

# }2.5

## O mal no livro de Job

José Carlos Carvalho

### Introdução

Job tornou-se uma figura de todos conhecida, mas curiosamente o Job bíblico vetero-testamentário não coincide com o Job da tradição popular, pois Job é apresentado em Tg 5,11 ("ouvistes a perseverança de Job") como um modelo de paciência. Este Job tornou-se o paradigma da paciência, mas o Job canônico é tudo menos paciente. É mesmo impaciente. Job quer que Deus lhe venha prestar contas o quanto antes, afinal um desejo tão comum, tão humano. E porquê? Neste livro a fé de Israel, a nossa fé enfrenta-se com a racionalidade lógica para tentar compaginar o luto com a razão, compaginação para a qual nem a filosofia nem a teologia apresentam respostas satisfatórias ou matemáticas. No entanto, apesar de uma incompatibilidade totalmente lógica, não deixam de a pensar e apresentar como histórica e humanamente possível sabendo que os contornos não são totalmente nítidos. Caso contrário, seria mesmo absurdo a total incompatibilidade entre o luto e a razão. Por isso, não admira que, perante a crítica dos fariseus, Jesus não deixe de ir para além da lei (cf. Jo 5; 9) e da lógica estrita do princípio da retribuição proporcional tão caro à teologia deuteronomista reinante, afinal uma versão *avant la lettre* do princípio kantiano de uma religião totalmente dentro dos limites da razão, nem que seja apenas a razão prática. Job quase que surge como que um Kant de Israel. Jesus faz o que faz o Deus de Job, o nosso Deus – a única solução viável e querida consiste em enfrentar-se redentoramente contra o sofrimento e contra o mal. Jesus não oferece, como o Deus de Job não oferece, uma resposta matemática nem para o mal nem para o sofrimento.

## 1. O(s) tema(s) do livro de Job

O(s) tema(s) do livro de Job, assim, não é/são de somenos. Trata-se de algo fundamental e que atravessa toda a história do pensamento ocidental desde os primórdios. O que está em causa são questões de filosofia e de teologia, pelo que são questões de direito, de justiça e de antropologia. Esta preocupação pela (pis)teodiceia, pela justiça divina, pela sorte do humano, esta indagação pelas origens do sofrimento e pelas consequências do mal, afinal, são de todos os tempos. Daí o interesse e a actualidade do livro de Job. Não admira, portanto, que tenha inspirado tanta literatura ou que nem sempre tenha sido correctamente interpretada esta palavra bíblica, frequentemente enquadrada de modo forçado no velho paradigma kantiano de uma religião dentro dos limites da razão. Ora, deste colete-de-forças libertou-se o próprio Job, nele não ficou enredado nem se deixou enredar Jesus. Jesus encontrou com Job a actuação do mal nos males do mundo e no mal moral. Ambos encontraram e experimentaram o mal não apenas na sua fisiologia (*Übel*) mas eminentemente na sua malvadez moral (*Böse*), nos malefícios (*Schlecht*) que provoca. Os fariseus ofereciam uma teologia sem mistério, uma lógica, uma ideologia. Isto afligia já Job, e vai continuar a afligir o pensamento. Job também não se deu por satisfeito com o princípio deuteronomista da lógica da retribuição proporcional no qual tudo estava previsto pela lei. Daí o distanciamento de Job perante a teologia tradicional de Israel representada nos seus três amigos, cujas respostas não o convencem<sup>1</sup>. O próprio povo bíblico começou a colocar em causa este princípio, pois nele não principiavam, não encontravam eco muitas das aporias da vida e do pensamento, que continuam a ser aporias, aquelas experiências limites que nos deixam no limite. Esta experiência, que atinge a racionalidade, perdurou no pensamento. O doutor Fausto de Goethe (a grande figura literária representativa de toda a modernidade) inverteu a experiência, pretendeu reduzir tudo a uma lógica, ainda que negativa. Começou e acabou em Job 1,6, quanto entra em cena essa personagem adversária de Deus – o “shetan”. Vendeu a alma ao diabo, coisa que Job nunca faz, porque Job nunca quis abandonar o seu Deus, o Deus do seu povo, o nosso Deus, o Deus de Israel. Rieux, o médico ateu da *Peste* de Camus, queria também ir mais longe. O jesuíta Peneloux deixou-o aquém da dificuldade permanecendo fechado no princípio tradicional da lógica da retribuição. Este princípio também foi rejeitado pelos irmãos Karamazov de Dostoiévski. Uma leitura simplista e mecânica de Job perdurou na chamada geração dos Setenta em Portugal (a geração dos vencidos da vida), sendo um desses comentadores de Job o portuense positivista Bazílio Telles<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Neste sentido ver JOHN E. HARTLEY, *The book of Job*, [= NICOT], Michigan 1988, 45.

<sup>2</sup> Ver o nosso trabalho *A problemática do mal no comentário de Basílio Telles ao livro de Job*. In

Com a proximidade da Grécia e com o incremento da influência do helenismo na teologia de Israel, a sabedoria (e Job é um livro sapiencial) vai ter de se haver com as questões do sentido, entre elas a questão do mal e do sofrimento. Ninguém espera nem um nem outro. Também Job. Não quer, como é lógico, e não o entende, como também é lógico. Aliás, tudo tinha feito para que tal não fosse expectável. A sua vida era uma vida programável e programada. De repente, entram em cena, além do "shetan" ("Satanás" na versão dos LXX), o sofrimento descabido, que não cabe, para o qual não fez nada e contra o qual tudo fazia para o repelir. Isso vai refazer por completo a imagem do seu Deus e distanciá-lo de uma teologia fácil. Job quando perdeu a família em Job 1 não reclamou, mas protesta em Job 3. Algo mudou. O que Job lamenta é que Deus se tenha calado. Deus desapareceu dos horizontes de Job. Job não questiona a soberania do Deus de Israel nem a sua autoridade, ao contrário de Bazílio Telles que entende essa soberania de forma absoluta<sup>3</sup>. Em Job 9,11 o problema decisivo é que de facto ele tornou-se um estranho para Deus. Job passou a sofrer de uma ansiedade sem sentido. Isto perturba-o muito mais do que a sua situação física má, o Übel aflige-o muito mais do que o "Schlecht". Elifaz diz que o problema está *no* próprio Job. Logo, a solução estaria ao seu alcance. Job não diz que nunca pecou. Apenas constata em Job 14,1-6 que o peso do sofrimento é desproporcionado. Para Job então o problema deixa de ser dele para passar a ser de Deus. Daí para a frente Job passa à condição de juiz que julga o próprio Deus e que quer chamar Deus a julgamento exigindo-Lhe explicações. Isto vai demorar até ao cap.38. Só a partir daí é que as coisas são colocadas no seu lugar. Nem os seus amigos nem a enigmática figura de Elihu o conseguem.

