

Algumas Questões Éticas da Bíblia Hebraica

Manu Marcus Hubnerⁱ

Resumo:

A ética e a moral são definidas de forma relativa, dependendo da convenção de cada comunidade, segundo a definição de Bertrand Russell. Mas a Bíblia Hebraica acredita na existência de um modelo absoluto e universal. Existem diversas passagens dentro da literatura bíblica que levantam questões de cunho ético, como por exemplo a discussão entre Deus e Abraão sobre a sobrevivência ou não das cidades de Sodoma e Gomorra. Discussão esta que não é repetida pelo patriarca Abraão quando Deus lhe ordena a execução de seu próprio filho. Muitas outras questões pertinentes podem e devem ser levantadas, não só para melhor compreensão do texto bíblico, mas também para o desenvolvimento do pensamento humano em geral.

Palavras-chave: Bíblia Hebraica, Israel, Ética

1 Ética

A questão do bem e do mal tem ocupado as mentes de pensadores durante séculos. O homem aprende desde cedo que algumas coisas são corretas e outras incorretas. Porém, se não existe um padrão filosófico objetivo, a questão da escolha daquilo que é moralmente certo ou errado, pode se tornar apenas uma questão de convenção ou costume. Bertrand Russell (1977, p. 37, 43) deixa bem clara esta idéia:

Não podemos dizer que atos de uma espécie são corretos ou atos de outra espécie são errados, a menos que primeiro achemos um modo de concluir que alguns códigos [de moral] são melhores que outros. O impulso natural de toda pessoa não viajada é resolver a questão muito simplesmente: o código de sua comunidade é correto, e os demais códigos, no que sejam diferentes do seu, devem ser condenados. (...) A virtude, sempre e em qualquer lugar, consiste na obediência ao código moral da *minha* comunidade.

O Dicionário Aurélio define ética da seguinte forma: “*estudo dos juízos de apreciação referentes à conduta humana, do ponto de vista do bem e do mal; conjunto de normas e princípios que norteiam a boa conduta do ser humano*”. (FERREIRA, 2008, p. 383). A palavra ética¹ deriva da palavra grega *ethos*, "caráter", e define filosoficamente o que é bom para o indivíduo e para a sociedade e estabelece a natureza daqueles deveres que as pessoas devem ter com elas mesmas e com os outros, buscando

¹ Original em ingles: “The word "ethics" is derived from the Greek word *ethos* (character). In philosophy, ethics defines what is good for the individual and for society and establishes the nature of duties that people owe themselves and one another”. (*Ethics* em LII – Legal Information Institute, Cornell University Law School, disponível em: <<http://topics.law.cornell.edu/wex/Ethics>>, acesso em: 11/07/2011).

o melhor modo de viver. A ética, também chamada de filosofia moral, é uma filosofia, e não uma ciência². O homem caracteriza sua conduta e a de outros homens com adjetivos como "bom", "mau", "certo" ou "errado", e é o significado e o alcance destes adjetivos que a ética investiga. A moral (do latim, "costume"), por sua vez, definida como o *"conjunto de regras de conduta ou hábitos julgados válidos, quer universalmente, quer para um grupo ou pessoa determinada"* (ibid., p. 563), se fundamenta na obediência às normas, tabus, costumes ou mandamentos culturais, hierárquicos ou religiosos recebidos. Ao contrário da moral, a ética busca fundamentar o bom modo de viver pelo pensamento humano.

A partir destas definições, torna-se difícil determinar aquilo que é certo e aquilo que é errado de forma absoluta, já que o certo e o errado são conceitos relativos, que variam de um grupo (ou comunidade) para outro. Segundo Kaplan (1992, p. 159), em geral, as pessoas tendem a seguir cegamente os valores da sua sociedade e de seu tempo, especialmente com relação a questões de moralidade. Um bom exemplo disto é a afirmação de Russell (1977, p. 38): *"Aqueles que primeiro defenderam a tolerância religiosa foram julgados perversos, e assim o foram os primeiros adversários da escravidão."*

Porém, Russell (id., pp. 43-44) coloca a ética em um patamar mais elevado que os códigos de moral e a consciência individual:

... existe alguma coisa em ética que é superior aos códigos de moral; a ética não se esgota no único preceito: 'faz o que a tua comunidade aprova, e evita o que ela desaprova'. (...) Uma ética baseada na consciência individual tem impropriedades muito parecidas com as de uma ética baseada em códigos de moral – as consciências diferem. (...) Deve haver algum critério que não seja a consciência pelo qual concluamos o que deve ser considerado uma conduta desejável. (...) Tomemos, por exemplo, a proibição de matar. Se 'matar' for definido como 'homicídio injustificado', segue-se tautologicamente que matar é errado. Mas isso simplesmente transfere o exame para o caso em que o homicídio é injustificável. Pensa-se, em geral, que o homicídio é justificável na guerra e em consequência de julgamento legal. É muito freqüente afirmar-se que temos o direito de matar um homem em defesa própria se não houver outro jeito de preservar nossa vida. Deveria seguir-se disso que temos o direito de matar alguém em defesa de nossa esposa ou de nossos filhos. Mas que dizer quanto a

