



**UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA**

RODRIGO RIOS BATISTA

**CONHECIMENTO DE DEUS PELA EXPERIÊNCIA: UMA HERMENÊUTICA DE JÓ
42, 1-6**

RECIFE

2023

RODRIGO RIOS BATISTA

**CONHECIMENTO DE DEUS PELA EXPERIÊNCIA: UMA HERMENÊUTICA DE JÓ
42, 1-6**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemático-Pastoral.

Linha de Pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica.

Orientadora: Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade.

RECIFE

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAP – PE

B333c Batista, Rodrigo Rios.
Conhecimento de Deus pela experiência: uma hermenêutica
de Jó 42, 1-6 / Rodrigo Rios Batista, 2023
87 f.

Orientadora: Aíla Luzia Pinheiro de Andrade.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia.
Mestrado em Teologia, 2023.

1. Hermenêutica (Religião). 2. Teologia. 3. Deus.
4. Sofrimento - Aspectos religiosos. 5. Bíblia. A.T. Jó. - Crítica,
interpretação, etc. I. Título.

CDU 22.06

Pollyanna Alves - CRB4/1002

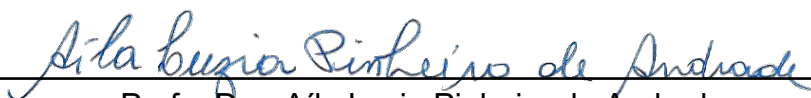
RODRIGO RIOS BATISTA

**CONHECIMENTO DE DEUS PELA EXPERIÊNCIA: UMA HERMENÊUTICA DE JÓ
42, 1-6**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco como requisito para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Aprovada em: 27 de fevereiro de 2023.

BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Orientadora



Prof. Dr. João Luiz Correia Júnior
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP)
Leitor interno



Prof. Dr. Jair Rodrigues Melo
Universidade Regional do Cariri (URCA)
Leitor externo

DEDICATÓRIA

Dedico a cada Jó existente em nosso mundo que conseguiu enxergar Deus em um modo diferente a partir do sofrimento.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Agradeço ao Ministério da Educação pela bolsa a mim destinada.

À Universidade Católica de Pernambuco, especialmente ao corpo docente do Mestrado em Teologia, que possibilitou novos conhecimentos acerca das Sagradas Escrituras, viabilizando assim a execução dessa Dissertação.

À Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade por seu esmero e dedicação à orientação a mim concedida durante todo este percurso acadêmico.

Ao Prof. Cláudio Vianney Malzoni pelas orientações em como proceder com a transliteração do hebraico para o português utilizando uma norma padrão.

De os nossos atos não serem meritórios, senão pressupondo-se uma ordem divina, não resulta que Deus se torne, absolutamente, nosso devedor, senão a si mesmo, a quem se deve o fazer cumprir-se a sua ordem.

São Tomás de Aquino

RESUMO

As Escrituras Sagradas judaico-cristãs se tornam uma fonte documental do conhecimento de Deus, fruto de uma tradição oral transmitida por diversas gerações. Nelas, é possível observar nos fatos que envolvem o povo eleito, o progressivo conhecimento da divindade em cada evento que se sucede à composição de sua história. Duas esferas de experiências culturais foram base para a construção desse conhecimento: a real e a doméstica. A primeira se subdivide em profética e a narrativa onisciente, e a segunda ocorre em estilo proverbial. O livro de Jó possui em seu cerne um conhecimento divino na ótica da Teologia da Retribuição. Para compreendê-la, é necessário adentrar-se nos conceitos de benção, maldição e o sentido da distribuição da justiça divina para manter uma ordem cósmica e social. A personagem principal problematiza essa doutrina com suas colocações. Na obra não se propõe uma eliminação do sofrimento, mas uma interpretação teológica do mesmo. Esta perpassa a forma como se concebe a imagem de Deus, que inclusive é distinta nos dois blocos do livro, compostos em prosa e poesia. Esta dissertação foca na segunda parte na qual se questiona o sofrimento como resultado direto dos pecados, permitindo assim uma via de entendimento pela gratuidade nas relações entre Deus e o ser humano. É possível, assim, conhecer a Deus pela experiência e não somente pelo intelecto. Para chegar a essa afirmação, é proposta uma hermenêutica de Jó 42, 1-6. Nestes versículos mostra-se o reconhecimento de Jó perante suas limitações de conhecimento. Ele afirma que só conhecia a Deus de “ouvidos” e após o sofrimento vivenciado, foi capaz de vê-Lo, em um modo diferente. A partir do texto em hebraico, mostra-se que a fonte da ciência se tornou o contato pela visão, como uma revelação, descortinando o progresso que se deu no processo cognoscitivo de Jó. O resultado é que a personagem assume um novo comportamento, com práticas penitenciais conhecidas na Bíblia. O assentimento à fé se dá através da gratuidade, mostrando que a experiência do sofrimento imerecido foi o caminho para um conhecimento divino diverso do que lhe fora transmitido pelas tradições.

Palavras-chave: sofrimento; conhecimento divino; teologia da retribuição; experiência.

ABSTRACT

The textual corpus of the Holy Scriptures becomes a documental source of knowledge of God, the result of an oral tradition transmitted through several generations. In it, it is possible to observe in the facts that involve the chosen people, the progressive knowledge of the divinity in each event that follows the composition of its history. Two spheres of cultural experiences were the basis for the construction of this knowledge: the real and the domestic. The first is subdivided into prophetic and omniscient narrative, and the second takes place in proverbial style. The book of Job has at its core divine knowledge from the perspective of the Theology of Retribution. To understand it, it is necessary to delve into the concepts of blessing, curse and the meaning of the distribution of divine justice to maintain a cosmic and social order. The main character problematizes this doctrine with her statements. The work does not propose an elimination of suffering, but a theological interpretation of it. This pervades the way the image of God is conceived, which is even different in the two blocks of the book, composed in prose and poetry. This dissertation focuses on this second part in which suffering is questioned as a direct result of sins, thus allowing a way of understanding through gratuitousness in the relations between God and human beings. Finally, a hermeneutics of Job 42, 1-6 is proposed. These verses show Job's recognition of his limitations of knowledge. He claims that he only knew God by "ears" and after the suffering he experienced, he was able to see Him in a different way. From the text in Hebrew, it is shown that the source of science became contact through vision, as a revelation, revealing the progress that took place in Job's cognitive process. The character then assumes a new behavior, with penitential practices known in the Bible. The assent to faith is given through gratuity, showing that the experience of undeserved suffering was the path to a different divine knowledge from what had been transmitted by traditions.

Key Words: suffering; divine knowledge; retribution theology; experience.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O CONHECIMENTO DE DEUS NO ANTIGO TESTAMENTO	15
1.1 SENTIDO DO VOCÁBULO CONHECIMENTO E SUA REFERÊNCIA NAS SAGRADAS ESCRITURAS	15
1.2 ESFERAS DO CONHECIMENTO DIVINO	20
1.3 O CONHECIMENTO DE DEUS CONFORME A TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO	24
1.3.1 Doutrina da retribuição e seus paralelos extrabíblico	25
1.3.2 Bênção e maldição no contexto da retribuição	27
1.3.3 Justiça divina no viés retributivo	29
1.3.4 A retribuição como tese corrente no pensamento veterotestamentário	31
2. A IMAGEM DE DEUS NO LIVRO DE JÓ	39
2.1 ELEMENTOS E EFEITOS DA TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO NO LIVRO DE JÓ	43
2.1.1 Justiça divina no viés retributivo no livro de Jó	48
2.1.2 Refutação da teologia da retribuição feita por Jó	50
2.1.3 Gratuidade e retribuição em um relacionamento com Deus	54
2.2 UMA HERMENÊUTICA DE JÓ 42, 1-6	60
2.2.1 Delimitação do texto	61
2.2.2 Unidade Interna (coesão)	61
2.2.3 Perícopes – Jó 42, 1-6	62
2.2.4 Estrutura do Texto	62
2.2.5 Algumas observações sobre o texto original em Hebraico	62
2.2.6 Comentários aos versículos	68
2.3 O CONHECIMENTO DE DEUS PELA EXPERIÊNCIA	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS	77
REFERÊNCIAS	81
ANEXO A – Alfabeto Hebraico e sua transliteração para o Português	84
ANEXO B – Pontos Vocálicos em Hebraico e sua transliteração para o Português	85

INTRODUÇÃO

Nesta Dissertação de Mestrado será abordada a possibilidade de se alcançar um conhecimento de Deus a partir de uma experiência relacional, tendo como objeto para análise a perícopes de Jó 42, 1-6, proporcionando assim bases para uma hermenêutica da mesma a ser demonstrada no decorrer desta obra.

Para chegar ao objetivo proposto, a composição deste trabalho está dividida em dois capítulos. O primeiro trata sobre o conhecimento de Deus. Para isso, verificar-se-á um significado etimológico do termo conhecimento, para então compreendê-lo dentro de alguns escritos do Antigo Testamento. Esse sentido será exposto conforme o dito pelo biblista jesuíta John L. McKenzie.

Como o povo de Israel deduziu seu entendimento acerca do divino? A partir de uma experiência relacional, na qual podem ser demonstradas ideias concebidas da divindade. Como cada nação tem uma maneira própria de se relacionar com seres considerados superiores, para extrair uma concepção na ambiência dos israelitas, será então apresentado o valor do gênero literário nas Sagradas Escrituras como registro do seu universo, fruto de uma tradição transmitida oralmente por gerações. Ter contato com textos sagrados e rezar com eles, seja no dia a dia, seja nas manifestações cúlticas existentes, era o mesmo que progressivamente conhecer a Deus e sua vontade.

A história do povo eleito permite compreender de forma plural a construção do conhecimento em modo coletivo e individual, conforme a ciência eclodida de cada hagiógrafo. Por isso, o passo seguinte será imergir nas esferas do conhecimento divino que estão na circunscrição veterotestamentária.

Para essa abordagem, a reflexão é a partir do exposto pelo professor estadunidense Simeon Chavel que afirma serem duas esferas de experiências culturais para a construção do conhecimento: a real e a doméstica.

A primeira está vinculada ao período das figuras reais, conseqüentemente, dentro de toda uma lógica das épocas monárquicas. Ela se subdivide em duas formas literárias: a profética e a narrativa onisciente. É necessária uma auto comunicação para se conhecer a Deus. A literatura profética apresenta esse contato com o divino, sem intermediadores. Na narrativa onisciente, o narrador possui ciência elevada chegando inclusive a ser cômico dos elementos mais internos do próprio Deus, como

seus sentimentos, sua lógica racional, etc. O narratário é assim conduzido confiando na escrita conforme a linha esquemática de composição do autor sagrado.

A segunda esfera é a doméstica e se relaciona com o ambiente em que o povo manifesta seu conhecimento através de provérbios, adágios e sentenças sapienciais. Isto era também objeto de transmissão, fazendo com que se perdurasse determinada imagem de Deus às próximas gerações.

Para estas concepções acima elencadas, além do conteúdo de Chavel, são utilizados materiais dos biblistas espanhóis Luís Alonso Schökel e José Luis Sicre Díaz. Estes autores também voltam à cena no segundo capítulo ao serem abordados temas mais especificamente contidos no livro de Jó, pois são especialistas nele.

As conceituações sobre as esferas do conhecimento divino se tornam pressupostos para verificar como é o seu desenvolvimento no livro de Jó, já que será feita uma hermenêutica de uma de suas perícopes.

Para isso, será visto o *background* sociocultural da personagem principal que demonstra a existência e força da Teologia da Retribuição. Como Jó refuta e apresenta novidades acerca da mesma, a segunda parte do primeiro capítulo detém-se em analisar o que esta doutrina possui em seus atributos e como foi expressa especialmente nas colocações dos seus amigos. Acerca deste tipo de Teologia em específico, os seguintes autores servirão como base: Claude Wiéner, Marcelo Rodrigues de Oliveira, Víctor Morla Asensio e Gerhard Von Rad.

Continuando em uma imersão nesse ambiente da doutrina da retribuição, será mostrado como foi seu surgimento e sua influência no povo de Israel, abordando também seus paralelos extrabíblico.

Então, três conceitos chaves serão utilizados para uma melhor compreensão dessa Teologia: benção, maldição e justiça. Os antônimos benção e maldição demonstram que a pessoa temente a Deus pode ter suas atitudes mensuradas pela prosperidade ou pelas desgraças que lhe sobrevêm. Assim, quase que como um desdobramento, entra o conceito de justiça divina, em sua dimensão relacional. O comportamento de alguém dever-se-ia orientar por uma norma moral absoluta. Ser justo atrai a benção de Deus, e proceder ao seu contrário, significar trazer infelicidade para si. O homem se torna responsável pelo seu destino, pois suas atitudes influenciam o modo como Deus o olha e distribui sua justiça.

O primeiro capítulo se encerra expondo que na própria escola sapiencial, a partir dos seus escritos, se encontram questionamentos à Teologia da Retribuição. Os

livros de Jó e Eclesiastes são os mais emblemáticos, pois problematizam e buscam encontrar respostas às lacunas deixados pelo sistema imposto. A refutação é colocada e já se poderá fazer algumas considerações na tentativa de demonstrar que a doutrina da retribuição não satisfazia a todos em sua imagem de Deus. Os ensinamentos transmitidos vão de encontro à realidade de alguém reto que sofre, mostrando assim uma incongruência. Vê-se então iniciativas religiosas escriturísticas em lidar com a questão do sofrimento imerecido, numa ambiência circunscrita de conceitos rígidos acerca de benção e maldição para o justo e o pecador.

Como o objeto de estudo para análise é uma perícopie retirada do final da parte poética do livro de Jó, o segundo capítulo direciona seu foco para a mesmo. Além dos autores já citados que são especialistas nesta obra, como Alonso Schökel e Sicre Díaz, a base para as considerações será apoiada também em Samuel Terrien e Jean Leveque.

Logo no início do drama jobiano, há a descrição de quem é a personagem principal. Ela era um homem íntegro e reto, que temia a Deus e também se afastava do mal. Assim sendo, dentro de uma ordem social estabelecida pelo próprio Deus, como alguém justo passa por situações de enfermidades tão graves? Isso põe em questionamento o equilíbrio proposto ao cosmo e faz então repensar o senso de justiça.

Neste segundo capítulo se aborda inicialmente a imagem de Deus transmitida na obra de Jó. Separada em duas partes, um em prosa e a outra em poesia, percorrer-se-á o caminho neste segundo bloco, procurando verificar a visão do divino ali exposta. Segundo vários estudiosos, a parte em prosa mostra um Deus bondoso e até mesmo ingênuo em algumas atitudes, enquanto no que toca ao cerne da poesia, revela-se com requintes até de crueldade ao reger sua justiça no mundo. À essa imagem de Deus segue também aquela distinta do próprio Jó. Na parte em prosa ele aceita tudo com humildade, enquanto no bloco poético se encontra amargo e até mesmo rebelde.

O caminho realizado por Jó é deveras instigante. Através dos diálogos propostos no livro, vê-se que nele há uma vontade interior de encontrar respostas, e por isso o confronto surge aos serem vistas concepções divergentes da sua colocadas pelos amigos. Nestes pronunciamentos são reveladas as ideias oriundas da Teologia da Retribuição, cujo princípios estão abordados no primeiro capítulo desta

dissertação. Assim sendo, o passo proposto consiste em verificar os elementos e os efeitos da mesma nessas conversas.

A ótica retributiva impõe ainda mais sofrimento a quem está inserido em um sistema assim. O sofredor é tendenciado a acreditar que Deus permitiu o mal por conta de um desequilíbrio com a ordem social por Ele estabelecida, fruto de seus pecados.

Para exemplificar isso, a contribuição de Matthias Grenzer será de grande valia ao analisar o capítulo 24 de Jó onde há uma exposição grandiosa da miséria dos pobres nas Sagradas Escrituras. Ali se vê uma sociedade que está acostumada com o sofrimento alheio e Jó se torna o “tipo do pobre” fadado à desgraça.

Como no primeiro capítulo da dissertação o tema da justiça divina é explorado, neste segundo, ela volta ao centro, desta vez procurando ver suas nuances no livro de Jó.

A distribuição da justiça divina é questionada pela personagem, pois o que lhe está sobrevindo mostra-se incoerente com a doutrina à sua volta. Refutando-a, ele insiste em sua inocência.

Jó tenta dialogar com o próprio Deus, com o objetivo de procurar demonstrar sua retidão ou encontrar algumas respostas ao sucedido em sua vida, pois o vê como imerecido. Ele apela para a realidade de um pleito, em uma configuração que poder-se-ia classificar como um processo judicial ao qual o próprio Deus é colocado como réu. Neste momento, para abordar essa situação inusitada, será tomada por base considerações feitas por Schökel e Diaz em seus comentários ao capítulo 9 jobiano.

Chega-se, por conseguinte, a uma novidade teológica que não se encontra em coerência com a doutrina da retribuição: o sofrimento experimentado por Jó não seria um castigo proveniente do pecado. E qual seria então sua causa? O que isto acarretaria?

À glosa de compreensões, autores com Luiz Alexandre Solano Rossi, e Valmor Silva servirão de fundamentação através de seus escritos para tratar sobre retribuição e sofrimento em Jó.

O livro de Jó não propõe eliminar o sofrimento, mas fazer uma interpretação teológica para aquele que crê; tenta, portanto, apresentar luzes à questão pela fé. No percurso do desenvolvimento desta Dissertação, alguns possíveis entendimentos são colocados e o foco se volta não à causa, mas à consequência na vida da personagem principal. Diante do exposto por Deus em seus discursos de pronunciamento, verifica-se que há uma mudança em Jó. A imagem que anteriormente existia em sua mente,

agora abre espaço para uma nova concepção. Qual foi a grande força motriz para um novo tipo de conhecimento? A realidade da experiência pelo sofrimento. Isso proporcionou um conhecimento baseado na gratuidade, no que se refere às relações com Deus. A Teologia da Gratuidade será então tangenciada, com pressupostos que academicamente a definem como Teologia da Graça, mostrando que compreendê-la modifica assim a forma de relacionamento com o divino.

A etapa posterior será fazer uma hermenêutica de Jó 42,1-6. Neste recorte está a última palavra concedida pelo autor sagrado à personagem principal do livro, em um tom conclusivo. Para isso serão colocados os pressupostos para uma delimitação da perícopé, sua unidade interna, a estrutura concêntrica nos versículos 3b e 3c, nas quais Jó diz que não entendia, não conhecia; algumas notas ao original em hebraico e por fim, comentários parte por parte dos versículos.

Esse percurso final tende a demonstrar a possibilidade de um novo conhecimento de Deus a partir da experiência. Jó não conseguiu encontrar as razões do seu sofrimento, mas este proporcionou um modo de conhecimento experiencial, considerado direto, que não passou pelas mediações do que havia à sua volta como tradição.

Jó conhecia a Deus somente de ouvidos e então passa a enxergá-lo com uma ótica nova, exclamando que seu “olho” agora o vê. Na seção dos comentários se dará um aceno ao porquê do singular dessa expressão para designar o contato pela visão, como uma metáfora sensorial, mostrando assim uma nova imagem de Deus por ele adquirida, similar a dos profetas, como uma revelação.

Por fim, o segundo capítulo dessa dissertação findará explanando a diferença de conceito do conhecimento adquirido intelectualmente pelas tradições e aquele a partir de uma experiência vital. Para isso, a base será algumas colocações de Joseph Ratzinger em uma ótica tomista. Jó passou de um conhecimento para outro, em um processo que modificou a sua imagem de Deus. O sofrimento foi a via e então Jó se torna expressão de um assentimento da fé de forma gratuita, não baseado em relações de trocas.

1. O CONHECIMENTO DE DEUS NO ANTIGO TESTAMENTO

A proposta desta Dissertação é compreender o modo de conhecer a Deus em caráter experiencial, tendo como base a perícopes de Jó 42, 1-6. Para adentrar no estudo desse texto bíblico e assim propor uma hermenêutica, faz-se mister *a priori* imergir no que significa conhecimento de Deus na realidade dos escritos veterotestamentários. De que modo os judeus concebiam o fruto de sua experiência como povo escolhido? Como a dinâmica de saber-se diferente de outros povos, por sua relação com o Deus dos patriarcas, faziam-nos pensar que conheciam a Deus em um formato diverso? Algumas doutrinas exerciam uma influência neste tipo de pensamento?

Estes são exemplos de questionamentos e conseqüentemente considerações oriundas deles, acerca do tema, a serem abordados neste capítulo. De início, dar-se-á o primeiro passo: verificar um significado etimológico do termo conhecimento. Depois observar como o mesmo é compreendido nas Sagradas Escrituras, na circunscrição do Antigo Testamento, ao referir-se a Deus.

1.1 SENTIDO DO VOCÁBULO CONHECIMENTO E SUA REFERÊNCIA NAS SAGRADAS ESCRITURAS

O verbete “Conhecimento” no Dicionário McKenzie, de acordo com a filosofia oriunda dos helênicos, consiste em uma apreensão intelectual do que se está à volta, por isso: “o termo ‘conhecimento’ na filosofia ocidental indica juízo, é uma afirmação da verdade percebida” (MCKENZIE, 2005, p. 179). Esta explanação faz observar que conhecer é fruto do contato com algo na realidade, capaz de produzir no *ente* um julgamento acerca do que tangenciou. Nesse âmbito, conhecer seria poder realizar afirmações sobre algo que se teve contato.

Seria este o significado nas Sagradas escrituras? O biblista jesuíta afirma que, nessa ambiência exprime um grupo mais complexo de atividades psíquicas. Assim sendo, no Antigo Testamento:

O israelita conhecia com o coração e o hebraico não possui nenhum termo que corresponda exatamente ao nosso termo “mente” ou “intelecto”. A distinção entre intelecto e apetite, portanto, é imprecisa. Geralmente, podemos dizer que no hebraico conhecer equivale a experimentar; a experiência evolui para aceitação ou posse (MCKENZIE, 2005, p.179).

Conhecer seria então, no sentido hebraico, passar por uma experiência que faria com que o fruto do contato tivesse como consequência uma pertença. Ele afirma que em alguns contextos bíblicos equivaleria ao nosso vocábulo sentir. Sobre a posse, uma das formas clássicas, seria o vínculo ao ato sexual. Conhecer alguém, poderia ser expresso também, como ter um relacionamento que gerasse pertença a outrem e a união conjugal é uma das mais emblemáticas demonstrações disto.