Na verdade, desde os primórdios subsiste uma certa autonomia do mal, mas é essa autonomia que coloca Deus na luta contra ele, e que Job pressente. Esta é a grande novidade que Job passa a saber. Mais do que reflectir ou explicá-lo intelectualmente, Deus como que Se coloca ao nível humano e numa solidariedade de destinos solidariza-se na luta e no enfrentamento redentor e libertador do mal. Por conseguinte, desfataliza a história ao tirar do destino do humano o mal. O mal e o sofrimento então deixam de ser objecção contra Deus para que Deus seja a objecção máxima contra o mal. A pergunta inicial deixa de ser, como refere Adolph Gesché<sup>4</sup>, *si Deus unde malum?* para passar a ser *unde malum? unde salus?*. O mal aparece então não só como acidente mas sobretudo como inesperado a ser eliminado, contra o qual Deus luta com Job

*Actas do Congresso Internacional Pensadores Portugueses Contemporâneos 1850-1950*, vol. II, [= Colecção Temas Portugueses], Lisboa, INCM – UCP 2002, 77-102.

<sup>3</sup> Cf. BAZÍLIO TELLES, *O livro de Job. Tradução em verso (Com um estudo sobre o poema)*, Porto, Lello & Irmão 1912.

<sup>4</sup> Cf. ADOLPH GESCHÉ, *Dios para pensar I El mal – El hombre*, Salamanca 1995, 107.

pelo homem. O mal deixa então de ser uma substância – como era para os maniqueus – e deixa de ser uma fatalidade para Job – como foi e é para os gnósticos. Ele pode ser combatido. Job demorou quase quarenta capítulos até chegar lá, mas chegou não por si, mas porque Deus interveio para lhe comunicar que Javé só intervém na medida maximamente possível que Ele próprio consegue ao nível das possibilidades da condição humana para continuar a respeitar sempre a nossa liberdade e a justa autonomia das realidades terrestres. Job sabe que a origem do mal é o coração humano. Aqui, Job comunga com a tradição sapiencial (cf. Prov 6,14; 21,20; Qo 8,11). Deus para Job não pode, por isso, ser o autor do mal. Job sabe que o mal pode traduzir-se em condições, mas assume também para Job uma valência moral e espiritual. Ora, estas últimas não se aplicam a Job. Por isso, Job não consegue ver lógica no mal porque ele não fez nada de mal, nem consegue acompanhar a lógica deuteronomista segundo a qual pode dar-se que o próprio Deus puna ou castigue com o mal depois de termos feito o mal (cf. Jz 2,11-15; 2 Sam 12,9-10; 1 Re 2,44). Job não pode aceitar da parte de Deus uma espécie de mal para dissuadir de outros males, pois ele mesmo nem os quer (Dt 19,20; Jer 36,3).

Job mostra como no mundo hebraico as inúmeras tribulações de Israel agudizaram o problema à volta do mal e da existência do sofrimento. Neste confronto de ideias e de fé o povo bíblico ensaiou uma primeira explicação: o mal (doloroso, sofrido) é consequência do pecado<sup>5</sup>. Mas os próprios profetas não ficaram satisfeitos com este princípio da lógica da retribuição proporcional do *do ut des*, pois não conseguem explicar o sofrimento e a dor do inocente, nem a dor do justo vitimizado<sup>6</sup>. Com efeito, Israel sempre se reconheceu como povo pecador, mas não tanto quanto os seus algozes. A esperança numa justa retribuição e castigo perante o(s) mal(es) infligido(s) começou a criar a fé numa vida para além da morte que justificasse e compensasse as dores sofridas e não merecidas. Começa assim a nascer igualmente em Israel a possibilidade do sacrifício expiatório em favor dos outros e a expectativa numa recompensa na ressurreição do justo (isto numa fase muito tardia da teologia de Israel, às portas do Novo Testamento). A dor, a sua suportação, é

<sup>5</sup> Cf. M. DOMERGUE, "La scandaleuse énigme du mal », *Croire Aujourd'hui* 110 (2001) 22-25; J. A. GALINDO RODRIGO, « El Mal », *Escritos del Vedat* 29 (1999) 59-103; A. JACOB, *O Homem e o Mal* [= Pensamento e Filosofia 66], Lisboa 2000, 30.74; OTHMAR KEEL, *Dieu répond à Job. Job 38-41* (1978), [= LD Commentaires 2], Paris 1993, 35.129; J. LEVÉQUE, « Le sens de la souffrance d'après le livre de Job », *RThL* 6 (1975) 438-459.442.451; M. NEUSCH, *Le Mal*, Paris 1996, 24.123; PAUL RICOEUR, *Finitude et culpabilité II La symbolique du mal*, Paris 1960; IDEM, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève 1986; CH. R. SEITZ, "Job Full-Structure, Movement and Interpretation", *Interpretation* 43/1 (1989) 14.15; ANDRÉS TORRES QUEIRUGA, "Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso del amor", *Razón y Fé* 236 (1997) 399-421; W. VOGELS, « Job a parlé correctement. Une approche structurale du livre de Job », *NRTh* 112 (1980) 835-852.836.843.

<sup>6</sup> Cf. D. KINET, "Der Vorwurf an Gott", *Bibel und Kirche* 36 (1981) 259; IDEM, "Imágenes de Dios y de Satan en el libro de Job", *Concilium* 189 (1983) 372.

um sinal da confiança em Deus e da submissão à Sua vontade<sup>7</sup>. Este filão foi posteriormente explorado na cabalística judaica no quadro de uma personificação e ontologização do mal no demoníaco para explicar a dor e o sofrimento. Já um outro sábio, Ben-Sirah, descobre na realidade a presença de uma *polaridade*: “diante do mal está o bem, diante da morte a vida. Assim diante do piedoso está o pecador. Considera desta forma todas as coisas do Altíssimo, duas a duas, uma em frente à outra” (Sir 33,14-15). Esta polaridade não se deduz nem de uma necessidade fatal nem da acção criadora de Deus, mas remete ao *âmbito* (não à responsabilidade exclusiva) da história e da liberdade humana, aliás em conformidade com a interpretação de Platão (*República* 379c).

