

Werlen Lopes da Silva

**JÓ,
“HOMEM ÍNTEGRO E RETO,
TEMENTE A DEUS E QUE SE AFASTAVA DO MAL” (JÓ 1,1b)
ANÁLISES NARRATIVO-ESTRUTURAIS A PARTIR DO LIVRO DE JÓ**

Tese de Doutorado em Teologia
Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Werlen Lopes da Silva

**JÓ,
“HOMEM ÍNTEGRO E RETO,
TEMENTE A DEUS E QUE SE AFASTAVA DO MAL” (JÓ 1,1b)
ANÁLISES NARRATIVO-ESTRUTURAIS A PARTIR DO LIVRO DE JÓ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia

Área de concentração: Teologia Bíblica

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Belo Horizonte

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Silva, Werlen Lopes da

S586j Jó, “homem íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal”
(Jó 1,1b): análises narrativo-estruturais a partir do livro de Jó / Werlen
Lopes da Silva. - Belo Horizonte, 2023.

414 p.

Orientador: Prof. Dr. Jaldemir Vitório

Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia,
Departamento de Teologia.

1. Bíblia. A.T. Jó. 2. Sofrimento. 3. Teologia da retribuição. I.
Vitório, Jaldemir. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
Departamento de Teologia. III. Título.

CDU 223.1

Werlen Lopes da Silva

JÓ,

“HOMEM ÍNTEGRO E RETO,

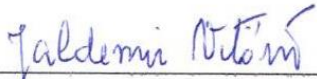
TEMENTE A DEUS E QUE SE AFASTAVA DO MAL” (JÓ 1,1b)

ANÁLISES NARRATIVO-ESTRUTURAIS A PARTIR DO LIVRO DE JÓ

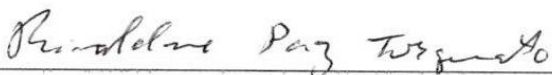
Esta tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 25 de outubro de 2023.

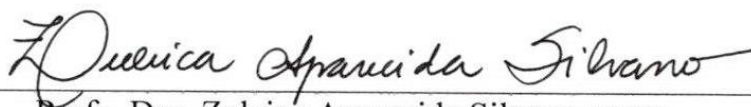
COMISSÃO EXAMINADORA:



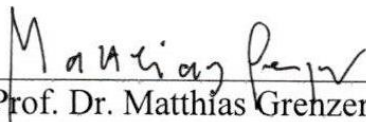
Prof. Dr. Jaldemir Vitorio / FAJE (Orientador)



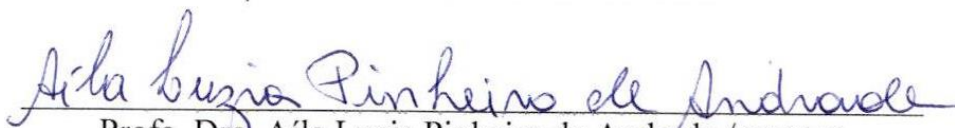
Prof. Dr. Rivaldave Paz Torquato / FAJE



Profa. Dra. Zuleica Aparecida Silvano / FAJE



Prof. Dr. Matthias Grehzer / PUC SP



Profa. Dra. Aila Luzia Pinheiro de Andrade / UNICAP

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese exige considerável esforço e propósito, visando à obtenção de resultados que nem sempre se mostram satisfatórios. Ao reconhecer a figura de Jó como um homem de fé e consciente da efemeridade da existência humana, embarquei em uma jornada pelas páginas do livro de Jó, assemelhando-me a um intrépido marinheiro enfrentando águas turbulentas e, por vezes, obscuras. Durante essa trajetória, deparei-me com desafios formidáveis, comparáveis à navegação noturna em pleno inverno. Assim, neste momento, manifesto meu sincero agradecimento àqueles que me acompanharam ao longo desta extensa jornada.

Em primeiro lugar, louvo a Deus, Uno e Trino, comunhão de Amor, e à Senhora de Guadalupe, minha devoção particular e “Mercê” de Deus para a humanidade cativa.

Agradeço de coração aos meus familiares: minha mãe, Adelaide Lopes da Silva, e aos meus irmãos, Magnélia, Flaudson, Mary Gléria, Thiago e Lorena. Também desejo mencionar meus sobrinhos e sobrinhas, cunhadas e cunhados, pessoas de extrema importância em minha vida.

Minha gratidão à família Mercedária, em especial à comunidade de Ibirité, pelo incentivo e pelas preciosas orações.

Agradeço àqueles que guiaram o meu percurso e iluminaram a minha trajetória até o presente momento. Primeiramente, ao Prof. Dr. Jaldemir Vitória, por me acompanhar nas complexas páginas do livro de Jó. Sem suas orientações, como um verdadeiro mestre, eu não teria tido ânimo para enfrentar as etapas mais intrincadas na elaboração desta tese. Agradeço por considerar minhas investigações com uma visão aberta e motivadora. Estou feliz por confiar em seus comentários críticos e precisos, que iluminaram cada um dos meus passos.

Também expresso minha gratidão aos demais professores da FAJE: Dr. Konings (*in memoriam*), Dra. Zuleica, Dr. Rivaldave, Dr. Cesar e Dr. Eloy e Silva. A originalidade e a criatividade que demonstraram ao interpretar os textos bíblicos foram uma valiosa fonte de inspiração para minha abordagem do livro de Jó. Gratidão especial a Anoar Jarbas Provenzi pela revisão global do texto.

Também agradecemos a todos que estiveram presentes durante a redação da minha tese, sejam meus amigos de longa data, sejam aqueles que conheci recentemente. Agradeço aos meus

colegas de classe e do grupo de pesquisa bíblica, pessoas que compartilham minha empolgação neste momento.

Estendo meus sinceros agradecimentos aos colaboradores da FAJE, com uma menção especial a Bertolino Alves Resende e Rosilene Pena Almeida, pela valiosa contribuição que ofereceram. Também expresso minha gratidão aos colaboradores da biblioteca, segurança, limpeza e tecnologia da informação, cujo trabalho foi fundamental para o desenvolvimento bem-sucedido deste projeto.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

RESUMO

O escopo primordial deste estudo consiste em analisar a estrutura do livro de Jó, enfatizando o enredo narrativo e sintático, bem como a voz do narrador que permeia a totalidade do texto (Jó 1,1). Não obstante o reconhecimento da complexidade do livro de Jó e as extensas e intensas pesquisas a que tem sido submetido, persistem ambivalências quanto à sua estrutura. Reconhece-se a existência de algumas congruências no entendimento da estrutura do livro, mas também se ressalta a presença de lacunas e questões textuais e estruturais que devem ser abordadas. Outrossim, há a necessidade premente de investigar as reorganizações textuais.

A proposta deste estudo baseia-se na realização de uma análise sincrônica do texto canônico, adotando uma abordagem que se atém estritamente ao TM, sem cogitar quaisquer alterações ou modificações. Nossa abordagem concentra-se na compreensão do texto em sua forma final, considerando tanto o contexto imediato quanto o remoto. Nesse contexto, serão identificadas e examinadas as estruturas quadripartidas presentes no livro de Jó, situando-as dentro de seu próprio contexto. Adicionalmente, emprega-se um esquema quadripartido como guia para direcionar o leitor através do texto, objetivando uma apreensão mais aprofundada da estrutura do livro de Jó.

Os resultados obtidos no presente estudo confirmam que o livro de Jó pode ser organizado a partir de uma estrutura quadripartida. A análise realizada contribui significativamente para uma melhor compreensão da obra, ao apresentar uma nova estrutura que interpreta tanto a narrativa quanto a poética, por meio da adoção de uma linguagem cosmológica (23,8-9). Essa nova estrutura organiza o texto mediante o emprego de uma retórica composta por quatro lados e segmentos quadripartidos, os quais são manifestados nos blocos, capítulos e perícopes.

Como conclusão, destaca-se que as propostas de reestruturações discutidas no estudo acarretariam comprometimentos ao texto e, conseqüentemente, à sua mensagem teológica. Os resultados alcançados por meio de uma estrutura quadripartida permitem uma interpretação que abrangente tanto da narrativa quanto da poética.

Palavras-chave: Estruturas quadripartidas, Esquema quádruplo, Livro de Jó, Íntegro, Sofrimento, Teologia da retribuição.

ABSTRACT

The primary scope of this study is to analyze the structure of the Book of Job, emphasizing the narrative and syntactic plot, as well as the voice of the narrator that permeates the entire text (Job 1,1). Despite recognizing the complexity of the Book of Job and the extensive and intensive research it has undergone, ambiguities persist regarding its structure. While some congruencies in understanding the book's structure are acknowledged, the presence of gaps and textual and structural questions that need to be addressed is also emphasized. Moreover, there is a pressing need to investigate textual reorganizations.

The proposal of this study is based on conducting a synchronic analysis of the canonical text, adopting an approach that strictly adheres to the Masoretic Text (MT), without considering any alterations or modifications. Our approach focuses on understanding the text in its final form, considering both the immediate and remote context. Within this context, quadripartite structures present in the Book of Job will be identified and examined, situating them within their own context. Additionally, a quadripartite scheme is employed as a guide to navigate the reader through the text, aiming for a deeper understanding of the structure of the Book of Job.

The results obtained in the present study confirm that the book of Job can be organized based on a quadripartite structure. The analysis conducted significantly contributes to a better understanding of the work by presenting a new structure that interprets both the narrative and the poetry through the adoption of a cosmological language (23,8-9). This new structure organizes the text by employing a rhetoric composed of four sides and quadripartite segments, which are manifested in the blocks, chapters, and pericopes.

As a conclusion, it is worth noting that the proposed restructurings discussed in the study would entail compromises to the text and, consequently, to its theological message. The results achieved through a quadripartite structure allow for a more comprehensive interpretation of both the narrative and the poetic aspects.

Keywords: Quadripartite structures, Quadruple language, Book of Job, Integrity, Suffering, Theology of retribution.

SUMÁRIO

Abreviaturas	15
Gerais	15
De livros e periódicos	16
De livros bíblicos	19
Introdução.....	21
1. Horizontes e perspectivas.....	25
2. Objetivos específicos	26
3. Estratégia metodológica	26
4. Estruturação da pesquisa	27
5. Recomendações específicas	28
Capítulo I – <i>Status quaestionis</i>: propostas estruturais do livro de Jó.....	31
1.1 A <i>Vorlage</i> Hebraica (TM), a Septuaginta (LXX) e a Vulgata (v).....	33
1.2 Propostas de reestruturação e reorganização do livro de Jó.....	36
1.2.1 Marvin Pope.....	37
1.2.2 Norman Habel.....	38
1.2.3 John Hartley	40
1.2.4 Samuel Terrien.....	42
1.2.5 Luis Alonso Schökel e José Sicre Díaz.....	44
1.2.6 David Clines.....	47
1.2.7 Jean Lévêque.....	48
1.2.8 Édouard Dhorme	49
1.2.9 Robert Gordis.....	50
1.2.10 Claus Westermann	51
1.2.11 Andrew E. Steinmann	52
1.2.12 Victor Morla.....	54
1.2.13 Artur Weiser.....	55
1.2.14 Gianfranco Ravasi.....	55
1.2.15 John Gray	57
1.2.16 Peter Zerafa.....	58
1.2.17 Xabier Pikaza	61
1.2.18 Stefano Mazzoni	61
1.3 Conclusão.....	62
Capítulo II – Estrutura narrativa e estruturas quadripartidas no livro de Jó	65
2.1 Desvendando as estruturas quadripartidas do livro de Jó	67
2.2 Jó 23,8-9: texto hebraico e tradução	67

2.3 Enredo narrativo e narrativa sintática do livro de Jó	69
2.4 Jó 1,7-12: texto e tradução.....	73
2.5 Jó 2,2-7a: texto e tradução.....	74
2.6 A macroestrutura quadripartida.....	82
2.7 Conclusão	88
Capítulo III – Prólogo Jó, um homem íntegro e reto, temente a deus e que se afasta do mal (1,1–2,13).....	91
3.1 Forma, estrutura e teologia do prólogo.....	92
3.2 Jó 1,1: texto hebraico e tradução	93
3.2.1 Jó é תָּם , <i>íntegro</i>	96
3.2.2 Jó é יָשָׁר , <i>reto</i>	97
3.2.3 Jó é וַיִּרָא אֱלֹהִים , <i>temente a Deus</i>	98
3.2.4 Jó vive וַסָּר מִרָע , <i>e se afastava do mal</i>	98
3.2.5 O uso do quarteto ético no livro de Jó.....	99
3.2.6 Jó, o homem mais rico do Oriente (1,3)	100
3.3 Estrutura quadripartida no prólogo.....	101
3.3.1 As desventuras de Jó (1,6–2,10).....	102
3.3.1.1 <i>YHWH</i> x Satã.....	103
3.3.1.2 Satã x Jó.....	109
3.3.1.3 Jó 1,20: texto hebraico e tradução	110
3.3.1.4 Jó 1,21: texto hebraico e tradução	111
3.4 Os quatro amigos (2,11–3,1)	112
3.5 Conclusão	114
Capítulo IV – Monólogo o lamento de Jó: pereça o meu o dia (3,2-26)	115
4.1 O contexto do monólogo	116
4.2 A estrutura quadripartida no monólogo de Jó	117
4.2.1 (I) Por que nascer e existir? (v. 3-10)	120
4.2.2 (II) A existência do ser humano (v. 11-26)	121
4.3 Conclusão	124
Capítulo V – primeiro ciclo de Diálogos poéticos (4,1–17,16)	127
5.1 Primeiro ciclo quadripartido de diálogos entre Jó e seus três amigos	128
5.1.1 Pode o homem obter justiça contra Deus (4,1–17,16)?.....	128
5.2 Primeiro ato: o conflito entre Elifaz e Jó (4,1–7,21)	129
5.3 O discurso de Elifaz: serás um mortal mais justo que Eloah? (4,1–5,27)	129
5.3.1 (I) O furtivo sonho de Elifaz (4,2-11)	131
5.3.2 (II) Experiência numinosa de Elifaz (4,12-21).....	134
5.3.3 (III) O discurso de um devoto (5,1-7)	137
5.3.4 (IV) Doutrina da retribuição (5,8-27).....	140

5.4 A resposta de Jó a Elifaz: o homem pelos amigos e por Eloah (6,2–7,21)	145
5.4.1 (I) Conflito 1: Jó x e seus amigos (6,2-13).....	147
5.4.2 (II) Conflito 2: falsos amigos (6,14-30)	149
5.4.3 (III) Solilóquios: meditações internas (7,1-11)	152
5.4.4 (IV) Teolóquios: diálogo com Eloah (7,12-21).....	153
5.5 Segundo ato: o conflito entre Baldad e Jó (8–10)	155
5.6 O discurso de Baldad: o destino daqueles que não obedecem Eloah (8,1-22).....	156
5.6.1 (I) A doutrina da retribuição	156
5.6.2 (II) O caminho dos antigos (v. 8-12).....	156
5.6.3 (III) O caminho daqueles que se afastam de Deus	157
5.6.4 (IV) <i>Eloah</i> não rejeita quem é íntegro (v. 20-22).....	157
5.7 A resposta de Jó: o êxito e o poder não garantem a bênção de <i>Eloah</i> (9–10).....	157
5.7.1 (I) Nenhum ser humano pode se justificar perante Eloah (9,1-35)	158
5.7.2 (II) Jó fala com Eloah e contra Eloah (10,1-22).....	159
5.7.2.1 Jó 10,18-22: texto hebraico e tradução.....	162
5.8 Terceiro ato: o confronto entre Sofar e Jó (11,1–14,22)	164
5.8.1 O discurso de Sofar (11,1-20)	164
5.8.1.1 (I) Jó, um charlatão (v. 2-12)	165
5.8.1.2 (II) A esperança de Jó é submeter-se a Eloah (v. 13-20)	168
5.9 Jó respondeu a Sofar: para a árvore existe esperança (12,1–14,22).....	170
5.9.1 (I) Contra a doutrina da retribuição (12,1-25).....	170
5.9.2 (II) O risco da morte (13,1-19).....	174
5.9.3 (III) A invocação da presença de Eloah (13,20-28)	177
5.9.4 (IV) A oração pela vida eterna (14,1-22)	180
5.10 Quarto ato: segundo confronto entre Elifaz e Jó (15,1–17,16)	184
5.10.1 O discurso de Elifaz: que sabes tu que não sabemos nós? (15,1-35).....	184
5.10.1.1 (I) O ser humano não alcança a sabedoria (v. 2-16).....	185
5.10.1.2 (II) O destino do ímpio (v. 17-35).....	188
5.10.2 Respondeu Jó a Elifaz: tenho uma testemunha nos céus (16,1–17,16).....	192
5.10.2.1 (I) Os consoladores inoportunos (16,1-6)	193
5.10.2.2 (II) A queixa de Jó contra Eloah (16,7-17)	194
5.10.2.3 (III) A minha testemunha está no céu (16,18-22)	196
5.10.2.4 (IV) Novo confronto com os amigos (17,1-9).....	197
5.10.2.5 (V) A esperança final de Jó (17,11-16).....	198
5.11 Conclusão.....	200
Capítulo VI – Segundo ciclo de Diálogos poéticos (18,1–27,23)	203
6.1 Segundo ciclo quadripartido de diálogos entre Jó e seus três amigos (18,1–27,23)	203

