

INTRODUÇÃO

O Livro de Job dá expressão a um questionamento que todo o ser humano ainda hoje balbucia, nele residindo com particular relevância o porquê do sofrimento. O autor do Livro de Job e, atrás dele, os sábios de Israel, tem consciência desta situação, o que aliás não nos surpreende e nos envolve também a nós. Embora este questionamento esteja presente em todo o livro, neste nosso trabalho centrámo-nos em Jb 3, onde Job emerge como o sujeito direto:

[Jb 3] ¹¹“Porque não (לִּי הָיָה) morri no seio da minha mãe, ou não pereci ao sair das suas entranhas? ¹²Porque () encontrei joelhos que me acolheram e seios que me amamentaram? ²⁰Por que () razão foi dada luz ao infeliz, e vida àqueles para quem só há amargura? ²³Porquê () vive um homem cujo caminho foi barrado e a quem Deus cerca por todos os lados”.

O início do livro (Jb 1-2), centrado num diálogo entre Deus e Satã, adverte-nos que Job é um ser humano posto à prova. Não uma prova qualquer, mas a prova da fé íntegra e gratuita em Deus. E, não obstante a dureza de uma perda quase total – de entes queridos, de bens e da própria saúde –, esta fé parece permanecer intacta. Por isso, o questionamento proferido em Jb 3 surpreende, não porque não seja legítimo, mas por nos colocar perante um Job até então desconhecido.

Job surge como um ser humano sofredor, que se move no âmbito de uma doutrina da retribuição, que assegura ao ser humano a certeza de receber aqui na terra a recompensa ou o castigo do seu agir. Job tinha construído a sua vida numa fé implícita de que o universo era regido por esta ordem interna coerente, conhecida e bem enraizada no coração de todo o Israel crente. Era, por isso, normal esperar algo de bom na vida, principalmente por ser-se bom. Neste contexto, um tal sofrimento imerecido é inexplicável. Este enigma permanece ainda hoje na interrogação de como é possível os malvados prosperarem, ao passo que os piedosos sofrem tanto, como tivessem sido esquecidos por Deus. Talvez, por isso, Job quebre o silêncio e dê largas a uma linguagem, que muitos qualificam de grito ou lamento.

O presente trabalho situa-se numa tentativa de compreensão da atitude e da linguagem de Jb 3, e à luz dela tentar avaliar e perspetivar o horizonte do sentido de uma vida com sofrimento imerecido.

Dividimos este estudo em três capítulos. No primeiro tentaremos numa primeira parte, expor algumas notas relevantes da exegese contemporânea sobre Jb 3¹ e, na segunda parte, situar os contornos do debate atual sobre a composição de Jb 3. No segundo capítulo, investigaremos alguns traços linguísticos relevantes em Jb 3, dividindo a investigação em dois campos, um sobre as metáforas dominantes e o outro centrado nalgumas expressões significativas. No terceiro e último capítulo, tentaremos situar aquelas que consideramos ser as questões pertinentes colocadas por Jb 3 e, através delas, entrever o horizonte de sentido de uma vida de sofrimento a partir de Jb 3, de certo modo perscrutando de que sofrimento se fala, questiona e pondera.

¹ Esta exposição ficou muito condicionada pelo meu fraco conhecimento das línguas estrangeiras.

I. CAPÍTULO: NOTAS RELEVANTES DA EXEGESE CONTEMPORÂNEA

Em Jb 3, Job rompe o silêncio e dá largas a uma linguagem que tem sido qualificada como grito ou lamento: “Desapareça o dia em que nasci e a noite em que foi dito: ‘Foi concebido um varão’. Converta-se esse dia em trevas!...” (Jb 3,3-4). Esta linguagem causa uma surpresa, quando comparada com a narrativa desenvolvida em Jb 1-2, onde prevalece a imagem de um Job paciente perante as provações: “Saí nu do ventre da minha mãe e nu voltarei para lá. O Senhor mo deu, o Senhor mo tirou; bendito seja o nome do Senhor!” (Jb 2,21). Cremos que não basta constatar o óbvio: a surpresa da mudança de atitude e de linguagem entre Jb 1-2 e Jb 3; é necessário tentar entender o porquê desta mudança. Comprova-o os diferentes estudos desenvolvidos pela exegese contemporânea, que analisam esta surpresa de modos muito diversos. De facto, Job rompe o silêncio, não por aborrecimento dos trabalhos da vida ou por causa do seu pecado, mas impelido pelo desastre da sua situação presente, que o leva a pensar que é melhor morrer do que ter uma vida cheia de sofrimento. É neste contexto que ele parece questionar-se, de um modo global: Qual o sentido de viver uma vida com sofrimento? (Jb 3,11.12.20.23). A multiplicidade de comentários ao Livro de Job e, nomeadamente a Jb 3, sublinha o interesse permanente que este livro sempre suscitou. Começamos a nossa abordagem por uma apresentação breve, mas que acreditamos ser sugestiva, de algumas notas relevantes sublinhadas pela exegese contemporânea, situando igualmente alguns traços do debate atual sobre a composição de Jb 3.

1. 1. CONTRIBUTOS ATUAIS SIGNIFICATIVOS

Organizamos a nossa exposição a partir de alguns traços relevantes, que simultaneamente designam a posição de alguns autores.

1.1.1. A impaciência nos males

Alguns autores defendem que limitar o estudo de Jb 3 às maldições de Job, para depois concluir que a maneira como Job maldiz o dia do seu nascimento é simplesmente um sinal de desânimo impaciente e desesperado, traduz uma exegese deficiente e distante de uma

antropologia onde todo o ser humano se revê.² L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz defendem este mesmo pensamento, citando Fray Luís de León.³

Segundo Fray Luís de León, são a impaciência ou o desespero perante o mal que levam, por vezes, o ser humano a revoltar-se contra Deus por pensar que seja Ele a causa desse mal ou então a odiar os homens, também por pensar sejam estes os autores do mesmo. Não é o que entrevemos em Job, que maldiz o dia em que nasceu, verbalizando o mal e a desgraça, que parecem ter assinalado a sua existência desde o nascimento: “Tomou a palavra e disse: ‘Desapareça o dia em que nasci e a noite em que foi dito: ‘Foi concebido um varão!’” (Job 3,2-3).⁴ Ainda segundo Frei Luis de León, Job coloca a hipótese de que tudo se desmorona diante dele: roubaram os seus bens e mataram os seus servos (1,15); um fogo caiu do céu e reduziu a cinza as suas ovelhas e os pastores (1,16); os seus filhos e filhas morreram por causa de um furacão, que abalou os quatro cantos da casa, onde eles se encontravam (1,18-19) e Satã atingiu Job com a lepra. Deus parece ausente e Job sente-se sozinho.⁵ Job amaldiçoa o dia do nascimento, mas não amaldiçoa Deus. A maldição do dia é como um desejo do impossível. Tudo parece acontecer num debate impotente contra o tempo, dentro do qual Job parece viver como prisioneiro. L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz salientam que Jb 3 tem dois eixos: “O eixo da luz e da escuridão, o eixo da vida e da morte: um cósmico, outro humano; ambos transcendentais”.⁶

Segundo L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz, no sistema imaginativo hebreu, o nascimento permite a entrada na vida e a partir dela se entra no reino da morte. De facto, na narrativa bíblica, Deus criou a terra com vida, não a criou vazia, mas a formou para ser habitada: “Eis o que diz o Senhor, criador dos céus, o Deus que formou a terra e a consolidou, que não a criou em caos, mas pronta para ser habitada...” (Is 45,18). Esta vida, é o bem da terra e o bem supremo da humanidade: “Repara que coloco hoje diante de ti a vida e o bem, a morte e o mal... ponho diante de vós a vida e a morte, a bênção e a maldição. Escolhe a vida para viveres...” (Dt 30,15.19).⁷ L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz salientam que, ao querer abolir o seu nascimento, Job deseja fechar a porta de acesso à vida. Porém, já que isso é

² Cf. Fray Luis de LEÓN, *Exposición del Libro de Job*, Hyspanerica Ediciones S.A., Madrid 1985, p. 48.

³ Cf. L. Alonso SCHÖKEL, - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1983, p. 120.

⁴ Cf. Fray Luis de LEÓN, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁵ Cf. *Ibidem*, p. 51.

⁶ L. Alonso SCHÖKEL, - J. L. SICRE DÍAZ, *op. cit.*, p. 120.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 121.

impossível, pelo menos pode invocar e desejar o outro extremo: chegar ao não existir pela entrada da morte.⁸

Estes autores também referem que Job evoca uma união da noite com a vida tal como é união a noite do amor e da concepção. Essa noite torna-se totalmente noite ao ser negada a bênção da fecundidade. Job parece desejar esta noite de negação.⁹ L. Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz dizem que pode ser útil conhecer as reflexões de uma judia, Margarete Susman, a qual, meditando sobre o destino do seu povo durante a tremenda perseguição, diz que, no seu exagero, as desgraças de Job revelam o imediatismo da cólera divina, que recai sobre o inocente como injusta e sobre o culpado como justa. Daí que essa cólera se torne para o inocente um terror e motivo para duvidar da justiça divina.¹⁰

Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz observam nos seus escritos que Jb 3 se inspira na última “confissão” de Jeremias, havendo entre ambos os textos grandes semelhanças de linguagem:

“Pereça (אֲבֹד) o dia em que nasci (יּוֹם אֲנִלֵּד בּוֹ), e a noite em que se disse: ‘Foi concebido um homem!’” (Jb 3,3)

“Maldito (אָרְרָה) seja o dia em que eu nasci (הַיּוֹם אֲשֶׁר יִלְדֵתִי בּוֹ)! Não seja abençoado o dia em que minha mãe me deu à luz!...” (Jr 20, 14 - 18).

Também podemos verificar que a articulação entre dia e noite, (Jb 3,3: “Desapareça o dia em que nasci e a noite em que foi dito: ‘Foi concebido um varão!’”) é retomada nos vv. 4-6, onde se refere ao dia, e nos vv. 7-9, que aludem à noite, aparecendo o v. 10 como um versículo conclusivo ou de correção (“Porque não fechou as portas do ventre, nem escondeu dos meus olhos a canseira?”). Notemos que Job se concentra no seu dia e na sua noite. Se reuníssemos todos os dias e noites de todos os mortais condenados a sofrer, todo o tempo se fundaria nas trevas e no caos, ao cair sob a maldição.¹¹ É Deus quem faz o sol brilhar a luz, girar o dia. Sem Deus não haveria luz nem dia; seria o domínio das trevas. Cada manhã é como uma nova criação da luz por ordem de Deus: “Alguma vez na tua vida deste ordens à manhã e indicaste o seu lugar à aurora, para que ela alcançasse as extremidades da terra?” (Jb 38,12-15). Estes autores dizem que devemos escutar toda a violência da expressão hebraica de

⁸ “... Quería abolir el nacimiento, puerta de acceso a la vida; pero, ya que es imposible desandar hasta el final el tiempo y abolir el nacimiento, al menos puede invocar y desear el otro extremo: llegar al no existir por la entrada de la muerte”: L. Alonso SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 121.

⁹ Cf. *Ibidem*.

¹⁰ Cf. *Ibidem*.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 122.

Jb 3,4 “Que o dia se torne trevas” (הַיּוֹם הַזֶּה יִהְיֶה תְּשׁוּבָה), expressão que, juntamente com outros textos, como Is 13,10 (“As estrelas do céu e as suas constelações deixarão de brilhar; o Sol há-de obscurecer-se desde o seu nascer, e a Lua não irradiará a sua luz”), estabelece uma oposição ao gesto criador de Gn 1,4.¹² Job parece querer que o seu dia não seja sequer mencionado entre os dias do ano ou contado entre os meses; isto é, desapareça completamente (Jb 3,6).¹³

1.1.2. A maldição do dia

Quando Job afirma “Converta-se esse dia em trevas! Deus, lá do alto, não se preocupe com ele nem a luz o venha iluminar” (Jb 3,4), parece querer dizer que esse dia seja um dia de trevas e que nem o próprio Deus o deseje. Job parece dizer o mesmo que no v. 3, dando porém uma maior ênfase à metáfora, sugerindo que, não existindo aquele dia, é o mesmo que não ter nascido aquela luz, nem Deus ter-se preocupado com ele.¹⁴ Fray Luis de León salienta também que a expressão “em trevas” significa que “não seja”, “*não exista*”, porque a escuridade é o contrário do dia; em comparação ao ser, é como não ser. Já a expressão “Deus, lá do alto, não se preocupe com ele” parece significar “não volte Deus ao primeiro Céu, para fazer essa volta: porque o dia é uma volta, que o céu dá na circular”.¹⁵ Em Jb 3,5 a afirmação que “se apoderem dele as trevas e a escuridão; que as nuvens o envolvam e os eclipses o apavorem parece repetir três vezes o mesmo desejo de Job: que nesse dia do seu nascimento aconteça ao mesmo tempo tudo isso que torna os dias maus.”¹⁶

Para Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz, a palavra “apoderem-se” é o verbo *ga'al*, que evoca o resgate de algo a que se tem direito e obrigação de resgatar, normalmente por lei de parentesco ou então por substituição de ofício. Nesse sentido, Job parece desejar que as trevas resgatem para si esse dia, como algo que lhes pertence, tal como se resgata uma propriedade vendida ou um homem livre feito escravo.¹⁷

¹² Cf. L. Alonso SCHÖKEL, - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 122.

¹³ Cf. Fray Luis de LEÓN, *Exposición del Libro de Job*, p. 53.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 52.

¹⁵ “No volviera Dios el primer Cielo, para hacer esta vuelta: porque el dia una vuelta es, que dá el Cielo à la redonda”: *Ibidem*, p. 52.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 53.

¹⁷ Cf. L. Alonso SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 122.

1.1.3. A maldição da noite

Job manifesta o desejo “que a sombra domine essa noite; não se mencione entre os dias do ano nem se conte entre os meses!” (Jb 3,6). Para Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz “entrar na conta” é determinar um tempo dentro de uma serie.¹⁸ Os autores referem que aqui pede-se algo mais: “não contar o que não é e o que não foi. Como se um dia desaparecesse de um calendário”.¹⁹

Fray Luís León ainda em relação à noite (Jb 3,6), salienta que, com esta frase, Job quer expressar o seu desejo de que as trevas tivessem dominado a noite e nunca esta se juntasse aos dias do ano, nem fosse contada entre os meses. Desejar “que a sombra domine” é desejar que seja mais escuro do que o que fora a sua noite ou desejar que não existisse. As “trevas” e o “escuro” significam, algumas vezes, *o não ser*, porque nada tem menos luz do que o que não é: “*não* se junte aos dias do ano, nem se conte entre os meses!”, o que só é possível não sendo.²⁰

Alonso Schökel e J. L. Sicre Díaz salientam, em relação à afirmação de Job “Seja estéril essa noite e não se ouçam nela brados de alegria” (Jb 3,7), que “a noite familiar e calada pode conhecer o júbilo dos esposos recém-casados; é misteriosamente fecunda como uma terra ou um seio materno ocultos”.²¹ Isto porque a noite normalmente é associada à concepção e o dia ao nascimento. Segundo Fray Luís de León, o que mais parece afirmar-se neste versículo (Jb 3,7) não é desejar, mas referir-se a coisas passadas, dizendo o que então se passou desta maneira: “aquela noite foi solitária e nela não souo canto”.²² Diz ele sem sombra de dúvida que aquela noite, que lhe deu princípio à existência, foi uma noite estéril e triste, ou também, em vez disso, que, sendo assim a noite do seu princípio, ela foi prenúncio da sua desdita.²³

Quanto ao que Job diz no versículo 8: “Amaldiçoem-na os que abominam o dia e estão prontos a despertar Leviatã!” (Jb 3,8), observa-se que Leviatã pertence à série de monstros mitológicos, essas serpentes gigantescas que se opõem à ordem do cosmos. No Antigo Testamento aparecem como símbolos poéticos; assim em Isaías (27,1): “Naquele dia, o

¹⁸ Veja-se, a título de exemplo: o cumprimento de um voto temporal: “Consagrará ao Senhor os dias do seu voto e apresentará um cordeiro de um ano em expiação, e ficarão nulos os dias anteriores, porque a sua consagração foi manchada” (Nm 6,12). O tempo precedente não conta, porque tinham contaminado a sua consagração.

¹⁹ “No computar lo que no es o no fue. Como si de un calendario desapareciese un día”: L. Alonso SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 123.

²⁰ Cf. Fray Luis de LEÓN, *Exposición del Libro de Job*, p. 54.

²¹ “La noche familiar y callada puede conocer el júbilo delos esposos ricién casados; es misteriosamente fecunda, como una tierra o un seno materno ocultos”. L. Alonso SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 123

²² “Fue solitaria aquella noche, y non sonó canto en ella”: LEÓN, Fray Luis de, *Exposición del Libro de Job*, p. 54

²³ Cf. *Ibidem*.

Senhor ferirá com a sua espada grande, temperada e forte, o monstro Leviatã, serpente sinuosa, o monstro Leviatã, serpente fugidia, e matará esse dragão do mar” e ainda em Is 51,9ss, nos Salmos 74,14 e 89,11, etc. Existem “os encantadores, os magos peritos em sortilégios” (Sl 68,6), que sabem desatar e incitar essas forças ou seres maléficos. Segundo estes autores, Leviatã, “serpente tortuosa”, devorará a noite de que se lamenta. Estes mesmos encantadores amaldiçoem o dia benéfico cobrindo-o de escuridão. Já que Job não o consegue com os seus gritos, pede auxílio a todas essas forças.²⁴ Alonso Schökel e J. L. Sicre, em relação a Job 3,9 (“Escureçam as estrelas da sua madrugada; que em vão espere a luz do dia, nem possa ver abrirem-se as pálpebras da aurora”), relacionam-no com Is 59,9 (“Esperávamos a luz e vemos apenas trevas, a claridade do dia, e andamos às escuras.”)²⁵

1.1.4. A morte como solução

A partir de um certo momento, Job começa a apontar a morte como algo de melhor: “já que não me fechou a saída do ventre nem afastou a miséria dos meus olhos!” (Jb 3,10). Para eles, “a saída do ventre” pode significar entrar no ser concebido ou sair do nascimento. Salientam ainda que “o crime desse dia e dessa noite, motivo justo de maldição, é não terem sido guardiães fiéis, não terem fechado a porta à existência da desgraça de Job”.²⁶

Mais à frente, em Jb 11-19, a morte é vista como tristeza, dor; e a tristeza transforma em valores o que é simples negociação: não se distinguem, não trabalham, não sofrem, não há malvados. A dor é tão terrível que o seu fim se apresenta como começo do descanso.²⁷ Job poderá ter sido adoptado, uma vez que fala contra essa adopção: “Porque encontrei joelhos que me acolheram e seios que me amamentaram?” (Jb 3, 12), Segundo Alonso Schökel e J. L. Sicre, “joelhos que me acolheram” pode ser um rito de aceitação ou de adopção. Pode-se fundamentá-lo com exemplos de outros escritos do Antigo Testamento: “Ela respondeu: ‘Aqui tens a minha serva Bila; vai ter com ela. Que ela dê à luz sobre os meus joelhos; assim, por ela, eu também terei filhos’” (Gn 30, 3); “Viu os filhos de Efraim até à terceira geração; e os filhos de Maquir, filho de Manassés, nasceram sobre os seus joelhos” (Gn 50, 23); “Noemi recebeu o menino e colocou-o no seu regaço, tornando-se a sua ama” (Rt 4, 16).²⁸ Sublinham ainda os mesmos autores que Job novamente salienta o benefício de antes ter morrido:

²⁴ Cf. L. Alonso SCHÖKEL, - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 123.

²⁵ Cf. *Ibidem*.

²⁶ “El delito de ese día y esa noche, motivo justo de maldición, es no haber sido guardianes fieles, no haber cerrado la puerta de la existencia al desgraciado Job”: *Ibidem*.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 124.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 124.