2 Original em ingles: "Ethics, also called moral philosophy, the discipline concerned with what is morally good and bad, right and wrong". (...) "In its widest sense, the term "ethics" would imply an examination into the general character or habits of mankind, and would even involve a description or history of the habits of men in particular societies living at different periods of time. Ethics is a philosophy and not a science. Ethics then is usually confined to the particular field of human character and conduct so far as they depend upon or exhibit certain general principles commonly known as moral principles. Men in general characterize their own conduct and character and that of other men by such general adjectives as good, bad, right and wrong, and it is the meaning and scope of these adjectives, primarily in relation to human conduct, and ultimately in their final and absolute sense, that ethics investigates". (*Ethics*, em *The Encyclopaedia Britannica*, disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/194023/ethics>>, acesso em: 10/07/2011).

salvar nossa esposa de um destino pior que a morte? E que dizer sobre os filhos de outras pessoas quando estão em perigo? Ou suponhamos que chegamos junto a Guy Fawkes no exato momento de incendiar o trem fatal e o único meio de detê-lo seja atirar nele a queima-roupa? Muitas pessoas achariam justo matá-lo. Mas suponhamos que, quando o vimos acender um fósforo, estivéssemos indecisos se ele pretendia explodir o palácio real, a Câmara dos Lordes e dos Comuns ou apenas acender um cachimbo, teríamos razão em julgar suas intenções pelo pior?

Russell (id., p. 45), então, não define a ética em termos do que é certo ou errado: *“Somos, pois, levados a ‘bom’ e ‘mau’, em vez de ‘certo’ e ‘errado’, como conceitos fundamentais de ética”*. Como Russell (id., p. 99) acredita que *“toda pessoa procurará necessariamente a satisfação de seus próprios desejos”*, seus atos corretos serão aqueles *“que tem a maior probabilidade de favorecer o bem geral”*. (ibid., p. 69).

Segundo Kaplan (1992, p. 159), o judaísmo³ acredita na existência de um padrão ético universal, que define aquilo que é certo e errado em qualquer época. Um padrão que se baseia no conceito de um Deus criador e revelador de um padrão absoluto, uma autoridade cuja palavra atemporal defina o bem e o mal. Neste sistema, o bem é sinônimo da vontade de Deus revelada ao homem, e o pecado, ao contrário, é definido como qualquer coisa que vai contra esta vontade. Sendo assim, a moralidade da *Torá* com frequência não deve estar de acordo com aquela de algum tempo ou local específico. Em algumas questões, a lei parece ser dura demais, ou fora de sintonia com o momento. Muitas coisas que a *Torá* considera pecados graves talvez não pareçam coisas erradas dentro de algum ponto de vista contemporâneo.

Para Samuelson (2001, pp. 211-214), o judaísmo rabínico tradicional acredita que, no Pentateuco, Deus revela para o povo de Israel um modo de vida completo, o que significa que as palavras registradas nas Escrituras, quando corretamente interpretadas, lidam com todos os assuntos relevantes ao desenvolvimento humano, o que inclui a ética. São regras que norteiam a vida das pessoas em qualquer situação, e orientam os seres humanos a respeito de suas obrigações com eles próprios, suas famílias, nações, suas vidas em geral, enfim, com toda a humanidade e até mesmo o universo.

As idéias absolutas de ética encontradas na Bíblia são muito bem representadas pela expressão encontrada em Dt 30:19: *“tenho dado perante vós a vida e a morte, a bênção e a maldição; escolherás pois a vida, para que vivas tu e a tua descendência”*. Pode ser que exista o livre arbítrio para a escolha entre o bem (a vida) e o mal (a morte), mas Deus é imperativo: escolha a vida, a única e melhor opção.

3 O Judaísmo se baseia nos ensinamentos da *Torá* e do *Talmud*. A *Torá* (“ensinamento”, segundo Berezin, 2003, p. 663) é o conjunto de livros que forma o Pentateuco. A Bíblia Hebraica, ou *Tanach*, é composta pelos livros do Pentateuco, Profetas e Escritos. *Talmud* quer dizer “instrução, estudo” (ibid., p. 669), uma das obras fundamentais do Judaísmo, considerada sua “lei oral”, que consta de discussões rabínicas sobre diversos temas como leis, ética e filosofia. Possui dois componentes: a *Mishná*, compilada em 220 d.C., e a *Guemará*, por volta de 500 d.C.

Quando, no livro do Gênesis, Deus adjetiva tudo aquilo que foi criado de “bom”,⁴ sabendo que a criação não pode ser perfeita, já que, de forma absoluta, somente Deus seria absolutamente perfeito, esta bondade é definida de forma relativa para cada criatura ou coisa criada. Assim sendo, uma boa faca seria dura, enquanto um bom travesseiro seria macio. O que significa para o mundo criado ser bom, em geral, é cumprir a função para o qual este foi criado, seja qual for esta função, servindo à vontade de Deus. As leis da natureza fornecidas pela ciência seriam, através da interpretação rabínica, revelações na natureza da vontade Divina. Os rabinos pressupõem uma união entre ciência e ética. As Escrituras e o pensamento filosófico moral divergem, então, sobre a finalidade e propósito da existência humana: enquanto as escrituras sugerem que a humanidade existe para cumprir mandamentos Divinos (*mitzvót* ⁵), os filósofos acreditam que a humanidade pode ser redutível a coleções de indivíduos, cada qual com sua natureza, procurando atingir sua felicidade.