6.2 Primeiro ato: o confronto entre Baldad e Jó (18,1–19,29)	204
6.2.1 O discurso de Baldad: a luz, em sua tenda, escurecerá (18,1-21)	204
6.2.1.1 (I) Baldad exorta Jó (v. 2-4)	204
6.2.1.2 (II) A luz do ímpio se apagará (v. 5-21)	206
6.2.2. A resposta de Jó a Baldad: a esperança de Jó (19,1-29)	208
6.2.2.1 (I) A exortação (v. 2-5)	209
6.2.2.2 (II) Os lamentos contra Eloah (v. 6-12)	210
6.2.2.3 (III) Desprezado por todos (v. 13-20)	211
6.2.2.4 (IV) A esperança de Jó em um <i>go'el</i> (v. 21-29)	212
6.2.2.4.1 Jó 19,21-19: texto hebraico e tradução	215
6.3 Segundo ato: terceiro confronto entre Sofar e Jó (20,1–21,34)	224
6.3.1 O discurso de Sofar (20,1-29)	224
6.3.1.1 (I) Exortação: Sofar reage ao discurso de Jó (v. 2-3)	225
6.3.1.2 (II) O destino dos ímpios (v. 4-29)	225
6.3.2 A resposta de Jó a Sofar (21,1-34)	229
6.3.2.1 (I) Introdução (v. 2-6)	230
6.3.2.2 (II) A prosperidade do ímpio (v. 7-16)	231
6.3.2.3 (III) Será mesmo que o ímpio é punido? (v. 17-26)	232
6.3.2.4 (IV) Conheço bem os vossos pensamentos (v. 27-34)	233
6.4 Terceiro ato: o confronto entre Elifaz e Jó (22,1–24,25)	235
6.4.1 O terceiro discurso de Elifaz (22,1-30)	236
6.4.1.1 (I) O homem é útil a Deus (v. 2-5)	236
6.4.1.2 (II) Crimes contra os pobres (v. 6-11)	238
6.4.1.3 (III) Os ímpios do passado (v. 12-20)	240
6.4.1.4 (IV) Exortação à reconciliação (v. 21-30)	241
6.4.2 A resposta de Jó a Elifaz (23,1–24,25)	244
6.4.2.1 (I) Análise existencial (23,1-17)	246
6.4.2.2 (II) Análise da sociedade (24,1-25)	250
6.5 Quarto ato: confronto entre Baldad e Jó (25,1–27,23)	260
6.5.1 Terceiro discurso de Baldad (25,1-6)	261
6.5.2 A resposta final de Jó aos três amigos (26,1–27,23)	263
6.5.2.1 (I) O poder de Deus (26,2-4)	265
6.5.2.2 (II) Autoafirmação de Jó (27,1-23)	269
6.5.3 Conclusão	274
Capítulo VII – Sabedoria: como encontrá-la? (28)	275
7.1 A estrutura quadripartida em Jó 28	277
7.1.1 (A) Apresentação do enigma: o saber do homem (v. 1-11)	277

7.1.2 (B) Primeira questão: mas a sabedoria, onde encontrá-la? (v. 12-19).....	278
7.1.3 (B') Segunda questão: mas a sabedoria, onde encontrá-la? (v. 20-22)	279
7.1.4 (A') Solução do enigma: a sabedoria divina (v. 23-28)	280
7.2 Conclusão.....	282
Capítulo VIII – Diálogos poéticos II (29,1–42,6)	283
8.1 O testamento de Jó (29–31).....	284
8.2 (I) De justiça vestia-me (29,1-25)	286
8.3 (II) Mas, agora, só angústia! (30,1-31).....	298
8.4 (III) O juramento final de Jó (31,1-34)	305
8.5 (IV) Que <i>Shadday</i> me responda (31,35-40)	315
8.6 Conclusão.....	319
Capítulo IX – Elihu, um ilustre desconhecido (32,1–37,24)	321
9.1 (A) Primeiro discurso de Elihu: o conhecimento humano (32,6–33,33).....	323
9.1.1 (I) O pedido de desculpa (32,6b-22)	323
9.1.2 (II) Um ensinamento sobre o conhecimento (33,1-33)	323
9.2 (B) Segundo discurso de Elihu: a justiça divina (34,1-37)	325
9.3 (B') Terceiro discurso de Elihu: a justiça humana (35,2-16).....	329
9.4 (A') Quarto discurso de Elihu: o conhecimento humano (36–37)	330
9.5 Conclusão.....	333
Capítulo X – Teofania: o veredicto de YHWH (38,1–42,6)	335
10.1 Estrutura quadripartida na teofania	337
10.2 (A) Primeiro discurso de YHWH (38,1–39,30)	337
10.3 (I) Introdução: YHWH respondeu a Jó na tempestade (Jó 38,1-3)	339
10.4 (II) As obras de יהוה (38,4–39,30).....	341
10.5 (B) Diálogo de YHWH e Jó (40,1-5)	346
10.5.1 Jó 40,1-5: texto hebraico narrativo e tradução	347
10.5.2 (I) YHWH desafia Jó (v. 1-2).....	348
10.5.3 (II) A resposta de Jó (v. 3-5)	349
10.6 (A') Segundo discurso de YHWH (40,6–41,26).....	350
10.6.1 (I) Introdução: a justiça de YHWH x a justiça de Jó (40,6-14).....	350
10.6.2 (II) Criaturas mitológicas (40,15–41,26).....	352
10.7 (B') Segunda resposta de Jó: será que Jó se arrependeu? (42,1-6)	355
10.7.1 Jó 42,1-6: texto hebraico e tradução	357
10.8 Conclusão.....	370
Capítulo XI – Epílogo a restauração de Jó (42,7-17)	373
11.1 Estrutura quadripartida no epílogo.....	375
11.2 Jó 42,7-17: texto hebraico e tradução	375

11.3 (I) Diálogo: <i>YHWH</i> interpela os amigos de Jó (v. 7-9)	378
11.4 (II) <i>YHWH</i> restaura seu servo Jó (v. 10-16)	381
11.5 Conclusão	389
Conclusão.....	393
Referências.....	403

ABREVIATURAS

Gerais

- a.C.** Antes de Cristo
- AT** Antigo Testamento
- BH** Bíblia Hebraica
- hapax** *hapax legomena*
- K** *K^etib* (o que está escrito)
- LXX** Septuaginta
- MHC** Métodos Histórico-Críticos
- NT** Novo Testamento
- pl.** plural
- PNC** Proposição Nominal Complexa
- PNS** Proposição Nominal Simples
- PV** Proposição Verbal
- Q** *Q^erê* (o que é lido)
- S** Peshitta
- s. l.** Sine loco / Sem local de publicação
- sing.** Singular
- TM** Texto Massorético
- V** Vulgata
- v.** versículo, versículos
- wayy** *wayyiqtol* (*waw* inversivo)
- θ** Teodociação
- Ⓞ^S** Codex Sinaiticus

De livros e periódicos

- AC** Anchor Bible.
- BAC** Biblioteca de Autores Cristianos.
- BHS** ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BJ** A BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 3. impr. São Paulo: Paulus, 2004.
- BP** BÍBLIA do Peregrino. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BPTH** Biblica et Patristica Thoruniensia.
- Bsac** Biblioteca Sacra.
- BTB** Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture.
- BW/10** BIBLE WORKS, *Software for Biblical Exegesis and Research*. Version 10.0.4.114, LLC, 2018.
- CJ** Concordia Journal.
- CNBB** BÍBLIA Sagrada, *Tradução oficial da CNBB*. 3. ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- CT** Cuadernos de Teología.
- CTAT** BARTHÉLEMY, Dominique. *Critique textuelle de l'Ancien Testament (CTAT) Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck Ruprecht. 2015. Disponível em: www.zora.uzh.ch.
- CTBH** TOV, Emanuel. *Crítica textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: BV Acadêmico, 2017.
- DB** MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.
- DBHP** ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 2010.
- DBT** BAUER, Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2000.
- DCB** FOUILLOUX, Danielle. *Dicionário Cultural da Bíblia (DCB)*. São Paulo: Loyola, 1998.

- DITAT** HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova. v. 1-5, 2001.
- DL** Davar Logos.
- DLB** VIGINI, Giuliano. *Dizionario della Bibbia: 500 voce capire, interpretare e meditare le Scritture*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2016.
- DTAT₁** JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico del Antigo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. 1.
- DTAT₂** JENNI Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico del Antigo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985. v. 2.
- EB** Estudos Bíblicos.
- EE** Estudios Eclesiásticos: Revista de Investigación e información teológica y canónica.
- GHB₁** JOÜON, P.; MURAOKA, T. *Gramática del Hebreo Bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2006.
- GHB₂** LAMBDIN, T. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GLAT** BOTTERWERK, Johannes G; RINGGREN, Helmer (a cura di). *Grande Lessico dell' Antico Testamento*. Brescia: Paideia Editrice. 1988. v. I-IX.
- HUCA** Hebrew Union College.
- INT** *Interpretation: A Journal of Bible and Theology*.
- JBL** Journal of Biblical Literature.
- JSOT** Journal for The Study of The Old Testament.
- JSTOR** Journal Storage.
- LHAAT** HOLLADAY, William. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- MBH** FRANCISCO, Edson. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao Texto Massorético – Guia Introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

- NDITEAT** GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1-5.
- NICOT** The New International Commentary on the Old Testament. Michigan: Willian B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.
- OTL** The Old Testament Library.
- PRESB** Presbyterion.
- RIBLA** Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana.
- S&I** Scripture and Interpretation.
- SBF** Studium Biblicum Franciscanum.
- SBL** Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis.
- SCT** Scripta Theologica.
- TDOT** BOTTERWERK, Johannes G; RINGGREN, Helmer (Org.) *Theological Dictionary of the Old Testament*. Michigan/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company. 1988. v. I-XV.
- TEB** TRADUÇÃO ECUMÊNICA DA BÍBLIA. São Paulo: Loyola, 2020.
- TYNBUL** Tyndale Bulletin.
- VEVT** Verbum et Ecclesia Vetus Testamentum.
- VT** Vetus Testamentum.
- WBC** Word Biblical Commentary.
- ZAW** Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

De livros bíblicos

Ab	Abdias	Jt	Judite
Ag	Ageu	Jz	Juízes
Am	Amós	Lc	Lucas
Ap	Apocalipse	Lm	Lamentações
At	Atos dos Apóstolos	Lv	Levítico
Br	Baruc	Mc	Marcos
Cl	Colossenses	1Mc	1 Macabeus
1Cor	1 Coríntios	2Mc	2 Macabeus
2Cor	2 Coríntios	Ml	Malaquias
1Cr	1 Crônicas	Mq	Miqueias
2Cr	2 Crônicas	Mt	Mateus
Ct	Cântico dos Cânticos	Na	Naum
Dn	Daniel	Ne	Neemias
Dt	Deuteronômio	Nm	Números
Ecl	Eclesiastes	Os	Oseias
Ef	Efésios	1Pd	1 Pedro
Esd	Esdras	2Pd	2 Pedro
Est	Ester	Pr	Provérbios
Ex	Êxodo	Rm	Romanos
Ez	Ezequiel	1Rs	1 Reis
Fl	Filipenses	2Rs	2 Reis
Fm	Filêmon	Rt	Rute
Gl	Gálatas	Sb	Sabedoria
Gn	Gênesis	Sf	Sofonias
Hab	Habacuc	Sl	Salmos
Hb	Hebreus	1Sm	1 Samuel
Is	Isaías	2Sm	2 Samuel
Jd	Judas	Sr	Sirácida (Eclesiástico)
Jl	Joel	Tb	Tobias
Jn	Jonas	Tg	Tiago
Jó	Jó	1Tm	1 Timóteo
Jo	João	2Tm	2 Timóteo
1Jo	1 João	1Ts	1 Tessolonicenses
2Jo	2 João	2Ts	2 Tessolonicenses
3Jo	3 João	Tt	Tito
Jr	Jeremias	Zc	Zacarias
Js	Josué		

INTRODUÇÃO

O livro de Jó é amplamente reconhecido como uma obra-prima e ocupa um lugar de destaque na literatura mundial.¹ Uma análise minuciosa de suas páginas revela um texto intrigante, que explora profundamente questões relacionadas a Deus e à natureza humana. Na verdade, Jó pode ser considerado um drama humano e divino. Sua arquitetura monumental combinada à força e à expressividade da linguagem utilizada,² confere à obra uma complexidade e dificuldade de apreensão, conforme perspicazmente observado por São Jerônimo no prefácio de sua segunda tradução. O livro de Jó assemelha-se a uma “*enguia* ou *moreia*, pois, paradoxalmente, *quando mais se aperta, mais escorrega*”.³

O livro de Jó aborda questões complexas que emergem da condição humana, especialmente aquelas relacionadas ao sofrimento injusto. Além disso, questiona o propósito da existência e o significado do sofrimento vivenciado, sugerindo que os seres humanos procuram criar estruturas de significado como forma de encobrir a falta de sentido intrínseco à vida. Essa característica singular confere-lhe uma posição única dentro da tradição judaico-cristã, uma vez que concentra sua temática primordialmente no sofrimento e nas indagações que dele emergem. Ademais, destaca-se pela sua acessibilidade generalizada, sendo amplamente conhecido como um livro bíblico e possuindo relevância intrínseca para todas as pessoas.

A universalidade do livro de Jó é evidenciada pela influência que exerce sobre escritores e pensadores. Santo Agostinho, no livro *Adnotationum in Iob liber unus*,⁴ adota uma abordagem teológica e filosófica para compreender o tema do sofrimento humano, o propósito da existência de Deus e sua relação com os seres humanos, a partir de uma perspectiva cristã. Carl Jung, por sua vez, analisa o livro de Jó a partir de uma perspectiva psicológica. Ele afirma: “O livro de Jó constitui um dos marcos miliários que assinalam a longa caminhada da evolução de um

¹ ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DÍAZ, José. *Job: Comentario Teológico y Literario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1993, p. 21; HABEL, Norman. *The Book of Job*. Philadelphia/Pennsylvania: The Old Testament Library/The Westminster Press Philadelphia, 1985, p. 21.

² WEISER, Artur. *Giobbe*. Brescia: Paideia, 1974, p. 11.

³ MIGNE, Jacques-Paul. “*Praefatio in librum Iob*” (385). *Patrologia Latina*, Tomus XXIX. Eusebius Hieronymus, 0061/0062B.

⁴ SAN AGOSTÍN. *Adnotationum in Iob liber unus – Anotaciones al libro de Job*. Obras completas de San Agustín XXIX. Escritos bíblicos 5°. 2.0. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), vol 54. 1992.

drama divino”,⁵ e que “o livro de Jó serve de paradigma de uma forma de experiência íntima de Deus, experiência que possui um significado particular para a época em que vivemos”.⁶

A amplitude e profundidade das narrativas e dos discursos de Jó despertaram interesse em artistas que retrataram a enigmática cena em que Jó, sentado na terra, medita sobre seu sofrimento junto a seus amigos, como evidenciado nas obras de *The Patient Job*, de Gerard Seghers,⁷ e *Job*, de Léon Bonnat.⁸ Representam de maneira impactante esse momento, no qual Jó e seus amigos estão assentados na terra, com cinzas sobre suas cabeças, dialogando em meio às tribulações.

Essa é uma cena tipológica⁹ e apresenta uma notável prefiguração da experiência vivida por Jesus no *Getsêmani*, acompanhado pelos apóstolos Pedro, Tiago e João, momentos antes da traição de Judas Iscariotes e de seu julgamento injusto. É exatamente como ocorre com Jó em 2,11-13, quando Jesus, prostrado com o rosto na terra, ora: *Abbá, Pai! Tudo te é possível. Afasta de mim este cálice! Contudo, não seja o que quero, mas o que tu queres!* (Mc 14,32-42).¹⁰

Assim como Jesus, Jó não se resigna nem aceita o sofrimento como um desígnio de um Deus que permite tanto o bem quanto o mal.¹¹ Ao confrontar-se com as injustiças que resultam em sofrimento, o ser humano é reduzido ao estado de cinzas e perde a única força capaz de superar o poder da antívida: a esperança.

O livro de Jó se situa em um momento axial da história humana, mais precisamente entre o século VI e o IV a.C., marcado por significativas transformações. Nesse contexto, ocorre uma mudança da ordem sacral impositiva, na qual a vítima era condenada por seus sofrimentos, como defende a teologia da retribuição, para uma experiência superior de liberdade.¹² Essa transformação culmina na encarnação de Jesus, o qual entra na história e caminha com o ser

⁵ JUNG, Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 7.

⁶ JUNG, *Resposta a Jó*, p. 8.

⁷ SEGHERS, Gerard, *The Patient Job* – Amberes, 1591-1651. National Gallery Prague. Prague, Czech Republic.

⁸ BONNAT, Léon, *Job*, 1880, Bonnat Museum. Bayonne, França.

⁹ Em Gn 18, temos a cena na qual Abrão dialoga com os três homens que estão debaixo do carvalho de Mambré. Por sua vez, em Mt 17,1-9, ocorre a cena da transfiguração. Essas cenas apresentam semelhanças com a narrativa de Jó 2,11-13.

¹⁰ Mt 26,36-46; Lc 22,39-46 (BÍBLIA SAGRADA. *Tradução oficial da CNBB*. 3. ed. Brasília: Edições CNBB, 2019).

¹¹ Em Is 45,6c-7, está escrito: *Eu sou o YHWH, não existe outro; eu modelo a luz e crio as trevas, eu faço a felicidade e crio a desgraça: sou eu, YHWH, que faço tudo isso.*

¹² PIKAZA, Xabier. *Los caminos adversos de Dios: Lecturas de Job*. Madrid: San Pablo, 2020, p. 9.

humano que sofre (Jo 1,14). É por essa razão que Jó pode ser inserido na tradição do Deus que *vê a humilhação, ouve o clamor e desce para libertar* (Ex 3,7-8a).¹³

As perguntas de Jó ressoam em todo o cosmos, ecoando ao longo dos tempos. Mulheres e homens de todas as épocas têm lido o livro de Jó com a esperança de encontrar força, buscando não sucumbir diante dos sofrimentos impostos pelas estruturas injustas e egocêntricas que os cercam. São os pobres da terra,¹⁴ os “Jós” de ontem e hoje, pessoas descartadas para perecer no terror das guerras e nas regiões de miséria de nossas grandes cidades, que têm sido contaminadas, não apenas por pandemias virais, mas principalmente pela violência e pela ausência de amor.

Da mesma forma que os homens e mulheres buscam respostas para suas questões sobre o sofrimento, sobre o mal e sobre a integridade e fé mesmo em tempos de tribulação, o teólogo aproxima-se de seus discursos talvez para trilhar, juntamente com Jó, o caminho da tribulação, a *via crucis*, em busca da luz da verdadeira fé.

Teólogos, exegetas e estudiosos da Bíblia aproximam-se do livro de Jó fascinados por sua poesia e são desafiados a explicar tanto a perspectiva teológica, que aborda a questão de Deus, quanto a perspectiva antropológica, que trata das perguntas sobre o ser humano, ambos temas centrais no livro de Jó. O personagem central da trama, não é apenas um homem socialmente respeitado por todos, mas também um homem impressionante, um modelo de equilíbrio emocional e espiritual, íntegro e engajado na luta contra as injustiças sociais e as limitações teológicas. Isso significa que o livro de Jó tem pretensões que transcendem a esfera religiosa, social, geográfica e pessoal. Sua leitura e análise exigem paciência e perseverança do estudioso, caso contrário não perceberá a mensagem transformadora de fé e de ética que emerge de suas páginas.