## 2. Estrutura do (mal no) livro de Job

A estrutura literária do livro de Job apresenta sete grandes partes, perpassada toda ela pela candente e sempre presente questão sobre o mal, obedecendo essa estrutura a uma grande inclusão em que o início é resolvido na última parte, sendo que a parte central acaba por ser esse errático capítulo 28, no fundo, o capítulo emblemático de todo o livro por ser o grande capítulo sapiencial. As sete grandes partes são as seguintes<sup>8</sup>:

*1ª parte: Caps. 1-2 – prólogo:*

1,6 Job é testado; 1,13 Job perde todos os seus bens e a família; 2,1 Job perde a saúde; 2,11 os três amigos de Job são introduzidos;

*2ª parte: Cap. 3 – monólogo de Job a amaldiçoar o dia em que nasceu*

*3ª parte: Caps. 4-27 – diálogos de Job com os seus amigos:*

4,1 primeiro discurso de Eliphaz: Job pecou; 5,1 Job é corrigido por Deus; 6,1 Job responde, 7,1 lamento de Job;

8,1 primeiro discurso de Bildad: Job deve arrepender-se; 9,1 resposta de Job; 10,1 lamento de Job;

11,1 primeiro discurso de Zophar: Job deve ser castigado, 12,1 resposta de Job; 13,20 oração de Job;

15,1 segundo discurso de Eliphaz; 16,1 Job reafirma a sua inocência; 17,1 segunda oração de Job;

18,1 segundo discurso de Bildad; 19,1 resposta de Job;

20,1 segundo discurso de Zophar; 21,1 resposta de Job;

22,1 terceiro discurso de Eliphaz; 23,1 resposta de Job; 24,1 lamento de Job;

<sup>7</sup> Cf. JOSÉ LUIS SICRE, “Israel ante el escándalo del mal”, *Proyección* 92 (1975) 290-300.

<sup>8</sup> Estrutura muito semelhante a de JOHN E. HARTLEY, *The book of Job*, [= NICOT], Michigan 1988, 36-37.

25,1 terceiro discurso de Bildad; 26,1 resposta de Job; 27,1 Job mantém a sua integridade

4ª parte: Cap. 28 – discurso sobre a Sabedoria – interlúdio

29,1 Job termina a sua defesa

5ª parte: Caps. 32-37 discursos de Elihu

6ª parte: Caps. 38-42 teofania (encontro com o desafio de Deus)

38,1 Deus responde a Job; 40,3 Job responde a Deus

7ª parte: Cap. 42,7-17 – epílogo e humilhação dos amigos

Sintomaticamente, exceptuando-se os figurantes, as personagens do livro de Job também são sete, o que permite criar uma grande inclusão entre o prólogo (1-2) e o epílogo (42,7-17) no meio da qual o autor desenvolve uma trama narrativa com um grande plot, no meio do qual o autor vai expandindo os diálogos para discursos<sup>9</sup>. Depois de apresentar os amigos em 2,11, o primeiro grande monólogo é do próprio Job a partir de 3,1. De algum modo este grande monólogo vai ser concluído em 27,1 e 29,1 com os seus conclusivos pronunciamentos em forma de *meshalím* (provérbios). O narrador diferencia estes discursos conclusivos de Job dos discursos precedentes em forma de diálogo marcando a narrativa com um pequeno corte representado na expressão "Job continuou o seu *mashal*". Não se trata aí de um provérbio à maneira tradicional, mas de algum tipo de pronunciamento à maneira de lamento e de amaldiçoamento<sup>10</sup>, pois os três amigos representam e dão voz à teologia oficial, que não consegue tirá-lo da equação do mal.

O número sete indica por si só que estão presentes todos os personagens da história humana. São elas: Job o sábio, "Shetan" (o adversário), Deus, os três amigos (Eliphaz filho de Esaú o timnita nos caps. 4; 18; 22 e cujo nome etimológica e paradoxalmente significa "o meu Deus é ouro", Bildad filho de "shuhí" nos caps. 8; 18; 25, Zophar o na'amita nos caps. 11; 20 e cujo nome etimologicamente significa "pássaro"), e finalmente Elihu (cuja etimologia significa "ele é Deus", mas que não é Javé pois acaba por fazer parar a acção, não avançando face à teologia tradicional). Com estes personagens, a sabedoria bíblica de um autor desconhecido constrói uma história partindo de um homem – Job (cuja raiz significa sintomaticamente "inimigo") – um bom homem que é vencido por dificuldades e problemas, que perde a família e os seus bens, e

<sup>9</sup> Neste sentido ver NORMAN C. HABEL, *The Book of Job A Commentary*, [= OTL], Philadelphia 1985, 26.

<sup>10</sup> NORMAN C. HABEL, *The Book of Job A Commentary*, [= OTL], Philadelphia 1985, 30 chama a atenção para estas marcas narrativas. No entanto, se é verdade que a expressão "mashal" como substantivo desaparece nestes pontos da linguagem de Job, o problema proverbial e sapiencial continua. Por isso, há que não esquecer que esta análise não chega, pois o problema continua e prolonga-se nos discursos de Elihu (Job 32-37) e na parte final. O plot só fica resolvido depois das duas teofanias de Javé em 38,1 e 40,6.

no fim pergunta com muita lógica porquê. Job não sabe porque lhe aconteceu tal coisa, e pergunta-se o que é que Javé tem que ver com aquilo tudo se até então tudo estava regulamentado e estabilizado pela aliança com Israel e pela observância escrupulosa da torah, considerando Job que tinha cumprido a sua parte. Isto como que vai fazer de Job um "yôb", um inimigo de Javé. A partir desta figura, que é ela que começa por ser a adversária de Deus, o autor sábio constrói uma obra monumental sobre as questões persistentes da relação da humanidade com Deus e de Deus com a humanidade, dando-lhe um tratamento teológico poderoso pela via da narrativa. Na trama do texto, o leitor é envolvido pelos enigmas, pela surpresa, é confrontado com a complexidade da existência humana por via de uma enorme habilidade narrativa. Mergulha na profundidade do desespero humano, na ira moral ou na angústia desertora da experiência dramática de um inimigo de Deus. Tudo isto pela mão de um homem, de um inimigo de Deus – Job – que acaba por se comportar "como um homem" (Job 38,3; 40,7), e que, como homem que é, muitas vezes reage como inimigo dele. Assim é Job, o inimigo ou o feito inimigo. Job não é o paciente, o perseverante, mas o inimigo de Javé.