“Estaria agora deitado em paz, dormiria e teria repouso.” (Jb 3,13). Job, neste v. 13, vê a morte como repouso, paz.²⁹

Job queria ter o benefício que têm os “reis e os grandes da terra, que constroem mausoléus para si” (Jb 3,14). Os autores, na interpretação de “mausoléus”, seguem a interpretação de Fray Luís de León, que cita o exemplo das pirâmides. Semelhante leitura tem em conta as seguintes citações bíblicas de Isaías: “Reconstruirás ruínas antigas, levantarás sobre antigas fundações. Serás chamado: ‘Reparador de brechas, restaurador de casas em ruínas’” (Is 58,12) e “As velhas ruínas serão restauradas, levantarão os antigos escombros, restaurarão as cidades destruídas e os escombros de muitas gerações” (Is 61,4). Também Job diz que queria ter o benefício dos “príncipes que amontoam ouro e enchem de dinheiro as suas casas” (Jb 3,15). Os dois autores relacionam este versículo com Ecl 2,8: “Para mim amontoei prata e ouro, riquezas de reis e de províncias; escolhi para mim cantores e cantoras. Enfim, as delícias dos filhos dos homens, uma mulher e mais mulheres”.³⁰ Também Fray Luís de León registou a relação do v. 14 de Job com os precedentes vv. 11-12, e aproveitou para explicar a função e o valor da sua hipérbole poética, que para ele tem como função evidenciar o que se sente; representar com maior vivacidade aos olhos dos que lêem, para que se capte o sentido exacto e rigoroso da vivência que se quer transmitir.³¹

Job parece ainda justificar que prefere a morte, porque “ali, os maus cessam as suas perversidades; ali, repousam os que esgotaram as suas forças” (Jb 3,17). Fá-lo referindo-se a diversas categorias de pessoas: os malvados e os rendidos, ou os malvados que no fim se renderam e ficaram impotentes. A sua confissão foi incansável e maléfica, como descrevem diversos textos: “Mas os maus são como o mar encapelado, que não se pode acalmar, cujas ondas revolvem lodo e lama” (Is 57,20); “daquele que feria os povos com furor, com golpes sem fim, e sujeitava as nações com brutalidades, sob um jugo cruel” (Jb 14,6). Também relacionado com isto temos como exemplo: Ez 32,19-32. Job refere que a morte traz a liberdade: “Ali, estão tranquilos os cativos, que já não ouvem a voz do guarda” (Job 3,18), em

²⁹ Qohelet verá também a vida como inquietude, fadiga, e a morte como um descanso (Ecl 40,1-7): cf. L. Alonso SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 124.

³⁰ Cf. *Ibidem*.

³¹ Alonso Schökel e Sicre Díaz salientam que esta preferência de Job pela morte (Jb 3,16) estende-se, no Livro Eclesiastes, à condição humana: “Um homem, embora crie uma centena de filhos e viva muitos anos e numerosos dias, se a sua alma não se saciou de felicidade e se foi privado de sepultura, não duvido afirmar que mais feliz do que ele é um aborto. Porque este veio ao mundo em vão e vai para as trevas, e o seu nome permanecerá nas trevas; não viu o sol nem o conhece; cai daqui para ali. E mesmo que alguém vivesse dois mil anos, não veria a felicidade” (Ecl 6,3-6) [cf. *Ibidem*, p. 125].

alusão aos prisioneiros de guerra condenados a trabalhos forçados.³² Job alude também à morte como liberdade e igualdade: “Ali, estão juntos os pequenos e os grandes, e o escravo fica livre do seu senhor” (Job 3,19), evocando uma tradição vétero-testamentária frequente, onde o reino da morte é visto como reino da igualdade e da liberdade.³³

Após todas estas afirmações, Job por fim pergunta: “Por que razão foi dada luz ao infeliz, e vida àqueles para quem só há amargura? Esses esperam a morte que não vem e a procuram mais do que um tesouro; esses saltariam de júbilo e se alegrariam por chegar ao sepulcro. Porque vive um homem cujo caminho foi barrado e a quem Deus cerca por todos os lados?” (Job 3,20-23). O sujeito destes versículos é Deus, primeiro insinuado e depois nomeado. Porém, as palavras de Job são de queixa e não de maldição. Usa-se a interrogativa hebraica “porquê” (*ma*), que pode sugerir uma atitude de protesto ou de rebelião (cf. Ex 17,3; Nm 14,3; 11,4) ou expressar súplica dolorosa e confiante (cf. Salmos 44,24; 74,11; 79,10; 80,13 e 115,2).

Tudo indica que os dois extremos da vida – nascimento e morte – estão nas mãos de Deus, e Deus é responsável por eles. Quando Job amaldiçoava, tinha presente o seu nascimento; quando Deus se apresenta à sua consciência, Job queixa-se sem compreender porque é que Deus dá a vida ao que deseja a morte.³⁴ As palavras de Job remetem-nos para Lm 3,7.9.11. Nos últimos versículos (Jb 3,24-26), voltando-se para si mesmo, as palavras de Job parecem retomar um tom de resignação, semelhante às do prólogo. No entanto, a consciência de Job parece ter ganho uma profundidade, intensificada pela dor.³⁵

³² O termo “guarda” parece evocar, também, a opressão do Egito: Ex 3,7 “O Senhor disse: ‘Eu bem vi a opressão do meu povo que está no Egito, e ouvi o seu clamor diante dos seus inspectores; conheço, na verdade, os seus sofrimentos’”: cf. L. Alonso SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *Job. Comentario teológico y literario*, p. 125.

³³ Cf. *Ibidem*.

³⁴ Na Bíblia, o desejo de morrer aparece expresso em Elias na sua viagem para o Horeb: “Andou pelo deserto um dia de caminho; sentou-se à sombra de um junípero e pediu a morte para si: ‘Basta, Senhor – disse ele –, tira-me a vida, pois não sou melhor do que meus pais’” (1 Re 19,4), e Jonas frente a Nínive perdoada: “Agora, Senhor, peço-te que me mates, porque é melhor para mim a morte que a vida” (Jn 4,3). Ben Sirá comenta assim a ambivalência da morte: “Ó morte, quão amarga é a tua memória para o homem que vive em paz no meio das suas riquezas, para o homem tranquilo e afortunado em tudo, e que ainda se encontra em condição de tomar alimento! Ó morte, como é doce a tua sentença para o indigente, cujas forças se esgotam, para o homem já decrépito e consumido de cuidados, quebrantado de ânimo e sem esperança” (Ecl 41,1-2): *Ibidem*, pp. 125-126.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 126.

1.2. DEBATE ATUAL SOBRE A COMPOSIÇÃO DE JB 3

O objetivo deste segundo capítulo é o de nos ajudar a dar mais um passo na compreensão de Jb 3, a partir da sua composição. Dada a divergência de opiniões entre os exegetas, escolhemos um pequeno grupo de autores representativos do contributo exegético dos últimos 30 anos.

1.2.1. Perspetiva de K. Heinem³⁶

Na sua análise de Jb 3, Karl Heinem, tal como outros autores, divide este texto em três partes: 1. “Job amaldiçoa o começo da sua vida” (vv. 1-10), 2. “Desejos de morte” (vv. 11-19) e 3. “A vida como um peso” (vv. 20-26).³⁷

1.2.1.1. Job amaldiçoa o começo da sua vida (vv. 1-10)

Para Karl Heinem, a resposta tradicional à questão do sofrimento não ajuda Job a entender ou dominar o seu destino. Job demonstra uma grande dificuldade em encontrar sentido para a sua vida neste contexto novo de sofrimento. Por isso, não nos surpreende que deseje que a sua vida se estinga e assim “com uma maldição vigorosa, gostaria de aniquilar o dia do seu nascimento e a noite de sua concepção” (v. 3).³⁸ Compreende-se deste modo que Job comece a questionar porque não impediram o seu nascimento, o “seu entrar no mundo, onde só o tormento o esperava” (v. 10).³⁹

Karl Heinem defende que a maldição que Job faz é expressa por meio de representações mitológicas, às quais Job pede “que façam incursão na sua vida para destruí-la a partir de seus inícios”.⁴⁰ Por isso, ele deseja uma não criação, contrapondo à expressão da criação “*Haja luz!*” (Gn 1,3), a expressão “*Esse dia, se torne trevas!*” (Jb 3,4).⁴¹

³⁶ Cf. Karl HEINEM, *O Deus indisponível. O livro de Jó*, Coleção *Comentários Bíblicos*, Edições Paulinas, São Paulo 1982, p. 18-20.

³⁷ Entre eles situa-se A. WEISER, em *Giobbe*, Ed. Paideia, Brescia 1975, pp. 58-68], que analisa o texto de Jb3, dividindo-o em 3 partes: 1) 3,3-10 – A maldição do nascimento; 2) 3,11-19 – O enigma da existência; 3) 3,20-26 – O problema de Deus; e R. B. ZUCK, em *Job*, Moody Press, Chicago 1978, pp. 22-29, que também fala de uma composição dividida em três partes: 1) Ele desejou nunca ter nascido; 2) Ele desejou ter morrido à nascença; 3) Ele desejou poder morrer depois. Cf. Karl HEINEM, *op. cit.*, pp. 18-20].

³⁸ *Ibidem*, p.18.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 18-19.

⁴¹ *Ibidem*, p. 19.

1.2.1.2. *Desejos de morte (vv. 11-19)*

Em 3,11-19, Job usa uma sequência de “porquês”, que fazem da sua intervenção um singular canto de lamentação. Segundo Karl Heinem, Job não se lamenta para conseguir uma mudança da sua situação, mas “porque a morte não veio pôr fim à sua vida humilhada e prostrada”.⁴² Job lamenta-se por não ter morrido no momento do seu nascimento. Porque é que então uma falta de cuidados não lhe trouxe uma morte prematura, remetendo-o para o destino comum dos que abortaram (3,16), alcançando assim “o repouso perfeito do ‘xeol’”?⁴³ Job parece identificar-se com os que são socialmente fracos ou brutalmente explorados pelos poderosos. Revê-se no destino dos presos e escravos, que são levados para o trabalho forçado, e conclui que a morte acaba com todas as diferenças e liberta de uma vida de escravidão.

1.2.1.3 *A vida como um peso (vv. 20-26)*

Segundo Karl Heinem, nos versículos 20-26, a pergunta fundamental de Job é “porque se concede ao homem uma vida de sofrimento?”. Num primeiro momento, o texto não nos indica expressamente quem é o destinatário da pergunta. Será Deus? Serão os que estão cheios de dores e amarguras, para quem a vida se tornou uma carga insuportável? No anseio pela morte libertadora, estes últimos assemelham-se ao avarento, que escava à busca de tesouros, e Job vê o seu destino igual ao deles.

Um pormenor importante é que aqui, tal como na polémica de Job com os amigos, o autor bíblico evita usar o nome de Deus hebraico , preferindo usar o de (v. 23). Segundo Karl Heinem, “essa escolha poderia fundar-se no fato de que [tanto Job como os amigos] são não-israelitas que falam entre si”.⁴⁴ Os versículos finais estão inteiramente marcados pela situação individual de Job (vv. 24-26).

⁴² Karl HEINEM, *O Deus indisponível. O livro de Jó*, Coleção *Comentários Bíblicos*, p. 19.

⁴³ “As representações do túmulo e do ‘xeol’ vão se alterando e se enovelando. Para ricos e pobres, a morte prepara o mesmo fim. Na enumeração: ‘reis, conselheiros e funcionários nobres’ espelham-se as circunstâncias próprias do Estado persa (Esd 7, 28). Por meio das frases que adquirem o tom de hinos em 3,17-19, festeja-se não a Deus, mas o Reino dos mortos” (*Ibidem*, p. 19).

⁴⁴ *Ibidem* , p. 20.

1.2.2. Perspetiva de J. Gerald Janzen

No seu estudo sobre Job, J. Gerald Jansen dá ao capítulo em questão, o terceiro, o título de “Solilóquio inicial de Job: ‘ter sido ou não ter sido’”, e divide a sua análise em cinco pontos: 1) Job amaldiçoa o dia em que nasceu (vv. 3a.4-5); 2) Job amaldiçoa a noite em que foi concebido (vv. 3b.6-10); 3) Job pergunta porque não morreu (vv. 11-12.13-15); 4) Job evoca a imagem do aborto (vv. 16-19) e 5) Job pergunta porque dar a luz (vv. 20-26).

1.2.2.1. Job amaldiçoa o dia do seu nascimento (vv. 3a.4-5)

Job tem consciência de que foi no dia do seu nascimento que, pela primeira vez, viu a luz; por isso, quer apagar essa luz. Na expressão desse desejo, ele inverte a situação da criação narrada no Génesis (1,3-5), onde Deus dissera: “faça-se luz!”. Job pede que o dia do seu nascimento “se converta em trevas!” (v. 2), estabelecendo uma inversão no modo como se realizou a criação. Na verdade, quando Deus cria, vê e considera bom tudo o que criou. Job, ao invés, referindo-se ao dia do seu nascimento, pede que “Deus, lá do alto, não se preocupe com ele e que a luz não o venha iluminar” (v. 4). Mais ainda, enquanto em Génesis (1,4) Deus separa a luz das trevas, Job, ao contrário, pede que permaneça a confusão entre luz e trevas (v. 5).⁴⁵

1.2.2.2. Job amaldiçoa a noite em que foi concebido (vv. 3b.6-10)

Nos versículos anteriores, as palavras de Job centravam-se no dia em que nascera, agora orientam-se para a raiz em que tudo teve início: a noite em que foi concebido. Nesta segunda maldição, Job fala contra a noite, usando uma série de imagens negativas. Pede que a própria noite em que foi concebido se torne estéril (v. 7). Na verdade, o termo usado – *galmud* – aparece noutras partes da Bíblia referido às mulheres infecundas. Em relação a Job, se essa noite da conceção não foi estéril, que passe a sê-lo doravante. Que o seja, não só pela maldição de Job, mas também pelo poder dos que amaldiçoam o dia do nascimento de um inimigo e evocam o poder de Leviatã (v. 8), o dragão símbolo do abismo do caos. Mais, nessa noite não se ouçam gritos de alegria (v. 7), numa alusão à satisfação erótica do ato da fecundação. Que essa noite não ilumine as estrelas nem a aurora (v. 9); seja uma noite que não

⁴⁵ Cf. J. Gerald JANZEN, *Giobbe*, pp. 92-93.

gere dia. Se as trevas da noite no Génesis geraram a luz, a noite em que Job foi concebido fique sempre treva infecunda, pelos males e infortúnios que lhe trouxe (v. 10).⁴⁶

1.2.2.3. Job pergunta “porque não morri?” (vv. 11-15)

Se nos primeiros dez versículos do capítulo em questão, Job amaldiçoava e repudiava, nos restantes versículos passa a fazer perguntas, perguntas a que ele mesmo responde, sempre numa linha negativa. A primeira pergunta é porque não morreu. Também aqui Job abarca os dois momentos referidos nos dois pontos precedentes, agora sob a forma de pergunta: porque não morreu no ato de ser concebido e, já que isso não sucedeu, porque não morreu ao nascer? Nos versículos 11 e 12, a pergunta vem repetidamente formulada com três porquês: porque não morreu no seio da mãe, porque não morreu ao nascer e porque teve quem lhe assegurou a vida, ou seja uns joelhos que o acolheram e uns seios que o amamentaram; três elementos importantes para acolher e garantir a vida: útero, joelhos e seios. Por isso, Job prossegue aludindo às vantagens da morte antes, durante e a seguir ao parto: o descanso (*nua*) do *Sheol*. Teria tido descanso com os reis e os grandes da terra, com os que detiveram o direito e o poder, com os que, em vida, encheram de ouro e dinheiro as suas casas e construíram os seus mausoléus para depois da morte.⁴⁷

1.2.2.4. Job evoca a sorte de um aborto (vv. 16.17-19)

Job, segundo o comentário de Janzen, passa a uma segunda pergunta, exemplificando a morte com o aborto, ou seja reforçando a vantagem da morte pré-natal. Como teria sido melhor que a mãe o tivesse abortado, sem ele ver a luz do dia! Na cultura bíblica, a vida iniciava no momento da concepção, sendo o período de vida no seio materno envolvido nas trevas. Não vir à luz, morrer nesse período de trevas, iria dar ao mesmo que sucede com os que, tendo vivido na luz, morrem: as mesmas trevas, com vantagem para os primeiros por não terem passado os tormentos da vida pós-natal. Lá no *Sheol*, onde os mortos estão em *nua*, todas as situações são niveladas: a do ímpio e a do que se esforçou, a do prisioneiro e a do seu algoz, o dos pequenos e a dos grandes, a dos escravos e a dos patrões. Job repete em cada categoria antagónica o advérbio “lá”.⁴⁸

⁴⁶ Cf. J. Gerald JANZEN, *Giobbe*, p. 93.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 94.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 94.

Se nos versículos 13-15, Job se compara aos potentes da terra, agora, nos versículos 17-19, compara-se implicitamente aos desventurados. Janzen pergunta se, nesta mudança de imagens, Job não terá querido insinuar que uma vida chegada ao seu fim natural, cheia de dias, se parece com a vida afortunada de um rei e que, ao invés, uma vida de tormentos como a sua se parece com um aborto existencial. Mais, quando a vida humana – acrescenta Janzen – aparece prisão e escravatura, não será que a divindade assume os traços de um carcereiro (v. 18) ou de um patrão (v. 19)? O termo aqui usado é *adonay*, que no Antigo Testamento se aplica a Deus como Senhor. Será que Job – pergunta Janzen – começa a ver Deus como um desses senhores severos-algozes do panteão babilônico, que haviam criado a humanidade para reduzi-la a um estado servil e empregá-la como força-trabalho nas suas propriedades? Tudo indica que sim, porque o próprio Job admite que se fosse essa a relação do homem com Deus, a morte seria uma libertação (v. 19b).⁴⁹

1.2.2.5. Job pergunta “porque dar à luz” (vv. 20-23.24-26)

Segue-se uma terceira pergunta de Job: porque dar a luz a um infeliz, a um que só conhece amargura, a um que deseja a morte como um tesouro? (vv. 20-21). Observa Janzen que o normal é considerar a vida e a luz que a acompanha o maior tesouro. Para Job porém a luz é um dom amargo, que o afasta de um tesouro bem maior, que é a morte (vv. 21-22). Porque não morri? – Começou Job por perguntar (v. 11). Agora ele pergunta: Porque dar a luz? (v. 20). A esta pergunta segue, nos versículos 24-26, uma afirmação, desta vez não hipotética, mas real: Job descreve os seus males reais. Se as condições imaginadas nos versículos 13-15 e 17-19 são desejáveis, a situação real de Job, descrita nos versículos 24-26, é de uma infelicidade intolerável.⁵⁰

O capítulo termina com uma nova referência – a terceira – ao descanso, ao *nua*. São significativos, para Janzen, as tríades verbais com que termina o capítulo. Três vezes é empregado o verbo *vir*: vêm os suspiros (v. 24), vêm os gemidos e vêm os temores (v. 25); não vêm nem paz, nem tranquilidade, nem repouso; só vem o tormento (v. 26)! Situação verdadeiramente dramática, para a qual só a morte é solução!

⁴⁹ Cf. J. Gerald JANZEN, *Giobbe*, p. 95.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 95-96.

1.2.3. Perspetiva de John E. Hartley

John E. Hartley, no estudo que faz do Livro de Job, sempre relativamente ao capítulo III,⁵¹ começa por observar que este capítulo normalmente é dividido pelos exegetas em três partes: Job amaldiçoa o dia do seu nascimento (vv. 3-10), seguindo um seu lamento pessoal (vv. 11-19) e, por fim, uma sua queixa (vv. 20-26). Hartley porém prefere seguir a divisão de M. Fishbane, que, ao estudar a natureza das maldições, viu que estas tinham implicações importantes na compreensão da estrutura do capítulo em questão e daí a sua divisão em duas partes, em vez de três: uma primeira parte contém a maldição que Job faz do dia do seu nascimento (vv. 1-13), e uma segunda contém o lamento do mesmo Job (vv. 14-26).

1.2.3.1. *Job amaldiçoa o dia do seu nascimento (vv. 1-13)*

Analisando a primeira parte, a da maldição que Job faz do dia do seu nascimento, Hartley começa por chamar a atenção para a singular abertura do capítulo, ou seja, para os versículos 1-2, que contêm, o primeiro versículo, uma espécie de título: “Job abriu a boca e amaldiçoou o dia do seu nascimento”, seguindo-se, no versículo 2, a normal fórmula de introdução, comum a outros textos: (Job) “tomou a palavra e disse”. O primeiro versículo é também significativo por assinalar a passagem dramática do silêncio de Job para um discurso, introduzido pela frase “Job abriu a boca”. A natureza do discurso é desde já claramente definida por Job: amaldiçoar o dia do seu nascimento. As suas palavras indicam que é a maldição, mais que o lamento, a dominar o seu discurso.