Segundo Schweid (1980, pp. 182-183), a palavra hebraica *Musar* ⁶ não é equivalente ao termo filosófico “ética”, mas sim, uma ampla e sistemática seqüência de abordagens encontradas na Bíblia e nos textos dos sábios do Talmud. *Musar* diz respeito às práticas educacionais através das quais cada geração insere a geração seguinte no conhecimento de regras e particularidades do estilo de vida centrado na *Torá*, a maneira como os pais ensinam seus filhos a adquirir padrões de comportamentos. Em outras palavras, o ato de aquisição, através da autoridade – aquisição pelo uso de medidas corretivas, sejam elas repreensão verbal ou atos de recompensa – de regras e normas passadas de geração a geração. Assim como os pais agem sobre seus filhos, também os professores agem sobre seus alunos, os juizes sobre os litigantes e os líderes sobre suas sociedades e povos.

Os valores morais das Escrituras são julgados por respostas aos comandos de seus superiores hierárquicos, segundo Samuelson (2001, pp. 211-214), já que um indivíduo pertence a uma família, que, por sua vez, pertence a uma tribo que pertence a uma nação. O marido governa a família, que lhe deve obediência leal. As tribos são governadas por anciãos e sacerdotes; nações, por reis, sacerdotes e profetas. Deus é o governante absoluto, acima de todos. As Escrituras não legitimam moralmente a desobediência contra autoridades devidamente constituídas. A ética era primariamente política. Um pai que pecou no governo de sua família não pecou contra sua família, mas contra sua nação e seu Deus, já que a ética pressupõe deveres. A própria felicidade individual estaria conectada ao comportamento moral, não porque aquele que é bom deve prosperar e aquele que é mau deve sofrer, mas porque os governantes são responsáveis por proporcionar o bem estar de seus subordinados ou súditos.

Na literatura Bíblica, segundo Schweid (1980, p. 182-184), o reconhecimento da autoridade não requer obediência compulsória. Ao contrário, aquele que reconhece a autoridade é o mesmo que, por seu próprio julgamento, reconhece a superioridade

4 Gn 1. As abreviações dos livros da Bíblia seguem o padrão da Bíblia de Jerusalém.

5 “Mandamentos, preceitos, leis, obrigações religiosas, boas ações, ações de caridade”, segundo Berezin (2003, p. 393); “mandamentos da tradição judaica”, segundo Bartholo (2005, p. 277).

6 Moral, ética”, segundo Berezin (2003, p. 346)

daquele que comanda. Esta superioridade pode se referir ao julgamento proferido pela autoridade ou pela superioridade do seu comando. Sendo assim, um homem está em posição de liberdade, perante Deus, para escolher entre obediência ou recusa. A questão do por que ele deve obedecer é uma questão básica de moralidade religiosa, que lida com a ética como uma disciplina intelectual. A obrigação para com uma autoridade superior é a base da moralidade, e não uma de suas regras. Moralidade é a autoridade em ação. A autoridade moral não espera como resposta algo como “entendo” ou “concordo”, mas sim, a ação comandada. Há, então, na afirmação moral, uma energia baseada na vontade e dirigida para o outro, causando sua movimentação para a ação ordenada. Autoridade é uma vontade poderosa, que por sua força, e não somente pelo poder persuasivo de seu raciocínio, ativa a vontade de outros até o ponto onde provoca a ação. Não há coerção, apenas ativação da força de vontade. Autoridade moral não é coercitiva, mas incita à ação. Por não ser coercitiva, exige do homem um julgamento independente do bem e do mal. Exige a concordância do recebedor do comando sobre a retidão daquilo que foi comandado, ao esperar por sua ação. Mais do que isso, o teste da retidão daquilo que foi comandado é o teste da autoridade que comanda. Se a autoridade não resiste a este teste, ela não tem valor como força que move a vontade para a ação.

Para Schweid (1980, p. 194), há passagens na Bíblia em que o respeito e o temor a Deus são condições necessárias para manutenção da justiça e prevenção da injustiça⁷. Personagens Bíblicos se recusam a confiar em moradores de lugares onde não há temor a Deus, já que não há obstáculos para seus desejos, não há prevenções, nestes locais, para transgressões morais.