### 3. O nome "Iob" e os nomes do mal

Esta raiz semita significa no seu sema original "ser hostil", "ser adversário", "ser inimigo". Este sentido torna-se evidente na única ocorrência não participial da raiz "ayab" em Ex 23,22 onde Deus torna-Se um inimigo dos inimigos de Israel. Em todas as outras ocorrências, a raiz é usada na sua forma participial "ôyeb" (inimigo). A raiz ugarítica "b" tem o mesmo significado (hostilidade, inimizade, adversidade). Enquanto o termo refere os inimigos de uma nação a título individual ou grupal, ela apresenta consequências teológicas em diversos contextos. O inimigo derrotado era uma das marcas da bênção de Deus a Israel (cf. Lev 26,7-8; Dt 6,19). A derrota dos inimigos do rei David sinalizava o favor de Deus (cf. 2 Sam 7,9; 22,18.41). Quando Israel esqueceu Javé então poderia esperar a derrota às mãos dos seus inimigos (cf. Lev 26,17.25.32; Num 14,42; Dt 1,42; 2 Re 21,14). A destruição dos inimigos de Israel era visto como o resultado da intervenção de Javé e um sinal evidenciador da sua soberania (cf. Jos 23,1; Jud 8,34; 1 Re 8,46). Até Deus tem os seus inimigos, mas eles experimentarão uma certa retribuição (cf. Is 66,6; Sl 37,20; 68,1).

Esta raiz massorética é usada em vários contextos num sentido ético. Assim, há que alegrar-se com a queda do inimigo (cf. Prov 24,17). Quando os caminhos do inimigo são apazíveis aos olhos de Deus, então até aí poderá haver paz com o inimigo (16,7).

Na sequência desta raiz verbal, o substantivo "êbâh" (inimizade, hostilidade)

evoca a oposição e a reacção negativa em que uma acção é realizada, seja com contexto legal (cf. Num 35,21-22) seja em contexto internacional (cf. Ez 25,15; 35,5).

Com tudo isto está ligada a etimologia do nome "Iob" (ou Job). Normalmente, o nome de "îyôb" – o sábio de Uz – é feito derivar da forma participial "ayab". Tanto pode ser visto na voz activa (alguém que é inimigo, quer de Deus quer dos seus amigos), como na passiva (Job enquanto objecto de hostilidade). De um modo ou de outro, afigura-se assim uma grande proximidade com a raiz árabe "'ôb" (voltar, regressar, arrepende, converter). Não admira, portanto, que Job sobreviva em Ez 14,14.20 como um homem antigo exemplo de correcção e de justiça ("... na justiça salvarão as suas almas"). Na verdade, o seu nome é o nome de alguém que objectivamente não conhecemos, mas o seu nome é um epónimo, ou seja, é um nome "epi" (sobre o qual) se constrói um destino universal. Job é mais um caso em que o nome explica a narrativa a seguir e em que a narrativa a seguir explica o nome no início da narrativa. Um não vive sem o outro. Do início ao fim estará presente a inimizade contra Deus e a aparente inimizade de Deus. A tradição sapiencial bíblica continua a tradição clássica e antiga da literatura bíblica ao servir-se e ao explicar os nomes. Do mesmo modo que se estabelece uma relação indissociável entre a lei e a narrativa no Pentateuco, também aqui se estabelece uma relação de indissolubilidade entre o nome e a narrativa, entre os nomes e a recitação. Existe toda uma sinfonia que atravessa a narrativa semita porque ela explora as virtualidades da linguagem humana, mormente na sua semântica, como mostra Jean-Pierre Sonnet

"entre o nome de uma personagem e a narrativa em que está inserido observa-se frequentemente uma relação muito estreita, especialmente na literatura antiga. Os nomes geram narrativa e a narrativa gera nomes. Na Epopeia de Gilgamesh, por exemplo, o nome do sábio *ta-napishhti* – 'aquele que atingiu a vida – subsume o desenvolvimento e objectivo da trama: atingir o longínquo *ta-napishhti* que lhe indicará onde encontrar a planta da vida. Esta torna-se a última meta de Gilgamesh na sua busca de imortalidade. O mesmo na poesia arcaica grega: o nome de Aquiles (Achilleus), o personagem principal da *Iliada*, corresponde ao seu papel na epopeia; Aquiles é aquele que causa dor ao seu *laos*, o povo dos Aqueus. Na narrativa bíblica a afinidade entre nome e narrativa é omnipresente ..."<sup>11</sup>

De facto, o nome de Aquiles junta duas etimologias – a de "achos" (luto) e a de "laos" (povo). Ele torna-se o representante dos Aqueus, de todos aqueles

<sup>11</sup> JEAN-PIERRE SONNET, "Ehyeh asher ehyeh (Es 3,14): l'identità narrative di Dio fra suspense, curiosità, e sorpresa", *Teologia* 36 (2011) 13.

que fazem luto. De modo semelhante, José no Egito em Gen 37-50 torna-se um paradigma pedagógico para todos os futuros governantes de Israel, pois "Ioséph" é etimologicamente "aquele que continua", "aquele que repete", "aquele que acrescenta", "aquele que volta" a usar de paciência para com os seus irmãos apesar do que lhe fizeram. Por isso, só em Gen 47-50 é que verdadeiramente acabo por conhecer José. Não chega a apresentação em Gen 37. Do mesmo modo, tenho de ler todo o texto até Job 38-42 para verdadeiramente conhecer Job e o nosso Deus perante as questões da aporia do pensamento e da existência humana. Israel relata para conhecer, e para conhecer narra. Não existe vida sem história nem histórias sem vida. Job dá vida às histórias de todos nós, às de Israel também.

Para lá do nome existe mais algum vocabulário da maldade, sobre a malvadez e sobre o mal<sup>12</sup>. Quando comparamos o vocabulário do "mal" nos Setenta, entre outros dados, damo-nos conta que Job privilegiou a concepção moral e espiritual do mal<sup>13</sup>, e não propriamente a concepção metafísica<sup>14</sup>. Tinha à disposição o verbo "ponereuô", o respectivo substantivo "poneria" e o adjectivo "ponerós". Job só vai usar este último deste campo semântico. No texto dos Setenta, o verbo "ponereuesthai" traduz seis raízes verbais massoréticas diferentes: "zamam", "me'âs", "nakal", "ra'a", "ra'", e "ta'ah"<sup>15</sup>. Job privilegiará a penúltima raiz massorética. A primeira significa planejar, divisar, considerar em fazer o mal, como em Dt 19,19 ("far-lhe-eis como cuidou [planeou, *zepam*] fazer a seu irmão; e assim exterminarás o mal do meio de ti)<sup>16</sup>. A segunda raiz significa recusar, rejeitar, desprezar, apartar ("o que, a seus olhos, tem por desprezível ao desprezado [*nim'as*], mas honra aos que temem ao Senhor; o que jura com dano próprio e não se retrata": Sl 15[14],4)<sup>17</sup>. A terceira raiz verbal significa iludir, ser artiloso, enganar, como em Gen 37,18 ("De longe o viram e, antes que chegasse, conspiraram [*wayitnakelû*] contra ele para o matar")<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Cf. TAKAMITSU MURAKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint: chiefly of the Pentateuch and the Twelve Prophets*, Louvain, Peeters 2002, 1186.