A maldição de Job sobre o dia do seu nascimento (vv. 3a.4-5) e sobre a noite da sua conceção (vv. 3b.6-7) formam, sempre segundo Hartley, uma única entidade. Por isso, Job pede aos grandes feiticeiros (v. 8) que amaldiçoem a luz da vida que esse dia recebeu (vv. 8-9) e que permitiu o seu nascimento (v. 10). A razão da maldição está nas angustiantes questões que a vivência de experiências dolorosas levam Job a pôr a Deus (vv. 11-12). Daí que ele peça um descanso sereno, semelhante ao que Deus teve no seu sétimo dia de criação (v. 13).⁵²

Job deseja nunca ter nascido, mas a única maneira de realizar esse desejo seria tirar do calendário o dia do seu nascimento. Enquanto o dia do seu nascimento for recriado cada ano,

⁵¹ Cf. John E. HARTLEY, *The Book of Job*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (USA) 1988, pp. 88-102.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 91.

a existência de Job continuará até ele morrer. Mas, se esse dia nunca fosse criado, Job nunca teria existido. A única maneira, para o dia do seu nascimento ser removido do ciclo anual, seria um feitiço capaz de mudar a ordem cósmica. Nesse caso, o dia ficaria apagado, e seria o caos, a lacuna do tempo, dominado pela escuridão. Este feitiço destinado a mudar a ordem cósmica vai contra a criação do mundo. Acredita-se que Deus tinha criado cada dia da mesma forma que Deus criou o mundo (Gn 1,1 - 2,4); assim, cada dia é uma criação de Deus, e a única maneira de Job ser eliminado seria esse dia retornar ao caos primordial. Não havendo luz nesse dia, não teria existido vida, nem nascimento, nomeadamente o de Job. Com esse feitiço, Job pretende tornar-se totalmente inexistente. Note-se que, no seu desejo de morte, Job nunca tem em conta a opção do suicídio. O suicídio não é aceitável numa pessoa de fé, porque significa que se perdeu toda a esperança em Deus. No v. 3, a maldição de Job engloba o dia do seu nascimento e a noite da sua concepção. Estes dois momentos juntos constituem a sua origem, e são inseparáveis. No v. 4, com o intuito de remover o dia do seu nascimento da existência, Job manda que esse dia se torne escuridão. Esta maldição direta vai contra Deus, contra as suas palavras na criação do mundo, “que se faça a luz” (Gn 1,3). Para ter a certeza que esse dia volte ao caos, Job pede que nenhum raio de luz o venha iluminar. Onde não existe luz, não existe vida (v. 4).⁵³

Job continua a sua maldição, recorrendo ao poder da escuridão para atingir o dia do seu nascimento. Uma enorme nuvem cobrirá o mundo, impedindo qualquer raio de luz. Nos vv. 6-7, a próxima morada de Job é a noite da concepção. Foi uma noite onde a vida foi concebida, vida que é desafiada pela desordem da escuridão. Isto é, cada nascimento participa numa vitória do cosmos sobre a força do caos (v. 7). Mas a expectativa da esperança daquele momento foi amarga perante o presente sofrimento; daí que Job queira apagar essa noite. Para ter a certeza de que a sua maldição será eficaz, Job recorre aos maiores feiticeiros para que amaldiçoem também eles o dia do seu nascimento (v. 8). Esses feiticeiros são conhecidos como os que despertam Leviatã, personificação de todas as forças que resistem ao governo de Deus.⁵⁴

No v. 9, Job continua nas suas imprecações, amaldiçoando os primeiros raios da aurora, que começam a traçar o seu caminho através do horizonte e as estrelas do seu anoitecer: Vénus e Mercúrio, que brilham intensamente, anunciando o fim da noite. Estes primeiros sinais da luz no horizonte prefiguram a nova vitória da luz sobre as trevas. Job pronuncia esta

⁵³ Cf. John E. HARTLEY, *The Book of Job*, pp. 91-92.

⁵⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 93-94.

maldição para evitar uma tal vitória da luz. Se essa maldição for eficaz, a noite continuará a reinar e a luz nunca brilhará nesse dia.⁵⁵

No v. 10, Job tem razão para amaldiçoar o dia do seu nascimento: por (as forças da natureza) não terem fechado as portas do útero da sua mãe, nem escondido à sua vista os problemas. A metáfora de fechar as portas do útero é usada tanto para a prevenção da concepção (Gn 29,31) como para impedir que o embrião venha à vida (Jb 38,8). Se esta metáfora é para a noite da concepção, o fechar o útero é a forma de não ser concebido (1 Sm 1,5; cf. Gn 16,2 e 20,18). Mas se isso se refere ao dia do nascimento, significa que teria nascido morto. Assim, Job não teria experimentado o trauma de deixar o ambiente quente e confortável do útero da sua mãe para experimentar os problemas que teve na vida da luz.⁵⁶

Nos vv. 11-12, Job na agonia pergunta porque não morreu ao nascer. Se não lhe fosse dada a respiração, teria expirado ao sair do ventre; simplesmente teria sido transportado do ventre para o túmulo. Depois, Job diz que o acolheram os joelhos, mais provavelmente do seu pai, mas possivelmente foi a mãe que o recebeu (v. 12). No ato de um novo nascimento, os pais comprometem-se com a criança, o que significa que a aceitam e se responsabilizam por ela. A recusa dos seios significa o desejo de ter sido rejeitado, morrendo por não ser amamentado.⁵⁷

No v. 13, Job põe em evidência que, nesse momento, estaria deitado e tranquilo, dormindo e em repouso. Job explica a intenção da sua maldição: queria estar no repouso. Esse repouso alude ao repouso ideal que Deus teve no sétimo dia da semana da criação (Gn 2,1-3). Se Job tivesse esse descanso, certamente não estaria no atual estado tumultuoso; tudo à sua volta estaria tranquilo. A intensidade do seu desejo de descanso é expressa utilizando quatro condições diferentes: deitado, tranquilo, dormindo e descansando. Um descanso total e perfeito é o objetivo da maldição de Job. O lamento do v. 13 é repetido no v. 26.⁵⁸

1.2.3.2. O lamento de Job (vv. 14-26)

Segundo John E. Hartley, analisando os vv. 14-15 à luz do v. 13, verifica-se que Job passa da maldição do dia do seu nascimento para o lamento da sua agonia, (dor, sofrimento). A mudança percebe-se com a descrição que ele inicia no v. 14. Job começa o seu lamento,

⁵⁵ Cf. John E. HARTLEY, *The Book of Job*, p. 94.

⁵⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 94-95.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 95.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*.

desejando o que o Sheol oferece, idealizado na existência dos grandes homens do passado. No Sheol, juntar-se-ia aos reis e conselheiros da terra, ou seja, aos altos funcionários do Estado, e aos príncipes.

Aí, Job alude sobretudo à motivação que inspirou o que eles construíram. Acreditava-se, de facto, que os que jaziam nesses monumentos, independentemente do seu estado em ruínas, tivessem uma existência mais pacífica na morte. Para melhorar a sua existência depois da morte, esses líderes poderosos e ricos enchiam os túmulos com objetos preciosos, inclusive ouro e prata. Dentro desta linha, não falta quem admita que Job tenha em mente as grandes pirâmides, à imitação das quais, os nobres construíam pequenos túmulos em forma de pirâmide para garantir um lugar na vida após a morte. No seu lamento, Job suspira por esse tipo de descanso.⁵⁹

No v. 16, Job abandona por instantes a descrição da bem-aventurança do Sheol, interrompendo o desejo de ter abortado (vv. 11-12). Embora o versículo pareça estar fora do lugar, pode ser um reforço do desejo básico de nunca ter vivido, pois assim nunca teria experimentado o presente sofrimento.⁶⁰

Nos vv. 17-18, voltando à razão por que não tem um descanso total no Sheol, Job acredita que ali todos os que tiveram problemas estão silenciosos. Todos se encontram na mesma condição de impotência. Embora possa haver graus de punição na vida depois da morte, a estrutura social terrestre, que permite ser senhor sobre os outros ou capataz que espanca os escravos para os fazer trabalhar, deixou de existir. No v. 19, todos têm a mesma tranquilidade, pequenos e grandes; ninguém é senhor ou servo em relação a outrem. Todos são livres de encargos pesados: o escravo é libertado das exigências do seu patrão.⁶¹

Nos vv. 20-22, a lamentação de Job, até no estilo, contém uma outra pergunta perturbadora: “Porque vive um homem cujo caminho foi barrado e a quem Deus cerca por todos os lados?”. A pergunta de Job é uma forte denúncia contra Deus. Uma vez que é Deus que lhe dá a vida e permite que sofra tanto, deve certamente conhecer o seu estado de sofrimento e deixá-lo morrer, se tem alguma compaixão.⁶²

No v. 23, Job aplica a queixa à sua situação pessoal. Por outras palavras, o porquê do v. 20 está implícito nisto: “Porque vive um homem, cujo caminho foi barrado?”. Aqui Job revela que a atual situação da sua vida não tem sentido; os sofrimentos que se abateram sobre ele

⁵⁹ Cf. John E. HARTLEY, *The Book of Job*, p. 98.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*.

⁶¹ Cf. *Ibidem*, pp. 98-99.

⁶² Cf. *Ibidem*, p. 99.

deixaram-no frustrado e miserável. Luz e vida, maiores dons de Deus para qualquer pessoa, só servem para aumentar o desespero de Job, “a quem Deus cerca por todos os lados”. Job imagina que Deus o cerca, para que não possa encontrar maneira de escapar à sua situação. A sua queixa funciona aqui como uma ironia à suspeita de Satanás (1,10), visto este argumentar que Deus protegera Job para mantê-lo a salvo de qualquer dano, para viver sem quaisquer obstáculos. Mas agora Job, angustiado, queixa-se por Deus não o ter ajudado.⁶³

Em relação ao versículo v. 24 “Em vez de pão, engulo os meus soluços, e os meus gemidos derramam-se como a água”, percebe-se a alusão aos gemidos e lamentos que erguem ao alto o oprimido, o escravo esmagado com o trabalho forçado ou o povo devastado por uma tragédia (Ex 2,23; Lm 1,4.8.11.22); são os gritos aflitivos de quem sente o corpo desfeito e procura encontrar algum descanso (Salmos 6,7 e 102,6). No Antigo Testamento, *gemer* (o rosnar de um leão: Jb 4,10 e Is 5,29) é frequentemente usado em sentido figurado para indicar sons fortes: do Senhor a trovejar (Jr 25,30 e Am 1,2), os berros de um exército a destruir um monumento (Sl 74,4), os gritos dos aflitos nos Salmos 22,2; 32,3 e 38,9-10).⁶⁴

No v. 25, temos os lamentos de Job: “Todos os meus temores caíram sobre mim e o que eu temia veio a atingir-me”. Job costumava oferecer sacrifícios, e era evidente que, na sua oferta, sacrificasse periodicamente também em nome dos filhos, não tivessem eles amaldiçoado Deus nos seus corações (1,5), pois temia que isso viesse a recair sobre ele. Também temia que alguma tragédia pudesse acabar com sua prosperidade. O hebraico *yagar* alude à apreensão despertada pela hostilidade desenfreada de um poderoso inimigo, tanto mundano e terrestre (Jr 22,25) como divino (Dt 9,19; Jb 9,28). Os escrúpulos de Job no pressentimento de alguma calamidade pressentimento tornaram-se uma realidade aterradora.

No v. 26, Job conclui o seu lamento afirmando que “não tem paz nem descanso”. O seu desânimo pela falta de repouso é evidenciado na negação com três verbos, todos eles na forma do perfeito, referentes ao repouso, e por um quarto verbo que indica o que aconteceu. A utilização das formas perfeitas sugere que a qualidade da ação, conotada pelos verbos, está completamente ausente do presente estado de sofrimento.⁶⁵

Estas são as palavras mais duras que Job pronuncia contra si mesmo em todo o livro. Assustam-nos e também os amigos ficam chocados, temendo que a fé de Job em Deus se tenha transformado em desconfiança (4,5-6). Porque é que aquele que se recusou a amaldiçoar a Deus é tão hostil em relação a sua própria vida? O contraste entre o job do

⁶³ Cf. John E. HARTLEY, *The Book of Job*, p. 99.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 99-100.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p. 100.

prólogo e o do poema não poderia ser mais claro. Job pecou ao amaldiçoar a própria vida? Sendo a vida o maior dom que Deus dá ao ser humano, uma maldição sobre ela não só é negar esse dom, mas também atingir o próprio Deus. Mas se Job pecou no seu primeiro discurso, deixaria de haver debate. Os seus frequentes protestos de inocência seriam puras zombarias. Embora Job se abeire do amaldiçoar Deus, não O amaldiçoa. Em vez disso, temos expressões venenosas pela angústia que o leva a desejar ter morrido. Job sobrevive à sua hora mais sombria, uma vez que não amaldiçoa Deus, nem toma o seu destino nas próprias mãos.⁶⁶

1.2.4. Perspetiva de Carol A. Newsom⁶⁷

Na análise de Jb 3, Carol A. Newsom intitula o capítulo: “Job amaldiçoa o dia do seu nascimento”, e divide-o em três partes, a que procurei, de acordo com o que cada parte trata, dar um título de orientação. Deste modo, temos uma Introdução (vv. 1-2); Job amaldiçoa (vv. 3-10) e o lamento de Job (vv. 11-26).

1.2.4.1. Introdução (vv. 1-2)

Nesta primeira parte, C. Newsom fixa-se nos dois primeiros versículos do capítulo em questão. Começa por observar que esses versículos são duas frases introdutórias, uma num estilo de conto em prosa (v. 1) e a outra, que lhe segue, num estilo de diálogo (v. 2). Newsom afirma que a frase de abertura “Depois disto” estabelece a continuidade com os sete dias e as sete noites de silêncio, durante os quais os amigos se sentaram com Job. Newsom faz notar que este período de silêncio ocupa na narrativa o terceiro teste de Job. Tal como os outros dois testes são feitos, tendo em conta a possibilidade de Job “amaldiçoar a Deus”, assim também aqui o discurso de Job é um discurso crítico, introduzido pela declaração “abriu a boca”. O autor evidencia que, de acordo com as convenções da narrativa tradicional, que muitas vezes usam tríades, a terceira repetição deve fornecer tanto uma grande tensão como a definitiva solução desta. Só com a última palavra da frase é que o narrador aparentemente resolve a tensão: “Job abriu a boca e amaldiçoou o dia do seu nascimento” (v. 1). Newsom

⁶⁶ Cf. John E. HARTLEY, *The Book of Job*, p. 101.

⁶⁷ Cf. C.A. NEWSOM, *The Book of Job. Introduction, Commentary, and Reflections*, in *The New Interpreters' Bible*, IV, Nashville (TN, USA) 1996, pp. 362-372.

ressalta que, embora alguns intérpretes suponham que Job esteja preparando uma maldição eficaz, outras referências na Bíblia à maldição do dia do nascimento de alguém sugerem que aqui se trata de um gesto retórico. A maldição traz consigo energia de autoagressão e, transfere-a para um objeto externo, que, neste caso, é o dia do nascimento de alguém. Além do texto em questão, só existe um outro exemplo de semelhante maldição em Jeremias (20,14-18). Como na de Jb 3, a maldição do texto de Jeremias contém quatro elementos: maldição do dia do nascimento (Jer 20,14 / Jb 3,3a.4-5), maldição do mensageiro que trouxe a notícia (Jr 20,15-16 / Jb 3,3b.6-7), motivo da maldição (Jr 20,17 / Jb 3,10), e um lamento por ter nascido (Jr 20,18 / Jb 3,11-16). No caso de Jeremias, mesmo que as palavras sejam enquadradas como maldição, pode-se argumentar que Jeremias usa-as como apelo implícito a Deus.⁶⁸

1.2.4.2. *Job amaldiçoa* (vv. 3-10)

Segundo C. Newsom, podemos dividir o discurso de Job em duas partes: a maldição propriamente dita (vv. 3-10) e o lamento por ter nascido (vv. 11-26). Na primeira parte, o autor apresenta a maldição. O v. 3 começa com uma maldição do dia do nascimento e da noite de concepção. Antes de mais, o dia é amaldiçoado com uma privação da luz (vv. 4-5). Depois, a noite é amaldiçoada com a privação da comunhão e a frustração do desejo (vv. 6-9). Finalmente, é dada a razão da maldição: o fracasso desse dia, para evitar o nascimento de Job (v. 10).⁶⁹

Para Newsom, o objeto da maldição é dividido em dois momentos diferentes: por um lado, o dia do nascimento e, por outro, a noite da concepção (v. 3). Em Jeremias, não é só o dia que é amaldiçoado, mas também o mensageiro que deu a novidade ao pai (Jr 20,15-16), enquanto a maldição de Job personifica a noite como aquela que traz a notícia da concepção. Newsom põe em evidência que o “dia de nascimento” e a “noite de concepção” são termos complementares, não só porque marcam o início e o fim da gestação, mas também porque juntos formam um só dia: a noite e a manhã de Gn 1,5). O autor salienta que a dupla ressonância destes termos cria uma imagem poética, condensada no facto de Job vir a existir.⁷⁰

⁶⁸ Cf. C.A. NEWSOM, *The Book of Job. Introduction, Commentary, and Reflections*, p. 366.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 366-367.

O v. 5 completa a imagem de Deus que abandona o dia com a imagem de este ser possuído por outros: “Apoderem-se dele as trevas e a escuridão. Que as nuvens o envolvam e os eclipses o apavorem!” No v. 8, a imagem desloca-se para o plano cósmico. No v. 6, a palavra inesperada “dia”, onde vem o paralelismo com Leviatã, leva a desejar a ação do “mar”. Leviatã é, de facto, o nome do dragão primordial, qual criatura mítica associada ao mar (Sl 74,14; Is 27,1 e 51,9 e Hab 3,8).⁷¹

No v. 9, Job amaldiçoa a noite, precisamente para quebrar o vínculo que une a noite com o dia, ou seja, o tempo da madrugada, quando se mistura a escuridade com a primeira luz. Newsom observa que a noite é personificada em formas que sugerem um amante, que espera com expectativa, desejando olhar, de madrugada, para os olhos do parceiro.⁷²

No v. 10, finalmente aparece a razão da maldição de Job: “Porque não fechou as portas do ventre de minha mãe, / e escondeu dos meus olhos”. A expressão “abrir / fechar” o ventre é uma expressão da capacidade de conceber (Gn 29,31; 1 Sm 1,5). Deste modo, Newsom comenta que o v. 10 parece estar mais estreitamente ligado à maldição da noite e, só secundariamente, à maldição do dia do nascimento.⁷³

1.2.4.3. O lamento de Job (vv. 11-26)

Job começa esta segunda e última parte com perguntas retóricas, que exprimem o desejo de ter morrido durante o parto (v. 11) ou logo após, recusando a amamentação. No v. 13, Job conclui que, se não tivesse nascido e sido amamentado, estaria agora em paz, dormindo e descansando. Newsom ressalta que Job transforma o que é um desejo brevemente expresso em Jeremias numa excessiva fantasia de morte. O desejo da morte é expresso nos vv. 11-12 com o desejo de ter morrido como um recém-nascido e no v. 16 com o desejo de ter sido morto. Nos vv. 13-15 e 17-10, Job descreve as vantagens dessa morte sem viver. Ele aumenta o desejo da morte com uma reflexão irónica sobre o dar a vida aos que anseiam pela morte (vv. 20-24). Finalmente, Job conclui afirmando, nos versículos 20-24, o motivo da sua enérgica maldição: caiu sobre ele a desgraça que temia, perdendo a paz e o descanso.⁷⁴

No v. 16, Job retoma a pergunta retórica do v. 11. O desejo de Job pela morte é expresso numa imagem ainda mais extrema. Aqui ele não olha para a breve vida do bebé, mas

⁷¹ Cf. C.A. NEWSOM, *The Book of Job. Introduction, Commentary, and Reflections*, p. 367.

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 368.

⁷³ Cf. *Ibidem*.

⁷⁴ Cf. *Ibidem*, p. 369.

para a criança que nasceu morta e que “nunca viu a luz”. Newsom refere uma segunda pergunta retórica, que começa no v. 20 e é retomada no v. 23, e que explora a ironia da vida indesejável; literalmente, a frase começa com “por que é que ele dá a luz a alguém na miséria...?”.⁷⁵

Conclusão

Concluindo este segundo capítulo, a leitura e análise destas várias perspectivas referidas sobre a composição de Jb 3 ajudam-nos a tomar consciência da reflexão que a exegese tem realizado, clarificando o debate sobre a procura que Job faz de respostas para o seu sofrimento. Apesar de cada autor dividir o texto do capítulo em questão de maneira diferente, é do consenso de todos estes autores que existe uma primeira parte, que se caracteriza pela maldição do dia do seu nascimento. Nesta primeira parte, Job tem presente a antiga conceção de que a vida é um dom de Deus, que, portanto, é um bem. Assim, constata que há um contraste com o que ele está a viver.

Depois desta maldição, K. Heinem fala de uma segunda parte que designa como “desejos de morte”, salientando o lamento de Job, porque a morte não veio por fim à sua vida. Também J. G. Janzen salienta que, nesta segunda parte, Job amaldiçoa a noite em que foi concebido, lamentando-se de não ter morrido. Por sua vez, J. E. Hartley salienta que, nesta segunda parte, tanto a maldição do dia como a da noite estão relacionadas com o seu nascimento, e o seu objetivo é tentar apaga-lo. Assim, o resto do capítulo é caracterizado como o seu lamento pela realização destes acontecimentos.

Estas várias perspectivas ajudam-nos a compreender a mudança de linguagem e atitude em Jb 3, onde Job passa de uma personagem passiva para uma personagem ativa mais interventiva.

⁷⁵ Cf. C.A. NEWSOM, *The Book of Job. Introduction, Commentary, and Reflections*, pp. 369-370.

II. CAPÍTULO: TRAÇOS LINGUÍSTICOS RELEVANTES DE JB 3

Neste segundo capítulo, tentaremos examinar alguns traços linguísticos relevantes de Jb 3, optando por dois aspetos que achamos muito importantes neste texto: as metáforas e algumas expressões significativas.

