⁸²⁰

- I. **Zheraim**, ou das Sementes, contem onze tratados com regras sobre a agricultura;
 - II. **Mo'èd**, ou das Festas, contem doze tratados sobre o Shabat e Festividades e feriados anuais;
 - III. **Nashim**, ou das Mulheres, contem sete tratados sobre as relações de matrimônio de direito de família;
 - IV. **Nezhikìn**, ou dos Danos, com dez tratados com leis do Direito Civil e Penal;
 - V. **Kodashim**, ou das Coisas Santas (*res sanctae, res sacrae*), com onze tratados sobre atividades sacrificiais em Jerusalém, quando havia o Templo;
 - VI. **Tahorot**, ou Coisas Puras, com doze tratados sobre pureza e impureza de coisas e pessoas, e o modo de purificação;
- e) A **Guemara** (ensino tradicional e aperfeiçoamento), foi o nome dado aos comentários feitos pelos doutores da Torá (*amoraim*) da Mishná que, por mais numerosos e abundantes, foram sistematizados em novo texto. Conforme Vicente Ráo, na Guemará são estudadas as fontes bíblicas dos vários dispositivos novos, não contidos na lei escrita; são examinados os

⁸¹⁹ Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 20;

⁸²⁰ Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico*. **Op. cit.**, pp. 27 e 33;

*princípios legais da Bíblia Hebraica, interpretados pontos obscuros, reexaminadas as tradições, discutidas e analisadas as opiniões, conciliadas as normas contraditórias, tudo isto por forma a estabelecer a unidade entre os dois corpos da lei. Deu-se, nesse sentido, à Lei mosaica, a Torá, que, quando revelada, deveria ser imutável, uma capacidade de evolução sui generis, que encobre as modificações consagradas em séculos de direito consuetudinário, adaptando à vida as leis reputadas intangíveis da Torá.*⁸²¹

f) **O Talmud.** A **Mishná**, e os abundantes comentários a ela feitos, que formaram a **Guemara**, constituíram finalmente o **Talmud** (estudo), escrito inicialmente em Jerusalém (c. 350-400 e. c. e neste caso, chamado de Talmud Jerosolimitano)⁸²² e, depois, na Babilônia (c. 500 e. c., chamado de Talmud Babilônico), tornando-se a grande obra judaica jurídica, neste caso aproximadamente na mesma época da grande codificação romana de Justiniano.

*O Talmud da Babilônia por ser mais completo e mais claro acabou prevalecendo no Judaísmo e o qual se considera como fonte do Direito Hebraico.*⁸²³ *O Talmud Babilônico compreende substancial matéria jurídica e religiosa, e as explicações da lei (Halakhá) que se impõe pela autoridade rabínica. Além disso, o Talmud traz matéria relacionada à História, Medicina, Astronomia e Ciências em geral. É, no julgamento de Vicente Ráo, o verdadeiro corpo da legislação judaica.*

g) **Direito Judaico posterior ao Talmud.** *Vicente Ráo, com a colaboração de Adolfo Taubkin, anota a lenta evolução do Direito Judaico através de toda a diáspora, pela obra dos Geonim (gênios) das escolas da Babilônia*

⁸²¹ Vicente Ráo. *O Direito e a Vida dos Direitos*. **Op. cit.**, p. 171;

⁸²² Contudo, Skorka sugere que o Talmud Jerosolimitano (Talmud de Jerusalém) deveria ser chamado de Talmud de Eretz Israel, porque não foi criado nem compilado em Jerusalém, mas em outras cidades, como Cesaréia, Tiberíades etc. É pela identificação de Israel com Jerusalém que se chamou Talmud de Jerusalém ou Jerosolimitano. É conhecido, também, como Talmud dos Bnei Maarava (Talmud dos filhos do Ocidente) por ser a forma como os Judeus babilônicos se referiam aos seus irmãos de Israel (porque está a ocidente de Babel) in *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 24 (nota de rodapé 44);

⁸²³ Rabino Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 20;

e da Pérsia (séc. VII-XI) que escreveram as *Discussões das Respostas e das Compilações*; com o trabalho dos *Tossafim* (acrescentadores) da França setentrional (séc. XI), pelas codificações e comentários do Rabi Shlomo Ben Itzhak – Rashi, na França (1040-1105), do Rabi Itzhak Al-Fasi, África do Norte (1013-1103).⁸²⁴

h) **Codificações medievais e modernas.** O Talmud, extenso que é, carecia de uma síntese. Houve vários esforços de codificação do Talmud, sendo que a primeira importante codificação foi feita por Maimônides (Moshé Ben Maimon 1135-1204) na Espanha e Egito, na segunda metade do século XII, expondo a matéria metodicamente referente à teologia, ética, direito e ciência política. É de Maimônides a síntese das sínteses chamada **Sefer HaMitzvot** (da qual obtém-se as **613 Mitzvot** sendo 365 negativos e 248 que cada Judeu deve observar).

Rabi Iaakov Ben Asher (1270-1340) fez um resumo claro e ordenado do Direito Hebraico, incluindo opiniões divergentes, a que chamou *Arbaat ha-Turim* (as quatro colunas), com quatro partes: *Orah Haim* (leis de liturgia), *Iore Dea* (leis alimentares e enterros), *Even ha-Ezer* (direito de família, casamentos e divórcios), *Joshen Mishpat* (processo nos tribunais, testemunhos, direito de propriedade).⁸²⁵

A codificação definitiva é de Joseph (Iosef) Ben Efraim Caro (séc. 1488-1575), e foi impressa em 1567, permanecendo como Código Rabínico civil e religioso na diápora. É o *Shulhan Arukh* (mesa posta), sendo esse o manual mais popular do direito positivo judaico.⁸²⁶

Acerca da evolução do Direito Hebraico e de sua eficácia, cabe uma consideração de Mordechai Rabello, Professor da Universidade Hebraica de Jerusalém, que faz uma observação interessante, para quem o Direito Hebraico (Judaico), de Israel

⁸²⁴ Vicente Ráo. *O Direito e a Vida dos Direitos*. **Op. cit.**, p. 171;

⁸²⁵ Rabino Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 29;

⁸²⁶ Vicente Ráo. *O Direito e a Vida dos Direitos*. **Idem**, p. 172;

chama-se *Direito Israelense*, estabelecido por órgãos democráticos, independentes e, às vezes, em contraste com a tradição jurídica judaica. Ademais, o tanto que foi recepcionado pelo *Kenesset*, Parlamento israelense, da tradição jurídica do Direito Hebraico, denomina-se *din Torá – o Direito Religioso Judaico*.⁸²⁷

Além do Direito Hebraico, inicialmente dirigido aos Judeus (embora tenha um caráter universalista, tanto como influência quanto como sistema), os comentaristas talmudistas consideram que Deus teria dado sete preceitos aos dois míticos homens que foram responsáveis pela origem da humanidade: *Adão e Noach*, respectivamente referentes aos mitos da *criação* e do *dilúvio*, a fim de que ensinassem aos seus filhos e descendentes, determinados preceitos.

Conforme a interpretação talmúdica, tais preceitos não parecem ter um caráter *normativo* constitucional de eficácia imediata, *mandatory*, que se impõe, mas tem um caráter mais programático (*directory*), como um plano ou uma meta a ser seguida por toda a humanidade.

Tais preceitos, chamados *Shevá Mitzvot Bnei Noach* (os sete preceitos dos filhos de Noach ou Leis Noéticas) podem ser resumidos, conforme Mordechai, da seguinte forma:⁸²⁸

- I. Proibição de praticar a idolatria;
- II. Proibição de blasfemar;
- III. Proibição de matar (homicídio);
- IV. Proibição de incesto ou adultério;
- V. Proibição de furtar e roubar;

⁸²⁷ Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico*. *Op. cit.*, pp. 3, 4 e 6;

⁸²⁸ Alfredo Mordechai Rabello. *Idem*, p. 7;

- VI. Obrigação de estabelecer Tribunais a fim de garantir a paz, acesso à justiça⁸²⁹ e o respeito destes preceitos;
- VII. Proibição de comer partes de um animal vivo.

3.2. Contribuições judaicas ao desenvolvimento dos Direitos Humanos

3.2.1. A tessitura dos Direitos Humanos no Judaísmo

Para além do Direito ou, em outras palavras, além desse aspecto jurídico do Judaísmo, isto é, a influência sobre o Direito e a criação do Direito hebraico, essa cultura multifacetada desenvolveu-se em um processo constante de resistência às opressões que se apresentaram aos Judeus pelo mundo. A experiência da opressão e da resistência à opressão permitiu ao Judaísmo criar uma robustez de caráter humanista de caráter singular e, não apenas isso, mas porque também seu processo foi longo, como ainda se faz sentir.

Se de um lado, os Judeus tiveram que se defender ou se esconder, de outro, mantiveram-se com suas características e especificidades, em qualquer parte do mundo.

Esse “em qualquer parte do mundo” permitiu aos Judeus viver com línguas, povos, culturas e religiões diversas, sendo obrigado a discutir constantemente conceitos que se referiam à situação, como, por exemplo, assimilação e integração, respectivamente processo pelo qual o Judeu abandona o Judaísmo e insere-se na cultura e mundo onde se encontra, enquanto integração é não criar distinções, mas acomodar-se aos costumes e modos das gentes onde viviam.

Por essas razões, entre outras, o Judaísmo foi se capacitando a oferecer contribuições culturais ao longo do tempo que propiciaram as bases e os fundamentos dos Direitos Humanos. Mais que isso, o Judaísmo promoveu a tessitura dos Direitos

⁸²⁹ O que tem sido ainda hoje uma luta, conforme José Eduardo Faria (org.). *Direito e Justiça: a Função Social do Judiciário*. 2ª ed.. São Paulo: Ática, 1994, p. 45;

Humanos ou contribuiu para isso, a partir de sua própria existência. É isso sobre o que vamos discorrer a seguir.

Carl J. Friedrich, a quem citamos alhures, considerou que o Direito Hebraico, especialmente o proveniente do Antigo Judaísmo e referente ao *Tanakh* (Bíblia Hebraica), sobretudo da Torá, se expressa e legitima-se por ser a vontade de Deus.

Ao contrário de outros deuses da Antiguidade, afirma ele, o Deus do Judaísmo está especialmente ocupado em ensinar a Lei (Torá) dando ao homem um caminho a ser seguido, o que é, como vimos alhures, o sentido do termo “Torá” (instrução). Isso é especialmente relevante, tendo em vista que qualquer Lei deve trazer um elemento de legitimidade para ser cumprida. Friedrich⁸³⁰ diz que algumas vêm da autoridade humana; outras, de Deus.

Comparativamente, Friedrich esclarece que gregos e romanos tiveram a força de suas leis, e as mesmas se mantiveram na organização da *polis* enquanto os mesmos povos puderam conservar a crença em seus legisladores. Já esclarecemos que essa legislação grega ou romana a que se refere Friedrich não se refere às respectivas sociedades primitivas, marcadamente religiosas, mas àquelas que foram desenvolvendo, sobretudo a partir do séc. IV a.e. c., nas quais o elemento religioso tornou-se apenas um resquício.

Embora a abordagem de Friedrich esteja marcada com certa tendência de apologia ao Judaísmo (é a visão de quem fala porque gosta) e, por isso mesmo, empobrecida de análise mais crítica, alguns de seus apontamentos indicam e estabelecem pontos hermenêuticos valiosos.

Por exemplo, diz ele, a ideia contida na Torá de que a mesma se destina a todos, para a *santificação de todos*, sugere uma igualdade entre os homens: todos são destinatários da Torá sem quaisquer discriminações.

Isso nos parece democraticamente atual e inclusivo, sobretudo se pensarmos na dignidade da pessoa humana, constitucionalmente estabelecida, e a norma fundamental de que todos (e todas) são iguais. E nisso, o Judaísmo antigo, difere-se uma

⁸³⁰ Carl J. Friedrich. *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*. **Op. cit.**, pp. 26, 27;

vez mais do pensamento grego, em função do qual, afirma, há uma democracia elitista. Não é o caso do Judaísmo e do Direito Hebraico.

Friedrich, a fim de esclarecer essa igualdade judaica defendida e disseminada pelos sistemas democráticos que, de início, já pressupõe o respeito à dignidade da pessoa humana, retoma os Ensinamentos de Jesus acerca da Torá, estudado por nós na segunda parte deste trabalho.

E por que Jesus? Porque seus ensinamentos perpassam toda a história e, independentemente do invólucro religioso que o levou, alcança o mundo, sobretudo como fundamento para os Direitos Humanos.

Essa atitude de Jesus em face da Torá, bem como sua observância e luta por fazer o Judaísmo desabrochar no que ele tinha de melhor, representava a manutenção da igualdade entre os homens, sobretudo por conta da universalidade de seus ensinamentos e na elevação do homem da condição de mero pecador à altura de Deus.

A Torá era a medida de igualdade, assim como é, em nossos dias, uma Constituição de um Estado Democrático. Trata-se, segundo Friedrich, de uma atitude *puramente ética* quanto às relações, cuja base judaica transparece de modo indiscutível, e, também, como força proativa cujo resultado não é outro além da defesa da dignidade do homem.

A ética judaica, perpetuada por Jesus, o seu apego à Torá e um amor incondicional pela pessoa humana, relaciona Direito e o efetivo respeito ao Direito, pois, segundo Friedrich, o valor de um homem, incluindo o da igualdade, manifesta-se pela realização da Lei Maior.

A Torá para os Judeus, assim como uma Constituição de Estado Democrático, têm função didática, pedagógica e de formação (constituição). O respeito à Torá que marca a trajetória judaica, bem como respeito a uma Constituição democrática, demonstra o grau de civilidade, de civilização de um povo e de energia para luta contra opressões, contra a desumanização, contra a coisificação, contra as novas formas de escravização contemporânea e contra a própria pessoa humana integral (corpo, espírito, emocional, criatividade, produção e relações interpessoais).

Sobre a Constituição, ou uma Constituição democrática, que em tudo é semelhante à Torá, perguntamos: não foi exatamente o desrespeito à Constituição de Weimar, a grande Carta alemã dos Direitos Sociais, que propiciou a escalada do nazifascismo hitlerista? A resposta é sim. Por outro lado, não foi a ruptura com a democrática Constituição de 1946 que estabeleceu a Ditadura Militar no Brasil, piorada verticalmente com a imposição da Carta Ditatorial de 1969? A resposta é outra vez sim.

Mas, após a redemocratização, com o advento da Constituição de 1988, a sociedade brasileira passou a um devir de direitos, igualdade, inclusão, combate à discriminação, defesa do pluralismo e da diversidade, respeito aos direitos individuais e coletivos, enfim, a consagração daquele ponto de partida do qual falou Mário Quintana, tão necessário para que a pessoa humana desperte e se realize:

“Democracia? É dar a todos o mesmo ponto de partida.”⁸³¹

Por outro lado, o ataque constante que sofre as Constituições democráticas, em especial, a do Brasil, ataque esse promovido por um grupo contrário à igualdade e inclusão, demonstra que Friedrich tinha razão. A igualdade constitucional e, aqui, estamos pensando como no contexto da Torá, igualdade ativa, ou seja, *igualização*, é o passo inicial, o ponto de partida, para uma efetiva igualdade emancipatória. Por isso mesmo, esse antigo Professor considerou que

“a extraordinária validade da ideia de Torá enquanto lei constitutiva, recebida do Judaísmo, serve às noções ocidentais de direito e justiça.”⁸³²

Não se trata apenas de direito e justiça, ou de um efeito educativo e cultural para gerações futuras, *direitos difusos*, presentes na cultura judaica, mas, antes disso, que é efeito, há uma causa, ou seja, o apego, a partir da Torá e do *Tanakh*, à própria história judaica. Conforme Eliade, o Judaísmo é, antes de tudo, a religião do Livro,⁸³³ da Constituição.

⁸³¹ Mario Quintana. *Prosa & Verso*. 6ª ed. SP: Ed. Globo, 1996, p. 84;

⁸³² Carl J. Friedrich. *Perspectiva Histórica da Filosofia do Direito*. **Op. cit.**, p. 28;

⁸³³ Mircea Eliade. *História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 193;

Não é simplesmente o livro do futuro, mas o livro do presente, que foi sendo realizado na experiência sempre atual. O Judaísmo aponta para o futuro apenas para prever consequências, não como projeto, pois a ideia sempre foi um *aqui e um agora*. Em outras palavras, o futuro é concebido como efeito, ou seja, não há futuro em si mesmo, não há nada no futuro, mas é possível construir hoje, e esse hoje é o futuro. A experiência judaica, como anota Benjamin, não está em investigar o futuro, mas, *conforme a Torá e a prece, rememorar*, e fortalecer-se, ainda que isso pareça desencantar o futuro, e transformá-lo em *um tempo homogêneo e vazio*,⁸³⁴ porque a esperança é de poder construir (hoje) um caminho possível e, assim, uma porta por onde, finalmente, o homem construa o seu tempo de Messias (*Mashiach*).

Há, também, uma revisitação dos fatos passados, não para determinar o futuro, mas o presente. A Torá e o Tanakh permitem a cada Judeu conectar-se livremente com os antepassados, com suas histórias, sua peregrinação e, na celebração de cada festa (judaica) há uma atualização do fato compreendido como histórico que se faz energia adiante.

Mas, as festas judaicas, não poucas vezes, revolvem fatos de opressão, tais como o *Pessach* (com a opressão egípcia), *Purim* (com as perseguições e decretos e mortes sob Assuero e Hamã), entre outras, bem como experiências de deportação, exílio e opressões similares.

É razoável considerar que tais experiências (por fatos ou por festas) foram capazes de moldar uma ética de resistência e de renovação. A Sinagoga, os valores judaicos no Gueto e um olhar realista para cada dia, permitiram à produção de um direito, de um tipo de filosofia e educação, capazes de propiciar oportunidades de fortalecimento e crescimento. Creio que Nietzsche compreendeu isso com perfeição ao dizer que

Todos os Judeus têm a liberdade de espírito e de coração que é dado ao homem pelas frequentes mudanças de lugar e de clima, de costumes dos vizinhos e dos opressores. Possuem, e de longe, a experiência mais vasta de todas as relações humanas e conservam, mesmo na paixão, o uso da prudência nascida destas experiências (...). Em consequência, as fontes espirituais dos Judeus de hoje são extraordinárias; na

⁸³⁴ Walter Benjamin. *Obras Escolhidas I*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. SP: Brasiliense, 1985, p. 232;

*desgraça, são entre todos os habitantes da Europa, os últimos a recorrer à garrafa ou ao suicídio para escapar a uma perturbação profunda – o que seria tentador a qualquer um menos dotado. Todo Judeu encontra na história dos seus pais ou dos seus antepassados uma mina de exemplos de sangue-frio e da mais inabalável tenacidade no meio de terríveis situações, a fim de enganar a infelicidade e o acaso (...) É esta a abundância de grandes impressões acumuladas que constitui a história judaica para todas as famílias judias, estas abundâncias de paixões, de virtudes, de decisões de renúncias, de combates, de vitórias de todas as espécies, a que deverá chegar senão finalmente a grandes homens e grandes obras intelectuais!*⁸³⁵

Daí que em todas as cerimônias ou serviços sinagogais, além da leitura da Parashá (um trecho da Torá em ordem textual) reavivado com a leitura de um texto profético (Haftaroth), e de se fazer o serviço do Sefer Torá, levando-o nos braços para que todos os presentes o toquem, repete-se a expressão “*Deus de Abraão, de Isaac e Jacob*”, ligando a comunidade à sua própria história, como destacam Nietzsche, acima citado, e, também, Rudolf Bultmann,⁸³⁶ ao discorrer sobre a importância da Sinagoga e da Torá na composição ética e filosófica dos Judeus.

Por outro lado, Bultmann afirmou que o apego ao Livro (Torá) pode levar a um estado de alienação e de ruptura com a história presente, o que foi especialmente verdadeiro em relação aos antigos *Saduceus*, que, aliás, ele cita como exemplo de alienação, pois os mesmos não aceitavam quaisquer outras fontes fora da Torá, como vimos, e sequer a interpretação da Torá.

A questão dos *Saduceus* mereceria uma mais ampla análise, o que não é o caso do presente trabalho, pois ainda que consideremos nossa análise anterior e esta fala de Bultmann, é preciso uma melhor compreensão se realmente eles estavam presos à Torá ou a elementos ritualísticos e sacrificiais da Torá.

Tudo indica, e aqui é uma hipótese apenas, que os *Saduceus* estavam presos a um tipo de culto sacerdotal, e não ao texto da Torá. Isso é especialmente relevante se

⁸³⁵ Friedrich Nietzsche. *Aurora*. **Op. cit.**, pp. 140, 141;

⁸³⁶ Rudolf Bultmann. *Cristianesimo Primitivo*. **Op. cit.**, pp. 56 e 59;

considerarmos a proximidade entre eles e os romanos, o que nos permite concluir pelo uso opressivo do Templo.

Entretanto, a mesma afirmação de Bultmann não poderia ser feita sobre aqueles Judeus que ao longo da história têm a Torá como Livro básico, isto é, constitucional, interpretando-o em constante atualização, e construindo um trabalho de substância ética e histórica e de integração com outros povos.

Bultmann concorda que isso ocorreu ao longo da história judaica, especialmente, a partir dos *Fariseus* que, de modo diverso, eram mais liberais e abertos à atualização dos preceitos jurídicos e éticos da Torá. Nestes, e não nos *Saduceus*, começou o processo de interpretação, a fim de que a Torá pudesse ser considerada em sua unidade, mas aplicada cotidianamente à situação real de diáspora, não pelo seu texto (sua letra), mas pela grandeza da interpretação que se lhe seguiu.

Houve uma luta entre o Templo e a Sinagoga, entre o dogmatismo e a hermenêutica emancipatória desde aqueles tempos, esta que abriu Escolas judaicas, responsáveis pelo fenômeno da *integração judaica* e, a partir, dela, a vida judaica destacou-se (libertou-se) e pode oferecer-se ao mundo como possibilidade de humanização, assim considerou (e aconselhou) o Rabino Hirsch ao tratar do tema *emancipação judaica* no século XIX.⁸³⁷

Os primeiros interpretes assumiram o papel de professores⁸³⁸ e, assim, propiciaram a criação de um direito e pensamento judaicos ao longo do tempo que influenciou, e não pouco, os movimentos progressistas, sociais e humanos.

O Templo, e não a Torá, levou a um estado de alienação. Porque, não foi Aarão, matriz dos sacerdotes, mas Moisés, o libertador. Esclarece Karl Jaspers, que os hebreus outorgaram a Moisés o mandato de representação entre eles e Deus que estava no meio da escuridão.⁸³⁹

⁸³⁷ Shimshon Raphael Hirsch. *Dezenove Cartas Sobre o Judaísmo*. *Op. cit.*, p. 109;

⁸³⁸ Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico*. *Op. cit.*, p. 20;

⁸³⁹ Karl Jaspers. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. *Op. cit.*, 106;

A alienação sacerdotal e a escravização ritual não vieram com Moisés, pois este entregou uma Torá de libertação a um povo que tinha sido tirado da servidão egípcia.

Submeter-se à Torá não significa tornar-se fundamentalista nem escravo de Deus, ao contrário, indica que o processo de libertação começa com a Torá, mas não termina com ela. É um processo de libertação para, antes de tudo, poder escolher, decidir. É o passo inicial dessa descoberta da capacidade decisória e, somente depois, desenvolve-se a natureza boa ou má da escolha.

A Torá já havia colocado diante do homem essa potencialidade que, não poucas vezes, foi obstaculizada pelos regimes religiosos de curatela. O mito edênico retrata isso quando atribui ao Criador a responsabilidade de plantar uma *árvore do conhecimento do bem e do mal*,⁸⁴⁰ lembrando que *conhecer*, no hebraico, significa *penetrar, entrar, aprofundar-se*.

O que se tem ali, a um só tempo, é a libertação do homem para decidir se quer, ou não, *penetrar, entrar, aprofundar-se* na experiência do bem e do mal, e, também, o ato decisório. A árvore é espelho do homem, cujas inclinações são, necessariamente, para o bem ou para o mal, isto é, *yetzer hatov* e *yetzer hará* (inclinações para o bem e para o mal).

O alvo é a plenitude humana, a partir de sua própria escolha, porque o homem é parceiro na criação do mundo, sendo que enquanto colabora na criação, também se constrói, cria-se e plenifica-se. Decidir é o percurso histórico da humanidade.