<sup>13</sup> Cf. TAKAMITSU MURAKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, 1187.

<sup>14</sup> Cf. G. HARDER, "πονηρος, πονηρία", *TWNT* VI (1959) 546; *GLNT* X (1975) 1356.

<sup>15</sup> A quarta e a quinta raiz são praticamente indistintas.

<sup>16</sup> וְעִשְׂתֶּם לֹא כְּאִשֶּׁר זָמַם לְעִשׂוֹת לְאַחֵיו וּבְעֵרַת הָרֵעַ מִקִּרְבּוֹ  
wa'âšîtem lô ka'âšer zâmam la'âšôt lə'ahîw ûbî'artâ hārâ' miqirbêkâ

<sup>LXX</sup> και ποιήσετε αὐτῶν ὡν τρόπον ἐπονηρεύσατο ποιῆσαι κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ και ἔξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν

reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit et auferes malum de medio tui (VUL).

<sup>17</sup> נְבוּזָה | בְּעֵינָיו נִמְאָס וְאֶת־רְאִי יְהוָה יְכַבֵּד נִשְׁבַּע לְהָרַע וְלֹא יִמַר:  
niḇze<sup>n</sup> bə'ênāyw nim'ās wə'et-yir'ê yhw<sup>h</sup>(ʾādōnāy) yəḵabbēd nišba' ləhāra' wəlō yāmīr

ἔξουδένωται ἐνώπιον αὐτοῦ πονηρευόμενος τοὺς δὲ φοβουμένους κύριον δοξάζει ὁ ὁμνῶν τῷ πλῆσιον αὐτοῦ και οὐκ ἀθετῶν (Sl 14:4 LXX) / ad nihilum deductus est in conspectu eius malignus timentes autem Dominum glorificat qui iurat proximo suo et non decipit (VUL).

<sup>18</sup> וְרָאוּ אֹתוֹ מִרְחֹק וּבְטָרָם יִקְרַב אֲלֵיהֶם וַיִּתְנַבְּלוּ אֹתוֹ לְהַמִּיתוֹ:  
wayyir'û 'ōtô mērāḥōq ûbṭerem yiqrab 'alēhem wayyitnakkēlū 'ōtô lahāmīṭō

A quarta raiz significa fazer o mal (como em Gen 19,7: “e disse-lhes: ‘rogovos, irmãos, não lhe façais mal [tarê’û]”<sup>19</sup>, enquanto a raiz seguinte significa mais propriamente “ser mau” (Sl 5,5 “pois tu não és Deus que se agrada com a iniquidade, e contigo não subsiste o mal [ra’]”<sup>20</sup>. Finalmente, “ta’ah” em Jer 42[49],<sup>20</sup> significa vagabundear, intoxicar, iludir, enganar, desnorrear (“Porque vós, à custa da vossa vida, a vós mesmos vos enganastes [hit’êytim] pois me enviastes ao Senhor vosso Deus dizendo: ‘Ora por nós ao Senhor nosso Deus; e, segundo tudo o que disser o Senhor nosso Deus, declara-no-lo assim e o faremos’”<sup>21</sup>).

Nos Setenta o substantivo “poneria” traduz sete raízes diferentes: “âwen” (maldade, iniquidade), “yêzer” (maquinação), “âmal” (ludibriar, enganar), “ra” (ser mau), “ra’” (fazer o mal, fazer de malvado), “ra’ah” (perversidade), e “tô’êvah” (a abominação). O adjectivo “ponerós”, além destes sete significados, acrescenta-se como tradução a outros três do texto massorético: “êyd” (calamidade), “by’ish” (mau, perverso)<sup>22</sup>, e “dal” (pobre: cf. Gen 41,19). Quando Job só usa este adjectivo, o que está a considerar (ou o que traduz do texto massorético)? Como fala do mal e dos males?

Em Job 1,1 a personagem principal da intriga – Job – é apresentado por Javé como alguém que se desvia do mal, do “ra”<sup>23</sup>. O mesmo título é dado pelo próprio Deus ao “setân” em Job 1,8. Em Job 2,7, ainda no prólogo, este adversário (o setân) atinge-o com o mal, com o “ra”<sup>24</sup>. No primeiro discurso de Zophar (Job 12,6) ponerós nem sequer tem correspondência no texto

προειδὼν δὲ αὐτὸν μακρόθεν πρὸ τοῦ ἐγγίσει αὐτὸν πρὸς αὐτοὺς καὶ ἐπονηρεύοντο τοῦ ἀποκτείνειν αὐτόν (Gen 37:18 LXX)

qui cum vidisset eum procul antequam accederet ad eos cogitaverunt illum occidere (VUL).

<sup>19</sup> וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו לָמָּה נָתַתָּנוּ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵינוּ לְעַבְדָּתוֹ / wayyōmar ’al-nā’ ’aḥay tārē’û

εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς μηδαμῶς ἀδελφοί μὴ πονηρεύσηθε (Gen 19:7 LXX)

nolite quaeso fratres mei nolite malum hoc facere (VUL).

<sup>20</sup> וְעַתָּה יָדָעְתָּ כִּי לֹא אֱלֹהִים הוּא אֱלֹהֵינוּ לְעַבְדָּתוֹ / ki lō ’el-ḥāpēs reša’ ’attā’ lō’ yagūrkā rā’

ὅτι οὐχὶ θεὸς θέλων ἀνομίαν σὺ εἶ οὐδὲ παροικῆσει σοι πονηρευόμενος (Sl 5:5 LXT)

mane adstabo tibi et videbo quoniam non deus volens iniquitatem tu es (VUL)

<sup>21</sup> כִּי (hiṭ’ēi’eṽm) [hiṭ’ētem] bənaḥšē’itēkēem kī-’attem šlaḥtem ’ōtī ’el-yhwh(’ā dōnā y) ’ēlōhēkēem lē’mōr hitpallēl ba’ādēnū ’el-yhwh(’ādōnā y) ’ēlōhēnū ūkəḵdōl ’āšer yō’mar yhwh(’ādōnā y) ’ēlōhēnū kēn hagged-lānū wə’āsīnū

וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ וְנִשְׁחָדְתָּ

:אֵלֵינוּ וְכָלֵנוּ וְכָלֵנוּ וְכָלֵנוּ וְכָלֵנוּ וְכָלֵנוּ וְכָלֵנוּ וְכָלֵנוּ וְכָלֵנוּ וְכָלֵנוּ

ὅτι ἐπονηρεύσασθε ἐν ψυχαῖς ὑμῶν ἀποστεύλαντές με λέγοντες πρὸς εὐσαι περὶ ἡμῶν πρὸς κύριον καὶ κατὰ πάντα ἃ ἐὰν λαλήσῃ σοι κύριος ποιήσομεν (Jer 49:20 LXT)

quia decepistis animas vestras vos enim misistis me ad Dominum Deum nostrum dicentes ora pro nobis ad Dominum Deum nostrum et iuxta omnia quaecumque dixerit tibi Dominus Deus noster sic adnuntia nobis et faciemus (VUL).