2.1. METÁFORAS DOMINANTES

A análise sobre a composição de Jb 3, realizada no capítulo anterior, permite-nos evidenciar algumas metáforas dominantes: *dia-noite*, *luz-trevas*, *nascer-morrer*. Pensamos que o estudo mais pormenorizado destas metáforas ajudar-nos-á a interpretar o sofrimento e a angústia de Job. Na análise destas metáforas, seguimos o pensamento de Paul Ricoeur sobre a metáfora. Observa ele que a comparação está ao serviço da metáfora, e não o contrário. Para haver uma comparação, deve haver dois termos igualmente presentes no discurso, estando um relacionado um com o outro. A metáfora é ver duas coisas numa só; é sair do uso comum das palavras de forma dinâmica, fazendo uma ligação entre o que se enuncia e algo que lhe é alheio, mas que lhe empresta o nome, dando-lhe, dentro do contexto, um outro significado, diverso do habitual.⁷⁶

2.1.1. Dia-Noite (JB 3,3)

No terceiro versículo de Jb 3 encontramos a metáfora “dia-noite”. Numa análise linguística, reparamos que o substantivo hebraico aí utilizado – *yôm* (יֹמ) –, que traduzimos por *dia*, é um substantivo muitíssimo utilizado no Antigo Testamento. Ocupa o quinto lugar entre os substantivos mais frequentes (cerca de 2.304 vezes), aparecendo 59 vezes em Job.⁷⁷

⁷⁶ Cf. Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, in *L'Ordre Philosophique*, Éditions du Seuil, Paris 1975, pp. 34-35.

⁷⁷ Cf. Ernst JENNI, “*yôm Dia*”, in Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, pp. 975-976.

O substantivo hebraico *yôm* refere-se ao tempo que vai do nascer do sol ao anoitecer, e opõe-se a *laylâ* (לַיְלִי), que significa *noite*. Este último termo aparece 17 vezes no Livro de Job. Também esta metáfora – dia e noite – é muito frequente no Antigo Testamento.⁷⁸

Como na maioria das línguas, o significado fundamental de *yôm* abrange as 24 horas do dia, como unidade astronômica registada no calendário. Nalgumas línguas existe todavia a possibilidade de expressar este conceito a partir do termo *noite*. No siríaco, existem termos distintos para dia em oposição a noite, e para o dia como unidade de vinte e quatro horas; no hebraico porém não existe esta distinção terminológica, embora não seja difícil perceber em cada caso o sentido pretendido.⁷⁹

Em Jb 3,3 o autor parece utilizar a palavra *yôm* como metáfora do tempo – período do nascimento – e a palavra *laylâ* como metáfora da concepção, ou seja, o momento exato da concepção. A palavra *laylâ* aparece cerca de 215 vezes no Antigo Testamento: 25 vezes e mais 3 no plural, nos Salmos; 25 vezes em Génesis; 21 + 1 em 1-2 Samuel; 18 no Êxodo; 16 + 1 em Isaías; 15 + 2 em Job; 12 em Juízes e em Jeremias; 11 em 1-2 Reis; 9 em Números, em Deuteronómio e em Neemias; 7 em Josué e em 1-2 Crônicas; 4 em Rute; 3 em Provérbios e em Lamentações; 2+1 em Jonas; 1 + 2 no Cântico de Salomão; 2 em Levítico, em Ester, no Eclesiastes, em Oseias e em Zacarias e, finalmente 1 em Amós, em Abdias e em Miqueias. A lista mostra como a palavra em questão esteja muito presente na literatura narrativa do Antigo Testamento.⁸⁰

A palavra hebraica *laylâ* assume diversos significados. Muitos textos usam *laylâ* para descrever algum evento que se realiza durante a noite. Também pode aparecer em simples indicações do tempo para salientar um evento que ocorre durante uma noite especial, sem estabelecer qualquer associação semântica entre esse evento e *laylâ* (cf. Gn 32,23; Jz 16,3; 1 Sm 28,25; 2 Sm 2,29; Rt 3,8; Est 6,1f; Tb 6,13 e 7,11; Jdt 11,5; 1 Mac 4,5 e 13,22). Pode ainda designar um tempo de descanso ou de sono ou ter mesmo um significado típico da vida sexual (cf. Gn 19,33-35 e 30,15f; Rt 1,12 e Dt 23,11): o momento em que os recém-casados se unem carnalmente, quando à noite alguém anseia pelo amado (Ct 3,1).⁸¹

Analisando a presença deste significado em Jb 3,3 podemos aperceber-nos que Job, no seu lamento, amaldiçoa a noite, precisamente por ser o momento em que a vida é concebida.

⁷⁸ Veja-se, a propósito, os exemplos: Gn 1,14.18; 8,22; 31,39.40; Ex 10,13; 13,21; Is 28,19 e 38,12.13; Jr 36,30; Am 5,8; Salmos 19,3; 22,3; 32,4; 88,2 e 136,8s; Jb 3,3-7; Ecl 8,16 [Cf. *Ibidem*, p. 977].

⁷⁹ Cf. Ernst JENNI, “*yôm Dia*”, p. 978.

⁸⁰ Cf. A. STILMAIR, “*laylâ*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Fabry), vol. VII, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, USA) 1995, p. 534.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 537.

Assim, noite é utilizada como metáfora do momento da concepção. Com a análise desta metáfora (dia-noite), verificamos que Job começa por amaldiçoar o dia, que tem um significado mais geral, podendo significar a totalidade das 24 horas; depois, amaldiçoa a noite, que, neste caso, é uma metáfora de algo mais específico, indicando um período de tempo, que, neste contexto, é o da sua concepção. Job quer arranjar maneira de se livrar a todo o custo do sofrimento, e por isso vai à raiz, ao cerne, para assim tentar acabar com a vida. Tenta, amaldiçoando o dia; mas quer ir mais a fundo, e vai até à noite, que aparece como metáfora da concepção.

2.1.2. Luz-Trevas (Jb 3,4)

Uma outra metáfora dominante é a das trevas-luz. Da raiz hebraica *šk*, aparece em Jb 3,4 a palavra *šek*, que é traduzida por *trevas*. Das 62 utilizações no Antigo Testamento, 26 aparecem em Job. Nos Salmos, aparece 21 vezes; nos profetas, 34 (20 no Livro de Isaías) e só 11 vezes no Livro dos Génesis, onde a raiz é menos utilizada. A palavra *trevas* aparece no Livro de Job associada à *morte*. Um dos empregos do termo no Livro de Job é no versículo 4 do capítulo III em questão, onde Job amaldiçoa o dia do seu nascimento: “Converta-se esse dia em trevas! Deus, lá do alto, não se preocupe com ele nem a luz o venha iluminar”. A utilização da palavra, que traduzimos por *trevas*, aparece em Job também referida à maldição simbolizando, deste modo, a desgraça e a morte: Job amaldiçoa o dia do seu nascimento. Com o mesmo sentido aparece em Salmos 35,6 e 69,24 (23), no contexto de maldições contra os inimigos; em Is 47,5, contra a Babilónia) e em Pr 20,20, contra parentes.⁸²

Job, na primeira parte desta metáfora, deseja que o dia do seu nascimento se converta em trevas, o que significa que quer que esse dia desapareça; deixe de ser dia e passe a ser escuridão.

O outro termo é a palavra hebraica *n^eh rā*, que, em Jb 3,4 e em Ecl 43,1, é traduzida por *luz*, sendo um derivado de *n har*, que significa *estar radiante*. Etimologicamente, em hebraico *n h r* significa *rio*, tendo o seu correspondente no ugarítico, no acádico, no aramaico, no siríaco e no árabe, todos com o mesmo significado. Uma análise mais profunda dos textos antigos, torna porém duvidoso o emprego do verbo *n har* com o significado de *riacho*. *N har*, utilizado com o significado de *riacho*, também é desconhecido no Mishná, no

⁸² Cf. L. T. GERATY, “*h šak*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. V, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, U. K.) 1986, pp. 255-256.

Talmude e no Targum). A palavra *n h r* aparece cerca de 110 vezes no Antigo Testamento. Dela derivam dois verbos: um que contém a ideia de *fluxo, corrente* (Is 2,2; Mq 4,1; Jr 51,44); o outro com o significado de “estar radiante de alegria” (Is 60,5; Jr 31,12; Sl 34,6). Este segundo verbo aparece no siríaco com o significado de “estar radiante”, e no árabe a significar a “brilhante luz do dia”.⁸³ Em Jb 3,4, Job parece desejar, com a metáfora luz que o dia do seu nascimento, não tenha luz, alegria e vida. Com a metáfora trevas-luz, Job deseja as *trevas* (morte) para esse *dia* (“Converta-se esse dia em trevas!”: v. 4) e deseja que esse dia não tenha luz (alegria, vida) (“...nem a luz o venha iluminar”: v. 4). Job deseja que esse dia se converta em trevas; e vai mais a fundo, dizendo que não quer que esse dia venha a ter luz. Isto, porque, como é normal, depois da noite vem sempre o dia; deste modo, quer que não se dê essa passagem da noite para o dia.

2.1.3. Nascer-Morrer (Jb 3,3.11)

Uma outra metáfora, também de grande relevância é a do nascer-morrer. G. Botterwek ao analisar a raiz *yld*, nascer, compara Jb 3 com Jr 15,10, que, no ponto mais baixo do seu ministério profético, também amaldiçoa o dia em que nasceu, ou melhor, o dia em que foi “gerado”, em que a mãe o “deu à luz”: “Ai de mim, ó mãe, porque me deste à luz! Sou um homem de discórdia e de polémica para toda a terra!” e “Maldito seja o dia em que eu nasci! Não seja abençoado o dia em que minha mãe me deu à luz!” (Jr 15,10 e 20,14).⁸⁴

A palavra hebraica *yld*, que significa nascer, vem da raiz *wld*, que significa “dar à luz”, e pertence ao semítico comum. É uma palavra que está muito presente nos povos vizinhos do Israel vetero-testamentário: (*w*)*al du* em acádico, *yld* em ugarítico e ainda em inscrições fenícias e aramaicas. Encontramos ainda o uso de sete modos do verbo derivado dessa raiz: *qal*: “dar à luz, gerar”; *nifal*: “nascer”; *piel*: “desempenhar o trabalho de parteira”; *pual*: “nascer”, ou seja, o sentido de *qal* no passivo; *hifil*: “gerar, fazer dar à luz”; *hofal*: “nascer”; *hitpael*: “apresentar a própria ascendência” (Nm 1, 18).⁸⁵

⁸³ Cf. L. A. SNIJDERS, *n h r*, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. IX, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan,USA) / Cambridge (U.K.) 1998, pp. 261-262.

⁸⁴ Cf. J. SCHREINER, “*y lad*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. VI, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan,USA) / Cambridge (U.K.) 1998, p. 79.

⁸⁵ Cf. J. KUHLEWEIN, “*yld dar a luz*”, in Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, p. 1008.

No Antigo Testamento, o verbo derivado da raiz *wld* aparece 492 vezes, a maioria delas em Gn (170 vezes) e 2 Cr (117 x); segue Is (23 x), Jr (22 x), Ex e Jb (15 x em cada um) e Rt (14 x). “O modo *qal* é usado 237 x (Gn 90 x, 1 Cr 26 x, Jr 17 x, Is 15 x); *nifal* 38 x (1 Cr 10 x, Gn 7 x), *piel* 10 x (Ex 8 x e Gn 2 x), *hofal* 3 x (Gn 40,20; Ez 16,4.5), *hitpael* 1 x (Nm 1,18)”.⁸⁶

Neste contexto, Job caracteriza o *nascer* como algo de mau, porque trouxe-o para o sofrimento e para o oposto, que é “morrer”. Job vê como única saída possível de libertação o “Pereça o dia em que nasci”, forma verbal da raiz *yld* que significa *nascer*), ...” (Jb 3,3).

Analisando alguns significados de *yld*, *nascer*, no Antigo Testamento, emerge que, quando temos *yld qal* numa frase em que o sujeito é uma mulher, o significado deste verbo é normalmente “dar à luz” (Gn 4,1s). Quando, porém, o sujeito for um homem, o significado será “gerar” (Gn 4,18), situação menos frequente que a anterior. A construção que costuma aparecer mais vezes é a do verbo com a partícula *'æt*, seguida do nome do que foi gerado ou dado à luz.⁸⁷

No Antigo Testamento, *yld* aparece muitas vezes aplicado aos animais: *yld qal* (Gn 30,39 e 31,8; Jr 14,5 e 17, 11 e passim); *yld* (Is 11,7 referido às crias do urso); Job, 38,41 (referido às crias do corvo). Podemos incluir também a linguagem figurativa de Is 55,10 e 59,4 e de Jb 38,28, onde se usa *hifil*; Sl 90,2, que usa *pual*; Pr 17,17, que usa *nifal*. *Yld* também aparece algumas vezes no Antigo Testamento em sentido metafórico, como em Nm 11,12, na boca de Moisés, que diz: “Acaso fui eu que concebi todo este povo? Fui eu que o dei à luz, para me dizeres...”. Com o mesmo sentido, encontramos outros exemplos no Antigo Testamento, onde se afirma que a rocha (Dt 32,18), o mar (Is 23,4), a pedra (Jr 2,27) e o dia (Pr 27,1) deram à luz. Encontramo-lo igualmente aplicado a Israel (Is 33,11), a Sião (Is 66,8) ou ao inimigo, sujeitos do verbo em questão.⁸⁸

A raiz *yld* desempenha uma função importante dentro da profecia, a qual aparece em três contextos. Em primeiro lugar, a imagem “dores de parto” aparece para descrever um julgamento anunciado, comparando o terror do julgamento com as dores de parto. Assim é em Mq 4,9s; em Jr 22,23; em Is 13,8 e 21,3 e ainda em Jr 6,24, aparecendo a mesma imagem noutros contextos, como Is 23,4 e 26,17s e Ct 8,5. A raiz *yld* aparece também, em segundo lugar, em referência aos filhos gerados por Oseias. Oseias (1,2) é chamado por Deus a tomar por mulher uma prostituta para gerar “filhos de prostituição” (*yald z^en n m*). Contém esta

⁸⁶ Cf. J. KUHLEWEIN, “*yld Dar a luz*”, p. 1009.

⁸⁷ Cf. *Ibidem*.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 1010.

expressão uma acusação contra Israel: os filhos da prostituição são os israelitas, por se terem afastado de Yahvé e participado nos cultos da fertilidade celebrados em honra de Baal. Os nomes dos filhos que nasceram desta mulher (*yld*, em Os 1,3.6.8) apontam claramente para o julgamento futuro. A mesma referência de futuro é presente nos nomes dos filhos de Isaías (*yld*, em Is 8,3; *y^l d m*, em 8,18). Em terceiro lugar, temos as lamentações do profeta Jeremias, que têm o seu ponto alto na maldição do próprio nascimento. Também nesta passagem, o verbo utilizado é ainda *yld*: “Ai de mim, ó mãe, porque me deste à luz!” (Jr 15,10) e “Maldito seja o dia em que eu nasci! Não seja abençoado o dia em que minha mãe me deu à luz!” (Jr 20,14). Em Jb 3,3 está presente a mesma lamentação e aí também é utilizado o verbo *yld*.⁸⁹

Além disso, a raiz *yld* aparece em algumas passagens bíblicas para descrever a relação entre Yahvé e os homens como uma relação entre pai e filho. Em textos mais tardios, utiliza-se *yld* para descrever a relação entre Yahvé e o seu povo, e em linguagem figurada aparece várias vezes que Javé gerou o povo ou que de Yahvé nasceu o povo (Dt 32,18). A raiz *yld*, em Job 38,28s, serve para descrever a atividade salvífica de Yahvé: “Terá a chuva um pai? Quem gera as gotas de orvalho?”.⁹⁰

O verbo morrer vem da raiz *m t*, que pertence ao semítico comum e tem correspondentes em egípcio. A sua etimologia não é convincente. No hebraico, usam-se os modos *qal*, *polet* e *hifil* (com o passivo *hofal*), com o sentido de “matar”. Deste verbo derivaram três conceitos verbais: *mawt*, o feminino com o prefixo *t^l m t* e o plural *tantum m^l m t*, todos os três com o sentido de “morte”.⁹¹

É difícil fazer um estudo exato dos casos onde aparece o verbo em questão, tornando-se impossível, em muitas ocasiões, diferenciar o verbo (em infinito) do nome. Daí a diversidade de opiniões dos autores. G. Gerleman segue a opinião de G. Lisowsky, que, ao contrário de S. Mandelkern, atribui 12 casos a *m t qal* em vez de *m waet*. “Ao contrário, os 72 casos do participio substantivado *qal m t*, “morto”, que Lisowsky considera à parte, G. Gerleman os atribui-os ao verbo (incluído Sl 55,16 Q; excluído ‘*al(-)m t* nos Salmos 9,1 e 48,15; Pr 19,16 Q é contado como *qal*, não como *hifil*, segundo K.). Incluído o único caso do arameu bíblico

⁸⁹ Cf. J. KUHLEWEIN, “*yld Dar a luz*”, p. 1212.

⁹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 1213.

⁹¹ Cf. G. GERLEMAN, “*m t Morir*”, in Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, p. 1217.

em Esd 7,26, *m t*, (“morte”), soma um total de 1.000 casos (no grupo “outros” incluem *t^em t* (Salmos 79,11 e 102,21) e *m^em t m* (Jr 16,4 e Ez 28,8)).⁹²

Neste contexto, parece-nos pertinente lançar um breve olhar ao âmbito semântico desta palavra no AT segundo os modos *qal* e *hifil*.

Segundo G. Gerleman, o âmbito semântico de *m t* no modo *qal* (“morrer”), é mais limitado e restrito que o seu correspondente em acádico e nas línguas modernas. “Morrer”, no Antigo Testamento, é referido em primeiro lugar ao homem; 20 vezes a animais (por exemplo, em Gn 33,13 e em Ex 7,18.21 e 22,9). Só uma vez se aplica o termo ao mundo vegetal, não porém com referência à flor ou aos ramos, mas ao tronco (Jb 14,8). É raro, no Antigo Testamento, o uso translado do verbo *m t* (Gn 47,19 aplica-o à terra; Job 12,2, à sabedoria). No Antigo testamento, nunca se aplica o termo à invalidação de um documento, como acontece em acádico. Também aí não se aplica a outros âmbitos da natureza (fogo, calor, luz) ou a manifestações acústicas (fala, canto, som), contrariamente ao que acontece em tempos mais recentes. Um caso isolado é 1 Sm 25,37: “Pela manhã, tendo Nabal digerido o vinho, sua mulher contou-lhe tudo. ‘Desfaleceu-lhe’ o coração dentro do peito e ficou como pedra”, o que equivale a dizer que o seu coração morreu. Com esta expressão hiperbólica, descreve-se o pânico mortal. Também podemos verificar o correspondente uso de *viver* em Gn 45,27 e Jz 15,19. Dos dois modos verbais causativos, o modo *polel* apresenta um sentido especial, significando dar o ultimo golpe, o golpe de graça, a um moribundo ou a um ferido de morte.⁹³

A ideia de matar expressa-se normalmente com *hifil*. É raro que este termo seja utilizado de forma absoluta. É usado três vezes na expressão “matar e dar a vida” (Dt 32,39; 1 Sm 2,6; 2 Re 5,7, tendo sempre com Yhavé como sujeito), e uma outra vez em Jb 9,23. O objecto é, em geral, pessoal (homens ou animais) e, além disso, o verbo é utilizado em sentido estrito. É raro aparecerem como sujeito coisas ou entidades abstratas a provocar a morte; é o caso da *arca* (1 Sm 5,11), do *chicote* (Jb 9,23), da *ira* (Jb 3,2), da *cobiça* (Pr 21,15) e também – quatro vezes – de um animal: um boi (Ex 21,29) e um leão (1 Re 13,24.26; 2 Re 17,26). Quando o sujeito é pessoal, *m t hifil* significa *matar* na sua aceção mais ampla, incluindo a morte na guerra e a judicial (por exemplo, Js 10, 26 e 11,17; 2 Sm 8,2 e 2 Re 14, 6).⁹⁴

⁹² Cf. *Ibidem*, p. 1218.

⁹³ Cf. J. KUHLEWEIN, “*yld Dar a luz*”, p. 1219.

⁹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 1219-1220.

O verbo intransitivo *m t qal* não tem muitos vocábulos de significado semelhante, mas no *m t hifil* tem muitas expressões sinónimas próximas. O termo mais próximo, de um ponto de vista semântico, é *hrg*, embora este aponte para o matar como ação violenta e sangrenta (Is 14,30). O verbo *rsh* em *qal* contém um matiz de censura moral e religiosa (matar como ação má) que *m t hifil* por si não contém.

Só em textos tardios é que aparece o arameísmo *qtl*, “matar”, (*qal*: Sl 139,19; Jb 13,15 e *qaetael*, “assassino”: Abd 9), que é o verbo normalmente usado em aramaico bíblico para dar a ideia de “matar” (*qal*: Dn 5,19.30 e 7,11; *pacl*: Dn 2,14 e 3,22; *hitpacl*: Dn 2,13.13).