Proeminentes exegetas analisaram e aprofundaram os aspectos exegéticos e teológicos do livro de Jó. Dentre eles, destacam-se Édouard Dhorme,¹⁵ Robert Gordis,¹⁶ Jean Lévêque,¹⁷

¹³ As citações dos textos bíblicos serão extraídas da TEB (BÍBLIA. *Tradução Ecumênica*. São Paulo: Loyola, 2020).

¹⁴ Is 10,2; Am 8,4; Sl 82,3.

¹⁵ DHORME, Édouard. *A Commentary on the Book of Job*. Paris: Nelson, 1967.

¹⁶ GORDIS, Robert. *The Book of Job. Commentary New Translation and Special Studies*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2011.

¹⁷ LÉVÊQUE, Jean. *Job et Son Dieu – Essai D’Exégèse et de Théologie Biblique*. Paris: Librairie Lacroffre, 1970.

Marvin Pope,¹⁸ Luis Alonso Schökel e José Sicre Díaz,¹⁹ Claus Westermann,²⁰ John Hartley,²¹ Norman Habel,²² David Clines,²³ John Gray,²⁴ Matthias Grenzer,²⁵ Stefano Mazzoni,²⁶ e Victor Morla.²⁷ Outros estudiosos, como Pieter van der Lung²⁸ e Jan P. Fokkelman,²⁹ enfocaram a retórica e a poesia, enquanto outros comentadores se concentraram na mensagem teológica, como Artur Weiser,³⁰ Xabier Pikaza,³¹ Walter Vogels,³² Gerald Janzen,³³ Gianfranco Ravasi,³⁴ Francis Andersen,³⁵ Samuel Terrien,³⁶ Gustavo Gutiérrez,³⁷ Ludger Schwienhorst-Schönberger.³⁸ Por fim, destaco o artigo de Andrew E. Steinmann,³⁹ que iluminou, sob uma nova perspectiva, o problema estrutural, indicando a possibilidade de uma estrutura quadripartida do livro de Jó.

O estudioso do Livro de Jó se depara com as tensões estruturais no texto, o qual está dividido em três partes: a narrativa, subdividida em duas partes – prólogo (1,1–2,13) e epílogo (42,7–17) –, e a poética (3,1–42,6). O texto canônico (TM), por sua vez, apresenta dificuldades hermenêuticas, principalmente nos capítulos 24–27, assim como nas diversas intervenções do narrador durante os diálogos poéticos.

¹⁸ POPE, Marvin H. *Job*. New York: The Anchor Bible (AC), 1983.

¹⁹ ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DÍAZ, José. *Job: Comentario Teológico y Literario*. Madrid: Cristiandad, 1993.

²⁰ WESTERMANN, Claus. *The Structure of the Book of Job – A Form-Critical Analysis*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

²¹ HARTLEY, John E. *The Book of Job*. The New International Commentary on the Old Testament (NICOT). Michigan: Publishing Company Grand Rapids, 1988.

²² HABEL, Norman. *The Book of Job*. Philadelphia/Pennsylvania: The Old Testament Library/The Westminster Press Philadelphia, 1985.

²³ CLINES, David. *Job 1–20*. Nashville, Thomas Nelson, 2006; CLINES, David. *Job 21–37*. Nashville: Thomas Nelson, 1989; CLINES, David. *Job 38–42*. Nashville: Thomas Nelson, 2011.

²⁴ GRAY, John. *The Book of Job*. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2010.

²⁵ GRENZER, Matthias. *Análise poética da sociedade, um estudo de Jó 24*. São Paulo: Paulinas, 2006.

²⁶ MAZZONI, Stefano. *Giobbe: Introduzione, traduzione e commento*. Milano, San Paolo, 2020.

²⁷ MORLA, Víctor. *Libro de Job: Recóndita armonía*. Navarra: Verbo Divino, 2017; MORLA, Víctor. *Job: 1–28*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007; MORLA, Víctor. *Job: 29–42*. Urdulliz: Desclée de Brouwer, 2010.

²⁸ LUGT, Pieter. *Rhetorical Criticism and the Poetry the Book of Job*. New York: Leiden, 1995.

²⁹ FOKKELMAN, Jan. *Reading Biblical Poetry – an Introductory Guide*. London: Westminster John Knox Press, 2000.

³⁰ WEISER, Artur. *Giobbe*. Brescia: Paideia, 1974.

³¹ PIKAZA, Xabier. *Los caminos adversos de Dios: Lecturas de Job*. Madrid: San Pablo, 2020.

³² VOGELS, Walter. *Giobbe l'uomo che ha parlato bene di Dio*. Milano/Torino: San Paolo, 2001.

³³ JANZEN, Gerald. *Giobbe*. Torino: Claudiana, 2003.

³⁴ RAVASI, Gianfranco. *Il libro di Giobbe*. Bologna: Dehoniano, 2015.

³⁵ ANDERSEN, Francis. *Job an Introduction and Commentary*, Nottingham: Inter-Varsity Press, 1. ed. 1976, version e-book, 2008.

³⁶ TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994.

³⁷ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

³⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. *Um caminho através do sofrimento – O livro de Jó*. São Paulo: Paulinas, 2011.

³⁹ STEINMANN, Andrew. The Structure and Message of the Book of Job. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 46, n. 1, 1996, p. 85-100. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1585391>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2019.

É crucial ressaltar que as tentativas de solucionar essas tensões resultaram em diversas abordagens, elaboradas pelos adeptos dos métodos histórico-críticos (MHC), que buscam reorganizar partes do texto canônico com o intuito de torná-lo mais harmônico e lógico. Contudo, essas propostas não encontram respaldo no TM nem nos códices antigos, como a LXX e a Vulgata. Conseqüentemente, na nossa análise, são consideradas conjecturas, pois realocam algumas perícopes do *textus receptus*, com base na percepção de sua incompreensibilidade, alterando, assim, sua hermenêutica.

1. Horizontes e perspectivas

Com o propósito de analisar a estrutura do livro de Jó, a presente pesquisa se propõe a demonstrar a existência de estruturas quadripartidas nos blocos e capítulos, bem como a identificar uma preferência pelo esquema quádruplo em determinadas perícopes e versículos, fundamentando-se em uma visão cosmológica. Como observado em Jó 1,1b, que testemunha que Jó é um homem *יָשָׁר וְיָשֵׁר וְיָרָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע*, *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (Jó 1,1.8; 2,3). Cinco hipóteses comporão os horizontes investigativos desta pesquisa:

1. A narrativa e a poética não constituem dois blocos distintos, mas são complementares e devem ser interpretados como partes integrantes do livro.
2. A narrativa no início de cada discurso define a estrutura do livro e sua integridade estrutural.
3. Estruturas quadripartidas⁴⁰ podem ser observadas em todos os blocos, capítulos, perícopes e versículos que compõem o livro de Jó.
4. A análise narrativa, baseada no modelo quinário, é compatível com a estrutura quadripartida e pode ser aplicada ao livro de Jó.
5. Alguns textos foram esquematizados a partir de uma estrutura quadripartida segundo as indicações sintáticas do TM.

Essas hipóteses estão interligadas e são compreensíveis em uma abordagem que considera a narrativa, a qual consiste não apenas no prólogo-epílogo (1,1–2,13; 42,7-17), mas também engloba as intervenções do narrador nos diálogos poéticos (3,1–42,6). A narrativa é apresentada como o elemento unificador da narrativa e da poética, proporcionando coesão ao texto quando interpretados de acordo com o enredo proposto pela voz poética. Nesse sentido, a

⁴⁰ Por estruturas quadripartidas, compreende-se a segmentação dos blocos, capítulos e perícopes em quatro partes distintas.

narrativa constitui a base literária e teológica, mas também serve como estrutura do livro, orientando os leitores pelos discursos e garantindo a atenção ao quarteto que delinea personalidade de Jó (1,1b) e da aposta entre *YHWH* e Satã (1,6–2,10).

2. Objetivos específicos

As questões específicas que orientam esta pesquisa são os aspectos estruturais e teológicos: qual é a importância de uma abordagem estrutural embasada no enredo narrativo, em contraposição às conjecturas e propostas que optam pela reorganização estrutural do texto canônico (TM)? Como as estruturas quadripartidas e a esquema quádruplo,⁴¹ presentes na narrativa em prosa, prólogo-epílogo, influenciam e até mesmo determinam a estruturação dos outros blocos que compõem o livro de Jó, a saber: lamento de Jó (3), os diálogos poéticos entre os quatro amigos Elifaz, Baldad, Sofar e Jó (4–27), o discurso sobre a sabedoria (28), o testamento de Jó (29–31), o discurso de Elihu (32–37) e a teofania, que consiste em um diálogo entre *YHWH* e Jó (38,1–42,6)? Emerge ainda uma questão: por que o autor tem preferência pelo número quatro, como se observa no primeiro versículo (1,1b) e na conclusão do livro (42,16–17)? O objetivo consiste em oferecer um embasamento ético e teológico para a pastoral a partir do quadrilátero ético e teológico que guia a vida de Jó.

3. Estratégia metodológica

Este estudo se apresenta no âmbito das teologias bíblicas. Para abordar o livro de Jó, optou-se por uma análise narrativo-estrutural, utilizando a análise narrativa, a partir do modelo quinário, e da análise retórica, como se observa no livro de Jó. Para estudar os textos narrativos que estão presentes em todo o livro, elegeu-se a sintaxe e a retórica como elementos estruturantes do livro. Para demarcar os limites estruturais dos blocos, capítulos, perícopes e alguns versículos, foram observados os sinais macrossintáticos, juntamente com a temática abordada no texto em seu contexto literário, todos analisados em uma perspectiva quadripartida, a fim de identificar, tanto na narrativa quanto na poética, as estruturas quadripartidas e esquemas quádruplos. Dessa forma, todo o texto foi analisado.

⁴¹ Entende-se por esquemas quadripartidos ou quádruplos o emprego de quatro termos em hebraico nos versículos ou perícopes como argumento retórico, conforme exemplificado em Jó 1,1b.

4. Estruturação da pesquisa

Este estudo será composto de onze capítulos, acompanhados por uma introdução e uma conclusão gerais. Considerando a complexidade do tema, que envolve uma análise estrutural do livro de Jó e a implementação de um esquema inovador, procederemos à análise abrangente do texto em sua totalidade.

A adoção desse novo modelo estrutural proporcionará uma perspectiva original para a interpretação do livro de Jó, permitindo identificar padrões e conexões entre os capítulos e blocos. Isso revelará que a sequência interna da obra possui uma intencionalidade, mesmo nos textos mais complexos.

Cada capítulo deste estudo avançará com o objetivo de demonstrar a estrutura quadripartida e a utilização de esquemas quádruplos, buscando uma hermenêutica que respeite o itinerário delineado pelo narrador e evitando conjecturas que afetem a integridade literária do texto. Após analisar a estrutura, proceder-se-á a uma abordagem hermenêutica de cada perícopo em seu contexto literário.

No *primeiro capítulo*, dedicaremos nossa atenção ao TM, bem como às dificuldades encontradas nos códices antigos, como a LXX e a Vulgata. Optaremos por estudar o livro de Jó com base no TM, considerando-o como o texto fundamental. Em seguida, analisaremos as diversas estruturas sugeridas pelos estudiosos do livro de Jó que propuseram abordagens divergentes e por vezes conflitantes, especialmente para os capítulos 22–27. Identificaremos três grupos distintos: o primeiro preserva o TM, o segundo, embora reconhecendo problemas literários, mantém o TM, e o terceiro grupo reorganiza o texto com base em critérios dos métodos histórico-críticos (MHC).

O *segundo capítulo* abordará a macroestrutura do livro de Jó, que está dividido em cinco blocos (A/B/C/B'/A'), além dos esquemas quadripartidos no interior de cada bloco. Também serão examinados os elementos que fundamentam essa estrutura.

No *terceiro capítulo*, será apresentada a estrutura quadripartida no prólogo (1,1–2,13), que consiste em um texto narrativo. No *quarto capítulo*, analisaremos “o lamento de Jó”, que corresponde ao terceiro capítulo do livro, e demonstraremos que o texto pode ser esquematizado em quatro estrofes.

Nos *capítulos cinco* (4–17) e *seis* (18–27), realizaremos uma análise dos diálogos poéticos. Embora constituam um bloco extenso (4–27), por questões metodológicas serão tratados em dois capítulos distintos. Durante essa análise, examinaremos cada ciclo, ato,

capítulo e perícopo, identificando estruturas quadripartidas e esquemas quádruplos, tanto nos aspectos linguísticos do hebraico quanto nas temáticas específicas de cada ato e ciclo.

O *sétimo capítulo* abordará o hino à sabedoria (28), um dos textos centrais no livro de Jó. No *oitavo capítulo*, segundo monólogo de Jó (29–31), evidenciaremos a presença de esquemas quadripartidos no bloco e cada capítulo, além de demonstrarmos que se trata de um texto repleto de esquemas quádruplas. No *nono capítulo*, sustentaremos que o discurso de Elihu está estruturado em quatro partes, comprovando a tese das estruturas quadripartidas (32,6–37,24).

Abordaremos, no *décimo capítulo*, o diálogo entre *YHWH* e Jó, que corresponde à teofania, composto com os capítulos 38,1–42,6. Evidenciaremos a existência de um esquema quadripartido, composto com os dois discursos de *YHWH* seguidos das respostas de Jó. Por fim, no *capítulo onze*, nos aproximaremos do epílogo (42,7-17) e demonstraremos a presença de uma estrutura quadripartida e o emprego de esquemas quádruplos.

5. Recomendações específicas

Esta pesquisa foi conduzida com base na *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS),⁴² e as transcrições dos textos nas línguas originais – hebraico, grego e latim – foram obtidas do programa *Bible Works* 10.0.⁴³ As perícopes e os versículos traduzidos serão elaborados em uma disposição paralela – *texto hebraico-citação-tradução* –, permitindo uma visualização interlinear entre o texto hebraico e a tradução. A crítica textual será fundamentada nas anotações da BHS, com referências aos manuais de crítica textual da Bíblia Hebraica de Tov⁴⁴ e Francisco,⁴⁵ além das anotações de Clines,⁴⁶ Morla⁴⁷ e, principalmente, de Barthélemy.⁴⁸

Para as traduções, serão consultados os dicionários de Luis Alonso Schökel,⁴⁹ William Holladay,⁵⁰ e o léxico em nove volumes organizado por Johannes Botterweck e Helmer

⁴² ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

⁴³ BIBLE WORKS, *Software for Biblical Exegesis e Research*, version 10.0.4.114, LLC, 2018.

⁴⁴ TOV, Emanuel. *Crítica Textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: BV Acadêmico, 2017.

⁴⁵ FRANCISCO, Edson. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto massorético, guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. São Paulo: Vida Nova, 2008.

⁴⁶ CLINES, *Job 1-20*; CLINES, *Job 21-37*; CLINES, *Job 38-42*.

⁴⁷ MORLA, *Libro de Job: Recóndita armonía*.

⁴⁸ BARTHÉLEMY, Dominique. *Critique textuelle de l'Ancien Testament (CTAT) Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques*. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck Ruprecht. 2015. Disponível em: www.zora.uzh.ch.

⁴⁹ ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 2004.

⁵⁰ HOLLADAY, William. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

Ringgren.⁵¹ Bem como, utilizado o texto interlinear de Francisco.⁵² Em relação aos dicionários bíblicos, serão consultados os cinco volumes organizados por Willen A. van Gemren,⁵³ os dois volumes de Ernst Jenni e Claus Westermann,⁵⁴ o dicionário do Antigo Testamento de Laird Harris, Gleason Archer e Bruce Waltke,⁵⁵ os dicionários de John Mckenzie,⁵⁶ Johannes Bauer⁵⁷ e Giuliano Vigni.⁵⁸

As citações transcritas em português serão extraídas da *Tradução Ecumênica da Bíblia* (TEB),⁵⁹ selecionada como referência em português. Também serão consultadas as gramáticas do hebraico bíblico de Thomas Lambdin,⁶⁰ Paul Joüon e Takamitsu Muraoka.⁶¹

As siglas utilizadas estão devidamente apresentadas no início deste estudo, e as referências bibliográficas estarão dispostas em ordem alfabética ao final do texto.

A pesquisa é desenvolvida dentro do Programa de Pós-graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), tendo como área de concentração a Teologia Bíblica, e conta com o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES).

⁵¹ BOTTERWERK, Johannes G; RINGGREN, Helmer (A cura di). *Grande Lessico dell' Antico Testamento* (TDOT). Brescia: Paideia Editrice, V. 1 a 9. 1988.

⁵² FRANCISCO, Edson. *Antigo Testamento interlinear Hebraico-Português: Escritos*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020. v. 4.

⁵³ GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). Vol. 1 a 5. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

⁵⁴ JENNI Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico del Antigo Testamento* (CTAT₁); Vol. I. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978; JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico del Antigo Testamento* (CTAT₂); Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

⁵⁵ HERRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* (DITAT). São Paulo: Vida Nova, 2001.

⁵⁶ MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico* (DB). São Paulo: Paulus, 2003.

⁵⁷ BAUER, Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico* (DBT). São Paulo: Loyola, 2000.

⁵⁸ VIGNI, Giuliano. *Dizionario della Bibbia: 500 voce capire, interpretare e meditare le Scritture*. Città del Vaticano: Editrice Vaticana, 2016.

⁵⁹ BÍBLIA. *Tradução Ecumênica da Bíblia* (TEB). São Paulo: Loyola, 2020.

⁶⁰ LAMBDIN, Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico* (GHB₂). São Paulo: Paulus, 2003.

⁶¹ JOÛN, Paul; MURAOKA, Takamitsu. *Gramática del Hebreo Bíblico* (GHB₁) Navarra: Verbo Divino, 2007.

CAPÍTULO I *STATUS QUAESTIONIS:* PROPOSTAS ESTRUTURAIS DO LIVRO DE JÓ

A unidade literária de um livro bíblico é uma das questões mais importantes. Geralmente, como afirma Hartley, os estudiosos utilizam três critérios básicos de abordagem para explicar a complexidade e a diversidade de um livro. O primeiro critério é a autoria do livro, e seu objetivo é determinar se a obra foi escrita por um único autor. O segundo critério é determinar se o livro é uma obra de vários autores independentes. Dessa maneira, a presença de vários autores é identificada pela linguagem e pelo estilo de organização interna do texto. O terceiro critério é definir se o autor compôs a maior parte da obra ou se, ao longo dos séculos, outros autores acrescentaram partes ao livro.¹

O livro de Jó, objeto deste estudo, é complexo e, por isso, dificulta a identificação de quantos autores escreveram o texto,² bem como a definição de suas camadas literárias e estruturais. Para detectar as incongruências, seria necessário um estudo de cada um dos blocos que compõem o livro. Este é, em parte, o objetivo deste capítulo. Na análise a seguir, serão apresentados alguns estudos sobre a estrutura do livro de Jó, as concordâncias e discordâncias a respeito de sua estrutura literária.