Porém, pode decidir-se equivocadamente. O que ficou conhecido como pecado e, em algumas culturas, ação que levaria o homem a um inferno, é, no conceito judaico, *hata* cujo significado é *errar* um *objetivo* ou um *alvo*. Ao lado do conceito de *hata*, errar o alvo, há outro, que o compensa, *teshuvá*, cujo significado é *retomar, voltar, reconsiderar a decisão anterior*.⁸⁴¹

⁸⁴⁰ Gên. 2: 17;

⁸⁴¹ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. **Op. cit.**, pp. 240-247;

Nesse contexto entra a Torá, cujo objetivo é qualificar a decisão, aperfeiçoar eticamente a humanidade, permitir ao homem uma escolha com natureza qualificada. A Torá é a expressão da justiça e da misericórdia divinas em encontro de parceria com a humanidade, alguma coisa de força superior, em função da qual se pode realizar a humanização do mundo. Como disse Benjamin, revisitando Hillel, *a terra pertencerá unicamente àqueles que vivem das forças cósmicas*⁸⁴² (de um Deus sem face nem corpo).

Ética e liberdade foram concebidas como faces do Judaísmo e do Direito hebraico e do Pensamento judaico. Não a Torá em si, como letra e objeto, mas a interpretação profunda e os comentários volumosos da Torá, cujo movimento, como vimos, tinha começado já no séc. V a. e. c. com Esdras, e deu as bases para o Direito⁸⁴³ e cotidianidade no enfrentamento de questões as mais variadas. Esdras começa um movimento a que Josefo chamaria de Escola filosófica, a fim de permitir a absorção da ética e propiciar ao homem uma melhor escolha.

Bultmann cita, como efeito da interpretação, o princípio da “regra áurea” do Judaísmo hillelista: *aquilo que é odioso para você, não faça para o outro*.⁸⁴⁴ E é no contexto da Escola de hillelista, que Bultmann analisa o movimento judaico de Jesus e de suas ideias, ainda que em muitas oportunidades, afirma, tenha feito duros protestos e críticas contra os vários Judaísmos de então.

Mas, os protestos significaram não um desprezo pela Torá, cuja validade foi mais de uma vez reafirmada por ele. Aqueles movimentos sociais eram libertários e, por óbvio, não poderiam agradar a quaisquer que usassem e abusassem do poder, entre os quais os sacerdotes. A confusão entre Judaísmo e romanismo levou ao obscurantismo, cujos beneficiários eram, então, os sacerdotes.

Na sua fala: *dai a Deus o que é de Deus, e dai a César o que é de César*,⁸⁴⁵ Jesus diz muita coisa, incluindo opor-se a Roma, mas, de início começa por separar uma

⁸⁴² Walter Benjamin. *Rua de Mão Única*. Obras Escolhidas II. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 4ª ed.. SP: Brasiliense, 1994, p. 68;

⁸⁴³ Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico*. **Op. cit.**, p. 18;

⁸⁴⁴ Rudolf Bultmann. *Cristianesimo Primitivo*. **Op. cit.**, pp. 61, 69;

⁸⁴⁵ Mt 22: 21;

coisa de outra e, também, revelar o estado de idolatria (romana) na qual viviam seus contemporâneos, especialmente os *Saduceus*.

Por outro lado, ao dizer: *dai a Deus o que é de Deus*, Jesus indica, uma vez mais, o *Deus único* que é, diz Jaspers, o espelho da força que dá *coesão à vida*, o que leva diretamente a *não farás para ti imagens de escultura*⁸⁴⁶ e a um ato revolucionário, pois na moeda apresentada a Jesus havia uma efígie de César e uma consequente idolatria.

Isso não surpreende, pois *sendo Jesus um Judeu, pensando como Judeu, vivendo entre Judeus e falando para Judeus*,⁸⁴⁷ não poderíamos esperar outra atitude dele, que não fosse a provocação dialética, principalmente com aqueles seus pares, Mestres fariseus.⁸⁴⁸ Os Profetas, de quem os Fariseus (entre eles, Jesus) e Rabinos receberam a herança, exigiam Direito e Justiça da Torá! Isso impõe o debate diuturno como fizeram os Judeus do primeiro século, e continuam nos dias atuais.

O Judaísmo de Hillel e o de Jesus reclamavam a realização da justiça no caso concreto, na vida, no *aqui e agora*. É algo que escapa aos sistemas que têm por fim conformar e submeter a sociedade, ou que se prestam apenas para a simples punição de crimes ou estabelecimento de dias festivos, ou, ainda, que propõem divagações sobre as “grandes” questões religiosas e, quase sempre, criadores de moralização das massas.⁸⁴⁹

É Judaísmo de poder dividir o *pão e o peixe com seus companheiros e ouvintes*,⁸⁵⁰ Judaísmo enquanto direito vivo e inclusivo, de solidariedade e de estados de libertação. O *aqui e agora*, ou seja, o dividir o *pão e o peixe entre todos*, demonstra, ao menos, três possibilidades de consideração crítica:

a) *apenas falar sobre Direito e Justiça, expressões máximas da Torá, como queriam os homens cultos e preparados, é muito pouco diante de um mundo com fome,*

⁸⁴⁶ Karl Jaspers. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. **Op. cit.**, p. 107;

⁸⁴⁷ Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade*. **Op. cit.**, p. 44;

⁸⁴⁸ Rabino Herbert Bronstein. *Jesus Segundo o Judaísmo*. **Op. cit.**, p. 72;

⁸⁴⁹ José J. Queiroz (org.). *Ética no Mundo de Hoje*. **Op. cit.**, p. 90;

⁸⁵⁰ Mt. 14: 15-21; Mc 6: 30-44; Lc 9: 10-17 e João 6: 1-14;

doença, exclusão, abandono, escravizados, injustiçados, roubados, enganados, explorados, ludibriados, “coisificados”, O Direito e a Justiça da Torá devem se realizar concreta e imediatamente, protestaram-no os grandes Profetas de Israel;

b) Jesus, que dividiu peixes e pães, foi um Mestre do Judaísmo, não um milagreiro ou charlatão, e não procurou “fatos” de propaganda pessoal, de autopromoção. Dividir o pão e o peixe serve também para desnudar e denunciar uma sociedade hipócrita;

c) o Judaísmo de Hillel e de Jesus é intrinsecamente o Judaísmo dos Profetas, isto é, do Direito e da Justiça reais, que relacionam a misericórdia e o amor, e que movem o Mestre em compaixão ao ver a multidão,⁸⁵¹ pois sem a realização se torna um Judaísmo textual e superficial.

Não por outra razão, lembram muitos estudiosos Judeus, o *Sermão da Montanha* combina Direito e Justiça, e se torna umas das expressões máximas do Judaísmo, especialmente, com afirmação da Torá, pois nada passa dela, sequer um *yod* ou um *traço*.⁸⁵² Estamos pensando no Judaísmo da efervescência do primeiro século, cujo Direito era restrito à Torá escrita, Profetas e *Torá She-be-Al-Pé* (Oral).

Depois dele, como vimos acima, o Direito Hebraico continuou em constante evolução e, não poucas vezes, muitos dos seus pressupostos acabaram sendo incorporados e influenciando o pensamento judaico profundamente, em que pese, conforme comenta J. Guinsburg, *dois milênios de preconceitos e ressentimentos como de transubstanciação mitológica e ideológica acumulados sobre as realidades históricas*.

Segundo Guinsburg, o Judaísmo não pode abrir mão de Jesus nem de seus ensinamentos,⁸⁵³ e, hoje, corrigido o erro da separação, Judaísmo e Cristianismo devem buscar as pontes de defesa e de combate à opressão. Aquele Judaísmo que, libertando os hebreus do Egito, apresenta uma constituição de libertação especialmente inscrita no Decálogo, que, na visão de Jaspers, é

⁸⁵¹ Mt. 5, 6 e 7; 14: 14; 16 e 20;

⁸⁵² Moacyr Scliar. *Judaísmo: Dispersão e Unidade*. **Op. cit.**, p. 45;

⁸⁵³ J. Guinsburg (org.). *Do Estudo e da Oração: Súmula do Pensamento Judeu*. **Op. cit.**, pp. 101-107;

“maravilha de simplicidade, clareza e profundidade para todos os tempos, o conteúdo dos Dez Mandamentos, de uma só vez revelado e capaz de convencer o homem enquanto homem. Eles falam à conveniência, através da razão, levantam-se sobre a paixão, a violência, o instinto, o capricho. Observando-os, o homem concretiza sua liberdade existencial”⁸⁵⁴

Por isso mesmo, é o Judaísmo que, não apresentando um “deus” com forma, leva o homem a uma verificação de si mesmo, o que é o objetivo do Decálogo, algo poderoso que leva não a uma cega obediência a um “deus”, mas ao *próprio entendimento e consciência*, e que contribui para o desenvolvimento dos Direitos Humanos o que tem sido, em certo sentido, a voz dos Profetas exigindo direito, justiça, liberdade, igualdade, inclusão, solidariedade e libertação.

Realmente, o Judaísmo evoluiu desde as terras mesopotâmicas, interrompendo os sacrifícios humanos, abrindo-se para a Torá, verticalizando nos Profetas e libertando-se do Templo (e libertando Deus do Templo) para contribuir com a humanidade no processo decisório e de construção, não em uma perspectiva tribal ou nacional, mas humana, em perspectiva universalista, conforme conclui Fromm, para quem

“a bênção de Abraão é expandida para toda a família humana (...) porque a ideia de aliança constitui-se, na verdade, em um dos passos mais decisivos no desenvolvimento religioso do Judaísmo, um passo que prepara o caminho para o conceito da liberdade completa do homem, até mesmo a liberdade de Deus. Porque, ao concluir a aliança, o próprio Deus deixa de ser um legislador absoluto. Ele e o homem tornam-se parceiros de um trato. Deus deixa de ser absoluto e obriga-se, na aliança, ao respeito incondicional por toda a vida, a vida do homem e de todo ser vivente. O direito de todos os seres viventes é estabelecido como a primeira lei. Enfim, a história dos hebreus é concebida apenas como parte da história de toda humanidade”⁸⁵⁵

A ideia de libertar Deus das amarras que lhe impuseram os sacerdotes coincide com o fogo dos Profetas de Israel, bem como grandes Rabinos (nessa condição

⁸⁵⁴ Karl Jaspers. *Introdução ao Pensamento Filosófico*. **Op. cit.**, p. 108;

⁸⁵⁵ Erich Fromm. *O Antigo Testamento: Uma Interpretação Radical*. **Op. cit.**, pp. 46-48;

considerados os Mestres Hillel e Jesus) de libertar a humanidade toda. É Judaísmo libertário, pois para esses grandes homens, mergulhados no Judaísmo, se seu Deus era um “deus” de Justiça, essa justiça, conforme Cassirer, não se restringia mais a um grupo especial formado por Judeus, mas para todos os homens, e justiça em sentido profundamente ético.⁸⁵⁶

Isso exigiu dos Profetas e grandes Mestres do Judaísmo, uma mudança completa, de ruptura com determinados paradigmas, sendo um deles, o culto sacrificial (Abraão já tinha rompido com o culto sacrificial humano) para chegarem a uma *mudança também de significado*, tanto do Judaísmo quanto de Deus. Tanto para os Profetas quanto para Hillel e Jesus, essa mudança leva a outra dimensão: a dignidade religiosa: *pureza de coração*.

O movimento de ruptura, afirma Cassirer, tornou o Judaísmo uma religião superior, e, tanto ele quanto outras religiões de seu nível, entre as quais o Zoroastrismo e o Cristianismo, impuseram-se uma tarefa (comum entre elas): *aliviar o fardo insuportável* e, em vez de criar mais restrições ou compulsão, expressaram um *novo ideal positivo de liberdade humana*.⁸⁵⁷

Bergson, mais estreitamente, encontrou sim mudança no Judaísmo, mas apenas no que respeita ao Cristianismo, e o considerou como continuador dos Profetas de Israel. Segundo ele, os Profetas possuíam, em nome de Deus, o impulso e a paixão pela justiça capaz de conquistar o mundo, porque seu Deus, que era superior a todos os outros, não pela sua força, mais pela sua justiça.

Inicialmente, em favor do seu povo e, depois, revestido universalmente como Deus de amor, em favor de toda a humanidade, e conclui que isto se deveu ao Cristianismo que substituiu o Judaísmo.⁸⁵⁸

Esse posicionamento de Bergson é, no mínimo, insuficiente, embora não esteja de todo errado quando ao movimento do Cristianismo que, como canal, levou ao

⁸⁵⁶ Ernst Cassirer. *Antropologia Filosófica - Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma Filosofia da Cultura Humana*. Trad. de Vicente Felix de Queiroz. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1972, p. 167;

⁸⁵⁷ Ernst Cassirer. *Idem*, pp. 172 e 174;

⁸⁵⁸ Henry Bergson. *Las dos Fuentes de la Moral y de la Religion*. Montevideo: C. Garcia Ed., 1944, p. 256;

mundo os elementos de um Judaísmo profético, em ruptura circunstancial com o culto do Templo, após 70 e. c., e com o *nacionalismo* judaico. Mas, não como substituto do Judaísmo, e sim como Religião própria.

É historicamente anacrônico buscar Cristianismo anterior a 70 e. c., até porque, tudo indica, sua força e aspectos embrionários advieram do Apóstolo São Paulo (posterior a Jesus de Nazareth), um grande cérebro que deu nova roupagem ao movimento, antes chamado *dos nazarenos*, ou, como Eusébio registra, *aqueles da circuncisão*,⁸⁵⁹ isto é, os Judeus que seguiram a Escola (judaica) de Jesus.

Por seu turno, os Judeus Fariseus, também rompidos circunstancialmente com o culto do Templo, continuaram, após a destruição de Jerusalém em 70 e. c., espalhados pelo mundo, reunidos em suas Sinagogas, mantendo um Judaísmo farisaico e, depois, rabínico, sucessor dos Profetas e Fariseus.

De fato, não houve substituição, ao contrário, o Judaísmo e o Cristianismo mantiveram-se autônomos ao longo dos últimos vinte séculos em uma relação, é verdade, pouco amistosa ou fraterna, como tivemos a oportunidade de analisar e comentar no primeiro capítulo deste trabalho.

Contudo, essa relação passou a ser melhor principalmente após o final da Segunda Guerra Mundial, em 1945, momento em que se intensificaram os diálogos inter-religiosos.

E desses diálogos, que superaram as diferenças, surgiram, não apenas o reconhecido do parentesco de *ventre cultural*, ou a ideia *do patrimônio comum a Cristãos e Judeus*,⁸⁶⁰ mas também as afinidades eletivas entre si e, finalmente, com os Direitos Humanos.

Poderíamos dizer que não haveria Direitos Humanos sem o Cristianismo e, também, não haveria Cristianismo sem Judaísmo, pois este explica e justifica aquele, conforme Weber, propiciando condições objetivas para seu entendimento.⁸⁶¹

⁸⁵⁹ Eusébio de Cesaréia. *História Eclesiástica*, *Op. cit.*, pp. 118, 119;

⁸⁶⁰ Pe. Humberto Porto. *Os Protocolos do Concílio Vaticano II: Sobre os Judeus*. SP: Diálogo, 1984, p. 45;

⁸⁶¹ Max Weber. *Ensaio de Sociologia*. *Op. cit.*, p. 309;

O conceito do Deus do amor, Deus universal, Deus para toda a humanidade, foi, realmente, desenvolvido pelos Profetas de Israel, com material oriundo da Torá e do Judaísmo pós-exílio. Esse Deus, entretanto, com marcas profundamente judaicas, foi apresentado ao mundo apenas pelo Cristianismo, a partir do encontro em si mesmo das grandes culturas grega e judaica.⁸⁶²

Os Profetas souberam construir uma ideia de justiça que se fazia em princípios democráticos, principalmente porque defendiam a igualdade, e foram essas ideias de altíssimo nível que encontraram um terreno fértil no mundo, sobretudo porque eles, diferente dos grandes poetas gregos, não falavam para sua própria classe, mas, como pioneiros, emprestaram suas vozes para o pobre, o excluído, a viúva, o camponês, e exatamente isso tornou os Profetas os grandes promotores de um Judaísmo ético e humanista, combativo por justiça e revolucionário.

Essa voz dos Profetas deu a alma ao Judaísmo que, parece-nos claro, não poderia submeter-se aos reis nem fechar-se em rituais de sangue e fogo e, na sequência, deu o impulso necessário ao Cristianismo, porque se trata de uma voz que ecoa, não apenas nos campos e desertos da Judéia, mas em todo mundo.

Cada palavra dos Profetas segue com vigor, em que pese o tempo, para libertação da humanidade, como, por exemplo, a voz do Profeta Amós, em defesa do trabalhador, ou seja, do que hoje classificamos como direitos sociais do trabalhador, incluindo sua dignidade:

“Eis que chegam os dias, diz Adonai, em que serão ouvidos o trabalhador e o segador, aquele que pisa as uvas e o que espalha a semente. As montanhas serão mosto e de todas as colinas correrá o vinho”⁸⁶³

O Cristianismo e o Judaísmo substanciais, subterrâneos, e não a Instituição Igreja ou o Estado do *Vaticano*, nem o Rabinato Ortodoxo ou o Estado de Israel, portaram essa mensagem libertária de luta pela dignidade da pessoa humana e dos

⁸⁶² George Thomson. *Os Primeiros Filósofos*. Vol. I – Estudos sobre a Sociedade grega antiga. Trad. de M. C. Azevedo e Silva. Lisboa: Ed. Estampa, 1974, pp. 118 e 121;

⁸⁶³ Amós 9: 13;

direitos sociais. Não há dúvida, que a voz dos Profetas se fez ouvir em todas as línguas, de modo direto, caso contrário não seria ouvida pelas populações simples. Isso porque, mesmo havendo instituições, como a do culto do antigo Templo, a voz do Profeta é naturalmente libertária.

Além disso, nestes séculos todos os Judeus foram obrigados à reclusão das vielas dos Guetos. Apesar disso, mesmo ali, no Gueto, o *Deus do Amor e da Justiça* jamais deixou de ter uma relação de proximidade paternal (ou maternal) com os Judeus.

De forma oblíqua os Judeus apresentaram o Deus dos Profetas ao mundo, ou seja, resistindo à violência da diáspora. A permanência viva dos Judeus e do Judaísmo,⁸⁶⁴ apesar da Inquisição, das Expulsões, da exclusão, dos dissabores do Gueto e, finalmente, do Holocausto, foi o testemunho da justiça e da força daquele Deus dos antigos Profetas de Israel.

Mas, não somente isso, tendo em vista que o Judaísmo não nasceu no Gueto, apenas foi aí colocado à prova, e pesado, medido e sacudido para, depois de tudo, se fortalecer como ideia, prática e luta. O que manteve o Judaísmo vivo, além de ter mantido o fogo passado pelo timbre e pena dos Profetas, foi o seu processo de desenvolvimento. Nunca houve, e não há um Judaísmo pronto e acabado, codificado, inscrito em pedras ou espalhado na fumaça dos animais sacrificados.

O Judaísmo começa a ser construído com aquele (ainda ressoante) *lech lechá* (vai, vai por ti então),⁸⁶⁵ ganha corpo com Moisés e seu *Eu Sou o que Serei*, resiste aos labirintos sacrificiais *aaronitas*, faz-se sonoro na voz dos Profetas libertários, vence o ódio dos Saduceus, liberta-se do Templo e continua em constante movimento revolucionário, numa constante tensão e superação entre *topos* e *utopia*.⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ Will Durant. *História da Filosofia*. Vol I. Trad. de Monteiro Lobado e Godofredo Rangel. 10ª ed.. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959, p. 154;

⁸⁶⁵ Gên. 12: 1;

⁸⁶⁶ Gustav Landauer. *Revolution and Other Writings: A Political Reader*. **Op. cit.**, pp. 110 e segs.;

Para o Judaísmo, que determinou a antiga noção de unidade, conforme lembra Thomson, resta, agora, mostrar-se com toda a sua força na solidariedade universal,⁸⁶⁷ eixo central dos Direitos Humanos.

E por que isso ocorre com o Judaísmo? Porque todo Judeu, como diz Misrahi, pode ser de direito o portador de uma *universalidade* e de uma *fraternidade*, tendo em vista que a sua situação histórica o manteve como *o outro, o de fora*. Ter sido durante séculos o outro, *o ele*, o Judeu, como um alienígena, despertou-lhe uma vontade de estar, de pertencer, de ser parte, de integrar-se e de ser visto como *o tu*, sobretudo, porque como Judeu, sempre fez parte de uma *minoría* e, como tal, lutou por conquistar o respeito da humanidade, isto é, um *status* humano para si.⁸⁶⁸

Isso foi se tornando *combate pelos direitos e liberdades*⁸⁶⁹ individuais pela própria existência de Judeus espalhados pelo mundo, e no mundo, construindo um conceito de humanidade plural, diversa e multifacetada e, nisso, promovendo a tessitura dos Direitos humanos, cujo valor universal tem sentido apenas na pluralidade e diversidade. Uma humanidade que não é uma nação e, muito menos um *Estado*.

Por isso mesmo, a ideia de humanidade e de relação internacionalista se opôs efetivamente à estatização e soberanias nacionais. Não é estranho, e esse trabalho percorreu esse caminho, que a experiência judaica sempre tenha sido de peregrinação, de um constante passar pelas outras tribos, povos, nações.

Não é uma ideia, mas uma experiência histórica, que levou o Judeu a se sentir sempre parte da humanidade, multicultural e plural. Experiências que marcaram a vida dos Judeus (em potencial) por toda a região mesopotâmica, canaanita, egípcia, persa, grega, romana e, depois por todo território europeu e americano, permitiram, não que o Judaísmo levasse uma mensagem, mas que, antes de mais nada, recebesse de todos esses povos e culturas, elementos que foram sendo, pouco a pouco, inseridos como substância *cultural multicultural*. Exatamente isso: *cultura multicultural*.

⁸⁶⁷ George Thomson. *Os Primeiros Filósofos*. Vol. II – As novas repúblicas e a razão pura. Trad. de M. C. Azevedo e Silva, São Paulo: Ed. Estampa, 1974, p. 157;

⁸⁶⁸ David Bankier (ed.). *La Emancipacion Judia*. Jerusalém: Publicaciones Monte Scopus, 1983, 11;

⁸⁶⁹ Robert Misrahi. *Uma Humanidade Original in* J. Guinsburg (org.). *O Judeu e a Modernidade*, São Paulo: Perspectiva, 1970, p. 613;

Já tivemos a oportunidade de analisar aqui os elementos culturais babilônicos e, depois, de todo território mesopotâmico, que marcaram profundamente a história dos Patriarcas. Vimos, também, que a experiência canaanita e egípcia foram determinantes para o desenvolvimento embrionário do Judaísmo, destacadamente a ideia de divindade apresentada a Abraão pelo sacerdote intitulado como *Melk-Tsédec*,⁸⁷⁰ bem como a *egipcianização* dos hebreus, conforme escreveram Freud,⁸⁷¹ Buber⁸⁷² e Eban,⁸⁷³ com os quais concordamos.

Sabemos, tanto por estes episódios, quanto por outros, já mencionados e estudados, que o Judaísmo recebeu muito mais que entregou por todo o seu processo cultural.

Se hoje podemos afirmar que o Judaísmo tem importantes contribuições para o mundo, isso se deve ao processo de restituição de valores universais. O Judaísmo acabou por ser, de modo único, o catalizador cultural universal e nisso se faz distinto e compreensível, pois nele há um pouco de cada um dos povos por ele frequentados.

Seu caráter universal, indiscutível por qualquer ângulo, bem como sua inclinação à internacionalização faz parte do processo contínuo gerado na tensão entre ser considerado *outro* e tentar a *integração*. Sendo outro, manteve sua bagagem cultural até então acumulada; integrando-se, enriqueceu a mesma bagagem e, nesta dialética saiu vitorioso.

Até mesmo as expulsões, perversas e desumanas, resultaram em alguma vantagem para o Judaísmo, pois o que era tentativa de integração em um lugar, com um tipo de direito, língua e costumes, pelas expulsões continuou a ser tentativa de integração em outro lugar. Integrar-se não é, para o *modus* judaico, desintegrar-se ou assimilar-se, mas conviver com as diferenças.

⁸⁷⁰ Gên. 14: 18;

⁸⁷¹ Sigmund Freud. *Moisés e o Monoteísmo*. *Op. cit.*, p. 30;

⁸⁷² Martin Buber. *Mosè*. *Op. cit.*, p. 14;

⁸⁷³ Abba Eban. *A História do Povo de Israel*. *Op. cit.*, p. 18;

Outro aspecto especialmente importante para a integração, bem como internacionalização e universalização do Judaísmo, é o seu caráter não pregacional. Os Judeus nunca foram pregadores do Judaísmo, nunca houve uma mensagem a ser pregada, nem é uma religião de salvação.

Não se houve que Abraão tenha atacado os deuses babilônicos, ou dos deuses canaanitas, ou dos deuses egípcios, nem tampouco seus filhos Isaac e Jacob. Este último, aliás, viveu confortavelmente duas quase duas décadas com seu sogro Labão⁸⁷⁴ que, já vivos, cultuava deuses de seus antepassados.