<sup>22</sup> Note-se que este באיש (by’ish) é literalmente transliterado por “byish” (בַּיִשׁ em Mat 4:24 pela peshitta), o qual por sua vez corresponde no grego de Mateus a κακῶν (kakōn / desordenados).

<sup>23</sup> ἀπεχόμενοι ἀπὸ πεινῶν ποιηροῦ πράγματος / wəsār mērā’ / :וְרָחַקְנוּ מֵעֲשֵׂתוֹ

massorético. Na resposta de Job ao segundo discurso de Zophar em 21,30, Job lamenta-se à maneira de Qohélet da boa sorte dos maus e da impunidade dos malvados, lamenta-se amargamente porque o “ponerós” é poupado do mal (“ra”) no dia da destruição, da calamidade (“êyd”). Já no ciclo de Elihu, Job em 34,17 protesta contra este estado de coisas em que parece que o mal até fica bem, em que o crime até parece compensar, em que parece que o anômalo é deixado como o justo e como regra para aumentar a impiedade<sup>25</sup>. Mas os maus (ponerôn / rāʿim) não obterão resposta devido à sua “gaôn” (altivez: cf. Job 35,12)<sup>26</sup>.

Além desta terminologia, existe outro termo nos Setenta para denominar o “diabolo”, que é sempre a tradução de “setân”, o que faz com que não se considere que o título de “ponerós” para o “diabo” seja um título pré-cristão, pois só o passa a ser no período do Novo Testamento. Job assume-o na etimologia como o divisor, o que separa, o adversário (cf. Job 2,3). Mas sem ser Job o acusador do seu acusador, lamenta-se, protesta contra Deus porque agora sofre “coisas desordenadas”, “fora de lógica” (*kaká*), situações que no texto massorético surgem como “coisas amargas” (merorôt). No entanto, em 2,10 estas coisas desordenadas, fora da lógica da retribuição são consideradas pelo próprio Job “ra”, intrinsecamente más, péssimas (cf. Job 20,12). A raiz deste sema é também adoptada em Job 20,26 quando se trata do verbo (“kakôd”). Refira-se, por último, que este sema corresponde a ʿêlil (insuficiente, vazio, idolátrico) em Job 13,4, onde Job, na primeira resposta ao discurso de Zophar, acusa os amigos de serem médicos inúteis (*kakôn / ʿêlil*), falsos.

Job mostra deste modo que mantém na sua ponerologia a terminologia clássica dos profetas: “ponerós” na tradução dos Setenta, e “ra” no texto massorético.

#### 4. O texto

Do ponto de vista da crítica textual trata-se de um texto extremamente difícil devido à fase tardia da sua redacção, pois, como bem notou Avi Hurvitz, Job é um texto de uma língua entre línguas (ben-lashôn lelashôn), entre o hebraico e o aramaico<sup>27</sup>. Não admira, por conseguinte, encontrar neste texto muitas

<sup>24</sup> Job é atingido pelo bišḥin rāʿ / ἔπαισειν τὸν Ἰωβ ἔλκει πονηρῶ / רַעֵי בִשְׁחִין רָע.

<sup>25</sup> haʿap sônē mišpāṭ yaḥāḥōš wəʿim-šaddîq kabbîr taršîʿ. O texto massorético varia um pouco dos LXX.

:רַעֵי בִשְׁחִין רָע Esta variação dá-se sobretudo quanto ao sentido geral.

<sup>26</sup> Em Job 37,16 parece que os tradutores terão considerado um resh em vez de um dalet na última palavra, o que não tira sentido à pergunta de Elihu sobre o lugar e destino dos que estão completos de “raʿim” e não de “deʿim” (tāmî m dēʿim). Fenónemo semelhante deu-se em Job 17,5.

<sup>27</sup> Cf. AVI HURVITZ, “The Date of the Prose Tale of Job Linguistically Reconsidered”, *HTR* 67 (1974)

palavras apax-legómenon, palavras raras, o tardio nome de Deus "Elohah", termos persas e aramaicos incorporados, construções gramaticais muito próprias da poesia hebraica. A acrescentar a tudo isto saliente-se o facto de o texto massorético ser mais longo em trezentos e sessenta versículos do que o texto da tradução grega dos Setenta. Só com o auxílio às traduções siríaca da peshitta, da Vetus Latina, com o recurso a textos académicos e arábicos, e sobretudo com o confronto com a versão targúmica dos fragmentos encontrados em Qumran (cf. 11QtgJob) é que se poderão iluminar algumas passagens difíceis e comparar o original massorético<sup>28</sup>.

As descobertas arqueológicas de Ugarit em Ras-Shamra permitiram iluminar o contexto linguístico do livro de Job no seu pano de fundo tardo-semítico em diálogo com a literatura cananeia<sup>29</sup>. O comentário de S. Gregório Magno dominou a exegese de Job durante vários séculos pela marca alegórica e espiritual<sup>30</sup>. Santo Alberto Magno e S. Tomás ensaiaram um método mais científico, e Calvino (1509-1564) comentou o livro na tradição da Reforma ao longo de cento e cinquenta e nove sermões. Seja como for, o autor do livro de Job evidencia uma grande argúcia e uma grande cultura. Com isto pode alimentar especulativa e espiritualmente o seu próprio povo com esta narrativa que dá que pensar. Provavelmente, parece dominar outras línguas além do hebraico. Situa-se dentro da tradição de Israel. É israelita no espírito e na teologia. É universal, o que só é compreensível numa fase tardia pós-exílica da história bíblica quando as ideias da filosofia da escola ateniense começaram a difundir-se pelo império persa e através do império macedónio. Mas o fundo literário do livro de Job pode considerar-se a literatura da Mesopotâmia e do Egipto, cujos textos sapienciais apontam muitos pontos de contacto com a literatura sapiencial do livro de Job. Isto levanta a questão de saber-se até que ponto o autor conhecia ou não estes corpos literários e teológicos dos povos circunvizinhos a Israel. Foi sugerido logo no início do século XX (no período chamado pan-babilónico da exegese bíblica) que a obra académica Ludlul Bêl Nêmeqi fosse classificada como a obra do Job babilónico<sup>31</sup>. Esta tendência continuou<sup>32</sup>.