Aparece ainda uma palavra relativa ao substantivo *máewaet*, que significa *morte* num duplo sentido (*morrer* e *ser morto*), por morte natural ou violenta. Este substantivo aparece com alguma frequência em oposição a vida (Dt 30,19; 2 Sm 15,21; Jr 8,3; Jn 4,3.8; Sal 89,49 e Pr 18,21).⁹⁵

Uma certa concretização deste termos dá-se sobretudo na linguagem poética, mas sempre dentro de limites estreitos. No que diz respeito à personificação da morte, é muito rara a sua utilização: aparecem expressões como “primogénito da morte” (Job 18,13), “estabelecer um pacto com a morte” (Is 28,15.18). Também nalguns textos aparecem expressões que atribuem à morte uma referência espacial: “portas da morte” (Salmos 9,14 e 107,18; Jb 38,17), “caminho da morte” (Jr 21,8; Pr 14,12 e 16,25;), “câmara da morte” (Pr 7,27).⁹⁶

Segundo G. Gerleman e tendo em conta a linguagem audaz dos textos acádicos e ugaríticos, deve assinalar-se que faltam por completo atributos personificadores, tais como referências à corporalidade, ao armamento, etc. Os únicos textos que apontam para uma visualização da morte baseiam-se unicamente em afirmações predicativas e limitam-se quase exclusivamente a ações e atividade da morte (Jr 9,20; Sl 49,15; Jb 28,22). Em sentido débil, *máewaet* aparece algumas vezes com simples função enfática, por exemplo: “impaciência até a morte” (Jz 16,16).⁹⁷ Para G. Gerleman, embora o conceito de “morte” tenha uma grande importância teológica, não se pode falar de uma sua utilização teológica espacial, nem é possível distinguir entre uso profano e teológico. Para o estudo desta palavra e do seu significado no âmbito das teologias vétero-testamentárias, G. Gerleman aconselha von Rad, G. Quell e L. Wachter, que abordam a relação do homem com a morte, a sua valorização religiosa com referência ao âmbito do antigo Oriente.

⁹⁵ Cf. J. KUHLEWEIN, “*yld Dar a luz*”, pp. 1220-1221.

⁹⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 1221-1222.

⁹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 1222.

Job, com esta metáfora nascer-morrer, quer a todo o custo encontrar uma maneira de sair do sofrimento em que se encontra. Como não conseguiu que a maldição caísse sobre o seu dia de nascimento, transformando-o em trevas e tirando-lhe a luz, agora tenta outra forma de livrar-se desta vida e pede que, ao menos, tivesse morrido ainda no seio de sua mãe ou, pelo menos, no momento do seu nascimento. Isto revela a grande angústia que Job sente e que faz com que não desista de procurar uma saída.

2.2. EXPRESSÕES SIGNIFICATIVAS

O estudo sobre a composição de Jb 3 permitiu também evidenciar algumas expressões significativas, que, pela sua pertinência, merecem alguma atenção para compreendermos melhor a profundidade do lamento de Job em relação ao seu nascimento e existência.

2.2.1 “Por que razão foi dada luz ao infeliz e vida àqueles para quem só há amargura?” (Jb 3,20)

Para melhor compreender esta expressão, analisaremos dois termos que achamos determinantes: *infeliz* e *amargura*.

No contexto de Jb 3,20, a palavra *l' m l* (*infeliz*) é muito significativa para compreender a angústia de Job. O significado básico da sua raiz *ml* é estar ou ficar cansado. À volta deste significado base, existe um conjunto de significados semanticamente relacionados, que, por um lado, nos ajudam a compreender o que faz uma pessoa ficar cansada (o trabalho) e, por outro, se referem à condição de alguém que está esgotado, ou seja, à *angústia*, à *miséria*, à *ruína*. Também pode significar o resultado positivo de um esforço, o *ganho*.⁹⁸

É importante porém reter que, segundo estatísticas feitas sobre os LXX, a forma da raiz *ml*, das 75 vezes que aparece no Antigo Testamento, 50 estão na literatura sapiencial (35 vezes no Livro do Eclesiastes e 14 nos Salmos). Quanto às outras presenças, estão amplamente dispersas. Deste modo, podemos verificar que a raiz *ml* é uma palavra que pertence ao vocabulário especializado da literatura sapiencial, onde é maior a sua

⁹⁸ Cf. B. OTZEN, “ *m l*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Fabry), vol. XI, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, USA) / Cambridge (U.K.) 2001, p. 196.

frequência.⁹⁹ Job pergunta qual é o sentido da vida; se o que ela lhe trouxe foi só angústia e sofrimento.

Uma outra palavra evidenciada é *l^em rê* (*amargura* Jb 3,20) No Antigo Testamento, refere-se à mirra, que é a resina do carvalho *Commiphora Abyssinica* do sul da Arábia. No antigo Próximo Oriente, a mirra desempenhou um papel significativo como uma substância de cura e também pela sua utilização na mumificação (cf. Jo 19,39f). O antigo Testamento menciona-a apenas como substância usada em conexão com incenso e perfume.¹⁰⁰

Segundo a etimologia do antigo Próximo Oriente o gosto amargo da mirra deriva do substantivo do verbo *mrr*. Um termo análogo aparece em ugarítico. Em todas as três ocorrências ugaríticas, *mr* aparece em ligação com *snm*. De acordo com Mitchell Dahood, isso sugere proximidade (Est 2,12). No acádico, aparece *murru* com o significado de “amargura”, ao lado de “mirra”. No siríaco, Mandaic apresenta-a como *mûr*, no árabe como *murr* e no velho Sul árabe como *mrt*. Presenças incertas incluem uma leitura em aramaico imperial *mwr*, bem como uma em neo-púnico. A ocorrência páleo-cananeu para *mu-ur-ra* também é afirmada.¹⁰¹

Após a análise destes dois termos, olhando para o contexto em que aparece esta expressão, verificamos que Job se interroga que sentido tem dar a vida a alguém que é infeliz com essa vida. Para Job, não tem sentido a vida dos que nela só encontram amargura, sofrimento e infelicidade.

2.2.2. “...os meus gemidos derramam-se como a água... Todos os meus temores caíram sobre mim”. (Jb 3,24-25)

Uma outra expressão relevante é a de Jb 3,24: “Em lugar de pão, engulo os meus soluços, e os meus gemidos derramam-se como a água”. Para melhor compreender esta expressão e o seu verdadeiro significado, achei pertinente analisar as palavras ‘*an tî*’ (*gemido*), no v. 24, e ‘*ša’ g t y*’ (*temores*), no v. 25).

A palavra «*gemido*» (v. 24) vem da raiz *š’g*, que se refere exclusivamente ao rugido do leão (Jz 14,5 e Sl 104,21), bem como do animal maduro (Is 5,29; Am 3,4,8). Esta raiz também aparece aplicada a Deus (Jr 25,30; Os 11,10; Am 1,2; Jl 4,16), utilizada para evidenciar a voz

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 197.

¹⁰⁰ Cf. J. HAUSMANN, “*môr*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by Douglas W. Stott), vol. VIII, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 1997, p. 557.

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*.

de Deus, como voz de trovão (Jb 37,4) para os inimigos (Sl 74,4) ou para o que suplica no sofrimento, tal como está presente na descrição da angústia de Job pelo sofrimento que está a passar na vida (Jb 3,24; Salmos 22,2 e 32,3). O termo provavelmente está sendo usado aqui metaforicamente. A ponte entre os dois usos é a comparação explícita com o rugido de um leão (Salmos 22,14 e 38,9; Is 5,29; Jr 51,38; Ez 22,25; Os 11,10 e Sf 3,3), isto porque, juntamente com o urso, o lobo, a pantera, e a serpente, o leão era visto como um dos animais mais perigosos (Jr 5,6 e Am 5,19). O seu rugido indica que está caçando ou a perseguir a presa (Sl 104,20-22; cf. Is 5,29) ou que já tenha tido sucesso em apanhá-la (Jr 2,15; Am 3,4). Porque as pessoas também são vítimas de leões (Am 5,19; cf. Is 15,9; Ez 19,3.6), o seu rugido mete medo a todos (Am 3,8; cf. Ez 19,7; Os 11,10).¹⁰²

A palavra temores (v. 25) vem da raiz *p d* que é de enorme importância para melhor analisar quanto Job temia e quanto desejava livrar-se do sofrimento que caíra sobre si. No v. 25, aparece a forma verbal derivada dessa raiz e o nome. A raiz verbal hebraica *p d* (*experiência terrível, tremer*) e o nome *pa ad* aparecem só no hebraico e no aramaico judeu, com a exceção de uma passagem no ugarítico.

A nível semântico, o significado do verbo hebraico *p d* é *sentir medo* e a sua manifestação corporal é *tremor*. *Tremor* pode, ocasionalmente, ser resultado de alegria (Is 60,5 e Jr 33,9). O substantivo hebraico *pa ad* indica experiência de pavor (Dt 28,67; Is 24,18; Jb 15,21 e Jr 30,5) ou de *tremor* em certas ocasiões (Jb 4,14), mas também pode indicar o que faz com que haja *temor* e *tremor*, o objeto do terror. É neste sentido que aparece em Jb 3, 25.¹⁰³

Quando *pa ad* indica experiência de medo, em vez da sua manifestação corpórea, exprime-se no coração (Dt 28,67; cf. o uso do verbo em Is 60,5; Sl 119,161; Ecl 7,29). Quando o verbo em *qal* e *piel* tiver uma conotação transitiva, *estar com medo de*, pode ser construído um genitivo dependente do termo *pa ad* como um objetivo genitivo, se se refere ao que se teme, e como um genitivo subjetivo, se se refere à pessoa que teme. É também importante salientar que a objetivação do conceito *pa ad* leva à conotação de *perigo*. Se o objeto de medo é especificado, um apropriado genitivo ou sufixo é acrescentado a *pa ad*,

¹⁰² Cf. M. GRAUPNER, “š 'ag”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by Douglas W. Stott), vol. XIV, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 2004, pp. 232-233.

¹⁰³ Cf. H.-P. MULLER, “p had”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. XI, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 2001, pp. 517-518.

novamente significando o termo a experiência de medo ou o tremor provocado pela coisa temida.¹⁰⁴

Job, ao dizer que os seus gemidos se derramam como água, está a querer expressar que o seu grito de lamento e de aflição é bastante grande. Seguidamente, salienta que todo o mal caiu sobre ele, o que o põe numa experiência de grande pavor.

2.2.3. “Não tenho paz nem descanso; os tormentos impedem-me o repouso” (Jb 3,26)

Uma outra expressão relevante é a de Jb 3,26. Para melhor compreender esta expressão, parece-nos importante analisar *r gez* (*tormento*) e *š qa tî* (*tranquilo*).

A palavra *tormento* vem da raiz *rgz*, que é utilizada no Antigo Testamento, sobretudo na poesia.¹⁰⁵ No hebraico, esta raiz tem um núcleo semântico invariável, transmitindo a sensação de que o sujeito é fortemente movido, externa ou internamente. Outros aspetos dependem do contexto específico (dependendo do agente, feliz ou oprimido; dependendo do sentido, movidos ou movimentando, etc.). Se o uso do verbo com um objeto inanimado é anterior à sua utilização com sujeitos animados, o verbo com um objeto animado indica sobretudo um fenómeno somático (*tremor*), como os textos do género de Ez 12,18 sugerem, e secundariamente uma emoção psíquica (*ser perturbado*). Não há qualquer vestígio de desenvolvimento semântico na direcção do sentido mais restrito de *raiva*. Não quer dizer que, no contexto de *rgz*, os campos lexicais *perturbação* e *raiva* se excluam mutuamente. Esta observação insinua o duplo uso de *rgz*: para exprimir *perturbação* e, menos frequentemente, para exprimir *raiva*. A análise semântica do significado teológico do termo *r gez* é mais difícil pela ausência do campo lexical *raiva* em qualquer um dos seus contextos.¹⁰⁶

Job resume a condição humana, salientando que o homem é um mortal nascido de mulher, que tem a vida curta, mas cheia de misérias, inquietação (Jb 14,1; cf. Gn 35,29). Esta fórmula aforística insinua tudo o que “afeta os seres humanos física e mentalmente; tudo que os incomoda e agita”. Essa agitação pode ser provocada pela notícia da morte; encontramos-la em David que chora a morte do seu filho Absalão (2 Sm 19,1); na autoconfiança (*b*) das

¹⁰⁴ Verificamo-lo nos Salmos 53,6 e 91,5; em Jb 3, 25 e 39,22; em Pr 1,26-27. 33 e 3,25 e em Ct 3, 8: cf. *Ibidem*, pp. 518-519.

¹⁰⁵ G. VANONI, “*r gaz*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. XIII, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K) 2004, p. 306.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 306-307.

mulheres de Jerusalém, que entoam um canto fúnebre irônico (Is 32,10-11); na viagem, sem brigas, dos filhos de Jacó a Canaã (Gn 45,24), ou numa situação de injustiça (Sl 4,5; Jb 3,26). Os malvados, os néscios e os animais chamam a atenção pela sua impetuosidade e explosões emocionais (Jb 3,17 e 39,24; Pr 29,9; Dn 3,13 e Ecl 34,21).¹⁰⁷

A palavra *tranquilo* do v. 26 é uma forma verbal que significa ter paz, tranquilidade, estar em paz.¹⁰⁸ Esta evidência quantitativa e semântica permite assumir com segurança que *š qa* sofreu um desenvolvimento independente de *š qat*, que só marginalmente é usada em hebraico bíblico. Uma interferência semântica entre *š qat* e o árabe *šq*, no significado de *ser calmo, silencioso*, é concebível, mas dificilmente no árabe *šq*.¹⁰⁹

Em hebraico bíblico, a raiz *šq* aparece como um verbo em *qal* e *hiphil*, constituindo única exceção o *hapax legomenon šeqe* em Cr 22,9, um substantivo encontrado também em manuscritos do Mar Morto e em hebraico médio e moderno. Não se encontram outros derivados em hebraico bíblico.

Há concentrações características desse verbo em Juízes, Isaías, Job e em 1-2 Crônicas. A palavra em questão também aparece em Jeremias e Ezequiel, com presenças espalhadas em Josué, Ruth, Provérbios e Sirach, mas nunca em todo o Pentateuco. O *qal* do verbo é comumente usado para exprimir as consequências de ações militares e da opressão. Neste contexto, *šaq* pode insinuar paz, tanto interna como externa, que se tem quando as ações militares chegam ao fim. Quanto à utilização de *qal* noutros contextos, encontramos o termo com o significado de paz e tranquilidade em três textos do Eclesiastes. Em Ec 41,1 refere o pensamento da morte como amargo para quem está em paz com os seus haveres, despreocupado, próspero e ainda vigoroso. Com um hino de homenagem aos antepassados, Ec 44, 6, refere que homens ricos vivem pacificamente com os seus bens. Por outro lado, Ec 40,6 refere-se à paz enganadora de quem é perseguido por visões noturnas, tendo apenas breves momentos de sono tranquilo. A passagem de Jb 3,13 insinua que, se Job tivesse morrido logo após o nascimento, estaria agora em paz e não estaria exposto aos perigos constantes da vida, perigos que não lhe dão descanso. Também com o significado de *fim de atividade*, temos no livro de Rute 3,18 Noemi que diz que Booz não irá descansar enquanto não cumprir as suas obrigações. Aqui, neste contexto, é referido que o estado de repouso não

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 307.

¹⁰⁸ E. BONS, “š qat”, in G. Johannes BOTTERWECK– Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by Douglas W. Stott), vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 2006, p. 453.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

será alcançado enquanto um determinado objectivo não for alcançado. Em Is 62,1, da mesma forma Deus não pode ficar em silêncio e descanso enquanto a Sua vingança não trazer a salvação a Jerusalém. Em Ez 16,42, a calma do Senhor é precedida da sua ira contra a infiel Jerusalém, que depois cessará e trará paz. Em Jer 47,6, o profeta não pode descansar enquanto não tiver realizado as ordens de Javé (v.7). Noutros casos, aparece um estado de repouso que é substituído por uma atividade específica. No Sl 83,2, o salmista apela a Deus para que não se cale ou fique inactivo. Em Is 18,4, o Senhor manifesta a sua intenção de permanecer em silêncio e olhar da sua morada antes de intervir (v.5).¹¹⁰

Com o modo *hiphil* é usado de forma causal em Prov. 15,18 (Aquele que é lento para a ira). Aqui, *hiphil* é usado reflexivamente. Deus não pode ser condenado por permanecer calmo (Jb 34,29). Em Is 7,4, o Senhor manda o profeta Isaías dizer a Acaz que esteja calmo e não tenha temor perante o furor de Recin, rei da Síria, e de Pecá, filho de Remalia. Em 30, 15, o Senhor declara que a salvação e o descanso de Israel na calma na segurança residem na confiança geradora de tranquilidade. Além destes significados, *saqal* aparece ligado com várias formas, como *sala* e seus derivados; são exemplos disso, além de Jb 3,26, Ez 16,49; 1 Cron 4,40; Ec 41,1. Aqui e claramente, *saqat* não significa ficar em silêncio, como na maioria dos casos que dão ênfase à serenidade, à tranquilidade.¹¹¹

Conclusão

Os estudos de alguns traços linguísticos relevantes (as metáforas e algumas expressões significativas) ajudam-nos a perceber melhor a mensagem que nos quer ser transmitida pela grande presença da oposição entre o bem e o mal, a vida e a morte. Há uma clara transmissão de que Job sente-se invadido pelas trevas e quer a todo o custo alcançar a luz. Este cap. 3, do livro de Job, mostra esta luta constante desta personagem que não aceita a sua condição de sofrimento e pretende a todo o custo alcançar a luz, a vida.

¹¹⁰ Cf. E. BONS, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 2006, pp. 455-456.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 456.

III. CAPÍTULO: QUESTÕES PERTINENTES NO ESTUDO DE JB 3

Neste capítulo analisaremos várias questões pertinentes para percebermos a profundidade do sofrimento e a sua experiência de fé e confiança que levou à superação da ideia da retribuição e a procura de uma nova imagem de Deus.

3.1. TIPO DE SOFRIMENTO QUE TEMOS EM JB 3

O livro de Job integra um conjunto de livros, chamados Livros Sapienciais, que pretendem estimular e orientar a sabedoria como arte de viver. Na verdade, a literatura sapiencial é, antes de mais, uma literatura que nasce de um ambiente social e familiar para instruir e ajudar cada um a encontrar referenciais que lhe permitam integrar-se na sociedade de que faz parte. Assim, esta literatura é orientada para a vida de todo o cidadão israelita, que, para sê-lo verdadeiramente, deve testemunhar a sua fé com convicções e atitudes concretas da vida quotidiana.¹¹²

No livro de Job, o sofrimento parece ter por objetivo orientar o crente no seu itinerário à descoberta de Deus e da sua vida, estimulando a construção do sentido do sofrimento como um caminho e nunca como fim. O sofrimento é apresentado nos livros sapienciais, e especialmente no livro de Job “não como um fim, mas antes como um meio que pode assumir diversas funções, quer como instrumento ao serviço de uma formação espiritual e moral mais profunda, quer como caminho na descoberta de Deus e dos seus insondáveis desígnios”.¹¹³

A sabedoria bíblica, à imagem da *Paideia* grega, enaltece o sofrimento como um processo de aprendizagem e de educação, tanto ao serviço de Deus como em proveito dos homens. Esta literatura acolheu tal perspectiva partindo da cultura local e conferindo-lhe um novo enfoque de modo a valorizar, positivamente, as potencialidades que uma experiência dessas podia ter na vida dos crentes.¹¹⁴

No que diz respeito ao tema do sofrimento, os textos sapienciais transmitem-nos como a experiência do sofrimento pode constituir um momento único no processo de aprofundamento da relação do crente com Deus e até mesmo ser sentida e vivida como um gesto de amor e da

¹¹² Cf. João Duarte LOURENÇO, *O sofrimento no Pensamento Bíblico. Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2006, p. 92.

¹¹³ Cf. *Ibidem*, p. 83.

¹¹⁴ Cf. *Ibidem*.

predileção de Deus para com os seus fiéis. A literatura sapiencial no seu conjunto, e Job em particular, oferece-nos um novo contributo na formulação de um pensamento bíblico genuinamente singular. Neste sentido, esta literatura contribui muito no que diz respeito à relação entre sofrimento e revelação, que confere um novo sentido e um novo alcance à própria experiência do homem que na sua fragilidade e contingência descobre novos rumos na busca incessante do “rosto” de Deus.¹¹⁵

O livro de Job transmite-nos, através de um conto dramático, um problema humano teológico, que é a relação do homem com Deus. O autor tenta descobrir qual é essa relação e como falar dela perante o sofrimento que todo o ser humano vive neste mundo. Ao lermos o primeiro e o segundo capítulo do livro em questão, vemos que, o que é evidenciado é o Job paciente perante tantas provocações e sofrimentos. Para melhor compreender esses capítulos, temos que lê-los, tendo presente que o sofrimento do inocente está aí bem presente. Aqui tenta-se corrigir uma ideia que se tinha de Deus, chegando assim ao verdadeiro problema, que é o da “relação com Deus em qualquer circunstância humana, mesmo na situação-limite do sofrimento, fora dos parâmetros institucionalizados”.¹¹⁶

O livro de Job leva-nos a refletir até que ponto o sofrimento tem a ver com Deus. Mas este livro não chega a dar uma resposta para o problema do sofrimento, fazendo-nos perceber que o seu tema de fundo não é esse. Fixando-nos na compreensão dos dois primeiros capítulos, reparamos que Deus aceita a proposta de Satã de pôr Job à prova, tocando-lhe nos bens, nos entes queridos e na sua própria pessoa. Job examina todos esses acontecimentos da sua vida como provocados por Deus: “Se recebemos os bens da mão de Deus, porque não aceitar também os males?” (Jb 2,10). Aqui vemos bem expressa a velha tese da sabedoria de Israel, que se guiava pela teoria da retribuição terrena, que defendia que “Deus premiaria as boas obras do justo com a prosperidade e puniria a maldade moral do pecador com desgraças”.¹¹⁷

No livro de Job, deparamo-nos com um homem sofredor à procura de Deus. Este livro exige uma leitura mais profunda e atenta, se queremos verdadeiramente meditar e ter acesso ao sentido pleno da sua mensagem. Pela maneira como é apresentado o tema do sofrimento, não é fácil uma compreensão global nas suas múltiplas facetas, isto porque este texto

¹¹⁵ Cf. João Duarte LOURENÇO, *O sofrimento no Pensamento Bíblico. Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, p. 83.