Moisés, o promotor da Torá, além de ter vivido entre os deuses egípcios por presumivelmente quarenta anos, viveu outros quarenta com seu sogro Jetro,⁸⁷⁵ também ele sacerdote de um culto midianita. A necessidade de integração deu ao Judaísmo uma característica única: tolerância religiosa. Podemos dizer, sem qualquer equívoco, que, das três atuais religiões monoteístas, a única que não prega e não pretende fazer prosélitos, é o Judaísmo.

Isso não é uma característica qualificadora que torna o Judaísmo melhor que outras, de modo algum. Mas, é uma característica importante para a convivência humana. Também, não significa dizer que o Cristianismo e o Islamismo tenham na pregação seu caráter negativo e, outra vez, de modo algum.

Nesse caso, falamos de características. O Judaísmo sempre pretendeu cuidar de si mesmo, proteger-se e, como já vimos, esconder-se, ora no Templo, ora nos Guetos, porque nunca teve, com exceção do Estado recente de Israel, qualquer poder político, secular e jurídico, como tiveram, e têm, o Cristianismo e o Islamismo.

Não tendo que pregar, apenas manteve-se resguardado, à espera de seus muitos *Messias* (muito mais no sentido de tempos messiânicos) a fim de realizar-se cotidianamente, sem qualquer conceito de pecado ou de salvação no sentido dados pelos Cristãos e Muçulmanos.

⁸⁷⁴ André Chouraqui. *A Bíblia: No Princípio (Gênesis/Bereshit)*. **Op. cit.** p. 334;

⁸⁷⁵ Flavio Josefo. *Delle Antichità Giudaiche*. Tomo I. **Op. cit.**, p. 138;

Com isso, parece fácil compreender o caráter de universalização que não é a mesma coisa que coletivização, e de humanização que não é a mesma coisa que uniformização. De crença em um Deus que, para todos os efeitos anti-idolátricos, não tem nem rosto nem corpo, nem forma e, mais que isso, do qual os Judeus mal conhecem um nome e, por isso mesmo, é apenas *HaShem* – o Nome.

Paulo de Tarso, lembrado aqui como um Judeu Fariseu, que se tornaria, sem dúvida, o cérebro do Cristianismo *originário* e sua maior expressão (para Fábio Comparato Paulo é o verdadeiro fundador da Religião Cristã)⁸⁷⁶ entendeu isso com especial grandeza.

Ao se encontrar no Areópago de Atenas, o centro do mundo culturalmente elevado, um lugar dedicado a muitos deuses, dirigiu-se a um grupo de atenienses (e, portanto, gentios) e entre os muitos santuários indicou um especial, sobre o qual não havia qualquer escultura, com a inscrição: *ao Deus desconhecido*, e disse:

Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspectos, sois os mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei um altar com a inscrição: “Ao Deus desconhecido”. Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos. O Deus que fez o mundo e tudo que nele há, sendo Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos por mãos de homens; Nem tampouco é servido por mãos de homens, como que necessitando de alguma coisa; pois ele mesmo é quem dá a todos a vida, e a respiração, e todas as coisas.⁸⁷⁷

O entendimento de Paulo acerca do *Deus desconhecido* reafirma sua judeidade, pois realmente o Deus dos Judeus resta sempre um desconhecido por toda a história judaica, embora seja concebido como único, mas a tentativa de anunciá-lo, de falar sobre ele e de apresentá-lo aos outros como único, não é mais procedimento judaico, pois aponta para o Cristianismo que despontava em Paulo e, séculos depois, para os Muçulmanos que, também eles, têm necessidade, não apenas de conceber seu Deus como único, mas de o apresentar como único.

⁸⁷⁶ Fábio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 30;

⁸⁷⁷ Atos 17: 22-25;

Isso porque, como lembra Edin Sued Abumanssur,⁸⁷⁸ com o texto que leva exatamente o nome *Ao Deus Desconhecido*, quando Paulo aponta este altar em especial tenta, com isso, estabelecer de forma ingênua uma conexão entre o que ele pensa sobre a divindade e o que os atenienses pensam ou sentem.

Afirma Abumanssur que a ideia de um Deus desconhecido deve manter-se a fim de que a pluralidade de deuses se mantenha, sendo, segundo ele, de se estranhar não haver deuses e mais deuses, mas a tentativa de desalojar tais deuses de seus postos e povos.

Paulo é um orador de primeira grandeza, mas está em terreno grego e se esquece de que os gregos, em especial os atenienses, desenvolveram uma mitologia pluralista e uma filosofia primordial. Ademais, Paulo se esquece, ainda, de que outros Judeus (*não ousados com o ele, para usar a expressão de Edin*), e com conhecimento filosófico vertical, já tinham levantado a discussão sobre a ideia de Deus no mundo helênico, entre os quais um contemporâneo de Jesus, o filósofo Judeu Filo de Alexandria (25 a. e. c. – 40 e. c.), cuja ideia de Deus era a de um ser transcendente ao mundo, para o qual não se poderia atribuir qualquer propriedade, pois ele estaria acima das qualidades. Filosofia chamada de *teologia negativa*.⁸⁷⁹

O outro filósofo Judeu, a tentar a integração de Filosofia grega com Judaísmo, foi Aristóbulo (c 150 a. e. c.) que, mantendo a defesa da existência de um Deus único que governa o universo e foi criador do homem, não obstante, ousado como Paulo, tentou atribuir ao Judaísmo a fonte do pensamento grego.⁸⁸⁰

Para Marilena Chauí, aqueles pensadores de origem judaica quiseram que a Filosofia grega tivesse origem oriental a fim de aproximar, e valorizar, o Judaísmo de então. Segundo ela, a ideia foi retomada com os Padres da Igreja que pretendiam dar ao ensinamento cristão uma qualidade de perfeição filosófica.⁸⁸¹ Em que pese essa

⁸⁷⁸ Edin Sued Abumanssur. *Ao Deus Desconhecido*: VVAA, Moradas do Mistério, SP, Olho d'água, 2001; disponível, também, em https://www.academia.edu/9239493/Ao_Deus_Desconhecido;

⁸⁷⁹ Johannes Hirschberger. *História da Filosofia na Antiguidade*. Trad. A Correia. SP: Herder, 1957, p. 263;

⁸⁸⁰ Ruy Afonso da Costa Nunes. *Gênese, Significado e Ensino da Filosofia no Século XII*. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, p. 56;

⁸⁸¹ Marilena Chauí. *Convite à Filosofia*. 2ª ed.. São Paulo: Ática, 1995, p. 26;

valorização posterior dada a estes filósofos Judeus, criticada por Chauí, é bom registrar que, de modo diverso daquele de Paulo, não pretenderam “pregar” sua ideia de Deus no mundo helênico, mas, simplesmente, aproximar as duas culturas: judaica e grega.

Para o Judeu, não tem como oferecer esse Deus para competir com outros, sendo certo que ele aparece do ponto de vista judaico apenas na realização de obras de justiça, de bondade e de direito.

Um Deus sem rosto, sem corpo, sem forma e um tanto sem nome é, pelo movimento histórico, o melhor dos deuses para ser compreendido pela humanidade toda, porque ele não é alto nem baixo, não é negro nem branco, não é jovem nem idoso, enfim, não tem quaisquer das características dos deuses do mundo.

Um Deus assim é a alma e o sentido da universalização e da humanidade, que não é branca nem negra, não é alta nem baixa, é apenas humanidade multifacetada, plural e diversa. Contudo, como dissemos acima, isso não autoriza a destruição de outros deuses, nem o Judaísmo se presta para a destruição de outras culturas religiosas.

Essa ideia é a tessitura dos Direitos Humanos no Judaísmo, porque por Direitos Humanos devemos compreender o que é universal e individualmente bom para a defesa e progresso de uma pessoa. Parece-nos claro que o bom para uma pessoa não pode ser objeto de julgamento de quem impõe a sua própria ideia de bom – ou de bem.

Ao contrário, Rehfeld lembra que o conselho dos grandes sábios Judeus sempre foi no sentido de se integrarem aos costumes e Constituição dos países onde tivessem que viver, permanecendo íntegros em relação ao Judaísmo dos pais.⁸⁸²

Outro ponto importante que, segundo Rehfeld, deve ser levado em conta é a conquista de direitos plenos de cidadania pelos Judeus, embora não tenham conseguido obter tais direitos em nenhum lugar, pois nunca foram considerados iguais e, muito menos, superiores.

O Judeu sempre foi tido como um pária e, embora de posse de um conceito de Deus único, e de uma cultura milenar, jamais tentaram divulgar tudo isso, muito menos converter o mundo ao Judaísmo. Ao contrário, os Judeus foram assediados

⁸⁸² Walter Rehfeld (intr.) e J. Guinsburg (org). *O Judeu e a Modernidade*. *Op. cit.*, p. 19;

constantemente para aceitarem a cultura religiosa de outrem, com a ameaça de serem excluídos da sociedade.

Aqui, falamos uma vez mais de intolerância religiosa que não apenas impõe ao outro um fazer algo que ele não quer, mas é, sobretudo, a negação do outro.⁸⁸³

Não foi por outra razão que a ideia de retorno a Sião (sionismo) nasceu como um ato libertário, e ganhou alcance com as muitas perseguições contra Judeus com respectivos assassinatos. Bem rapidamente, o Judaísmo passou a ser identificado com a luta pelos direitos individuais, mas também, sociais – duas das gerações de Direitos Humanos, respectivamente da Declaração Francesa dos Direitos do Homem e do Cidadão e das Cartas Magnas do México e Weimar, respectivamente, de 1917 e 1919.

Além disso, o movimento kibutziano que começou em 1870 levou muitos Judeus a criarem fazendas agrícolas de caráter socialista e anarquista nas terras palestinas.

Por fim, Rehfeld⁸⁸⁴ lembra que há no Judaísmo uma doutrina social da Torá, com suas concepções de justiça e propriedade, características básicas para a dignidade do povo judeu. Neste caso, o Judaísmo tem muito a oferecer à humanidade, e não é o próprio Judaísmo, mas a pluralidade e a diversidade, nas quais o Judaísmo seja um elemento, não único, mas integrado.

O Judaísmo nunca se permitiu à pregação do próprio Judaísmo, mas voltando-se para dentro, fez resistir aqueles dos quais era tirado tudo e, por isso mesmo, a luta pelo direito individual e social ganham aspectos de valor. A mesma coisa se diga dos constantes processos de extermínio de Judeus, dos quais o último (de proporções inimagináveis) foi o Holocausto.

Aqui aparece algo mais a ser ensinado: tolerância, respeito, igualdade e, a partir da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, a solidariedade entre os povos. Porque era necessário um movimento de caráter internacional, como o das Nações Unidas, que promovessem convenções internacionais sobre direitos humanos

⁸⁸³ Zilda Márcia Gricoli Iokoi. *Intolerância e Resistência: a saga dos judeus comunistas entre a Polônia, a Palestina e o Brasil (1930/1975)*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas / Ed. UNIVALI, 2004, p. 29;

⁸⁸⁴ Walter Rehfeld (intr.) e J. Guinsburg (org). *O Judeu e a Modernidade*. *Op. cit.*, p. 25;

para um novo significado da igualdade entre as pessoas, inclusive Judeus de todo mundo.⁸⁸⁵

Uma igualdade que fosse real, econômica, inclusiva e plena de dignidade humana e que, sobretudo, que partisse do pressuposto de compreensão mútua universal, conforme explica Rehfeld,⁸⁸⁶ o que significa não exclusão. O Judaísmo segue com seu monoteísmo compatível com quaisquer outras grandes religiões, e isso deve ser um pressuposto para a solidariedade e fraternidade universais.

O Judaísmo aprendeu em sua longa peregrinação com muitos povos e culturas e, como dissemos acima, desenvolveu uma *cultura multicultural*, e nisso consiste uma experiência histórica de compreensão do outro. Não é preciso se tornar o que o outro é, por exemplo, Cristão, assim como não é necessário, e nem inteligente, transformar o mundo em um mundo judaico.

O mundo no qual cabe o Judaísmo é plural, e o Judeu deve ser pluralista. Mas, ser pluralista é, antes de tudo, compreender o mundo com sincera compreensão das diferenças e, além disso, saber que as diferenças formam a riqueza da humanidade. A não pluralidade leva à arrogância da *única verdade*, contra o que fiz advertência na primeira parte deste trabalho. Conforme Bonder, essa arrogância da única verdade é violência à Torá, porque se constitui em idolatria.⁸⁸⁷

E a idolatria é tão contrária ao Judaísmo quanto o fascismo ou qualquer regime de força ou exclusão. Ser pluralista impõe uma atitude proativa a partir do Judaísmo que tem desde as peregrinações dos Patriarcas, uma inclinação pela luta em defesa dos mais fracos e, assim, em linguagem contemporânea, com a luta por direitos civis das minorias, porque esse preceito é central no Judaísmo, como vimos, a partir da compreensão do amar o próximo, o estrangeiro e ajudar o inimigo.

A religião judaica não tem caráter contemplativo, como ensina Lemle,⁸⁸⁸ mas concreto e, desse modo, aplica-se às situações cotidianas. Afirma ele, que o senso de

⁸⁸⁵ David Bankier (ed.). *La Emancipacion Judia*. Jerusalém: Publicaciones Monte Scopus, 1983, p. 11;

⁸⁸⁶ Walter Rehfeld. *Nas Sendas do Judaísmo*. *Op. cit.*, pp. 279 e 280;

⁸⁸⁷ Nilton Bonder e Bernardo Sorj. *Judaísmo para o Século XXI*. RJ: Zahar, 2001, p. 167;

⁸⁸⁸ Henrique Lemle. *O Judeu e seu Mundo*. *Op. cit.*, p. 151;

justiça social é indissociável da convicção religiosa, porque o Judaísmo se identifica com a luta humana por direitos.

Sobre a injustiça e a solidariedade, Bernardo Kliksberg,⁸⁸⁹ em seu livro *A Justiça Social – Uma Visão Judaica*, apresenta alguns pressupostos que demonstraram as afinidades eletivas entre Judaísmo e Direitos Humanos. Porque, segundo ele, o amor ao próximo exige que tenhamos um comportamento de fazer e realizar sobre o outro.

Além disso, é preceito fundamental da Torá que não haja pobres e, para isso, a mesma Torá exige atos de solidariedade e acolhimento. Por outro lado, constitui-se injustiça em face da Torá se alguém for excluído, direta ou indiretamente, dos frutos da terra e, mesmo que não haja culpa de uma pessoa, ela está obrigada a ajudar a fim de livrar as pessoas do peso que lhe enfraquece.

De modo resumido, ele os apresenta da seguinte forma:

- a) *O Judaísmo exige o compromisso com o outro e com a ação;*
- b) *Para o Judaísmo, a pobreza não é inevitável;*
- c) *O Judaísmo tem se preocupado com a injustiça desde as suas origens;*
- d) *A sociedade deve intervir ativamente na solução dos problemas sociais;*
- e) *Cada pessoa deve assumir responsabilidade frente aos problemas sociais;*
- f) *O Judaísmo procura educar o coração para a solidariedade;*
- g) *O Judaísmo tem uma proposta contra a pobreza e a desigualdade;*

Por fim, Kliksberg destaca uma solidariedade ativa, proativa e combativa, conforme a tradição judaica e, em especial, dos antigos Profetas,⁸⁹⁰ e sintetiza esse movimento ao recordar e completar uma análise que fez o historiador Edward Gibbon, segundo quem *a história da humanidade não é mais do que uma série de crimes, de loucuras e de desastres cometidos por nossa espécie.*

Segundo Kliskberg,⁸⁹¹ isso é verdade, mas não toda verdade, porque além do retrato feito por Gibbon, *sempre houve luta para combater tais crimes, loucuras e*

⁸⁸⁹ Bernardo Kliksberg. *A Justiça Social – A Visão Judaica*. Trad. D. Mensch. SP: Maayanot, 2001, p. 29;

⁸⁹⁰ Alessandro Nangeroni. *La Filosofia Ebraica*. Milano: Xenia Edizioni, 2000, p. 11;

⁸⁹¹ Bernardo Kliksberg. *Idem*, p. 78;

desastres. É essa permanente luta e combate que amiúde torna-se o elemento caracterizador judaico na história da humanidade.

Mas, não se trata apenas dos crimes, loucuras e desastres comuns, mas dos crimes do poder político, das ditaduras, dos neofascismos que são mantidos vivos e atuantes, das opressões estatais e estatizantes, da violência dos clubes religiosos contra as pessoas simples, das monolatrias maquiadas com monoteísmo e dos processos de financeirização.

Assim como sempre houve uma luta constante contra os crimes comuns, há uma desconfiança judaica acerca do poder político e religioso (a história dos sacerdotes corruptos e dos reis sanguinários e impiedosos, jamais ocultada pelo Tanakh, demonstra à memória judaica). O Judaísmo determina, segundo Kliksberg, o desprezo total a qualquer atitude autoritária.⁸⁹²

Tal luta contra a opressão é parte da religião judaica, de cada festa e serviço sinagoga, como já tivemos a oportunidade de analisar. Diferentemente de outros grupos religiosos que veem a santificação no próprio afastamento da sociedade, inclusive alguns essênios da Antiguidade e ortodoxos contemporâneos, com rigorosa reclusão, ruptura com o mundo exterior, ao ponto de criarem um muro *visível* e intransponível entre o sagrado e o profano, entre a santificação e a vida comum, os Judeus, mesmo os místicos, não fazem essa separação.

Ao contrário, a santificação é a experiência com o mundo e com o que há no mundo, seja para a alegria, tristeza ou motivo de luta. Buber⁸⁹³ explica que a expressão bíblica: *deveis ser homens santos para mim*, deve ser lida como: *deveis ser humanamente santos para mim*, porque *os dois mundos não são no fundo senão um só, e que devem tornar-se um na realidade*.

Isso fica ainda mais claro se relembramos que para o Judaísmo a criação do homem ainda não terminou e a humanidade ainda não existe conforme o projeto

⁸⁹² Bernardo Kliksberg. *A Justiça Social – Uma Visão Judaica*. **Op. cit.**, p. 96;

⁸⁹³ Martin Buber. *O Hassidismo e o Homem do Ocidente* in J. Guinsburg e N. Falbel (orgs.): Aspectos do Hassidismo. São Paulo: Ed. B'nai B'rit, 1971, pp. 86 e 91;

originário. Existirá apenas quando houver justiça e equidade realmente, ou a realização da justiça se verificar.

Conforme anota Samuel Bergman, a formação da comunidade humana em que o sentido de *mutualidade e responsabilidade* determinarão a criação dessa tão esperada humanidade, *na qual a relação ética entre o homem e seu próximo se tornem realidade viva*.⁸⁹⁴

Essa tão esperada humanidade, realizada como imagem de Deus, como realização do Reino desse mesmo Deus no mundo, significa, explica Leone⁸⁹⁵ ao comentar a obra de Heschel, a redenção do próprio homem em um *dever* que de outro modo não se realizaria.

O Reino de Deus, conclui ele, é a redenção cujo significado é a luta constante contra o sofrimento humano, físico, emocional, social e espiritual, porque nisso, nessa realização, o homem se percebe parceiro de Deus.

Mas, não se encerra aí o trabalho libertário humano, pois renovadas as forças do Judaísmo contemporâneo, o reconhecimento da dignidade da pessoa humana que pode acontecer no encontro e reencontro⁸⁹⁶ e, assim, supere a lufa-lufa da competição cotidiana, da coisificação e da fragmentação da pessoa humana.

A dignidade se reconhece na integridade da pessoa humana, não em seus trapos e resíduos. Em outras palavras, a força divina se apresenta no homem do aqui e agora, íntegro no diálogo em que reconheça e é reconhecido como humanidade à imagem de Deus.

Foi o que Buber colocou como eixo central da sua atividade intelectual e filosófica no Judaísmo contemporâneo: *o diálogo e a dialogicidade*. Porque no pensamento buberiano, tanto *a verdade quanto a humanidade existem* (existirão) com dignidade apenas quando e onde os indivíduos se enxergam ou se enxergarem um ao

⁸⁹⁴ Samuel Bergman. *Fé e Razão: Intr. ao Moderno Pensamento Judaico*. RJ: Ed. B'nai B'rith, s/d, p. 59;

⁸⁹⁵ Alexandre G. Leone. *A Imagem Divina e o Pó da Terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel*. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 2002, p. 214;

⁸⁹⁶ Alexandre G. Leone. *Idem*, p. 225;

outro. *Quando cada um ouve o que outro tem a dizer* tanto a partir do pensamento quanto do sentimento a fim de se chegar a um conhecimento um do outro no diálogo do Eu e Tu.

E, nisto, pensava Buber, estava a grande descoberta do Judaísmo, especialmente em sua herança monoteísta porque nisso é possível reconhecer em todas as pessoas o Deus da sua experiência.⁸⁹⁷

Porém, o diálogo buberiano não significa um tratado de paz ou de boas intenções, mas uma realização. Não é discurso, é efetivação. Não basta querer ouvir e ser ouvido pelo outro no sentido discursivo e, ao final, esperar receber ou oferecer aplausos.

O diálogo buberiano também não é projeção para o futuro, mas um encontro atual, verdadeiro, firme, emancipador, libertador. É a *satyagraha* (verdade com firmeza) gandhiana.⁸⁹⁸ Do ponto de vista judaico é diálogo que se realiza na justiça, assim como os Direitos Humanos devem se realizar nos direitos humanos (aqui, com letra minúscula para dar o sentido horizontal, em face daquele, com letra maiúscula, como Sistema).

Por isso mesmo, os sábios do Judaísmo entenderam desde sempre que sem justiça real não há paz. O Judaísmo é um grito constante: *mais justiça, mais paz!*⁸⁹⁹

Diga-se mais, não apenas os sábios do Judaísmo, mas qualquer alma aberta e espírito civilizatório sabe que as relações humanas precisam revestir-se de justiça: é um imperativo de quaisquer sociedades que buscam paz. Frei Nilo Agostini, em texto de profundidade humanista, resume a obra de J. Rawls acerca da justiça, considerando que

“cada pessoa deve ter direito ao sistema mais largo de liberdades de bases jurídicas para todos e que, em face de desigualdades econômicas e sociais, garantam a maior vantagem possível aos menos favorecidos, bem como posições

⁸⁹⁷ J. Guinsburg (org. e trad.). *Vida e Valores do Povo Judeu. Op. cit.*, p. 368;

⁸⁹⁸ Gandhi. *As Palavras de Gandhi. Op. cit.*, p. 46;

⁸⁹⁹ Pirkei Avot (Ética dos Pais) 2: 7;

*acessíveis a todos em função de uma justa igualdade de oportunidades.*⁹⁰⁰

Heschel esclarece que a própria relação com Deus, que é, também, de uma busca a partir do homem, não resta dúvida sobre qual a natureza e qualidade dessa relação. Não poucas vezes, inclusive em face de uma idolatria ou monolatria, criam-se rituais os mais diversos – e isso não é diferente no Judaísmo, com preces longas parecendo indicar que Deus tem algum prazer em palavras.

Ao retomar o Profeta Miquéias, Heschel⁹⁰¹ lembra suas palavras:

*Ele te declarou, ó homem, o que é bom. E o que Adonai exige de ti, que pratique o direito, ame a misericórdia e caminhe com humildade diante do teu Deus?*⁹⁰²

E, por isso mesmo, continua Heschel, a busca incessante pelo direito e pela justiça, aliás, pontos centrais no Judaísmo dos Profetas, não é uma opinião, mas um *ethos* da Torá. O Judaísmo não é um amontoado de coisas dispersas ou um recontar a história passada, mas um realizar, aqui e agora, esse direito e essa misericórdia.

Miquéias explicita, e Heschel resgata, qual seja a relação dialógica possível entre o homem e Deus. É uma experiência concreta, em atos e não em especulação.⁹⁰³ O Judaísmo requer do Judeu um salto de ação e não um salto de pensamento,⁹⁰⁴ pois é na ação que difere ou, em outras palavras, é na ação que contribui para um mundo de direito, justiça e misericórdia ou humanização – ou, direitos humanos realizados.