Mckenzie continua afirmando que a expressão ‘tornar conhecido’ em âmbito social seria o mesmo que fazer a pessoa sentir, conduzindo-a a experimentar algo a ponto de gerar uma ligação entre as partes envolvidas. Indo para a relação com Deus, explica: “Mesmo o conhecimento que lahweh tem dos homens apresenta-se, em alguns contextos, como um conhecimento baseado na experiência do comportamento dos homens (Sl 94,11; 139,1)” (MCKENZIE, 2005, p. 179).

E qual seria, por parte dos homens, seu conhecimento de Deus? Seria possível fazer apreensões de quem o mesmo é? O que seria então afirmar que se conhece a Deus? Bem, estes questionamentos propõem algumas vertentes de possibilidades.

No caminho proposto até agora, poder-se-ia pensar em experiência relacional, onde a pessoa afirma que em um contato interpessoal passa a ter ideias concebidas da divindade; poderia ser possuir determinadas informações que são convicções da existência de Deus ou ainda ter em si elementos de apreensão do que já foi dito por outrem acerca de um ser superior.

No âmbito desse presente estudo, o recorte é compreender o conhecimento de Deus produzido pelo povo escolhido. Mas esta seria uma imagem coletiva absorvida por todos? É uníssona em todos os livros canônicos? A verdade é que existem elementos múltiplos que precisam ser considerados para entender o conhecimento de Deus na economia da salvação.

De início, verifica-se que cada povo na história da humanidade tem uma maneira própria de relacionar-se com a divindade e conseqüentemente possui uma ideia de quem a mesma seria. Para ter acesso a isso, é necessário então ter contato com registros deixados por aquela civilização. No caso dos israelitas, as Sagradas Escrituras se tornaram um precioso meio para ter acesso à visão proposta de Deus neles.

Os registros da Bíblia Hebraica se tornaram assim uma fonte documental desse tipo de conhecimento do sagrado. Chavel afirma que “Comunidades judaicas inteiras se definiam e se distinguiram das outras por seu corpus textual específico e pelas interpretações, crenças e práticas que nele ancoravam” (CHAVEL, 2018, p. 48)¹.

Ter contato com esses textos, levava ao pensamento que os administrar tornava possível ter o conhecimento sobre quem é Deus. Poder-se-ia, conseqüentemente, conhecer sua obra e vontade para com a humanidade. Ler e rezar com os textos sagrados, era o mesmo que apreender a vontade de Deus, em um progressivo crescer de conceitos. Quanto mais a Torá fosse lida, por exemplo, mais o leitor poderia entender o mistério da Aliança e colocá-la em prática.

Chavel aborda a heterogeneidade de material das comunidades judaicas para a composição desses textos que possibilitam o conhecimento, relacionando-a com o gênero literário:

Em papiros antigos reunidos – narrativas sofisticadas do passado, hinos piedosos cantando feitos de outrora e petições queixosas em busca de mais, profecias sobre tempos próximos e distantes, sábios discursos sobre o sucesso mundano – os autores antigos expressaram seu próprio conhecimento precioso e fundamental do divino. Sem proposições abstratas ou insights esotéricos, tal conhecimento consiste em um conjunto de características profundamente integradas ao conhecimento do mundo, sua composição e mecânica, incluindo sua humanidade. Sem forma fixa, esse conhecimento integrado e embutido muda com o meio literário que o apresenta: esta é uma função do gênero (CHAVEL, 2018, p. 48)².

É digno de nota observar, com a explicação acima, que o conhecimento revela não somente a imagem da divindade exposta no gênero literário, mas um complexo de outras circunstâncias que compõem o universo do autor sagrado. São elementos que se traduzem nos escritos e mostram também um conhecimento plural de Deus, integrando esse universo pessoal junto à sua concepção divina. Quando se explica a

¹ Daqui em diante todas as citações desse autor são tradução nossa para a língua portuguesa. Pelas normas da UNICAP, nas notas de rodapé devem constar o texto em original, por isso a partir deste momento, o apresentaremos como a seguir: *Entire Judean communities defined themselves and distinguished themselves from others by their specific textual corpus and by the interpretations, beliefs, and practices they anchored in it.*

² *In the ancient papyri gathered up—sophisticated narratives of the past, pious hymns chanting deeds of yore and plaintive petitions seeking more, prophecy about dawning times and distant, sage discourse on worldly success—the authors of old expressed their own precious, foundational knowledge of the divine. No abstract propositions or esoteric insight, such knowledge consists of a set of characteristics deeply integrated with knowledge of the world, its composition, and its mechanics, including its humanity. Of no fixed form, this integrated, embedded knowledge shifts with the literary medium that presents it: it is a function of genre.*

união hipostática de Jesus Cristo, declara-se que Ele é uma única pessoa com duas naturezas: a humana e a divina. O gênero literário nas Sagradas Escrituras também possui uma espécie dessa união, pois nele pode se encontrar a confluência de dois universos: o conhecimento do mundo e do divino, eclodidos do hagiógrafo.

Gibert afirma que qualquer elemento literário mostra uma situação e necessidade particular, tendo uma função específica, e que ao estudá-lo exegeticamente não se pode anular a possibilidade de uma revisão, já que há algo sempre de novo ali apresentado, mas “permite ao menos descobrir a complexidade de um texto, ele mesmo produto de uma rica história” (GIBERT, 2004, p. 771). Assim sendo, o gênero literário revela as nuances de uma magna história por ele comunicada.

Os escritos sagrados dos hebreus são frutos de uma tradição primeiramente transmitida oralmente, para em seguida ser colocada por escrito. A revelação no Antigo Testamento é então uma conexão de dois elementos unidos: a experiência vivida pelo povo escolhido e sua posterior expressão numa palavra. Primeiro aconteceu a vivência e depois a documentação, em modo muitas vezes tardio, adaptando-se às situações dos autores sagrados.

Falando sobre isso, Focant explica que:

pode-se então dizer que, de um lado, a tradição viva desenvolveu as virtualidades da mensagem e a adaptou em função de situações novas, e que a passagem para o escrito progressivamente permitiu a mensagem escapar às vicissitudes da transmissão oral e prática (FOCANT, 2004, p. 636).

O processo de escrita torna-se assim uma forma de tangenciar a vida em coletividade. Ao escrever sobre determinada civilização, ao abordar-se sobre a ambiência de uma sociedade em determinado espaço de tempo, é possível observar como a mesma lidava com o que era considerado divindade.

A escrita torna possível fazer um registro da história de toda uma sociedade, podendo abstrair dela o elemento divino. Nisto, ainda segundo Chavel, a Bíblia Hebraica não apenas conta uma única história abrangente, “mas a história contada repercute na própria Bíblia hebraica, representando sua forma atual, que reflete o desenrolar do conhecimento da divindade” (CHAVEL, 2018, p. 49)³. É como se fosse

³ *but the story told rebounds to the Hebrew Bible itself, accounting for its current form, which reflects the unfurling knowledge of the deity.*

possível observar na história do povo eleito o progressivo conhecimento de Deus nos eventos que sucedem à composição de sua história.

Seguindo na construção de pensamento do professor norte-americano, mesmo sendo expressões de um coletivo, não se pode prescindir do fato que há uma individualidade expressa no escrito. Isso deve ser colocado em pauta quando se fala da elaboração do conhecimento. Além disso, ele observa que há o papel do editor, responsável muitas vezes por dar uma nova roupagem ao texto, mediante seu papel de harmonizar e também compor um cenário por ele necessário a ser visto.

Os editores criaram uma espécie de super gêneros, ou seja, novas formas de conhecimento divino, que mesmo sendo difíceis de sintetizar a história, facilitaram “a recontagem seletiva em obras ainda novas (nos tempos antigos) ou foram historicizando as obras incorporadas e os fenômenos da vida real aparentemente disponibilizados por elas (nos tempos modernos) (CHAVEL, 2018, p. 50)⁴.

Pode-se então compreender que basta ver a literatura sagrada para se identificar a coletividade da imagem de Deus ali expressa, sem prescindir da visão pessoal do autor.

É claro que não é uma tarefa fácil, pois a quantidade de mãos diversas na composição dos escritos sagrados, junto às épocas também passíveis de grandes distâncias em que estão inseridos, torna o processo de abstração desafiador.

Chavel expõe que olhar para os autores e seus argumentos, para os falantes e gêneros textualizados, para os editores e seus complexos trabalhos, no processo histórico de composição literária, acaba, por vezes, frustrando as “tentativas contemporâneas de narrar a sociedade antiga e o conhecimento divino com base em vestígios literários” (CHAVEL, 2018, p. 50)⁵. A título de exemplificação, o estudioso afirma que há uma pluralidade de visões sobre o conhecimento divino entre os hagiógrafos, que pode ser visto, naqueles que se referem ao nome de Deus como próprio yhwh “Yahweh” ou como elohim “Deus” ou ha'elohim “O Deus”, explorando o gênero literário para isso. Contudo, mesmo existindo esse sentimento de insatisfação diante de tamanha empreitada, é possível extrair elementos a partir de composições

⁴ *selective retelling in yet new works (in ancient times) or historicizing the embedded works and the real-life phenomena seemingly made available by them (in modern times).*

⁵ *foils contemporary attempts to narrativize ancient society and divine knowledge on the basis of literary remains.*

literárias que permitam fazer acenos importantes sobre o conhecimento divino. Este será o passo seguinte.

1.2 ESFERAS DO CONHECIMENTO DIVINO

Chavel afirma que duas esferas de experiências culturais foram base para a construção do conhecimento para os Israelitas e Judeus: a real e a doméstica. A primeira está ligada ao período das figuras reais, e tornava-se assim expressão da vontade divina para elas ou para o reino, dita oralmente e posteriormente colocada por escrito. Para o pesquisador, essa realidade pode ser construída como um conhecimento espacial, horizontal e acabaram gerando duas formas literárias: a profética e a narrativa onisciente, distinguidas pela forma de se expressar, em primeira, segunda ou terceira pessoa (CHAVEL, 2018, p. 77).

A literatura profética mostra um conhecimento da vontade de Deus que não é mediado muitas vezes por algo, mas acontece de forma direta. O contato com o divino é capaz de gerar o entendimento do seu querer, e o profeta é quem se torna o mediador para que outrem passe a compreender o desejo divino. Seria então classificado como um mensageiro.

Para conhecer a Deus, é necessário que Ele mesmo se manifeste, demonstre suas vontades. A literatura profética apresenta esse contato, não mediado, com o divino e por isso, dá voz ao mesmo, se utilizando de primeira e segunda pessoas, de forma a se tornar assim uma palavra de autoridade para um determinado momento. A palavra proferida pelo profeta era transmitida, sobretudo, oralmente. E assim tornava-se a voz de Deus que o interlocutor deve seguir.

Os registros literários são frutos dessa comunicação. Mas a documentação alarga o dito, visto que há o *background* cultural do mensageiro. Por isso:

Como ministro da palavra e artista da linguagem, o profeta utiliza linguagem já elaborada, linguagem que ele continua enriquecendo. Na sua língua, emprega formas tradicionais, gêneros conhecidos, esquemas convencionais, toma empréstimos e dá passagem a reminiscências; transforma e adapta cânticos tradicionais ou cria outros à imitação deles. Os profetas são criadores literários no meio da tradição. (SCHÖKEL, DIAZ, 1988, p. 16)

Os profetas tornaram-se então servos da palavra e deixaram uma vasta obra repleta de imagens e símbolos que demonstram essa falar de Deus aos seus. Ele é um verdadeiro artista da Palavra. Hoje não é possível ter acesso ao modo oral como

essa comunicação com suas nuances e performances aconteceu, mas ficou-nos os registros como resultado. Isso se configura então como vasto tesouro de saber.

Esse produto literário, para os espanhóis Schökel e Diaz pode ser classificado em quatro pontos, por eles chamados de cardeais, para compreender seu conteúdo:

1 – Oráculo como instrução, norma ou disposição concreta. “Umaz vezes inculcam ou atualizam preceitos da aliança; outra vez proclamam, em nome de Deus, a linha concreta de comportamento, especialmente público” (SCHÖKEL; DIAZ, 1988, p. 20). Nesta situação, o destinatário deve então seguir o ordenado, mesmo que seja para desistir de algo ou seguir adiante.

2 – Oráculo com interpretação dos fatos históricos. Neste ponto, o profeta se torna o leitor e intérprete da história, mas por revelação divina. Mostra então a imagem de Deus sobre a realidade dos acontecimentos.

3 – Oráculo como acusação e condenação. “Atualiza maldições da aliança e introduz outras novas” (SCHÖKEL; DIAZ, 1988, p. 20). O castigo perante a infidelidade por vezes é proclamado, e em muitos casos, o ouvinte pode ser chamado a uma mudança de conduta. Não havendo uma conversão, torna-se visível a condenação.

4 – Oráculo como promessa. “Atualiza bênção da aliança ou patriarcais; frequentemente ultrapassa os limites realistas para estimular a fantasia como órgão do desejo. (SCHÖKEL; DIAZ, 1988, p. 21). Diante de situações de exílio, por exemplo, o profeta trazia novo ânimo ao povo com palavras de esperança para tempos vindouros melhores. Para os autores, este é o momento culminante da profecia.

Dentro do âmbito da construção do conhecimento na esfera real, em termos de formas literárias, além da profética, há a narrativa onisciente, ainda na abordagem de Chavel, como visto anteriormente. Anônima, ela difere da profética na forma de pronunciamento, neste caso, em terceira pessoa, e narra o passado fundacional e até mesmo recente de um povo (CHAVEL, 2018, p. 77).

Nas Sagradas Escrituras encontramos a presença do narrador que tudo conhece, em várias obras, expondo assim elemento internos dos seus personagens. Ele é ciente de tudo, cujo visão surpreende à medida em que se lê. A narrativa prosaica demonstra assim um conhecimento divino:

(...) de modo que seus narradores conheçam o estado do universo quando Yahweh começou criando-o; os sentimentos e raciocínios internos de Yahweh; conhecimento arcano e sabedoria antiga, exótica e local; as origens

do comportamento, nomes, expressões, práticas e profissões; terminologia antiga, cronologia, genealogia e geografia; e a varredura de extensos processos históricos, incluindo o papel e o raciocínio de Yahweh neles. (CHAVEL, 2018, p. 63)⁶.

Este tipo de literatura faz com que o leitor conheça e confie ao mesmo tempo no que está sendo revelado. Mas, poderia o hagiográfico não ser digno desta confiança? Poder-se-ia não levar a sério totalmente o que ele expõe? Aqui, para alguns estudiosos, essa confiança, ao extremo, pode ser por conta do conceito de inspiração divina, na qual o texto, além do homem, tem a Deus por autor. Em alguns casos, chega-se a uma radicalidade de não querer nem mesmo questionar determinadas colocações. Nos tempos hodiernos, existem posturas fundamentalistas que levam isso ao extremo ao não permitirem pôr em análise alguns elementos escriturísticos, pois dessa forma estaria se duvidando ou invalidando a ação divina nos mesmos.

Ainda sobre a confiabilidade quanto ao narrador, para Marguerat e Bourquin, o leitor permite e aceita ser conduzido pelo mesmo, caso contrário, não daria continuidade à leitura. Utilizando a nomenclatura da análise narrativa para falar sobre o leitor, afirmam que “um contrato implícito se estabelece entre narratário e narrador no início da narrativa. Esse contrato reconhece a onisciência e a confiabilidade do narrador” (MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 22). É interessante que estes autores afirmam ainda que o narrador não somente é onisciente, mas ele nem mesmo precisa explicar a origem do seu conhecimento. O leitor simplesmente não se indaga acerca disso.

Saindo do âmbito real, a outra esfera do conhecimento divino era a ambiência doméstica. Aqui entram os provérbios, as máximas sapienciais, ou seja, produtos do cotidiano do povo que em si retrata a sabedoria divina. Neste caso, essa esfera do lar, do dia a dia, “tomou a própria existência de uma família com identidade intacta como uma indicação de que a sabedoria acumulada de causas e efeitos – acima de tudo divinas – foi comunicada e transmitida com sucesso por gerações” (CHAVEL, 2018,

⁶ *such that its narrators know the state of the universe when Yahweh began creating it; Yahweh's internal sentiments and reasoning; arcane knowledge and hoary lore, exotic as well as local; the origins of behavior, names, expressions, practices, and professions; ancient terminology, chronology, genealogy, and geography; and the sweep of extensive historical processes, including Yahweh's role and reasoning in them.*

p. 77)⁷. Assim sendo, anos após anos, os valores religiosos eram transmitidos aos descendentes.

Para Chavel, este tipo de conhecimento é vertical, temporal. Essa esfera doméstica foi expressa de diversas formas no ambiente literário:

As formas literárias que surgiram ou cristalizaram essa experiência da vida familiar transpuseram essa certeza para o meio literário em gêneros instrucionais de variadas vozes e alcances, como resmas de ditos contundentes, séries de enigmas e cenas de vozes diretas dirigidas por diferentes personagens sejam indivíduos nomeados ou arquétipos. (CHAVEL, 2018, p.77)⁸.

Assim sendo, poder-se-ia classificar conforme o exposto até agora, três tipos de conhecimentos: o profético, o narrativo e o proverbial. No livro de Jó vemos como que uma passagem de transição de conhecimento. Inicia-se com o narrativo. Ao ser analisado o final da parte poética da obra no segundo capítulo, as últimas palavras da personagem revelam um tipo de conhecimento não intermediado, configurando assim, um conhecimento no âmbito profético.

Como Jó está dentro de uma cultura em que a Teologia da Retribuição se faz presente, é importante observar como o conhecimento de Deus se comporta em uma doutrina assim formada a partir de relações de trocas.

⁷ *took a family's very existence with identity intact as an indication that the accumulated wisdom of causes and effects—above all divine—has been successfully communicated and transmitted down generations*

⁸ *The literary forms that arose from or crystallized this experience of household life transposed that certainty to the literary medium in instructional genres of varied voicing and scope, as reams of pithy sayings, series of riddles, and scenes of direct address voiced by different characters, whether named individuals or archetypes.*

1.3 O CONHECIMENTO DE DEUS CONFORME A TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO

A literatura bíblica varia conforme o *background* sociocultural e histórico do escritor sagrado. Deste modo, sua visão de Deus reflete também as doutrinas vigentes na realidade em que está inserido.

Como o objeto deste estudo é uma perícopie do livro de Jó, deve-se dar importância à visão de Deus que ali pode ser encontrada. A argumentação dos amigos de Jó e a parte narrativa ao final da obra, demonstram o que entres os estudiosos ficou conhecido como Teologia da Retribuição. A personagem principal irá refutar essa doutrina, por isso faz-se mister compreendê-la para então averiguar as novidades que surgiram, sendo apresentadas no segundo capítulo dessa dissertação.

A Doutrina da Retribuição, perpassa a literatura sapiencial, e nela está inserido o livro de Jó; por conseguinte, será explorado aqui, em seu conteúdo, este pensamento existente no contexto sociocultural da personagem principal, chegando até mesmo aos escritos neotestamentários e inclusive à nossa contemporaneidade, ao encontrarmos indícios dela com nova roupagem em determinadas correntes.

A Teologia da Retribuição é uma doutrina que possui origem diversa, dificultando assim uma datação precisa. Pode-se afirmar que como ideia ela já estava atrelada ao surgimento do ser humano. Para que seja entendida sua significância, veja-se o exposto:

A retribuição é um dado básico da vida religiosa, mas para compreender seu sentido exato, importa descrever sua gênese na consciência. Como muitas outras, essa noção se radica na experiência humana, neste caso na relação entre patrão e servo; mas ela a transcende infinitamente, pois é o próprio Deus que a fundamenta. Ela sem dúvida se exprime com palavras que designam o “pagamento”, mas não se reduz ao que hoje entendemos por pagamento devido a um trabalho: este está no termo de um contrato, a retribuição é o resultado de uma visita de Deus, que sanciona por um juízo a obra de seu servo (WIÉNER, 2012, p. 915)

Este entendimento proposto por Wiéner afirma que a origem da retribuição está na consciência, já enraizada na experiência humana, na relação entre senhor e servo. Isto, de fato, parte da experiência antropológica dos mais remotos tempos, uma relação mecanicista e clara de troca, podendo ser percebida no decurso da história da humanidade, principalmente com o início do assalariamento das atividades do ser humano. Para essas questões de trocas tão conhecidas comumente nas sociedades humanas, a retribuição como doutrina no ambiente religioso demonstra que a relação

entre Deus e o homem, vai além do nosso conceito de salário, por exemplo, pois aquele expressa um juízo sobre as atitudes deste.

Para ir além neste conceito presente sobre o juízo divino diante das atividades humanas, Wiéner ainda aborda em sua explicação sobre a retribuição:

Desde a origem o homem está no mundo para trabalhar para Deus (Gn 2,15; cf. Jó 14,6; Mt 20,1-15), e tal trabalho comporta um pagamento (Jó 7,1s). Deus com efeito, é um senhor equitativo: não pode deixar de dar a cada um o que lhe pertence caso tenha cumprido a tarefa confiada. Por outro lado, o homem não é um personagem importante que tenha meios pessoais de existência e possa oferecer gratuitamente a Deus um auxílio 'desinteressado'. O homem diante de Deus é o pobre, o mendigo, o servo, senão o escravo, que não tem nada senão aquilo que o Senhor lhe concede dia a dia. A retribuição aparece, portanto, não como um objetivo da vida religiosa, mas como um fruto normal do serviço de Deus (WIÉNER, 2012, p. 915)

Então, a retribuição não aparece como um prêmio a se querer alcançar dentro de um relacionamento com Deus, mas como algo natural do próprio serviço, como resultado de uma atividade feita a Ele. Entra no imaginário coletivo que seria algo normal, uma recompensa não almejada por vezes, porém, naturalmente concedida.

Destarte, isto influenciará o destino último do ser humano. O indivíduo passa pelo juízo de Deus, entrando suas escolhas na questão da vida e da morte, pois a retribuição: "é receber recompensa ou castigo conforme o que se fez; alternativa que significa para o homem a opção entre a vida e a morte (WIÉNER, 2012, p. 915).

Todavia, essa doutrina surgiu apenas no contexto do Israel antigo e seu relacionamento com Deus? A partir deste questionamento, verificou-se que há relações entre a tese em questão com outras civilizações.