A estrutura do livro de Jó é um elemento fundamental que influencia tanto a tradução quanto a hermenêutica. Hartley indica cinco problemas literários que afetam a compreensão do livro:

- (1) a relação do marco narrativo, prólogo (1–2) e epílogo (42,7-17), e o marco poético (3,2–42,6);
- (2) a brevidade do denominado terceiro ciclo (22–27);
- (3) a função do hino à sabedoria (28);
- (4) os discursos de Elihu e sua autoria (32,1–37,24);
- (5) a extensão e o número dos discursos de *YHWH* (38,1–42,6).³

Dessa forma, é necessário compreender cada um desses problemas literários para uma análise aprofundada da obra.

¹ HARTLEY, John E. *The Book of Job: The New International Commentary on the Old Testament (NICOT)*. Michigan: Publishing Company Grand Rapids, 1988, p. 20.

² A respeito do autor, estamos diante de uma problemática que permanece aberta à discussão, conforme indicado por Morla. No entanto, esta pesquisa não se debruçará sobre essa temática em particular (MORLA, *Libro de Job*, p. 27).

³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 21.

A seguir, apresentaremos alguns estudos e os resultados mais relevantes sobre a estrutura e a integridade literária do livro de Jó, sobretudo as diferentes propostas de reorganização dos capítulos 24–27, que constituem um dos blocos literários mais complexos do livro. A finalidade será demonstrar a complexidade do texto e suas incongruências, bem como as divergências entre os principais estudos.

Um estudo sobre o livro de Jó é desafiante, pois trata-se de um texto repleto de desafios estruturais e literários, sobretudo nos capítulos 24,1–27,23. Na tentativa de solucionar essas ambivalências, os estudiosos seguiram hipóteses divergentes com o intuito de estruturá-lo. Alonso Schökel e Sicre Díaz⁴ elencam as três principais hipóteses de reorganização desses capítulos.

Um primeiro grupo defende a manutenção do texto conforme apresentado no TM. Segundo esses exegetas, o autor não teria a obrigação de submeter seu texto a uma organização aos moldes dos capítulos antecedentes. Portanto, a ausência do discurso de Sofar, a brevidade do discurso de Baldad e as falas de Jó, supostamente contraditórias em relação aos discursos anteriores, fazem parte do livro como se apresenta e, por conseguinte, não alteram o texto em nenhuma de suas colocações ou termos. No entanto, esses exegetas mantêm a existência de três ciclos de diálogos poéticos.

O segundo grupo sustenta a inexistência de um terceiro ciclo de diálogos, renunciando, assim, aos debates sobre os problemas textuais. Similarmente ao primeiro grupo, não oferecem uma solução plausível para os problemas textuais e, com isso, fazem os desacordos textuais parecerem a norma do texto. O segundo concorda, no máximo, que Jó 24,1–28,28 pode ser uma inclusão do próprio autor do poema.

O terceiro grupo, formado pelos exegetas que optam pela reconstrução, considera que o *textus receptus*, em hebraico, é incompreensível e está desorganizado. De acordo com Alonso Schökel e Sicre Díaz,⁵ esse grupo entende que a disposição do texto é complexa e duvidosa, propondo, portanto, que seja reorganizado. Ademais, crê que o TM foi alterado no decorrer de sua transmissão. As reconstruções são motivadas pelas incongruências apresentadas pelo terceiro ciclo. Esse grupo se divide em três correntes com propostas divergentes:

- (1) A primeira consiste em reduzir o terceiro ciclo aos discursos de Jó e Elifaz, eliminando o pequeno discurso de Baldad (25,1-6).

⁴ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 21; HABEL, *The Book of Job*, p. 46-47.

⁵ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 47.

- (2) A segunda propõe a reconstrução dos discursos com todos os quatro interlocutores: Jó, Elifaz, Sofar e Baldad.
- (3) A terceira corrente, por sua vez, não renuncia às reconstruções, porque acredita que os capítulos estão incompletos.

1.1 A *Vorlage* Hebraica (TM), a Septuaginta (LXX) e a Vulgata (v)⁶

Nenhum livro da Bíblia Hebraica oferece ao pesquisador problemas textuais como os encontrados em Jó. De acordo com Orlinsky, o texto hebraico está repleto de termos e passagens que desafiam a pesquisa.⁷ Terrien e Hartley explicam que as diversas *hapax legomena* e os danos textuais tornaram o texto em hebraico um dos mais abstrusos e obscuros do AT,⁸ constituindo um obstáculo para a leitura⁹ e para a tradução. Morla escreve que “o texto do livro de Jó às vezes é (mais do que desejado) difícil de traduzir, a ponto de não ser incomum encontrar versões vernáculas que definem a tradução de algum termo como duvidosa ou ‘conjectural’, e até mesmo estudiosos que resistem em traduzi-los”.¹⁰ Para Barthélemy, o texto de Jó em hebraico parece ter sido um dos primeiros a ser estabilizado, pois é o único livro sagrado do templo, além da Torá, a ser encontrado em escrita *páleo-hebraica*,¹¹ o que sugere sua conservação pelo movimento sacerdotal.¹²

Em Qumran, foram encontrados diversos fragmentos de manuscritos em hebraico e em *páleo-hebraico* nas cavernas II e IV: 2QJob e 2QJob, contendo 33,28-30; 4QJob^a, contendo o capítulo 36; 4QJob^b, contendo 13,4-5; 4QpaleoJob^c, contendo os trechos 13,18-20.23-27; 14,13-18, escrito em *páleo-hebraico*. Na caverna IV, foram encontrados fragmentos do 4QTargum de Job: 4QtgJob, com os trechos 3,5-6; 4,17-5,4. Além disso, na caverna XI, foi encontrado o Targum 11QtgJob, contendo os capítulos 17,14-42,11 em hebraico semelhante

⁶ As incongruências entre a *Vorlage* hebraica, a Septuaginta e a Vulgata não serão aprofundadas, uma vez que não são objetos desta tese.

⁷ ORLINSKY, Harry. Studies in the Septuagint of the book of Job V: the Hebrew Vorlage of the book of Job – The text and the script. *Hebrew Union College Annual* (HUCA). Cincinnati, v. 35, p. 57-78, 1964. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0001886480&site=ehost-live>. Acesso em: 11 de abril de 2019.

⁸ TERRIEN, Jó, p. 41; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 3.

⁹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 33.

¹⁰ “El texto del libro de Job resulta en ocasiones (más de las deseadas) difícil de traducir, hasta tal punto que no es insólito comprobar que algunas versiones vernáculas definen a traducción de algún término como dudosa o ‘conjetural’, e que incluso haya estudiosos que se resisten a traducirlos” (MORLA, *Libro de Job*, p. 25).

¹¹ Trata-se da primeira forma escrita da língua hebraica, derivada do alfabeto fenício e utilizada no período que vai do século X a V a.C. Essa forma foi gradualmente substituída pelo hebraico quadrático.

¹² BARTHÉLEMY, CTAT, p. xxv.

ao TM, sobretudo acerca da ordem dos capítulos 24–27.¹³ É por essa percepção que as versões antigas, em diversas passagens, são incompreensíveis ou meras paráfrases do *textus receptus*. Tais dificuldades são observados nos principais códices, como a Septuaginta, a Hécapla de Orígenes, Símaco e Teodocião, os quais são os principais códices do livro de Jó.

Terrien compara o TM à LXX e demonstra uma série de erros gráficos e transposições na LXX,¹⁴ especialmente na LXX pré-Orígenes, que utiliza os asteriscos [*] para indicar as passagens da *Vorlage* hebraica ausentes.¹⁵ Diante dessas diferenças, Orlinsky apresenta dois questionamentos:

- (1) Primeiro, destaca-se que o texto da LXX, datado do século II a.C., é significativamente mais conciso em comparação ao TM, do século VI d.C. Esse encurtamento manifesta-se na ausência de hemistíquios e, em alguns casos, de estrofes inteiras presentes no texto hebraico, abrangendo de seis a sete passagens consecutivas.¹⁶ Jerônimo, na Vulgata, observa a falta de setecentos ou oitocentos versos na LXX. Diante dessa disparidade, surge a indagação sobre qual versão está mais próxima do “original”: o TM ou a LXX?
- (2) Em alguns casos, a LXX não corresponde ao TM, e, por isso, alguns estudiosos ignoram a LXX ou completam o texto hebraico de acordo com ela.¹⁷

Gray, citando Brickell, demonstrou que o texto da LXX é mais curto, não pelo uso de uma *Vorlage* em hebraico diferente do TM, mas sim por uma opção dos tradutores da LXX, que removeram os antropomorfismos. Isso ocorreu seja por considerá-los ofensivos a Deus, seja porque equiparavam o homem a Deus.¹⁸ Diante desse dilema, Martone concluiu que os tradutores da LXX optaram por uma “tradução anafórica”, interpolando textos paralelos do próprio livro de Jó ou de outros livros.¹⁹

No terceiro século, Orígenes constatou que a LXX era mais curta que o texto hebraico e propôs uma reelaboração mais confiável. Para isso, elaborou a *Hécapla*, uma obra monumental, disposta em seis colunas paralelas:

¹³ GRAY, John. The Masoretic Text of the Book the Targum and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum (11Qtarg Job). ZAW, n. 86, p. 332; MAZZONI, *Giobbe*, p. 33-34.

¹⁴ TERRIEN, *Jó*, p. 41.

¹⁵ GRAY, *The Masoretic Text of the Book the Targum and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum*, p. 330.

¹⁶ Jó 21,28-33; 26,5-11; 28,14-19; 34,28-33; 39,13-18.

¹⁷ ORLINSKY, Harry. Studies in the Septuagint of de Book of Job. HUCA, Jewish Institute of Religion, New York, v. 28, p. 53-54, 1957; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 5.

¹⁸ GRAY, *The Masoretic Text of the Book the Targum and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum*, p. 339.

¹⁹ MARTONE, Corrado. *La Bibbia dei Setenta*: III. Libre Poetici. Brescia: Marcelliana, 2013, p. 716.

- (I) O texto hebraico (TM)
- (II) A transcrição do texto hebraico para o grego
- (III) A tradução grega de Áquila
- (IV) A tradução do Codex Sinaiticus (℣^S)
- (V) O texto grego corrigido com o auxílio da tradução de Áquila (℣^S) e Teodocião (θ).

As correções para o texto grego foram elaboradas a partir do θ e devidamente marcadas com o sinal de asterisco [*] para as passagens ausentes no hebraico e na antiga LXX.²⁰ Por isso, as versões grega e hebraica do livro de Jó apresentam muitas divergências e incongruências que impossibilitam um estudo mais acurado de todas as diferenças.

São Jerônimo²¹ considerava que o livro de Jó estava cheio de erros e dificuldades. Em razão disso, Jerônimo fez duas traduções para o latim, sendo a primeira elaborada no ano de 384 d.C. a partir da LXX, a qual, por sua vez, reproduziria os mesmos erros. No prefácio, Jerônimo lamenta ser rotulado como um “falsário que não retira, mas semeia o erro”, quando, na verdade, sua intenção era corrigir o que considerava estar corrompido no livro de Jó. Para Jerônimo, o livro de Jó necessitava de correções, devido aos problemas que apresentava. Eis que, em sua opinião, o livro de Jó “*adhuc apud Latinos iacebat in stercore, et vermibus scatebat errorum, integrum, immaculatum, jazia no esterco entre os latinos e abundava em vermes de erros, íntegro e imaculado*”.

Si aut fiscellam iunco texerem, aut palmarum folia complicarem, ut in sudore vultus mei comederem panem, et ventris opus sollicita mente tractarem: nullus morderet, nemo reprehenderet. Nunc autem quia iuxta sententiam Salvatoris volo operari cibum, qui non perit, et antiquam divinorum Voluminum viam, sentibus virgultisque purgare, mihi genuinus infigitur: corrector vitiorum falsarius vocor, et errores non auferre, sed serere. Tanta est enim vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum

Se eu tecesse cestinhos de junco ou fizesse trançados com folhas de palmeira para comer o pão com o suor do meu rosto e cuidasse da função do estômago com mente zelosa, ninguém me incomodaria nem criticaria. Mas, porque quero me ocupar do alimento que não perece, segundo a palavra do Salvador, e limpar o antigo caminho dos Livros Divinos de seus sentidos cobertos de mato, cravam-me um dente molar [= atacam mordazmente]: corretor de falhas, sou chamado de falsário, que não retira, mas semeia erros. É tamanho o costume pelo antigo, que até erros admitidos agradam à

²⁰ ORLINSKY, *Studies in the Septuagint of de Book of Job*, v. 28, p. 55.

²¹ O livro de Jó foi traduzido duas vezes por Jerônimo (347-420), sendo que cada uma delas possui um prefácio diferente. Na primeira tradução, realizada entre 382 e 385, Jerônimo utilizou a Septuaginta como fonte e, posteriormente, retraduziu vários livros a partir do hebraico. Durante a segunda tradução, Jerônimo retraduziu também o Livro de Jó, resultando em duas traduções distintas. Ambos os prefácios apresentam elementos em comum, fornecendo informações sobre o autor, o contexto histórico do livro e sua importância teológica.

*magis pulchros habere malunt codices,
quam emendatos.*²²

*maioria, quando preferre ter livros mais belos
que corrigidos.*²³

Já na segunda tradução, realizada por Jerônimo em 394 d.C., fica evidente o estado precário das antigas traduções, as quais apresentavam uma lacuna de setecentos a oitocentos versos. As traduções antigas de *Áquila*, *Símaco* e *Teodocião*, assim como a *Héxapla* de Orígenes, apresentam deficiências. Em virtude disso, Jerônimo elabora a segunda tradução a partir do texto hebraico, aramaico e siríaco,²⁴ com o intuito de reproduzir tanto as palavras quanto seus respectivos significados.

Jerônimo, ciente da dificuldade que é a tradução direto do hebraico, contratou *Lyffaeum* (*Lideo*) como instrutor, a fim de aprimorar seus conhecimentos na língua hebraica. Para Jerônimo, o livro de Jó é comparável a uma “*enguia ou uma moreia, que, quando mais é apertada, mais escorrega*”. Sua meta, ao elaborar essa nova tradução, era iluminar as passagens obscuras, omitidas ou distorcidas pelos tradutores anteriores.

*Obliquus enim etiam apud Hebraeos
totus liber fertur et lubricus: et quod
Graece rhetores vocant,
ἑσχηματισμένος, dumque aliud
loquitur, aliud agit: ut si velis
anguillam aut muraenulam strictis
tenere manibus, quanto fortius
presseris, tanto citius elabitur.*²⁵

*Também entre os hebreus, todo o livro é
considerado obscuro e escorregadio, e o que
em grego os retores chamam
ἑσχηματισμένως, figurativo, enquanto diz
uma coisa, faz outra, como se quisesses reter
uma enguia ou uma moreia entre as mãos
apertadas, quanto mais forte pressionares,
tanto mais rápido ela escapará.*²⁶

1.2 Propostas de reestruturação e reorganização do livro de Jó

Considerando o grande número de teorias sobre a estrutura do livro de Jó e as diversas reorganizações, sobretudo dos capítulos 22–27, neste capítulo serão apresentados os comentários mais relevantes de estudiosos renomados, a saber: Marvin Pope, Norman Habel, David Clines, Jean Lévêque, John Hartley, Samuel Terrien, Luis Alonso Schökel e José Sicre Díaz, Claus Westermann, Andrew E. Steinmann, Gianfranco Ravasi, Victor Morla, Artur

²² MIGNE, *Praefatio in librum Iob*, 0061/0062B.

²³ Tradução em português: FURLAN, Mauri; JERÔNIMO, São. Praefationes in Librum Iob (385; 394) / Prefácios ao Livro de Jó. 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/333455636_Praefationes_in_Librum_Iob_385_394_Prefácios_ao_Livro_de_Jo>. Acesso em: 10 de junho de 2023.

²⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 5.

²⁵ MIGNE, *Praefatio in librum Iob*, 0061/0062B.

²⁶ Tradução em português: FURLAN, Mauri; JERÔNIMO, São. Praefationes in Librum Iob (385; 394) / Prefácios ao Livro de Jó. 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/333455636_Praefationes_in_Librum_Iob_385_394_Prefácios_ao_Livro_de_Jo>. Acesso em: 10 de junho de 2023.

Weiser, Peter Zerafa, John Gray, Xabier Pikaza, Stefano Mazzoni, Édouard Dhorme e Robert Gordis.

1.2.1 Marvin Pope²⁷

Pope considera que a estrutura básica do livro de Jó é formada de cinco blocos:²⁸

I	Prólogo	1–2
II	Discursos com seus conterrâneos	3–31
III	Discursos de Elihu	32–37
IV	Teofania	38,1–42,6
V	Epílogo	42,7-17

Os discursos entre Jó e seus conterrâneos, Elifaz, Baldad e Sofar, estão subdivididos em três ciclos distintos. O primeiro ciclo, que abrange os capítulos 3,1–14,22, é composto dos discursos de Jó (3), Elifaz (4–5), Jó (6–7), Baldad (8), Jó (9–10), Sofar (11), Jó (12–13) e Jó (14), que é considerado como conclusão. O segundo ciclo é composto dos discursos de Elifaz (15), Jó (16–17), Baldad (18), Jó (19), Sofar (20), Jó (21). O terceiro ciclo é composto dos discursos de Elifaz (22), Jó (23–24), Baldad (25,1-6 + 26,5-14), Jó (27,1 + 26,1-4 + 27,2-23 + 26,18-20.22-25); o poema sobre a sabedoria (28); Jó (29–30), defesa final de Jó e o juramento final de Jó (31).

Em relação às problemáticas acerca da integridade literária e estrutural entre o marco narrativo e o marco poético, Pope faz as seguintes observações. No prólogo e no epílogo, tem-se um Jó paciente, piedoso e tradicional. Já, nos diálogos, encontra-se um Jó impaciente que levanta acusações de injustiça contra Deus. Essa visão causa espanto em seus piedosos conterrâneos, que são fiéis defensores da retribuição, doutrina que, a princípio, parecia ser aceita por Jó, no marco narrativo, mas que é refutada no marco poético. Pope ainda destaca outras contradições menores, como os epítetos divinos que divergem. No prólogo-epílogo, aparece *YHWH* e *Elohîm*, enquanto nos diálogos são empregados os seguintes epítetos: *El*, *Eloah*, *Elohîm* e *Shadday*.