¹¹⁶ Cf. Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, Semana de Estudos Teológicos (8-12 Fevereiro 1999), Universidade Católica Portuguesa, Ed. Faculdade de Teologia, Lisboa 2000, p. 36.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 37.

“condensa em si inúmeras tradições e para ele convergem perspectivas tão díspares quanto o são os personagens que entram na narrativa”.¹¹⁸ No dizer de Von Rad, nesta obra está bem patente uma das instituições mais fundamentais do conhecimento israelita, que era a relação entre a conduta e a retribuição, em que verificamos que os amigos de Job defendem e Job põe em questão. Assim, averiguamos que este texto corta com uma longa tradição, herdada de um contexto cultural, que se contrapõe a esta novidade. Ao analisarmos este livro, averiguamos que toda a sua narrativa assenta nesta tensão, que é algo que o torna mais belo e sedutor, estando presente no persistente inconformismo de Job perante o drama que enfrenta.¹¹⁹

O livro de Job é um livro bastante fascinante, porque a sua mensagem responde não só às nossas dúvidas como também põe em causa as nossas falsas certezas. Desta forma, o livro de Job é um livro de inquietação, que nos convida à esperança e fortalece na busca do rosto de Deus, mesmo para além de todos os obstáculos que a fragilidade humana e as contradições da história nos colocam.¹²⁰

A primeira questão que o Livro, mais que o personagem Job, parece desejar enfrentar é: Qual o sentido do sofrimento? É uma pergunta que já muitas vezes nos veio ao pensamento diante de situações difíceis. Também está presente nesta obra através da representatividade dos chamados “amigos de Job”. Estes discutem as causas, as motivações, donde vem o sofrimento e quem está na sua origem. Job, porém, procura ir mais além; ao contrário destes, questiona-se sobre o sentido, o fim do processo, e não sobre a génese. Job tenta ver para onde nos conduz o sofrimento e quais são as possibilidades de olhar para Deus, esperar e crer n’Ele para além da experiência da dor e da angústia.¹²¹

No Livro de Job encontramos, durante o período de provação do mesmo, um sofrimento propositadamente levado ao extremo do possível e do humanamente suportável, pois tem o objetivo de fundar um paradigma irrefutável; não há propriamente nenhum mal nesse sofrimento. Isso porém não significa que, no Livro em questão, não haja mal. Há, mas não para Job, não em relação a ele. Podemos verificar a presença de dois tipos de mal presentes nesta obra. O primeiro é o mal causado pela mulher de Job e pelos falsos amigos, um mal que é essencialmente político, de relação interpessoal, com origem ética na interioridade destas personagens. Estes “usurpam um papel maléfico dos fazedores do mal, pois ao contrário de Satã, que se limita a exercer laboratorialmente uma terrível, mas necessária, experimentação,

¹¹⁸ Cf. João Duarte LOURENÇO, *O sofrimento no Pensamento Bíblico. Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, p. 84.

¹¹⁹ Cf. *Ibidem*.

¹²⁰ Cf. *Ibidem*.

¹²¹ Cf. *Ibidem*.

a mulher e os falsos amigos atacam Job de uma forma totalmente infundada na realidade”.¹²² Estes definem o mal na sua valência propriamente moral. É este mal que nega a bondade criadora de Deus que põe na criatura todo o bem que necessita.

O outro mal é o mal que se refere ao destino dado aos bens exteriores de Job, nos quais estão incluídos os próprios filhos, a fim de provar a sua fidelidade. Mas esta aniquilação, necessária dentro da economia da obra, não pode ser humanamente vista ou tida como um bem. Na nossa finita inteligência, é algo de antitético a um bem, mas também não podemos afirmar como sendo um mal. “O que Job é posto a provar é a exata presença desta mesma bondade como possibilidade – e, nele, realidade – fundadora de toda a criação, mesmo do ser humano, maculado, mas não anulado em sua bondade”.¹²³ O triunfo de Job é caracterizado pelo triunfo subjetivo e objetivo da fé; a sua derrota seria a vitória definitiva do ateísmo. Desta forma, Job responde positivamente a duas questões fundamentais: “faz sentido existir o ser humano?” e “faz sentido existir Deus?”. As respostas a estas questões não são dadas diretamente de forma teórica e abstrata, mas apenas através de uma ação fidelíssima. Job tem que provar que é totalmente fiel a Deus e Deus a Job. Esta resposta que Job dá da sua fidelidade a Deus permite o seu triunfo, a derrota de Satã e o triunfo de Deus.

3.1.1. Será que as dores de Job mais não são que a expressão do seu pecado?

Ao contrário dos seus amigos, que ficam por uma procura a nível da sensibilidade existencial, traduzida pela mentalidade popular, Job procura algo que se situa na fronteira com o divino; busca algo que está para além do sofrimento, sendo este apenas a experiência que abre caminho para a sua busca. Os amigos de Job fixam-se na moral de tipo retributivo, fundamentada na experiência humana e defendida pela doutrina tradicional, com que Job se vê confrontado, e em que o sofrimento é visto como castigo, sendo que se alguém sofre, sofre porque é pecador, porque fez algo de mal na sua vida. Era algo que estava muito presente nos povos antigos, sendo a doença também vista como castigo. Os interlocutores de Job apenas pretendem afirmar que as dores de Job mais não são do que a expressão do seu pecado, confirmando com isso a doutrina tradicional de que o sofrimento é o castigo do pecado. No livro de Job, podemos verificar que Job aceita o sofrimento, sente-o presente na sua caminhada, mas não aceita a sua fundamentação, nem se conforma com o dogma que a

¹²² Cf. PEREIRA, Américo, *O bem de Job*, in www.lusofia.net, Coleção: Artigos LusoSofia, Universidade da Beira Interior, Covilhã 2011, p. 9.

¹²³ Cf. *Ibidem*, p. 11.

doutrina tradicional lhe impõe. Deste modo, verificamos que Job solicita de Deus uma explicação para além daquelas que lhe são sugeridas pelos amigos, visto que estas não o convencem nem são conformes à bondade do Deus em Quem acredita. Assim como Job não acredita na perspectiva terrena de felicidade que a fé lhe propõe, também não aceita esta retribuição passageira do sofrimento como punição do pecado. Estabelecendo aqui uma relação interior entre estas duas componentes da vida do crente, não há uma correspondência directa entre felicidade e sofrimento como recompensa e castigo ou mérito e pecado. E assim, verificamos pela experiência de Job que esta lógica, algo racionalista, é posta em causa.¹²⁴

O livro de Job representa algo de novo e único na forma como enfrenta um problema sempre presente na humanidade. Prosperidade e pobreza, posição social e felicidade não estão separadas da relação do homem com Deus. Todavia, tais situações não devem ser assumidas numa perspectiva punitiva, como a que os amigos de Job sustentam, mas sim numa nova relação de comunhão e de descoberta do rosto de Yahwé. Por isso, Job, ao mesmo tempo que afirma a sua fidelidade, acredita sempre que a sua salvação depende de Deus e, por isso, apesar dos sofrimentos, não desanima na sua fé.¹²⁵

Job, nalguns momentos, parece duvidar se entre o justo-inocente e o culpado existe alguma diferença, porque parece que o pecador tem mais sucesso na vida do que aquele que cumpre os preceitos de Yahwé. Por isso, o sofrimento de Job é, acima de tudo, conformismo, mesmo que, por vezes, atinja os limites da revolta, uma revolta que não é contra Deus, mas antes uma forma de manifestar a sua incapacidade de compreender o insondável mistério divino (16,11-12).¹²⁶

3.2. REALIDADE DE DEUS EXPERIMENTADA POR JOB

Salienta Von Rad que “Job experimenta a realidade de Deus de um modo radicalmente novo”, ligando Deus ao seu próprio sofrimento e, deste modo, fazendo-O descer até às profundezas mais dramáticas da existência humana, que ele vive de forma intensa. Verificamos que Job é aquele que testemunha com plena liberdade o drama que a sua alma vive e sente, enquanto os seus interlocutores estão condicionados pelas posições existentes na doutrina tradicional, que assumem no conjunto desta narrativa. Podemos averiguar que eles

¹²⁴ Cf. João Duarte LOURENÇO, *O sofrimento no Pensamento Bíblico. Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, p. 85.

¹²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 88.

¹²⁶ Cf. *Ibidem*.

apenas representam, enquanto Job apresenta e se confronta com o seu próprio drama. Deste modo, Job (em 16,17-18) mostra bem o seu inconformismo, consciente de que a sua dor não encontrará nem resposta nem sentido da parte de alguém, mas só em Deus, em quem sempre confiou sempre até ao limite das suas forças. Job consegue ultrapassar esse limite fechado, representado nos seus interlocutores, que em nada responderam às suas interpelações, visto que as mensagens destes não correspondem minimamente à fé e esperança que ele deposita em Yahwé. Assim, podemos dizer que a esperança que lhe vem de Deus é a razão do seu inconformismo, pois só Ele é a testemunha da sua inocência e o defensor da sua causa, visto que só Ele pode libertá-lo do seu sofrimento (16,19).¹²⁷

Job reconhece que as suas dores têm em Deus a sua origem; tem consciência de que estas nada têm a ver com a sua condição pecadora. Apesar de questionar Deus e desconhecer os seus desígnios, mantém firme a sua esperança e acredita sempre que a sua libertação depende de Deus. É esta certeza que Job afirma e testemunha com uma convicção inabalável (em 19,23-27). Job em 19,25 “o meu libertador é vivo”, exprime um acto de fé e de confiança absoluta na justiça divina, à qual se entrega plenamente, apesar das reclamações dos amigos em sentido contrário, por julgarem-no um pecador obstinado. Estes acham que “Job recusa reconhecer as suas faltas e converter-se, para assim poder reconciliar-se com Deus, conforme o esquema tradicional que tinha sido imposto pela teologia deuteronomista: pecado, castigo, reconhecimento, perdão”.¹²⁸ Deste modo, os seus amigos acham que ele está condenado e “como ímpio, será erradicado da terra, tanto ele como a sua estirpe e a sua memória”.¹²⁹ Este era aliás o critério que os deuteronomistas tinham aplicado à própria história do povo de Israel. Mas se, por um lado, eles vêem o seu sofrimento como expressão da justiça divina, por ele ser pecador, Job, por outro, sente que é nessa mesma justiça que está o garante da sua libertação futura, porque é inocente.

Todo o drama do livro de Job vem do confronto destas duas perspectivas, em que a chave de leitura deve ser procurada na exclamação de Job em 42,6, quando afirma que foi a sua própria experiência que o ajudou a encontrar e descobrir Deus. A sua esperança superou os argumentos dos seus interlocutores, pois só ele conhece verdadeiramente a justiça de Deus (19, 5; 42,2).

¹²⁷ Cf. João Duarte LOURENÇO, *O sofrimento no Pensamento Bíblico. Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, pp. 88-89.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 90.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 90-91.

3.2.1. Experiência de fé e de confiança em Deus

Job, nos acontecimentos da sua vida, tem uma experiência íntima de fé e confiança em Deus, que os seus amigos apenas conhecem, mas não de uma forma vivencial; isto é, apenas receberam da tradição que eles transmitem e da qual falam, sem porém a terem experimentado na sua própria vida. Job, por sua vez, como representante de um grupo e de uma nova mentalidade, simboliza aqui a nova comunidade dos justos face a Deus, em Quem esperam e de Quem aguardam a sua libertação.¹³⁰

Assim, posta em causa a justificação tradicional, Job ajuda-nos não só a encontrar um novo horizonte para compreender não só o seu sofrimento, mas também a justiça divina, que não consiste, como defendiam os seus amigos, numa ética retributiva, mas numa redescoberta da sua misericórdia e da sua bondade.

O drama de Job reflecte o rosto humano que encontra, pela experiência do mesmo, uma nova forma de o homem se colocar perante Deus, integrando o seu próprio drama no plano salvífico da salvação e sendo o sofrimento como uma dimensão redentora, na medida em que leva o homem a fazer um caminho na busca do rosto de Deus, que é a sua libertação e salvação.

3.3. LIVRO DE JOB E TRADIÇÃO DE ISRAEL

A religião de Israel contém uma forte componente ética; não só pretende evocar as origens da criação e o relacionamento Deus-humanidade-criação, mas também se preocupa com a existência da humanidade, artífice determinante de uma história, que é superiormente dirigida a Deus. É também do nível de rectidão moral do agir humano que depende o sucesso ou insucesso da história, pronunciado por Deus: juízo último e justo deste agir.¹³¹

Em Israel as noções de família, de clã e povo tinham a supremacia sobre a ideia de indivíduo; daí que a explicação do julgamento de Deus estivesse muito dependente do que tinha sido a solidariedade do indivíduo para com o seu grupo humano, “desembocando numa concepção colectiva da retribuição divina”. Assim, por alguém ter agido mal, toda a sua família ou povo é castigado por isso; o povo de Israel é castigado com a peste, por causa do pecado de David, e perdoado devido ainda ao arrependimento do rei (2 Sam 24) e, segundo a

¹³⁰ Cf. João Duarte LOURENÇO, *O sofrimento no Pensamento Bíblico. Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, p. 91.

¹³¹ Cf. José ORNELAS CARVALHO, *O sábio: Conformista, ou inconformista?* (O Livro de Job), in *Caminhai na sabedoria*, Livros Sapienciais, Difusora Bíblica, Abril de 1991, p. 101.

explicação deuteronomista, os exilados da Babilônia estão a sofrer as consequências das infidelidades dos seus pais, ao longo da história passada, sobretudo das abominações do rei Manassés (2 Rs 21,10-15).¹³²

O profeta Ezequiel no exílio reage firmemente contra esta mentalidade expressa ironicamente com o provérbio popular “os pais comeram as uvas amargas e os filhos ficaram com os dentes embotados”, afirmando com todo o vigor o princípio da responsabilidade individual perante Deus: “Pela minha vida, diz o Senhor Deus, não deveis repetir este provérbio em Israel... Aquele que pecou é que morrerá; o filho não carregará com a falta de seu pai, nem o pai com a falta de seu filho: ao justo será imputada a justiça e ao pecador a sua maldade” (Ez 18,3.20; cfr. Ez 14,13-23).

É esta verdade que Job defende, sublinhando o valor e a responsabilidade individual, que ganha grande importância após o exílio. Ele “não aceita a tese da retribuição colectiva e elimina mesmo a hipótese de uma justiça divina, sugerida pelos amigos (20,10; 27,14-15), em que os filhos dos ímpios haveriam de sofrer as consequências das maldades dos pais, mesmo que estes tivessem acabado os seus dias na prosperidade: (Jb 21,19-21)”.¹³³

3.3.1. Superação da ideia da retribuição

A superação da ideia de retribuição colectiva cria outros paradoxos, quando se pretende entender o sofrimento do justo. O verdadeiro problema de Job, que o profeta Jeremias já expunha, é como aceitar a ideia de um Deus justo perante o sofrimento do inocente. Podemos verificar, no quarto cântico do servo sofredor, no Deutero-Isaías (Is 52,13-54,12) uma nova resposta: “o sofrimento do servo inocente não é fruto das suas faltas, nem da maldição divina, mas é salvação para o seu povo; ele suporta do pecado da multidão e as suas chagas são a saúde da sua gente”.¹³⁴ Mas, ao analisar Job ou os seus amigos, não encontramos nenhuma referência a qualquer visão positiva ou útil do sofrimento, a não ser como pedagogia de Deus, sobretudo nos discursos de Eliú. O sofrimento é sempre visto de um ponto de vista negativo e o sofrimento do inocente é incompreensível com um Deus justo.

¹³² Cf. José ORNELAS CARVALHO, *O sábio: Conformista, ou inconformista?* (O Livro de Job), p. 101.

¹³³ *Ibidem*, p. 102.

¹³⁴ *Ibidem*.

3.4. DIFICULDADE DE COMPREENDER DEUS

No Antigo Testamento, na fé monoteísta de Israel pós-exílio, não há lugar para um poder realmente contraposto a Deus. “A ideia do Satanás, introduzida no prólogo do livro de Job, tem a sua origem no sistema dualista do mazdeísmo persa, que concebe a história como uma luta entre o poder benéfico e um outro maléfico”.¹³⁵ Mas nos diálogos de Job esta visão não é aceite, nem a mediação negativa de Satanás, ainda que submetida ao poder de Deus. É a Deus que é atribuída a responsabilidade do bem e do mal. E assim, podemos verificar que o problema de Job deixa de ser o simples problema do sofrimento humano, para se tornar na dificuldade de compreender a Deus, o seu poder e os critérios da sua intervenção na vida do homem.¹³⁶

Para compreender a profundidade do sofrimento, que o livro de Job nos quer transmitir, não podemos esquecer que então não havia a crença de uma recompensa do justo após a morte – “a afirmação da fé na ressurreição surge apenas no séc. II a. C.” –, mas a intervenção da justiça de Deus deve verificar-se durante a vida humana em tudo o que Ele concede de bom ao homem: ter uma longa vida, muitos bens, uma mulher e muitos filhos e saúde... Isto é a bênção de Deus. Uma pessoa que teve uma vida de sofrimentos e desgraças não pode sentir-se justamente recompensada ao ser levada pela morte ainda no vigor dos seus dias.¹³⁷

Por detrás da figura de Job, parecem estar os que estavam insatisfeitos com a velha ideia de Deus, e que tentam evoluir as suas ideias teológicas, criticando a concepção tradicional de Deus presente no prólogo como não satisfatória, e assim abrem-se à descoberta de uma nova imagem de Deus. Assim, a partir do capítulo III, há um caminhar por caminhos novos. Job, que até então era caracterizado pela sua paciência, adquire um papel mais activo, questionando e não se conformando com a sua situação de provação e sofrimento. E os amigos, que até então eram consoladores (2,11-13), passam a ter um papel de teólogos, representantes e defensores de uma corrente do pensamento sapiencial tradicional. Assim, temos um confronto entre uma teoria teológica, que é tradição passada, e a experiência vital, que é actual, presente.¹³⁸ Comprovam-no, os amigos de Job, repetindo fórmulas velhas, vão argumentando, referindo que o pecador é castigado por Deus com o sofrimento, e este não tem outra saída senão arrepender-se e pedir perdão a Deus. Por isso, os amigos de Job “propõem-lhe que invoque a remissão do seu pecado para obter a reabilitação, em humilde

¹³⁵ Cf. José ORNELAS CARVALHO, *O sábio: Conformista, ou inconformista?* (O Livro de Job), p. 103.

¹³⁶ Cf. *Ibidem*.

¹³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 104.

¹³⁸ Cf. Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, p. 38.

submissão à vontade de Deus”(22,21), reconhecendo que toda esta provação e sofrimento são fruto do seu pecado.¹³⁹

No Livro de Job, há a tentativa de justificar a insuficiência dessa teologia tradicional, pois o que está em causa não é a rejeição da relação com Deus, mas o questionar o tipo de relação com Ele, procurando a mais autêntica possível. Assim, verificamos que em Job o esquema teológico da justa retribuição de Deus começa a cair em descrédito e a ser recusado. Perante a experiência e lendo a realidade, a argumentação dos amigos de que o pecado é o responsável pelos sofrimentos humanos é recusada por Job, porque esta se contradiz quando confrontada com a sua vida: “Porque é que os maus continuam a viver e, ao envelhecer, se tornam ainda mais ricos? A sua descendência próspera à vista deles, e os seus filhos crescem sob os seus olhos. As suas casas estão tranquilas e seguras, e a vara de Deus não os atinge” (Jb 21,7-9). Assim Job, perante todas as provações e sofrimentos, mantém-se firme e consciente da sua inocência (9,20-21; 6,24-30; 11,4); sabe que não é culpável (10,6-7 e 23,7; 27,2-6; 30,24-25; 31,7-8) e acredita que o seu sofrimento não era proporcionado ao seu comportamento moral, nem podia ser fruto do seu pecado. Mas também admite poder ter alguma pequena falta (13,23-26), e faz presente que não recusou a sua relação com Deus, ao passo que Deus parece afastar-se e fazê-lo sofrer.¹⁴⁰ A proclamação da inocência perante as desgraças não é uma novidade que o livro de Job vem trazer, tendo sido já formulada em termos teológicos bem claros no Salmo 44.