Segundo Samuelson (2001, pp. 211-214), os conceitos de ética platônica e aristotélica oferecem uma concepção diferente de moralidade. Primeiro, apesar de a ética ter uma dimensão política, esta fundamentalmente lida com o indivíduo enquanto indivíduo. Este sistema ético supõe que o objetivo de cada indivíduo é a maximização da felicidade individual, que consiste naquilo que maximamente assegura a existência do indivíduo. Segundo, independência era um valor primário; quanto mais independente o indivíduo puder ser, menos dependente da vontade dos outros seriam sua existência e prosperidade. Terceiro, o valor moral da sociedade era secundário. Nenhum indivíduo poderia viver sozinho, e sua felicidade poderia estar em certa medida, ligada à felicidade da sociedade. O indivíduo estaria, então, moralmente obrigado a ser um cidadão responsável, e ninguém poderia controlar seu próprio destino sem influenciar o destino dos outros. Quarto, estes sistemas éticos reconheciam o dever moral de obediência às vontades de outros, mas esta obediência era de valor secundário, uma necessidade política, mas não um dever. O único dever moral do indivíduo seria buscar sua própria felicidade.

Para Wise (1902, pp. I-II, 1-5), a ética judaica começa com as primeiras páginas da Bíblia. Quase todas as narrativas bíblicas possuem conteúdo ético. Mas, na época dos autores bíblicos, os ramos do conhecimento não possuíam todas as ramificações que

7 Exemplos: Gn 20:11: “...talvez não haja temor de Deus neste lugar, e me matarão por causa de minha mulher”; Ex 1:17: “E temeram a Deus as parteiras, e não fizeram como lhes havia falado o rei do Egito, e deixaram os meninos viver”.

possuem hoje. Jurisprudência, história (incluindo tradições familiares e tribais), e o que havia de ciências naturais e pensamento especulativo se agrupavam em torno de um assunto: religião. O mandamento “não roubarás” (Ex 20:13) era obrigatório não porque o roubo seria um crime social, mas porque Deus o proibiu. O Judaísmo considera o que é moralmente bom e o que é aceitável por Deus, leis morais e normas divinas, como conceitos inseparáveis. Toda a sabedoria dos tempos bíblicos era identificada, em algum grau, com a religião. Todos os assuntos relacionados à arte, ciência, filosofia e literatura promoviam a religião. A ética compartilhou do mesmo destino nas mãos daqueles que escreveram a Bíblia.

Um grande número de pensamentos e princípios éticos ficou cristalizado em forma de provérbios ou máximas na consciência das pessoas, e muitos deles foram registrados no livro dos Provérbios, no Eclesiastes, Ben Sira e espalhados pelos outros livros que compõem a Bíblia. Estes provérbios, somados a parábolas, fábulas e até mesmo músicas didáticas, receberam o nome comum de *mashal*⁸, uma coleção na qual é possível identificar ditos éticos intercalados com exortações religiosas. No *Talmud*⁹ e nos *Midraschim*¹⁰, já é possível encontrar ditos éticos e parábolas de real beleza e valor, e até tentativas de explicar a Bíblia com base em princípios éticos. Merece destaque a *Ética dos Pais*¹¹, uma coletânea memorável de ditos e provérbios. Mas ainda não existe uma tentativa de transformar a ética em uma ciência formal, ou de criar um sistema de ensinamentos éticos, apesar de que os trabalhos dos filósofos gregos não eram desconhecidos dos sábios judeus. O primeiro sábio judeu a tratar a ética de forma independente da lei religiosa foi Salomo bem Jehuda Ibn Gabirol (1021-1058), poeta e filósofo nascido em Málaga (ibid., p. 27).

A bondade e a maldade do homem são julgadas com base nas suas relações com o mundo exterior, através dos cinco sentidos físicos do homem, os quais possibilitam este contato com o mundo exterior. As qualidades da alma se manifestam através destes cinco sentidos. Deus fornece os impulsos naturais, que devem ser treinados de acordo com as necessidades de uma conduta digna. Os sentidos podem ser controlados e as qualidades da alma podem ser treinadas para o bem ou para o mal. (IBN GABIROL, em Wise, 1902, 15-16).

2 Uma Comparação do *Zôhar*¹² entre Personalidades Bíblicas

Rabi Yochanan disse: “Venha e veja a diferença entre os justos entre os judeus depois de Noé, e Noé. Noé não defendeu sua geração, nem rezou por eles, como fez Abraão. Quando Deus disse a Abraão que

8 Provérbio, fábula, parábola, dito, alegoria, exemplo.” (BEREZIN, 2003, p. 412)

9 Ver comentário nº 3.

10 Interpretação homilética das Escrituras, segundo Berezin (id, p. 341).

11 Ver *Mishná, Massehet Avot*, em Soncino Talmud.

12 A palavra *Zôhar* significa “brilho, luz, esplendor”; o livro do *Zôhar*, que é parte da Cabala, foi escrito provavelmente no séc. XIII por Rabi Mosché de Leon, e há a crença de que foi composto pelo círculo de Rabi Schimon Bar Yokhai, no séc. II. (Berezin, 2003, p. 207).