⁹⁰⁰ Frei Nilo Agostini OFM. *Entre o Instituinte e o Instituído: do Ethos à Ética*: in Pe. José Ernanne Pinheiro, José Geraldo de Sousa Junior, Melillo Dinis e Plínio de Arruda Sampaio (orgs.). Ética, Justiça e Direito: Reflexões sobre a Reforma do Judiciário. Petrópolis: CNBB/Vozes, 1996, p. 121;

⁹⁰¹ Abraham Joshua Heschel. *O Homem à Procura de Deus*. Trad. E. C. Silva. SP: Paulinas, 1974, p. 133;

⁹⁰² Miquéias 6: 8;

⁹⁰³ Abraham Joshua Heschel. *Idem*, p. 135;

⁹⁰⁴ Abraham Joshua Heschel. *Ibidem*, p. 138;

Nesse sentido, Buber é o grande defensor da democracia contemporânea, sem a qual não se fala em Direitos Humanos (e, muito menos, direitos humanos). O *diálogo e a dialogicidade* buberianos são de formação fundamental. É educação libertária porque seus princípios são democraticamente⁹⁰⁵ estabelecidos como forma de vida, na qual a conquista da liberdade consiste no maior dos bens que o ser humano possa ter.⁹⁰⁶

É a liberdade, tão cara para os Direitos Humanos, para a qual há um caminho, assim como há para a servidão. O caminho que leva para a liberdade é, realmente, a educação libertária, libertadora e questionadora, que aparece, de modos diversos, no pensamento freireano e buberiano, conforme anota, com muita clareza, Ana Szpiczkowski em seu *Educação e Talmud* ao analisar o Pikei Avot (Ética dos Pais).⁹⁰⁷

Heschel⁹⁰⁸ dá um passo adiante na dialogicidade buberiana e, se quisermos, libertarismo freireano. Segundo ele, foi o ódio sem razão que levou à destruição de Jerusalém, em 70 e. c., assim como foi o ódio a destruir o sonho primaveril da humanidade com o assassinato de Abel. Deverá ser então um amor sem razão, desprezioso, aquele que pode salvar tanto os Judeus quanto a humanidade inteira.

Mas, por desprezioso ou sem razão não devemos entender, ao menos sob o ângulo judaico, um amor que seja espiritual ou contemplativo ou advindo do nada. Trata-se de um amor que se aprende, e que se exercita, e que se vive. É o amor do diálogo pleno de dialogicidade, do encontro ou do reencontro.

É o exercício do justo, não a superficialidade do formalismo ou a prece pouco substancial que interessa, pois o Judaísmo defende, conforme Heschel, a *absoluta relevância das ações humanas*, na perspectiva, já vista por nós aqui à luz do pensamento buberiano, da *Imitatio Dei*.⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ Ana Szpiczkowski. *Educação e Talmud: uma releitura da Ética dos Pais (Pikei Avot)*. Humanitas FFLCH/USP, 2002, p. 40;

⁹⁰⁶ Ana Szpiczkowski. *Idem*, p. 82;

⁹⁰⁷ Ana Szpiczkowski. *Ibidem*, pp. 27 e 28;

⁹⁰⁸ Abraham Joshua Heschel. *Israele, eco di Eternità*. Trad. A. Lorini. Brescia: E. Queriniana, 1977, p. 174;

⁹⁰⁹ Abraham Joshua Heschel. *O Homem à Procura de Deus*. *Op. cit.*, pp. 142, 143;

A meta judaica é, no pensamento de Heschel, uma busca mais profunda que *corresponda à dignidade humana*.

Há no Judaísmo, finalmente, uma ponte, de acordo com Heschel,⁹¹⁰ que estabelece a *solidariedade* com os antepassados e com o movimento milenar que deu substância ao próprio Judaísmo, sem a qual não é possível ter *solidariedade* com o nosso próximo.

A dignidade humana, meta do Judaísmo, pressupõe que em cada tempo realize-se um *judaísmo profético* ou de resistência, porque desde Abraão vê-se um processo emancipatório que foi se constituindo em Judaísmo dos comportamentos que são, não poucas vezes, religiosos e libertários.

Heschel cita, por exemplo, o Shabat, que é, por um ângulo, um dia de *resistência* à opressão antiga, não apenas contra a opressão imposta ao homem, mas também ao animal, à terra e aos recursos da naturais. No Shabat, não apenas a pessoa humana cessa de fazer o que vinha fazendo, mas seus hóspedes, filhos, animais e terra param.

Atualmente, segundo ele, o Shabat promove à pessoa humana imersa na civilização da técnica um ponto de independência da teia que se formou e arrasta o homem a um labirinto tecnológico, mormente na Internet.⁹¹¹ O Shabat é, então, e nesse sentido, a ponte entre os antigos e os contemporâneos, portando um mínimo identificável de religiosidade social judaica, e um todo de resistência libertária *humanizadora*.⁹¹²

A relação freireana ou o diálogo buberiano são libertadores, e têm como pressuposto a ideia, ainda que inicialmente vaga, da liberdade individual como movimento. Conforme Heschel,⁹¹³ a partir da consideração séria da liberdade é possível, no passo seguinte, considerar a própria humanidade.

⁹¹⁰ Abraham Joshua Heschel. *O Homem à Procura de Deus*. **Op. cit.**, p. 146;

⁹¹¹ Abraham Joshua Heschel. *Lo Shabbath Il suo significato per l'uomo moderno*. Documento realizzato da Paolo Sciunnach e rilasciato sotto licenza CC BY-NC-ND (arq. em E-Ebrei Net), giugno 1999, p. 22;

⁹¹² Giovanni Dalma. *La Verità sugli Ebrei*. Roma: Oet, 1945, p. 64;

⁹¹³ Abraham Joshua Heschel. *Deus em Busca do Homem*. Trad. Tuca Magalhães. SP: Ed. Arx, 2006, p. 250;

Nesse sentido, diz Bartholo, o diálogo de Deus via Judaísmo e, especialmente, via Torá e suas Mitzvot, dirige-se ao indivíduo e toda humanidade. A existência é identificada, no pensamento buberiano, com *dialogicidade, responsabilidade e liberdade*.⁹¹⁴

Considerando todos os aspectos de humanização e tessitura dos Direitos Humanos no Judaísmo, finalizaremos este tópico sintetizando o que autores dos Direitos Humanos têm a dizer sobre essa estreita comunhão entre Judaísmo e Direitos Humanos, a que temos chamado, desde o início de afinidades eletivas entre uma e outra área, não apenas porque haja tais afinidades, mas, sobretudo, para que, no momento em que as mesmas estão sendo caracterizadas por todo o percurso deste trabalho, seja possível, *contrario sensu*, dizer com quais áreas não há afinidades eletivas.

Se o Judaísmo é, como vimos acima, uma experiência humanizadora e promotora dos Direitos Humanos, carregando consigo conceitos básicos como direito, justiça, liberdade, libertação, igualdade real, dignidade da pessoa humana, universalização, atos de bondade e de justiça, pluralismo, diversidade e amor, então ele não pode ser associado aos movimentos autoritários nem associar-se a quaisquer grupos que não tenham tais conceitos, de modo indivisível, em sua constituição.

Indivisível porque não se podem tratar tais conceitos como cartesianamente separáveis. Os Direitos Humanos formam um todo de direitos que têm, no seu centro, a dignidade da pessoa humana, à qual está intrinsecamente ligada a integridade da pessoa humana: *corpo, espírito, alma e relações interpessoais*, além de sua capacidade criativa.

Para esclarecer, o espírito tem a ver com a capacidade intelectual de todo ser humano e disso decorre, por exemplo, a educação (libertária), a invenção, a criação literária, a pesquisa científica, a criação acadêmica e outras artes.

Por alma entendemos o elemento moral, subjetivo, que dá sentido individual a uma pessoa no seu universo interno de emoções, sentimentos, crenças, alegrias, tristezas, ancestralidades, nome, cultos, língua e família, o que permite a cada ser humano identificar-se com outro ser humano a partir de uma mesma experiência.

⁹¹⁴ Roberto Bartholo Jr.. *Conhecimento e Ética: Martin Buber e Emmanuel Lévinas*: in Saul Fuks (org). Tribunal da História: Julgando as Controvérsias da História Judaica. RJ: Centro de História Judaica e Relume Dumará, 2005, p. 277;

Não se podem separar tais elementos uns dos outros do ponto de vista judaico que considera a pessoa humana essa presença integral e plena, capaz e com discernimento pleno para combater opressões e autoritarismos, incluindo a resistência às regras (limitadoras) de comportamento, criadas especialmente pelas classes políticas ou religiosas, como lembra José J. Queiroz, para internalizá-las como política sutil de dominação.⁹¹⁵ Sobre isso, citem-se, por exemplo, os casos de orientação sexual, de liberdade sexual, de convicções políticas, filosóficas ou crenças religiosas, entre outros.

3.2.2. A tessitura do Judaísmo nos Direitos Humanos

Estas opressões e autoritarismo são marcas de um tempo e de um tipo de organização de dominação total dos indivíduos, indica Celso Lafer, cujo objetivo é destruir direitos individuais,⁹¹⁶ e, também, direitos sociais. Trata-se da eliminação da própria liberdade humana e, por fim, da pessoa humana que se torna descartável, perde sua conquista histórica e jurídica e seu lugar no mundo.

*O nazismo praticou crimes contra a humanidade no corpo do povo judeu.*⁹¹⁷ Situação verificável nos dias de hoje, mas que encontrou seu mais violento nível no processo de nazifascistização ítalo-germânica da primeira metade do séc. XX.

Se houve uma ruptura com o processo de emancipação que vinha desde a Revolução Francesa, ruptura essa que gerou fascistas, nazistas e stalinistas, o caminho inverso é o mesmo: ruptura com autoritarismos e neofascismos contemporâneos, bem como afirmação e reafirmação dos Direitos Humanos. Daí a importância de refletirmos diuturnamente acerca dos papéis que nos cabem na resistência.

Revisitar as origens e desenvolvimento do Judaísmo ajuda a entender o processo pelo qual essa cultura contribuiu com a tessitura dos Direitos Humanos e, hoje,

⁹¹⁵ José J. Queiroz (org.). *Ética no Mundo de Hoje*. **Op. cit.**, pp. 90 e 92;

⁹¹⁶ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 117;

⁹¹⁷ Celso Lafer. *Idem*, pp. 118 e 177;

de modo recíproco, recebe contribuições dos Direitos Humanos para a sua própria tessitura e sobrevivência e, juntos, manter-se em luta contra as opressões contemporâneas.

Conforme João Baptista Herkenhoff,⁹¹⁸ juiz de direito, Católico e um dos criadores do MDA – Movimento do Direito Alternativo, que propunha a aplicação por inteiro dos Direitos Humanos em quaisquer decisões judiciais, o universo multifacetado judaico e profético foi o fundamento da própria *Teologia da Libertação*, à qual ele estava ligado, e que tinha no excluído, nos pobres, seu destinatário principal a fim de apresentar-lhe um caminho de libertação, inclusão e justiça social.

Ainda que a Teologia da Libertação tenha sido combatida por setores mais conservadores, e até (estranhamente) por defensores da Democracia, como Sobral Pinto (católico e um ferrenho crítico da Ditadura Militar) que, eneguecidos com o próprio *discurso anticomunista e religiosamente conservador*, viam nela uma inserção do marxismo na América Latina e a destruição dos fundamentos católicos.⁹¹⁹

Herkenhoff,⁹²⁰ ao contrário, sendo tão Católico quanto Sobral Pinto, não apenas defendia os movimentos sociais e libertários, como considerava que até mesmo as sentenças deveriam ser proferidas com base no princípio judaico de igualdade entre as pessoas, porque, segundo ele, a Bíblia não poderia ser vista como um livro teológico, mas como fonte do Judaísmo e dos Direitos Humanos.

Ademais, parece-nos que Herkenhoff, enquanto Católico, com seu apoio à Teologia da Libertação, bem como à aplicação integral dos Direitos Humanos, estava muito mais ligado à Igreja e às Encíclicas e Documentos Sociais, mormente sob João XXIII.

⁹¹⁸ João Baptista Herkenhoff. *Gênese dos Direitos Humanos*. Vol. I. SP: Ed. Acadêmica, 1994, p. 37;

⁹¹⁹ Heráclito Sobral Pinto. *Teologia da Libertação: o Materialismo Marxista na Teologia Espiritualista*. Rio de Janeiro: Ed. Lidador, 1984, p. 64;

⁹²⁰ João Baptista Herkenhoff. *Idem*, p. 37;

Citamos, por exemplo, a defesa da Igreja Católica, conforme coletânea do Frei Antonio De Sanctis:⁹²¹

Aos Sindicatos de Trabalhadores que por todos os continentes atuam em conformidade com os princípios da doutrina cristã.

Defesa da Função Social da Propriedade Privada, pois segundo os Planos de Deus, o conjunto de bens da terra destina-se a garantir a todos os homens um decente teor de vida.

Defesa da justa repartição dos bens, pois é necessário e de justiça que as riquezas produzidas sejam equitativamente distribuídas entre todos os cidadãos.

Tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo (...) porque o homem foi criado à imagem de Deus, capaz de conhecer e amar seu Criador (...) e Deus viu que todas as coisas que fizera eram excelentes.

O nosso respeito e amor devem estender-se também àqueles que pensam ou atuam diferentemente de nós em matéria social, política ou até religiosa e (...) a igualdade fundamental entre todos os homens deve ser cada vez mais reconhecida, uma vez que, dotados de alma racional e criados à imagem de Deus.

A consciência mais sentida da dignidade humana dá origem em diversas regiões do mundo ao desejo de instaurar uma ordem político-jurídica em que os direitos da pessoa na vida pública sejam melhor assegurados, tais como os direitos de livre reunião e associação, de expressão das próprias opiniões e de profissão privada e pública de religião.

A salvaguarda dos direitos da pessoa é, com efeito, uma condição necessária para que os cidadãos, quer individualmente quer em grupo, possam participar ativamente na vida e gestão da coisa pública.

Gustavo Gutierrez, na mesma posição de Herkenhoff (e no espírito Católico), em seu texto, *A Busca dos Pobres de Jesus Cristo*,⁹²² encontra na fonte profética judaica

⁹²¹ Frei Antonio De Sanctis, O.F.M. (org. e notas). *Encíclicas e Documentos Sociais: da "Rerum Novarum" à "Octogesima Adveniens" de Leão XIII, Pio XII, João XXIII, Concílio Vaticano II e Paulo VI*. SP: Ed. LTr, 1972, pp. 250, 255, 269, 307, 321, 369;

⁹²² Gustavo Gutierrez. *A Busca dos Pobres de Jesus Cristo* in Gustavo Gutierrez, Ruben Alves et alii *História da Teologia na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1981, pp. 45-61;

e cristã os fundamentos da *Teologia da Libertação*, para quem essa fonte profética é o que dá consistência para os Direitos Humanos.⁹²³

Por isso mesmo, outros grupos e movimentos populares religiosos e libertários, bebiam na mesma fonte judaica e tinham o mesmo grito por justiça em suas vozes. É, aliás, o que se depreende da simples leitura do livro *Rebeldes Primitivos*, Hobsbawm,⁹²⁴ que faz uma leitura de movimentos sociais que tiveram um conteúdo profético claramente inspirados nos Profetas de Israel ou, ainda, no grito dos Profetas de Israel por justiça.

É também o que Vittorio Lanternari, em seu livro, *As Religiões dos Oprimidos*, (publicado no Brasil pelos pesquisadores e editores ligados ao Centro de Estudos Judaicos da USP, entre os quais, J. Guinsburg, Anatol Rosenfeld e Celso Lafer), chamou de *profetismos* ao caracterizar determinados movimentos sociais, em especial o de Canudos, que tiveram como fundamento comum a ideia de *salvar a sociedade oprimida e regenerar o mundo*,⁹²⁵ o que é, em alto e profundo, inspiração neotestamentária de profetas Judeus nas pessoas de Jesus de Nazareth e de João, o Batista, ambos com mensagens libertárias.

Assim, os Direitos Humanos foram se formando a partir do reconhecimento, advindo dos Profetas de Israel, de que todos os seres humanos *merecem igual respeito*, independentemente de suas diferenças, até porque as diferenças são exatamente a característica e beleza da humanidade, menos as diferenças econômicas, cuja matriz não está na natureza, mas na perversão dos poderosos e exploradores.

Segundo Fábio Comparato,⁹²⁶ é o reconhecimento universal da *radical igualdade* que coloca todos (e todas) lado a lado no direito à respeitabilidade, porque é isso, segundo ele, em função da igualdade que *tudo gira em torno da dignidade*

⁹²³ João Baptista Herkenhoff. *Gênese dos Direitos Humanos*. Vol. I. **Op. cit.**, p. 37;

⁹²⁴ E. J. Hobsbawm. *Rebeldes Primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Trad. de Nice Rissone. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1970, p. 226;

⁹²⁵ Vittorio Lanternari. *As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos*. Trad. de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 209;

⁹²⁶ Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 13;

humana. O que pressupõe luta constante contra a *violência, contra o aviltamento, a exploração e a miséria*.

A *preeminência* e valor da pessoa humana⁹²⁷ surgiram com a afirmação monoteísta no Judaísmo, pois, segundo Comparato, os Judeus deram *uma das maiores contribuições à humanidade em toda a História*, a partir da simples ideia de que tudo *foi criado por um Deus único e transcendente*, porque isso superou aquela ideia idolátrica (e, já vimos, também monolátrica) de deuses homens desde a Antiguidade mesopotâmica que se impunham à humanidade com suas paixões e defeitos.

O Deus do Judaísmo ultrapassou tudo isso, pois foi colocado antes e depois como não humano e superior ao mundo.⁹²⁸ Essa ideia é vigorosa e, ao mesmo tempo, libertária, porque o Deus do Judaísmo não é mais humano, não submete nem escraviza, ao contrário, é libertador.

Ao contrário, escreve Lafer, criou a humanidade à sua imagem,⁹²⁹ a fim de que ela fosse o *ponto supremo do Universo*.⁹³⁰

Mas, se o Deus do Judaísmo, que não é humano, está em um ponto superior, todavia ele colocou o homem, conforme os relatos judaicos, acima, em inteligência, da natureza e dos animais, capacitando-o a nomear todos os animais e, assim, dominá-los,⁹³¹ o que não significa destruí-los nem tampouco que esteja fora da natureza. O homem, parte integrante da natureza, foi concebido para ser o *jardineiro*, não o destruidor do mundo.

É bem razoável entender esta passagem da Torá,⁹³² bem como as considerações de Comparato,⁹³³ como uma espécie de resistência ou emancipação

⁹²⁷ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 118;

⁹²⁸ Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 13;

⁹²⁹ Gên. 1: 26;

⁹³⁰ Celso Lafer. *Idem*, p. 119;

⁹³¹ Gên. 2: 19;

⁹³² João Baptista Herkenhoff. *Gênese dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 37

⁹³³ Fabio Konder Comparato. *Idem*, p. 14;

humana, sobretudo se pensamos em deuses animais que povoavam a terra (o exemplo estudado do bezerro de outro é um deles) principalmente na cultura egípcia.

O próprio relato do Gênesis não apresenta a criação do mundo como algo mágico e instantâneo, mas como processo vagaroso que se estende no tempo de milhões de anos, anterior e posterior ao tempo terreno, lunar e solar.

Em outras palavras, se os luminares do céu foram criados no quarto *dia* (haiom), não tem porque falar em tempo de relógio, de calendário, pois esse tempo comum se fundamenta em tais “luminares”. Enfim, a criação é um processo, um *devir* que segue.

Comparato vê nesse relato judaico um algo mais, de profunda importância, pois a humanidade que aparece no final daquele período criacional está em um posto que a liga à terra e ao céu, já que é *adam* (terreno, humanidade) que recebe *neshamá*⁹³⁴(sopro, vigor, vida)⁹³⁵ divina. Esse mito dá ao homem a capacidade de, segundo Comparato, *hominizar*⁹³⁶ a terra e, a partir daí, estabelecer os parâmetros de sua natureza.

Herkenhoff⁹³⁷ aponta, não apenas no Gênesis, mas em todo o Tanakh (*Torá, Nevi'im e Ketuvim*), isto é, na Bíblia Hebraica, *os grandes valores que orientam os Direitos Humanos* a começar pelo *grito de Justiça* que ecoa no Judaísmo dos Profetas, porque toda vida humana é sagrada.

O conceito judaico apontado por Hannah Arendt, e destacado por Lafer,⁹³⁸ é de que *a vida é sagrada* em todos os seus contornos, sendo que o homem é único e, por isso mesmo, continua Arendt, conforme os Judeus, *quem suprime uma existência é como se destruísse o mundo em sua inteireza*.

⁹³⁴ Martin Buber. *Imagens do Bem e do Mal*. **Op. cit.**, p. 27;

⁹³⁵ Gên. 2: 7;

⁹³⁶ Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 18;

⁹³⁷ João Baptista Herkenhoff. *Gênese dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 37;

⁹³⁸ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 119;

A ideia subjacente desse ensinamento judaico, conforme o pensamento de Arendt,⁹³⁹ é a da unidade do gênero humano, inclusive com sua diversidade de nações, culturas, línguas e a afirmação das citadas *leis noéticas*⁹⁴⁰ para toda a humanidade: uma espécie de aliança de Deus com toda a humanidade.

As Leis Noéticas são uma espécie de Declaração Universal ou uma antecipação das Declarações de Direitos americana e francesa e, sobretudo, da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948,⁹⁴¹ aliás, ano da constituição do atual Estado de Israel, com tudo o que representou como ideia de liberdade e luta contra a opressão nazifascista.

Assim como já estudamos por todo esse trabalho, Comparato⁹⁴² vê no surgimento dos Profetas de Israel, dos quais ele cita Isaías, uma melhor e mais clara elaboração do monoteísmo. Foi nesse período que se estabeleceram, não apenas entre os Judeus, mas nos primórdios gregos também, os princípios norteadores da vida humana.

Nesse período mais histórico, há, tanto nas regiões gregas quanto em Israel, um movimento crítico que deu à pessoa humana condições de compreender a realidade de modo mais racional.

Nesse período o monoteísmo judaico se fortalece, o que significa dizer que a humanidade ganha dignidade, pois o Deus do Judaísmo que não é humano não exige nada além da justiça. Sem deuses humanos e sem filhos de deuses (*bnei elohim*), toda a humanidade ganha o reconhecimento da igualdade.

Os deuses se enfraquecem, bem como o poder dos sacerdotes. Não por outra razão há uma disputa incessante entre Profetas e Sacerdotes, bem como entre Profetas e reis. É essa presença dos Profetas contra sacerdotes e reis que permitirá ao Judaísmo romper barreiras grupais ou nacionais, e apresentar um culto universal. Em outras palavras, a partir dos Profetas, o mundo conhece o Deus único do Judaísmo.

⁹³⁹ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 100;

⁹⁴⁰ Mordechai Alfredo Mordechai Rabello. *Introduzione al Diritto Ebraico*. **Op. cit.**, p. 7;

⁹⁴¹ Celso Lafer. *Idem*, p. 119;

⁹⁴² Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 22;

Além disso, a ideia de monoteísmo, isto é, de um Deus único, cuja voz é pelo direito e justiça, o processo de universalização do Judaísmo aponta para outro dos valores judaicos, especialmente em Isaias: *o amor universal*. O processo de universalização do amor monoteísta começa com o exílio e o intenso intercâmbio cultural entre os Judeus e os povos da Pérsia, Babilônia, Grécia, Alexandria, Egito e Roma.

A dimensão universal do Judaísmo como fonte dos Direitos Humanos é reconhecida por Comparato,⁹⁴³ especialmente no que diz respeito aos Profetas. Comparato cita Isaias como o Profeta responsável por indicar esse aspecto do Judaísmo universal ou, em outras palavras, essa contribuição judaica para o mundo:

“virão muitos povos e dirão: venham, subamos ao monte do Senhor, ao templo do Deus de Jacob, para que ele nos ensine os seus caminhos, e assim andemos em suas veredas”. Pois, a Torá sairá de Sião, de Jerusalém virá a palavra de Adonai.

Ele julgará entre as nações e resolverá contendas de muitos povos. Eles farão de suas espadas arados, e de suas lanças foices. Uma nação não mais pegará em armas para atacar outra nação, elas jamais tornarão a preparar-se para a guerra”⁹⁴⁴

Isaias prevê a concórdia dos povos. Muito expressivamente o texto do Profeta iguala para cima todos os povos, e não coloca os sacerdotes como “mestres”, mas o Deus dos pais (o Deus de Jacob) ensinará a mesma Torá a todos os povos, não para criar uma uniformidade religiosa e sim uma expressão de justiça, porque esse era o plano para os filhos de Israel: direito e justiça. Não é diferente para toda a humanidade.

Isaias acredita que o Judaísmo que ele propõe é capaz de resolver contendas, disputas e tensões a tal ponto que haja um tempo de paz, no qual as energias, antes concentradas em armas, sejam utilizadas para o arado, colheita e alegria. Comparato reconhece aí os fundamentos para a compreensão da pessoa humana.⁹⁴⁵

⁹⁴³ Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 23;

⁹⁴⁴ Isaias 2: 3 e 4;

⁹⁴⁵ Fabio Konder Comparato. *Idem*, p. 24;

E, vinte e cinco séculos depois, anota Comparato, pela primeira vez uma organização internacional reuniu a humanidade para a sua Declaração Universal de Direitos Humanos (1948), a fim de dizer o que os Profetas já diziam: *que todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos*.

Esse reconhecimento se dá, explica ele, porque a humanidade conheceu a Lei Escrita que, partindo da igualdade de todos, aplica-se a todos. Não foi outra coisa a ser proposta por Moisés. Não se tratava de uma Lei religiosa, mas de uma Torá – instrução ética para o aqui e agora, e para todos e todas.