O livro de Jó é considerado um dos mais complexos do AT devido aos diversos problemas literários do *textus receptus* em hebraico. Apesar desses problemas, o TM continua

²⁷ POPE, Marvin H. *Job*. New York: The Anchor Bible (AC), 1983.

²⁸ POPE, *Job*, p. XVI-XVII.

a ser a fonte primária e principal para o estudo de Jó. Pope identifica tais problemas e reorganiza, à sua maneira, os capítulos 24–27, pois, segundo ele, estavam embaralhados e, portanto, precisavam ser reorganizados. Seu objetivo era devolver as dimensões do discurso de Baldad e um discurso para Sofar. Pope propõe a seguinte reorganização do texto:

- (1) No capítulo 23, no discurso de Jó, propôs o encaixe dos v. 9 e 21 entre os v. 3-4 e a alteração da posição do hemistíquio 14c para depois do v. 15.
- (2) Atribuiu os v. 18-20 e 22-25 do capítulo 23 como parte do discurso de Sofar que está ausente no TM.
- (3) Considerou o discurso de Baldad e o alongou, incluindo parte do discurso de Jó (25,1-6 + 26,6-14).
- (4) Reconstruiu os discursos de Jó com as perícopes (27,1 + 26,1-4 + 27,2-23 + 24 + 18-25).

Eis a estrutura de Pope para os capítulos 22,1–27,23:

Elifaz	22,1-30
Jó	23,1-17 + 24,1-3 + 9 + 21 + 4-14ab + 15.14c + 16-17
Baldad	25,1-6 + 26,5-14
Jó	27,1 + 26,1-4 + 27,2-7
Sofar	27,8-23 + 24,18-25

1.2.2 Norman Habel²⁹

A proposta de Habel sugere uma estrutura subjacente e coerente, desenvolvida a partir do enredo do livro.³⁰ Ele defende que, apesar das divergências de gênero, o prólogo, os discursos e o epílogo se relacionam, formando um todo inseparável.³¹ Habel aprofunda sua tese da integridade do prólogo-discursos-epílogo, destacando os sinais de continuidade entre esses blocos literários. Os primeiros sinais subsequentes de continuidade entre o prólogo e os capítulos ulteriores são percebidos pela presença de expressões, ideias, terminologias e temáticas teológicas significativas desenvolvidas nos discursos.

²⁹ HABEL, *The Book of Job*. Philadelphia, Pennsylvania: The Old Testament Library/The Westminster Press Philadelphia, 1985.

³⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 35.

³¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 35.

Segundo Habel, os discursos de Elihu são compreendidos como parte integrante da estrutura do livro por serem consistentes com o estilo, o enredo e a progressão temática do livro como um todo.³² A análise do enredo narrativo revela uma estrutura subjacente que dá coerência ao livro, dividida em três blocos, como uma estrutura concêntrica (A//B//A’):

- A Prólogo (1,1–2,10)
- B Discursos (3,1–42,6)
- A’ Epílogo (42,7-17)

Esses blocos estão integrados estilisticamente pela presença de alguns sinais macrossintáticos. Quanto aos diálogos poéticos, estes estariam divididos em ciclos de discursos. (1) três ciclos de discursos, 3–28; (2) a defesa de Jó, 29–31, (3) os discursos de Elihu e *YHWH*, 32–42,6.

O terceiro ciclo de diálogos, de acordo com Habel, abrange os capítulos 21 a 27, mas sofre alguns deslocamentos, porque não segue o padrão dos dois primeiros ciclos. A ausência de um discurso atribuído a Sofar sugere que houve alguma interrupção nos discursos ou que o diálogo entre os amigos foi deliberadamente confuso. A proposta de Habel para solucionar esses deslocamentos consiste na reorganização do terceiro ciclo, 21–27, com base nos ciclos anteriores e no conteúdo dos discursos, na linguagem e nas terminologias. Ele propõe a paternidade Sofar e Baldad a partir de parte dos discursos de Jó,³³ segundo a disposição abaixo.³⁴

Jó	21
Elifaz	22
Jó	23
Sofar	24
Baldad	25,1-6 + 26,5-14
Jó	26,1-4 + 27,1-12
Sofar	27,13-23
Conclusão	28

³² HABEL, *The Book of Job*, p. 36.

³³ Note-se que a proposta de Habel difere da proposta de Pope em diversos pontos.

³⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 37.

1.2.3 John Hartley³⁵

Para John Hartley, o livro de Jó consiste em dois elementos: (1) os relatos de julgamentos e restauração de Jó e (2) os discursos que abordam o sofrimento inocente. Primeiro, Hartley anota que o livro está repleto de *hapax legomena* e distúrbios textuais, tornando o TM um dos mais abstrusos do AT. Diversos manuscritos apoiam o TM. Entretanto, alguns contribuem para a restauração do *textus receptus*. A temática da integridade literária é de suma importância para Hartley, pois o livro de Jó aborda diversos temas e problemas literários e textuais que provocam discussões sobre o texto, o gênero e a literatura.

Hartley estrutura o livro de Jó em blocos de dois, três ou quatro partes,³⁶ apresentando uma estrutura³⁷ dividida em três partes,³⁸ subdividida em oito blocos. Em primeiro lugar, explica que o prólogo é composto de seis cenas agrupadas em três blocos paralelos, em forma de espelho (A/B/C//B'/C'/A').

Sobre os diálogos de Jó e seus três conterrâneos (4 a 27), Hartley defende uma estrutura tripartida (A//B//C), embasada no número três, e argumenta que a estrutura dos discursos está organizada em um ciclo de três.³⁹ Para ele, o hino à sabedoria (28) funciona como uma ponte entre os diálogos anteriores (3–27) e os posteriores (29,1–42,6).⁴⁰ Essa hipótese surge da constatação de que o capítulo 28 não combina com os discursos poéticos. Hartley apresenta, ainda, o discurso sobre a inocência de Jó (29–31), subdividido em três partes (A/B/C). Sobre os discursos de Elihu (32–37), defende a existência de *quatro* discursos sem respostas (32–37). Acerca dos discursos de YHWH (38,1–42,6), apresenta uma estrutura dividida em dois discursos (A/B//A'/B') e o epílogo (42,7-17) está dividido em duas partes (A/B), como se observa no esquema abaixo:

³⁵ HARTLEY, John E. *The Book of Job: The New International Commentary on the Old Testament (NICOT)*. Michigan: Publishing Company Grand Rapids, 1988.

³⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 35.

³⁷ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 36-37.50-56.

³⁸ Não fica claro se Hartley defende uma estrutura tripartida ou tem dificuldades de comprová-la.

³⁹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 37.

⁴⁰ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 373.

I	Prólogo	1–2
II	Lamento de Jó	3
III	Diálogos	4–27
IV	Hino à sabedoria	28
V	Inocência de Jó	29–31
VI	Discursos de Elihu	32–37
VII	Teofania	38,1–42,6
VIII	Epílogo	42,7-17

Hartley diz que o terceiro ciclo começa a partir do capítulo 24 e anota que esses são os capítulos com mais problemas no livro. São três os problemas: (1) as contradições do capítulo 24; (2) o brevíssimo discurso de Baldad (25,1-6) e (3) a ausência do discurso de Sofar. Sobre o segundo discurso de Jó (26–28), anota que não é apenas longo, mas também dúbio, se comparado aos discursos anteriores (24,18-24). Com isso, Hartley conclui que esse ciclo sofreu alterações severas e que, para recuperar a sua ordem, é necessária a reorganização dos capítulos 25–27.⁴¹

Por isso, Hartley faz alterações somente nos capítulos 25 a 27. Primeiro recompõe o discurso de Baldad, realocando um trecho do discurso de Jó, integrando-o ao discurso de Baldad (25,1-6 + 27,13-23), e encurta o terceiro discurso de Jó (26,1-14 + 27,1-12). Ainda considera ausente o discurso de Sofar, concordando com o TM. Com isso, propõe a seguinte organização para os capítulos 22 a 27:⁴²

Elifaz	22
Jó	23–24
Baldad	25,1-6 + 27,13-23
Jó	26,1-14 + 27,1-12

⁴¹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 323.

⁴² HARTLEY, *The Book of Job*, p. 322.

1.2.4 Samuel Terrien⁴³

Terrien divide o livro de Jó em cinco blocos literários:

- A Prólogo (1,1–2,23)
- B Discursos em versos (3,1–31,40)
- C Um discurso em verso (32,1–37,24)
- D Questões em versos (38,1–42,6)
- E Epílogo (42,7-17)

Sobre a integridade literária, comenta que o gênero literário entre as partes não é homogêneo, pois o prólogo e o epílogo estão em prosa, enquanto os discursos são poéticos. As diferenças que embasam os argumentos sobre a dualidade de autores são uma tese combatida por Terrien, o qual defende que o livro de Jó foi escrito por um único autor, sendo que as afinidades entre os blocos literários comprovam essa hipótese. Contudo, a maioria dos estudiosos defende que o livro não é obra de um único autor.⁴⁴ É por isso que existem incoerências entre os blocos literários, afirmando que “em sua composição atual é uma compilação e não uma coleção de unidade heterogênea e autônoma, mas um todo orgânico”,⁴⁵ e, para fundamentar essa tese, Terrien analisa o texto parte a parte.

Segundo Terrien, o prólogo e o epílogo formam um texto porque a história da tribulação de Jó no prólogo une-se à história de sua restauração no epílogo.⁴⁶ Se, por um lado, a finalidade do marco narrativo é mostrar que Jó não é culpado, como atesta Jó 1,1.8 e 2,3,⁴⁷ por outro lado, os críticos acatam a hipótese da unidade literária do prólogo e do epílogo. Contudo, o mesmo não ocorre com os diálogos poéticos.⁴⁸

Sobre as incongruências entre o marco narrativo e o poético, Terrien indica a ausência do tetragrama sagrado *YHWH* nos discursos poéticos e a presença de epítetos divinos comuns aos povos estrangeiros como *Shadday*, *Elohîm* e *Eloah*.⁴⁹ No marco narrativo, o tetragrama sagrado aparece dezessete vezes, característica que corrobora a tese de dois autores.⁵⁰ Além

⁴³ TERRIEN, Samuel. *Jó*, São Paulo: Paulus, 1994.

⁴⁴ TERRIEN, *Jó*, p. 18.

⁴⁵ TERRIEN, *Jó*, p. 19.

⁴⁶ TERRIEN, *Jó*, p. 19.

⁴⁷ TERRIEN, *Jó*, p. 20.

⁴⁸ TERRIEN, *Jó*, p. 20.

⁴⁹ Sobre os epítetos divinos presentes no livro de Jó, ver a nota de HARMAN, M. The Divine Names in the Book of Job. *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* (SBL). Atlanta: v. 6, n. 1, p. 119, Jun 1886. <http://www.jstor.org/stable/3268754>. Acesso em: 14 de maio de 2014.

⁵⁰ TERRIEN, *Jó*, p. 21.

disso, o Jó do marco narrativo parece ser nômade, possui grandes rebanhos e é pastor,⁵¹ mas, na poética, é agricultor.⁵² Na narrativa, Jó perde seus filhos; na poética, estes aparecem vivos (19,17).

Segundo Terrien, o prólogo explica que o sofrimento de Jó resulta de uma aposta entre *YHWH* e Satã,⁵³ todavia essa informação é totalmente ignorada nos discursos. Além disso, há diferenças de gênero literário entre o prólogo-epílogo em prosa e os discursos em poesia.⁵⁴ Também há ambivalências entre o narrador e o poeta. Também existem ambivalências entre o narrador, que é um mestre, e o poeta, que é um herói, devido a sua emotividade e perspicácia teológica. Entretanto, Terrien não aprofunda os argumentos sobre a estrutura geral do livro, limitando-se a acatar a teoria do livro em cinco partes distintas, e apresenta o marco poético Jó 3,1–42,6 da seguinte maneira:

I	Monólogo inicial	3
II	Primeiro ciclo de diálogos	4–14
	Segundo ciclo de diálogos	15–21
	Terceiro ciclo de diálogos	22–27
	Poema sobre a necessidade da sabedoria	28
	Peroração de Jó	29–31
III	Discurso de Elihu	32–37
IV	Teofania	38,1–42,6

Os discursos poéticos, segundo Terrien, formam um todo homogêneo; contudo, o terceiro ciclo (22–27) apresenta diversas incongruências quando comparado aos dois ciclos anteriores. As ambivalências nos discursos de Jó, o curto discurso de Baldad e a ausência do discurso de Sofar comprovam a desordem dos capítulos 22–27. Tais problemas foram causados pela confusão de duas a três folhas de pergaminhos, cujas costuras que formavam o rolo rasgaram-se e, com o tempo e as intempéries, foram se danificando, perdendo parte do texto.⁵⁵ Por isso, Terrien propõe a reconstrução do texto a partir da transposição de suas partes, seguindo a métrica poética dos discursos anteriores e oferecendo uma estrutura estrófica com a mesma

⁵¹ Jó 1,2.13-17.

⁵² Jó 31,8.12.24.34.38.40.

⁵³ Jó 1,6-12; 2,1-7a.

⁵⁴ TERRIEN, *Jó*, p. 23.

⁵⁵ TERRIEN, *Jó*, p. 28.

extensão que corresponda aos textos anteriores. Com isso, espera-se devolver ao terceiro ciclo lógica e harmonia. A partir desses argumentos, Terrien propõe a seguinte reorganização do terceiro ciclo:

Elifaz	22,2-30
Jó	22,2-17; 24,1-17
Baldad	25,2-17; 26,5-14
Jó	26,2-4; 27,1-12
Sofar	24,18-24; 27,12-23
Jó	?

1.2.5 Luis Alonso Schökel e José Sicre Díaz⁵⁶

Alonso Schökel e Sicre Díaz, em seu estudo sobre o livro de Jó, evidenciam as incoerências entre o marco narrativo, composto do prólogo (1–2) e do epílogo (42,7-17), e o marco poético, que corresponde aos discursos poéticos (3,1–42,6), bem como as ambivalências entre o prólogo e o epílogo. Eles assinalam que o epílogo seria uma glosa devido à diferença de linguagem e ao desconhecimento do autor sobre a restauração de Jó. O conflito entre os marcos narrativos e o poético seria o uso dos epítetos divinos, que, na narrativa, no prólogo e no epílogo, seriam *YHWH* e, nos diálogos poéticos, *El*, *Elohîm*, *Eloah* e *Shadday*. Sobre a seção poética, parte fundamental do livro, os questionamentos mais importantes recaem sobre os capítulos 21–27. Os autores fazem um questionamento relevante: existe um terceiro ciclo ou deve-se renunciar à sua existência?

Sobre o marco poético, os autores elencam seis problemas:

- (1) Qual a função do capítulo 3: é um monólogo de introdução ou a primeira parte dos ciclos de diálogos?
- (2) Onde começa e onde termina o primeiro ciclo de discursos?
- (3) Quais são os capítulos que compõem o terceiro ciclo?
- (4) Existiu, existe ou deve ser renunciada a existência de um terceiro ciclo?
- (5) Qual a função do capítulo 28?

⁵⁶ ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DÍAZ, José Luis. *Job: Comentario teológico y literario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1993.

(6) Os capítulos 29–31 estão unidos aos capítulos anteriores, aos posteriores ou são um paralelo ao capítulo 3?⁵⁷

A partir desses questionamentos, eles propõem duas estruturas para o bloco poético: uma tripartida e uma bipartida.

A estrutura tripartida começa com o monólogo de abertura, capítulo 3, e termina com o monólogo de conclusão, capítulos 29,1–31,40. No entanto, a função do capítulo 28 não está clara, e os discursos de Elihu (32,1–37,24) e a teofania (38,1–42,6), que compreendem a terceira parte, são monólogos sem conexão entre si. Além disso, argumenta-se que considerar os capítulos 29,1–31,40 como um paralelo ao capítulo 3 é contestável.⁵⁸ Visualmente, podemos representar a estrutura tripartida por meio do esquema abaixo:

Hipótese tripartida

A	Prólogo	(1,1–2,13)
I	Jó e seus conterrâneos	(3,1–31,40)
	Monólogo de Jó	(3,1-26)
	Primeiro ciclo	(4,1–11,20)
	Segundo ciclo	(12,1–20,29)
	Terceiro ciclo	(21,1–28,28)
	Monólogo de Jó	(29,1–31,40)
II	Discurso de Elihu	(32,1–37,24)
III	Discurso de <i>YHWH</i>	(38,1–42,6)
A'	Epílogo	(42,7-17)

A hipótese da estrutura bipartida apresenta soluções para alguns problemas na análise dos diálogos poéticos. Essa hipótese divide os diálogos poéticos em duas partes distintas. A primeira compreende os capítulos 3–28, nos quais Jó dialoga com Elifaz, Baldad e Sofar, finalizando no capítulo 28. A segunda parte mantém a função dialogante, incluindo os personagens Jó, Elihu e *YHWH* (29–42,6). No entanto, essa divisão também implica a perda da função dos capítulos 3 e 29–31,⁵⁹ que foram incluídos como parte dos diálogos poéticos. Visualizemos a estrutura bipartida:

Hipótese bipartida

⁵⁷ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 43-44.

⁵⁸ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 45.

⁵⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 45.

A	Prólogo	(1,1–2,13)
I	Jó e seus conterrâneos	(3,1–27,28; 28)
	Primeiro ciclo	(3,1–11,20)
	Segundo ciclo	(12,1–20,29)
	Terceiro ciclo	(21,1–28,28)
II	Diálogos	(29,1– 42,6)
	Discurso de Jó	(29,1–31,40)
	Discurso de Elihu	(32,1–37,24)
	Discurso de <i>YHWH</i>	(38,1–42,6)
A'	Epílogo	(42,7-17)

De acordo com Alonso Schökel e Sicre Díaz, “estamos longe de uma unanimidade sobre a reconstrução do terceiro ciclo”. Existem três abordagens diferentes para lidar com os problemas do terceiro ciclo. A primeira propõe sua reconstrução, a segunda sugere a redução em discursos apenas de Jó e Elifaz, e a terceira reconhece os problemas do terceiro ciclo, mas desiste de sua reconstrução.⁶⁰

Os autores defendem a possibilidade de que o autor tenha escrito um terceiro ciclo de diálogos, mas isso não significa que o tenha concluído. Se de fato escreveu, por que não manteve a estrutura e as ideias dos dois ciclos anteriores? Além disso, caso exista um terceiro ciclo, como interpretar os textos ambíguos, como 24,18-24 e 27,13-23? Eles seriam citações sobre as opiniões dos interlocutores de Jó ou uma tentativa de conformar os discursos de Jó ao dogma da retribuição?