Perante o caminho de reflexão que Job vai fazendo, onde encontra diversas contradições presentes na tradição, no que se refere à justiça de Deus para com os homens bons, Job começa a perceber que a acção de Deus não se pode fechar em causas ou formas humanas de agir nem se pode conceber Deus como se fosse um homem. Assim, Job deixa de acreditar no Deus que os seus amigos pregavam e nega o que a tradição afirmava.¹⁴¹

Deste modo, neste Job revoltado, é expressa a procura de uma nova imagem de Deus, contrária aos esquemas da sabedoria tradicional de Israel. Com este novo modo de pensar e ver Deus, o rosto de Deus deixa de estar amarrado à teoria teológica da retribuição terrena. Mas Job, embora não aceite esta teologia, não tem outra que o liberte desta. Job, tal como os seus contemporâneos, vê Deus por detrás de todos os acontecimentos, sendo deste modo o responsável pelo bem e pelo mal: “Deixa a terra entregue às mãos do ímpio, e cobre o rosto dos seus juízes; se não é Ele, quem é, pois?” (9,24). A teologia na época em que foi escrito o

¹³⁹ Cf. Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, p. 38.

¹⁴⁰ Cf. *Ibidem*, p. 39.

¹⁴¹ Cf. *Ibidem*, p. 40.

Livro de Job “não era capaz de compreender que se pudesse ver Deus por detrás dos acontecimentos humanos dolorosos sem os querer ou permitir e, por isso, sem desejar o mal do ser humano”.¹⁴² Deste modo, o livro de Job indica que, só prescindindo da lógica estreita do dogma tradicional da retribuição divina, é possível conciliar a inocência com o sofrimento no ser humano amado por Deus. Esta nova maneira de olhar para Deus prescindindo dos esquemas da teologia da retribuição abala e influencia as várias religiões do Antigo Próximo Oriente “de que a relação com Deus assentava na base jurídica de direitos e obrigações”, abrindo assim caminho para uma nova forma de ver a relação entre o ser humano e Deus.¹⁴³

Job, embora lutando para ultrapassar a teologia tradicional, neste caminho de provação, permanece a tentação de considerar o próprio Deus como causador de todo o sofrimento (6,4; 23,16), atraindo assim a causa da sua desgraça pessoal nesta inimizade de Deus (10,17; 16,6-9.12-14; 30,21). E deste modo, na sua angústia orante, Job vai lançando imagens de um Deus, que é cruel “implacável, fera sanguinária, capitão de um exército assediador, inquisidor tenaz e hostil, juiz iníquo”, tudo expressões que os Salmistas utilizaram para apresentar os maldizentes da glória de Deus e a vida do homem, situações que, por outro lado, muito inspiraram os místicos cristãos para exprimir a dolorosa purificação da sua fé em Deus.¹⁴⁴ Para Job, são coisas ainda um tanto confusas. Estando ainda muito influenciado pela cultura e tradição de Israel sobre um Deus criador que está por detrás de tudo o que existe, Job ainda não consegue pensar que o mal não vem de Deus, mas, apesar disso não se afasta de Deus.¹⁴⁵

Job nunca põe Deus de lado. Apesar de sentir-se prisioneiro de Deus e querer fugir-Lhe, sentia-se atraído pelo amor de Deus e pela esperança de uma justiça divina que superasse a teoria redutora das boas e más acções. E deste modo ele, mais do que ser libertado do sofrimento físico, queria o encontro com Deus e a revelação da sua justiça. Mas Deus parece sempre longe, inacessível, no silêncio (23,8-9). Assim, o que mais alimenta a angústia de Job é esta sensação da ausência de Deus e a consciência de não a ter merecido. Por isso, Job, que desde o início é caracterizado pela sua fidelidade a Deus, revolta-se por sentir o seu amor rejeitado e traído. Mas, ainda assim, é neste contexto que se revela a fé de Job.¹⁴⁶

Job, que caminha nestas provações e sofrimentos, nem tinha o apoio dos seus amigos, que, assumindo a voz da tradição, defendem esta maneira de ver Deus a partir da teologia retributiva e, acusando Job de rebeldia, tentam impedir-lhe que descubra novos caminhos de

¹⁴² Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, p. 40.

¹⁴³ *Ibidem*, pp. 40-41.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 42.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 43.

encontro com Deus. Esta teologia desfigurava a imagem de Deus, sendo uma maneira imperfeita de descrever o agir de Deus. “Projectava sobre Deus a visão humana da retribuição das acções boas ou más, criando um Deus à medida do homem, invenção deste, atado aos caminhos batidos pelo conceito de justiça humana”.¹⁴⁷

Job não concorda com a teologia retributiva, representada pelos amigos, e escandaliza-os com a sua contestação (11,7). Sente-se inconformado com as explicações dos amigos, que para ele são inúteis, sem sentido. Deste modo, ferido pelo sofrimento e sedento de ver esse Deus, que à partida tudo indica ser o seu opressor, “continua a procurar no profundo debate com as suas próprias interrogações, certo de que a forma de se relacionar com Deus tem a ver com a existência humana”.¹⁴⁸ Job, aprofundando-se nas suas reflexões, quer ser julgado por Deus, tendo “consciência de que tem razão (13,3.13-28; 16,18-21) e seguro de poder ganhar a causa contra Ele (23,2-7).”¹⁴⁹ Esta maneira de Job enfrentar Deus não se encontra em nenhum outro livro no Antigo Testamento, só no Livro de Job, onde o narrador utiliza esta ficção como caminho para a viragem que o discurso de Deus mais tarde operará em Job. Job tem consciência de que, mesmo em tribunal, não tem hipóteses contra Deus, que é onipotente e todo-poderoso (9,32-35).¹⁵⁰

Apesar da mudança que Job sofre a partir do capítulo III com o seu inconformismo, com a sua rebelião, não estando de acordo com esse sofrimento, mantém-se humilde, submisso, sincero e crente, sentindo-se impelido para Deus como seu último refúgio (10,2-3.8-12; 13,20-27; 14,13-15). E assim Job mantém-se sempre fiel a Deus. Quando parecia estar no profundo desânimo, já sem possibilidade de saída, estava a elevar-se à mais alta esperança, e aquele que ele cita em tribunal toma-o como único defensor, como libertador; aquele que ele considerava o causador da sua desgraça torna-se fundamento da sua esperança (19,25-27). Job, contudo, poderia acomodar-se ao que os seus amigos lhe transmitiam sobre Deus, e assim ser-lhe-ia compreensível o que o atormenta, libertando-se das contradições da existência. Mas não é este o caminho que Job quer construir. Sente que é no interrogar-se sobre Deus que está a solução para encontrar uma nova imagem de Deus, que tanto procura e pela qual anseia. Apesar de não entender a lógica do agir de Deus, Job percorre esse caminho de fé, que se vai purificando, pondo de lado a ideia de Deus representada pelos amigos e dando lugar a uma nova ideia de Deus que ainda não conseguiu descobrir, mas que sente estar mais perto dela do que os amigos. Estes concebiam Deus como Aquele que recompensa os

¹⁴⁷ Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, p. 44.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁵⁰ Cf. *Ibidem*.

justos pelas suas boas acções; vêem a salvação como uma conquista própria, concedida por Deus ao homem pelo esforço e mérito próprio. A lógica da relação do homem com Deus insere-se nesta lógica da recompensa. Dentro dessa lógica, não existia espaço para conceber Deus como o Deus da graça, que é o que Job procura. Job quer mostrar que a relação do homem com Deus não se pode fechar nesta lógica simplista da teologia da retribuição, representada pelos amigos, mas, não conseguindo dar outra resposta para si, só a resposta e palavra de Deus o podem satisfazer (31,35-37).¹⁵¹

A crença tradicional da justa retribuição de Deus nesta vida não é aceite por Job, porque sofre inocentemente. Desconhecendo a razão desse sofrimento, sente-se injustiçado. Os amigos, defendendo a crença na retribuição divina, abandonam-no e atribuem-lhe a responsabilidade. Job sente-se abandonado por todos e, dolorosamente ferido pelo sofrimento, sente que Deus continua a ser a sua esperança de vida e a explicação para o seu drama. Então Job grita o seu protesto e continua a procurar a resposta.¹⁵²

3.5. SOFRIMENTO HUMANO CONFRONTADO COM A FÉ

O Povo de Israel, ao longo da sua caminhada, foi procurando respostas para o seu sofrimento. Partindo da história da criação como reveladora do projecto de amor de Deus e da condição limitada do ser humano, o povo de Israel foi desenvolvendo os conceitos de justiça, retribuição, libertação, salvação de Deus para a humanidade.

No livro de Job encontramos a mais consistente reflexão veterotestamentária sobre o sofrimento humano confrontado com a fé. A história de Job é muito conhecida a nível popular sobretudo pela proverbial paciência do justo Job, que aceita os sofrimentos que desabam inexplicavelmente sobre ele, e acaba por ser reabilitado e ver a sua fidelidade reabilitada com o dobro de tudo o que possuía antes da prova. Esta é tida como a primitiva história sapiencial de Job, escrita em prosa (1,1-2.13; 42,7-17) e insere-se ainda na lógica tradicional da justa retribuição, confirmando o dogma da tradição, segundo o qual, o justo é posto à prova mas realmente nunca é abandonado por Deus, podendo esperar, com segurança, a sua recompensa.¹⁵³

O personagem Job, que a partir do capítulo III quebra o silêncio e a paciência, que, até então, eram a base central da sua caracterização, passa a evidenciar-se pela sua rebeldia e

¹⁵¹ Cf. Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, pp. 45-46.

¹⁵² Cf. José ORNELAS CARVALHO, *O sábio: Conformista, ou inconformista?* (O Livro de Job), p. 104.

¹⁵³ Cf. José ORNELAS CARVALHO, *O sofrimento no Antigo Testamento*, in *Communio*, Revista Internacional Católica, edição portuguesa, ano VIII (1991), pp. 396-397.

reação nos confrontos do próprio Deus, porque não aceita e acha injusto o sofrimento que está a padecer.

Job faz uma grande caminhada na procura de Deus. Perante tanta revolta e lamentação, Deus foi-se manifestando como o Deus do silêncio; por isso, só quando Job se cala, escutando e refletindo sobre as maravilhas de Deus, orientado por Eliú a partir de uma tempestade, é que Deus começa a falar a Job: “Então, do seio da tempestade, o Senhor respondeu a Job e disse: ‘Quem é esse que obscurece os meus desígnios com palavras insensatas?’” (Jb 38,1-2). Esta maneira como Deus se revela a Job é característico das teofanias no Antigo Testamento (Ex 19,3-24.18; Is 29,6; Ez 1,4). O autor do Livro de Job, ao pôr Deus a responder a Job, dá grande relevância ao personagem Deus, caracterizado como alguém que está sempre atento ao ser humano, que está sempre em comunicação. A verdade é que o ser humano nem sempre consegue perceber os seus desígnios, mas Deus, nesta sua revelação, passa ao lado do problema antropológico do sofrimento colocado por Job; não tem a intenção de dar uma resolução racional a essa problemática, mas quer transmitir uma nova visão da presença de Deus através da Sua Palavra. Job quer saber quais são os desígnios de Deus para cada ser humano, mas Deus responde ultrapassando as suas expectativas. E assim o problema do sofrimento é ultrapassado, tendo presente que este não é a última realidade. Job começa a perceber que todas as acusações feitas a Deus são fruto da sua experiência limitada, porque, “quando esta se alarga até incluir Deus, o absurdo do sofrimento torna-se relativo”.¹⁵⁴

Ao lermos a intervenção de Deus, podemos reparar que Deus não profere nenhuma palavra sobre o sofrimento humano, mas, apesar disso, reconhece a inocência de Job e confirma a falsidade das acusações dos amigos. Deus conduz o debate por novos horizontes, convidando Job a não entrar no mistério de Deus com a razão humana. Job é desafiado a mudar de orientação e a considerar esta situação à luz do desígnio cósmico do seu Criador. Vai descobrir que não existe uma resposta simplista para o sofrimento inocente. Olhando para a resposta de Deus, à primeira vista parece que Deus não responde minimamente às interrogações de Job, mas, analisando-a mais profundamente, verificamos que as palavras de Deus dizem muito mais e, por isso, Job deve ter encontrado nelas algo que corresponde ao mais profundo da sua fé e que o satisfaz: o Deus que tanto procurava.¹⁵⁵

Os amigos de Job tentam convencê-lo a reconciliar-se com Deus, aceitando os sofrimentos e provações como fruto do seu pecado, porque deste modo Deus irá recompensá-lo (5,27; 34,11; 22,21-30). Deus, no seu discurso, começa por afirmar a sua liberdade criadora

¹⁵⁴ Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, op. cit., pp. 46-47.

¹⁵⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 47-48.

e o seu grande poder sobre toda a criação. Job situa-se neste mundo da liberdade criadora e da gratuidade absoluta, impensável para a teologia dos amigos. É neste mundo, que existe gratuitamente e em que todas as coisas são criação de Deus, cuja razão de ser é a glória de Deus e o livre jogo do seu amor gratuito, que deve situar-se o amor de Job a Deus. O amor de Job a Deus não deve ter outra razão senão dar resposta a este ato criador; isto é, Job deve amar a Deus, porque primeiro Deus o amou. Nesta relação com Deus, Job agora sente que a justiça jurídico-distributiva de Deus não é a última palavra; a ação de Deus é sem cálculo e sem porquê, pois o amor de Deus é um amor puro e desinteressado.¹⁵⁶

Ao cabo de tanta ausência, Deus quebra o silêncio, mas não responde directamente às questões de Job. Deus, no seu discurso, coloca Job perante as limitações humanas, fazendo-lhe ver as próprias limitações quanto ao conhecimento de Deus e do seu operar. E assim Job, aos poucos, vai tomando consciência de que tem de admitir uma realidade que não consegue compreender. Deste modo, a sua argumentação e revolta contra Deus deixa de ter sentido, porque a fé de Job descobre que o sofrimento não tem origem em Deus, como ele pensava, mas na inevitável finitude e mortalidade humana. Para Job, vai-se tornando claro que a relação do ser humano com Deus não se esgota na justiça retributiva, mas é determinada pela necessária e soberana liberdade de Deus, que está para além do bem e do mal. Deus revela-Se como o Deus da graça e da misericórdia. O discurso de Deus leva Job a tomar consciência da limitação do seu entendimento do desígnio de Deus. Deste modo, Job vê que é redutor o ser humano pretender avaliar a bondade do desígnio divino concretamente sobre o sofrimento, a partir dos dados escassos da experiência humana.¹⁵⁷

Com esta reflexão que tem por base a relação com Deus, Job chega à conclusão de que Deus é o ser gratuito, que não impõe ao homem a sua presença, mas está presente, envolve-se com o homem no silêncio e, por isso, apresenta-Se ao homem como mistério, intocável, um ser incompreensível. A sua presença percebe-se pela fé, com que Job faz a experiência da total gratuidade, e Deus torna-se indispensável na sua vida. A fé em Deus, criador de tudo, é algo de importante para quem se interroga se o que acontece no mundo são opções de um desígnio de Deus. Desta maneira, Job aprende a situar-se em relação a Deus e a situar Deus em relação a si e, deste modo, através do discurso sobre Deus criador, Job vai-se purificando da lógica humana de ver Deus, apurando o sentido de mistério.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Cf. Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, pp. 48-49.

¹⁵⁷ Cf. José ORNELAS CARVALHO, *O sábio: Conformista, ou inconformista?* (O Livro de Job), pp. 396-400.

¹⁵⁸ Cf. Armindo VAZ, *op. cit.*, pp. 50-51.

Perante a teologia da retribuição, Job, tendo consciência da sua inocência, não aceita o sofrimento, que acha injusto e, por isso, tem razão em interrogar-se diante de Deus e em questionar o conceito de Deus e do seu relacionamento com os homens. Mas Job, que ainda tinha uma concepção clara do relacionamento do homem com Deus, equacionava-o mal, pretendendo ter razão contra Deus (19,6.8.12; 23,3-7), dando a impressão de que queria condenar Deus e sair absolvido (40,8). Aqui temos uma importante chave de leitura para a interpretação do livro de Job: a articulação da justiça do homem com a justiça de Deus, não podendo colocá-las no mesmo plano, como se, no seu relacionamento com o homem, Deus estivesse em igualdade com ele. A justiça de Deus não corresponde à concepção que Job tinha: ultrapassa a estreita doutrina da retribuição, contra a qual Job tenta julgar Deus. Deste modo, a interrogação de Deus (40,8) leva Job a superar a acusação que faz a Deus, segundo a qual, para se justificar ou por pensar que a sua condenação é meio para Deus se justificar e faz também Job abandonar a concepção de que, se um é inocente, o outro é culpado, porque o relacionamento do homem com Deus nada tem a ver com a lógica do relacionamento humano. Deste modo, a inocência de Job, face ao sofrimento injusto, não exige nem implica a culpa de Deus. Deus, no seu discurso, não acusa Job de alguma falta nem põe em dúvida a sua retidão, embora a fundamentação e justificação de Job fossem imperfeitas, porque têm a sua raiz na lógica humana, que em nada consegue abarcar o mistério de Deus e os seus desígnios. Job reage tendo em conta a sua experiência, o seu conhecimento e, com base nisto, parecia que Deus era injusto e ilógico, porque os maus prosperavam e os justos sofriam. Deixar-se guiar pela teologia da retribuição, apresentada pelos amigos, e pensar que a solução para o problema podia advir da rectidão do sofredor não está no pensamento de Job, porque ele considera-se inocente e acha uma injustiça o que está a sofrer; por isso, queixa-se de Deus.¹⁵⁹

No fundo, apesar de Job procurar uma resposta para os seus problemas, continua a ser uma pessoa do seu tempo; vê e analisa as coisas tendo em conta a teologia da retribuição, porque não conhece outra. Por isso, ao lamentar-se do seu sofrimento inocente perante Deus, Job também reivindicava e esperava que Deus o recompensasse pela sua fidelidade e rectidão, e isso porque também ele interpretava o sofrimento humano como uma rejeição por parte de Deus. Job, tal como os do seu tempo, concebia Deus “pelo prisma de normas éticas, ditadas, codificadas e petrificadas por homens, como se Deus estivesse programado para agir em relação aos homens segundo as acções destes”.¹⁶⁰ Por mais que Job recusasse a doutrina da retribuição presente nos conselhos que os amigos lhe davam, no fundo também ele pensava

¹⁵⁹ Cf. Armino VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, pp. 51-52.

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. 52-53.

que podia dominar Deus com a razão ou a vontade; também ele era prisioneiro dos mesmos esquemas que estavam os seus amigos.¹⁶¹

A teofania vem revelar a Job que a justiça de Deus está para além dos méritos e desméritos humanos. Deus é sempre mais do que aquilo que possamos pensar ou dizer d'Ele. Assim, a fé caracteriza-se pelo respeito que devemos ter pelo mistério sabendo que não podemos compreendê-lo. Deus, sendo mistério, é imprevisível; sentimo-lo, mas não podemos agarrá-lo; precisamente por ser mistério, Deus não pode ser evidente. Deste modo, Job começa a compreender que não pode compreender o mistério de Deus (42,2-3), porque Deus, para ser Deus, tem uma justiça e sabedoria que ultrapassam o que é compreensível para o homem. Job queria falar com Deus de homem a homem (9,32-35; 16,21), mas, depois de estar na presença de Deus, apercebe-se de que Deus é uma realidade superior; por isso, ele, que antes falava, agora simplesmente vê e escuta Deus. Este silêncio de Job perante Deus revela que Job vê Deus com uma nova percepção. Não quer dizer que tenha percebido o mistério de Deus, mas que se sente perante o mistério de Deus. Job compreendeu que a ideia que os amigos tinham de Deus e transmitiam não era verdadeira, ou melhor, não tinha nada a ver com que Deus é. Depois deste encontro com Deus, o último acto de Job é a cedência à mudança de ideias (42,6). Job percebe que afinal não tem razão nem autoridade para pôr em causa a justiça de Deus. A visão moral de Deus e do mundo que ele conhecia e que era sustentada pelos seus amigos foi totalmente destruída com esta nova concepção de Deus. Job aprende que, na relação com Deus, tudo é graça e deve ser gratuito. Aquele Job que se opunha a Deus, reclamava, protestava, agora tornou-se o verdadeiro crente que teme a Deus sem exigências. Ele pensava conhecer Deus, mas pela fé descobre que Deus não está encerrado no que ele sabia de Deus. Assim, não se chega a Deus através dos esquemas da moral e do culto, mas do louvor da glória de Deus.¹⁶²

Se nos centrarmos na intervenção de Deus, não há uma resposta directa aos problemas e questões de Job. O que ele transmite é a recusa total da moral da retribuição. Quer dizer que, perante as situações de sofrimento, não se pode ver Deus como o seu causador, na linha da tradicional associação do sofrimento ao pecado. Os sofrimentos e desgraças presentes na vida do ser humano não são o resultado dos seus pecados. O livro de Job, ao falar do sofrimento de um justo inocente, vem precisamente transmitir que não há ligação entre sofrimento e culpa.