1.3.1 Doutrina da retribuição e seus paralelos extrabíblico

Quando se olha a retribuição como causa e efeito, e produz-se sobre isto um mecanismo científico, resulta que determinada ação gerará sempre uma consequência, e assim, passando para o âmbito de relacionamento com Deus, inviabiliza outra forma do agir divino, como se este estivesse tendencioso a tomar uma atitude porque assim estava no esquema determinado por esse sistema.

Isso deveras é prejudicial, pois torna Deus limitado aos parâmetros humanos, visto que o mecanismo retributivo se tornou a garantia de que Ele assim realizará o bem ou até mesmo o mal.

Este pensamento já era presente em outras civilizações e em suas relações com a divindade. Oliveira chega a explicar da seguinte forma:

A doutrina da retribuição, antes mesmo de ser assumida pela teologia de Israel como forma de explicar a distribuição da justiça divina, já estava presente na sabedoria das civilizações antigas do Crescente Fértil. Pode-se, assim, inferir que a sabedoria antiga foi o útero no qual se gerou a doutrina da retribuição e seu desenvolvimento pode ser traçado desde a literatura egípcia e mesopotâmica antigas até a bíblica (OLIVEIRA, 2006, p. 15).

Algo que Oliveira contribui bastante para o corrente estudo é afirmar a gênese da doutrina da retribuição fora da literatura bíblica. É interessante observar esse fato. Podem-se encontrar traços da doutrina da retribuição na cultura e na tradição de outros povos com origem mais antiga do que a de Israel. Assim como outras doutrinas e pensamentos assimilados das civilizações antigas da região do Crescente fértil, a questão da retribuição expandiu-se para além fronteiras e influenciou Israel e seu relacionamento com Deus. A circunscrição sapiencial, conforme o autor destaca, foi de suma importância para gerar a doutrina da retribuição.

É possível encontrar então traços da doutrina da retribuição nas:

Civilizações surgidas nas e entre as duas extremidades da chamada Meia Lua do Crescente Fértil que construíram um poderoso círculo civilizatório ao redor do deserto da Arábia, abrangendo a Palestina e a Síria mediterrâneas. Babilônios e egípcios, principalmente, estão dentre os povos circunvizinhos ou anteriores à instalação dos israelitas em Canaã e que exerceram forte influência na cultura e sabedoria popular do povo de Yahweh (OLIVEIRA, 2006, p. 16).

Ressalta-se que essas civilizações eram politeístas, por isso o entendimento a partir delas sobre a questão da retribuição era um castigo ou recompensa por partes dos deuses aos seres humanos. É possível perceber isso claramente em sua literatura, pois deixaram vastos documentos relatando suas ações e comportamentos.

Entretanto, o que se refere ao povo de Israel e a doutrina da retribuição, não pode ser entendida somente como um *remake* do pensamento absorvido de outras civilizações. A relação de Israel com seu Deus tem peculiaridades que a distingue.

Para entender de forma clara a doutrina da retribuição no pensamento de Israel e sua relação com Adonai, faz-se necessário compreender o conceito do binômio bênção-maldição para este povo, e de justiça divina. O conhecimento do Senhor a partir de uma lógica retributiva, é expresso na vida cotidiana a partir da distribuição da justiça divina, com reflexos de bênção ou maldição na vida da pessoa.

Ter prosperidade, por exemplo, significaria que a conduta do indivíduo estava de acordo com o querer de Deus, sendo fiel portanto à aliança. O contrário, significa que algo não estava caminhando bem na relação interpessoal com o mesmo.

1.3.2 Benção e maldição no contexto da retribuição

Para se aprofundar no entendimento de benção e maldição, o caminho percorrido será pelo início da história da salvação e sua personagem de extrema importância: Abraão. Como grande modelo de fé, ele é considerado o pai de todos aqueles que creem. Conforme o relato de Gn 12,1-9, ainda com o nome de Abrão, o Senhor Ihe disse que deveria deixar a terra em que habitava e seus familiares, inclusive o pai, para ir a uma terra por Ele indicada. Então, vê-se o proferir de uma promessa: “Eu farei de ti um grande povo, eu te abençoarei, engrandecerei teu nome; sê uma benção!” (Gn 12,2)

Na continuidade dos versículos do livro do Gênesis, Deus se pronuncia utilizando a terminologia benção e maldição: “Abençoarei os que te abençoarem, amaldiçoarei os que te amaldiçoarem. Por ti serão benditos todos os clãs da terra” (Gn 12,3). Com esta colocação, já se vê a questão tão presente no início da história da salvação desses antônimos.

A promessa divina se renovará outras vezes. É interessante ver que ela se refere a bens visíveis: uma numerosa descendência, uma terra, e bens. E nesse ínterim já se coloca outra forma de benção: aquela que se estenderá a todos, pois através de Abrão serão abençoados todos os clãs da terra.

Ainda sobre a questão da benção, Collin afirma que em Gn 12, “o redator soube compor o seu texto e também inseri-lo habilmente na estrutura preexistente. Uma palavra domina o conjunto, a da benção, e o redator conjuga-a em todos os tempos, se é que podemos falar assim” (COLLIN, 1998, p. 51). A palavra benção se torna assim a marca formal da perícopes.

Continuando o relato bíblico, em outro momento Deus fala de uma grande recompensa dada a Abrão. Este, por sua vez, pergunta qual o tipo da mesma, pois para ele, estar sem filho era de extremo peso. Novamente, Deus renova a promessa, afirmando ser sua descendência como as estrelas do céu. A narrativa coloca então: “Abrão creu em IHWH, e Ihe foi tido em conta de justiça” (Gn 15,6)

A promessa seria humanamente irrealizável, em virtude da idade avançada de Abrão e sua esposa, além dessa ser estéril; e Deus reconhece o mérito do ato de fé de Abrão em crer. Assim, torna-se “justo”, pois sua retidão e submissão são agradáveis ao plano divino. Ocorre então a mudança do nome de Abrão para Abraão, pois foi “pai de uma multidão de povos”. Um fato instigante em nosso tempo hodierno é constatar que as três grandes religiões monoteístas, ou seja, judaísmo, cristianismo e islamismo, têm por pai da fé Abraão.

Se o olhar for direcionado a Gn 2-11, não será encontrada a menção da bênção de Deus sobre alguém. Ao contrário, seu antônimo é bastante presente. A maldição está sobre a serpente (Gn 3,14), o solo (3,17 e 5,29), Caim (4,11) e Canaã (9,25). Por isso, a ideia de bênção sobre alguém e também sobre sua posteridade constitui um marco.

Conforme Imschoot, à mostra no Dicionário Enciclopédico da Bíblia:

Maldição e bênção são originariamente palavras e ações mágicas que operam o mal ou o bem, sendo empregadas geralmente por todos os homens primitivos, por causa da sua suposta eficiência como meio de defesa e de sanção. De tal concepção ainda havia vestígios em todos os povos civilizados do Oriente antigo. Também entre os israelitas, mas esses atribuíam o efeito da bênção e da maldição ao poder da divindade, nomeada na fórmula da bênção ou da maldição (Gn 12,3) (IMSCHOOT, 1971, p. 927).

Pelo fato do efeito da bênção ou da maldição ser atribuído à divindade, fixou-se na mentalidade de Israel a intervenção de Deus sobre a realidade dos fatos, de forma que os acontecimentos da vida demonstravam se o indivíduo ou aquele determinado grupo estava agindo conforme a lei divina.

É deveras esclarecedor e firme o exposto por Asensio: “No Antigo Testamento não existe uma única página canônica na qual se proponha com clareza a existência de um princípio do mal alheio e independente de Javé” (ASENSIO, 2005, p. 40).

A bênção ou maldição eram características do corrente pensamento do povo de Israel, denotando assim o caminho escolhido. É interessante também ver que essa chave de entendimento passa pela descoberta da ordem cósmica e social imputada por Deus, de forma que aquele ao qual busca uma sabedoria em seu proceder entra nessa ordem e atrai para si a bênção ou a maldição:

(...) supondo um inegável tipo de pragmatismo que cuida de assegurar ao homem uma vida em boas condições, uma “boa vida”, diríamos, acaba sendo imprescindível ter em conta que esta vida deve ser entendida à luz do

conceito de ordem (...). Deus, no seu ato criador, estabeleceu uma ordem; e confiou ao homem seu descobrimento e manutenção. O caminho da sabedoria conduz ao descobrimento e à aceitação da citada ordem. **Quem se ajusta a ela será feliz; quem resiste está fadado à autodestruição.** De algum modo, a concepção da retribuição, chave para entender os textos sapienciais bíblicos, constitui um teologúmeno indissociável da ideia de ordem (cós mica e social). Embora se possa falar de uma sanção intramundana das boas e das más ações, o pragmatismo da sabedoria não deixa de ser um pragmatismo teológico (ASENSIO, 2005, p. 38, grifo nosso)

Ao se explorar o conceito de ordem, seja no aspecto moral e social, vê-se nessa colocação de Asensio a distribuição do juízo divino a quem contribui com a ordem atribuída por Deus. Benção-maldição, recompensa-castigo, felicidade-destruição; o juízo era conforme esses binômios, como uma distribuição da justiça divina. Aprofundar-se na compreensão da justiça divina será de grande valia para posteriormente abordar sobre a doutrina da retribuição no pensamento israelita.

1.3.3 Justiça divina no viés retributivo

A atitude de recompensa pela ação realizada pôde ser observada também na relação do ser humano com a divindade em diversos povos e tradições religiosas fora de Israel, como foi exposto até agora. Acrescenta-se então que essa retribuição era vista em correlação com o sentido de justiça.

Justiça seria uma tradução do termo hebraico *sedaqah*, contudo, ainda não exprime a totalidade que este termo possui, principalmente no Antigo Testamento. A abordagem feita por Von Rad é ampla, e a partir dela iremos expor e traçar o nosso esquema. Ele coloca a *sedaqah* não somente como critério das relações entre o ser humano e Deus, mas na coletividade, entre os próprios seres humanos. Isto era imensamente importante, pois o senso de legalidade impunha ordem nos procedimentos da sociedade. Von Rad realiza uma crítica sobre o entendimento do termo *sedaqah*. Afirma que “durante muito tempo a teologia interpretou o termo ingenuamente a partir das suas pressuposições, isto é, as pressuposições ocidentais.” (RAD, 2006, p. 360).

E aborda uma significação do termo através do seu correspondente em latim, *iustitia*, traduzido assim pela Vulgata, a versão latina das Escrituras Sagradas, e que “sugeriam-lhe como significado o bom comportamento do ser humano em função de uma norma moral absoluta, como uma legalidade que se orienta pela ideia absoluta de justiça como a sua norma” (RAD, 2006, p. 360).

Fica evidente a relação social como parâmetro para o conceito de *iustitia*. A partir da norma moral reinante, poderia se pensar em legalizar os atos ou repreendê-los, caso fossem divergentes do pensamento moral definido como absoluto.

Pode-se ver nas sagradas escrituras que a *iustitia* causa a felicidade, e a infelicidade seria fruto do pecado. As relações também demonstram que o pecado cometido na sociedade deveria ser castigado:

Em muitos casos esta relação entre justiça e felicidade, entre pecado e infelicidade pode ser um consequência da própria natureza das coisas, em outros casos (sobretudo quando se trata da retribuição do mal) são os homens que a efetuam, seja em virtude do *ius talionis*, quando se trata de uma sociedade não centralizada e não policialmente protegida (Lev 24,10), seja em virtude de uma lei positiva, tratando-se de uma sociedade juridicamente organizada, onde a lei regula as relações humanas e determina o castigo para os principais crimes (NELIS, 1971, p. 1316).

Aprofundando esta análise, pode-se discorrer que estas relações se baseiam na justiça divina, o que poderia já se referir à retribuição, cujo: “juízo infalivelmente retribuidor dá a cada um o que merece, doutrina essa que é ilustrada em muitas parábolas (...) e muitas vezes formulada explicitamente (...)” (NELIS, 1971, p. 1316).

Até agora é passível de percepção a questão da relação para o entendimento da *sedaqah*. Von Rad utiliza-se da inovação traduzida à semântica do termo por Cremer, considerando-a até o presente como correta. Por isso, pode afirmar então que “sdq é essencialmente um conceito relacional, enquanto consiste (...) de uma relação real entre dois seres (...) e nunca se refere à relação entre uma ideia e um objeto que fosse submetido à avaliação” (RAD, 2006, p. 361).

A relação interpessoal é a que conduz a diferença no conceito de *sedaqah*. Uma das grandes diferenças da relação do homem com Deus no Antigo Israel era justamente a relação entre a pessoa do ser humano e o próprio Deus.

Corresponder às normas para bem conviver, demonstrava o quão a lei era pedagógica. Fazer justiça significava interagir com os outros, conforme as práticas de conduta que representassem boa sociabilidade.

Um exemplo claro disto encontra-se em Levítico: "Não sereis injustos em vossos juízos: não favorecerás o pobre nem terás complacência com o grande; mas segundo a justiça julgarás o teu próximo" (Lv 19,15).

A relação entre os homens em um ambiente coletivo, e também com o próprio Deus poderia sugerir uma significação sagrada e profana do conceito de *sedaqah*. Von Rad alerta sobre a questão ao afirmar que:

essa ideia deformaria inteiramente os fatos. Justamente nos tempos antigos é que reinava uma espécie de 'pan-sacralidade primitiva', em que aquilo que hoje vemos como dois ambientes comunitários distintos, ainda estava unido. Javé se empenhava em favor do seu povo com demonstrações drásticas de justiça, dele provinham também as ordens de vida que eram as que primeiro criavam as condições para que a vida comunitária dos seres humanos passasse a ser capaz de existir. É que os seus mandamentos não eram uma 'lei' absoluta, mas um dom salvífico, instaurador de ordem (RAD, 2006, p. 363).

Obedecer a Deus implicava em ser justo e conseqüentemente agir benevolentemente para com os outros. É Ele quem concede o dom da justiça a seu povo, de forma universal. E essa justiça é posta na ótica soteriológica. O dom da justiça promulgada por Deus é sempre um dom de salvação.

Discorridos os conceitos de bênção-maldição e justiça divina, é possível se ter uma correspondência da tese da retribuição no pensamento de Israel. Por isso, o próximo passo é aprofundar-se na simbiose desta doutrina com a faculdade sapiencial exposta nos escritos veterotestamentários.

1.3.4 A retribuição como tese corrente no pensamento veterotestamentário

A Teologia da Retribuição dada ao homem conforme a realização dos seus atos já pôde ser entendida até agora de acordo com o binômio bênção-maldição e o conceito de *sedaqah*. Ressalta-se que esta doutrina expressa nos textos veterotestamentários está de acordo com um pensamento temporal-espacial delimitado. Na experiência terrena, o homem recolhe o fruto de suas ações. Receber castigo ou ser objeto de misericórdia, está na circunscrição do tempo e do espaço presentes.

O conceito de ressurreição e conseqüentemente de vida pós-morte têm sua incipiência no Antigo Testamento, mas de forma totalizante ocorre no Novo. No Dicionário Enciclopédico da Bíblia, expondo-se o verbete retribuição, verifica-se essa situação temporal da retribuição:

Afora algumas passagens e escritos recentes, todo o AT supõe que a retribuição do bem e do mal se efetua dentro do quadro da vida terrestre. Não

apenas ao povo como um todo a lei e os profetas anunciam sanções de ordem temporal (...), mas também ao indivíduo, ao qual é prometida uma vida longa e feliz em Canaã, em remuneração de uma fiel observância dos mandamentos (NELIS, 1971, p. 1316).

Roland de Vaux também aborda sobre essa questão da retribuição temporal, e para tanto, afirma que:

Os termos “rico” e “pobre” não implicam em si mesmos nenhuma qualificação moral ou religiosa. (...) Segundo a tese da retribuição temporal, a riqueza é uma recompensa da virtude e a pobreza é castigo, tal como dizem textos como Sl 1.3; 112.1-3; Pv 10.15-16; 15.6, contra o que protestará Jó (VAUX, 2004, p. 98).

Algumas perícopes são claras em expressar uma preocupação temporal. Por exemplo, em Dt 4,40: “Observa seus estatutos e seus mandamentos que eu hoje te ordeno, para que tudo corra bem a ti e aos teus filhos depois de ti, e para que prolongues teus dias sobre a terra que IHHW teu Deus te dará, para todo o sempre.”

A bênção recai naquele que é fiel e se estende aos filhos, definida de forma clara como longevidade, e para que também tudo corra bem. Descumprir as ordens divinas implicaria num decurso negativo ainda nesta vida.

O senso da vitória sobre as realizações também pode ser observado. A fidelidade à lei era de fato uma condição para se ter ajuda divina. Em Js 1,7 pode-se perceber isso, a se ver o que foi dito à personagem Josué: “Tão somente sê de fato firme e corajoso, para teres o cuidado de agir segundo toda a Lei que te ordenou Moisés, meu servo. Não te apartes dela, nem para a direita nem para a esquerda, para que triunfes em todas as tuas realizações.”

Esta fidelidade à observância dos mandamentos divinos é chave de entendimento da retribuição no viés da literatura sapiencial bíblica. Sabe-se que os livros sapienciais são retratos das experiências da reflexão do povo, principalmente, em seu cotidiano.

Oliveira discorre sobre dois estágios da retribuição no pensamento do povo de Israel, como se fossem fases evolutivas. No primeiro momento a doutrina se apresenta “plasmada na forma de sabedoria primitiva, que visa à aplicabilidade direta à realidade, de forma exclusivamente pragmática” (OLIVEIRA, 2006, p. 16).

Já o segundo estágio acontece quando “sua aplicabilidade se estende a questões de ética e moralidade à luz da teologia” (OLIVEIRA, 2006, p. 16).

É neste segundo estágio que a doutrina da retribuição passa a ser teologizada. As experiências do dia a dia, do cotidiano, são relacionadas com a fé em Deus, e passaram a ser traduzidas e verbalizadas na literatura sapiencial. Ali a doutrina da retribuição já pode ser concebida como Teologia da Retribuição.

A literatura sapiencial e os salmos são os que mais expressam a Teologia da Retribuição ainda na vida terrestre. São várias as passagens que retratam a sabedoria do povo repercutida no seu relacionamento com o bem e o mal. Ser fiel atrai a bênção, que pode ser expressa de diversas formas. Para tanto, vemos que:

- A virtude traz além da longevidade, honras e riquezas. Nas alegrias daquele que encontrou sabedoria e permanece fiel, diz-se que “em sua direita: longos anos; em sua esquerda: riqueza e honra!” (Pr 3,16)
- Uma bênção de fertilidade da terra: “e os teus celeiros estarão cheios de trigo, os teus lagares transbordarão de vinho novo” (Pr 3,10)
- Uma abundância para o justo: “O justo come e se farta, o ventre dos ímpios passa fome” (Pr 13,25)
- Grande quantidade de filhos e felicidade em sua casa: “Do trabalho de tuas mãos comerás, tranquilo e feliz; tua esposa será vinha frutuosa, no coração de tua casa; teus filhos, rebentos de oliveira ao redor de tua mesa” (Sl 128,2s)
- Os bons terão a posse da terra: “porque os maus serão extirpados e quem espera em IHHW possuirá a terra” (Sl 37,9)
- Perpetuidade das possessões: “os filhos dos filhos o homem de bem deixa uma herança, ao justo está reservada a fortuna dos pecadores” (Pr 13,22)
- A saúde também é sinal de bênção, para quem é atento às palavras divinas: “pois são vida para quem as encontra, e saúde para a sua carne” (Pr 4,22)
- A prosperidade também é sinal daquele que guarda os preceitos: “porque te trarão longos dias e anos, vida e prosperidade” (Pr 3,2)

Além destes bens, há aqueles espirituais que são concedidos no mesmo pensamento de concretude da ação de Deus ao justo. Citemos algumas outras passagens bíblicas que ratificam isso:

- Concessão da tranquilidade: “seguirás tranquilo o teu caminho, sem que tropecem os teus pés” (Pr 3,23).

- Proteção divina: “Pois IHHW ficará ao teu lado e guardará o teu pé da armadilha” (Pr 3,26) e tantas outras passagens que retratam também esta segurança. É bastante comum o conceito de um Deus protetor dos seus.
- Livramento: “o justo escapa da angústia, o ímpio ocupa o seu lugar” (Pr 11,8).
- Favor, amizade: “o homem bom obtém o favor de IHHW, mas o mal-intencionado, ele o condena” (Pr 12,2).
- Integralidade de bens: “IHHW não recusa nenhum bem aos que andam na integridade” (Sl 84,12b).

Todo o complexo de bens materiais e espirituais é destinado como bênção àquele que permanece fiel aos mandamentos de Adonai. E a sorte final? Como o plano é sempre visto de forma terrestre, bons e maus são destinados ao *sheol*. Por isso, a recompensa das ações da vida deveria ser antes da morte. Este era o grande sinal daquele que foi fiel a Deus.

A retribuição também pode acontecer de forma coletiva. Quando o castigo é destinado a um determinado grupo ou nação, precisa-se entender seu contexto para lançar um olhar sobre o que acontecia. Uma possível justificativa seria o fato de o povo escolhido ser nômade:

Esta forma impiedosa de retribuição, que parece identificar os inocentes com os culpados, explica-se e justifica-se pelas condições jurídicas de uma comunidade de nômades, em que a luta pela existência une estreitamente os membros da família ou do clã, de sorte que todos se sentem responsáveis, como de fato o são, pelos atos uns dos outros. Em tal ambiente a segurança só pode se garantir pela vingança de sangue, que não se limita ao assassinato, mas se estende a todos os que são solidários com ele (cf. 2 Sm 21,5; 1Rs 15,29; 16,11; 2Rs 9,26; 10,6s) (NELIS, 1971, p. 1317)

Os atos estão ligados à coletividade, e conseqüentemente a intervenção divina se atribuía a todos sem distinção. Quando Israel passou pelo período da monarquia em sua história, as tribos, famílias e clãs foram se integrando com o passar do tempo ao conjunto maior da nação e assim a retribuição coletiva perdeu em grande parte a sua razão de ser. O povo foi tomando consciência disso. “Que Israel se tornou consciente deste fato vê-se em 2Rs 14,6 e na lei de Dt 24,16 que proíbe a aplicação do princípio de retribuição coletiva na jurisprudência” (NELIS, 1971, p. 1317).

Para isso, basta analisar a perícopes em questão de 2Rs 14,6. Constata-se nela o reinado de Amasias em Judá. Este mandou matar os oficiais que tinham

assassinado o rei, seu pai. “Mas não mandou matar os filhos dos assassinos, em obediência ao que está escrito no livro da lei de Moisés, onde IHWH ordenou: os pais não serão mortos por causa dos seus filhos, nem os filhos serão mortos por causa dos pais; mas cada um morrerá por seu próprio crime.”