[destruiria] Sodoma e Gomorra... imediatamente Abrahão começou a rezar em frente de Deus até que ele pediu a Deus, se dez pessoas fossem encontradas, Deus perdoaria toda a cidade por causa deles... Algum tempo depois, Moisés veio, e quando Deus disse a ele: “Saíram depressa do caminho que lhes ordenei”¹³, imediatamente, Moisés parou e rezou... É dito que Moisés estava preparado para dar sua alma pelas pessoas em ambos os mundos, neste e no próximo... (*Zohar Hashmatot, Bereishit 254b*)¹⁴

O livro do *Zohar* compara a postura ética de três personalidades bíblicas de grande importância: Noé, Abrahão e Moisés. Cada um dos três personagens se defrontou com uma iminente catástrofe, cada qual em seu tempo.

Noé aceita em silêncio o decreto Divino da destruição de quase toda a humanidade através do dilúvio (Gn 6). Abrahão argumenta, talvez tentando salvar as cidades de Sodoma e Gomorra através do mérito dos eventuais habitantes justos das cidades (Gn 18). Moisés está pronto para se sacrificar pelos israelitas, após o pecado do bezerro de ouro, pecado este que poderia ter causado a destruição de todo o povo (Ex 31-32).

Sobre Noé, a Bíblia Hebraica registra: “*Noé foi um homem justo, perfeito nas suas gerações; com Deus andou Noé.*” (Gn 6:9). Deus anda ao lado de Noé, como um tutor, pedagogo, ou talvez como um amigo. Este fato nos traz uma nova questão: seria necessário, para Noé, dar a mão a Deus para ser íntegro?

Noé é considerado um homem justo na sua geração: um conceito relativo, não absoluto. Se Noé fosse considerado absolutamente justo, não haveria a necessidade de se dizer que era um homem justo em uma determinada geração. Outra questão importante: se Noé foi um homem justo e perfeito em uma má geração¹⁵, em outra geração ainda seria um homem justo?¹⁶ Para Rashi¹⁷, há a possibilidade de que, se Noé

13 A Bíblia utilizada para citações do Pentateuco é MELAMED, Meir M. *Torá: a Lei de Moisés*. São Paulo: Sefer, 2001.

14 Original em inglês: Rabbi Yochanan said, "Come and see the difference between the righteous among the Jews after Noah, and Noah. Noah did not defend his generation, nor did he pray for them, as Abraham did. When God told Abraham that [he would destroy] Sodom and Gomorrah ... immediately Abraham began to pray in front of God until he asked of God if ten good people were found, would God forgive the entire city because of them ... Some time later, Moses came, and when God said to him, "They have turned aside quickly from the way in which I commanded them," immediately, Moshe stood and prayed ... It is said that Moses was willing to give his soul for the people in both this world and the next ... " (*Zohar Hashmatot, Bereishit 254b*, em *The Zohar, Kabbalah Centre International*, 2004, disponível em <<https://www2.kabbalah.com/k/index.php?p=zohar/zohar&vol=6&sec=241>>, acesso em: 01/07/2011).

15 A Bíblia classifica a geração de Noé como uma má geração: “*E o Eterno viu que era grande a maldade do homem na terra, e que todo impulso dos pensamentos do seu coração era exclusivamente mau todo dia.*” (Gn 6:5); “*E corrompeu-se a terra diante de Deus, e se encheu a terra de roubo. E Deus viu a terra, e eis que estava corrompida; porque tinha corrompido toda criatura, o seu caminho sobre a terra.*” (gn 6:11-12).

16 O Talmud, no tratado *Sanhedrin* 108^a, discute as duas possibilidades: Rabi Yohanan afirma que Noé não seria um homem justo em outra geração, enquanto Reish Lakish afirma o contrário, já que Noé foi capaz de suportar toda a influência negativa exercida pelas pessoas de seu tempo, e permaneceu um homem justo.

17 Rashi: Rabi Shelomô Yitschaki (1040-1105) de Troyes, França. “*O maior comentarista de sua*

vivesse em outra geração, seria ainda mais justo; porém, não seria assim considerado, em comparação com Abraão.

Há, entre os sábios, aqueles que vêem Noé positivamente. Certamente, se ele estivesse vivendo em uma geração de indivíduos justos, ele seria ainda mais justo. Porém, alguns o vêem de forma negativa. Se ele vivesse na geração de Abraão, seria considerado sem valor¹⁸.

A Bíblia não menciona maiores detalhes sobre Noé. Aparentemente, Noé não compartilhava das maldades ocorridas em sua geração¹⁹, nem tampouco podemos encontrar com facilidade relatos de eventuais boas ações que ele tenha feito. Noé simplesmente construiu uma arca em 120 anos, por ordem Divina (Gn 6). Seria Noé um homem solitário, que não se misturou com aquela geração corrupta em que vivia?

O próprio livro do Zohar questiona a postura de Noé, que não discute com Deus. Noé parece aceitar o decreto de destruição da humanidade de forma obediente e silenciosa. Noé parece nunca ter influenciado pessoa alguma para o bem – somente sua família sobreviveu ao dilúvio, de toda a humanidade. Não reza para salvar a humanidade. (*Zohar* I, 67b).