Comparato,⁹⁴⁶ assim como nós neste trabalho (e em toda a trajetória do tema), reconhece que Jesus de Nazareth apresentou um Judaísmo exemplar ético, humanista e universal, capaz de permitir aos homens sua imitação, isto é, a imitação dos atos de bondade e de justiça como já estudamos alhures à luz de Buber.⁹⁴⁷

Havia em Jesus de Nazareth e, de resto, em todos os grandes Rabis de seu tempo, bem como nos grandes Profetas, um certo inconformismo com a redução do Judaísmo ao aspecto nacionalista o que é, de todo, um contrassenso, pois fere exatamente o seu caráter universal.

Em que pese nossa admiração por Paulo de Tarso e seu Judaísmo conscientemente crítico, parece-nos que sua proposta de universalização apresentou-se muito mais como coletivização ou uniformização, ao menos é isso que se depreende de sua Carta aos Gálatas (alguns já sugeriram que seria uma Carta a Judeus da “Galut”), na qual ele diz: *já não há nem Judeu nem Grego, nem escravo nem livre, nem homem nem mulher*.⁹⁴⁸

Nisso se apresenta um tipo de aniquilação das diferenças entre pessoas e povos que devem ser mantidas, inclusive pelo princípio da pluralidade e diversidade. É uma igualdade, e Comparato concorda com isso, cujo valor está apenas no plano transcendental, não no plano real. Por isso mesmo perdeu-se a essência libertária do Judaísmo de Jesus de Nazareth, como havia se perdido a dos Profetas diante dos

⁹⁴⁶ Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 30;

⁹⁴⁷ Martin Buber. *L’Imitazione di Dio*. La Rassegna Mensile di Israel, Vol. XII, n. 10-12, 1938, p. 300;

⁹⁴⁸ Gálatas 3: 28;

Saduceus. Por outro ângulo, Lafer vê nas palavras de Paulo de Tarso a formação de uma mentalidade cristã que tornou possível o tema de Direitos Humanos.⁹⁴⁹

Esse Cristianismo, sem o Judaísmo revolucionário de Jesus, que marcou sua origem, passou a servir aos poderosos, *passou a ser usada pelo poder temporal para manter seu status quo*,⁹⁵⁰ e manteve *estreitíssimas relações como Estado*,⁹⁵¹ esquecendo-se da clássica frase de Jesus: *a Deus o que é de Deus, a César o que de César*.

Lembra Comparato que, depois de Paulo, a mulher foi *considerada inferior ao homem* (o que é especialmente verdadeiro no Direito Civil), bem como os povos *originalmente americanos, africanos e asiáticos colonizados* em relação ao colonizador branco e europeu. Desde a colonização do continente americano, anota Comparato, um grande número de teólogos cristãos⁹⁵² *sustentou que os povos indígenas não podiam ser considerados com a mesma dignidade do homem branco*.⁹⁵³

Apesar disso, o conceito que vem do Judaísmo antigo, de igualdade de essência da pessoa humana, começou a ser elaborado de forma mais clara no período medieval e é esse o núcleo principal dos Direitos Humanos. Essa igualdade pressupõe, também, a dignidade da humanidade, bem como do indivíduo.

Aqui estão dois elementos de igual importância, pois neste revela-se a singularidade de cada pessoa, com seu universo individual, e aquele, a humanidade, verdadeiro espaço para solidariedade – não coletivização.

Nesse sentido, os Direitos Humanos em formação (ainda hoje em formação) foram se expressaram em afinidades eletivas com os valores da convivência humana,

⁹⁴⁹ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 119;

⁹⁵⁰ Ênio Brito. *Anima Brasilis: Identidade Cultural e Experiência Religiosa*. **Op. cit.**, p. 83;

⁹⁵¹ Keila Grinberg. *Código Civil e Cidadania*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 37;

⁹⁵² Comparato cita o famoso debate com Bartolomeu de Las Casas, em 1550, no Concílio de Valladolid, diante do imperador Carlos V, quando Juan Ginés de Sepúlveda sustentou que *“os índios americanos eram inferiores aos espanhóis, assim como as crianças em relação aos adultos, as mulheres em relação aos homens e, até mesmo, os macacos em relação aos seres humanos”*, conf. Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 30;

⁹⁵³ Fabio Konder Comparato. **Idem**, p. 30;

plural, diversa e multicultural. Esclarece Comparato⁹⁵⁴ que os Direitos Humanos se afirmaram historicamente em Israel, especialmente em Jerusalém, nos séculos XI e X a. e. c., sob o reinado de David, porque, pela primeira vez na *história política da humanidade* um rei não se proclama a si mesmo como “deus” nem “legislador”, mas apenas como alguém responsável por fazer cumprir a Torá (e aqui, podemos novamente comparar a Torá a uma Constituição).

Para Comparato, essa fase de afirmação dos Direitos Humanos no reino davídico em que o rei não é deus nem legislador, mas cumpridor da Constituição, é o embrião histórico do Estado de Direito. Escreve:

*Surgia, então (com David) o embrião daquilo que, muitos séculos depois, passou a ser designado como o Estado de Direito, isto é, uma organização política em que governantes não criam o direito para justificar seu poder, mas submetem-se aos princípios e normas editados por uma autoridade superior.*⁹⁵⁵

Para Comparato, os direitos humanos relacionados ao indivíduo e os direitos humanos sociais foram compreendidos no curso da história com expressivas contribuições judaicas.

E quando os direitos foram destruídos, principalmente nas guerras que marcaram a primeira metade do século XX, e a pessoa humana foi submetida a um processo de destruição e de extermínio industriais em escala jamais registrada na história, sobretudo com os regimes de opressão estatal: *stalinismo, mussolinismo e hitlerismo*, respectivamente, regime de *comunista estatista*, e regimes de extrema-direita: *fascismo e nazismo* (nazifascismo), o conceito de Direitos Humanos foi reafirmado no mundo.

Isso ocorreu, como já anotamos, em 1948, com a Declaração Universal de Direitos Humanos que, apesar do sofrimento humano verificado aos milhões na mesma

⁹⁵⁴ Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 52;

⁹⁵⁵ Fabio Konder Comparato. **Idem**, p. 54;

época, houve uma afirmação decidida da dignidade da pessoa humana e, sobretudo, chegou-se à altura da universalização dos direitos humanos.⁹⁵⁶

Realmente a humanidade sofreu por toda a primeira metade do século XX, marcada por duas faces da mesma guerra mundial: 1914-1918 e sua continuação em 1939-1945, mas, especificamente, os Judeus sofreram com particular violência: extermínio e Holocausto.

É nesse ponto da história humana que o Judaísmo foi colocado no seu limite, o limite do extermínio de seis milhões de Judeus e Judias, entre crianças, mulheres, jovens, idosos, imposto violentamente contra o mundo judaico, mas que, como vimos com Lafer⁹⁵⁷ e Bauman,⁹⁵⁸ foi um crime contra toda a humanidade.

E segue sendo um problema que a humanidade deve tratar, pois assim como os Direitos Humanos estão em movimentos emancipatórios constantes, sem fim, as manifestações individuais ou grupais de opressão, exploração, autoritarismos e neofascismos, estão no poder, ou aguardando a tomada do poder, a fim de fazerem o que fazem sempre: esmagar a pessoa humana com extermínios deliberados, genocídios, racismos, antisemitismo, islamofobia, exploração do trabalhador, desprezo pelo idoso, negacionismo, financeirização da economia e uma lista (ou duas) de outras perversidades, contra as quais o Judaísmo dos Profetas se ergueu, os Direitos Humanos se ergueram e continuam, erguendo-se, em combate diuturno.

Celso Lafer,⁹⁵⁹ ao tratar desse estado de violência contra a pessoa humana, resume os principais aspectos e fundamentos dos Direitos Humanos na tradição Judaica, abordados por Hannah Arendt. Assim, segundo o pensamento arendtiano, o Judaísmo legou ao mundo.

A unidade do gênero humano e do pluralismo das nações, exatamente porque o ponto de partida do Judaísmo não é a história do povo judeu, mas da humanidade.

⁹⁵⁶ Fabio Konder Comparato. *A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 68;

⁹⁵⁷ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 180;

⁹⁵⁸ Zygmunt Bauman. *Modernidade e Holocausto*. **Op. cit.**, p. 12;

⁹⁵⁹ Celso Lafer. *Idem*, p. 184;

Deus não fez um Judeu, mas a humanidade à sua imagem, para que, de acordo com o Talmud, ninguém alegasse superioridade de sua genealogia. Nisso reside a completa incompatibilidade entre Judaísmo e nazifascismo, isto é, uma verdadeira recusa do racismo.

De acordo com o Talmud, lembrado por Lafer, em três coisas os homens diferem uns dos outros: *na voz, na aparência e nos pensamentos*.⁹⁶⁰

A *diversidade é elemento constitutivo* da humanidade, incluindo a *hospitalidade universal* que se exprime na Torá, como já estudamos, no dever de tratar os estrangeiros (hoje, seria melhor dizer, o migrante) de modo igualitário. E nisso consiste o fundamento da universalidade de tais princípios em relação aos Direitos Humanos, pois, conforme a Torá haveria um só direito (*mishpat*) tanto para nacionais quanto para estrangeiros.

A defesa dos estrangeiros e dos escravos, continua Lafer, é fundamental na cultura judaica da Torá, *assim como a ideia de redenção indefinida no tempo e no espaço, pois sua realização não depende do lugar onde o povo esteja*.⁹⁶¹

E, por *um só direito* não estamos dizendo um só povo. Ao contrário, é um mesmo direito que reconheça a humanidade de todos, mas todos podem ser diferentes, pois o que Deus pretende na Torá é manifestar seu apreço por quaisquer justos de quaisquer povos, inclusive com suas religiões diversas, à semelhança do que vimos entre *Abraão e Melk-Tésed* e entre *Moisés e Jetro*.

Lembramos apenas que *religiões diversas, liberdade religiosa ou pluralismo religioso* são expressões que preferimos posto serem melhores que a expressão *tolerância religiosa*, utilizada por muitos defensores dos Direitos Humanos, como, por exemplo, Norberto Bobbio, em seu livro *L'Età dei Diritti*, especialmente no capítulo *Le Ragioni della Tolleranza*.⁹⁶²

⁹⁶⁰ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 184;

⁹⁶¹ Celso Lafer. **Idem**, p. 184;

⁹⁶² Norberto Bobbio. *L'Età dei Diritti*. Torino: Einaudi Ed., 1990, p. 230;

A liberdade religiosa é a igualdade, ou igualização, de todas as crenças sem quaisquer distinções ou arrogância de uma contra outras.

Até porque, conforme o profetismo de Isaias,⁹⁶³ e o recorda Lafer, proclama a paz independentemente das identidades nacionais, e uma paz enquanto plenitude. Essa paz significa o respeito às diferenças entre os povos, e, ao mesmo tempo, uma luta incessante contra a dominação política, econômica e social.

É uma visão judaica plena de particularidade, inclusive messiânica, mas que aponta para a universalidade, porque trata de uma paz universal, e não apenas judaica.⁹⁶⁴

Mas, nem sempre a opressão é política ou militar. Pode ser que seja apenas econômica, como, aliás, sói acontecer. A questão fundamental para o pensamento judaico refere-se à condição de dignidade humana e, como dissemos acima, da consideração da pessoa humana integral. Entre as muitas opressões está aquele de privar uma pessoa dos meios básicos de subsistência, a começar pela moradia, onde possa viver com sua família e desfrutar da paz.

Não foi outra a análise que fizemos da saída de Abraão das terras mesopotâmicas. Saiu em busca de uma nova terra. A mesma coisa em relação a Moisés que, em nome de Deus, prometeu aos hebreus uma terra na qual encontrariam leite e mel. Dalmo Dallari leva isso ao Gênesis e ao princípio judaico de moradia e subsistência e reconhece na tradição judaica a função social da propriedade⁹⁶⁵ no ato da narrativa da criação, o que a retira da especulação e, a seguir, da financeirização.

Pierre Proudhon, que conhecia profundamente o Judaísmo, inclusive porque editou a Torá e aprendeu o hebraico, chamou isso de *droit d'aubaine*, isto é, *roubo, desonra da propriedade*.⁹⁶⁶ A questão apontada por Dallari sobre a função da propriedade que, para Proudhon é função libertária, foram objeto de intenso debate e

⁹⁶³ Isaias 43: 12;

⁹⁶⁴ Celso Lafer. *A Reconstrução dos Direitos Humanos*. **Op. cit.**, p. 185;

⁹⁶⁵ Dalmo de Abreu Dallari. *Direitos Humanos e Cidadania*. **Op. cit.**, 1998, p. 39;

⁹⁶⁶ Pierre-Joseph Proudhon. *Qu'est-ce que la Propriété? ou Recherches sur le Principe, Du Droit et du Gouvernement* (premier mémoire) (1840), in *Oeuvres Complètes de P.-J. Proudhon*. Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Riviere, 1926, p. 327;

aprofundamento na organização dos Kibutzim, bem como do Judaísmo levado para Israel, especialmente por Martin Buber. O pensamento de Proudhon será fundamental para entender este aspecto do Judaísmo profético, libertário e kibutziano.⁹⁶⁷

Causa realmente um estranhamento, ao menos à luz do Judaísmo fundamental, incluído aí os ensinamentos de Jesus de Nazareth, que se permita a opressão via exclusão. Negar subsistência e moradia⁹⁶⁸ é violação até aos menores preceitos da Torá e uma afronta à luta dos Profetas de Israel. A pobreza não estava no plano da criação e não está presente no relato da Torá.

Uma das violações está na ofensa à concepção judaica de que toda vida é sagrada ou, em outras palavras, todos têm direito à vida e isso, lembra Einstein,⁹⁶⁹ significa *tornar a vida de cada indivíduo mais bela e mais digna*. A vida é sagrada, e a *tradição judaica manifesta esta evidência* e, enquanto há exclusão o mundo está doente.

Talvez aqui caiba a reflexão de que o tanto o Judaísmo dos Profetas quanto o de Jesus, se separados de tudo o que foi acrescentado *a posteriori* haveria um substrato *capaz de curar o mundo*. Parece que aqui esteja a natural inclinação do Judaísmo para as questões sociais e, em especial, para *o socialismo* que lhe é mais afeito.

A solidariedade entre os humanos é o ideal judaico por excelência, tendo em vista que não se trata de uma religião transcendente. Assim o processo de santificação está no direito e na justiça, isto quer dizer, na busca incessante do direito e da justiça de tal modo que ninguém fique de fora ou privado do mundo.

Arendt acreditava que Martin Buber era a grande alma judia capaz de educar e reconduzir os Judeus a um *passado de valores e exigências judaicas*. Porque, de fato os Judeus *contribuíram com a vida da humanidade*⁹⁷⁰ e, agora, está na hora de recuperar esses mesmos valores e reacender aquela chama dos Profetas que se indignavam com a injustiça.

⁹⁶⁷ Martin Buber. *O Socialismo Utópico*. **Op. cit.**, pp. 37-53;

⁹⁶⁸ João Baptista Herkenhoff. *Direito e Utopia*. 3ª ed.. Porto Alegre: Ed. do Advogado, 1999, p. 47;

⁹⁶⁹ Albert Einstein. *Como Vejo o Mundo: Problemas Judaicos*. **Op. cit.**, pp. 114-116;

⁹⁷⁰ Hannah Arendt. *Escritos Judaicos*. **Op. cit.**, p. 154;

O fato é que Buber teve um grande papel no Judaísmo do século XX, e mesmo assim não foi suficiente para apresentar a cura, porque o mundo começou um processo treloucado de lufa-lufa, e mesmo muitos Judeus esvaziaram-se do Judaísmo e se revestiram apenas da defesa de Israel. Isso parece errado? Não, de modo algum, mas era preciso fazer uma coisa sem perder outra.

Não é possível receber justiça se não se faz justiça, não é possível ser livre se o outro continua preso, e essa *não liberdade* é a expressão do que Bonder e Sorj⁹⁷¹ chamam de alienação em face de um mundo cada vez mais coisificado e homogêneo. Bernardo Sorj faz, aliás, uma interessante análise, considerando que há um *Judaísmo moderno* que, segundo ele, começa realmente no *Iluminismo e Revolução Francesa*⁹⁷² e vai até a fundação de Israel.

No século XVIII, a grande preocupação era com a emancipação dos Judeus, pois eles buscavam seus direitos civis e políticos e contribuíram muitíssimo para aquela que é conhecida como primeira geração de direitos humanos. O seu final, entretanto, se dá com o que parecia, inicialmente, a salvação, ou a redenção dos Judeus no mundo: *a criação do Estado de Israel*.

Mas, ocorreu algo aí. Muitos Judeus galúuticos (diaspóricos) continuaram na Galut (Diáspora) tendo com Israel uma relação de afeto e referência cultural, mas, não de envolvimento direto, o que é especialmente verdadeiro em relação aos Judeus estadunidenses, italianos e brasileiros que, nesses países continuaram sendo nacionais e residentes, sem, contudo, pensarem na mudança para Israel.

Após a criação de Israel surgiram novos problemas a serem resolvidos, e um deles era o conflito entre Israelenses e Árabes. Problema que começou, conforme denunciou Arendt,⁹⁷³ por culpa do governo britânico, que em 1920 valendo-se de uma política sistemática do *divide et impera*, criou animosidade entre Judeus e Árabes. Em 1948, com a constituição do Estado israelense, Judeus e Árabes já não sabiam dialogar, como não sabem até hoje.

⁹⁷¹ Nilton Bonder e Bernardo Sorj. *Judaísmo para o Século XXI*. *Op. cit.*, pp. 90-123, 125-137;

⁹⁷² Bila Sorj, Bernardo Sorj et alii. *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. RJ: Imago, 1997, p. 88;

⁹⁷³ Hannah Arendt. *Escritos Judaicos*. *Op. cit.*, p. 713;

Esse *Judaísmo moderno* parece atender, segundo Sorj, apenas aos grupos mais ortodoxos, e está, segundo ele, definindo. O Judaísmo especialmente do século XX ficou tão dividido entre nacionalismo, sionismo, socialismo e liberalismo, com bandeiras as mais diversas, que perdeu muito da sua substância, caracterizando-se como movimentos sociais específicos.

Por outro lado, continua Sorj, o Judaísmo *diaspórico* foi levado a um processo de amálgama nacional israelense, e toda diversidade e riqueza foram se perdendo ao longo desse período, principalmente depois de 1948. Para ele, o Judaísmo precisa se reencontrar exatamente na *Diáspora*, pois foi esta experiência de quase dois milênios que o havia tornado multifacetado, multicultural e universal.

Segundo Löwy,⁹⁷⁴ Buber também viu um perigo de amálgama ou homogeneização no contexto israelense. E sobre a questão Israel-Palestina, Buber foi um dos primeiros a propor o encontro efetivo de *fraternização entre Israelenses e Árabes*.⁹⁷⁵

Conforme Hannah Arendt,⁹⁷⁶ outro ativista do Judaísmo libertário, Judah L. Magnes, cofundador e ex-reitor da Universidade Hebraica de Jerusalém, na condição de judeu palestinese não nacionalista, apresentou, já em 1946, um quadro específico sobre a questão Israel-Árabe, pois, segundo ele, só havia duas alternativas, sendo uma delas, a proposta essencial e possível de cooperação com os Árabes, ou a violência e a guerra. Na mesma época, ele reconheceu que aquela região com a presença massiva de Árabes, Judeus e Cristãos, três das maiores religiões do mundo, tinha uma natureza de Estado binacional,⁹⁷⁷ e não apenas Estado de Israel.

Em ambas as situações havia um perigo, pois para a fraternização Israelo-Árabe seria necessário rever políticas conservadoras mais à direita. Desde 1948, tais

⁹⁷⁴ Michael Löwy. *Romantismo e Messianismo*. **Op. cit.**, p. 153;

⁹⁷⁵ Martin Buber. *Il Cammino dell'Uomo*. **Op. cit.**, p. 14;

⁹⁷⁶ Hannah Arendt. *Escritos Judaicos*. **Op. cit.**, p. 723;

⁹⁷⁷ Hannah Arendt. *Escritos Judaicos*. **Op. cit.**, p. 723;

políticas à direita foram expressivas, principalmente com a ruptura política entre os *kibutzim anarquistas ou socialistas* e os *kibutzim israelenses estatizados*.⁹⁷⁸

Foi, aliás, as conclusões a que chegamos no estudo analítico sobre o impacto da constituição do Estado de Israel sobre os Kibutzim que já se encontravam naquelas terras desde 1870. Com o Estado israelense começou um conflito que chamamos de *Kibutz vs Israel* (sem qualquer juízo de valor nisso).

Esse conflito ganhou contornos políticos e jurídicos definidos, expondo as diferenças ideológicas originalmente socialistas e anarquistas, isto é, de um Judaísmo anarquista, dos Kibutzim e do Estado de Israel,⁹⁷⁹ que pretendia afastar-se de sua origem e aproximar-se de economias capitalistas.

Registra Abraham Avi-Hai⁹⁸⁰ em seu livro, *David Ben Gurión: El Constructor del Estado Judío*, que governo israelense aprovou uma *Lei de Educação Estatal* em vigor a partir de 1953 (cinco anos depois da Independência de Israel), obrigando todas as Escolas, principalmente as dos Kibutzim, a alçar apenas a bandeira nacional (de Israel). As bandeiras vermelhas (socialistas), e obviamente negras (anarquistas), deveriam ser retiradas, impondo-se, desde então, a primazia do Estado, e não mais dos Kibutzim.

Para Giampietro Berti,⁹⁸¹ essa situação de conflito entre os Kibutzim e o Estado de Israel não surpreendeu, pois, se o Kibutz trazia um típico Judaísmo anarquista e libertário (e de Direitos Humanos), com valores da *igualdade, diversidade, solidariedade, pluralidade, horizontalidade, autogestão, liberdade, do auto-regramento interno, do mutualismo e ideias de federações* (à semelhança das antigas tribos hebraicas apontadas por Weber), esperava-se, por óbvio, o contrário do Estado (de qualquer Estado), ainda que democrático (como é o Estado israelense), sobretudo, o

⁹⁷⁸ Waldirio Bulgarelli. *O Kibutz e a Entidade Cooperativa*. SP: Departamento de Assistência ao Cooperativismo – SAESP, 1964, *passim*;

⁹⁷⁹ Conforme nossa pesquisa em *Anarquia e Direito Civil: Um Estudo Proudhoniano das Facetas do Direito de Propriedade como Droit d'Aubaine e como Função Libertária*, no PPGSD da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ. *Op. cit.*, pp. 231-233;

⁹⁸⁰ Abraham Avi-Hai. *David Ben Gurión: El Constructor del Estado Judío*. B. Aires: Amia, 1997, p. 100-105;

⁹⁸¹ Giampietro Berti. *Un'Idea Esagerata di Libertà*. *Op. cit.*, p. 13;

direcionamento das energias sociais e políticas para a *autoridade, verticalidade, imposição programática e regramento impositivo estatal*.

Hannah Arendt, no seu livro, *Escritos Judaicos*, observou que de grande parte do grupo judaico kibutznik (Judeus dos Kibutzim) não era, aliás, nunca foi, estatista. Além de antiestatista, também era antinacionalista.⁹⁸² Com o estabelecimento do Estado de Israel, revelou-se um ponto divisor no sionismo: um deles, de caráter político, cujo objetivo era a criação de um Estado; outro, de um Judaísmo libertário, movimento para criação de um *lar judaico* e de proteção aos valores do Judaísmo emancipatório. A este, estavam filiados, entre outros, Martin Buber, Hannah Arendt, Albert Einstein e, claro, os pioneiros dos Kibutzim.

A ruptura com o Judaísmo kibutziano agravou a relação entre Judeus, agora Israelenses, e Árabes palestinos, que seria marcada por conflitos sangrentos, para os quais a solução deveria ser, e ainda é, o reconhecimento de um e outro como povos independentes.

Ainda hoje não há *oficialmente* um Estado da Palestina, o que preocupa, pois ele nasceu *no papel* em 1947, ao lado do Estado de Israel e, muito menos, um Estado binacional. Esta proposta tornou-se inexecutável, e aquela está em um momento relativamente perturbador ou de quase impossibilidade.

Apesar disso, essa é uma questão que precisa ser resolvida a fim de dar fôlego não apenas aos Povos Israelense e Palestino, mercedores de seus países organizados e potencialmente evoluídos, mas ao próprio Judaísmo. Muito embora não se possa confundir Judaísmo e Estado de Israel, é indiscutível que haja relações intrínsecas entre ambos.

Penso que no conflito entre Israel e Árabes (hoje, Palestinos), o próprio Judaísmo possa colaborar no processo de paz, resgatando sua natureza e valores. Afinal, o Judaísmo ajudou a criar, construir e fundamentar os Direitos Humanos e o libertarismo judaico kibutziano. Os conflitos entre Israelenses e Palestinos parece ser um problema de mais fácil solução do que aquele que foi a própria organização dos Kibutzim judaicos.