É clara a retribuição individual. O homem torna-se, portanto, responsável pelo seu destino. E de fato, esta consistiu numa novidade para o povo de Israel. Contudo, não foi como em um passe de mágica. Somente de forma paulatina, Israel foi assimilando isso: “a mentalidade do povo, no entanto, não mudou logo por completo, e encontram-se restos do espírito antigo nos salmos (34,28.38; 109,9s.14) e na literatura sapiencial (Sb 3,12; 4,3-6; Eclo 41,5-7)” (NELIS, 1971, p. 1317).

1.4 QUESTIONAMENTOS À TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO NOS ESCRITOS SAPIENCIAIS

Percebendo os conceitos dos antônimos bênção-maldição, junto ao de justiça divina, foi possível então compreender a questão do conhecimento de Deus conforme a Teologia da Retribuição.

A partir da experiência na vida cotidiana, gera-se uma compreensão religiosa e uma Teologia dos acontecimentos em que o ser humano está em um vínculo favorável com Deus e por isso é abençoado, ou o contrário revela sua situação de incoerência com a Aliança. Esse esquema implica na distribuição da justiça divina, inclusive também no relacionamento para com as pessoas.

Foi visto até agora que, principalmente depois do tempo do cativo, se tornou quase como dogmática a retribuição neste mundo terrestre, por isso, a infelicidade de alguém era a clara manifestação do seu pecado cometido. Contudo, os fatos da vida demonstravam algo diferente. A afirmação tradicional de que o justo é cumulado de prosperidade é, por vezes, pela experiência contradita. Por isso, o que dizer daquele que é justo e, no entanto, sofre? Teria sido maldito? Isto gerou uma crise de pensamento. Neste viés, analisa-se:

Essa concepção rígida, desmentida pelos fatos, devia levar a uma crise, aprofundando e enriquecendo a doutrina sobre a retribuição. Em Jó um sábio polemiza contra a retribuição terrestre como norma universalmente válida, sem, no entanto, poder oferecer outra solução para os sofrimentos do justo e a prosperidade do pecador, senão a de se curvar resignadamente diante do mistério divino. Também Eclesiastes revolta-se contra a opinião tradicional e declara repetidamente (7,15; 8,10.14; 9,2s) que o bem e o mal nem sempre

são retribuídos com justiça, o que conforme o autor é uma das muitas ' vaidades ' (= absurdos) da existência humana (NELIS, 1971, p. 1319).

A teologia da retribuição já ganhava ares de questionamentos, porque a prática diz o contrário ou nega a lógica dessa Teologia. Os livros de Jó e Eclesiastes, na literatura sapiencial, são emblemáticos para demonstrar tentativas de encontrar respostas aos vazios sígnicos deixados pela doutrina vigente.

Chega-se então ao impasse dos que sofrem sendo justos. Sendo o homem responsável pelo seu destino e a fidelidade da aliança equaciona a distribuição da justiça divina, verificar no dia a dia pessoas retas que passam por situações graves de sofrimento imerecido, gera uma crise no sistema existente da retribuição.

Ao propor esta questão como pauta, Wiéner coloca que alguns estudiosos defendem uma passagem do horizonte da retribuição para o de redenção, com o intuito de explicar o sofrimento do justo. Seria assim no último poema do Servo Sofredor, no livro de Isaías. Contudo, como visto em Ezequiel na visão dos ossos ressequidos, a retribuição: “ não parece ainda dizer respeito senão ao povo purificado pelos sofrimentos do exílio ” (WIÉNER, 2012, p. 918).

Com a crise de pensamento pós-exílico sobre os sofrimentos daqueles que notoriamente não foram infiéis aos planos divinos, a literatura sapiencial tentou expor a problemática e colocá-la no bojo da questão. Por isso, dentre todos os livros sapienciais das Sagradas Escrituras, o presente estudo dará ênfase ao livro de Jó, observando que a sua composição gira especificamente em torno da Teologia da Retribuição e mostra o conhecimento adquirido pela experiência da personagem principal que modificou sua imagem de Deus após o sofrimento experimentado. Então:

Não há dúvida de que, à vista dos desajustes entre o esforço sapiencial e os resultados esperados, os sábios viram-se obrigados a buscar um caminho para sair da crise. A sabedoria convencional acreditava que o mundo era uma entidade moral, que uma submissão às suas ordens mediante o conhecimento repercutia positivamente, e que uma desatenção dos mesmos traria consequências funestas. Na ordem cósmica (e social) funcionava uma espécie de paradigma moral que era encarregado da adequação duma ação com resultado. A ação honesta procurava segurança, bem-estar e vida longa; pelo contrário, uma ação injusta desencadeava fracassos, sofrimentos e frustrações. O livro de Jó é exemplo a esse respeito. O autor percebeu com agudeza e dramaticidade a ingenuidade da doutrina da retribuição (ASENSIO, 2005, p. 43).

A literatura sapiencial tentou encontrar respostas às problemáticas produzidas pelo esquema retributivo. Eram tentativas de não somente refutar, mas buscar

direcionamentos sobre como lidar com o sofrimento em um sistema firmado numa base de bênção-maldição tão solidificado.

Por isso, segundo Wiéner:

Duramente muito tempo, os sábios se agarraram à solução tradicional procurando adaptá-la: a retribuição, tão longamente diferida, se manifestará ainda na terra, toda concentrada no instante dramático da morte, que assumirá uma extraordinária densidade de bem-aventurança ou de sofrimento (Sl 49,17s.; Eclo 1, 13; 7,36;11,18-28); é sem dúvida essa frágil hipótese que o salmista está rejeitando: “Em sua morte não há tormentos” (Sl 73,4) (WIÉNER, 2012, p. 918).

A morte revelaria assim o esquema de retribuição terrena. O autor continua afirmando que no Eclesiastes e no livro dos Salmos explorou-se a relação entre sabedoria e retribuição, mas em virtude das incoerências vistas nessa estrutura relacional, os hagiógrafos procuraram seguir em frente falando sobre tirar o melhor proveito possível da vida, mas não conseguiram resolver a problemática.

Por fim, Wiéner prossegue fazendo uma relação do sofrimento com a fé, apresentado essa ambiência na realidade de Jó: “Ele ‘viu Deus”, e esse contato misterioso com sua santidade o deixa humilde e adorador, consciente de seu pecado e fascinado por uma nova forma de conhecimento de Deus (Jó 42,5s)” (WIÉNER, 2012, p. 918).

Que nova forma de conhecimento de Deus seria essa? Qual seria a proposta elencada pelo autor sagrado? A afirmação que Jó antes havia somente escutado falar de Deus, e agora com seus próprios olhos o viu, traduz algo que poderia ser dito na expressão experiência.

Assim sendo, seria um conhecimento de Deus a partir da experiência pessoal. Jó não entendia, não compreendia tantos infortúnios em sua vida, mas a partir de uma experiência nova, passou a conhecer a Deus de modo diferente.

Essa expressão de Jó, segundo Asensio, constitui “de facto uma condenação da doutrina da retribuição”. Ele apresenta o fato que se Jó não conhecia bem a Deus, qual seria a proveniência da sua prosperidade? (ASENSIO, 2005, p. 45).

Para poder imergir sobre o conhecimento através da experiência na fala de Jó no capítulo 42, faz-se necessário primeiro compreender mais sobre esta personagem. O passo seguinte é adentrar-se em aspectos do livro homônimo, e então, a partir daí, prosseguir para compreender o conhecimento de Deus pela experiência exposto nele.

Jó tinha um conhecimento de Deus e possuía uma imagem sua bem definida, fruto de concepções das tradições às quais estava imerso. A experiência do sofrimento proporcionaria uma imagem diferente à que estava habituado, trazendo assim uma novidade ao conhecimento do divino.

O passo seguinte é fazer considerações acerca dessa imagem divina no livro de Jó, e observar o quanto ela foi moldada pela Teologia da Retribuição. Com o questionamento nos diálogos e por fim as últimas falas de Jó, não há somente uma demonstração de um contraste imagético, pois a personagem problematiza o que lhe foi assimilado pelas tradições das gerações anteriores, mas representa uma novidade, na qual o próprio Deus pode ser visto em um modo diferente.

2. A IMAGEM DE DEUS NO LIVRO DE JÓ

O livro de Jó é uma das obras de maior envergadura da literatura universal por conta de sua beleza e qualidade literária. As problemáticas nele tratadas fazem parte de todas as civilizações, em qualquer momento espaço-temporal.

As questões propostas na obra são retratos não somente de uma pessoa, mas de toda uma coletividade que durante gerações se colocava diante da prosperidade dos ímpios e do sofrimento do justo, questionando assim o pensamento tradicionalmente propagado pela teologia da retribuição. Pode-se também dizer que o autor colocou na personagem que dá nome ao livro uma personificação dos mais intensos anseios e questionamentos da humanidade. São indagações profundas das circunstâncias existenciais dos seres humanos.

Para a presente abordagem, a escolha do livro de Jó foi assim concretizada pelo fato de expressar com muita propriedade o cerne do pensamento hebraico, no que se refere à teologia do sofrimento e seu desdobramento através da retribuição divino-temporal.

Além disso, ao problematizar a doutrina da retribuição, a obra propõe tentativas de explicações sobre a soteriologia do homem, não baseadas em uma visão mercantilista das obras.

Em Jó, o sofrimento e Deus estão unidos em uma forma íntima. Várias vezes nos escritos sapienciais é notória a necessidade de tentar separar um do outro, pois as colocações giram em torno da impossibilidade de Deus aprovar tantas dores humanas. Assim, o livro propõe não a eliminação do sofrimento, mas uma interpretação teológica do mesmo. É uma tentativa de expô-lo de forma concreta e apresentar compreensões pela via da experiência de fé.

Por isso, o valor da obra no contexto hagiográfico é deveras demasiado, o que pode ser corroborado por Terrien, que a exalta profundamente. Esse autor afirma que ela oferece a resposta da fé pura à graça pura, em uma espécie de teologia em miniatura, pois apresenta Deus livre das formulações humanas. Por isso:

A importância de Jó no seio da biblioteca escriturística não poderia ser exagerada. O livro se situa com Jeremias, o Segundo Isaías e alguns poemas do Saltério, no centro do pensamento hebraico. Ele é mesmo uma das antecipações da teologia neotestamentária, porque prefigura a realidade da salvação pela fé (TERRIEN, 1994, p. 8).

Assim sendo, a obra de Jó vai além de questões do universo sapiencial, como em outras obras veterotestamentárias dessa circunscrição, pois é única por seu estilo e conceitos, com sua novidade sobre uma religião desinteressada. Terrien ainda afirma, baseado na tese de Westermann, que o livro é uma apresentação dramática da lamentação individual, intimamente próxima da salmodia. De fato, a estrutura do corpo da obra, seja dos vieses linguísticos, culturais, literários, teológicos, entre outros, dão ao livro peculiaridades exclusivas. São características que a fazem singular.

Acerca da sua estrutura, a obra possui uma parte em prosa e outra em poesia. Por estilo literário, poder-se-ia então fazer essa divisão bipartida. Ela possui um grande bloco poético, compreendido entre 3,1 – 42,6, e além disso, uma introdução e um final em prosa, delimitados em 1-2; 42,7-17.

Por que iniciar esse segundo capítulo mostrando essa divisão? O primeiro ponto é que esta divisão em prosa e poesia ajudará quando mais à frente o foco for direcionado ao final deste último bloco. A hermenêutica proposta no final deste capítulo é centrada nas últimas palavras de Jó na parte em poesia.

O segundo ponto é a questão da imagem de Deus que se difere nessas partes. Pode parecer simples, mas há diferenças que se fazem mister serem pontuadas. Em alguns estudos realizados por exegetas e teólogos bíblicos, é possível perceber conflitos entre o que está na esfera em prosa e a da poesia. “Sob o ponto de vista literário, é curioso o contraste entre a prosa do prólogo e do epílogo e a poesia do corpo do livro, incrustada entre eles” (ASENSIO, 2005, p. 129). É digno de nota ver a base teológica proposta nessas divergências. São diversos traços, ao qual serão expostos alguns propostos pelos estudiosos Schökel e Díaz.

De início, observa-se um Deus com imagens distintas. Esta divergência é colocada da seguinte forma no relato em prosa, dos quais esses autores fazem uma verdadeira análise imagética:

a história inicial o apresenta como um bom senhor que dialoga com seus cortesãos sobre suas atividades cotidianas, orgulhoso de seu servo Jó, mas disposto a submetê-lo às maiores provas para ganhar uma aposta caprichosa. O Deus do prólogo, mais do que um rei soberano, parece um ancião ingênuo que se deixa enganar por Satanás (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 48)⁹.

⁹ Daqui em diante todas as citações desses autores são tradução nossa para a língua portuguesa. Texto original: *el relato inicial lo presenta como un buen señor que dialoga con sus cortesanos sobre*

A crítica ainda continua, ao afirmarem que mesmo Deus, ao final, censura os amigos de Jó e devolve-lhe seus bens em dobro, não sendo em nada melhorada a sua imagem, continuando assim a impressão de um ser superficial. Mesmo que tenha dado quatorze mil ovelhas no lugar das sete mil no início, ficaria uma pergunta: e os filhos? Uma prole não pode ser substituída ou compensada como animais.

Então, na prosa Deus se mostra em bondade e ingenuidade. Pode-se pontuar mais atributos de sua imagem na parte poética? Os referidos autores afirmam que a figura divina na poesia é completamente distinta. Explicam-na:

Cada interlocutor insistirá em um aspecto, mas sempre temos a impressão de um Deus soberano, majestoso, poderoso. Cruel e arbitrário também, Jó dirá. Mas com uma crueldade de outro tipo: não estúpida, mas cínica; não caprichosa, mas mal intencionada. Os amigos dirão o contrário: ele é o Deus justo, atento ao homem honrado, punidor do mal. E a teofania (cc. 38-41), com Deus como Senhor da natureza e da história, continua e supera as afirmações anteriores. Convém a este Deus surpreender-nos com a condenação de seus amigos e a absolvição de Jó (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 48).

Para esta fisionomia divina, os autores então afirmam que fica difícil concebê-lo devolvendo o dobro de tudo, conforme é conhecido no epílogo, em prosa, como se nada houvesse ocorrido. Como o Deus da parte poética pode condenar os amigos de Jó e depois absolvê-lo, como acontece ao final em prosa? Lendo o livro do início ao fim, seria um contraste ver um Deus com requintes de crueldade agir ao final em extrema benevolência. Pode-se então afirmar, e isso é bastante colocado por vários intérpretes, que o final em prosa, destoa do restante em poesia¹⁰.

Além de analisarem a fisionomia de Deus, esses autores partem para uma observação acurada quanto à imagem de Jó e de suas distinções nos dois blocos:

A prosa o apresenta como um xeque nômade imensamente rico; a poesia, como um cidadão influente e poderoso. (...) se estranha a muitos autores a atitude tão distinta de Jó diante do sofrimento. Enquanto no prólogo ele aceita tudo com humildade e o epílogo nos diz que "falou retamente de Deus" (42,7), a parte poética nos mostra um Jó amargo, que começa amaldiçoando a vida

sus actividades diárias, orgulloso de su siervo Job, pero dispuesto a someterlo a las mayores pruebas con tal de ganar una apuesta caprichosa. El Dios del prólogo, más que un rey soberano parece un anciano ingenuo que se deja engañar por el Satán.

¹⁰ Para a maioria dos estudiosos, uma das explicações seria porque a moldura em prosa é mais antiga que ao texto em poesia, por isso, a existência de contrastes tão claros.

para chegar às mais terríveis acusações contra Deus. Do paciente Jó passamos ao rebelde e blasfemador (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 49)¹¹.

Para o imaginário popular, Jó tornou-se conhecido por conta da sua paciência. Mas ao analisá-lo no que corresponde ao bloco poético, vê-se alguém que questiona e age com certa rebeldia. Sua inquietação interior cresce ao ponto de em um determinado momento chamar a Deus para um pleito e assim querer escutar dele o reconhecimento de sua integridade perante tantos juízos lançados contra si.

Por conseguinte, diante do exposto acima, Jó e Deus, na parte em prosa e na poesia, acabam por demonstrar imagens diversas.

Após realizar essas considerações, para o nosso estudo a mais importante valia se encontra na temática em poesia. A parte poética trata do sofrimento e da experiência humana diante dele. Os autores Schökel e Diaz comentam da seguinte forma¹²:

O prólogo só coloca um problema: saber quem vai ganhar a aposta entre Deus e Satanás; em outras palavras: saber se Jó é tão perfeito quanto Deus pretende. A poesia está interessada em questões de maior envergadura: o sentido da existência humana e da dor, a maneira como Deus governa o mundo, as relações entre o homem e Deus (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 49)¹³.

A forma como Deus rege o mundo, em uma ordem cósmica, junto a aspectos existenciais acerca do entendimento sobre o sofrimento humano, tornam a via pela poesia mais profunda.

Por isso, o tema apresentado por esta rota é o presente nessa dissertação, visto que está no âmbito mais profundo da teologia do sofrimento e da retribuição, cerne do pensamento hebraico. Como já foi visto no primeiro capítulo a base da teologia da retribuição, o próximo passo será olhar para a mesma dentro da obra de Jó, verificar o que isso significou para o mesmo, e o peso que foi imputado ao tentar mostrar o mundo sob esta ótica.

¹¹ *La prosa lo presenta como un jeque nómada inmensamente rico; la poesía, como un ciudadano influyente y poderoso.* (p. 49). *E sua imagem é conforme também a sua reação perante o sofrimento que lhe é imposto. Mientras en el prólogo lo acepta todo con humildad y el epílogo nos dice que “ha hablado rectamente de Dios” (42,7), la sección poética nos muestra a un Job amargado, que comienza maldiciendo la vida para llegar a las más terribles acusaciones contra Dios. Del Job paciente pasamos al rebelde y blasfemo.*

¹² Existem inúmeros conflitos entre prosa e poesia conforme alguns exegetas, mas, por questão de delimitação, serão expostos somente esses da citação direta a seguir.

¹³ *El prólogo sólo plantea un problema: saber quién ganará la apuesta entre Dios y Satán; dicho de otra forma: saber si Job es tan perfecto como Dios pretende. La poesía se interesa por cuestiones de más envergadura: sentido de la existencia humana y del dolor, manera de regir Dios el mundo, relaciones entre el hombre y Dios.*

2.1 ELEMENTOS E EFEITOS DA TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO NO LIVRO DE JÓ

Dentro da obra poética do livro, vê-se nos discursos dos amigos de Jó a questão tradicional e clássica da teologia da retribuição. Na boca deles são colocadas as visões desta doutrina em sua forma inteligível.

Mostra-se então uma distribuição da justiça divina que perpassa os séculos de existência da humanidade. No caso de um sistema em que há uma relação entre Deus e o homem, aquele se torna assim um supervisor das ações deste para então julgá-lo e castigá-lo quando for necessário. Esta imagem de Deus, esta forma de pensamento, demonstra que se espera benção para os que são fiéis a Ele e maldição aos que não andarem conforme sua ética. “Com isso julgamos implicitamente que a causalidade é um conceito básico do campo da moralidade: pressupomos um equilíbrio retribucional, de que Deus é o supervisor e o fiador” (WOLDE, 2002, p.17).

Os amigos de Jó são as personagens escolhidas para serem o maior exemplo desse pensamento dos hebreus. Esta corrente de compreensão está nas falas de Elifaz, Baldad, Sofar e também de Eliú, considerado por muitos exegetas uma adição posterior. O fato é que todos são ricos na exposição dos atributos retributivos aos quais foram expostos até aqui. Em seus argumentos, vê-se da seguinte forma:

- Abordam o conceito de destino negativo reservado aos maus. Exemplos disso: Elifaz (4,7-11; 5,2-7; 15,17-35; 22,15-18); Baldad (8,8-19; 18,5-21); Sofar (11,20; 20,4-29; 27,13-23; 24,18-24)
- A felicidade seria então merecida para aqueles que são considerados justos perante suas práticas. Exemplos: Elifaz (6,17-21.25-26; 22,21-30); Baldad (8,5-7.20-22); Sofar (11,15-19)
- Ninguém é puro diante de Deus. Exemplos: Elifaz (4,17-21; 15, 14-16); Baldad (25,4-6)
- Deus é um educador do pecador: Eliú (36,5-23)

Realizando um comentário dentro do discurso de Elifaz de Temã, em Jó 4,7, é interessante expormos o que Schökel e Diaz afirmam sobre a doutrina da retribuição:

A doutrina da retribuição começa com os bons apelando à memória de Jó. Se essa memória for baseada em experiência pessoal, a resposta de Jó soará mais tarde e mais de uma vez. Se a memória remonta às antigas tradições, Jó poderia ter citado pelo menos o inocente Abel. Esses argumentos por indução sempre permanecem incompletos. O ensinamento é bastante conhecido, por exemplo, Sl 37,25; Eclo 2.10. Em todo caso, dificilmente são

palavras consoladoras para quem acaba de suplicar: "Pereça!" (3,3) (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 171)¹⁴.

A memória trazida pela tradição torna-se assim o artifice para expressar os ensinamentos presentes sobre retribuição na execução do referido livro. Assim acontece na fala dos amigos de Jó. É algo transmitido de geração em geração, em uma sociedade que busca explicações e gerou respostas emolduradas dentro de um sistema. Jó bebeu desses ensinamentos e seu entorno estava todo envolvido nisso. Todos são frutos de uma sociedade que possui a instrução de valores, de pais para filhos, como transmissão de conhecimento.

Nos discursos dos três primeiros amigos sobre a sorte dos ímpios, que não estão na ordem ética e moral de sociabilidade e correta relação com Deus, Leveque aborda cinco séries de características que retratam a vida, morte e infelicidade dos mesmos. São retratos da teologia da retribuição vigente na sociedade (LEVEQUE, 1987, p. 24). Ei-las:

- a) Fragilidade e instabilidade (5,3; 8,14s; 15,29.32; 18,7; 20,5.10b.17s.21b; 27,18);
- b) Insegurança (11,20; 15,20-23; 18,12s);
- c) Arrebatamento (15,34; 18,14; 20,28; 22,16; 24,18s.24);
- d) Angústia e desespero (15,21-24; 18,8-11; 20,22.25.27; 22,10s; 27,20-23);
- e) Caminhada para o nada (5,3; 8,19; 18,5s.15-19; 20,8s.14; 22,15s; 24,18.20.24; 27,19)

Inclusive a descendência dos ímpios é atingida, pois até mesmo a morte não detém o castigo. Isto pode ser visto nas seguintes perícopes: 5,4s; 20,10a; 27,13-15.