Após considerar todos esses argumentos, Alonso Schökel e Sicre Díaz optam por reelaborar o terceiro ciclo de diálogos. Eles esclarecem que o objetivo é facilitar a leitura e o comentário, e não fornecer uma solução detalhada ou definitiva para os problemas desse ciclo. Assim, sugerem a seguinte estrutura:⁶¹

Jó	21	Elifaz	22
Jó	23 + 24,1-17.25	Baldad	25 + 26,5-14
Jó	26,1-4 + 27,1-7	Sofar	24,18-24 + 27,8-23

⁶⁰ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 47.

⁶¹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 314.

1.2.6 David Clines⁶²

O comentário de Clines está dividido em três volumes.⁶³ Clines apresenta uma estrutura bipartida (A//B//A'): a moldura, que consiste na narrativa em prosa, composta do (A) prólogo (1,1–2,13) (A') e do epílogo (42,7-17), e (B) o núcleo (3,1–42,6).⁶⁴ Além disso Clines alerta que há uma quantidade de material narrativo na poética do livro que permitirá uma estrutura alternativa para o livro de Jó.⁶⁵ O autor identifica três segmentos da narrativa, que são observados, por meio de fórmulas de conclusão, revelando os elementos básicos encontrados em uma história:

- I A exposição (1,1–2,10)
- II A complicação (2,11–31,40)
- III A resolução (32,1–42,17).⁶⁶

Outra forma de estruturar o livro de Jó é indicada pelo esquema básico (A//B//C): (A) prólogo (1,1–2,13), (B) diálogos poéticos (3,1–42,6) e (C) epílogo (42,7-17). Clines subdivide o diálogo poético em cinco partes: (1) primeiro ciclo de discursos (3,1–11,20), (2) segundo ciclos de discursos (12,1–20,29), (3) terceiro ciclo de discursos (21,1–31,1-40), (4) discursos de Elihu (32,1–37,40), (5) diálogos de *YHWH* e Jó (38,1–42,6).

Essa estrutura possibilita uma visão completa dos discursos e dos oradores, nos quais há quatro vozes, a saber: Elifaz, Sofar, Baldad e Jó do capítulo 3 ao 25. Após o terceiro e breve discurso de Baldad (25), os três amigos silenciam e somente se ouve a voz de Jó (26–31). Posteriormente, Elihu discursa sem receber uma resposta de Jó. *YHWH*, por sua vez, responde às provocações de Jó, e este responde com poucas palavras. Todas as vozes silenciam no epílogo.⁶⁷

Segundo Clines, o terceiro ciclo apresenta diversas dificuldades, notadamente em relação à sua integridade. De acordo com ele, os capítulos 21 a 27 estão confusos como aparecem no TM. Os trechos ambíguos do discurso de Jó foram, na verdade, proferidos por Baldad e Sofar, sendo que este último, de acordo com o TM, não discursa no terceiro ciclo.⁶⁸

⁶² CLINES, David. *Job 1–20*. Nashville: Thomas Nelson, 2006. CLINES, David. *Job 21–37*. Nashville: Thomas Nelson, 1989. CLINES, David. *Job 38–42*. Nashville: Thomas Nelson, 2011.

⁶³ Jó 1–20; 21–37 e 38–42.

⁶⁴ CLINES, *Job 1–20*, p. XXXV.

⁶⁵ CLINES, *Job 1–20*, p. XXXV.

⁶⁶ CLINES, *Job 1–20*, p. XXXVI.

⁶⁷ CLINES, *Job 1–20*, p. XXXVII.

⁶⁸ CLINES, *Job 1–20*, p. 589.

Com o objetivo de prolongar o discurso de Baldad, Clines realoca parte dos discursos de Jó (24,18-24; 26,2-14; 27,7-23) como sendo proferidos por Baldad. Dessa forma, o discurso de Baldad é reconstruído da seguinte maneira: 25,1 + 26,2-4 + 25,2-6 + 26,5-14.⁶⁹

No TM, não se encontra um discurso de Sofar, e, para construí-lo, Clines reduz o oitavo (23–24) e o décimo (27) discurso de Jó, que considera ambíguo, e os atribui a Sofar.⁷⁰ Destaca que essas passagens não poderiam ser proferidas por Jó. Dessa forma, Jó 27,7-10 + 13,23 + 24,18-24 + 27,18-23), que no TM pertencem aos discursos de Jó, são atribuídas a Sofar.⁷¹

Após as propostas de realocação e atribuições do terceiro ciclo, Clines apresenta a seguinte estrutura para os capítulos 21,1–27,23.

Jó	21,1-34
Elifaz	22,1-30
Jó	23,1-17 + 24,1-17.25
Baldad	25,1–26,1-14
Jó	27,1-6.11-12
Sofar	27,7-10.13-17 + 24,18-24 + 27,18-23

Clines ainda encaixa os discursos de Elihu (32–37) antes do discurso final de Jó (29–31)⁷² e propõe que o hino sobre a sabedoria (28) faça parte do discurso de Elihu, que segundo sua proposta seria 32,1–37,24 + 28,1-28.⁷³

1.2.7 Jean Lévêque⁷⁴

Jean Lévêque apresenta um extenso *status quaestionis* do livro de Jó, abordando os temas relevantes da obra. Ele compara a estrutura dos capítulos 24–27, correspondente ao terceiro ciclo, com a estrutura dos dois ciclos anteriores (4–21) e afirma que os capítulos 24–27 constituem um dos temas mais controversos do AT. Lévêque ressalta que é preciso optar por uma reconstrução ou ignorar as teorias e seguir o texto, apesar de seus problemas. Em seguida, apresenta a seguinte estrutura para o livro de Jó:

Prólogo	Monólogo	Diálogos poéticos	Monólogo	Teofania	Epílogo
---------	----------	-------------------	----------	----------	---------

⁶⁹ CLINES, *Job 1–20*, p. 627.

⁷⁰ CLINES, *Job 21–37*, p. 643.

⁷¹ CLINES, *Job 21–37*, p. 661.

⁷² CLINES, *Job 21–37*, p. 926.

⁷³ CLINES, *Job 21–37*, p. 679.

⁷⁴ LÉVÊQUE, Jean. *Job Et Son Dieu: essai d'exegese et de theologie biblique – Tome I & II*. Paris: Librairie Lecoffre, 1970.

1–2	3	4–27	29–31	37,1–42,6	42,7-17
Elihu					
32–37					
Sabedoria					
28					

O diálogo poético (4–27) está dividido em três ciclos de discursos:

- I Primeiro ciclo (4–14)
- II Segundo ciclo (15–21)
- III Terceiro ciclo (22–27).

Segundo Lévêque, a estrutura dos 22–27, que compõem o terceiro ciclo, no estado atual do texto parece “confusa e caótica”. Elifaz pronuncia um discurso longo (22); Baldad diz apenas algumas palavras (25) antes de Jó o interromper (26–27); e Sofar não intervém. Vários comentaristas reorganizam o terceiro ciclo, atribuindo parte dos discursos de Jó, que se assemelham à doutrina da retribuição (24,18-25; 26,5-14; 27,13-23), a Baldad e Sofar, reconstruindo o ciclo aos moldes dos anteriores.

1.2.8 Édouard Dhorme⁷⁵

Dhorme apresenta um esquema claro e simples para a estrutura do livro de Jó. Este consiste em cinco partes principais, a saber: o prólogo em prosa (1–2), uma longa troca de discursos poéticos entre Jó e seus amigos (3–31), uma série de monólogos poéticos de Elihu, precedidos por uma breve introdução em prosa (32,1-7), os discursos de *YHWH*, com alguns comentários (38,1–42,6), e o epílogo em prosa (42,7-17).

Conforme aponta Dhorme, o verdadeiro coração do livro está contido nos capítulos 3–31, nos quais Jó expressa seus lamentos perante seus amigos por meio da poesia. Cada um dos amigos discursa, resultando em três ciclos de discursos poéticos. Em cada ciclo os amigos exigem uma resposta de Jó. Entretanto, na forma atual do livro, o terceiro ciclo está incompleto. O discurso de Baldad e o de Sofar se misturaram com o penúltimo discurso de Jó, mas podem ser restaurados. Portanto, Dhorme reconstrói o terceiro ciclo da seguinte forma:⁷⁶

⁷⁵ DHORME, Édouard. *A Commentary on the Book of Job*. London: Nelson, 1967.

⁷⁶ DHORME, *The Book of Job*, p. XIV.

22,1-30	Elifaz
23,1-17	Jó
25,1-6; 26,5-14	Baldad
26,1-4; 27,2-12	Jó
27,13; 24,18-24; 27,14-23	Sofar

Existem três argumentos principais em favor da reconstrução proposta por Dhorme. Primeiramente, o curto discurso de Baldad (25,1-6) é complementado pela doxologia de 26,5-14, afirmando que Baldad teria sido interrompido por Jó (26,1-4) e posteriormente teria retomado o mesmo tema. Em segundo lugar, Dhorme argumenta que o discurso de Jó em 27,13-23 deve ser entendido como um discurso de Sofar, uma vez que, se esses versos fossem proferidos por Jó, seriam extremamente contraditórios aos discursos anteriores, e não temos nenhuma proposição até esse momento que pudesse afirmar que a tese de Jó teria mudado, o que só ocorreria a partir de 31,2-3. Em terceiro lugar, Dhorme afirma que o discurso de 26,18-24 está cheio de ideias de Sofar, uma vez que descreve a punição dos ímpios, e, segundo ele, essas ideias jamais sairiam da boca de Jó.

1.2.9 Robert Gordis⁷⁷

Gordis explica que o poeta autor do livro de Jó utiliza um conto tradicional para estruturar sua obra. Na primeira parte da narrativa, que serve como prólogo, descreve a prosperidade de Jó (1,1-2,10). Em seguida, temos os diálogos poéticos, que constituem o coração do livro (3,1-42,6). A parte final da narrativa tradicional, o epílogo, descreve a restauração de Jó (42,11-17). O prólogo se conecta à poética pela passagem 2,11-13 e pelo epílogo (42,7-17).

Gordis estrutura os diálogos poéticos da seguinte forma: o lamento de Jó (3), seguido pelos diálogos entre Jó e seus três amigos, em três ciclos: o primeiro (4-14), o segundo (15-21) e o terceiro (22-27); o hino à sabedoria (28); o solilóquio de Jó (29-31); os discursos de Elihu (32-37); e, por fim, os discursos de *YHWH* e as respostas de Jó (38,1-42,6).⁷⁸

O terceiro ciclo (22-27), ao contrário dos dois primeiros, sofreu, de acordo com Gordis, deslocamentos e perda de material, ficando em ordem apenas o discurso de Elifaz (22) e de Jó (23-24). Contudo, existem grandes dificuldades para interpretar o capítulo 24. Nada obstante,

⁷⁷ GORDIS, Robert. *The Book of Job Commentary: New Translation and Special Studies*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2011.

⁷⁸ GORDIS, *The Book of Job*, p. 1-2.

e apesar das dificuldades, Gordis afirma que o terceiro ciclo pode ser restaurado a partir dos traços estilísticos dos discursos anteriores. O capítulo 25, embora atribuído a Baldad, é muito curto para ser considerado um discurso completo. Por outro lado, a maior parte do capítulo 26, que é atribuído a Jó no TM, é inadequado para sua posição, mas altamente apropriado a Baldad. O mesmo ocorre com a última parte do capítulo 27, também atribuída a Jó, mas que é antagoniza aos seus discursos anteriores.

Com base nesses argumentos, Gordis realoca os trechos dos capítulos 26 e 27 que considera inapropriados para Jó e reconstrói os discursos de Baldad (25,1-6 + 26,5-14) e Sofar (27,13-23), bem como a resposta de Jó a Baldad (26,1-4 + 27,1-12). Gordis também considera o hino à sabedoria (28) como um texto independente.⁷⁹

1.2.10 Claus Westermann⁸⁰

Westermann afirma que a estrutura do livro de Jó é definida pelo gênero literário, que é composto de lamentos e disputas. O domínio dos lamentos de Jó no livro é evidente nos solilóquios de abertura e encerramento nos capítulos 3 e 29-31, e em cada um dos cinco primeiros dos seis discursos de Jó. Como nos salmos de lamento individuais, esses lamentos de Jó incluem autolamentações, lamentos contra Deus e contra seus inimigos.

Além disso, segundo Westermann, a disputa é perpetrada pelos três amigos, Jó e YHWH. O livro é, portanto, estruturado de maneira única, com uma narrativa nos capítulos 1–2 e 42,1-17; lamentos nos capítulos 3 e 29–31; e disputas nos capítulos 4–22, 32–37 e 38,1–42,6.

Westermann conduziu uma análise crítica do livro de Jó. Embora raramente recorra a emendas textuais, indica a presença de *textos interrompidos*, tais como 16,9-14; 40,15-24, e algumas *interpolações*, como em 23,8-9, e *acréscimos posteriores*, como em 12,11-12; 42,6-14; 41,10-11. Também argumenta que os capítulos 24–27 são fragmentos de diversos discursos, enquanto os discursos de Elihu, nos capítulos 32–37, são uma *inserção posterior*. Westermann defende que Elihu simplesmente não consegue entender Jó.

Além disso, Westermann propõe uma série de alterações e reposicionamentos do texto. Por exemplo, realoca os v. 1-4 do capítulo 26 como parte do capítulo 9, e os v. 2-3 de 25 e 5-14 de 20 como parte do primeiro discurso de Baldad no capítulo 8. Ele ainda defende que o

⁷⁹ GORDIS, *The Book of Job*, p. 238.

⁸⁰ WESTERMANN, Claus. *The Structure of the Book of Job: a Form-Critical Analysis*. Translated by Charles A. Munch. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

capítulo 27 é um discurso de Sofar e que o denominado terceiro ciclo é composto apenas dos capítulos 22 e 23.

1.2.11 Andrew E. Steinmann⁸¹

Steinmann apresenta os principais questionamentos acerca da tese do sofrimento do inocente, defendida pela maioria dos comentaristas de Jó, e coloca questões à estruturação tradicional do livro, que é composta de um (A) *prólogo*, (B) *diálogos poéticos* e um (A') *epílogo*. Em contraposição propõe um esquema básico alternativo, a saber:

I	II	III	IV	V
Introdução à prosa 1,1-4	Crise de Jó 3,1-27,23	Poema sobre a sabedoria 28,1-26	Crise de Jó 29,1-42,8	Conclusão da prosa 42,9-17

O autor segue o TM, sem propor ou adotar nenhuma reconstrução para os capítulos 22–27, e não considera a existência de um terceiro ciclo. Os argumentos de Steinmann são relevantes, uma vez que, apesar do consenso entre a maioria dos comentaristas de Jó sobre a existência de um terceiro ciclo e as diversas reconstruções propostas, há um desconforto gerado pelas divergências sobre qual reconstrução deve ser adotada. A abundância de reconstruções divergentes e a renúncia em adotar ou mesmo reorganizar os capítulos 22–27 geram um choque entre as diversas propostas. O objetivo de Steinmann é oferecer uma estrutura que favoreça o tema da fé e da integridade de Jó.

Para defender seus argumentos sobre a estrutura dos diálogos poéticos 3,1–27,23, Steinmann argumenta o seguinte: (1) os discursos então divididos em quatro ciclos,⁸² e não em três, como propõe a maioria dos exegetas; (2) a construção desses dois ciclos revela uma interação de conjunto de quatro discurso e cada ciclo com quatro discursos (1. Elifaz [4–5], Jó [6–7], Baldad [8] e Jó [9–10] / 2. Sofar [11], Jó [12–14], Elifaz [15], Jó [16–17] / 3. Baldad [18], Jó [19], Sofar [20], Jó [21] / 4. Elifaz [22], Jó [23–24], Baldad [25], Jó [26]); (3). Ele segue o texto canônico em hebraico nos diversos blocos do livro; (4) ao questionar a tese do

⁸¹ STEINMANN, Andrew. The Structure and Message of the Book of Job. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 46, n. 1, 1996, p. 85-100. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1585391>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2019.

⁸² Andersen diz: o diálogo com os três amigos envolve, na verdade, quatro ciclos de discursos, embora Jó seja o único orador no último deles (ANDERSEN, Francis. *Job an Introduction and Commentary*. Nottingham: Inter-varsity Press, 1976. Version e-book, 2008. p. 21).

sofrimento como tema central, esforça-se por provar que está ausente em blocos importantes do livro como a teofania e defende a tese da integridade como tema central.

Steinmann apresentou o primeiro modelo quadripartido para o livro de Jó; entretanto, identificamos semelhanças e divergências em relação à sua proposta. Dessa forma, propomos um esquema quadripartido inédito e comparativo para o livro de Jó.

Concordamos com Steinmann em relação ao (I) prólogo (1,1–2,13), que possui três unidades: A. introdução (1,1-5); B. quatro cenas – duas celestes e duas terrestres (1,6–2,10); e C. a conclusão, uma cena com a presença dos quatro amigos (2,11-13). (II) Quanto aos diálogos entre Jó, Elifaz, Baldad e Sofar (3–27), Steinmann estrutura em quatro partes: A. introdução (3); B. primeiro ciclo de diálogos (4–17); C. segundo ciclo de diálogos (18–26); e D. conclusão (27). Concordamos quanto aos limites (3–27), mas dividimos o bloco em três partes: A. introdução (3); B. primeiro ciclo de diálogos (4–17); e C. segundo ciclo de diálogos (18–27), não concordamos que o capítulo 27 componha um bloco distinto, pois está unido ao 26 pela fórmula: *continuou... e disse* (27,1).