17-34; S. R. DRIVER - G. B. GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job Together with a New Translation* (1921), [= ICC] Edinburgh 1950.

<sup>28</sup> Como bem nota NORMAN C. HABEL, *The Book of Job A Commentary*, [= OTL], Philadelphia 1985, 22. Para este trabalho de crítica textual ver M. DAHOOD, "Some Northwest-Semitic Words in Job", *Biblica* 38 (1957) 306-320; IDEM, *Northwest Semitic Philology and Job*. In J. MCKENZIE (ed.), *The Bible in Current Catholic Thought*, New York 1962, 55-74; IDEM, "Ebla, Ugarit, and the Bible". In G. PETTINATO (ed.), *The Archives of Ebla*, New York, Garden City 1981, 271-321; G. R. DRIVER, "Problems in the Hebrew Text of Job", *SVT* 3 (1960) 72-93; J. GRAY, "The Book of Job in the Context of Near Eastern Literature", *ZAW* 88 (1976) 253-271.

<sup>29</sup> Cf. MARVIN H. POPE, *Job: Introduction, Translation, and Notes*, [= AB], New York, Garden City 1973.

<sup>30</sup> Cf. GREGORIUS MAGNUS, *Expositio in librum Job, sive Moralium libri XXXV*, [= PL 75,500].

<sup>31</sup> Cf. M. JASTROW, JR, 'A Babylonian Parallel to the Story of Job', *JBL* 25 (1906) 135-191.

<sup>32</sup> Cf. R. J. WILLIAMS, 'Notes on some Akkadian Wisdom Texts', *JCS* 6 (1952) 4-7; W. G. LAMBERT - O.

No entanto, há que ressaltar as divergências entre estas composições. É verdade que em ambas o sofredor conta as suas amarguras e tristezas, desilusões e protestos, mas o Job babilónico conta a história dos sofrimentos de modo diverso e de um ponto de vista do tempo também diverso. O Job babilónico pertence ao futuro da libertação do Job bíblico canónico, porque o Job babilónico adorador descreve as suas aventuras de terríveis e incontáveis sofrimentos mas não existe nenhuma peça textual de acção de graças. O Job babilónico não tem o tom dramático do Job bíblico. Além disso, as questões da aporia da condição humana nunca são tão frontalmente tratadas como pelo Job canónico<sup>33</sup>. O politeísmo babilónico não o permitia nem favorecia. Por outro lado, o Job canónico não diz nada sobre a cura da doença (se exceptuarmos Job 42,10), ao contrário do Job da mesopotâmia para o qual era normal agradecer aos deuses o regresso da saúde e do sucesso. Este era um tema universal. Tanto é assim que um poema sumério cerca de mil anos antes de Job coloca as mesmas questões, com traços semelhantes e traços diferentes. Nesse poema o autor encoraja alguém que sofre, alguém que está aflito a não deixar de glorificar a sua pequena divindade e a esperança na sua piedade. De modo semelhante ao de Job, trata-se de um caso particular, de uma experiência pessoal. Encontramos expressões semelhantes de miséria, ainda que convencionais. Este poema sumério partilha com o texto de Job a mesma percepção do peso do pecado, mas aí a justiça dos deuses nunca é questionada, nem sequer é assumida. Ao Homem só lhe resta chorar. No fundo, o poeta sumério acaba por ficar preso à teologia dos amigos de Job. Esta teologia desenvolve-se na literatura mesopotâmica poucos séculos depois por volta do ano mil a.C. na chamada teodiceia babilónica (também denominado *Eclesiastes babilónico*). Trata-se de um poema artificial na estrutura, com vinte e sete estrofes e cada uma com sete linhas. Em cada estrofe todas as linhas (ou hemístiquios) começam com o mesmo carácter cuneiforme, e os vinte e sete sinais cuneiformes constituem um nome que poderia muito bem ser o do autor, assim em forma de acróstico<sup>34</sup>.

A preocupação com esta teologia persiste na história de Israel. A preocupação retórica pela arguição e apresentação de razões vai chegar a 1 Esd 3-4 e a 2 Sam 17. No primeiro caso é inserido o concurso entre os três camareiros do rei Dario, e no segundo texto o conselho contraditório de Ahithophel e de Hushai é submetido a Absalão. Estes são exemplos que ajudam a clarificar o

R. GURNEY, 'The Sultantepe Tablets: III. The Poem of the Righteous Sufferer', *AS* 4 (1954) 65-99.

<sup>33</sup> Cf. N. KRAMER, *Man and his God: A Sumerian Variation on the "Job" Motif*. In MARTIN NOTH - D. WINTON THOMAS (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, [= SVT 3], Leiden, Brill 1960, 172-182.

<sup>34</sup> Um outro texto semelhante ao de Job é o poema egípcio dos inícios de segundo milénio a.C., o chamado *Protesto do camponês eloquente*. Trata-se de um texto quase filosófico.

trabalho adjudicador de Elihu e de Javé no final da trama narrativa do livro de Job.

## 5. Datação do livro de Job

Esta é uma tarefa que é muito devedora do desenho formal e literário do livro enquanto tal, apontando pelas características da respectiva linguagem uma possível época de redacção, o que é sempre útil para o estabelecimento do *Sitz im Leben* e da respectiva teologia – a qual tem sempre de ser contextualizada. Esta teologia mais tardia e madura de Israel não aborda em Job o sofrimento de maneira abstracta, mas a partir da agonia concreta do sábio de Uz. Os três amigos e Elihu apresentam a Job os princípios gerais e tradicionais. Não vão resolver o problema diante de Deus e vão mesmo ser marginalizados por Javé. Javé declara-os inválidos.

Do ponto de vista da linguagem, o hebraico de Job apresenta muitos canaanismos, que até poderiam ser genuínos, seja pela antiguidade da redacção seja pela sobrevivência dessas características numa redacção mais recente. Os contactos de Israel com os fenícios apontariam para uma data mais antiga. No entanto, este sabor linguístico antigo poderia perfeitamente continuar a ser cultivado numa fase mais tardia da língua massorética. Os aramaísmos do livro de Job tendem a datá-lo para uma fase pós-exílica.