Para serem dignos desta condenação divina, duas atitudes são mostradas tendo como causas:

- Orgulho diante de Deus (22,17; 8,13; 15,25s.31; 20,6; 22,18)
- Vontade de poder de quem junta bens para si somente e maltrata os pobres e oprimidos (4,10; 20,19.21; 22,6-9; 24,21; 27,16)

¹⁴ *La doctrina de la retribución comienza con los buenos apelando a la memoria de Job. Si esa memoria se basa en la experiencia personal, la respuesta de Job sonará más adelante y más de una vez. Si la memoria se remonta a las viejas tradiciones, Job podría haber citado al menos al inocente Abel. Estos argumentos por inducción siempre quedan incompletos. La enseñanza es bastante conocida, por ejemplo, Sal 37,25; Eclo 2,10. En cualquier caso, son palabras poco consoladoras para uno que acaba de suplicar: «¡perezca!» (3,3).*

As palavras dos amigos de Jó são representações claras do pensamento existente da visão de mundo a partir da lógica retributiva, conforme dito por Rossi e Nascimento:

A fala dos amigos de Jó procuram explicar a situação de desgraça a partir da teologia da retribuição: deduz-se que Jó teria feito algo para que tamanha desgraça o acometesse. Para tanto, cada amigo, representantes da sabedoria e da teologia da época, parte de um fundamento diferente rumo à teologia da retribuição, isto é, a ideia de que o sofrimento é resultado direto dos pecados humanos (ROSSI; NASCIMENTO, 2021, p.15).

Observa-se então que a visão imposta pela teologia da retribuição tem como desdobramento um aumento do sofrimento daquele que passa pela dor e o vê imerecido. Dentro desse esquema de causa e efeito, além do sofrimento em si, compreendê-lo como um juízo divino de castigo representa um encadeamento de culpabilidade. O pobre, o marginalizado, o sofredor, acaba sendo pressionado a acreditar que a permissão divina do mal é um desequilíbrio na harmonia entre a criatura e o criador, recaindo a responsabilidade sobre si. Ele acaba assumindo a culpa de todo o infortúnio que sucede.

O resultado disso é que o sofredor além dos males que lhe estão sendo acometidos, termina por acrescentar mais sofrimento a si, pelo peso dos preceitos que também lhe são impostos. Torna-se assim uma carga sobre outra.

Se a tradição é tão forte, como contrapô-la? Por vezes não se vê possibilidade de rebelar-se ao que é transmitido na cultura em que se está inserido. A reprodução dos pensamentos torna-se, assim, a via mais percorrida.

Para demonstrar que essa ótica de retribuição impõe um jugo penoso a quem nela está inserido, é deveras interessante ver Jó 24. Este capítulo mostra uma realidade dos pobres dentro da doutrina retributiva. Como Jó é o *tipo* do “pobre”, verificar a situação deste ajudará na compreensão daquele. Sobre esse capítulo, Grenzer afirma que é “provavelmente a descrição mais abrangente da miséria dos pobres que se encontra em toda a bíblia” (GRENZER, 2005, p.13). E o que faz Deus diante de tamanha miserabilidade? Ele coloca-se ao lado dos menos favorecidos, ou se mostra imparcial?

É possível perceber o retrato da sociedade em que o hagiógrafo descreve, na qual a personagem contempla diante de si. Esse discurso de Jó tem o objetivo de se contrapor as acusações de Sofar e Elifaz.

Grenzer faz uma análise em quatro partes dessa sociedade demonstrada em Jó 24. A primeira, dos vv. 2-4, narra uma série de atos violentos contra os pobres. Segue-se uma descrição da sorte de vida, nos vv. 5-12, que nasce dessa realidade. A terceira parte é uma avaliação feita por Jó do comportamento dos violentos como oposição a Deus e violação dos preceitos do decálogo. Por fim, a última parte do discurso, dos vv. 18-24, centra-se no destino da morte sofrida pelos pobres.

Nesta última parte, dentre as explicações plausíveis, Grenzer afirma que neste momento poder-se-ia falar do destino de morte dos ímpios. Contudo,

(...) não é assim! Pelo contrário, os pobres injustiçados sofrem o destino que os criminosos mereceriam (vv.18-24). Juntamente com essa ideia o discurso de Jó atinge, retoricamente, seu ponto auge. Jó acusa Deus de não fazer valer o direito dele e de deixar os violentos agir livremente. Mas ainda: Deus lança a maldição, prevista nas leis para os criminosos, sobre os pobres (GRENZER, 2005, p. 67).

Ao final desta análise, é apresentada a forma como Deus reage diante do sofrimento do seu povo. O discurso revela o silêncio daquele que poderia agir e intervir nessas injustiças, mas não o faz.

Esse silêncio seria fruto de uma imagem divina que não se importa com os sofrimentos dos seus, porque isto estaria dentro do esquema social implantado por Ele mesmo conforme a teologia retributiva.

Jó, no capítulo 24, perante a fé israelita de um Deus que olha para os necessitados, revela-se como alguém que não acredita nisso totalmente. Grenzer afirma que essa refutação, possui algo paradoxal. Primeiro, de um lado, as esperanças dos pobres, direcionadas a um Deus interventor, se tornam uma decepção. Contudo, do outro lado, apesar do estágio de miserabilidade destes, mesmo assim, continuam a se prender a Deus como rocha e refúgio. Assim sendo, “os pobres são semelhantes a Jó, o qual, mesmo em meio ao seu sofrimento, não dá as costas a Deus, mas dele espera a salvação, apesar de todas as dúvidas” (GRENZER, 2005, p. 45).

Diante de um Deus que demonstra imparcialidade no sofrimento dos pobres, qual seria a atitude para estar bem em um relacionamento com Ele e assim, ser digno de suas intervenções?

Conforme Leveque, voltando aos discursos dos três primeiros amigos de Jó vê-se que quatro são as atitudes para que o justo seja feliz:

- a) Conversão que reconcilia o homem com Deus (22,21.23) e lhe restitui “a pureza de suas mãos” (22,30; cf. 8,6; 11,4)
- b) A humildade, pois Shaddai “salva o homem de olhar humilde” (22,29);
- c) A estabilidade na fé: Jó, depois de voltar para Deus, deverá “dirigir seu coração” a Ele (11,13);
- d) A oração, que é busca de Deus e súplica na aflição (8,5)

Como consequência de tudo isto, na visão mecanicista da retribuição, este homem justo:

- será sereno e a infelicidade não lhe atingirá (5,18-21; 11,15.18s),
- cumulado será de alegria em sua família (5,25)
- cumulado também de honra no seu país (11,19)
- sua existência será mais bela que o sol ao meio-dia, ou seja, em seu ápice (11,17; cf. 8,21; 22,28)
- sua vida será com bastante longevidade, de modo que sua morte será como “feixe de trigo recolhido a seu tempo” (5,26)
- Deus velará por ele (8,6)
- também Deus o libertará (22,30)
- cuidará de suas feridas (5,18)
- poderá erguer para Deus sua face sem mancha (11,15)
- terá sua morada restabelecida (8,6)
- suas súplicas e votos serão atendidos (22,27)
- sua alegria em Deus será imensa, tanto que considerará o ouro como pó (22,24-26)

Conforme os discursos dos três primeiros amigos, Jó é digno de receber os castigos pelos quais passa, pois a mentalidade geral é de que o ímpio é merecedor das suas mazelas por ter agido de forma contrária a ação divina. Jó seria mais um caso emblemático disso. Os discursos de Eliú¹⁵ entram nesse panorama, pois retomam as teses clássicas sobre a teologia da retribuição argumentadas por Elifaz, Baldad e Sofar.

¹⁵ Eliú expõe em seu discurso uma contribuição diferenciada sobre um Deus educador que se utiliza de uma verdadeira pedagogia para aplicar um sofrimento corretivo, tornando-se assim um diferencial em relação aos discursos dos outros amigos. Como uma abordagem sobre isto seria deveras instigante e árdua, será realizada em outro momento fora do presente trabalho.

Por isso, o caminho para Jó seria o da conversão, e assim, Deus retiraria a punição. Um dado interessante é observar que estes amigos, na lógica retributiva, tomam o partido de Deus, chegando a falar como se fossem em nome d'Ele, pois se outorgam o direito de achar que pensam simetricamente da mesma forma. "Tomais assim seu partido? É para Deus que pleiteais?" (13,8).

Um caminho de conversão entra na lógica do sentido da justiça divina. Jó estaria sofrendo por não ter sido justo o suficiente. Pensar a forma como Deus distribui sua justiça é o próximo passo dentro da análise da obra.

2.1.1 Justiça divina no viés retributivo no livro de Jó

No primeiro capítulo do corrente estudo o sentido de justiça no viés retributivo foi abordado e para isso utilizou-se do conceito de *sedaqah*. Agora, este entendimento pode ser visto na obra de Jó, especialmente nos discursos dos amigos, mostrando assim a questão do que significa ser "justo" diante de Deus. "Pode o homem ser justo (*sdq*) diante de Deus? Um mortal ser puro diante do seu Criador?" (4,17).

De acordo com os discursos dos amigos de Jó, a prosperidade é certa para o justo. Caso o pecador converta-se, será digno novamente desta benesse, principalmente no campo material, como também será feliz em seu ambiente familiar e voltará a ter uma intimidade crescente com Deus. "Reconcilia-te com ele e terás paz; desta maneira a felicidade virá sobre ti" (22,21).

Este tema de indignidade e justiça diante de Deus surge nos discursos 4,17-21; 15,14-16; 25,4-6, sendo assim, explorado por três vezes.

A justiça de Jó é então posta em xeque diante destes comentários. Conforme vimos no primeiro capítulo o que foi exposto por Von Rad, *sdq* é essencialmente um conceito relacional, enquanto consiste em uma conexão real entre dois seres e nunca se refere à associação entre uma ideia e um objeto que fosse submetido à avaliação, então, fica claro quem são os dois seres relacionais no livro de Jó: a própria personagem e Deus.

Assim sendo, esta relação e a sorte de Jó, nos discursos dos amigos, referem-se ao pensamento da teologia da retribuição, pois, nesta visão, ele se tornou merecedor porque não praticou a *sedaqah* conforme deveria.

Aprofundando ainda a temática, vê-se que Jó também chegou a pensar que viver como justo era também a garantia de felicidade e prosperidade. Em Jó 29, ele

rememora tempos passados, com certo saudosismo, e nos últimos versículos coloca “Morrerei na minha altivez, depois de dias numerosos como a areia; minhas raízes estendidas até a água, o orvalho pousando em minha ramagem, minha honra ser-me-á sempre nova, em minha mão o meu arco retomará força” (29, 18-20).

Mesmo assim, ele se depara com seus anseios e uma realidade contraditória, por isso chegou a afirmar “Esperei felicidade, veio-me a desgraça; esperei luz, veio-me a escuridão” (30,26). É o justo que sofre sem merecimento.

Jó após o início do seu tão intenso sofrimento, chega a duvidar de sua inocência, pois diante dos fatos, como poderia argumentar uma não culpabilidade? Passa a ter um pouco de ironia ao dizer “Mesmo que eu fosse justo, sua boca condenar-me-ia; se fosse íntegro, declarar-me-ia culpado” (9,20) e então ele questiona sua *sedaqah* diante de Deus: “Sou íntegro? Eu mesmo já não sei, desprezo a existência! É por isso que digo: é a mesma coisa! Ele extermina o íntegro e o ímpio” (9,21s).

Em Jó 21 ele reflete sobre a prosperidade, quando a partir do v. 7, demonstra que o ímpio a tem em sua vida terrena. E esta não é de pequena duração, pois o v. 13 indica: “sua vida termina na felicidade, descem em paz ao Xeol”, ou seja, a prosperidade é de longa extensão, até a morte na velhice. Apesar dos questionamentos interiores, Jó insiste na demonstração de sua inocência; não blasfema contra Deus, e nesse capítulo não há uma reação de revolta diante do mal acontecido. Por isso, em relação ao senso de justiça, Rossi afirma:

(...) Jó se mostra disposto a receber o bem como o mal sem se desviar de sua justiça e de sua piedade. Se Jó é provado no que se refere à profundidade e à motivação de sua justiça, então ele é encontrado inteiramente justo. Sua justiça não depende de recompensa de espécie alguma (ROSSI, 2005, p. 26).

Por isso, Jó refuta as questões da teologia da retribuição presentes nos discursos dos amigos, pois sua experiência está demonstrando o contrário e ele é cômico de suas atitudes para com Deus. A distribuição da justiça para com ele é questionada, pois o que aconteceu é incoerente com a doutrina vigente que lhe está sendo imposta. Rossi e Silva afirmam sobre Jó: “Ele representa todos os seres humanos; seu sofrimento inocente é um desafio às ideias retributivas da justiça de Deus” (ROSSI; SILVA, 2021, p. 84).

A personagem defende sua inocência perante a situação de sofrimento ao qual lhe foi imputada e os fatos demonstram que mesmo assim ele foi acometido por

uma série de tristezas. Qual seria então sua conduta perante esse quadro? Já que não haveria conversão, pois o pecado é inexistente em sua mentalidade, o passo seria ir além do questionar, resultando numa busca em livrar-se de um mal imerecido.

2.1.2 Refutação da teologia da retribuição feita por Jó

A novidade apresentada de um sofrimento imerecido faz parte da tentativa da tradição sapiencial, conforme visto até agora, de questionar e encontrar respostas ao bojo da questão. Em seu artigo acerca das respostas da Bíblia ao sofrimento humano, Rossi e Silva abordam que a literatura sapiencial mostra o sofrer como parte de uma pedagogia divina. Assim afirmam:

Outra resposta da Bíblia afirma que o sofrimento faz parte da pedagogia divina, porque Deus repreende, como um pai, o filho a quem ele ama. Essa explicação, dispersa por várias partes da Bíblia, se concentra mais na tradição sapiencial, especificamente nos livros de Provérbios, Salmos e Eclesiástico ou Sirácida. Dizer que o sofrimento é uma forma de amor paterno é uma tendência a responder positivamente ao problema. Outra resposta, bem mais complexa, também da literatura sapiencial, tende a uma via negativa, questionadora e cética. Está bem representada nos livros de Jó e Eclesiastes ou Coélet (ROSSI; SILVA, 2021, p.82).

Dentro da circunscrição dos livros sapienciais, pode-se afirmar que estes são os que mais criticam a teologia da retribuição pois partem de outra experiência: a da gratuidade. Rossi e Silva são concisos ao colocarem que Jó, junto a Eclesiastes, apresentam essa crítica de um modo mais complexo, pois tendem a responder negativamente aos problemas elencados do sofrimento.

Seria inconcebível alguém viver em situação de miserabilidade, acometido por várias desgraças, e ao mesmo tempo, ser justo e íntegro dentro da doutrina da retribuição. Por isso Jó e Eclesiastes são questionadores e problematizam a questão.

Existe assim uma reprovação cética à visão retributiva expressa em Jó na composição da sua obra. Já no início do livro vemos a indignação da personagem perante a situação de sofrimento em que se encontra. Em Jó 3, é feita uma crítica à sabedoria e a bondade de Deus. É uma expressão, de forma indireta, da contraposição proposta pelo hagiógrafo ao cerne do livro. Sua fala é de indignação, de oposição, diante do sofrimento imerecido: “Jó quebra o silêncio e sua voz ressoa como um grito das profundezas (...). Em sete dias de silêncio muitos pensamentos se passaram e o sentimento se aprofundou. Mas a paixão não diminui a lucidez do

monólogo” (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 148). Esta voz dada à personagem, representa aquela dada a todos os que dentro do ensinamento que o sofrimento é merecido porque houve pecado, se sentem prejudicados pela tradição.

Em Jó 7, a personagem põe-se diante de sua situação e questiona as atitudes de Deus. O que fez para merecer tal castigo? Chega até mesmo no v. 20a a indagar: “Se pequei, que mal te fiz com isso, sentinela dos homens?”. Nessa expressão, vemos que:

Jó parece disposto a confessar-se culpado, contanto que Deus o deixe; depois ele arriscará tudo, desde que sua inocência seja reconhecida. Que o homem tenha pecado não se nega; mas para merecer semelhante castigo... “O que eu te fiz?”, pode ser uma fórmula forense (...), para que soe um eco invertido de 4,17: Deus pode estar certo, ser inocente diante de Jó? (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 203)¹⁶.

Jó poderia então declarar a sua não inocência, caso aquelas dores não se perdurassem. São várias as perícopes que demonstram a refutação da teologia da retribuição feita por Jó. Ele refutou o dito por seus amigos, por acreditar que “o método teológico de seus amigos vai dar no vazio e no desprezo do ser humano e, portanto, também na deformação do rosto de Deus” (HEINEM, 1982, p. 64). Aqui vale o exposto acerca da imagem de Deus no início deste capítulo. Como seria possível um Deus ao qual Jó se relacionava, permitir uma tal situação de injustiça?

Mais um exemplo dessa refutação, está exposto em Jó 9. Schökel e Diaz citam um autor antigo, Felipe o Ancião, no qual afirma que em 9,21-24 se encontram as expressões mais ásperas de Jó: “Em todo o livro não há palavras mais ásperas que estas e as anteriormente mencionadas. Creio que ele se refere a estas duas quando diz: eu disse algo que oxalá não tivera dito e outra coisa à qual não acrescentarei nada” (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p.230)¹⁷.

Nos discursos dos amigos de Jó, vimos que Deus é visto como um juiz que retribui a bons e maus conformes suas obras. Jó então se põe contra isso de forma contundente, basta ver o versículo seguinte e os subsequentes: “É por isso que digo: é a mesma coisa! Ele extermina o íntegro e o ímpio” (9,22). Para a personagem, é

¹⁶ *Job parece dispuesto a confesarse culpable, con tal que Dio lo deje; más tarde arriesgará todo, con tal de que se reconozca su inocencia. Que el hombre haya pecado no se niega; pero para merecer semejante castigo... «¿Qué te he hecho?», puede ser fórmula forense (...), de modo que suena un eco invertido de 4,17: ¿puede Dios llevar razón, resultar inocente frente a Job?»*

¹⁷ *En todo el libro no hay palabras más ásperas que estás y las antes citadas. Creo que a estas dos se refiere cuando dice: he dicho algo que ojalá no hubiera dicho, y otra cosa a la que no añadire nada*

claro que Deus não diferencia entre alguém inculgado e transgressor ao deliberar seus flagelos e se assim o faz, ele “deixa a terra em poder dos perversos e tapa os olhos de seus governantes” (9,24).

Para resolver a questão sobre sua situação, em Jó 9, mais vai se apoderando dele a vontade de ter um pleito com Deus, de forma que este seja chamado para responder sobre os seus procedimentos. Quem poderia absolvê-lo ou declará-lo inocente? Seria necessário haver uma forma de resolver a querela com Deus.

Quanto a ter um debate com Deus, Schökel e Diaz afirma que se faz mister compreender o *background* sociocultural ao qual está inserido Jó. Por isso, são apresentados alguns dados:

Para delinear a concepção da ação judicial com Deus, convém lembrar alguns dados e textos da prática de Israel. Trata-se da existência do pleito bilateral ou "juízo contraditório", que é resolvido pelas duas partes, sem ir a um juiz, embora testemunhas notariais possam comparecer. Pode-se citar como exemplo o pleito de Davi com Saul, um vassalo com um soberano, de 1 Sm 24. Em tais processos não há um juiz imparcial e justo acima das partes. Quando a disputa não é resolvida entre os dois, então é hora de ir ao tribunal: "Quando dois homens têm um pleito, vão a um julgamento e julgue-os..." (Dt 25,1) (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 225)¹⁸.

Sem recorrer a um juiz, aconteceria então o pleito bilateral, entre Jó e Deus. O motivo é claro: Jó desejaria provar-se inocente. Contudo, isso poderá ser um intento deveras alto. A ideia parece penetrar Jó, mas é um perigoso projeto tal querela.

O fracasso desse confronto é visto em alguns versículos do mesmo capítulo 9, como segue abaixo. Jó deseja argumentar, mas Deus pode apelar de diversas formas a atributos que ultrapassam o que aquele poderia tangenciar, como:

- Força: quem pode entre os mais fortes resistir a Deus? (9,18.34). Na obra da criação, Deus mostrou sua imensa força (9,5-10)
- Sabedoria: nem os mais sábios podem resistir a Deus (9,18), de forma que é capaz de deixar o rival sem razões para rebatê-lo (9,3), pois seu saber é insondável (9,10)

¹⁸ Para perfilar la concepción del pleito con Dios es conveniente recordar algunos datos y textos de la práctica de Israel. Se trata de la existencia del pleito bilateral o «juicio contradictorio», que resuelven las dos partes, sin acudir al juez, aunque puedan asistir testigos notariales. Se puede citar como ejemplo el pleito de David con Saúl, vasallo con soberano, de 1 Sm 24. En tales pleitos no hay un juez imparcial y justo por encima de las partes. Cuando el pleito no se resuelve entre ambos, entonces es el momento de acudir al tribunal: «cuando dos hombres tengan un pleito, vayan a juicio y los juzguen...» (Dt 25,1)

- Justiça: de nada será válido declarar-se justo diante de Deus (9,2.15.20-23.28). Até a purificação seria também vã (9,30), pois só Deus pode apagar o pecado, e Jó não teria poder para isso.

Diante disso, o fracasso de um pleito como esse seria inevitável. Poder-se-ia ser considerado um debate desigual entre as partes:

Jó sonha com o impossível e até mentalmente compõe e pronuncia em voz alta o pretense discurso que pronunciaria contra Deus (cap. 10): é uma acusação implacável, baseada sobretudo na conduta de Deus com sua obra. Ele o acusa de maus-tratos e denuncia intenções perversas. Ele assim prolonga o discurso do capítulo 3: "Por que ele deu vida a um desgraçado?" (3,20); E se a deu, por que não a respeita? (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 225)¹⁹.

Os últimos versículos do capítulo 9 são apresentados no sentido que não seria possível realizar um pleito entre Deus e um homem: "Ele não é homem como eu a quem possa dizer: vamos juntos comparecer em julgamento" (9,32). A conclusão é que Deus poderia chamar o homem ao pleito, não o contrário.