⁹⁸² Hannah Arendt. *Escritos Judaicos*. *Op. cit.*, pp. 656 e 719;

O outro ponto problemático, conforme Sorj, é a manutenção, ou não, de um multiculturalismo que, cada vez mais, se torna distante no processo de nacionalização de tudo e de todos. Parece-nos que por este pensamento, o Judaísmo que se libertou dos rituais do Templo e, pouco a pouco deixou contribuições para o mundo - e para a criação de universalidades humanas, viu-se, de repente, preso novamente no mesmo lugar do Templo (hoje, metaforicamente, um Muro, o Kotel – última lembrança do Segundo Templo) no centro de um embate político que o distancia de suas raízes históricas e libertárias.

Entretanto, não vejo um Judaísmo moderno que se caracterize pela ortodoxia. É verdade, há um Judaísmo ortodoxo, mas como um dos elementos do Judaísmo moderno, e que não é, por si só, determinante.

Também é verdade que os Judeus ortodoxos criaram uma dificuldade para alguns aspectos dos Direitos Humanos no que respeita às questões de liberdade sexual ou de emancipação da mulher nos casos de Direito de Família, pois assumiram determinados postos decisórios nestas questões, mormente sobre direito da mulher ao divórcio.

Apesar disso, informa Skorka, os Tribunais Israelenses laicos tem decidido de modo mais humanista, reconhecendo os direitos da mulher, criando, assim, uma fragilização do poder dos Ortodoxos,⁹⁸³ e fortalecendo uma visão judaica emancipatória e relacionada a Direitos Humanos.

O Judaísmo continua sendo multifacetado ou multicultural, como sempre foi, não apenas na Diáspora, sendo que basta a lembrança do movimento do Abraamismo, do Mosaísmo, bem como do Profetismo, Saduceísmo, Farisaísmo, Essenismo, Helenismo (judaico) e Hillelismo, bem como de seus desdobramentos nos Ensinamentos de Jesus e de Paulo, raízes do Cristianismo e tantos outros movimentos originalmente judaicos.

Ademais, há hoje muitos grupos judaicos pelo mundo, embora, já vimos, os Ortodoxos tenham assumido alguns dos postos importantes na política de Israel, não mais, nem menos, importantes do que os que tinham os antigos Saduceus.

⁹⁸³ Rabino Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit., passim**;

Se Einstein estava com a razão, ao dizer que era preciso recuperar um Judaísmo dos Profetas e um Judaísmo de Jesus, então o passo seguinte é investigar onde se encontra esse *Judaísmo esquecido* ou perdido *dos Profetas e de Jesus*. Já se falava no após 1948 de um renascimento judaico, mas o que seria isso? Retornar aos seus valores mais vivos, diz Arendt,⁹⁸⁴ para ganhar corações de uma nova geração que aí está.

O Judaísmo é, e vimos neste trabalho, uma expressão do Humanismo,⁹⁸⁵ dada importância dedicada à pessoa humana e com seu processo de desenvolvimento. Todo o movimento abraâmico foi um caminho humanista e da libertação, incluindo a proibição (por via oblíqua) de qualquer sacrifício humano.

Mesmo a concepção de um Deus sem rosto, sem corpo, sem forma tratou-se de uma ruptura com os deuses homens, idolátricos e, além disso, uma superação do panteão divino e de sua monolatria.

No mesmo sentido, a experiência mosaica de emancipação, na verdade, libertação, de oprimidos e, no mesmo episódio o próprio Decálogo é uma afirmação, em todas as suas dez palavras, do humanismo expresso do Judaísmo. A dignidade da pessoa humana está ali, entre aquelas palavras e, na sequência, toda a criação de um direito que apontava para Tzedek (Justiça), incluindo o *amor ao próximo, ao estrangeiro e ao inimigo*, do modo como já estudamos aqui.

De todos os aspectos, três são por demais importantes: o imperativo positivo da Torá: *amarás* (próximo, estrangeiro e inimigo); o imperativo ético negativo da Torá: *não matarás, não roubarás, não adulterarás, não dirás falso testemunho, não cobiçarás etc.* É um dever que a Torá associa aos Direitos Humanos: dever de justiça, de retidão em relação ao outro que não é tido nem concebido, incluindo o inimigo, como uma coisa desprezível, exterminável ou descartável.

O dever de fazer ou de não fazer algo em relação ao outro, supõe, conforme ficou claro exposição do *Judaïsme et Droits de l'Homme* ocorrida na Conferência sobre Direitos do Homem e Religiões, que as relações sejam entre pessoas,

⁹⁸⁴ Hannah Arendt. *Escritos Judaicos. Op. cit.*, pp. 152, 154;

⁹⁸⁵ François Becker (rapporteur). *Judaïsme et droits de l'Homme* in Conférence OING: Droits de l'Homme et Religions. Provisional report of the Working Group established within the Human Right Committee of the INGO Conference of the Council of Europe. NV6b. Fev. 2013 p. 42/141;

independentemente de suas crenças ou convicções ideológicas, porque a Torá não destina o amor a determinados próximos, determinados estrangeiros ou determinados inimigos.

Não há, conforme aquele relatório, mitigação ou concessão, e sim coexistência de pessoas com pessoas. E é por isso mesmo que o Judaísmo acredita nos Direitos Humanos.⁹⁸⁶ Isso implica a reciprocidade de Hillel, pois o que é odioso a uma pessoa não deve ser feito a outra, ainda que o outro pareça *uma besta ou um super-homem*, pois deve ser tratado sempre como um ser humano.

É esse outro, então, que Hillel traz para o centro do Judaísmo e do mundo, é nele que está o sentido da universalidade. O estrangeiro (que parece estranho) é uma pessoa com a qual se deve viver, e viver em justiça. Aliás, é esse o meio pelo qual *imitar Deus*, como vimos anteriormente.

A Torá não diz, por exemplo, que o estrangeiro se converterá em um nacional, mas, sim, que ele viverá a sua própria vida, a fim de ser reconhecido como outro, e amado como outro, dentro da mais ampla diversidade e pluralidade. É como se o outro perguntasse: *você me reconhecerá como outro e, no entanto, destinatário do amor?*⁹⁸⁷

O Judaísmo dos Profetas recusou qualquer meio, ritual ou cerimonial,⁹⁸⁸ para atender a vontade divina. É a Torá no íntimo de uma pessoa, realizável: *imprimirei minha Torá nas suas entranhas e a escreverei em seus corações*, disse Jeremias e,⁹⁸⁹ além disso, Miquéias diz o que Deus quer: *Ele te mostrou, ó homem, o que é bom, e Ele requer de ti que pratiques a justiça, que ames a misericórdia e que ande atento com seu Deus.*⁹⁹⁰

Tanto os preceitos do Decálogo, e tantos outros das 613 Mitzvot, e que indicam o caminho para enxergar o outro e, de modo buberiano, convertê-lo em um *tu*,

⁹⁸⁶ François Becker (rapporteur). *Judaïsme et droits de l'Homme*. **Op. cit.**, p. 43;

⁹⁸⁷ François Becker (rapporteur). *Judaïsme et droits de l'Homme*. **Idem**, p. 43;

⁹⁸⁸ Ernst Cassirer. *O Mito do Estado*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 99;

⁹⁸⁹ Jeremias 31: 33;

⁹⁹⁰ Miquéias 6: 8;

ensinam que a dignidade da pessoa humana, fundamento inegociável dos Direitos Humanos, não é reivindicada a partir de si mesmo, mas do outro, exatamente porque o outro é o que tenho para refletir a mim mesmo.

Não há “eu” sem “tu”. O “tu”, e não o “eu” estabelece uma pessoa em toda a sua dignidade. Basta lembrar que uma pessoa realmente nunca se viu como é (o espelho é uma distorção!), sendo o “tu” aquela pessoa com condições de ver, enxergar e dizer algo sobre alguém que se vê, que se enxerga e que ouve.

Nisto reside um movimento de responsabilidade com o outro, porque ele se torna mais importante na relação, tendo em vista que não se pode ver em si mesmo, mas no outro, a imagem da criação divina.

Este é o esforço do Judaísmo e de toda Torá, ao determinar comportamentos positivos ou negativos: a renúncia da primeira pessoa em favor da segunda. Esse esforço é *Tzedek – Justiça*. E esse processo de buscar Justiça, pode, sim, começar na tolerância, na compreensão do outro e, finalmente, no reconhecimento do seu direito, pois é no reconhecimento do direito que reside o respeito.⁹⁹¹

A tolerância, pressuposto do respeito, *tem ainda um preço muito alto*,⁹⁹² e por isso mesmo a luta dos Direitos Humanos traz, como uma de suas batalhas mais caras a do pluralismo.⁹⁹³

O Judaísmo precisaria, então, reafirmar sua própria tessitura à luz dos fundamentos dos Direitos Humanos, sendo um deles a verdade, *Emet*, que anda de mãos dadas com o direito, *Mishpat*, e com a justiça, *Tzedek*, ou seja, três palavras e conceitos que são inseparáveis⁹⁹⁴ no pensamento judaico e, conforme o pensamento de Buber, esse Judaísmo deve continuar seguindo o seu próprio caminho e peregrinação,

⁹⁹¹ François Becker (rapporteur). *Judaïsme et droits de l'Homme*. **Op. cit.**, p. 43;

⁹⁹² Suzanne Last Stone. *Tolerance versus Pluralism in Judaism*. Journal of Human Rights. Vol. 2, n. 1. March 2003, p. 115-117, disp. em <https://www.researchgate.net/publication/248998514>, acesso em 29/11/2020;

⁹⁹³ Suzanne Last Stone; *A Jewish perspective on Human Rights*. January 2004. Society 41 (2): 17-22, disp. em https://www.researchgate.net/publication/248141988_A_Jewish_perspective_on_human_rights, acesso em 29/11/2020;

⁹⁹⁴ Rabino Abraham Skorka. *Introducción al Derecho Hebreo*. **Op. cit.**, p. 59;

revisitando, sempre, seu percurso desde o seu primeiro abraâmico *Lech Lechá*⁹⁹⁵ - vai, vai então por ti até o grito de por um sonho de emancipação plena:

*“o mundo será libertado com a nossa liberdade, enriquecido com a nossa riqueza, engrandecido com a nossa grandeza. E aquilo que tentaremos ali para a nossa prosperidade, virá a exercitar uma ação poderosa e benéfica em prol de todos os homens.”*⁹⁹⁶

⁹⁹⁵ Martin Buber. *Il Cammino dell'Uomo*. **Op. cit.**, p. 8;

⁹⁹⁶ Theodor Herzl. *Lo Stato Ebraico*. Trad. e Introduzione di G. Servadio. Lanciano: G. Carabba Stamp., 1918, p. 163;

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois desse percurso, e retomando Löwy,⁹⁹⁷ podemos considerar que entre Judaísmo e Direitos Humanos *não há apenas uma afinidade pura e simples* tipo parentesco cultural ou analogia das relações íntimas sem qualquer convergência.

Também não verificamos entre ambos *apenas uma articulação, combinação ou liga*, que os tenham levado a uma associação ou fusão parcial ou total, nem tampouco do encontro entre Judaísmo e Direitos Humanos tenha resultado uma *figura nova com fusão de seus elementos constitutivos*.

Também não é possível afirmar que o Judaísmo tenha criado os Direitos Humanos ou vice-versa. Ambos têm seus processos de desenvolvimento sem dependerem geneticamente um do outro. O Judaísmo não está presente nos mitos adâmicos ou noéticos, embora os considere em seus textos, sobretudo na Torá.

Nestes mitos há a presença humana, a busca da humanidade em se afirmar, em se salvar, em se defender, enfim, em criar condições de hominização da natureza. O processo de aparecimento e desenvolvimento dos *direitos humanos* aparece nesses mitos que são, sim, semíticos, mas poderia ser identificado nos mitos gregos, como de *Prometeu Acorrentado*, ou no *Teatro Grego*, na *Poesia de Homero, Hesíodo e Saphos*.

Aparece no Patriarca Abraão na sua jornada contra a idolatria e contra a opressão mesopotâmica, mas pode ser identificado também nos *Filósofos gregos* que desenvolveram observações e capacidades humanas para compreender o mundo acima da mitologia ou em flagrante enfrentamento aos deuses, como, por exemplo, em *Tales, Heráclito, Parmênides, Empédocles, Sócrates, Platão, Aristóteles, Epicuro*.

O caminho dos Direitos Humanos é o caminho da humanidade em busca constante, e sem fim, pela sua emancipação, liberdade, igualdade, vida, afeto, alimento, moradia e alegria. O caminho do Judaísmo não foi diverso, pois tanto os

⁹⁹⁷ Michael Löwy. *Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central*. **Op. cit.**, p. 17;

Direitos Humanos quanto o Judaísmo são criações humanas contra a opressão. O Judaísmo nasce com Abraão, e contra a opressão dos homens deuses, dos deuses homens mesopotâmicos.

Os Direitos Humanos, também. O Judaísmo se coloca contra a opressão dos deuses homens egípcios e segue, em sua peregrinação pelo deserto atrás de um “deus” que não tem rosto, nem corpo, nem forma, que propicia a superação de uma monolatria e avança para um monoteísmo libertário.

O Judaísmo e os Direitos Humanos têm, então, *afinidade eletiva* entre si (não apenas afinidade simples, não apenas articulação ou criação de figura cultural nova). É afinidade eletiva, conforme Löwy,⁹⁹⁸ por *atração recíproca*, por mútua escolha ativa de suas experiências socioculturais, com interação, estimulação recíproca e convergência. Entre Judaísmo e Direitos Humanos verifica-se o dinamismo, e ambos continuam caracteristicamente separados.

Há, como previmos no início do nosso trabalho, uma tessitura entre ambos que identifica as notas e graus musicais, neste caso, culturais. A experiência judaica é multicultural, por ter sido de peregrinação, exílio, diáspora, que permitiu aos Judeus e Judias se relacionarem culturalmente com elamitas, babilônios, arameus, hititas, canaanitas, egípcios, midianitas, cushitas, moabitas, edonitas, filisteus, gregos, romanos, celtas, germânicos, asiáticos, africanos (etíopes), entre outros povos, o que deu ao Judaísmo um caráter multifacetado, por isso mesmo, ele é um pouco babilônio, um pouco egípcio, um pouco canaanita, um pouco grego, um pouco romano e um pouco deserto.

Estas características estão presentes na evolução dos Direitos Humanos e, por isso mesmo a afinidade eletiva. Mais que uma religião, o Judaísmo é uma expressão de liberdade, de caminho libertário, de busca por igualdade e vida. São pressupostos intrínsecos dos Direitos Humanos.

O trabalho demonstrou que não restam dúvidas sobre a *atração recíproca* entre Judaísmo e Direitos Humanos, por mútua escolha ativa de suas experiências socioculturais. Não há dúvida sobre a interação ou estimulação recíprocos. E há,

⁹⁹⁸ Michael Löwy. *Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central. Op. cit.*, p. 17;

sim, convergência entre ambos. Entre Judaísmo e Direitos Humanos verifica-se o dinamismo e, sobretudo, as contribuições que o Judaísmo, por conta de sua experiência multifacetada, pode oferecer ao desenvolvimento e à tessitura dos Direitos Humanos.

Em alguns momentos, aponta Löwy,⁹⁹⁹ a afinidade eletiva chegou ao libertarismo, ao anarquismo (considerados aqui como correntes filosóficas) e, do encontro entre os dois, resultaram reflexos importantes, entre os quais, a organização dos *Kibutzim* e o posterior estabelecimento de Israel, um lar nacional para os Judeus e Judias, não exatamente onde possam morar e residir, mas de onde recebem algum influxo espiritual ou alguma proteção cultural.

Outrossim, percebemos que o Judaísmo, enquanto uma cultura multicultural e universal, enfrentou determinados desafios, e os enfrenta ainda hoje e, para os quais deve buscar em sua substância história a resposta. Tais desafios colocam-no no limite decisório, pois se olha para dentro de si mesmo, desaparece e perde sua missão humanizadora. Se olhar apenas para fora, esvazia-se de judeidade, e deixa de ser Judaísmo.

Entre os tais desafios, há alguns que exigem resposta positiva, objetiva e rápida, como, por exemplo, a questão Israel-Palestina cuja solução, por nós defendida aqui, está em consonância com o Direito Internacional (que o Judaísmo ajudou a criar) é a criação de dois Estados: Israel e Palestina, para os dois povos: Israelenses e Árabe-palestinense. Como ensinam os Judeus e Judias da resistência, dentro e fora de Israel, não é possível falar em paz antes de reconhecer que há vizinhos, isto é, o olhar buberiano para o outro convertendo-o em um Tu.

Outra questão levantada, de ontem e de hoje, é o fascismo e o neofascismo, bem como o nazismo, o antissemitismo, a islamofobia, o racismo, a misoginia, o desrespeito à liberdade plural de religião, filosofia ou crença, a exploração do trabalhador, o autoritarismo, a antidemocracia, o neopentecostalismo sionista, a financeirização sionista (sim, há vários sionismos!), bem como o esquerdismo antissionista.

⁹⁹⁹ Michael Löwy. *Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central. Idem, passim;*

Diante de todos esses desafios, o Judaísmo não pode se esconder ou emudecer, sob pena de se condenar no turbilhão da violência contra a humanidade.

Procuramos, também, resgatar o Judaísmo de Hillel e de Jesus, duas das figuras rabínicas mais interessantes do primeiro século dessa era comum, cujos ensinamentos nortearam os povos (Judeus e não Judeus) pelos últimos dois mil anos. No século passado, iniciou-se um processo de diálogo inter-religioso entre Judeus e Cristãos, em pleno resgate de Hillel e de Jesus de Nazareth.

Desse diálogo há resultados expressivos na afirmação, e reafirmação, dos Direitos Humanos. Desde diálogo inter-religioso específico, abriram portas e criaram-se pontes para um diálogo inter-religioso e multicultural envolvendo vários grupos religiosos, digo, todos os grupos religiosos.

Por último, podemos concluir que o Judaísmo enquanto contribuindo para a tessitura dos Direitos Humanos, também influenciou o Direito dos povos. Em todos os sistemas jurídicos ocidentais há a presença do Judaísmo, sobretudo da Torá.

Consideramos esse aspecto por vários ângulos, olhares e abordagens, desde sociólogos a filósofos e juristas. Todos nos ajudaram a demonstrar a juridicidade do Judaísmo e sua malha jurídica para solução de conflitos.

O ponto fundamental neste caso foi a íntima conexão entre Direito enquanto sistema, e Direito enquanto pressuposto da Justiça e, em ambos os casos, sua dimensão estrutural para os Direitos Humanos, não mais apenas como “ideal”, mas como sistema jurídico que se impõe, principalmente pelas Constituições democráticas.

No caso do Brasil, expressivamente na sua oitava Constituição – 1988, cujo fundamento do escolhido Estado Democrático de Direito são os Direitos Fundamentais, individuais, coletivos, sociais, de nacionalidade, de cidadania e de atuação política.

O Judaísmo, concluímos em nosso trabalho sempre teve (e tem) um compromisso com a Democracia (no exato sentido dado por Mário Quintana) e não pode ficar indiferente ou omissa, e, muito menos, associar-se a grupos que são, inescandivelmente, neofascistas e antidemocráticos.

Como vimos, a única opção possível ao Judaísmo, considerado todo o seu percurso histórico, desde *Lech Lechá* até o atual momento em que se verifica *dappertutto* a ofensa aos valores democráticos (*com crescente antissemitismo, islamofobia, homofobia, racismo, intolerância religiosa, antidemocracia, financeirização, fakerização, neofascismo, neonazismo, negacionismo, obscurantismo, neoliberalismo e desprezo pela pessoa humana*), é fazer o que sempre fez: ficar *ao lado dos oprimidos, das minorias, dos explorados, dos excluídos, dos migrantes e de todos aqueles que não têm quem os ajude*.

Foi nisso, na opressão, como minoria, explorado, excluído e migrante exilado, diaspórico, preso e vítima de violência fascista e nazifascista que o Judaísmo recebeu sua robustez, clareza, humanidade, apego à Justiça e opção pela Democracia.

***Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP
Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião***

***23 Kislev, 5781
(9 Dezembro, 2020)
Véspera de Chanukah
(Parashá Vayêshev – Bereshit 37)***

Pietro Nardella-Dellova

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AVI-HAI, Abraham. *David Ben Gurión: El Constructor del Estado Judío*. B. Aires: Amia, 1997;
- ABRAHAM, Ben. **E o Mundo Silenciou**. 8ª ed.. São Paulo: WG Com. e Sherit Hapleita – Associação dos Sobreviventes do Nazismo no Brasil, 1985;
- _____. **Iom HaShoá**. São Paulo: Sherit Hapleita – Associação dos Sobreviventes do Nazismo no Brasil, 1988;
- ABUMANSUR, Edin Sued. **Ao Deus Desconhecido**: VVAA, Moradas do Mistério, São Paulo, Olho D'água, 2001;
- ALCORÃO SAGRADO. Trad. Samir El Hayek. São Paulo: MarsaM Ed., 2004;
- ALTAVILA, Jayme. **A Testemunha na História e Direito**. SP: Melhoramentos, 1967;
- _____. **Origem dos Direitos dos Povos**. SP: Ed. Melhoramentos, 1979;
- ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. Vol. 1. 10ª ed.. RJ: 1995;
- APÓCRIFOS DA BÍBLIA. Organizados por Eduardo de Proença, traduzidos por Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2005;
- ARAUJO, Emanuel O.. **O Êxodo Hebreu: Raízes Histórico-Sociais da Unidade Judaica**. Brasília: Editora Brasília, 1970;
- ARAUJO, Nelson de. **1591 A Santa Inquisição na Bahia e Outras Estórias**. Rio de Janeiro, 1991;
- ARENDT, Hannah. **Escritos Judaicos**. Trad. bras.. São Paulo: Manole, 2007;
- ARGUELLO, Luis R., **Derecho Romano**. 3ª ed.. B. Aires; Ed. Astrea, 1997;
- ARRUDA JR., Edmundo Lima de. **Derecho Moderno y Cambio Social: Un Análisis inspirado en Gramsci**. Florianópolis: Ed. Rey, 1996;
- ATTALI, Jacques. **Dictionnaire Amoureux du Judaïsme**. *Dessins D'alain Bouldouyre*. Collection dirigée par Jean-Claude Simoën. Paris: Plon/Fayard, 2009;
- AVINER, Rabino Shelomo. **Mulheres da Bíblia**. SP: Sefer Editora, 2004;
- AZRIA, Régine. **Le Judaïsme**. Paris: Éditions La Découverte, 1996;

- BANKIER, David (ed.). **La Emancipacion Judia**. Jerusalém: Publ. M. Scopus, 1983;
- BARKAY, Rafaela, CRIVELENTE, Moara, VOMERO, Maria Fernando, HWAS, Abdel Rahman Abu, NARDELLA-DELLOVA, Pietro (org.) **Olhares Críticos sobre o Conflito Israel-Palestina**, in **Antropologia Jurídica: Uma Contribuição sob Múltiplos Olhares**. 2ª ed.. São Paulo: Scortecci, 2018;
- BAUER, Alfredo. **Historia Critica de los Judíos**. Argentina: Ed. Letra Buena, 1994;
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e Holocausto**. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998;
- BECKER, François (Rapporteur). **Provisional report of the Working Group established within the Human Right Committee of the INGO**, Conference of the Council of Europe Conférence: Droits de l'Homme et Religions: **Judaïsme et droits de l'Homme**. NV6b. Fev 2013;
- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas I**. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. SP: Brasiliense, 1985;
- _____. **Rua de Mão Única. Obras Escolhidas II**. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. 4ª ed.. SP: Brasiliense, 1994;
- BENSION, Ariel (seleção de textos). **O Zohar – o Livro do Esplendor**. Tradução de Rosie Mehoudar e prólogo de Miguel de Unamuno. São Paulo: Polar Ed., 2006;
- BEREZIN, Rifka. **Dicionário Hebraico-Português**. São Paulo: Edusp, 2003;
- BERGMAN, Samuel H.. **Fé e Razão: Introdução ao Moderno Pensamento Judaico**. Rio de Janeiro: Ed. B'nai B'rith, s/d;
- BERGSON, Henry. **Las dos Fuentes de la Moral y de la Religion**. Montevideo: C. Garcia Ed., 1944;
- BERLIN, Adele and BRETTLER, Marc Zvi (Editors) **Tanakh, The Jewish Bible: a new translation of The Holy Scriptures**, according to the traditional hebrew text. Philadelphia/Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1985;
- BERNHEIM, Pierre-Antoine. **Tiago, o irmão de Jesus**. Trad. Mc Castro. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2003;