A palavra Noé, em hebraico, significa “confortável, agradável” (Berezin, 2003, p. 432). Seria esta uma alusão ao fato de que Noé estaria confortável, sem precisar agir, em um momento de crise e destruição? Seria Noé um homem calmo e passivo enfrentando as águas turbulentas? Isaías chama as águas do dilúvio de “águas de Noé” (Is 54:9), e este nome pode ter sido creditado por Noé não ter assumido sua responsabilidade de líder para com sua geração, por não ter tentado salvar as pessoas de seu tempo.

Sobre Abraão, cujo nome significa “pai de multidão de nações” (Gn 17:5), a Bíblia relata: “*Anda diante de Mim e sê perfeito.*” (Gn 17:1); “*O Eterno, diante de Quem andei, enviará Seu anjo contigo...*” (Gn 24:40). Abraão anda diante de Deus, não ao seu lado, como no caso de Noé – uma clara indicação de que Abraão toma a iniciativa e possui autoconfiança²⁰. Representa uma fé crítica, poderia só ouvir e não

geração, das gerações que se seguiram e ainda o será nas futuras gerações.” (GANTZFRIED, 2008, Vol. 1, p. 16-17). Para mais informações sobre Rashi: LIBER, Maurice. *Rashi*. Oxford (MS), The Jewish Publication Society of America, 2002.

18 Comentário de Rashi sobre Gn 6:9, em Isaiah & Sharfman (1976, p. 57). Original em inglês: “*There are some among our Rabbis [who] explain it to his credit: all the more so had he been lived in a generation of righteous people, he would have been even more righteous. But there are some who explain it to [his] discredit: in comparison with his own generation, he was considered righteous, but had he been [lived] in the generation of Abraham he would not have been considered of any [importance].*”

19 Ver comentário 15.

20 Em *Bereshit Rabbah* 30:10 (Comentários sobre o livro do Gênesis escrito pelos sábios da *Guemará*), há este contraste entre Gn 6:9 (“*com Deus andou Noé*”) e Gn 17:1 (“*Anda diante de Mim*”, com relação a Abraão). Deus seria um grande educador, encorajando independência de acordo com as habilidades de

agir, mas sente o chamado da responsabilidade. Assim, Abraão confronta Deus sobre Sodoma e Gomorra (Gn 18:16-33).

Ao mesmo tempo em que Abraão discute: *“Aquele que é juiz de toda a terra, não fará justiça?”* (v. 25), mostra extrema humildade: *“...e eu sou pó e cinza.”* (v. 27). Abraham tenta salvar todo o lugar, e não só os justos: *“Também destruirás e não perdoarás ao lugar pelos cinquenta justos que há dentro dela?”* (v. 24). Para Rashi²¹, Abraão utiliza-se de três recursos nesta disputa: fala duramente, tenta conciliação e reza.

Abraão reconhece a autoridade Divina, mas, segundo Schweid (1980, pp. 182-184), o reconhecimento da autoridade não requer obediência compulsória. Diferentemente da coerção mecânica, o conhecimento da maneira correta de agir pode conter um forte ímpeto para a ação, e responde a um julgamento moral independente que carrega o peso de uma autoridade externa. (ibid., pp. 196-197). O homem foi criado com a liberdade de recusar-se a obedecer às ordens do seu Criador. (ibid., pp. 201-202).

Ao contrário de Jeremias, para quem Deus fala: *“meus pensamentos não são os seus”* (Jr 29:11), a discussão entre Deus e Abraham só é possível por que, para ambos, as idéias e valores são únicos, universais: *“o destino dos justos será como o dos pecadores”* (v. 23), *“Aquele que é juiz de toda a terra, não fará justiça?”* (v. 25). Deus deixa Abraão questionar e aceita, concorda com seu conceito de justiça. Ambos entendem quem é o justo, e não há discussão sobre esta questão.

Deus toma a iniciativa da discussão: *“Esconderei de Abraão o que farei?”* (v. 17). Abraão é escolhido para esta discussão por um propósito: aprender os caminhos de justiça Divinos. Para tal, Abraão é envolvido no processo de justiça como um aprendiz. O método educativo de orientação Divino, com dilemas e deliberações, é parte essencial daquilo que Deus ensina a Abraão, para que este último se torne um pai/professor eficaz, segundo Zion (2008, p. 109-111). Mais do que isso, segundo Rashi²², Deus está ensinando duas importantes lições aos juízes: a necessidade de um exame minucioso da situação (*“Descerei, pois, e verei se não, o saberei”* – v. 20) e a importância de pedir conselhos (*“Esconderei de Abraão o que farei?”* – v. 17).

Para Zion (2008, pp. 139-140), existem várias razões para Deus ouvir aquilo que Abraão deseja dizer: um bom governante deve ouvir seus governados; Abraão deve aprender a agir eticamente; Deus está ensinando aos humanos como julgar situações apropriadamente, e como se tornar um líder eficaz e humilde; Deus estava testando a reação de Abraão.

Confrontar Deus, como fez Abraão, é considerado legítimo pela *Torá*, um argumento poderoso em favor da responsabilidade dos seres humanos em lutar por cada um.