Surge uma nova problemática, exposta pela própria personagem: "Não existe árbitro entre nós, que ponha a mão sobre nós dois para afastar de mim a sua vara e rechaçar o medo de seu terror! Então lhe falaria e não teria medo, pois eu não sou assim a meus olhos" (9,33ss). Quem poderia ser o árbitro ou conciliador nessa situação? Teria de ser alguém neutro, um mediador que dirimisse as questões levantadas por Jó à sua situação imposta por Deus. Poderia ser alguém considerado acima do juízo de ambos? Mas nesse caso, uma das partes chamadas ao pleito é o próprio Deus.

Schökel e Diaz dão algumas sugestões de um possível juiz a partir de uma análise da obra: "Seria talvez um dos anjos sugeridos por Elifaz (5,1), talvez um dos seres celestiais do prólogo, um anti-satã" (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 225)²⁰.

E existindo este pleito bilateral, alguma das partes deveria sair como condenada, e a outra, por conseguinte, declarar-se-ia inocente. No caso de Jó e o exposto na tentativa de fazer esse debate, o fato é que não acontece, nem o pleito e nem o tribunal com um intermediário.

¹⁹ *Job sueña con lo imposible y hasta compone mentalmente y pronuncia en voz alta el discurso fingido que pronunciaría contra Dios (cap. 10): es una acusación implacable, basada sobre todo en la conducta de Dios con su obra. Lo acusa de malos tratos y denuncia perversas intenciones. Prolonga así el discurso del capítulo 3: «¿por qué dio vida a un desgraciado?» (3,20); y si se la dio, ¿por qué no la respeta? (op.cit., p. 225).*

²⁰ *Sería quizá uno de los ángeles sugeridos por Elifaz (5,1), quizá uno de los seres celestes del prólogo, un antisatán.*

Contudo, mesmo assim, Jó, por considerar-se justo, ainda acredita que é possível questionar. Não podendo levar Deus a réu em julgamento, ao menos, compreende que colocações podem ser expostas.

Mesmo diante da doutrina da retribuição, ele afirma com clareza que Deus sabe da sua inocência, sendo bastante interessante o que está em 9,17b: “e sem razão multiplica minhas feridas”. Deus fere a Jó sem motivo algum, sem razão plausível nesta colocação. Então, já que não houve um pleito bilateral, ou um tribunal com um árbitro, a personagem discursa sobre a questão. É o que está expresso no capítulo 10. Se não pode resolver a querela com um julgamento, ao menos sua voz será utilizada para afirmar sua inconformação a tudo o que está lhe acontecendo. Por isso, “Já que Deus não o escuta, que o escutem seus amigos e leitores, homens como ele. Pronuncia um discurso linear em desenvolvimento, carregado de paixão” (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 233)²¹.

Em meio a tudo isso, a pensamentos e discursos, Jó pôde sentir por experiência que os ímpios podem prosperar e os justos sofrerem. Desta forma, é apresentada uma novidade teológica não coerente com a doutrina da retribuição: o sofrimento não seria um castigo proveniente do pecado. Todos os questionamentos implicam na direção a esta afirmação. E como o leitor é onisciente, ele tem conhecimento claro que Jó é inocente. Por isso, é convidado a pensar sobre essa questão de que o mesmo passa por dores que não cabem à sua condição de ser justo.

Diante desse pequeno comentário sobre o capítulo 9, fica a indagação: o livro realmente apresenta soluções para a o sofrimento imerecido? Ou apenas é provocador, deixando para o leitor as conclusões? O passo seguinte é justamente tentar ver algumas soluções propostas na própria obra como explicações e o que ficou como resultado da experiência jobiana.

2.1.3 Gratuidade e retribuição em um relacionamento com Deus

Após a fala de Deus, como encerramento da parte poética do livro, Jó faz uma consideração diante do seu percurso feito como um pobre sofredor. Um pleito foi tentado, exposições para considerar-se inocente foram colocadas, e o que resta então? O que mudou em Jó ao passar pela experiência das dores tão profundas?

²¹ *Ya que Dios no lo escucha, que lo escuchen sus amigos y los lectores, hombres como él. Pronuncia un discurso lineal en el desarrollo, cargado de pasión.*

Destaca-se o que está escrito em 42,3.5: “Falei de coisas que não conhecia, de maravilhas que me ultrapassam. Com o ouvir dos meus ouvidos ouvi, mas agora te vê o meu olho”. Jó expressa que conhece a Deus a partir daquele ponto de uma forma diferente, permitindo-o uma sabedoria diante da realidade dos acontecimentos trágicos de sua vida, mesmo sem respostas plausíveis que ele esperava anteriormente ter.

A questão da mensagem do livro como solução à teologia da retribuição ainda é de difícil compreensão. Quais seriam as respostas que a própria obra chega a levantar como possíveis às indagações do justo sofredor? Murphy assim aborda:

Na obra podem detectar-se vários pontos de vista a respeito do sofrimento: ele é uma provação (caps. 1-2), um correctivo (sic) medicinal para o homem (Elihu em 33, 19-22). O capítulo 28 parece implicar que o sofrimento constitui um enigma insolúvel para o homem, que não tem qualquer acesso à sabedoria (exceto pelo temor do Senhor, 28, 28)” (MURPHY, 1965, p. 99).

Por conseguinte, nas palavras de Murphy, a provação e a correção seriam então algumas das respostas para a existência daquele sofrimento. Isso vai de acordo com a resposta positiva à problemática. Mas, ele ainda afirma que poderia ser um enigma insolúvel. Não haveria então uma resposta exata à pergunta do porquê sofrer. Esta Dissertação propõe ver a forma como após o que se passou com Jó, a sua experiência fez com que ele conhecesse a Deus em um modo novo. Seria um conhecimento experiencial como fruto do sofrimento, em uma relação de gratuidade com o Criador.

Os componentes da mecanicista teologia da retribuição de nada serviram quando se concluíam na vida da personagem uma falta de correspondência entre ação e resultado. Nem sempre a ação do homem gerou o resultado divino esperado pela coletividade do povo escolhido. E por isso a dúvida:

em relação à existência de uma ordem e à justiça divina brota violentamente de sua inexplicável fusão física e social; o cinismo do segundo desarvora a esperança do homem na possibilidade do conhecimento e, portanto, no caráter ilusório da empresa sapiencial. Com isto, impõe-se não só uma inseparável crise epistemológica, mas uma falta de confiança na cognoscibilidade de Deus e na bondade de seu projeto criatural. A falta de fundamento da empresa sapiencial já não conta com que Deus criou o mundo capaz de recompensar a virtude e castigar o mal” (ASENSIO, 2005, p. 74).

O esquema proposto pela ordem social em que Deus age com benevolência aos que são fiéis à aliança não é o visto no livro. Além disso, Jó não é israelita,

raramente se reporta a Deus como IHWH e não menciona a história da aliança entre o povo escolhido com Deus. Ele representa todo ser humano que sofre e busca sentido para isso.

Como a novidade consiste em ver um sofrimento que não possui uma causa que lhe justifique, muito menos um possível pecado, a imagem de Deus passa então por uma espécie de avaliação no desenvolvimento da obra.

Asensio afirma que é apresentado na empresa sapiencial um risco ao projeto divino para as criaturas, junto ao seu conhecimento. A ordem cósmica imposta por Deus não se mostra benevolente em situações como a de Jó.

Há uma tendência então entre os estudiosos na qual mais do que respostas, no livro de Jó, problematizar seria a intenção. O que mudaria não seria encontrar as causas do sofrer, mas olhar para as consequências do mesmo naquele que o perpassou. Por isso:

a tendência dos modernos exegetas é para reconhecer que a maneira de tratar o problema é existencial – como é a vida de alguém que vive no sofrimento. Esta resposta aparece reflectida (sic) na mudança de atitude de Job (sic) no capítulo 42, onde a sua visão de Deus, ou o seu encontro com Ele, é apresentada como a razão que a mantém na adesão a Deus pela fé (MURPHY, 1965, p. 99).

Jó mesmo diante do mistério da causa, na parte poética do livro, permanece com seu assentimento pela fé. Este posicionamento intrigou e ainda continua intrigando leitores, especialmente pesquisadores, pois se tornou tema para vários estudos.

Asensio afirma que poderia a partir daí dar-se um salto, saindo da Teologia da Retribuição, para aquela da Gratuidade. Eis suas palavras:

Há autores que percebem o núcleo do livro de Jó na relação entre criação e redenção. Tomando como base a doutrina bíblica da retribuição, opinam alguns que a fé não pode encontrar apoio no discernimento dos mecanismos dessa doutrina, como queriam os amigos de Jó, mas na auto-revelação de Deus como criador nos cc. 38-41. No entanto, e como definitivamente a desordem que o sofrimento supõe não encaixa significativamente na harmonia da criação, Jó acaba descobrindo o Deus redentor, que é o Deus da graça, da gratuidade (ASENSIO, 2005, p.151).

É bem verdade que a descoberta dada por Jó é feita por sua experiência diante dos fatos de sua vida. A questão do mal imerecido não fica resolvida, e muitos teólogos defendem que o hagiográfico não possuía realmente essa intenção.

Problematizar levou de um questionamento do sistema existente de causa-feito, para um evoluir na possibilidade de um Deus em que se configura na Teologia da Graça.

Seria então necessário Jó ter passado pelo sofrimento para compreender essa gratuidade? Mesmo que não houvesse essa necessidade, o sofrimento tornou-se o caminho para que algo nesse nível acontecesse. Diante de eventos negativos, é possível tirar algo de proveitoso. Nesse caso, o melhor foi uma relação com Deus desinteressada, na qual retira do mesmo a obrigação de enviar prosperidade àquele que a Ele se confia. A tradição bíblica ao pôr em pauta essa temática eleva o conceito que se tem de Deus, permitindo assim uma imagem sua diferenciada.

Ainda abordando sobre a intenção do poeta, Terrien insiste na gratuidade, afirmando ser o objetivo final do hagiógrafo: “mostrar o triunfo da fé no desnudamento completo do eu. Ao contrário do narrador folclórico, ele não camuflou a existência e seus horrores, mas sabia, seis séculos antes do apóstolo Paulo, que a graça é suficiente (2 Cor 12,9)” (TERRIEN, 1994, p. 58). E afirma também que o livro de Jó ultrapassa os limites do Antigo testamento ao abordar a questão da religião pura. “Como o Segundo Isaías, ele põe a questão mais profunda do hebraísmo e conduz diretamente ao Novo Testamento” (TERRIEN, 1994, p. 59).

Esta gratuidade no campo acadêmico é conhecida como Teologia da graça. Sendo a mesma concedida sem o âmbito da troca, começamos então um caminho de entendimento sobre a relação da mesma com o ser humano no estado de sofrimento. Ao ser explanado no primeiro capítulo sobre o significado de *sedaqah*, foi visto que a mesma se dá de forma relacional. Pois bem, a graça também em sua simbiose implica relação. Para explicar isso, Johann Auer afirma:

A graça não é uma mera coisa, mas uma realidade nas relações entre Deus e o homem, e a imanência divina em cada criatura e sobretudo no homem são o pressuposto lógico e objetivo da eleição e predestinação eterna e eficaz que atua na história do homem (AUER, 1975, p. 92)²².

A graça então atua no ser humano, fazendo com que a sua relação com Deus seja vista no desenvolver de sua existência, mesmo que aquele não a compreenda.

Sobre a etimologia da palavra, o termo graça é de origem grega e não há um vocábulo em hebraico que possa sintetizar plenamente o seu conteúdo. De forma

²² *La gracia no es una mera cosa, sino una realidad en las relaciones entre Dios y el hombre, y la immanencia divina en cada criatura y sobre todo en el hombre son el presupuesto lógico y objetivo de la elección y predestinación eterna y eficaz que actúa en la historia del hombre.*

aproximada, *hen* e *hesed* foram traduzidos por graça, porém, não chegam à totalidade do entendimento dela de acordo com alguns especialistas. A *hesed*, conforme Imschoot, se trata “da fidelidade prestimosa que se pode esperar de um coligado, sobretudo de alguém que se fez uma aliança (I Sam 20,8.14s)” (1971, p. 649). A *hesed* teria então uma exigência para com o ser humano, e isto no pensamento hebraico sobre o relacionamento com Deus, significava a fidelidade do homem perante a lei divina. Contudo, é claro que Deus permanece fiel mesmo diante da infidelidade humana. Alguns autores abordam o termo em relação ao conceito de gratuidade, contudo, por não se excluir uma resposta humana, o entendimento da *hesed* divina ainda não expressa o pleno agir gratuito divino.

O vocábulo grego que mais expressa uma teologia da gratuidade é *χαρις*. É o correspondente ao nosso termo graça em português. Ainda conceituando o mesmo, conforme Pesch, vemos que “graça é o voltar-se imerecido, inesperado e incompreensível – do amor de Deus ao homem, conduzindo-o à salvação na comunhão de vida com Deus, desvelando e vencendo libertadoramente a oposição a Deus enquanto prisão do homem em si próprio” (PESCH, 1993, p. 328).

A graça é inteiramente oposta ao sistema retributivo. Isso é corroborado por São Tomás de Aquino, que na Suma Teológica, q. 114, a. 5, sol.1, embasou um comentário sobre a doutrina do mérito, colocando-a em oposição à gratuidade:

O dom da graça pode ser considerado à dupla luz; - Primeiro, quanto ao seu carácter de dom gratuito. E então, é manifesto que todo mérito repugna à graça, pois como diz o Apóstolo, se isto foi por graça, não foi já pelas obras. – Segundo, quanto à natureza mesma do que é dado. E assim, também o dom da graça escapa ao mérito, se se trata de alguém que ainda não a possui; quer por exceder ela à capacidade da nossa natureza, quer também porque, antes de recebê-la, o homem, no estado de pecado, está impedido de merecê-la, pelo próprio pecado. Mas depois de havê-la recebido, já não pode merecer a graça possuída. Porque a recompensa é o termo da obra, ao passo que a graça é o princípio de qualquer boa obra nossa, como já dissemos. Outro dom gratuito, porém, que venhamos a merecer, em virtude da graça precedente, já não será a primeira graça. – Por onde, é manifesto que ninguém pode merecer para si a primeira graça (AQUINO, 1980, p. 2013).

Esta colocação acima demonstra algo que no percurso deste capítulo foi tratado acerca da refutação de Jó ao que lhe acontecia. Os discursos na obra tendiam para a afirmação que o sofrimento era resultado de um pecado cometido por Jó e o hagiógrafo expôs questionamentos desse pensamento. Assim sendo, acaba-se por

ter aberto no livro o conceito de relacionamento gratuito, na qual Deus pode inclusive gerar o que era concebido como prosperidade, mesmo que não houvesse mérito do homem, mas porque ele é o bom por excelência.

O tema da gratuidade é deveras importante, como visto até agora. Quando o homem põe o valor de sua justificação nas obras, na verdade ele está confiando em si próprio, em suas forças. A fé desinteressada se torna meio para uma justificação gratuita, e esta implica em uma confiança em Deus. O horizonte humano passa da via horizontal para a vertical, eclode do homem para o transcendente.

Mesmo que a obra jobiana se detenha em analisar a gratuidade no relacionamento com Deus perante o sofrimento, ela abre espaço para a questão soteriológica, pois o pecado na concepção retributiva, destina o homem ao *sheol*. Entra nesse âmbito a justificação, pois há nesse sistema a visão de analisar as obras numa estreita relação com o sentido do mérito, chegando a traduzir o pensamento que seria possível ser justificado apenas pelas boas obras. Assim sendo, isso eliminaria a gratuidade da salvação dada por Deus, e a teologia dogmática se propõe também a defender esse dado²³. É interessante nesse capítulo entender que as boas obras devem ser expressão da fé, e não da lei, como é visto por vezes nos escritos veterotestamentários. E não é possível a partir destas exigir uma recompensa de Deus.

No primeiro capítulo abordamos sobre bênção e maldição no contexto da retribuição, e introduzimos a presença de Abraão, primeiro por sua importância na economia da salvação, segundo por tentarmos demonstrar que a via retributiva já estava expressa no início da história da relação de Deus com o povo escolhido.

Sobre a questão meritória de Abraão em suas atitudes, há comentaristas que a abordam como o exemplo dele ter oferecido seu filho para o sacrifício. Barbaglio afirma que na verdade há uma total gratuidade na justificação, e a explica no modo abraamico:

Não há dúvida: não foi em virtude de boas obras, mas da fé na palavra divina que Abraão foi justificado. Portanto, está excluído qualquer mérito, como excluída está qualquer razão de orgulho e de autossuficiência perante Deus. (...) Além disso, se se observar bem a sucessão dos fatos na história do patriarca, ver-se-á que ele foi justificado antes de ser circuncidado. Segue-se daí que a circuncisão é fator sem influência no processo justificatório:

²³ Optou-se aqui em não abordar a questão da cooperação humana diante da graça, através das obras, de forma mais exaustiva, pois seria mais específico da teologia dogmática.

somente a fé tem peso. Caem, assim, as barreiras do particularismo judaico: Abraão é o pai de todos, judeus e pagãos, desde que creiam. (BARBAGLIO, 1991, p. 184).

A filiação abraâmica se dá pela fé, independente de etnias. Ele é o pai de todos aqueles que creem, pois é o seu exímio modelo. A justificação é então, permitida a todos, como fruto do acolhimento da justiça divina unida à fé.

O que se observa com isso é que a Teologia da Gratuidade, mediante a fé e não às obras, modifica a forma de relacionamento do homem para com Deus.

Entender o plano da graça na vida do ser humano é também percebê-la com um sentido escatológico. A recompensa final, ou seja, a ressurreição no *eschaton* é favor de Deus, de forma gratuita, proveniente da sua mais benevolente vontade. Não pode ser adquirido, é graça.

Deus em si mesmo é gratuidade. São Tomás de Aquino ao abordar sobre graça incriada, afirma que a forma do agir divino é condicionada à sua essência. Este santo nos ensina que o mérito é do próprio Deus, afinal, toda iniciativa provém dele.

Assim sendo, estudar o livro de Jó nessa perspectiva demonstra a gratuidade de relacionamento entre homem e Deus, não condicionado a méritos e distribuição da justiça conforme pecados cometidos.

A Teologia da Gratuidade sintetiza isso e é exposta de forma mais clara no Novo Testamento. No caso de Jó, há uma abertura no Antigo Testamento apontando para o que virá depois. Ele torna-se assim um apontamento para a Graça trazida com a encarnação do filho de Deus.

Contudo, a pergunta retorna: o que esta personagem adquiriu depois do caminho percorrido?

O próximo passo será tentar elaborar algumas considerações acerca do final do bloco poético, em que há as colocações de Jó de forma conclusiva e o que elas poderiam então significar.

2.2 UMA HERMENÊUTICA DE JÓ 42, 1-6

Estes últimos versículos do bloco poético representam a conclusão da fala de Jó perante todo o que vivenciou. Percebe-se que no início do livro, na parte denominada de prólogo, a personagem está conformada com a vontade de Deus. No que se segue, na parte poética, ela questiona e levanta toda uma problemática acerca

do sistema retributivo ao qual está inserida. Há uma crítica e suas palavras demonstram a complexidade da situação. Quando se pede um pleito e Deus se manifesta em seus discursos, Jó aparece posteriormente de uma forma nova, como que em paz diante da experiência de Deus que obteve. Inclusive retrata-se e fala em penitência.

Os v.1-6 do capítulo 42 mostram essa realidade final sobre a experiência que teve. É a última resposta de Jó. Por isso, o próximo passo é deter-se a eles, em caráter hermenêutico.

2.2.1 Delimitação do texto

A perícope a ser analisada está em Jó 42,1-6. O marco inicial está no v.1 pois indica uma mudança de atitude quanto aos versículos precedentes: ali contém a última resposta de Jó a Deus. Dois discursos que Deus fez a Jó estão contidos nos capítulos anteriores, em 38,1– 40,2; 40,6 – 41,26. Neles estão impressos uma teologia da criação. Esses dois pronunciamentos geraram duas respostas de Jó. A primeira, está em 40,3-5. Jó havia pedido um pleito com Deus e este se pronuncia. Ali Jó reconhece sua pequenez. A segunda resposta está na parte que interessa para análise nessa dissertação: 42,1-6. O primeiro versículo é justamente um sinal de que haverá essa fala de Jó, sendo por isso, a última colocação da personagem principal do livro. Vale ressaltar que esses versículos encerram a parte poética da obra. Por conseguinte, o marco final da perícope é o v.6, pois a partir do v.7 há uma mudança de gênero literário: o restante da obra sucede em prosa, em um epílogo biográfico.

2.2.2 Unidade Interna (coesão)

Os capítulos finais da parte poética do livro de Jó mostram o diálogo entre o mesmo e Deus; onde há dois discursos de ambos. No último realizado por Jó, observa-se uma coesão que demonstra uma unidade interna, através da estrutura verbal e dos sufixos em hebraico utilizados na primeira pessoa singular, que fazem, portanto, referência a si mesmo. Os sufixos de segunda pessoa do masculino singular correspondem ao interlocutor, no caso Deus. Esta coesão mostra o quanto o estilo dialogal foi importante em toda a obra, e agora diante de todo o ocorrido, firma-se na escuta do que a personagem principal tem a revelar.

2.2.3 Perícope – Jó 42, 1-6

¹Jó respondeu a IHHW e disse: - ²Reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. ³“Quem é esse que empana meus desígnios com palavras sem ciência?” Falei de coisas que não conhecia, coisas maravilhosas para mim, que eu não conhecia. ⁴“Escuta-me, pois, e eu falarei; eu te perguntarei e tu me ensinarás. ⁵Com o ouvir dos meus ouvidos ouvi, mas agora meu olho te vê. ⁶Por isso, me abomino e me arrependo no pó e na cinza.

2.2.4 Estrutura do Texto

A segunda e última resposta de Jó da parte poética do livro possui três momentos:

- 1 – Reconhecimento do poder de Deus e insensatez de Jó (v. 1-3a)
- 2 – Reconhecimento que não entendia, não conhecia (v. 3bc)
- 3 – Insensatez de Jó e reconhecimento do nada humano (v.4-6)

A seguir é apresentada uma estrutura para tornar mais clara a moldura no início e no fim, junto à parte concêntrica.