Assim como Steinmann, acreditamos que o capítulo 28 ocupa o centro do livro (III), proposta compartilhada por muitos comentaristas. (IV) Sobre os capítulos 29–42, dividimos em três partes: A. discurso de Jó (29–31), discurso de Elihu (32–37) e diálogos de *YHWH* e Jó (38,1–42,6). No entanto Steinmann propõe outros limites (29,1–42,9) e divide os diálogos entre *YHWH* e Jó em seis partes, quatro discursos de *YHWH* e duas respostas de Jó – (1) primeiro discurso de *YHWH* (38,1–39,30); (2) segundo discurso de *YHWH* (40,1-2); (3) resposta de Jó (40,3-5); (4) terceiro discurso de *YHWH* (40,6–41,34); (5) resposta de Jó (42,1-6); (6) quarto discurso de *YHWH* (42,7-8). Em nossa proposta, há apenas dois discursos de *YHWH*: (1) primeiro discurso de *YHWH* (30,1–40,2); (2) primeira resposta de Jó (40,3-5); (3) segundo discurso de *YHWH* (40,6–41,26), seguido da segunda resposta de Jó (42,1-6).

(V) Em relação à conclusão em prosa, na proposta de Steinmann, compreende os v. 10 a 17 do capítulo 42, pois considera os v. 6 a 9 como o quarto discurso de *YHWH*. Em nossa proposta, a conclusão compreende Jó 42,7-17.

1.2.12 Victor Morla⁸³

Morla, um renomado estudioso da literatura sapiencial, oferece dois comentários sobre o livro de Jó. O primeiro, publicado em dois volumes,⁸⁴ foi lançado em 2007 e 2010, enquanto o segundo,⁸⁵ um texto intenso, com tradução, crítica textual e comentário com 1.550 páginas, foi publicado em 2017.⁸⁶

De acordo com Morla, o livro de Jó é composto de um tríptico que inclui: (A) um prólogo em prosa (1–2), (B) discursos poéticos (3,1–42,6) e (A') um epílogo em prosa (42,7–17).⁸⁷ Os discursos poéticos ocupam a tábua central e são subdivididos em três células, que se espelham, formando a seguinte estrutura a/b/c//a'/b'/c', como se observa no esquema abaixo:

A	Prólogo	1,1–2,13
B	Discursos poéticos	3,1–42,6
a	Primeiro monólogo de Jó	3,1–26
b	Divergências com os três amigos	4,1–27,23
a	Primeira resposta: voz em off	28,1–28
a'	Segundo monólogo de Jó	29,1–31,40
b'	Divergência de um desconhecido / Elihu	32,1–37,1–24
c'	Segunda resposta: a voz de YHWH	38,1–42,6
A'	Epílogo	42,7–17

Morla sustenta a existência de três ciclos de diálogos entre Elifaz, Baldad, Sofar e Jó, cada discurso com sua própria organização. (1) O primeiro ciclo (4–14) segue a seguinte sequência: Elifaz (4–5), Jó (6–7), Baldad (8), Jó (9–10), Sofar (11), Jó (12–14). (2) O segundo ciclo (15–21) é composto de: Elifaz (15), Jó (16–17), Baldad (18), Jó (19), Sofar (20), Jó (12–14). (3) Para estabelecer um terceiro ciclo (22–27), Morla propõe modificações nos capítulos 25–27 com o objetivo de harmonizar alguns segmentos que estão desordenados no TM. Nesse

⁸³ MORLA, *Libro de Job*: Recóndita armonía. Navarra: Verbo Divino, 2017.

⁸⁴ MORLA, Víctor. *Job 1–28*. Henao: Desclée de Brouwer, 2007; MORLA, Víctor. *Job 29–42*. Henao: Desclée de Brouwer, 2010.

⁸⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 2017.

⁸⁶ O primeiro comentário de Morla sobre o livro de Jó consiste em uma obra de dois volumes, publicada em espanhol. Embora já tenha sido considerado um comentário importante, o último trabalho é consideravelmente superior, apresentando muitas correções e avanços na pesquisa acerca do livro de Jó. Portanto, é este último comentário que será objeto de análise nesta pesquisa.

⁸⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 54.

sentido, sugere a seguinte ordem para os capítulos e autores dos discursos: Elifaz (22), Jó (23–24), Baldad (25 + 26,5-14), Jó (26,1-4), Sofar (27,8-23), Jó (27,1-7 + 31,30c).⁸⁸

Morla defende que o TM é incompreensível e, por isso, não pode ser harmonizado com os dois ciclos anteriores (4–21). Ele sugere que os capítulos que compõem o terceiro ciclo precisam (22–27) ser reorganizados para atenuar o impacto das palavras de Jó no leitor.⁸⁹ No entanto, sua proposta é questionada em relação aos critérios da leitura canônica do texto bíblico e ao critério da *lectio difficilior*, e, portanto, é objeto de crítica nesta pesquisa.

1.2.13 Artur Weiser⁹⁰

Weiser estrutura do livro de Jó como um tríptico (A//B//A') no qual a parte externa seria o marco narrativo: (A) o prólogo (1,1–2,13) e (A') o epílogo (42,7-17), e o (B) marco poético (3,1–42,6). Weiser subdivide os diálogos em duas partes: a primeira parte (3,1–27,23) é uma discussão com três ciclos entre Jó e seus três amigos: Elifaz, Baldad e Sofar, na qual o primeiro ciclo é (a) 4–14, o segundo (b) é 15–21 e o terceiro (c) é 22–27. A segunda parte da poética (28,1–42,6) é denominada como o bloco da teofania e começa com o lamento de Jó (29–31) e termina com o discurso de YHWH (38,1–42,6). A teofania, unida ao epílogo em prosa (42,7-17), conclui o marco poético.⁹¹ Weiser sugere que o capítulo 28, bem como os discursos de Elihu (32–37), é acréscimo posterior e deve ser considerado estranho ao corpo da obra.⁹² Em sua análise do livro de Jó, Weiser opta por seguir a estrutura do TM e, portanto, não apresenta nenhuma proposta de reorganização nos capítulos 22–27.

Para Weiser, a complexidade do texto hebraico de Jó é notável, especialmente devido à sua riqueza lexical e à presença de muitas palavras *hapax legomena*, o que torna a tarefa de tradução bastante desafiadora. Em contraste, o texto da LXX frequentemente recorre a paráfrases quando se depara com dificuldades na tradução o texto hebraico.⁹³

1.2.14 Gianfranco Ravasi⁹⁴

Segundo Ravasi o livro de Jó é como uma ópera em três grandes atos. Em primeiro lugar, identifica os dois estratos da obra: a prosa, composta do prólogo (2,1–2,13) e do epílogo

⁸⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 46.

⁸⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 713.

⁹⁰ WEISER, Artur. *Giobbe*. Brescia: Paideia, 1974.

⁹¹ WEISER, *Giobbe*, p. 12-13.

⁹² WEISER, *Giobbe*, p. 13.

⁹³ WEISER, *Giobbe*, p. 13.

⁹⁴ RAVASI, Gianfranco. *Giobbe: traduzione e commento*. 3. ed. Roma: Borla, 2005.

(42,7-17), e os diálogos poéticos (3–42,6). Em relação aos diálogos poéticos, Ravasi os divide em dois atos. (1) O primeiro ato é composto dos diálogos poéticos entre Jó e seus três amigos (3–27); (2) enquanto o segundo ato é composto dos diálogos de Jó e *YHWH*, abrangendo os capítulos 29–31 e 38,1–42,6.

Quanto aos discursos de Elihu (32,6–37,1-24), que constituem a segunda cena do segundo ato, Ravasi considera como o primeiro comentário ao livro de Jó, feito por um leitor que, não se contentando simplesmente em comentar a obra, interveio pessoalmente na discussão, acrescentando os capítulos (32–37).⁹⁵

O primeiro ato está dividido em três ciclos: (1) o primeiro ciclo compreende os capítulos 3 a 11, (2) o segundo 12 a 20 e (3) o terceiro 21 a 27. Com relação ao terceiro ciclo, Ravasi afirma que se trata de um texto confuso e sem harmonia,⁹⁶ e propõe algumas alterações na estrutura do texto do TM com o objetivo de “recompor certa continuidade lógica e estilística”.⁹⁷ Ele adota alguns recortes e deslocamentos de trechos e perícopes, mas não os considera uma realocação decisiva para interpretar o texto de Jó.

Segundo Ravasi, o oitavo discurso de Jó (23–24) revela-se complexo e parece articular-se em dois textos ideológicos distintos, cada um com três *estrofes*, com o objetivo de torná-lo harmônico. Em relação à temática, Ravasi recorta o capítulo 24,18-25 e compõe o oitavo discurso de Jó com a seguinte configuração: 23,2-17 + 24,1-17.

Sobre o breve discurso de Baldad (25,1-6), que é outro entrave para a compreensão do livro, Ravasi propõe uma reconstrução do discurso, emendando 26,5-14 a 25,1-6.⁹⁸

Quanto ao nono discurso de Jó (26–27), o autor observa que no TM “o estado de conservação do texto não nos permite determinar plenamente o pensamento de Jó nem decidir se estamos diante de um fragmento isolado extraído de um discurso mais amplo e sistemático que desapareceu na versão final”.⁹⁹ Para resolver esse problema, propõe uma reconstrução em quatro estrofes, recortando Jó 27,1-12 e emendando-o a 26,1-4.

Outro ponto de debate é a ausência do discurso de Sofar no TM. Ravasi tenta resolver isso compondo um discurso com os trechos de 27,13-22 + 24,18-24, mas essa proposta, assim como outras, não encontra respaldo nos códices antigos. A intenção de Ravasi é devolver ao terceiro ciclo de diálogos entre Jó e seus amigos uma estrutura ternária em que cada um dos

⁹⁵ RAVASI, *Giobbe*, p. 665-666.

⁹⁶ RAVASI, *Giobbe*, p. 554.

⁹⁷ RAVASI, *Giobbe*, p. 554.

⁹⁸ RAVASI, *Giobbe*, p. 568-575.

⁹⁹ RAVASI, *Giobbe*, p. 577.

proponentes discursa três vezes e cada um dos discursos seria uma reação ao discurso anterior de Jó.

Por fim, é necessário comentar a posição em relação ao capítulo 28, que, embasado em Dhome e Fohrer, Ravasi considera um interlúdio no corpo da obra, ou seja, uma pausa artística para recompor os discursos posteriores.¹⁰⁰

1.2.15 John Gray¹⁰¹

O comentário de Gray defende uma estrutura complexa para o livro de Jó, considerando vários textos como interpolações imperfeitas, que não se encaixariam corretamente no livro. Para ele, o prólogo (1–2) e o epílogo (42,7-17) são uma adaptação do editor à teologia do quinto século a.C. e constituem a base teológica para os diálogos entre Jó e seus amigos (4–27). Os capítulos 29–31 são a conclusão dos diálogos e se subdividem em três discursos: o capítulo 29 é a apologia de Jó; o capítulo 30, suas queixas; e o capítulo 31, um requerimento de Jó acerca de sua inocência.

As declarações de *YHWH* compostas de Jó 38,1–42,6 são intercaladas por duas respostas de Jó.¹⁰² Gray ainda defende que o capítulo 3 funciona como um elo entre o marco narrativo e o primeiro bloco do marco poético (4–27), argumentando que Jó, protagonista do livro, não sucumbiu à blasfêmia como sugerirá sua mulher (2,9). No entanto, amaldiçoou o dia de seu nascimento e a futilidade de uma vida exposta a ininterruptos sofrimentos, questionando a ordem de Deus, característica que o une aos diálogos ulteriores.¹⁰³

Sobre os diálogos, Gray delimita-se aos capítulos 4–27 e questiona se o autor escreveu um terceiro ciclo de diálogos entre Jó, Elifaz, Sofar e Baldad.¹⁰⁴ Entretanto, e apesar de indicar os problemas literários que desfiguram 22–27, defende a tese de Westermann, que considera que os capítulos 22–27 seriam uma junção de fragmentos incompreensíveis.¹⁰⁵ Gray, ainda, defende uma estrutura em três partes. Todavia, não considera os capítulos 22–27 como um terceiro ciclo, mas como uma conclusão do bloco dos diálogos. Sobre a estrutura e o texto dos dois primeiros ciclos (4–14; 15–21), não apresenta objeções.

Entre os capítulos 21–27 e 29–31, no TM, encontra-se o hino à sabedoria (28). Gray questiona a organização estrutural do TM, sugerindo a realocação do capítulo 28 para que se encaixe aos

¹⁰⁰ RAVASI, *Giobbe*, p. 593.

¹⁰¹ GRAY, John. *The Book of Job*. Sheffield: Phoenix Press, 2010.

¹⁰² GRAY, *The Book of Job*, p. 56.

¹⁰³ GRAY, *The Book of Job*, p. 56.

¹⁰⁴ GRAY, *The Book of Job*, p. 59.

¹⁰⁵ GRAY, *The Book of Job*, p. 58.

discursos de Elihu (32–37) e *YHWH* (38,1–42,6). O autor considera que o capítulo 28 interrompe o movimento dramático do livro¹⁰⁶ e causa uma ruptura nos argumentos de Jó. Além disso, afirma que estilo literário e o conteúdo do capítulo se assemelham às declarações de *YHWH*, uma vez que ambos afirmam a inatingibilidade da sabedoria pelo ser humano. Por essas razões, Gray defende que o capítulo 28 é uma inserção posterior do próprio autor ou de algum integrante de seu grupo.¹⁰⁷ Os capítulos 29–31 seriam uma resposta de Jó às acusações de Elifaz no capítulo 22, com Jó fazendo um juramento solene de sua idoneidade e preparando-se para o encontro com *YHWH*, uma das exigências de Jó. Gray considera que os capítulos 38,1–42,6 são as declarações de *YHWH* e, por isso, coloca-os logo após o capítulo 31, como resposta imediata de *YHWH* às indagações e exigências de Jó.

Sobre os capítulos 32–37, que correspondem aos discursos de Elihu, Gray defende que eles provocam uma interrupção na estrutura do livro e, por esse motivo, seriam uma inserção posterior. Ele argumenta que, (1) em primeiro lugar, Elihu não é citado nem no marco narrativo nem na poética do livro; (2) em segundo lugar, as declarações de Jó no bloco dos diálogos são sistematicamente citadas e rebatidas pelos discursos de Elihu; e, (3) em terceiro lugar, trata-se de um bloco de seis capítulos ininterruptos em que desaparece o aspecto narrativo do livro. Portanto, para Gray, os discursos de Elihu são uma contribuição posterior de algum sábio que se sentiu incomodado com as críticas de Jó e decidiu intervir para contradizê-lo e defender a teologia ortodoxa.¹⁰⁸

1.2.16 Peter Zerafa¹⁰⁹

Zerafa inicia seu comentário sobre a estrutura do livro de Jó com a assertiva: “a estrutura do livro do AT nem sempre é de grande importância para a interpretação correta do texto individual”.¹¹⁰ Todavia, tal alegação é refutada pela leitura canônica da Sagrada Escritura, a qual pressupõe a interpretação de cada perícopes em seu contexto literário. O texto bíblico é concebido como um tecido em que cada perícopes se interliga e está condicionado tanto pelo contexto imediato quanto pelo remoto. Continua Zerafa:

Como resultado, o trabalho final não condicionou a história literária de todo o texto, e as passagens individuais não contribuem para o significado geral do

¹⁰⁶ GRAY, *The Book of Job*, p. 65.

¹⁰⁷ GRAY, *The Book of Job*, p. 65.

¹⁰⁸ GRAY, *The Book of Job*, p. 392.

¹⁰⁹ ZERAF, Peter. *The Wisdom of God in the Book of Job*. Roma: Herder, 1978.

¹¹⁰ “The structure of the Old Testament book is not always of great importance for the correct interpretation of the singles text”. ZERAF, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 12.

livro inteiro. Na verdade, essas obras não têm realmente um significado geral, e seus vários textos podem ser estudados e explicados independentemente.¹¹¹

Diante dessa percepção, como compreender o esforço de diversos biblistas para reorganizar o livro de Jó ou ainda a discussão sobre a estrutura final do texto? Quanto à estrutura final do livro de Jó, Zerafa critica o fato de os estudiosos abordarem-na considerando o TM como um tecido amorfo, resultando em um processo inacabado no qual cada seção é analisada independentemente, como blocos avulsos, e não como parte de um todo.¹¹² Para Zerafa, os argumentos dos críticos são frágeis, subjetivos e não enfrentam o problema da integridade do livro de Jó com seriedade, não percebendo que a integridade do texto de Jó não se encaixa em nossa psicologia. Ou seja, o livro de Jó não segue a lógica moderna e, portanto, seria necessário reorganizá-lo segundo a nossa lógica.¹¹³ Zerafa critica as tentativas de reestruturação do livro e a tese de um único autor, afirmando que, apesar das inúmeras tentativas de reorganizá-lo, continua o caos estrutural.¹¹⁴

A proposta estrutural defendida por Zerafa é a seguinte: o prólogo (1,1–2,13) e o epílogo (42,7-17) não podem ser considerados como acréscimos tardios, pois são textos indispensáveis. Sem eles, os diálogos (3,1–42,6) seriam incompreensíveis.¹¹⁵ O autor optou por dois estilos literários distintos no livro, adotando a prosa para as passagens narrativas e a retórica para a poética. Além disso, não há incoerência entre os dois blocos literários do livro em relação à teologia e as diferenças aparentes são superficiais.¹¹⁶ Os temas abordados no livro são consistentes e coerentes do início ao fim, justificando a importância do prólogo e do epílogo, os quais são indispensáveis na estrutura final do livro de Jó.¹¹⁷

Para Zerafa, os capítulos (22–31) parecem incompletos, uma vez que enquanto existe harmonia no primeiro ciclo e no segundo (3–21), o terceiro, em seu estado atual, contém apenas um discurso completo de Elifaz (22), um discurso de Baldad com apenas seis versículos (25), dois discursos de Jó (23–24 e 26–27), um hino à sabedoria (28) e um lamento final de Jó (29–31).

Conseqüentemente, há uma desorganização que evidencia uma ruptura no padrão dos diálogos. Além disso, parte dos discursos atribuídos a Jó são controversos e contrários aos seus princípios (24,18–24; 27,13–23). As incongruências no livro de Jó são evidentes e, portanto,

¹¹¹ “As a result, the finished work did not condition the literary history of the whole text and the singles passages do not contribute to the overall meaning of the whole book. These Works, in fact, do not really have an overall meaning and their several text can be studied and explained independently”. ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 12.

¹¹² ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 14.

¹¹³ ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 14-15.

¹¹⁴ ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 15.

¹¹⁵ ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 32.

¹¹⁶ ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 33.

¹¹⁷ ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 34.

intencionais. A estrutura pode ser confusa, mas a doutrina é homogênea e independe de quem a proferiu. Sendo assim, é possível manter a ordem dos capítulos (22–27) do TM sem prejudicar sua teologia.