21 Comentário de Rashi sobre Gn 18:23, em Isaiah & Sharfman (1976, p. 161). Original em inglês: “... to speak harshly, and for conciliation, and for prayer.”

22 Comentário de Rashi sobre Gn 18:21, (ibid., p. 159). Original: “This teaches judges that they should not decide cases where life is at stake unless [they have] seen [the evidence]”.

aquilo que é certo. Segundo Zion (id., p. 142), não é apenas apropriado desafiar Deus defendendo aquilo que as pessoas acham mais certo, mas ele próprio não espera menos dos seres humanos, como um pai que fica satisfeito quando seus filhos amadurecem e adquirem um comportamento ético.

Porém, em Gn 22, Abrahão recebe a ordem Divina de sacrificar seu filho, e não há indicação alguma de que Abrahão tenha hesitado: “*E madrugou Abrahão pela manhã...*” (v. 3). Há um grande dilema envolvendo esta questão: Deus garantiu a Abrahão que seu filho Isaac seria o seu sucessor: “*...de Isaac será chamada a tua descendência.*” (Gn 21: 17), e que seus descendentes seriam numerosos como as estrelas e como o pó da terra (Gn 13:16, 15:5, 17:2). Mas a própria Bíblia menciona que Isaac não era casado nem possuía filhos. (Gn 24:3). Esta ordem de sacrificar seu próprio filho, então, se opõe de forma grotesca às promessas que Deus fez para Abrahão no passado. Abrahão teria questionado estas promessas e mudado sua percepção de um Deus piedoso e bom?

Segundo Kahn²³, já que Abrahão acreditava de forma absoluta nas promessas Divinas, com fé inabalável, e sendo assim, a descendência de Isaac (e consequentemente a sua própria) deveria ser numerosa, então Abrahão eventualmente poderia acreditar que a morte de Isaac, decorrente do sacrifício, não ocorreria, ou seria apenas temporária. Abrahão possivelmente acreditava que o sacrifício não seria o episódio final da vida de Isaac. Talvez Abrahão acreditasse ou até mesmo esperasse a ocorrência de milagres. Ele próprio, segundo o *Midrash*²⁴, foi atirado em uma fornalha, na cidade de Ur, e emergiu ileso. O nascimento milagroso e inesperado de Isaac, e sua possível trágica morte, seguida por uma ressurreição, seria uma lição para a humanidade de como elevar a moral do homem quando toda a esperança está perdida, para dar a ele um novo sopro de vida. Talvez por isso o Midrash descreve a narrativa do sacrifício de Isaac com um desfecho final diferente daquele retratado na Bíblia: o corpo sem vida de Isaac no altar, como se ele tivesse morrido e ressuscitado, em um solo sagrado.

Quanto à Moisés, cujo nome deriva da expressão “*porque das águas o tirei*” (Ex 2:10), a Bíblia relata que ele “*...foi ter com seus irmãos e viu suas pesadas tarefas*” (Ex 2:11). A palavra utilizada pela Bíblia para descrever o que o tradutor (Melamed, 2001, p. 156) chama de “tarefas” (בטלות) pode ser também traduzida como “carga, peso ou sofrimento”, segundo Berezin (2003, p. 472). A tradução pode ficar, então, “*...viu no sofrimento deles*”. O comentarista Rashi afirma, no seu comentário sobre esta expressão²⁵, que Moisés “*doou seus olhos e coração para sofrer com eles*”, o que pode representar empatia, como também identificação.

Após o pecado do bezerro de ouro (Ex 32), Deus poderia ter destruído todo o

23 Kahn, R. Ari. *The Pourpose of the Akeida*, in *Aish Hatorah*, disponível em: <<http://www.aish.com/tp/i/moha/68264477.html>>, acesso em: 06/07/2011.

24 *Midrash*: interpretação homilética das escrituras, segundo Berezin (2003, p. 341). O *Midrash Rabbah* é uma coletânea de comentários sobre a Bíblia Hebraica, escrito pelos sábios da *Guemará*. O *Midrash Rabbah* (*Bereishit* 38:13) afirma que Abrahão foi levado por Terach, seu próprio pai, para o rei de Ur, Nimrod, que ordenou a morte de Abrahão numa fornalha.

25 Rashi, comentário sobre Ex 2:11, em Melamed (2001, p. 156), tradução nossa.

povo de Israel: “E agora deixa-me, para que a minha ira se acenda contra eles e os consumirei”. (Ex 32:10). Moisés implora e desafia a Deus: “E agora, se perdoas seu pecado, está bem, e se não, risca-me, rogo, do Teu livro, que escreveste!” (Ex 32:32). Mais do que uma simples defesa do povo culpado por uma grande ofensa contra Deus, (“Vós cometestes um grande pecado”, Ex 32:30), a atitude de Moisés é um desafio no qual sua própria vida entra em risco em prol da sobrevivência de outros.