A (42,1-2) Palavras de Jó: reconhecimento do poder de Deus

B (42,3a) Palavras do Senhor: insensatez de Jó

C (42,3bc) Palavras de Jó: não entendia, não conhecia

B' (42,4) Palavras do Senhor: insensatez de Jó

A' (42,5-6) Palavras de Jó: reconhecimento do nada humano

2.2.5 Algumas observações sobre o texto original em Hebraico²⁴

v.1 Jó respondeu a IHHW e disse:

Hebraico	Português
וַיַּעַן	Respondeu
wayya ^c an	

²⁴ Para a transliteração do Hebraico para o Português, foi-se utilizado o padrão exposto por Lambdin, conforme as tabelas expostas no Anexo A e B. LAMBDIN, T. O. **Gramática do hebraico bíblico**. Tradução Walter Eduardo Lisboa. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 26-29.

אִיּוֹב cîyôḇ	Jó
אֶת־ et-	-
יְהוָה yhwh	Yahweh
וַיֹּאמֶר: wayyômar:	e disse

O termo Jó significa odiado. Deriva da raiz אִיָּב “ser hostil, tornar-se inimigo”.

YHWH é utilizado no prólogo e epílogo da obra como nome da divindade. Nas outras partes, refere-se a Deus como *El* ou um dos seus vários derivados. Em algumas ocasiões, o termo *Shaddai* (Todo-poderoso), é usado normalmente como uma alternativa paralela ao *El*.

v. 2a Reconheço que tudo podes

יָדַעְתָּ yāda ^{tā}	-
(יָדַעְתִּי) (yāda ^{cti})	Reconheço
כִּי־ kî-	que
כֹּל kōl	tudo
תּוּכָל tūkāl	podes

Com o *qere*, o verbo fica na primeira pessoa singular, ou seja, sei (יָדַעְתִּי); com o *ketib*, tu sabes, reconheces.

Aqui foi lido com o *qere*. A septuaginta e a vulgata fazem o mesmo, ao traduzirem como “reconheço”. Versões como a Bíblia de Jerusalém e a do Peregrino adotam esta correção, também feita pelos massoretas. Parece uma diferença sutil,

mas a leitura com o *ketib* significaria que Jó estaria falando a Deus que ele é capaz de tudo, mas utilizando o *qere*, é o próprio Jó que afirma ele mesmo reconhecer que somente Deus é capaz de tudo.

v. 2b e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado

וְלֹא־ wəlō-	e que nenhum
יִבָּשֶׁר׃ yibāšēr	Fica frustrado
מִמְּךָ mimməkā	dos teus
מִזְמָה׃ məzimmāh:	desígnios

v. 3a Quem é esse que empana meus desígnios com palavras sem ciência?

מִי mī	Quem (é)
זֶה zeh	esse
מַעְלִים maʿlīm	que empana, obscurece
עֲשָׂה ʿēsāh	conselho, desígnios
בְּלִי bəlī	sem
דַּעַת dāʿat	conhecimento, ciência

Este versículo acaba por repetir o que está em 38,2 em sua essência, e o v.4 repete mais precisamente o que está em 38,3b. Para muitos comentadores, seriam notas marginais que foram interpoladas às colunas do texto. Mas, pode ser Jó fazendo uma anamnese do que já foi dito. Assim, seria como uma citação das perguntas que

Deus lhe havia feito anteriormente. Por isso, Schökel e Diaz preferiram ao comentar esses versículos, colocar entre parêntesis a expressão: “Tu disseste”, afirmando estar assim subentendida no hebraico. Para eles seria como uma repetição de palavras do adversário dentro da sua própria confissão (SCHÖKEL; DIAZ, 2002, p. 726).

v3b. Falei de coisas que não conhecia,

לָכֵן lākēn	por isso, portanto
הִגַּדְתִּי higadtî	eu falei
וְלֹא w alō	e não
אֲבִין ʿābîn	que eu entendia, conhecia

v3c. coisas maravilhosas para mim, que eu não conhecia

נִפְלְאוֹת niplāʿōt	coisas maravilhosas
לִּמִּנִּי mimmennî	para mim
וְלֹא w alō	e não
אֲדַע: ʿēdā ^c :	que eu conhecia

v.4a. Escuta-me, pois,

שְׁמַע- š ʾma ^c -	escuta-me
נָא nā	por favor

v. 4b. e eu falarei;

וְאָנֹכִי wəʔānōkî	e eu
אֶדְבַר ʔădabēr	falarei

v. 4c. eu te perguntarei,

אֶשְׁאַלְךָ ʔešʔālākā	[Tu dissesses] eu te perguntarei
--------------------------	-------------------------------------

v. 4d. e tu ensina-me (e tu me ensinarás)

וְהוֹדִיעַנִי: wəhōdîʕēnî:	e tu ensina-me, e tu me responderás
-------------------------------	--

v5a. Com o ouvir dos meus ouvidos, ouvira falar de ti

לְשִׁמְעַ- ləšēma ^c -	com o ouvir
אָזְנִי ʔōzen	dos meus ouvidos
שָׁמַעְתִּיךָ šəma ^c tîkā	ouvira falar de ti

v. 5b. mas, agora, meu olho te vê.

וְעַתָּה wəʕatāh	mas agora
עֵינִי ʕēnî	meu olho
רְאֶתְךָ: rāʕātākā:	te vê

O termo ^cēnî está no singular, significando assim meu olho. Como tradução sugere sempre uma interpretação, nas versões em português, há uma preferência em colocar no plural. Contudo, no singular, pode se compreender de uma forma

diferenciada e mais profunda, na qual será abordada na seção comentários aos versículos, mais abaixo.

v. 6a. Por isso me abomino

עַל־ °al-	Portanto, por isso
כֵּן kēn	depois disso
סָמָאִס °em°as	abomino (a mim mesmo)

Neste versículo, está o verbo sem um objeto para acompanhá-lo, o que gerou várias interpretações e formas de tradução. Terrien explica:

A maior parte dos modernos sugere: ‘Eu me retrato’, ‘eu retiro minhas palavras’, ‘eu repudio o que disse’, mais tais paráfrases enfraquecem consideravelmente o elemento inclusivo, existencialmente totalitário, do termo hebraico ‘em’as, o qual não é o verbo transitivo ma’as, ‘desprezar’, ‘desdenhar’ (...), mas uma forma aparente do verbo intransitivo mss, ‘escorrer’, ‘fundir’, ‘liquefazer-se’, ‘dissolver-se’ (Jó 7,5.16; sl 58,8; cf. LXX, efaúlisa emautòn kai etáken, ‘eu me considero um homem vil e desfaleço; Sim., katégnon emautoû, ‘sou reduzido a fragmentos’; Vulg., ipse me repleendo). Dhorme traduziu bem: “eu me abismo” (TERRIEN, p. 301, 1994).

Desta forma, foi colocado acima a palavra abomino e entre parêntesis a expressão a mim mesmo, sendo assim compreendida nesse sentido quando se traduz como “me abomino”.

v. 6b. e me arrependo no pó e na cinza.

וְנִחַמְתִּי w anihamtî	e me arrependo
עַל־ °al-	no
עָפָר °āpār	pó

:וַאֲפָרָה wā ^ʿ ēp̄er	e na cinza
פ̄ p̄	-

2.2.6 Comentários aos versículos

Os versículos que compreendem a perícopé em questão mostram a última resposta de Jó, encerrando assim o bloco poético da obra. Neles, apresenta-se um Jó que reflete e fala acerca de tudo o que aconteceu até aquele momento, por conseguinte, torna-se a última palavra dada pelo hagiógrafo à personagem central do livro. Direcionar o olhar para estes versículos permite perceber o resultado de todos os diálogos e o que isso gerou na vida de Jó. A composição da obra tende a um clímax e um desfecho. Aqui mostra-se este último na boca do próprio Jó. Aquele que resolve fazer uma leitura contínua do livro, do início ao fim, imerge na vontade de tangenciar o que a personagem realmente passou a conceber depois de toda a trajetória de sucessão de fatos e diálogos. Os comentários tornam-se assim uma escuta atenciosa à voz de quem experimentou o sofrimento e com isso passou a relacionar-se com Deus em um modo diferente.

v. 1-3

Jó respondeu a IHHW e disse:

Reconheço que tudo podes,

e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado

Quem é esse que empana meus desígnios com palavras sem ciência?

Falei de coisas que não conhecia,

de maravilhas que me ultrapassam.

Após as colocações feitas por Deus, a última resposta de Jó representa um reconhecimento de quem Ele é e da sua providência. Mostra que a onipotência divina tem um modo de ser acima das limitações humanas. Há uma mudança de tom nessa resposta. O primeiro discurso de Deus teve uma resposta negativa de Jó (40,3-5), mas este, ao invés, possui uma tonalidade positiva, pois há uma expressão de humildade nas suas palavras e um reconhecimento de quem é Deus.

Jó tinha um conhecimento de Deus baseado no que escutara, nos ensinamentos que recebera, mas a experiência com o sofrimento fez com que isso mudasse, concebendo assim uma nova imagem sua.

Há um tom de arrependimento em suas palavras, mas não é conforme o exigido pelos seus amigos. Ele não fala acerca dos seus pecados, conforme a doutrina da retribuição sugeria. Jó exprime arrependimento por colocar em dúvida a soberania e a justiça divina.

Antes, ao chamar Deus para um pleito bilateral, Jó desejava obter uma resposta à questão do sofrimento que estava sobre si imputado. Mas isto foi um querer adentrar-se em uma área além das suas compreensões. Então, ele percebeu quão audacioso foi seu intento e afirma que falou de coisas que não conheciam e ultrapassavam a sua ciência.

Essa dificuldade de conhecimento, poder-se-ia colocar de outra forma, como acesso à sabedoria, nos moldes sapienciais. Para Jó, a sabedoria seria então oculta, pois há um limite de acesso a ela. No caso de Deus, Ele a possui em plenitude. Ao analisar Jó 28, Andrade e Moraes, fazem algumas observações que são cabíveis aqui. Eles afirmam que aparece um ser divino que não rechaça o sofrimento exposto na obra, porém, não o explica, e ironicamente “exige que Jó, assumindo sua posição de homem, considere uma questão fundamental, os limites do conhecimento humano” (ANDRADE; MORAIS, 2021, p. 427). É o homem limitado diante do Deus ilimitado.

Andrade e Moraes discorrem sobre como adquirir a sabedoria, visto que esta não pode ser alcançada somente pela ciência humana, pelas vias da investigação, ou seja, através de um esforço pessoal. Para traçar um caminho de como penetrar em seus mistérios, colocam o foco na origem da mesma. Os autores mostram um caminho contrário, ao qual seria, para obter sabedoria, ela mesma deveria vir ao encontro do homem, tornando-se, portanto, acessível, e por isso, permitindo-se ser conhecida. Assim sendo: “A vinda da sabedoria é uma ação de Deus porque somente ele abre o caminho para a sabedoria, o lugar onde a sabedoria pode ser encontrada” (ANDRADE; MORAIS, 2021, p. 429).

Os v.1-3 do capítulo 42 mostram o reconhecimento de Jó perante suas limitações de conhecimento. Ao dizer que falou daquilo que não conhecia, de maravilhas que lhe ultrapassam, pois sua ciência não as alcançava, verifica-se que o empreendimento para a compreensão do porquê de seu sofrimento foi realmente maior do que sua alçada. Contudo, a sabedoria por vir de Deus, precisa de um

encontro com Ele para ser penetrada. Jó não obteve as respostas que gostaria sobre os motivos de sua sorte ter sido negativa, porém, ele passou a conhecer a Deus de um modo novo, pela experiência do sofrimento. Esse tipo de conhecimento foi direto, sem intermediações, como será visto ao se abordar ainda os próximos versículos deste capítulo.

v. 4 Escuta-me, pois,
e eu falarei;
eu te perguntarei,
e tu ensina-me

Ser ensinado, aprender com o outro, representa um reconhecimento da sua limitação de conhecimento. Jó fez um percurso e percebe a sua ignorância perante o que aconteceu. Deus é onisciente, Jó não. Por isso, pede a Deus que o ensine, que o dê conhecimento, pois sua ciência é limitada.

O que o sofrimento produziu de conhecimento em Jó? Até aqui, verifica-se que Jó não deseja mais provar sua inocência, mas demonstra que inclusive já passou a conhecer de um modo diferente, o que pode ser visto no v.5.

v. 5 Com o ouvir dos meus ouvidos ouvi,
mas agora meu olho te vê.

Os amigos de Jó fizeram várias intervenções acerca do que estava acontecendo. Junto a Jó, representam um pensamento racional, objeto da doutrina retributiva que estava em vigor. Cada discurso poético demonstra nas entrelinhas esse modo teológico de conceber a Deus. Contudo, Jó vai adiante. Apresenta uma novidade naquilo que estava corrente. Ele tentou ao máximo, como em um esquema, algo que pudesse salvaguardar a justiça de Deus e a sua.

Ao dizer que só conhecia a Deus de “ouvidos”, significa que tinha uma concepção e agora é capaz de ver com seus olhos a Deus em um modo diferente.

É o contraste do conhecimento das escolas sapienciais em sua doutrina da retribuição com um conhecimento adquirido pela experiência do sofrimento. Aqui inclui-se também a relação de gratuidade.

A fonte da ciência não é mais a tradição auditiva, mas o contato pela visão, como uma revelação. Baudissin explica que na mentalidade hebraica, o sentido visual significa uma percepção direta do outro, ou seja, sem intermediários. Assim ele continua: “Não há contradição entre essa metáfora sensorial e os numerosos exemplos de uma polêmica dirigida contra uma experiência sensível da divindade (por exemplo, em Gn 3,20; Dt 4,15; Is 6,10; 29,18; 42,18; Jr 5,21)” (BAUDISSIN citado por TERRIEN, 1994, p. 300).

Para Agostini, este versículo seria a chave de compreensão para todo o livro. Ao dizer que vê Deus, “se tornou capaz de aceitar os seus designios e abraçar os seus critérios. Percebe-se a mudança profunda que se produz em Jó. (...) Jó renunciou à sua lógica para entrar na lógica de Deus” (FERNANDES, 2012, p. 345).

A partir da novidade experimentada pela visão de Jó, o plano salvífico de Deus se revela a ele como conhecimento experiencial. Vai além de tudo o que aprendera, a partir dos ouvidos, dos testemunhos da tradição.

v. 6 Por isso me abomino
e me arrependo no pó e na cinza.

Na parte que se encerra o bloco poético, vê-se que Jó termina em atitude penitencial, em práticas tão conhecidas nas Sagradas Escrituras, do pó e da cinza. Seguindo adiante a obra canônica, no caso o epílogo biográfico, o Jó da parte em prosa termina em glória, com a restituição dos bens em duplicado e da felicidade. Aqui, ele aparece como alguém que reconheceu suas limitações e obteve uma nova imagem de Deus.

Terrien afirma que Deus se oferece a Jó em pessoa transpessoal e esse instante de comunhão é o suficiente (TERRIEN, 1994, p. 302).

Como o verbo EMĒAS não tem objeto, muitas traduções colocam a mim mesmo, como se fosse de forma implícita, pois não está no original em hebraico. Não estaria Jó desprezando as palavras de insulto proferidas anteriormente? Ao traduzirem como “arrependimento” não significa que Jó esteja demonstrando arrependimento de seus pecados, o que teria gerado o sofrimento sofrido conforme a concepção vigente retributiva, mas ele se arrepende das palavras sem conhecimento que falou, da linguagem utilizada.

Os amigos de Jó tentaram justificar todo o acontecido, mas foi um encontro pessoal com Deus, a partir de sua intervenção, que o fez repensar e retirar toda a tensão que existia em seu raciocínio. Dentro da ordem cósmica revelada por Deus, Jó finalmente encontra seu lugar, reconhecendo seu status de pequenez perante o Criador.

Agostini afirma que essa nova experiência vivenciada por Jó lhe concedeu uma lição, um novo conhecimento de Deus. E isto “exige uma novidade de comportamento, por isso, adota uma nova postura diante de Deus” (FERNANDES, 2012, p. 346)

Sua penitência é uma forma de demonstrar seu novo entendimento, em que reconhece sua pequenez e a grandeza divina. A resposta ao sofrimento não passa somente pelo labor da razão, mas é existencial, fruto de uma experiência pessoal.

2.3 O CONHECIMENTO DE DEUS PELA EXPERIÊNCIA

Ainda se faz mister apresentar uma conceituação do termo experiência de Deus para então corroborar como o sofrimento vivido por Jó alinhado a uma compreensão de sua retidão e não merecimento dos acontecimentos, o permitiu ter uma visão diferenciada da sua concepção do Eterno.

Nesse campo, o que significaria então o termo experiência? Seria a mera vivência de fatos ocorridos na história de um ser humano? Seria um modo de interpretação da realidade fática?

O vocábulo experiência é deveras desafiador de ser explicado. O filósofo alemão Hans-Georg Gadamer, conhecido por suas obras acerca do fenômeno da compreensão, já dizia que era um dos conceitos mais confusos de se abordar (GADAMER citado por RATZINGER, 1985, p. 412)²⁵.

Guerra afirma que a experiência é um conceito enigmático e se faz necessária ter humildade para uma reflexão. Em uma afirmação para propor um aprofundamento sobre a temática, coloca:

(...) ela pode ser definida como um conhecimento por dentro, partindo da própria relação com as coisas. Todos nós temos algumas experiências estéticas, políticas, sociais, desportivas, religiosas, etc. Observando esta

²⁵ Daqui em diante todas as citações dessa obra de Ratzinger são tradução nossa para a língua portuguesa.

realidade vital, que nos atinge, chegamos a intuir, a vislumbrar, o que a experiência pode encerrar em si. Desde modo vemos que a experiência não é algo puramente subjetivo, nascido da própria fantasia ou imaginação, embora estas dificilmente deixem de ser um dos componentes de criatividade na experiência. Mas, em princípio, experiência não surge quando não há um objeto que se apresente à sensibilidade em seu campo respectivo (o da arte, do esporte, da política, da religião etc.) com uma carga de atração suficiente, capaz de pôr em movimento os mecanismos da pessoa diante da qual se apresenta (GUERRA, 1989, p. 389).

A partir desta colocação, compreende-se que a experiência é um conhecimento por dentro, porém fruto de uma relação com o externo. Cada pessoa a partir de algo ou alguém, é capaz, em modo fenomenológico, abstrair uma experiência do que se está tendo contato. Esta seria consequentemente relacional, à medida em que este contato permite gerar algo dentro de si. Ao dizer que as experiências de vários âmbitos fazem parte de uma realidade vital, toca-se no quanto todo ser humano passa por elas em sua história, de modo a definir com isso a sua existência, gerando novas concepções em sua mentalidade e uma visão própria de tudo à sua volta. Elas geram, portanto, esse conhecimento dito por Guerra como “por dentro”.

Prosseguindo nesse caminho de conceituação, o autor afirma que a experiência não é dedução intelectual:

É algo vital que se sofre na própria carne; do contrário, não é experiência. (...) A experiência é a consciência vital que prende a pessoa e, conforme a intensidade, mas sempre de alguma maneira, a motiva e a põe em funcionamento, mediante a fuga, o desejo, a aproximação, o engano ou a posse (dependendo dos casos e das experiências), passando até pelas maiores dificuldades. A experiência surge da vida e retorna à vida. Mas não volta como veio. A pessoa já está diferente, já mudou” (GUERRA, 1989, p. 389)

Esta última afirmação acima é deveras pertinente para o encerramento deste capítulo. Jó teve um conhecimento de Deus a partir das tradições, dos ensinamentos transmitidos pelas gerações dentro de um sistema retributivo ao qual estava inserido. Esse seria um conhecimento intelectual, ou seja, racional. Agora, seu conhecimento torna-se diferente, pois o sofrimento imerecido e suas reflexões permitiram que houvesse uma nova percepção de quem é Deus e sua forma de atuação no mundo. Foi uma experiência vital que produziu um novo conhecimento.

Ainda conforme o exposto por Guerra, há uma mudança na pessoa que passa por uma experiência de algo que aconteceu em sua vida. Poder-se-ia dizer, assim,

que existe um antes e depois do ocorrido, sendo-o mensurado de diversas formas. Este processo, passivo de percepção, ocorreu em Jó.

A perícope, objeto de análise dessa dissertação, contém, dos versículos de 1 a 3, palavras de reconhecimento proferidas por Jó sobre o seu conhecimento limitado. Como visto na seção dos comentários aos versículos, ele não alcançou as respostas que desejava aos seus questionamentos, mas suas atitudes não foram em vão, pois algo de novo surgiu, a partir do experienciado e suas reflexões. No v. 5, mostra-se a mudança abordada por Guerra, acima colocada. Jó diz que com o ouvir dos seus ouvidos ele tinha escutado, nesse caso, fazendo alusão ao absorvido intelectualmente pela tradição, sendo esta, conforme a ótica da Teologia da Retribuição; agora, após isso, o seu olho via a Deus.

Ratifica-se o contraste desse novo tipo de conhecimento com aquele comumente oriundo das escolas sapienciais expostos nas Sagradas Escrituras. Nele, deixa-se a via retributiva, adquirida pelos ouvidos, para a da gratuidade. Jó passou a ter um conhecimento direto de Deus, aos moldes do que se entende biblicamente por revelação.

Assim sendo, seria válido um conhecimento deste porte adquirido pela experiência? Poder-se-ia valorá-lo como sendo válido?

Para responder a essas perguntas, aqui são expostos dois pontos. O primeiro é que esse tipo de conhecimento é real. Bastar ter contato com o dito por Quelquejeu e Jossua, ao discorrerem sobre a relação entre experiência e conhecimento. Ambos a explicam dizendo que toda grande filosofia deverá tomar, mesmo sendo em modo implícito, “posição no tocante ao processo que vai da imediaticidade da pura experiência – que permanece inabrangível – à consecução de um ‘saber’ sobre o qual ela chama de ‘real’” (QUELQUEJEU; JOSSUA, citados por EICHER, 1993, p. 299).

O segundo ponto é a visão da experiência como condição *sine qua non* para o conhecimento. Ratzinger aborda sobre isso. Ele baseia-se em Aristóteles para assegurar que a experiência é fator condicional para todo conhecimento, como que uma via segura ao mesmo. O famoso axioma peripatético: “Nada está no intelecto que não tenha estado primeiro nos sentidos”²⁶, visto no *Questiones disputatae de veritate*, é assim explicado por ele, em linguagem tomista:

²⁶ Para alguns leitores, a expressão em latim pode ser mais comum à memória: *Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*.