- BERTI, Giampietro. **Un’Idea Esagerata di Libertà: Introduzione al pensiero anarchico**. Milano: Eleuthera, 1994;
- BERTOLO, Amedeo (org.). **L’Anarchico e l’Ebreo: Storia di un Incontro**. Milano: Eleuthera, 2001;
- BETTO, Frei, SCLIAR, Moacyr *et alli*. **O Decálogo: Dez Mandamentos, Dez Histórias**. São Paulo: Nova Alexandria, 2000;
- BEVILAQUA, Clovis. **Juristas Philosophos**. Bahia: Livraria Magalhães, 1897;
- BIAGINI, Furio. **Torà e Libertà: Studio sulle corrispondenze tra Ebraismo e Anarchismo**. Lecce: Libri di Icaro, 2008;
- BIBBIA EBRAICA (Pentateuco e Haftaroth). DISEGNI, Rabino Dario (trad.). Firenze: Ed. La Giuntina, 2005;
- BIBBIA EBRAICA: AGIOGRAFI. Rabino Dario Disegni (trad.). Collaborazione di Samuele Avisar. Firenze: Ed. La Giuntina, 2002;
- BIBBIA EBRAICA: PROFETI ANTERIORI. Rabino Dario Disegni (trad.). Firenze: Ed. La Giuntina, 2003;
- BIBBIA EBRAICA: PROFETI POSTERIORI. Rabino Dario Disegni (trad.). Firenze: Ed. La Giuntina, 2003;
- BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em português por João Ferreira de Almeida. 13^a imp. Rio de Janeiro: Imp. Bíblica Brasileira, 1958;
- BÍBLIA: CHUMASH: BAMIDBAR/NÚMEROS. Comentários de Rashi - Rabi Shlomo Ben Itzhak. SP: Trejger, 1993;
- BÍBLIA: CHUMASH: BERESHIT/GÊNESIS. Comentários de Rashi - Rabi Shlomo Ben Itzhak. SP: Trejger, 1993;
- BÍBLIA: CHUMASH: DEVARIM/DEUTERONÔMIO. Comentários de Rashi - Rabi Shlomo Ben Itzhak. SP: Trejger, 1993;
- BÍBLIA: CHUMASH: SHEMOT/ÊXODO. Comentários de Rashi - Rabi Shlomo Ben Itzhak. SP: Trejger, 1993;
- BÍBLIA: CHUMASH: VAIKRÁ/LEVÍTICO. Comentários de Rashi - Rabi Shlomo Ben Itzhak. SP: Trejger, 1993;
- BLOOM, Harold e ROSENBERG, David. **O Livro de J**. Trad. de Monique Balbuena. RJ: Imago, 1992;

- BLOOM, Harold. **Abaixo as Verdades Sagradas: Poesia e Crença desde a Bíblia até nossos Dias**. Tradução de Alípio Correa de França Neto e Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Cia das Letras, 1993;
- BOBBIO, Norberto. **L'Età dei Diritti: Dodici Saggi sul Tema dei Diritti dell'Uomo**. Torino: Giulio Einaudi Ed., 1990;
- BONDER, Nilton e SORJ, Bernardo. **Judaísmo para o Século XXI**. RJ: Zahar, 2001;
- BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. 2ª ed., SP: Cia das Letras, 1992;
- BOUZON, Emanuel. **Cartas de Hammurabi**. RJ: Vozes, 1986;
- _____. **As Leis de Eshunna**. Petrópolis: Vozes, 1981;
- _____. **Código de Hammurabi**. 5ª ed., RJ: Vozes, 1986;
- BRITO, Ênio José da Costa. **Religiosidade Brasileira: a Lenta Constituição de um Campo de Pesquisa**, in Nardella-Dellova, Pietro (org.). *Antropologia Jurídica: contribuição sob múltiplos olhares (col.)*. 2ª ed. SP: Scortecci, 2018;
- _____. **Anima Brasilis: Identidade Cultural e Experiência Religiosa**. SP: Ed. Olho d'Água, 2000;
- BRUTEAU, Beatrice (org.) **Jesus Segundo o Judaísmo: Rabinos e Estudiosos Dialogam em nova Perspectiva a Respeito de um Antigo Irmão**. Trad. Adail Sobral. SP: Paulus, 2003;
- BUBER, Martin. **Caminos de Utopía**. Trad. J. Armengol. México: FCE, 1987;
- _____. **Discorsi sull'Educazione**. A cura di Anna Aluffi Pentini. Roma: Armando, 2009;
- _____. **Il Cammino dell'Uomo**. Td. G. Bonola. Magnano: Qiqajon, 1990;
- _____. **Imagens do Bem e do Mal**. RJ: Ed. Vozes, 1992;
- _____. **L'Imitazione di Dio**. Rass. M. di Israel, V. XII, n. 10-12, 1938;
- _____. **Mosè**. Trad. di Piera Di Segni. Genova: C. Ed Marietti, 2000;
- _____. **The Way of Response**. Selections from his writings edited by N. N. Glatzer. New York: Schocken Books, 1966;
- _____. **O Socialismo Utópico**. SP: Perspectiva, 1971;

- _____ . **Qué es el Hombre?** Trad. E. Imaz. 3ª ed. México: FCE, 1954;
- _____ . **Yo y Tú.** Trad. Horacio Crespo. B. Aires: Ed. Nueva Visión, 1969;
- BULGARELLI, Waldirio. **O Kibutz e a Entidade Cooperativa.** São Paulo: Depto. de Assistência ao Cooperativismo – SAESP, 1964;
- BULTMANN, Rudolf Karl. **Cristianesimo Primitivo.** Trad. L. Zacari. Milano: Garzanti, 1964;
- _____ . **Teologia do Novo Testamento.** Trad. Ilson Kayser. SP: Ed. Teológica, 2004;
- CALIMANI, Riccardo. **Storia dell'Ebreo Errante.** 3ª ed. Milano: Rusconi Libri, 1988;
- CAMPAGNANO, Anna Rosa e PETRAGNANI, Sema. **A Milenária Presença de Judeus na Itália: Resgatando a Memória da Imigração de Judeus Italianos no Brasil (1938-1941).** SP: Atheneu Ed., 2007;
- CAMPAGNANO, Anna Rosa, VALADARES, Paulo e FAIGUENBOIM, Guilherme. **Dicionário Sefaradi de Sobrenomes.** Bilíngue (Inglês e Português). São Paulo: Fraiha, 2003;
- CAPPELLETTI, Mauro e GARTH, Bryant. **Acesso à Justiça.** Trad. Ellen Gracie Northfleet. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1988;
- CARMELL, Aryeh. **Judaísmo para o Século 21.** Trad. Paulo Rogério Rosenbaum. São Paulo: Ed. Sêfer e Or Israel College, 2003;
- CASPER, Bernard M.. **Comentário Judaico da Bíblia.** Trad. Jacob Wolf Fuks. RJ: Ed. Biblos, 1964;
- CASSIRER, Ernst. **Antropologia Filosófica - Ensaio sobre o Homem: Intr. a uma Filosofia da Cultura Humana.** Trad. Vicente F. de Queiroz. SP: Ed. M. Jou, 1972;
- _____ . **Linguagem e Mito.** Trad. de J. Guinsburg e Miriam Schnaiderman. 3ª ed.. SP: Perspectiva, 1992;
- _____ . **O Mito do Estado.** Trad. de Álvaro Cabral. RJ: Zahar, 1976;
- CESARÉIA, Eusébio de. **História Eclesiástica.** Trad. W. Fischer. SP: Fonte Ed., 2005;
- CHARLESWORTH, James H.. **Jesus Dentro do Judaísmo.** Trad. H. A. Mesquita. RJ: Imago, 1992;

- CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. 2ª ed.. São Paulo: Ática, 1995;
- CHOURAQUI, André. **Ele Chama (Levítico/Vaicrá)**. Trad. de Wanda C. Brant e André Cardoso. RJ: Imago, 1996;
- _____. **Iohanán (João)**. Trad. L. Duarte e L. Duarte. RJ: Imago, 1997;
- _____. **Lucas**. Trad. Leila Duarte. RJ: Imago, 1996;
- _____. **Marcos**. Trad. Leila Duarte. RJ: Imago, 1996;
- _____. **Matyah (Mateus)**. Trad. Leneide Duarte. RJ: Imago, 1996;
- _____. **No Deserto/Bamidbar/Números**. Td. P. Neves. RJ: Imago, 1997;
- _____. **No Princípio (Bereshit)**. Td. C. Azevedo. R J: Imago, 1995;
- _____. **Nomes (Shemot)**. Trad. I. E. Rocha e P. Neves. RJ: Imago, 1996;
- _____. **Palavras (Devarim)**. Trad. P. Neves, RJ: Imago, 1997;
- CICERO, Marco Tulio. **Das Leis**. Trad. de Otávio T. Brito. SP: Cultrix, 1967;
- CLEMEN, Charles. **Les Religions Du Munde: Leur Nature, Leur Histoire**. Traduction par Jacques Marty. Paris: Payot, 1930;
- COGLIOLO, Pietro. **Filosofia del Diritto Privato**. 2ª ed., Firenze: 1891;
- COHEN, Rabino Abraham. **Dois Caminhos: O Judaísmo e o Advento do Cristianismo**. Trad. por Rosa Fuks. RJ: Ed. Biblos, 1964;
- _____. **Il Talmud**. Trad. di Alfredo Toaff. 5ª edizione. Bari: G. Laterza & Figli Ed., 1935;
- COHN, Haim. **O Julgamento e a Morte de Jesus**. Trad. Henrique A. Mesquita. 2ª ed., RJ: Imago, 1994;
- COHN-SHERBOK, Dan. **Storia dell'Antisemitismo: un quadro esaustivo del fenômeno, che partendo dall'intolleranza Cristiana, esplora quella araba, quella comunista e quella nazista**. Trad. di Roberto Lanzi. Roma: Newton & Compton Editori, 2005;
- COLLINGWOOD, R. G.. **A Ideia de História**. Trad. Alberto Freire. Lisboa: Ed. Presença, 1981;
- COMPARATO, Fabio Konder. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 8ª Ed.. SP: Saraiva, 2013;

- COMTE-SPONVILLE, André. **Pequeno Tratado das Grandes Virtudes**. Trad. de Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 1999;
- COULANGES, Fustel De (Numa Denis Fustel de Coulanges). **La Cité Antique: etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grece et de Rome**. 24^a édition. Paris: Librairie Hachette, 1917;
- CRETELLA JR., José. **Curso de Filosofia do Direito**. 5^a ed., RJ: Forense, 1995;
- DALLARI, Dalmo de Abreu. **Direitos Humanos e Cidadania**. SP: Moderna, 1998;
- DALMA, Giovanni. **La Verità sugli Ebrei**. Roma: Oet, 1945;
- DE SANCTIS, Frei Antonio, O.F.M. Cap. (col., org. e notas). **Encíclicas e Documentos Sociais: da “Rerum Novarum” à “Octogesima Adveniens” de Leão XIII, Pio XII, João XXIII, Concílio Vaticano II e Paulo VI**. SP: Ed. LTr, 1972;
- DEL VECCHIO, Giorgio. **Lições de Filosofia do Direito**. 2^a ed.. Trad. de António José Brandão. Coimbra: Arménio Amado Editor, 1951;
- DI SEGNI, Riccardo. **Il Vangelo del Ghetto: Le “storie di Gesù” – legende e documenti della tradizione medievale ebraica**. Roma: Newton Compton Editori, 1985;
- DIESENDRUCK, Rabino Menahem. **Sermões (Hom. Judaica)**. SP: Perspectiva, 1978;
- DINIS, Melillo, PINHEIRO, José Ernanne, SOUSA Jr., José Geraldo de, SAMPAIO, Plínio de Arruda (orgs.), AGOSTINI, Nilo *et alii*. **Ética, Justiça e Direito: Reflexões sobre a Reforma do Judiciário**. Petrópolis: CNBB/Vozes, 1996;
- DINUR, BenZion. **História Judaica: sua singularidade e continuidade**. *in* J. Guinsburg (org. e trad.). **Vida e Valores do Povo Judeu**. 2^a ed., SP: Perspectiva, 1999;
- DIÔGENES LAÉRTIOS. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. (*Vitae Philosophorum*). Trad. do grego, intr. e notas de Mário G. Kury. Brasília: UnB, 1988;
- DONINI, Ambrogio. **Breve Storia delle Religioni**. Ed. Integrale. Roma: Newton, 2008;

- DUFOUR, Gerard. **La Inquisición en España**. Madrid: Inf. e Rev. Cambio, 1992;
- DURÃES, Ivan de Oliveira. **Tristes Segredos de Família: os armenianos reformados e a escravidão no Brasil Império**. SP: Ed. Reflexão, 2019;
- DURANT, Will. **História da Filosofia**. Vol I. Trad. de Monteiro Lobado e Godofredo Rangel. 10ª ed.. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1959;
- DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995;
- DUVERGER, Christian. **La Flor Letal: Economía del Sacrificio Azteca**. Traducción de Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1983;
- EBAN, Abba. **A História do Povo de Israel**. Trad. Alexandre Lissovsky. 3ª ed.. RJ: Bloch Edit., 1975;
- EINSTEIN, Albert. **Como Vejo o Mundo (Problemas Judaicos)**. RJ: N. Fronteira, 1981;
- EISENSTADT, S. N. **Sociedade Israelense**. São Paulo: Perspectiva, 1977;
- ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P. (com a colaboração de H. S. Wiesner). **Dicionário das Religiões**. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. SP: Martins Fontes, 1999;
- ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas: das Origens ao Judaísmo**. Tomo I, Vol. I. Trad. Roberto C. Lacerda. RJ: Zahar, 1978;
- ENDE, Rabino Shamaï. **Chelkat – Elimelech – Leis e Costumes do Luto**. Trad. de Beit Lubavitch. São Paulo: Ed. Lubavitch, 2008;
- FARIA, José Eduardo (org.). **Direito e Justiça**. 2ª ed.. SP: Ática, 1994;
- FERRADI, Francesco. **Presenza e Relazione nel Pensiero di Martin Buber**. Alessandria, AL: Edizioni dell'Orso, 2012;
- FERRAZ, Tércio Sampaio. *Intr. ao Estudo do Direito*. 2ª ed.. SP: Atlas, 1994;
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. 2ª ed. rev. e aum. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1986;
- FERREIRA, Manoel G.. **Direitos Humanos Fundamentais**. 14ª ed.. Saraiva, 2012;

- FEYERABEND, Paul. *Contra o Método: esboço de uma teoria anárquica da teoria do conhecimento*. Trad. de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. RJ: Livraria Francisco Alves, 1977;
- FINBERT, Élian J. **Pionieri d'Israele**. Trad. di Olga Ceretti. Milano: Aldo Martello Editore, 1957;
- FINKELMAN, Rabino Shimon e BERKOWITZ, Rabino Yitzchak. **Chafets Chaim: uma lição a cada dia - o conceito e as leis do falar adequadamente organ. para estudo diário**. Trad. Esther E. Horovitz. SP: Maayanot, 1998;
- FISCHER, Louis. **Gandhi**. Trad. Raul de Polillo. SP: Círculo do Livro, 1984;
- FLUSSER, David. **Jesus**. Trad. Margarida Goldsztajn. SP: Perspectiva, 2002;
- _____. **Judaísmo e Origens do Cristianismo**. V. III. Trad. de Marcos José da Cunha. RJ: Imago, 2002;
- _____. **Judaísmo e Origens do Cristianismo**. Vol. I. Trad. de Reinaldo Guarany. RJ: Imago, 2000;
- _____. **Judaísmo e Origens do Cristianismo**. Vol. II. Trad. de Reinaldo Guarany. RJ: Imago, 2001;
- FONTANELLA, Francesco. **Vocabulario Ebraico-Italiano ed Italiano-Ebraico**. Venezia, 1824;
- FRANK, Anne. **Diário**. Trad. Laura Pignatti. Milano: Giulio Einaudi Ed., 1991;
- FREUD, Sigmund. **Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e Outros Trabalhos**. Vol. XXIII (1937-1939). Trad. de Jayme Salomão e de José Octávio de Aguiar Abreu. RJ: Imago, 1975;
- FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Td. Luís C. C. Costa. RJ: Forense, 1970;
- FRIEDRICH, Carl J.. **Perspectiva Hist. da Filosofia do Direito**. Trad. A. Cabral. RJ: Zahar, 1965;
- FROMM, Erich. **A Linguagem Esquecida: Uma Introdução ao Entendimento dos Sonhos, Contos de Fadas e Mitos**. Trad. Octavio A. Velho. 4ª ed., RJ: Zahar, 1969;
- _____. **O Antigo Testamento: Interpretação Radical**. Trad. R. Silva. SP: Fonte Ed., 2005;

- _____ . **O Dogma de Cristo e Outros Ensaio sobre Religião, Psicologia e Cultura**. 4ª ed.. Trad. Waltensir Dutra. RJ: Zahar Ed., 1974;
- _____ . **Ter ou Ser**. Trad. de Nathanael C. Caixeiro. 2ª ed.. RJ: Zahar, 1979;
- FUKS, Saul (org). **Tribunal da História: Julgando as Controvérsias da História Judaica**. RJ: Centro de História Judaica e Relume Dumará, 2005;
- GANDHI com sel. de R. Attenborough. **As Palavras de Gandhi**. Sel.. Trad. A. B. P. de Lemos. RJ: Record, 1982;
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Trad. bras. Ed. LTC, RJ, 1989;
- _____ . **O Futuro das Religiões**. Trad. Paulo Migliacci. Folha de São Paulo de 14/05/2006;
- GENTILE, Emílio e FELICE, Renzo de. **A Itália de Mussolini e a Origem do Fascismo**. Trad. Fátima C. Murad. SP: Ícone, 1988;
- GERNET, Louis. **Droit et Institutions en Grèce Antique**. Paris: Flammarion, 1982;
- GESTA E CANTI D'AMORE DEI POPOLI D'ISRAELE. Collana di Testi e Documenti per servire alla Storia dei Costumi. Milano: L'Aristocratica, 1927;
- GIDDENS, Anthony. **Capitalismo e Moderna Teoria Social**. Maria do Carmo Cary. 6ª ed.. Lisboa: Ed. Presença, 1972;
- GILISSEN, John. **Introdução Histórica ao Direito**. Trad. A. Hespanha e L. Macaísta. SP: Malheiros, 2001;
- GIRARD, Renè. **A Violência e o Sagrado**. Trad. M. C. Gambini, SP: UNESP, 1990;
- GOETHE, Johann Wolfgang von. **As Afinidades Eletivas**. Com Prefácio e Notas de Kathrin Holzermayr Rosenfield. SP: Nova Alexandria, 1993;
- GOLDBERG, David J. e RAYNER, John D.. **Os Judeus e o Judaísmo: História e Religião**. Trad. Paulo Geiger e Carlos André Oighenstein. RJ: Xenon Edit., 1989;
- GONÇALVES, Marcus Fabiano. **Homem: da carne à linguagem – ensaio antropológico, in Antropologia Jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares**. 2ª ed.. SP: Scortecci Editora, 2018;

- GOODMAN, Martin. **A Classe Dirigente da Judéia: As Origens da Revolta Judaica contra Roma**. Trad. de Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. RJ: Imago, 1994;
- GOODMAN, Paul. **História do Povo de Israel: História Judaica até nossa época**. Trad. de Rabino Isaias Raffalovich. RJ: Liv. Francisco Alves, 1927;
- GRAMSCI, Antonio. **Note sul Machiavelli, sulla Politica e sullo Stato Moderno**. 3ª edição. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1953;
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é Ciência da Religião**. SP: Paulinas, 2006;
- GRINBERG, Keila. **Código Civil e Cidadania**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001;
- GRUNFELD, Isidor. **Lo Shabbàth**. A cura di Roberto Bonfil. Firenze: Editrice La Giuntina, 2000;
- GRYLAK, Moshe. **Reflexões Sobre a Torá**. Trad. de M. Firer. SP: Sefer, 1998;
- GUINSBURG J. (dir.). **Histórias do Povo da Bíblia: Relatos do Talmud e do Midrasch**. SP: Perspectiva, 1967;
- _____. (org. e com.). **Do Estudo e da Oração: Súmula do Pensamento Judeu**. São Paulo: Perspectiva, 1968;
- _____. (org.). **O Judeu e a Modernidade**, SP: Perspectiva, 1970;
- GUINSBURG, J. e FALBEL. N. Falbel (orgs.): **Aspectos do Hassidismo**. São Paulo: Ed. B'nai B'rit, 1971;
- _____. **Guia Histórico da Literatura Hebraica (período pós-bíblico à criação do Estado de Israel)**. São Paulo: Perspectiva, 1977;
- GUTIERREZ, Gustavo, ALVES, Ruben *et alii*. **História da Teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981;
- GUYAU, Jean-Marie. **A Irreligião do Futuro – Estudo Sociológico**. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2014;
- HERÁCLITO de Éfeso. **Fragments**. Edição bilíngue com tradução, introdução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. RJ: Tempo Brasileiro, 1980;
- HERKENHOFF, João Baptista **Curso de Direitos Humanos – Gênese dos Direitos Humanos**. Vol. I São Paulo: Editora Acadêmica, 1994;
- _____. **Direito e Utopia**. 3ª ed.. Porto Alegre: Ed. do Advogado, 1999;

- HERÓDOTO. **História**. Trad. 1º Vol. J. Brito Broca. SP: Jackson Edit., 1964;
- HERZL, Theodor. **Lo Stato Ebraico**. Trad. e Introduzione di G. Servadio. Lanciano: G. Carabba Stamp., 1918;
- HESCHEL, Abraham Joshua. **Deus em Busca do Homem**. Trad. de Tuca Magalhães. SP: Ed. Arx, 2006;
- _____. **Israele – eco di Eternità**. Trad. Arturo Lorini. Brescia: Ed. Queriniana, 1977;
- _____. **Lo Shabbath Il suo significato per l'uomo moderno**. Documento realizzato da Paolo Sciunnach e rilasciato sotto licenza CC BY-NC-ND (arquivado em E-Ebrei Net), giugno 1999;
- _____. **O Homem à Procura de Deus**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. SP: Paulinas, 1974;
- HINKELAMMERT, Franz J.. **Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental: Lucifer y la Bestia**. 2ª ed. Costa Rica: Editorial Dei, 1993;
- HIRSCH, Rabino Shimshon Raphael. **Dezenove Cartas Sobre o Judaísmo**. Trad. de Auro del Giglio e Ricardo Metzner. SP: Edit. Sêfer, 2002;
- HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Antiguidade**. Trad. de Alexandre Correia. SP: Herder, 1957;
- HOBBSAWM, E. J. **Rebeldes Primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX**. Trad. Nice Rissone. RJ: Zahar Ed., 1970;
- HOFF, Paul. **O Pentateuco**. Trad. de Luiz A. Caruso. SP: Editora Vida, 1983;
- IACHOT, V., VORONEL, A., AZBEL, M., ORLOV, B., LUNTZ, A., BRAILOVSKY, V. e PALATNIK, B.. **Samizdát – A Identidade Judaica na União Soviética**. São Paulo: Edit. da FIESP, 1980;
- IGLESIAS, Juan Iglesias. **Estudios: Historia de Roma, Derecho Romano e Derecho Moderno**. Madrid: Ediciones Euramerica, 1968;
- _____. **Instituciones de Derecho Romano**. Vol. I. Barcelona: 1950;
- IHERING, Rudolf von. **Abreviatura de El Espíritu del Derecho Romano**. Trad. Fernando Vela. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1947;

- IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. **Intolerância e Resistência: a saga dos judeus comunistas entre a Polônia, a Palestina e o Brasil (1930/1975)**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas / Ed. UNIVALI, 2004;
- JAEGER, Werner. **Paideia: a form. do homem grego**. Trad. A. M. Parreira. SP: M. Fontes, 1979;
- JASPERS, Karl. **Introdução ao Pensamento Filosófico**. Trad. de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1971;
- JOSEFO, Flavio. **Delle Antichità Giudaiche**. Tomo I. Trad. dal Francesco Angiolini. Milano: Tip. G. Battista Sonzogno, 1821;
- _____. **Delle Antichità Giudaiche**. Tomo II Tradotto da Francesco Angiolini, Milano: Fratelli Sonzogno, 1822;
- _____. **Delle Antichità Giudaiche**. Tomo III Tradotto da Francesco Angiolini, Milano: Fratelli Sonzogno, 1822;
- _____. **Delle Antichità Giudaiche**. Tomo IV. Tradotto da Francesco Angiolini, Milano: Fratelli Sonzogno, 1822;
- _____. **Guerra de los Judios y Destrucción del Templo y Ciudad de Jerusalén**. Traducción de Juan Martín Cordero. Barcelona: Editorial Iberia, 1948;
- JUYNBOLL, Th. W.. **Manuale di Diritto Musulmano**. Trad. G. Baviera. Milano: Ed. F. Vallardi, 1916;
- KAPLAN, Aryeh. **Shabat, Dia de Eternidade**. Trad. de Esther Eva Horovitz. São Paulo: Maayanot, 1994;
- KEENER, Craig S.. **Comentário Bíblico Novo Testamento**. Trad. José G. Said. BH: Atos Edit., 2004;
- KELSEN, Hans Kelsen. **O Problema da Justiça**. Tradução de João Batista Machado. 2ª ed.. SP: M. Fontes, 1996;
- KIRK, G. S. e RAVEN, J. E. Raven. **Os Filósofos Pré-socráticos**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1966;
- KITRÓN, Mosche. **La Histadrut**. Dirigida por Marc Turkow. Buenos Aires: Biblioteca Popular Judía, 1969;
- KLIKSBERG, Bernardo **A Justiça Social – Uma Visão Judaica**. Trad. Dagoberto Mensch. SP: Maayanot, 2001;