Para o livro do *Zohar* (3:17)²⁶, Noé ficou em silêncio e não implorou por piedade para salvar pessoas da destruição; ele não pediu piedade para os justos, como fez Abraão, e nem mesmo para os pecadores, como fez Moisés. Até mesmo Abraão não agiu perfeitamente, como poderia ter feito, implorando por piedade em qualquer situação, mesmo se não houvesse pessoas justas. Aquele cuja atitude é considerada mais perfeita é Moisés. Mesmo sabendo que as pessoas pecaram, ele discutiu com Deus até conseguir uma resposta positiva: “Perdoei, conforme a tua palavra.” (Nm 14:20).

Moisés se tornou, sem dúvida alguma, o maior dos profetas da Bíblia Hebraica, segundo Margaliot (1983, p. 198). O nome Moisés é mencionado 693 vezes na Bíblia Hebraica, sendo a personalidade mais dominante das Escrituras judaicas, segundo Hoffmeier (2005, p. 9). Bright (2000, p. 127) o considera o grande fundador da fé de Israel, uma grande personalidade por trás dos acontecimentos do Êxodo e do Sinai. Moisés é o único homem que pode falar com Deus e com as pessoas, mediando os domínios Divino e humano. Como tal, Moisés também adquire aspectos de Divinidade: “...Moisés não sabia que resplandecia a pele de seu rosto por (Deus) ter falado com ele”. (Ex 34:29). A Bíblia Hebraica deixa registrado um relato extraordinário sobre a personalidade deste grande homem que foi Moisés: “E o homem Moisés era muito humilde, mais do que todos os homens que houve sobre a face da terra”. (Nm 12:3)

Bibliografia

BEREZIN, Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2^a Impressão. São Paulo: Paulus, 2003.

BRIGHT, John. *A History of Israel*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press, 2000.

26 Original em inglês: “And he remained silent and did not beg for mercy.(...) He did not ask for mercy on behalf of the righteous, as Avraham did, or on behalf of the sinners, as Moshe did.”“Even Avraham did not act perfectly, as he should have done. (...) He did not plead for Mercy in any case, whether there were righteous people or not.”“And even though they had all sinned, he did not budge from there until He told him: ‘I have pardoned according to your word’” (Nm 14:20). *The Zohar, Kabbalah Centre International*, 2004, disponível em <<https://www2.kabbalah.com/k/index.php/p=zohar/zohar&vol=6&sec=241>>, acesso em: 01/07/2011).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Miniaurélio: o minidicionário da língua portuguesa*. 7ª Ed. Curitiba: Positivo, 2008.

GANTZFRIED, R. Shlomo. *Kitsur Shulchan Aruch – O Código da Lei Judaica Abreviado*. Vol. 1. São Paulo: Maayanot, 2008.

HOFFMEIER, James K. *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*. New York: Oxford University Press, 2005.

ISAAH, R. A. B.; SHARFMAN, R. B. *The Pentateuch and Rashi's Commentary. Genesis*. New York: S. S. & R. Publishing Company, 1976.

KANTROWITZ, David. *The Soncino Talmud*. Versão 3.4. New York: Judaica Press, 2009.

KAPLAN, R. A. *The Handbook of Jewish Thought – Vol. 2*. Jerusalem: Moznaim, 1992.

MARGALIT, M. *The Transgression of Moses and Aaron: Num. 20:1-13*, in The Jewish Quarterly Review, New Ser., Vol. 74, No. 2. (1983), pp. 196-228, disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0021-6682%28198310%292%3A74%3A2%3C196%3ATTOMAA%3E2.0.CO%3B2-N>>, acesso em: 16/05/2007.

MELAMED, Meir M. *Torá: a Lei de Moisés*. São Paulo: Sefer, 2001.

MILLER, R. Moshe. *Zohar*. Morristown (NJ): Fiftieth Gate Publications, 2000.

PRICE, A. W. *Aristotle's Ethics*, in *Journal of Medical Ethics*, Vol. 11, No. 3 (Sep., 1985), pp. 150-152, disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/27716391>>, acesso em: 05/07/2011.

RUSSELL, Bertrand. *Ética e Política na Sociedade Humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SAMUELSON, Norbert M. *Rethinking Ethics in the Light of Jewish Thought and the Life Sciences*, in The Journal of Religious Ethics, Vol. 29, No. 2 (2001), pp. 209-233, disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40015285>>, acesso em: 05/07/2011.

SCHWEID, Eliezer. *The Authority Principle in Biblical Morality*, in The Journal of Religious Ethics, Vol. 8, No. 2 (1980), pp. 180-203, disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40017758>>, acesso em: 05/07/2011.

WISE, Stephen S. *The Improvement of the Moral Qualities. An Ethical Treatise of the Eleventh Century by Solomon Ibn Gabirol*. New York: Columbia University Press, 1902.

XII Congresso Internacional da ABRALIC
Centro, Centros – Ética, Estética

18 a 22 de julho de 2011
UFPR – Curitiba, Brasil

ZION, Noam; ISRAEL, Steve. *The First Jew: A Journey Begun with a Fateful Choice*.
Jerusalem: Shalom Hartman Institute, 2008.

i Manu Marcus Hubner, Doutorando

Universidade de São Paulo (USP)

Programa de Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaicas do Depto. Letras Orientais (DLO) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)

marcush@usp.br