Este princípio da epistemologia era para Tomás tanto mais convincente quanto transferiu para o domínio do conhecimento a fórmula antropológica básica que afirma que o homem é um espírito no corpo, mas de tal forma que ambas as magnitudes são inseparáveis (RATZINGER, 1985, p. 413).

E ainda explicando esta dimensão de apreensão, baseando-se em Tomás, o autor chega à conclusão de “que o caminho do conhecimento humano exige sempre uma profunda justaposição, a adesão do instrumento corpóreo e a apropriação espiritual. Todo conhecimento humano deve necessariamente incluir uma estrutura sensível” (RATZINGER, 1985, p. 413).

Segundo o teólogo alemão, o Aquinate ampliou esta concepção ao conhecimento de Deus. A estrutura sensível, a porta de entrada dos sentidos, seria então uma via de seguimento para chegar ao conhecimento divino: “também o caminho que conduz à reflexão sobre as coisas divinas passa pela percepção sensível e é possibilitado e mediado por ela” (RATZINGER, 1985, p. 413).

Por conseguinte, passando por este pórtico, seria permitida a entrada no conhecimento divino a partir da experiência. Conhecer a Deus desta forma, seria passível de verificabilidade do antes e do depois.

Jó saiu da tradição auditiva pelo contato através da visão. Parece algo simples, contudo, demonstra uma passagem que teve como força motora a experiência da dor perante os sucedidos em sua vida. Essa comunicação visual estaria em consonância com a tradição bíblica, que conforme Schöckel nos mostra exemplos de justos que contemplam diretamente Deus:

Jó se encontra em uma grande e larga tradição de justos que veem a Deus. Postos a escolher, citarei um par de salmos. O salmo 11 termina: “Porque o Senhor é justo e ama a justiça: os honrados verão seu rosto”; e o salmo 17, no qual o orante ao protestar a sua inocência, conclui: “Mas eu, por minha retidão, verei teu rosto; ao despertar me saciarei do teu semblante”. Recordemos outra vez que a luta de Jacó com o personagem misterioso culmina com a visão (SCHÖCKEL, 2002, p. 729).

Esta dinâmica de ver a Deus revela a nova concepção assumida pela personagem Jó no final do bloco poético. Antes, era como que incompleta, mitigada por suas próprias imagens, agora, demonstra-se como uma visão presente em contemplação.

Fernandes ao explicar a enunciação “meu olho” em hebraico, que se encontra no singular, ao invés do plural, como comumente se traduz nas versões da Bíblia em português, afirma que há “um valor metafórico na expressão, capaz de sublinhar a

extraordinária transformação e o progresso que se deu no processo cognoscitivo, na intimidade do encontro inédito com Deus” (FERNANDES, 2021, p. 341). Um conhecimento por esta via, segundo ele, seria fruto de uma experiência típica dos místicos, que são capazes de ver a Deus no seu interior, intimamente. Conforme Chavel, visto no primeiro capítulo, seria um conhecimento profético.

As concepções dos amigos que são apresentadas ao longo do livro mostram uma lógica de relacionamento com Deus que não cabe na realidade experimentada por Jó, e então sua vida se torna um exemplo de ressignificação do sofrimento, proporcionando um novo conhecimento a partir da experiência.

Na obra, Jó caminhou para a um processo de aceitação do que aconteceu, de tal forma que os critérios divinos, mesmo não compreendidos com largueza, geraram algo de novo. No final do bloco poético há uma atitude penitencial assumida por ele. Seu conhecimento gerou um modo comportamental de fazer-se pequeno diante da grandeza do experimentado, fruto da nova visão de Deus que ele passou a possuir. Essa com certeza é uma grande e grata contribuição feita pelo hagiógrafo. Quem nunca se sentiu como Jó, diante das realidades difíceis da vida? Quantas vezes se tenta encontrar respostas para os sofrimentos daqueles que são considerados justos, vistos como imerecidos?

O autor sagrado proporcionou através da história de Jó um contributo ao mostrar que diante dos mistérios de dor e sofrimentos impostos pela vida, o assentimento à fé se dá através da gratuidade, na qual o próprio Deus fica livre em agir ou não, e se a sua ação não for de acordo com as expectativas criadas, o importante é a sua presença que se faz perene ao lado daquele que passa pelas dificuldades e males na vida.

Conhecer a Deus a partir do sofrimento é uma possibilidade de ter uma imagem de Deus diferenciada. A dinâmica da relação Deus e homem passa então por uma nova abordagem, na qual, ao se ter uma visão do Senhor, penetra-se na experiência de contemplá-lo e ser contemplado.

Fazer o percurso do ouvir dizer para o ver foi o realizado pelo Jó. Sua história convida cada leitor a fazer o mesmo, e assim conhecer Deus de um modo diverso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegar ao fim de um percurso é deveras gratificante, pois as leituras e pesquisas realizadas permitem expor algumas considerações em tom de conclusão. Uma hermenêutica foi proposta e no desenvolvimento da Dissertação pôde-se ir paulatinamente adentrando na relação entre os binômios conhecimento e experiência no tocante a Deus e o homem.

O livro de Jó apresenta uma ordem social na qual Deus é o princípio causal e último dos acontecimentos e relações. Pensar nesse tipo de organização, faz muitas pessoas trazerem à mente uma lista de regras e as consequências no seu cumprimento ou não. Ao conceber uma estruturação orgânica da sociedade almejada pelo próprio Deus, com todas as suas nuances, aquele que possui um relacionamento com Ele baseado na fé, se depara com o infortúnio expresso no livro Jó ao mostrar que bons sofrem e maus gozam de prosperidade. Como é possível conceber essa situação? Seria anuência divina ou realmente sua vontade consiste em ver o íntegro padecer? Ele sente prazer com a desgraça do bom? A obra então permite aprofundar-se no tema do sofrimento imerecido e na gratuidade no relacionamento com Deus.

Algo que é bastante intrigante e digno de nota é que inúmeras pessoas acabam por desconhecer realmente o cerne do livro, ficando com uma ideia sua pré-concebida culturalmente. A expressão popular tão usada em nossos tempos da “paciência de Jó” mostra que aquela personagem respondeu com passividade ao que lhe tinha sido imposto. Este é um recorte da parte em prosa, uma concepção que se baseia na menor parte contida na obra. Ao dirigir-se à parte maior, escrita em poesia, se pode verificar alguém impaciente e que se mostrou com toques de revolta em suas falas. A primeira imagem é mais piedosa e acabou por ser disseminada nas reuniões religiosas dos diversos tempos da história do cristianismo e do judaísmo, porém, a segunda é mais desconcertante, e foi sobre ela que essa Dissertação procurou pôr em relevo.

Esse Jó que chegou inclusive a tentar colocar Deus em um pleito bilateral, chega a um salto que configura uma novidade no pensamento israelita da sua época. Defender a qualquer custo a justiça divina, como visto nos diálogos da obra, chega a ser uma forma de idolatria. O exposto por Jó em seu trajeto existencial mostra uma resposta da fé ao sofrer na ótica da gratuidade.

Um ponto abordado de grandiosa importância foi a distribuição da justiça divina, em termos de bênção e maldição. Para compreender os paradoxos apresentados acerca disto e deles ter uma visão segura, Jó deveria ir aonde está a fonte, ou seja, buscar no próprio Deus as respostas, em sua sabedoria. Mas isto não foi um objetivo fácil, pois como acessar essa ciência oculta? No livro é demonstrado que somente Ele, em um processo de auto comunicação, pode fazer o ser humano encontrar entendimentos acerca do seu proceder no mundo. O caminho não foi simplesmente dar respostas aos questionamentos, pois o próprio Deus não se justifica em seus discursos das acusações que lhe foram feitas, mas, através de uma Teologia da Criação, mostra-se como a conhecimento divino é superior ao humano na regência do universo.

Outro dado interessante no livro de Jó é que seus amigos representam o sistema vigente da Teologia da Retribuição, e, portanto, suas colocações acabam por não acrescentar respostas plausíveis ao que Jó experimentava. Um outro amigo que aparece, Eliú, ainda fala sobre sofrimento corretivo, um Deus educador. Porém, o que está expresso em sua fala, não é visto como uma solução que pacifica o coração de Jó e do leitor. Quem poderia ter causado tantas calamidades na vida daquele homem reto? Deus se torna a causa última dos acontecimentos e por isso, faz-se mister, compreender que o caminho é em direção a Deus mesmo para ter o entendimento de tudo o que se sucedeu.

À medida em que se lê o livro de Jó, vários questionamentos surgem acerca do domínio de Deus que possui uma lógica diferente do controle humano. Ao tratar acerca do cosmos, o que aconteceu com Jó poderia ser interpretado como um desequilíbrio, pois o que lhe sobrevém, sendo íntegro, poderia ser compreendido como uma má gestão divina da justiça. Aqui passa-se a ideia que a conduta do ser humano influencia as atitudes divinas, em um esquema dentro de um sistema fechado de concepções.

Certa vez o filósofo Voltaire criticou a afirmação de Leibniz na qual Deus forneceu devidamente “o melhor de todos os mundos possíveis”, e Max Weber tentou em algumas de suas colocações fazer uma teodiceia do sofrimento e outra da fortuna, na tentativa de explicar por que bons sofrem e maus prosperam, respectivamente. Assim, com estes exemplos, percebe-se o quanto esta temática é intrigante e objeto de reflexão para pensadores. É um complexo que demonstra o desejo do ser humano de encontrar respostas definitivas à questão.

Diante do problema do mal e do sofrimento, Jó quer colocar Deus como em um tribunal, no intuito de afirmar sua inocência, já que era acusado de pecados e ter sido maculado de tantos infortúnios. Por mais audaz que essa atitude possa parecer, esse pleito também era uma forma de tentar restaurar a sua relação com Deus, pois diante dos ocorridos, Jó a vê fragilizada. O sistema à sua volta sugere que há uma desarmonia nas relações, então, ele quis recuperá-la.

No início do segundo capítulo dessa Dissertação, foram apresentadas questões de conflitos de imagens. Existe uma pluralidade de percepções humanas do mundo, de si e de outrem. Na obra jobiana, a imagem de Jó é apresentada com contrastes, e a de Deus também passa por uma ressignificação. Vale observar que seus amigos falam de Deus, mas somente Jó fala com Ele diretamente.

Acredito que a exploração principalmente da imagem de Deus transmitida na obra, foi um dos grandes momentos de ápice deste escrito. Ele escapa às formulações que foram apresentadas oriundas dos seres humanos. A tentativa de enquadrá-lo em esquemas e a resistência de Jó em aceitar isso, demonstrou a magnitude divina de uma forma imensurável. Mesmo com o sofrimento, Ele continua sendo Deus e essa imutabilidade na sua essência se torna uma motivação para também não mudar a relação pessoal com Ele.

A perícopé analisada de Jó 42,1-6, mostrou uma reconciliação da personagem com Deus. Diante do processo judicial que se desejava acontecer, Jó reconheceu sua falta de ciência e então conseguiu dar um salto na sua compreensão acerca do divino. Os verbos ouvir e ver, no versículo 5, estão combinados, como indício de entender algo. Jó agora passar a entender Deus e seus desígnios, em seu modo de agir. Ele o enxerga como realmente Ele é, sem os pressupostos absorvidos da doutrina retributiva que o cercava.

Para qualquer pessoa imersa em um cenário onde há uma doutrina vigente extremamente forte, ir além dela e pensar diferentemente representa um verdadeiro êxodo de realidade. Jó traduz em si esse ir ao largo.

Para a personagem, antes de sua nova concepção acerca do divino, questionamentos poderiam ter sido feitos se Deus realmente governa o mundo com justiça ou é indiferente aos anseios do ser humano. Agora, vendo-o com uma forma nova, Jó compreende a sua presença, inclusive no sofrimento, e o enxerga em um modo diferenciado, pois há uma gratuidade na relação. A fé pura deu prosseguimento à graça pura.

Na composição do livro diversas vozes se levantaram: a dos amigos, da esposa, do satã, de Jó, de Deus, do narrador e também do hagiógrafo. Nessa pluralidade de vozes, o final do livro permite fazer várias reflexões e apontamentos acerca da relação entre Deus e o homem. O leitor foi convidado a escutá-las. O instrumento para isso foi o sofrimento experimentado. Diante dessas vozes, o livro conclui de forma que Jó passa a conhecer a Deus sem as roupagens antes impostas. Ele é, simplesmente, e Jó o reconhece.

Em face às problemáticas eclodidas da obra, pode-se cair no risco de tentar apresentar várias soluções. A proposta contida nesse trabalho acadêmico foi apresentar uma novidade que aconteceu em Jó depois do por ele sofrido. A experiência proporcionou um tipo de conhecimento diverso do adquirido através dos ensinamentos passados pela tradição.

Esse conhecimento de Deus pela experiência foi a via escolhida nessa Dissertação como explanação argumentativa. Por vezes, ela passa por uma mediação histórica através daquilo que é transmitido como ensinamento. Mas, consiste em um contato único que permite uma nova percepção do sagrado, chegando a confrontar o que foi recebido pelas gerações anteriores. Ao fazer experiência nova, a pessoa passa a ter um conhecimento do divino em um modo singular. Jó se torna um exemplo canônico disso.

O conhecimento de Deus nas Sagradas Escrituras não é somente vinculado ao entendimento racional, mas também a toda a existência do ser humano. Torna-se assim um *cognitio Dei experimentalis*, como abordado por tantos místicos nos mais de dois mil anos de cristianismo. É a experiência do mistério do totalmente outro. Deus permitiu-se se conhecer. Deus permitiu-se ser experimentado.

Um tipo de conhecimento assim é diverso, pois há um ponto que o torna singular. A experiência atinge o ser humano por completo, pois acaba por mexer em toda a sua estrutura de pensamentos e emoções. Assim sendo, conhecer pela experiência, gera um saber em modo diferenciado por quem percorreu este caminho. A experiência coletiva de uma comunidade traz muitos elementos absorvidos pelo indivíduo, como dito acerca de Jó. Contudo, ele fez uma experiência em modo pessoal, pela via do sofrimento. Por isso, pode-se dizer com clareza, que ele conheceu a Deus e um novo aconteceu por meio de uma revelação: “agora, meu olho te vê” (Jó 42, 5b).

REFERÊNCIAS

ANDRADE, A. L. P. de; MORAIS, A. L. N. de. Onde está a Sabedoria? (Jó 28,12): os limites do conhecimento humano. **PARALELLUS Revista de Estudos de Religião - UNICAP**, Recife, v. 12, n. 30, p. 415–432, 2021. DOI: 10.25247/paralellus.2021.v12n30.p415-432. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/1955>. Acesso em: 28 out. 2022.

AQUINO, T. **Suma Teológica**. Tradução Alexandre Corrêa. 2 ed., Edição Bilingüe, português/latim: v. 4, Porto Alegre: Livraria Sulina, 1980.

ASENSIO, V. M. **Livros Sapienciais e outros escritos**. Tradução Mário Gonçalves. 2 ed. São Paulo: Ave-Maria, 2005. Introdução ao Estudo da Bíblia: v. 5.

AUER, J. **El evangelio de la gracia**. Curso de Teologia Dogmática por Johann Auer y Joseph Ratzinger: v. 5, Barcelona: Herder, 1975.

BARBAGLIO, G. **As Cartas de Paulo (II)**: tradução e comentários. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1991.

BÍBLIA. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**: nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2012.

BÍBLIA. **BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA**. K. Elliger, W. Rudolph (ed.), Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

CHAVEL, S. Knowledge of the Lord in the Hebrew Bible. **KNOW: A Journal on the Formation of Knowledge - University of Chicago Divinity School**, v. 2, n. 1, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1086/696983>. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/full/10.1086/696983>. Acesso em: 28 out. 2022.

COLLIN, M. **Abraão**. Tradução Isabel F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1988.

FERNANDES, L. A. Jó 42,5: “Deus deixa-se experimentar”. **Atualidade Teológica: Revista do Departamento de Teologia da PUC-Rio**, ISSN 1676-3742, Ano 16, n. 41, p. 336-349, Rio de Janeiro: PUC, 2012. DOI 10.17771/PUCRio.ATeo.21668. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21668/21668.PDF>. Acesso em: 28 out. 2022.

FOCANT, C. ESCRITURA SAGRADA. In: LACOSTE, J. Y. **Dicionário Crítico de Teologia**. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004.

GIBERT, P. GÊNEROS LITERÁRIOS DA ESCRITURA. In: LACOSTE, J. Y. **Dicionário Crítico de Teologia**. Tradução Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004.

GRENZER, M. **Análise poética da sociedade**: um estudo de Jó 24. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUERRA, A. Experiência cristã. In: DE FIORES, S.; GOFFI, T. (Org). **Dicionário de espiritualidade**. Tradução Isabel Fontes Leal Ferreira e Augusto Guerra. São Paulo: Paulinas, 1989.

HEINEM, K. **O Deus Indisponível**: o livro de Jó. Tradução J. Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1982.

IMSCHOOT, P. V. GRAÇA. In: BORN, A. V. D. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1971.

LEVEQUE, J. **Jó**: o livro e a mensagem. São Paulo: Paulinas, 1987.

MARGUERAT, D; BOURQUIN, Y. **Para Ler as Narrativas Bíblicas**: Iniciação à Análise Narrativa. São Paulo: Loyola, 2009.

MCKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. 9. ed. Tradução Álvaro Cunha et al. São Paulo: Paulus, 2005.

MURPHY, R. A literatura sapiencial no Antigo Testamento. In: **Concilium** – Revista Internacional de Teologia. Lisboa/Recife: Livraria Morais Editora, n. 10, p.94-106, 1965.

NELIS, J. RETRIBUIÇÃO. In: BORN, A. V. D. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1971.

OLIVEIRA, M. R. **Retribuição e prosperidade**: gênese, percurso histórico e confronto com a teologia da graça. Belo Horizonte, 2006, Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

PESCH, O. H. GRAÇA. In: EICHER, P. **Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

QUELQUEJEU, B.; JOSSUA, J. P. EXPERIÊNCIA. In: EICHER, P. **Dicionário de Conceitos Fundamentais de Teologia**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

RAD, G. V. **Teologia do Antigo Testamento**. Tradução Francisco Catão. 2 ed. São Paulo: Aste/Targumim, 2006.

RATZINGER, J. Fe y Experiencia. In: **Teoría de los principios teológicos: Materiales para una teología fundamental**, ISBN 842541511X, v. 178, Barcelona: Herder, 1985.

ROSSI, L. A. S. **A falsa religião e a amizade enganadora: o livro de Jó**. São Paulo: Paulus, 2005.

ROSSI, L. A. S.; NASCIMENTO, L. M. (org). **O livro de Jó: leituras e reflexões**. São Paulo: Recriar, 2021.

ROSSI, L. A. S.; SILVA, V. da. Respostas da Bíblia ao sofrimento humano. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 37, n. 143, p. 76–89, 2021. DOI: 10.54260/eb.v37i143.10. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/10>. Acesso em: 28 out. 2022.

SCHÖKEL, A. L.; DIAZ, J.L.S. **Job: comentario teológico y literario**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2002.

SCHÖKEL, A. L.; DIAZ, J. L. S. **Profetas I**. Tradução Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulus, 1988.

VAUX, R de. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Tradução Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2004.

WIÉNER, C. Retribuição. In: LÉON-DUFOUR, X. **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Tradução Frei Simão Voigt. 11. ed., Petrópolis: Vozes, 2012.

WOLDE, Ellen Van. Perspectivas diferentes sobre fé e justiça. O Deus de Jacó e o Deus de Jó. **Concilium**, Petrópolis: Vozes, n. 307, p. 17 – 24, 2002.

TERRIEN, S. **Jó**. Tradução B. Lemos. São Paulo: Paulus, 1994.

ANEXO A – Alfabeto Hebraico e sua transliteração para o Português

Para a transliteração do Hebraico para o Português, foi-se utilizado o padrão exposto por Lambdin²⁷. As consoantes do alfabeto estão relacionadas conforme tabela abaixo, enquanto os pontos vocálicos se encontram no próximo anexo.

NOME	LETRA	NOSSA TRANSCRIÇÃO	VALOR FONÉTICO
ʾāleḗp	א	ʾ	pausa glotal ou zero
bêṭ	ב	b	[b]
	בּ	b̄	[v]
gîmel	ג	g	[g]
	גּ	ḡ	[g]
dāleṭ	ד	d	[d]
	דּ	d̄	[ð]
hē	ה	h	[h] ou zero
wāw	ו	w	[w] ou zero
záyin	ז	z	[z]
ḥēṭ	ח	ḥ	[H]
tēṭ	ט	ṭ	[t]
yōḏ	י	y	[y] ou zero
kaḗ	כ	k	[k]
	כּ	k̄	[x]
lāmed	ל	l	[l]
mēm	מ	m	[m]
nûn	נ	n	[n]
sāmek	ס	s	[s]
ʿáyin	ע	ʿ	[ʿ]
pēh	פ	p	[p]
	פּ	p̄	[f]
ṣādēh	צ	ṣ	[ts]
qōḗ	ק	q	[q]
rēš	ר	r	[r]
śîn	ש	ś	[s]
šîn	שׁ	š	[ʃ]
tāw	ת	t	[t]
	תּ	t̄	[θ]

²⁷ LAMB DIN, T. O. **Gramática do hebraico bíblico**. Tradução Walter Eduardo Lisboa. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 26-29.

ANEXO B – Pontos Vocálicos em Hebraico e sua transliteração para o Português

A tabela abaixo mostra a forma dos pontos vocálicos em hebraicos e sua posição em relação às consoantes ב e פ, junto a uma transliteração para a língua portuguesa.

NOME	SIMPLES	COM MATER		
		י y	ו w	ה h (só final)
<i>pátaḥ</i>	בּ ba	—	—	— —
<i>qāmeṣ</i>	בָּ bā ou bo	בִּי bâ (raro)	— —	בֵּה bāh
<i>hîreq</i>	בִּי bi (ou bī)	בִּי bî	— —	— —
<i>ṣērê</i>	בֵּי bē	בֵּי bē	— —	בֵּה bēh
<i>səḡōl</i>	בֵּי be	בֵּי bē	— —	בֵּה beh
<i>ḥôlem</i>	בֹּי bō	— —	בֹּי bō	בֹּה bōh (raro)
<i>qibbûṣ</i>	בֹּי bu	— —	בֹּי bū	— —

E as vogais reduzidas:

בַּ bə

בֶּ ħă

בֶּ ħě

בֶּ ħō