Mas há igualmente que reconhecer que algumas das diferenças do hebraico de Job encontram-se também em outras línguas semitas, sobretudo no aramaico, língua mais tardia no Antigo Testamento. Do ponto de vista morfológico, o sufixo *-în* para os substantivos masculinos no plural é o mesmo sufixo usado no árabe e no aramaico, enquanto o ugarítico e o fenício preservaram a forma mais antiga em *"-îm"*. Sabe-se também que este sufixo *"-îm"* é usado na estela de Mesha, o que desvia este dialecto para o sul, para a zona de Moab. Seja como for, a paisagem linguística na Transjordânia era complexa, e a influência aramaizante é aquela que hoje mais se consegue impor para datar o livro de Job para o período pós-exílico.

## Síntese

Job desenha uma abordagem concreta ao sofrimento e ao mal cujos efeitos atormentam o justo inocente e as vítimas. O livro começa por diluir a racionalidade da fé de Israel num politeísmo que afecta já no período do cronista quer a sabedoria quer o livro de Qohélet, quer o património proverbial do povo bíblico. Nesse politeísmo, cada divindade tem o seu domínio próprio mas limitado.

Esse politeísmo, figurado no personagem judicial do "shetan" (do adversário), sobrevive em várias formas de dualismo, no qual o mal é figurado enquanto tal como entidade em si contra / em oposição ao princípio abstracto do bem. A crença naturalista num universo fechado, no qual Deus não faz nada, foi traduzida na chamada teologia da morte de Deus, que constitui uma outra forma de dualismo: mesmo que o mundo seja criação de Deus, a remoção de Deus da cena da vida e da existência pessoal e histórica mais não é do que um rasgo de deísmo, muito pobre diante da robusta fé bíblica no Deus criador e diante da respectiva actividade agraciante e interventora na história. Do dualismo à gnose fica apenas um pequeno passo. Ora, Job não aceita qualquer limitação ao poder nem à bondade de Javé, e como todo o resto da bíblia hebraica, Job toma o mundo a sério, como é próprio da fé cristã (ao contrário da gnose).

A insistência de Job na criaturalidade e na bondade da criação repercute-se na relutância de Job em adiar a satisfação até ou para lá da morte. Neste sentido, Job encontra sentido porque busca sentido, e abre a fé de Israel à sensatez razoável que será também ela recebida por Paulo quando reconhece que racionalmente cada um colhe o que semeia (cf. Gal 6,7; Sl 34,11-22; 1 Ped 3,10) – afinal uma lei da vida. Por isso, para Job Deus nunca morre, Job continuou sempre a semear a sua relação com Deus. Nesse contexto, essa lei da vida segundo a qual cada um colhe o que semeia, afinal Job vem mostrar que não é bem assim. O seu caso é a prova mesma disso. Ele não deveria receber o que recebeu depois de tudo e do modo como semeou a observância à aliança. O caso de Job precipita o teste da fé perante uma realidade que ele sabe nem sempre estar de acordo com a torah, uma realidade que não é perfeita (a nossa, não a de Javé). O teste de Job agudiza a maior crítica a que a fé é submetida, pois é um caso extremo: como compaginar o luto com a razão, como compaginar a fé e a esperança em Javé perante tanta violência e tanto mal? Perante isto, Job e a fé bíblica nunca procederam à inversão operada por algumas tradições religiosas orientais que inverteram as desigualdades e injustiças da existência num processo contínuo de compensações por via de reencarnações sucessivas. Isso é uma ilusão, uma brincadeira com a liberdade e a seriedade da dignidade humana e da sua história. Apesar disso, a disputa de Job é legítima: Job confronta uma imagem diferente de Javé, Job vê uma visão escurecida, tenebrosa de Deus, o lado escuro da divindade de Israel. Deus surge para Job como inimigo, um espião em vez de alguém que conforta, um perigo em vez de um protector, um caçador em vez de um curador, um destruidor em vez de um construtor, um Deus desviante em vez de um Deus condutor (cf. Job 6,4; 9,5-13; 12,13-25; 16,9-14). Afinal é a integridade de Deus que é colocada em questão.

Os amigos de Job e Elihu apresentam uma ortodoxia tradicional que quer fazer de Deus um corrector de Job para que este se arrependa. Ora, Deus nunca faz isto a Job. Antes, Job é dito como justo e piedoso, correcto (*tam*), irrepren-

sível (Job 1,1; 22,3), um homem íntegro de entre todos os filhos do oriente (*bené qédem*). Deus congratula-se com o facto de que Job pergunta, protesta, não O esquece. Ainda bem que Job com Javé descobre que a regra de vida nem sempre acontece, que nem sempre colhemos o que semeamos, a vida não é perfeita, o mundo não é um paraíso. Apesar disso, Job nunca negou Deus. Apenas pediu, como nós pedimos, explicações. A vida humana é muito mais complexa de que um simples ditado, do que um simples provérbio ou forma teológica. O sofrimento humano é muito mais do que um simples sistema de recompensas ou de punições. A relação a Deus resiste às circunstâncias (cf. Sl 73). A prosperidade material do ímpio, do espertalhão não é um índice da sua felicidade. Os ricos acabam infelizes porque apostam a vida naquilo que passa, que não levam para o túmulo. Job correu este perigo da teologia farisaica, o perigo de curto-circuitar a bênção de Deus, aliás perigo partilhado em grande parte por muita teologia reformada ou sectária, com consequências sociais e económicas na organização social do mundo dito capitalista. As teses de Max Weber curto-circuitam a relação do sujeito aos bens tal como fazem os amigos de Job. Aliás, a desconstrução desta relação é consumada por Jesus em Jo 5;9: os pobres não são pobres por maldição nem os ricos o são por bênção ou favor especial. Essa era a concepção tradicional dos fariseus e dos amigos de Job, em cuja teologia o pecado e a graça surgiam como factores explicativos das situações a nível teológico. Javé e Jesus não propõem a Job nem o desdém estóico pelos fracos ou pelas emoções nem o desdém maniqueu pelo mundo, nem o desdém gnóstico pela carne. A explicação do sofrimento não resulta de um processo de causa e efeito, pode nem sequer ter explicação. Os amigos de Job olham para trás em busca das causas e dos efeitos. Ora, Job aprende que à ordem natural não está inerente um princípio eterno de justiça natural. Por isso, a Escritura olha para a frente com esperança e na confiança, porque Deus vem buscar-nos aos nossos maiores infernos.