- KONDER, Leandro. **Introdução ao Fascismo**. 2ª ed.. RJ: Graal, 1979;
- LAFER, Celso. **A Reconstrução dos Direitos Humanos: um Diálogo com Hannah Arendt**. SP: Letras, 1988;
- LANCASTER, Brian. **Elementos do Judaísmo**. Trad. de Marly Berg. RJ: Ed. Tecnoprint, 1995;
- LANDAUER, Gustav. **Revolution and Other Writings: A Political Reader**. Edited and Translated by Gabriel Kuhn. USA: The Merlin Press, 2010
- LANDMANN, Jayme. **Sexo e Judaísmo**. RJ: Editora da UERJ, 1999;
- LANTERNARI, Vittorio. **As Religiões dos Oprimidos: um estudo dos modernos cultos messiânicos**. Trad. de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1974;
- LASAY, Aquiba Benarroch. **Comunidades Judías en la Diaspora: Problemática y Porvenir**. Jerusalem, 1987;
- LATTES, Dante. **Nuovo Commento alla Torà: Parashat Bereshit**. Fascicoli Settimanali con il commento alla Parashà, spediti dall'Unione delle Comunità Ebraiche negli anni '50 agli Ebrei Italiani, poi raccolte in un volume per iniziativa ed a cura dell'ed. Beniamino Carucci. Digitalizzati a cura di Torah.it. Gerusalemme, 2018;
- LEFÈVRE, André. **Las Leguas e Las Razas**. Trad. A. Gonzalez. Madrid: Jorro, 1910;
- LEICK, Gwendolyn. **Mesopotâmia – a Invenção da Cidade**. Trad. Álvaro Cabral. RJ: Imago, 2003;
- LEMLE, Henrique. **O Judeu e seu Mundo**. RJ: Ed. B'nai B'rith, 1967;
- LENTSMAN, Iakov. **A Origem do Cristianismo**. 2ª ed.. Trad. de Filipe Jarro. Alfragide: Editorial Caminho, 1988;
- LEONE, Alexandre G.. **A Imagem Divina e o Pó da Terra: humanismo sagrado e crítica da modernidade em A. J. Heschel**. SP: Humanitas FFCH/USP, 2002;
- LEVI, Abramo. **Noi Ebrei**. Tivoli: Casa Editrice Pinciana Roma, 1937;
- LEVIN, Meyer. **Israel: de Abraão a Dayan**. Trad. de Leda Maria Miranda. Rio de Janeiro: Cia. Bras. De Divulgação do Livro, 1967;

- LEVINE, Etan. **Un Judio lee el Nuevo Testamento**. Madrid: Ed. Cristiandad, 1980;
- LEVY, Moisé (org.) **Le 613 Mitzvòt di Maimonide**. Roma: Lamed, 2002;
- LINS, Osman. **Retábulo de Santa Joana Carolina**, in **O Conto Brasileiro Contemporâneo**, com sel., intr. e notas por Alfredo Bosi. SP: Cultrix, 1992;
- LIPNER, Elias. **O Tempo dos Judeus Segundo as Ordenações do Reino**. São Paulo: Livraria Nobel, 1982;
- LOMBARDIA, Pedro. **Escritos de Derecho Canonico**. 3 Vols. Pamplona. Ediciones Universidad de Navarra, 1973;
- LÖWY, Michael. **Método Dialético e Teoria Política**. Trad. R. Di Piero. RJ: Paz e Terra, 1978;
- _____. **Redenção e Utopia: O Judaísmo Libertário na Europa Central**. SP: Letras, 1989;
- _____. **Romantismo e Messianismo**. Trad. brasileira. SP: Perspectiva, 2008;
- LUZZATTO, Mosè Chajjim. **Il Sentiero dei Giusti**. Prima versione integrale daal'originale ebraico del XVIII secolo. Introduzione, traduzione e note di Massimo Giuliani. Torino: Edizioni S. Paolo, 2000;
- _____. **The Way of God (Derech HaShem)**. 4ª ed.. Translated and Annotated by Aryeh Kaplan. New York: Feldheim Pub., 1988;
- LUZZATTO, Samuele Davide (traduzione). **Il Pentateuco ovvero i 5 Libri della Torà** (ad uso degli Israeliti). Trieste, 1859;
- _____. **Il Profeta Isaia**. Libro commentato ad uso degl'Israeliti. Padova: coi tipi di Antonio Bianchi, 1867;
- MADERIA, Hécio Maciel França. **Digesto de Justiniano – I**. 2ª ed. SP: RT, 2000;
- MANDELBAUM, Enrique. **Franz Kafka: um Judaísmo na Ponte do Impossível**. São Paulo: Perspectiva, 2003;
- MATT, Daniel C.. **O Essencial da Cabala: o Coração da Cultura Judaica**. SP: Ed. Best Seller, 1995;
- MATTIROLO, Luigi. **Principii di Filosofia del Diritto**. Napoli: Soc. L'Unione Tip. Ed., 1871;

- MELLO, A. da Silva. **Israel: Prós e Contras**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1961;
- MICELI, Vincenzo. **Principii di Filosofia del Diritto**. 2ª ed., Milano: Società Ed. Libreria, 1928;
- MIRANDA, Napoleão. **Estrutura e Qualidade de Culturas**, in Nardella-Dellova, Pietro (org.). *Antropologia Jurídica: contribuição sob múltiplos olhares* (col.). 2ª ed. SP: Scortecci, 2018;
- MONTORO, André Franco. **Introdução à Ciência do Direito**. 22ª ed., SP: RT, 1994;
- MULLER, Jean-Marie. **Vocabulário da Não-Violência**. Trad. de Ana Lúcia de Jesus. SP: Loyola, 1991;
- MUSSNER, Franz. **Tratado Sobre os Judeus**. Trad. de Frederico Dattier. São Paulo: Paulinas, 1987;
- NAHAÏSSE, Giuseppe (org.). **Maimônides. Os 613 Mandamentos**. 2ª ed.. SP: Nova Stella Ed., 1990;
- NANGERONI, Alessandro. **La Filosofia Ebraica**. Milano: Xenia Edizioni, 2000;
- NARDELLA-DELLOVA, Pietro. **A Crise Sacrificial do Direito: uma Leitura do Direito a partir do desejo mimético de Renè Girard**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação da Faculdade de Direito da USP, 2000;
- _____. **A Morte do Poeta nos Penhascos e Outros (Diálogos) Monólogos**. São Paulo: Editora Scortecci, 2009;
- _____. **A Palavra como Construção do Sangrado: um Estudo da Poesia como Construção do Sagrado no Conto “Retábulo de Santa Joana Carolina”, de Osman Lins**. Dissertação de Mestrado. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião – PROCRE-PUC/SP, 1997;
- _____. **Anarquia e Direito Civil: Um Estudo Proudhoniano das Facetas do Direito de Propriedade como Droit d’Aubaine e como Função Libertária**. Programa de Doutorado em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016;
- NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. Trad. R. Magalhães. Porto: Rés Edit., 1983;
- NOGUEIRA, Adalício C.. **Intr. ao Direiro Romano**. Vol I. RJ: Forense, 1966;

- NORDAU, Max. **Paradoxos**. Trad. bras., Rio de Janeiro: Org. Simões, 1954;
- NOVINSKY, Anita Waingort, **A Inquisição**. 4ª ed. SP: Brasiliense, 1986;
- NUNES, Ruy Afonso da Costa. **Gênese, Significado e Ensino da Filosofia no Século XII**. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 1974;
- ONFRAY, Michel. **Tratado de Ateologia**. Trad. de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2014;
- PAASSEN, Pierre Van. **Por que Jesus Morreu?** Trad. Isa S. Leal e Miroel Silveira. Ed. Própria, 1952;
- PACIFICI, Rabino Riccardo. **Midrashim: Fatti e Personaggi Biblici Nell'Interpretazione Ebraica Tradizionale**. Milano: Fabbri Editori, 1997;
- PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. Parte I. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013;
- PECES-BARBA, Gregorio. **Introduccion a la Filosofia del Derecho**. Madrid: Ed. Debate, 1993;
- PEREIRA, Caio Mario da S.. **Inst. de Direito Civil: Direito de Família**. RJ: Gen/Forense, 2016;
- PERROT, Michelle (org.). **História da Vida Privada: da Revolução Francesa à Primeira Guerra**. Trad. de Denise Bottmann e Bernardo Joffily. São Paulo: Cia das Letras, 1995;
- PETERS, F. E.. **Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico**. 2ª ed.. Trad. de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983;
- PIATTELLI, Angelo Mordechai. **Repositorio Biografico dei Rabbini Italiani dal 1861 al 2015**. Gerusalemme, 2017;
- PICARD, Edmond. **O Direito Puro**. Trad. portug.. Lisboa: Ed. Ibero-Americana, 1942;
- PINKUSS, Fritz (compilação). **O Shabat: Antologia das Obras sobre o Dia Santificado do Sábado**. Trad. de Herbert Caro. São Paulo: Fundação Fritz Pinkuss e Congresso Israelita Paulista, 1961;
- _____ . **Quatro Milênios de Existência Judaica**. SP: Rev. de História, 1966;
- PINSKY, Jaime e PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Faces do Fanatismo**. SP: Ed. Contexto, 2004;

- PIOVESAN, Flávia. **Temas de Direitos Humanos**. 8ª ed., SP: Saraiva, 2015;
- PONTES DE MIRANDA. **Sistema de Ciência Positiva do Direito: Introdução à Ciência do Direito**. Tomo II. 2ª ed. 1972;
- PORTO, Padre Humberto. **Os Protocolos do Concílio Vaticano II: Sobre os Judeus**. São Paulo: Ed. Diálogo, 1984;
- PROUDHON, Pierre-Joseph. **Qu'est-ce que la Propriété? ou Recherches sur le Principe, Du Droit et du Gouvernement (premier mémoire) (1840), in Oevres Complètes de P.-J. Proudhon**. Paris: Librairie des Sciences Politiques et Sociales Marcel Riviere, 1926;
- QUEIRÓZ, José J.. (org.). **Ética no Mundo de Hoje**. SP: Ed. Paulinas, 1985;
- QUINTANA, Mario. **Prosa & Verso**. 6ª ed. SP: Ed. Globo, 1996;
- RABELLO, Alfredo Mordechai. **Introduzione al Diritto Ebraico**. Torino: G. Giappichelli Editore/Centro di Judaica Goren-Goldestein, 2002;
- RABIN, Chaim. **Pequena História da Língua Hebraica**. Trad. de Rifka Berezin. São Paulo: Summus, 1973;
- RADBRUCH, Gustav. **Propedeutica alla Filosofia del Diritto**. Trad. Dino Pasini e Carlo A. Agnesotti. Torino: G. Giappichelli Ed., 1959;
- RÁO, Vicente. **O Direito e a Vida dos Direitos**. V. 1. 4ª ed.. SP: RT, 1997;
- RATTEY, Beatrice K.. **Los Hebreos**. Trad. M. Hernandez Barroso. 3ª ed.. México: Fondo de Cultura Económica, 1992;
- REALE, Miguel. **Pluralismo e Liberdade**. São Paulo: Saraiva, 1963;
- REHFELD, Walter I.. **Nas Sendas do Judaísmo** (organização de J. Guinsburg e Margarida Goldsztajn). São Paulo: Perspectiva, 2003;
- RENAN, Ernesto. **A Igreja Christã**. Trad E. Pimenta. Porto: Lello & Irmãos, 1929;
- RENZETTI, Roberto. **Alla Ricerca di un Uomo chiamato Gesù: Chi era Gesù; un Ebreo del suo tempo? Un esseno? Uno zelota? Dove nasce? Storia, mito, legende**. Roma: Tempesta Editore, 2011;
- RIBEIRO, Ana Maria Motta e AZEVEDO, Thais M. Lutterback S.. **Sociedade Humana: uma discussão sobre a importância da diversidade cultural e social como base do pensamento crítico e antropológico-jurídico, in**

Antropologia Jurídica: uma contribuição sob múltiplos olhares. 2ª ed.. SP: Scortecci Ed., 2018;

- ROSENFELD, Henry, HANEGBI, Yehuda e SEGAL, Marc. **The Kibbutz.** Tel-Aviv: Sadan Publishing House, 1973;
- ROSSIGNOLI, Giovanni. **Principi di Filosofia: 2 Vol. (in un tomo): Logica e Metafisica; Estetica, Etica, Storia della Filosofia.** Torino: E. B. Stampa, 1911
- ROTH, Cecil. **Enciclopédia Judaica:** Vol. 1. RJ: Ed. Tradição, 1967;
- SANDERS, N. K.. **A Epopéia de Gilgamesh.** Trad. Carlos Daudt de Oliveira. 2ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 2000;
- SARTRE, Jean-Paul e LANZMANN, Claude (dir.). **Dossier do Conflito Israelo-Árabe.** Trad. port.. Porto: Ed. Inova, 1968;
- SARTRE, Jean-Paul. **Reflexões Sobre o Racismo: Reflexões sobre a Questão Judaica e Ofeu Negro.** 3ª ed.. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963;
- SCHÄFER, Peter e MAIER, Johann. **Piccola Enciclopedia dell'Ebraismo.** Traduzione di Daniela Leoni. Casale Monferrato: Casa Editrice Marietti, 1985;
- SCHLESINGER, Erna. C.. **Tradições e Costumes Judaicos.** Trad. de José Schor. Rio de Janeiro: Ed. S. Sigal, 1951;
- SCHOCHET, Jacob Immanuel. **Mashiach: O Princípio de Mashiach e a Era Messiânica na Lei e nba Tradição Judaica.** Trad. de Esther Eva Horowitz. São Paulo: Maayanot, 1992;
- SCHOENBRUN, David e SZEKELY, Lucy. **Os Novos Israelenses.** Trad. de Luiz Roberto S. Malta. São Paulo: Summus Ed., 1974;
- SCHUBERT, Kurt. **Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária.** 2ª ed.. SP: Paulinas, 1985;
- SCHULTZ, Samuel J.. **A História de Israel no Antigo Testamento.** Trad. João Marques Bentes. SP: Soc. Rel. Edições Vida Nova, 1984;
- SCLIAR, Moacyr, FINZI, Patricia e TOKER, Eliahu. **Do Éden ao Divã – Humor Judaico.** 5ª Ed.. São Paulo: Ed. Shalom, 1991;
- SCLIAR, Moacyr. **Judaísmo: Dispersão e Unidade.** SP: Ed. Ática, 2001;
- _____. **Um Exercício de Imaginação** in Rev. Shalom: Holocausto. nº 3. SP, 1/1979;

- SCLIAR-CABRAL, Leonor. **José**. Ilustrações de Rodrigo de Haro. Florianópolis: Editora Lili, 2016;
- _____. **Memórias de Sefarad**. Ilustrações de Rodrigo de Haro. Florianópolis: Ed. Livros do Athanor, 1994;
- SHATZKY, Jacob. **Comunidades Judías en Latinoamerica**. Buenos Aires: Ediciones del American Jewish Committee, 1952;
- SHULAM, Joseph e LE CORNU, Hilary. **A Commentary on the Jewish Roots of Galatians**. Jerusalem: Netivyah Bible Inst., 2005;
- _____. **A Commentary on the Jewish Roots of Acts**. 2 Vol. Jerusalem: Netivyah Bible Inst., 2003
- SICUTERI, Roberto. **Lilith, a Lua Negra**. Trad. de Norma Telles e J. Adolpho S. Gordo. 5ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990;
- SIDUR COMPLETO (org. de Jairo Fridlin). SP: Seder Ed., 1997;
- SILVA, José Afonso da. **Aplicação das Normas Constitucionais**. SP: RT, 1968;
- SILVA, Luzia B. Oliveira, PADILHA, Anna Maria Lunardi e VIANA, Nildo (orgs.) **A Educação na Perspectiva do Marxismo e da Escola de Frankfurt: Teoria Crítica e Humanismo**. São Paulo: Edit. Livraria da Física, 2015;
- SKORKA, Abraham. **Introducción al Derecho Hebreo**. Buenos Aires: Ed. Universidade de Buenos Aires, 2001;
- SLIFKIN, Nosson. **A Ciência da Torá: o reflexo da Torá sobre as Leis da Ciência, a Criação do Universo e o Desenvolvimento da Vida**. Trad. de Miriam Pomeroy. São Paulo: Edit. PrimaBooks, 2004;
- SOBEL, Henry. **O Judeu na Década de 80**. São Paulo: Livraria Cultura, 1984;
- SOBRAL PINTO, Heráclito. **Teologia da Libertação: o Materialismo Marxista na Teologia Espiritualista**. Rio de Janeiro: Ed. Lidador, 1984;
- SORJ, Bila (org.), SORJ, Bernardo, BLAY, Eva Alterman. GRIN, Monica e GRÜN, Roberto. *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997;
- SPINETTI, E.. **Sintesi di Mussolini**. Rocca San Casciano; Cappelli Ed., 1950
- SPINOZA, Baruch. **A Theological-Political Treatise**. Part I, Chapter V, § 71;

- STERN, Jessica. **Terror em Nome de Deus: Por que os Militantes Religiosos matam?** Trad. de Marta Góes e Mário Góes. SP: Ed. Barcarolla, 2004;
- STOPPELLI, Pasquale (dir.). **Dizionario Italiano**. Italia: Garzanti Ed., 2000;
- SUÁREZ, Luis. **Los Judíos**. 4ª ed.. Barcelona: Edit. Ariel, 2005;
- SZPICZKOWSKI, Ana. **Educação e Talmud: uma releitura da Ética dos Pais** (*Pikei Avot*). Humanitas FFLCH/USP, 2002;
- TEDESCHI, Marco. **Preghiere d'un Cuore Israelita**. (2 vol. in un tomo) Livorno: Casa Editrice Belforte, 1948;
- TELLES JR., Goffredo. **O Direito Quântico: Ensaio sobre o Fundamento da Ordem Jurídica**. 6ª ed.. São Paulo: Ed. Max Limonad, 1985;
- _____. **Estudos**. São Paulo: Ed. Juarez de Oliveira, 2005;
- THOMSON, George. **Os Primeiros Filósofos. Vol. I – Estudos sobre a Sociedade grega antiga**. Trad. M. Azevedo e Silva. Lisboa: Ed. Estampa, 1974;
- _____. **Os Primeiros Filósofos. Vol. II – As novas repúblicas e a razão pura**. Trad. de M. C. Azevedo e Silva, São Paulo: Ed. Estampa, 1974;
- TOGLIATTI, Palmiro. **Lições sobre o Fascismo**. Trad. Maria T. L. Teixeira. SP: Ed. C. Humanas, 1978;
- TORAH. **Commentary on the Torah of Richard Elliott Friedman**. New York, HarperOne, 2003;
- TORAH. **INTERLINEAL HEBREO-ESPAÑOL**. Traducción literal al castellano del texto Hebreo del Códice de Leningrado por Ricardo Cerni. Zaragoza: Libros Certeza, 2005;
- USARSKI, Frank. **A Construção do Diálogo: O Concílio Vaticano II e as Religiões**. São Paulo: Paulinas, 2018;
- _____. **Constituintes da Ciência da Religião**. SP: Paulinas, 2006;
- VERMES, Geza. **A Religião de Jesus, o Judeu**. Trad. Ana M. Spira. RJ: Imago, 1995;
- VIRGÍLIO (Publio Virgilio Marone). **Eneida**. Trad. Annibal Caro. 2 vol.. Milano: Rizzoli Ed., 1960;
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet). **Dicionário Filosófico**. Col. Os Pensadores. Trad. Bruno da Ponte, João L. Alves e Marilena Chauí, SP: Abril, 1973;

- VOLTERRA, Edoardo. **Diritto Romano e Diritti Orientali**, Napoli: Jovene, 1983;
- WEBER, Max. **Ancient Judaism**. Translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: The Free Press, 1952;
- _____. **Economía y Sociedad**. Trad. José M. Echavarría, Juan M. Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo G. Máynez y José Ferrater Mora. México, 1997;
- _____. **Ensaio de Sociologia**. Org. e Intr. de H. H. Gerth e C. Wright Mills, tradução de Waltensir Dutra e ver. de Fernando Henrique Cardoso. RJ: Zahar, 1963;
- WEGENER, G. S.. **Seimila Anni e un Libro: Storia del Testamento Biblico**. Trad. Giovanni M. Merlo. Torino: Ed. Marietti, 1965;
- WIESEL, Elie. **Judeu, Hoje: Narrativas, Ensaio, Diálogos**. Trad. de Lauro Santos Blandy. São Paulo: Org. Andrei Editora, 1986;
- WIZNITZER, Arnold. **Os Judeus no Brasil Colonial**. Trad. de Olivia Krähenbühl. São Paulo: Livr. Ed. Pioneira, 1966;
- ZINI, Zino. **Giustizia: Storia d'una Idea**. Torino: Fratelli Bocca, Editori, 1907;

SITES

- **A Voz da Esquerda Judaica** - mauronadvorny.com.br
- **Academia.Edu** - www.academia.edu
- **Arquivo Torah It** - www.arquivo-torah.it
- **Dipartimento di Storia, Culture, Civiltà dell'Università di Bologna.**
<https://storicamente.org>
- **Embassies Israel** - <https://embassies.gov.il>
- **G1 Portal de Notícias** - g1.globo.com
- **Istituto della Enciclopedia Italiana – Treccani** - www.treccani.it
- **Jaime Pinsky** - www.jaimepinsky.com.br
- **Journal of Human Rights** www.researchgate.net/publication/248998514
- **New York Times** - www.nytimes.com
- **Society** www.researchgate.net/publication/248141988

REVISTAS

- **Revista Confluências** do PPGSD da Universidade Federal Fluminense
- **Revista de Direito Civil** da Faculdade de Direito Padre Anchieta
- **Revista Jurídica Logos da Faculdade de Direito Damásio. São Paulo**
- **Revista Planeta**

YOUTUBE

Vídeos do encontro com o Prof. Goffredo Telles Jr. e em defesa da dignidade Muçulmana)

- <https://youtu.be/zdV4dfKkFLO>
- <https://youtu.be/6wn9AP-r3H4>
- <https://youtu.be/A8g-VdGPrwM>

NOTA FINAL A POSTERIORI DA INDICAÇÃO BIBLIOGRÁFICA E DAS NOTAS DE RODAPÉ

Um dos princípios que cultivo é o de respeitar quem desenvolveu, falou, escreveu, enfim, registrou uma ideia. Procuro reconhecer e atribuir a cada um o seu direito à menção, ao crédito, à nota de rodapé e à devida notícia bibliográfica, ainda que eu possa discordar das suas teses ou abordagens (porque não temos que concordar para respeitar!).

Uma ideia é sempre fruto de outra, ou nasce em função de outra, para com essa navegar dialogicamente ou se colocar na tensão da boa e rica dialética! Ademais, não acredito em geração espontânea (ou revelação!) de ideias, e, sim, nas ideias como resultado vagaroso, humano e constante de germinação, principalmente quando frequentamos amiúde os espaços vivos, plurais e diversos da Universidade e de Estudos, os Seminários e Congressos, as Livrarias, as Bibliotecas e, claro, o Café conexo e contíguo a tudo isso: lugar de encontros libertários e libertadores, de criatividade e multiculturalidades.

Entretanto, pode acontecer de eu falhar (involuntariamente) em algum momento e não mencionar a fonte primeira ou evidente de uma ideia, ainda que eu tenha zelo em atribuir créditos, notas e indicação bibliográfica aos pensadores, autores ou a quem a tenha proferido. Por isso, então, essa minha nota genérica e respeitosa a todos e todas que contribuem (verbo sempre no presente) para um mundo de ideias, não apenas porque lhes devo ética e tecnicamente a menção, citação e registro, mas porque lhes sou grato em toda profundidade, dimensão e largura que possa alcançar a palavra “gradidão”. Eis aqui a minha nota pública de tal gradidão!

*Finalmente, sendo este um trabalho que trata de aspectos do Judaísmo, invoco a palavra-princípio (Mitzvá 209 positiva) que resume meu sentimento de respeito e reverência judaica aos pensadores e mestres aqui trazidos, concorde ou não com eles: **diante dos Eruditos e dos Mestres, te levantarás e honrarás suas faces!***