O livro de Job vem transmitir que a linguagem da teoria moral da retribuição, usada pelos amigos de Job, não é a mais correcta para falar de Deus ao sofredor, porque esta é uma

¹⁶¹ Cf. Armino VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, p. 53.

¹⁶² Cf. *Ibidem*, pp. 53-54.

linguagem teológica, teórica, surda à realidade. Por isso, Job, não se sentindo identificado com essa doutrina, faz uma caminhada evolutiva na sua fé, que lhe permite encontrar uma nova visão de Deus. Job, que, com toda a sua revolta e protesta contra Deus pelo seu sofrimento, se mostrara adversário de Deus, agora, graças à sua caminhada, mostra que, afinal, é ele que está mais perto de Deus. De crítico, passamos a ver Job como amigo de Deus (42,7-8), enquanto os seus amigos, que eram tidos como os advogados de Deus, são vistos agora como aqueles que estavam mais longe de Deus nas suas interpretações de Deus.¹⁶³

O Livro de Job não pretende ensinar como evitar ou fugir ao sofrimento, nem indica que realidade o pode justificar. Pretende, sim, transmitir uma sabedoria, a de que o sofrimento faz parte da vida humana e temos que aprender a lidar com ele, aprendendo a encarar o sofrimento e aceitá-lo na nossa vida, transformando-o num valor que pode ser explorado positivamente, deixando de aparecer como fatalidade esmagadora. O livro de Job não é uma teoria explicativa do sofrimento, mas um possível caminho, que, através dele, leva a Deus. O livro de Job transmite que quem, como Job, no meio do sofrimento e angústia procura o rosto de Deus, experimenta Deus e salva-se da angústia e sofrimento que matam o sentido da vida. Renunciando às evidências sistemáticas e demasiado curtas do conhecimento lógico defendido pelos amigos, Job pôde converter-se da fé num Deus agressivo, interpretado segundo as características humanas, à fé num Deus mistério insondável.¹⁶⁴

O drama do sofrimento de Job leva-nos a confrontar-nos com um problema maior, que é o do mistério de Deus. Enquanto o Deus defendido pelos amigos de Job era um Deus cognoscível, de Quem se conhecia a maneira de pensar e de agir na relação com o homem, de acordo com o bem ou o mal praticado, o Deus que Job descobre a partir do mal físico é incompreensível; é um Deus que surpreende, que é mistério, cujo modo de agir nem se pode prever; é um Deus que não pode ser concebido à nossa medida, mas que está para além de tudo o que possamos pensar ou conceber d'Ele.

A grande riqueza que o livro de Job contém encontra-se, já antes da feliz conclusão da história, sobretudo no poema inserido por um autor israelita do século V. Aí encontramos “um Job bastante diferente do da antiga narração, que sente dramaticamente a dor, não entende a sua razão de ser e, muito menos, aceita as ‘sábias’ explicações teológicas que os amigos lhe apresentam para justificar a situação de sofrimento em que se encontra”.¹⁶⁵ Verificamos que o

¹⁶³ Cf. Armindo VAZ, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, p. 56.

¹⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 57.

¹⁶⁵ José ORNELAS CARVALHO, *O sofrimento no Antigo Testamento*, p. 397.

grito de Job não é simplesmente por causa da dor, mas é um protesto pelo seu sofrimento inocente, perante um Deus que ele conhece como bom e justo.

As recomendações e os argumentos tradicionais que os amigos de Job tentam dar-lhe, segundo os quais, os pecadores são castigados pelo sofrimento, enquanto os justos experimentam, na sua vida, a prosperidade como bênção de Deus, em nada satisfazem Job, porque tem consciência da sua inocência, ao passo que os amigos dizem que, se ele é atingido pelo sofrimento, é por causa dos seus pecados, e não por causa de Deus. Deste modo, os amigos de Job sugerem-lhe um caminho de regresso a Deus, de arrependimento, para assim voltar a adquirir a bênção de Deus, recuperando tudo o que perdeu. Job de maneira nenhuma aceita a tese da justa retribuição, mas luta sempre, defendendo a sua inocência (Jb 27,5-7; cf. 6,28-30; 13,17-18; 19,5 e sobretudo Jb 30; 31).¹⁶⁶

Job não pretende afirmar que não é pecador, mas quer lutar contra a tese dos amigos, que defendem que o seu sofrimento é devido ao seu pecado. Na defesa da sua inocência, Job tenta demonstrar que o homem não pode ser considerado como único responsável do mal que existe no mundo e que o atinge. Isto porque, mesmo que o homem seja bom para com Deus e para com o seu semelhante, não está salvo do sofrimento e da morte; daí que estes não possam ser considerados uma consequência da justiça retributiva de Deus.¹⁶⁷

Job, olhando para Deus como criador e dominador do universo e da história, vê-O como o responsável pela sua dor. E, assim, perante tanto sofrimento vê-O como seu inimigo, que sem motivo e sem piedade lhe destrói a vida (16,12-14; cf. 19,6-12; 23,1-17; 27,2). Mas, apesar desta grande revolta pela grande injustiça que sofre, queixando-se e acusando Deus como o responsável das suas desgraças (13,2-3.20-27; 14,13-15; 23,9), Job continua a buscar a Deus, na certeza de correr atrás da sua única e válida esperança (23,3).¹⁶⁸

O Livro de Job revela-nos o único caminho possível para o crente que sofre. Job revolta-se, protesta, lamenta-se e até acusa o próprio Deus, mas, apesar disso, é em Deus onde ele procura a única explicação e saída possível, porque os seus próprios amigos não o apoiaram e até o acusaram de ser o responsável pelo seu próprio sofrimento. Job não se deixa influenciar por esta interpretação dos amigos que vêem Deus como um juiz que julga a todos pelos seus actos. Job vai mais longe, vendo Deus em primeiro lugar como o Criador que ama a sua criatura.¹⁶⁹

¹⁶⁶ Cf. José ORNELAS CARVALHO, *O sofrimento no Antigo Testamento*, p. 397.

¹⁶⁷ Cf. *Ibidem*, p. 398.

¹⁶⁸ Cf. *Ibidem*.

¹⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 399.

Não encontramos no livro de Job uma explicação teórica para o sofrimento. Na intervenção final de Deus, ficamos desconcertados (38,1-42,6), vendo que “não responde diretamente às interrogações de Job, limitando-se a repreendê-lo pela sua pretensão de pôr em questão o desígnio de Deus”.¹⁷⁰ E assim, Job, ao longo do diálogo, se tinha mostrado exigente na busca de um sentido para o sofrimento, perante a intervenção de Deus dá-se por satisfeito e arrepende-se de ter falado imponderadamente. E Deus dá-lhe razão, porque Job soube ultrapassar a doutrina da retribuição que reduzia Deus a um Juiz, julgador, condenando o modo como os amigos falavam da sua justiça.

A análise da intervenção final de Deus mostra como a visão que Deus tem do homem e do mundo ultrapassa a lógica humana, que é sempre redutora e nunca atinge a plenitude do desígnio de Deus. Daí que Deus repreenda Job, porque, se este “não conhece o mistério da criação, também não pode entender a totalidade do desígnio de Deus para o homem nem os seus caminhos, que, por vezes, parecem tão impenetráveis”.¹⁷¹

Deus, ao cabo de tanto silêncio, revela-Se a Job e não condena a ousadia que o levava à revolta e à lamentação. Chama-lhe porém “a atenção para o perigo que é pretender ajuizar da justiça do desígnio de Deus, concretamente no homem que sofre, simplesmente a partir dos dados limitados de que se dispõe”.¹⁷²

Apesar de Deus não ter respondido diretamente a nenhuma das suas questões, Job aceita: “Viram-te os meus olhos” (42,5). Isto porque “na intervenção de Deus, ele descobre finalmente a presença que tanto ansiava e que lhe faz perceber o sem-sentido da busca de um sentido para o sofrimento à margem de Deus e do seu desígnio misterioso”.¹⁷³ Embora este encontro não lhe tenha eliminado o sofrimento e a dor, dá-lhe todavia um suporte, que o leva a não procurar mais uma explicação lógica para o sofrimento, porque a encontrou através deste encontro com o Deus da criação e da história. Job agora percebe a possibilidade de um caminho mesmo através do sofrimento e da dor.¹⁷⁴

A mensagem do Livro de Job é clara: ontologicamente o ser humano foi criado como um dom de bem, que é possível vindo de um bem maior e realizável apenas através de seu mesmo ato criador e nada mais. No entanto, o Criador retira-se e afasta-se para que a criatura possa ser livre. Esta distância de Deus é necessária para que a liberdade humana possa existir, podendo realiza-se apenas na plenitude de uma ação autónoma. Tal autonomia foi instituída

¹⁷⁰ José ORNELAS CARVALHO, *O sofrimento no Antigo Testamento*, p. 399.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 399-400.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Cf. *Ibidem*.

pelo ato criador de Deus, que nada pode apagar ontologicamente, e que apenas a infidelidade do ser humano pode obstaculizar.¹⁷⁵

Todos nós partilhamos a realidade da personagem Job e todas as suas perguntas são as perguntas que fazemos aqui e agora, que já foram feitas e que faremos, como questionamento fundamental e radical sobre o que é ser um ser humano. Mas também temos que ter em conta que as dores e os sofrimentos de Job também são os nossos, na sua mais radical possibilidade e concretização. Não podemos criar ilusões de encontrar respostas cabais para as perguntas de Job ou as nossas. As respostas de Job e a sua maior lição são o próprio ato de Job. Este texto é considerado o mais importante que existe sobre a fundamentação ontológica do que é ser pessoa. A personagem Job e o seu narrador revelam-nos o que é o ser humano. A primeira grande questão que aqui é posta e respondida é a questão do que é o ser humano, não apenas na sua relação com os outros seres humanos, mas sobretudo com Deus.¹⁷⁶

Conclusão

Após o estudo, destas questões pertinentes no estudo de Jb 3, verificamos que no livro de Job, o sofrimento tem por objetivo orientar o crente no seu itinerário à descoberta de Deus. O sofrimento não é um fim, mas um meio que levou Job a refletir sobre o sentido da sua vida e a sua relação com Deus. O livro pretende nos transmitir qual é a relação do homem com Deus e como falar dela perante o sofrimento. Por detrás da figura de Job, estão os que estavam insatisfeitos com a velha ideia de Deus. Por isso, a partir de Jb 3 há um novo caminho feito pela personagem Job. Job revoltado faz um caminho à procura de uma nova imagem de Deus, pondo de lado a teologia retributiva.

¹⁷⁵ Cf. PEREIRA, Américo, *O bem de Job*, in www.lusofia.net, pp. 4-5.

¹⁷⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 7-8.

CONCLUSÃO FINAL

Com Job, todo o leitor crente aprende que a resposta à questão do sofrimento está dentro de si mesmo, na sua capacidade de não desesperar, mas antes de confiar sempre em Deus. É necessário, perante o sofrimento, encontrar uma esperança em Deus, que é o único que dá sentido à nossa vida, sendo deste modo possível viver uma vida de sofrimento. Neste sentido podemos considerar o Livro de Job como o Livro da grande procura de Deus, que por vezes passa por caminhos tortuosos e difíceis, mas que é a esperança que dá sentido ao nosso ser e existir.

O que está aqui em causa não é o sofrimento em si mesmo, mas o que esse sofrimento implica; isto é, perguntarmo-nos qual o sentido de viver uma vida de sofrimento? Todo o ser humano tem que ter uma razão, uma segurança que o acompanhe e dê forças para caminhar. Em Jb 3 verificamos que Job desce ao mais fundo de si mesmo, para pôr tudo em questão, a começar pelo dia do seu nascimento até chegar ao próprio Deus. Job centra-se em três aspetos centrais do ser humano: a vida, a morte e Deus.

Como já se observou atrás, constatamos que Job revolta-se, protesta, lamenta-se e até acusa o próprio Deus, mas apesar disso, é em Deus que ele procura a única explicação e saída possível. E, como também já foi realçado, não se encontra no Livro de Job uma resposta teórica para o sofrimento. Deus não dá as respostas que queríamos ouvir, mas dá razão a Job, que soube ir além da doutrina da retribuição, vendo que Deus não é um mero juiz castigador. A visão de Deus, do homem e do mundo ultrapassa a lógica humana, que é sempre redutora.

Em suma, o livro de Job revela-nos a procura de Deus no Antigo Testamento. Coloca interrogações e oferece respostas a questões gerais. Job é a figura de todo o crente inquieto e, da busca universal de sentido para a existência humana. Ele parte à descoberta da relação do ser humano com Deus. O sofrimento inocente está presente para corrigir uma ideia passada de Deus e para remeter para o verdadeiro problema em jogo, o da visão de Deus.

Em que Deus devo crer? Como me sinto diante d'Ele? Deus é para mim um legislador intransigente ou um tirano que me impõe ou um sumo bem que me atrai? Para o verdadeiro problema em jogo, o da visão de Deus, em que cada um interroga-se em que Deus acredita, o livro de Job transmite-nos que é o Deus da graça, que atua livremente e só por amor. É este o Deus que Job procura.

Este livro transmite-nos que o sofredor não deve tocar na liberdade e no mistério de Deus com a razão humana. Com esta reflexão que Job faz, ele intuiu que Deus é o ser gratuito por excelência que nem sequer impõe a sua presença, pois esta envolve-se no silêncio absoluto: é mistério, realidade invisível, intocável, incompreensível.

A investigação realizada, com as limitações conhecidas, ajudou-me a conhecer melhor o Deus que se revela em todas as situações, especialmente as de sofrimento e de inquietação. Assim, a fé torna-se mais robusta quando se deixa purificar pela verdadeira e autêntica Luz, mesmo quando a razão tenta resistir ao Amor divino.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Introduction a la Bible*, Tome I: *Introduction Générale Ancien Testament*, Desclée & Cie, Tournai (Belgique) 1959.

BOTTERWECK, G. Johannes - RINGGREN, Helmer - FABRY, Heinz-Josef, *Theological Dictionary of the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, USA) - Cambridge (U.K.) 1975-2006.

BONS, E., “š qat” in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by Douglas W. Stott), vol. XV, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 2006, pp. 452-457.

CABODEVILLA, José Maria, *La impaciencia de Job. Estudio sobre el sufrimiento humano*, BAC, Madrid 1967.

NEVES, Joaquim Carreira das, *A Bíblia – O livro dos livros. Comentário ao Antigo Testamento*, vol. I, Ed. Franciscana, Braga 2007.

CHRYSOSTOME, Jean, *Commentaire sur Job* (Tome I, ch. I-XIV), in *Sources Chrétiennes* (n° 346), Introduction, texte critique, traduction et notes par Henri Sorlin et Louis Neyrand, sj., Éditions du Cerf, Paris 1988.

FERNAY, Henri de, *Avec Job. De l'épreuve à la conversion*, Ed. Lumen Vitae, Bruxelles 2007.

GERATY, L. T., “h šak”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. V, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, U. K.) 1986, pp. 245-258.

GRAUPNER, M., “š 'ag”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by Douglas W. Stott), vol. XIV, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 2004, pp. 232-236.

HAUSMANN, J., “*môr*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by Douglas W. Stott), vol. VIII, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 1997, pp. 557-560.

HARTLEY, John E., *The Book of Job*, William B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids (Michigan, USA) - Cambridge (U.K.) 1988.

HEINEM, Karl, *O Deus indisponível. O livro de Jó*, Coleção *Comentários Bíblicos*, Edições Paulinas, São Paulo 1982.

JANZEN, J. Gerald, *Giobbe*, edição italiana ao cuidado de Teresa Franzosi, Claudiana, Torino 2003.

JENNI, Ernst - WESTERMANN, Claus, in *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo II, Ed. Cristiandad, Madrid 1978-1985.

JENNI, Ernst, “*yôm Dia*”, in Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, pp. 975-1000.

KUHLEWEIN, J., “*yld dar a luz*”, in Ernst JENNI – Claus WESTERMANN, *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid 1978, pp. 1008-1013.

LEÓN, Fray Luis de, *2. Exposición del Libro de Job*, Ed. Hyspamérica, Madrid 1985.

LEVEQUE, Jean, *Job. O livro e a mensagem*, Coleção *Cadernos Bíblicos* (nº 30), Difusora Bíblica, Lisboa 1990.

LOURENÇO, João Duarte, *O sofrimento no Pensamento Bíblico. Releituras Hermenêuticas de Isaías 53*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2006.

MULLER, H.-P., “*p had*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. XI, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 2001, pp. 517-526.

NEWSOM, Carol A., *The Book of Job. Introduction, Commentary and Reflections*, The New Interpreters' Bible, IV, Nashville (Tn, USA) 1996.

ORNELAS CARVALHO, José, *O sofrimento no Antigo Testamento*, in *Communio* 8 (1991), pp. 389-403.

_____, *O Sábio: conformista ou inconformista? O livro de Job*, in *Caminhai na Sabedoria - Livros Sapienciais*, XIII Semana Bíblica Nacional, Difusora Bíblica, Lisboa 1991, pp. 91-147.

OTZEN, B., “ *m l*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Fabry), vol. XI, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, USA) / Cambridge (U.K.) 2001, pp. 196-202.

ROLLES DRIVER, Samuel - BUCHANAN GRAY, George, *The Book of Job. A critical and exegetical commentary*, Edinburgh 1950.

SCHÖKEL, L. Alonso, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Ed. Trotta, Madrid 1994.

SCHÖKEL, L. Alonso - SICRE DÍAZ, J. L., *Job. Comentario teológico y literario*, Nueva Biblia Española, Ed. Cristiandad, Madrid 1983.

SELLIN, E. – FOHRER, G., *Introdução ao Antigo Testamento*, vol. II: *Livros Sapienciais*, tradução de D. Mateus Rocha, Ed. Paulinas, São Paulo 1977.

STEINMANN, Jean, *Job. Témoin de la souffrance humaine*, Éditions du Cerf, Paris 1969.

SCHREINER, J., “*y laq*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. VI, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, USA) / Cambridge (U.K.) 1998, pp. 76-81.

SNIJDERS, L. A., “*n h r*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. IX, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, USA) / Cambridge (U.K.) 1998, pp. 261-270.

STILGMAIR, A., “*laylá*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Fabry), vol. VII, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids (Michigan, USA) 1995, pp. 533-542.

VANONI, G., “*r gaz*”, in G. Johannes BOTTERWECK – Helmer RINGGREN – Heinz-Josef FABRY, *Theological Dictionary of the Old Testament* (translated by David E. Green), vol. XIII, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan / Cambridge (U.K.) 2004, pp. 304-308.

VAZ, Armindo, *O Deus de Job*, in *Paternidade Divina e Dignidade Humana*, in Semana de Estudos Teológicos (8-12 Fevereiro 1999), Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Ed. Faculdade de Teologia, Lisboa 2000, pp. 35-63.

VON RAD, G., *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985.

WEBER, Jean-Julien, *Le Livre de Job, L'Ecclésiaste. Texte et commentaire*, Société de Saint Jean l'Évangéliste, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Rome 1947.

WEISER, Artur, *Giobbe* (vol. 13), in *Collezione del Antico Testamento* (25 volumi), Paideia Editrice, Brescia 1975.

WOLFF, Hans Walter, *Bíblia. Antigo Testamento*, Edições Paulinas, São Paulo 1982.

ZUCK, Roy B., *Job*, Moody Press, Chicago 1978.

ÍNDICE

Introdução	1
I. Capítulo: Notas relevantes da exegese contemporânea	3
1. 1. Contributos atuais significativos	3
1.1.1. A impaciência nos males	3
1.1.2. A maldição do dia.....	6
1.1.3. A maldição da noite	7
1.1.4. A morte como solução.....	8
1.2. Debate atual sobre a composição de Jb 3	11
1.2.1. Perspetiva de K. Heinem	11
1.2.2. Perspetiva de J. Gerald Janzen	13
1.2.3. Perspetiva de John E. Hartley.....	16
1.2.4. Perspetiva de Carol A. Newsom	21
II. Capítulo: Traços linguísticos relevantes de Jb 3	25
2.1. Metáforas dominantes	25
2.1.1. Dia-Noite (Jb 3,3)	25
2.1.2. Luz-Trevas (Jb 3,4)	27
2.1.3. Nascer-Morrer (Jb 3,3.11)	28
2.2. Expressões significativas	33
2.2.1. “Por que razão foi dada luz ao infeliz e vida àqueles para quem só há amargura?” (Jb 3,20).....	33
2.2.2. “...os meus gemidos derramam-se como a água... Todos os meus temores caíram sobre mim”. (Jb 3,24-25).....	34
2.2.3. “Não tenho paz nem descanso; os tormentos impedem-me o repouso” (Jb 3,26).....	36
III. Capítulo: Questões pertinentes no estudo de Jb 3	39
3.1. Tipo de sofrimento que temos em Jb 3	39
3.1.1. Será que as dores de Job mais não são que a expressão do seu pecado?.....	42
3.2. Realidade de Deus experimentada por Job	43
3.2.1. Experiência de fé e de confiança em Deus	45
3.3. Livro de Job e Tradição de Israel	45
3.3.1. Superação da ideia da retribuição.....	46
3.4. Dificuldade de compreender Deus	47
3.5. Sofrimento humano confrontado com a fé	51
	66

Conclusão Final	60
Bibliografia	62