A disposição do TM atribui os capítulos 23–24 e 26–31 a Jó. De acordo a Zerafa, existem diversas acusações que são erroneamente atribuídas a Jó (24,18-25), texto que defende a teologia da retribuição, o que seria contrário aos discursos de Jó. Outra incongruência são os v. 13-23 do capítulo 27, discurso que, no TM, é atribuído a Jó, mas que inverte o ponto de vista habitual de Jó, que acata o discurso de que a prosperidade dos ímpios é aparente e breve,¹¹⁸ concordando com a doutrina da retribuição.

Com relação ao hino à sabedoria divina (28), que no TM é atribuído a Jó, Zerafa sugere que se trata de um poema independente, que reconhece a falta de sabedoria e a iniquidade dos seres humanos, e que elogia a sabedoria divina.

Os problemas continuam nos capítulos 29–31, atribuídos a Jó, como pode ser observado, pela fórmula de introdução em 27,1 e 29,1 e pela fórmula de conclusão em 31,40c, que reforça a intenção do autor em atribuir esses discursos a Jó, o mesmo ocorrendo nos discursos de Elihu (32,6; 34,2; 35,1; 36,1), mantendo-se nos capítulos 38,1–40,6 como as intervenções de *YHWH*.

Por fim, após longa argumentação, Zerafa propõe a seguinte reconstrução para compor o terceiro ciclo: considerar os capítulos 24,18-25 e 27,13-23, que, no TM, estão atribuídos a Jó, mas que, no texto “original” perdido, pertenciam a Baldad ou Sofar, porque seguem a lógica teológica de Elifaz. E recompõe o terceiro ciclo alternando os discursos entre Jó e seus amigos, seguindo o padrão dos ciclos anteriores. Primeiro ciclo (3–11), segundo (12–20) e terceiro ciclo, reconstruídos (21–27), como se observa no esquema abaixo:¹¹⁹

21	Jó
22	Elifaz
23,1–24,17	Jó
24,18–24,6	Baldad
26,1–27,12	Jó
27,13-23	Sofar

¹¹⁸ ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 25.

¹¹⁹ ZERAFA, *The Wisdom of God in the Book of Job*, p. 28.

1.2.17 Xabier Pikaza¹²⁰

Pikaza não aborda os grandes problemas do livro de Jó. No entanto, segue a estrutura preconizado pela maioria dos estudiosos, que consiste no marco narrativo composto do prólogo (1–2) e epílogo (42,7-17), e no marco poético composto dos capítulos 3,1–42,6.¹²¹ O marco poético é subdividido em blocos, incluído o (1) prelúdio (3,1-26), (2) a discussão entre Jó e seus amigos (4,1–27,23), (3) o interlúdio (28,1-28), (4) a apologia final de Jó (29,1–31,40), (5) o discurso de Elihu (32,1–37,24) e (6) a revelação de Deus no meio da tormenta (38,1–42,6).

Quanto ao bloco de discussões entre Jó e seus amigos, que é composto dos capítulos 4–27, Pikaza estrutura-o em três atos: (1) o primeiro ato (4–14), (2) o segundo ato (15–21) e (3) o terceiro ato (22–27).¹²² Em relação ao terceiro ato, observa que a discussão entre Jó e seus amigos é intensa e textualmente complexa. Apesar dos diversos problemas textuais e das propostas de reconstrução feitas pelos comentaristas e tradutores, Pikaza opta por seguir a organização no TM,¹²³ mesmo que algumas passagens possam ser confusas na interpretação para esclarecer o texto.

1.2.18 Stefano Mazzoni¹²⁴

A obra de Mazzoni é dividida em três partes: (1) texto hebraico (TM); (2) tradução para a língua italiana e crítica textual; e (3) comentário ao texto de Jó. Mazzoni defende a macroestrutura do livro de Jó dividida em três partes: (1) prólogo em prosa (1–2); (2) poética como seção central (3,1–42,6) e (3) epílogo em prosa (42,7-14).

Sobre a estrutura dos diálogos poéticos divide o texto em cinco partes (A/B/C/D/E): (A) monólogo de Jó (3); (B) diálogos de Jó com seus três amigos (4–27); (C) hino à sabedoria (28); (D) monólogo de conclusão (29–31); (E) discurso de Elihu (32–37); (E) teofania (38–42,6). Como a maioria dos estudiosos, Mazzoni subdivide os diálogos poéticos em três ciclos: o primeiro ciclo (4–14) e o segundo ciclo (15–21). Sobre o terceiro ciclo (22–27), segue o TM, evitando conjecturas que não encontram apoio no próprio texto.¹²⁵

¹²⁰ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios: Lecturas de Job*. Madrid: San Pablo, 2020.

¹²¹ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 19.

¹²² PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 51.

¹²³ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 153.

¹²⁴ MAZZONI, Stefano. *Giobbe: introduzione, traduzione e commento*. Milano: San Paolo, 2020.

¹²⁵ MAZZONI, *Giobbe*, p. 10-14.

1.3 Conclusão

O livro de Jó é conhecido por sua mensagem e complexidade, marcado por incongruências estruturais e diversas intervenções alheias à *Vorlage* hebraica, como as paráfrases na tradução LXX, na reorganização proposta por Orígenes na Hécapla, e inúmeras tentativas de “reconstruções” modernas, todas passíveis de questionamentos. No entanto, apesar da complexidade, o TM demonstra coerência estrutural, permitindo uma abordagem clara dos temas abordados.

Embora a integridade estrutural do livro de Jó tenha sido questionada, a descoberta dos manuscritos de Qumran, em particular o *Targum 11QtgJob*, que contém os capítulos 24–27, um dos textos mais questionados do livro em relação à disposição do TM, corrobora a tendência de acolher o TM como *textus receptus* e, assim, interpretá-lo, mesmo que pareça ambíguo.

Diferentes estudiosos de Jó têm discutido a integridade do livro, sua estrutura e propuseram diversas hipóteses estruturais. Eles, convencidos de que o texto hebraico de Jó foi desorganizado, concentram-se mais na análise da estrutura do que na compreensão da mensagem teológica, e muitos não questionam se a disposição estrutural, de acordo com o *textus receptus* corrobora ou não a mensagem. Pensando nisso, proeminentes estudiosos propuseram diversas e divergentes estruturas para o livro inteiro ou para parte dele. Todos partem do mesmo princípio: a estrutura tripartida dos diálogos entre Jó e seus amigos (4–27). Para defender ou manter a estrutura tripartida, não hesitaram em “reorganizar” ou melhor, “alterar”, a disposição do TM.

Neste capítulo, observou-se que as tentativas de “reconstruir” ou “alterar” a estrutura do TM do livro de Jó não resultaram em uma interpretação mais harmônica, conforme almejavam os defensores da reorganização do texto. Pelo contrário, essas iniciativas, de acordo com nossa análise, conduziram a novos desacordos estruturais e à introdução de mais modificações do *textus receptus*, complicando, conseqüentemente, tanto a hermenêutica quanto a estrutura do texto. Diante desse dilema, uma questão crucial emerge: após inúmeras reorganizações, o que subsiste do texto do livro de Jó? Indubitavelmente, se o texto pode ser estudado em sua disposição atual no TM, isso implica afirmar que carrega, apesar de desafiadora, o sentido e o significado concebidos no *textus receptus*. No entanto, é importante notar que alguns estudiosos apontam a existência de passagens que, embora possam parecer ilógicas em seu contexto, são compreensíveis em seus contextos literários.

Nos capítulos seguintes, apresentaremos a hipótese da estrutura quadripartida em alguns textos e blocos, bem como o uso do número *quatro*, número cosmológico, como uma das chaves

de leitura do livro de Jó. O livro, como sabemos, não segue uma lógica matemática. Portanto, não se trata de enquadrar o texto, e sim de identificar uma estrutura alternativa ao modelo tripartido, que sugere que o TM está imperfeito.

A estrutura quadripartida, que apresentaremos no próximo capítulo, não altera o TM e não o avalia como desarmônico. Ao contrário, sustenta que é um texto confiável e, portanto, deve ser adotado e seguido integralmente como *textus receptus*.

CAPÍTULO II

ESTRUTURA NARRATIVA E ESTRUTURAS QUADRIPARTIDAS NO LIVRO DE JÓ

No plano geral e no literário, o livro de Jó é composto de dois grandes blocos literários: a narrativa e a poética. A narrativa é composta de duas unidades que se complementam: (A) o prólogo (1,1–2,13) e o (A') epílogo (42,7–17). Morla considera a narrativa como uma inclusão devida a tensões textuais e teológicas que aparentemente contradizem as discussões desenvolvidas na poética.¹ No entanto, apesar dessas ambivalências, o prólogo e o epílogo apoiam a hipótese da estrutura quadripartida.

Os diálogos poéticos, que compreende os capítulos 3,1–42,6, é o maior bloco literário do livro e está organizado em três unidades, ainda que, como afirma Zenger, com diversas incoerências:² (B) diálogos poéticos entre Jó e seus amigos (3,1–27,23), (C) onde está a sabedoria? (28,1-28) e os (B') diálogos poéticos entre Jó, Elihu e *YHWH* (29,1–42,6). Essa estrutura articula o livro de Jó com um esquema concêntrico em cinco partes, como se observa no esquema abaixo:

A	<i>Prosa</i> : Prólogo	1,1–3,1
B	<i>Poética</i> : Diálogos I	3,2–27,23
C	<i>Enigma</i> : onde encontrar a sabedoria?	28,1-28
B'	<i>Poética</i> : Diálogos II	29,1–42,6
A'	<i>Prosa</i> : Epílogo	42,7–17

De fato, há um consenso sobre a estrutura do livro de Jó, mas existe um desconforto devido aos múltiplos problemas textuais que apresenta. Os exegetas concordam com a existência de um terceiro ciclo de diálogos poéticos (I), mas não há consenso quanto aos seus limites. Enquanto alguns propõem que o terceiro ciclo tenha início a partir do capítulo 21 (Habel, Alonso Schökel e Sicre Díaz, Clines), outros defendem que começaria no capítulo 22 (Pope, Hartley, Terrien, Lévêque, Dhorme). Alguns alegam que o terceiro ciclo seja composto somente dos capítulos 22–23 (Westermann) e outros defendem a sua inexistência (Steinmann).

No entanto, os desacordos continuam, apesar do fato de que o TM, ser considerado por todos os estudiosos citados como *textus receptus*, e os principais códices antigos, como a LXX, a Vulgata, a Hécapla de Orígenes e Teodocião, apoiam o TM, no qual não há um terceiro

¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 39.

² ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 292.

discurso de Sofar e o discurso de Baldad é brevíssimo, composto apenas de seis versículos (25,1-6).

Na tentativa de solucionar essas incoerências, alguns exegetas propõem a reorganização dos capítulos 24–27 com o objetivo de harmonizar sua estrutura e sua teologia e, com isso, balancear o terceiro ciclo de diálogos, sobretudo nos discursos de Jó. Diante de tantos impasses, cabe o adágio latino “*tot capita tot sententiae*”. Afinal, são tantas as opiniões quantos os autores.³

Levanta-se, portanto, um questionamento: por que os exegetas não consideram que o texto de Jó segue uma estrutura interna que diverge das propostas atuais? Com o objetivo de encontrar uma estrutura que respeite o TM igual ao cânone, refutando qualquer realocação com o objetivo de harmonizar a mensagem do livro e livrá-lo das referidas contradições anotadas pelos estudiosos de Jó, propõe-se uma nova abordagem do livro de Jó, baseada em uma estrutura cosmológica que utiliza o número quatro, formações quádruplas e esquemas quadripartidos como base, identificando os textos em que a estrutura quadripartida se faz presente.

As estruturas quadripartidas, presentes em alguns textos, são a tese a ser desenvolvida e seguem os critérios da leitura canônica. Por isso, não realocam nenhuma linha ou termo do texto, sequer para harmonizar sua mensagem teológica ou para esclarecer as ambivalências, sejam teológicas sejam estruturais. As ambivalências serão interpretadas como parte da estrutura de um livro escrito por diversas mãos que, no decorrer da história do livro de Jó, se contradizem. No entanto, o texto canônico as integra e as harmoniza. As ambivalências são parte constitutiva da retórica do livro, empregadas como recurso irônico para sustentar seus princípios ético-teológicos e atacar, com veemência, a nefasta teologia da retribuição. Jó, principal personagem da trama, enfadado por ouvir discursos preconceituosos, agressivos e vazios, recorre à ironia com o objetivo de silenciar seus interlocutores. Seus ouvidos estão irritados e cansados de ouvir tanta tolice, que não lhe traz a paz, não o consola e só o faz sofrer.

Neste capítulo, serão apresentados o esquema geral e as estruturas quadripartidas no livro de Jó. Em seguida, demonstraremos o esquema nas unidades em que se faz presente. No esquema geral, serão indicados os blocos e as estruturas quadripartidas, os quais serão estudados em cada uma de suas unidades ou blocos.

³ No primeiro capítulo, foram apresentadas as diversas propostas de estruturação e reconstrução dos capítulos 21–27.

2.1 Desvendando as estruturas quadripartidas do livro de Jó

A estrutura quadripartida é baseada na hipótese de que os blocos, alguns capítulos e perícopes do texto canônico do livro de Jó foram estruturados em *quatro* partes ou lados. Essa hipótese propõe soluções para algumas incongruências internas, como aquelas do denominado “terceiro ciclo”. Além disso, evita as hipóteses de reorganização ou de alterações no TM, analisando o livro em conformidade com a leitura canônica dos textos bíblicos.

A leitura canônica aborda o texto em seu contexto, em vez de partir de teorias extradieéticas ou proposições teológicas externas, alheias ao livro ou à unidade em que está inserido.⁴ Considerando um equívoco a insistência em uma estrutura tripartida para os diálogos poéticos de Jó e seus interlocutores (3,1–27,23), propomos a hipótese de uma estrutura quadripartida, a partir de critérios internos de cada bloco do livro e observando que o texto exhibe padrão quadripartido que se repete na estrutura de diversos textos.⁵

A preferência por estruturas quádruplas pode ser observada tanto na macroestrutura quanto nas microestruturas do livro. Na macroestrutura, cada bloco literário e alguns capítulos podem ser segmentados em quatro partes que podem ser distintas ou paralelas. Nas microestruturas, principalmente nos capítulos centrais e em alguns textos em que se deseja enfatizar alguma ideia, o texto recorre a formações quádruplas. Portanto, a preferência pelo número quatro não é arbitrária, mas sim fundamentada na busca de Jó, personagem central, por *Eloah*. Jó procura por *Eloah* em todo o cosmos, como expresso em 23,3: *Ah, se soubesse onde encontrá-lo, eu chegaria a seu trono.*

A busca de Jó por *Eloah* é metaforicamente representada pela procura pelos *quatro* pontos cardeais, descrita de acordo com a cosmologia antiga, que concebia o universo com uma visão geocêntrica, a fim de referir-se à totalidade do cosmos. Contudo, independentemente da direção para a qual Jó se caminha, *Eloah* não é encontrado em nenhum lugar, como demonstrado em 23,8-9.

2.2 Jó 23,8-9: texto hebraico e tradução

הוּ קָדַם אֶת־לֵךְ וְאֵינֶנּוּ	8a	Eis, <i>vou</i> ao Oriente , e não [está];
וְאַחֲרָיִם וְלֹא־אָבִין לוֹ:	8b	e atrás – Ocidente –, e não o <i>encontro</i> .
שְׂמֵאוֹל בְּעִשְׂתּוֹ וְלֹא־אֶחָז	9a	A esquerda – Norte –, onde ele <i>age</i> , e não o vejo;

⁴ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 179-183.

⁵ Como era de esperar, existem algumas trincas na estrutura quadripartida, que serão devidamente analisadas.

יַעֲטֵף יָמִין וְלֹא אֶרְאֶה: 9b

volto para direita – **Sul** –, e não o *vejo*.

A cosmologia israelita está repleta de concepções ancestrais. Conforme delineado por essa mentalidade, o רָקִיעַ, *firmamento*,⁶ não é concebido como uma entidade etérea e imaterial, mas antes é descrito como sendo sólido, assemelhando-se a uma lâmina ou a uma chapa maciça e estável, uma estrutura que separa *as águas* (Gn 1,6; Jó 38,22).⁷

O firmamento repousa sobre as colunas e estende-se por toda a superfície da terra, assemelhando-se a uma abóboda sólida, comparável a um espelho (Jó 37,18; Sl 104,2; Is 40,22). Notavelmente, o רָקִיעַ, de acordo com a visão de Ezequiel, repousa sobre אַרְבַּע חַיֹּת, *quatro seres vivos*, que possuem características humana. Cada um desses seres é descrito como tendo quatro rostos, quatro asas e mãos sob suas asas, orientadas para quatro direções, acompanhando suas faces, e sustentam רָקִיעַ sobre suas cabeças (Ez 1,5-23).

Esses quatro seres vivos são identificados como os quatro pilares. Esses seres vivos são interpretados como representações dos quatro pontos cardeais (Jó 23,8-9), sugerindo que as colunas, os pilares dos céus (Jó 26,11),⁸ que sustentam o cosmos, eram quatro.

O número *quatro*, como descrito acima, é considerado, nos textos bíblicos, a base numérica que simboliza a totalidade do *cosmos* e faz referência direta aos *quatro* pontos cardeais: *leste, oeste, norte e sul* (Is 11,12; Mt 24,31), além disso, associa-se às estações do ano: *primavera, verão, outono e inverno* (Gn 8,22) e as fases da lua: *nova, crescente, cheia e minguante* (Sl 104,19). Portanto, como escreve Mckenzie, o quatro é entendido como número cosmológico.⁹

No livro de Gênesis, em 4,10, descreve que no paraíso havia *quatro* rios, simbolizando o cosmos como um paraíso. Já, em Ez 37,9, é convocada a רִיחַ, *Ruah*, מְאַרְבַּע רוּחֹת, *dos quatro ventos*, para insufla vida naqueles que foram mortos, הָאֲלֵהָ וַיְחַיֵּי, *e que estes revivam*. Ap 4,6-7 menciona os τέσσαρα ζῷα, *quatro seres viventes*,¹⁰ que simbolizam o cosmos e os *quatro* extremos da terra,¹¹ similarmente descrito em Ezequiel 1,14. Esses seres possuem olhos à frente

⁶ רָקִיעַ, *firmamento*, do verbo רָקַע, que significa estender e endurecer uma lâmina de metal com marteladas para estendê-la o metal, fabricando uma chapa (Jó 37,18).

⁷ EICHRODT, Walter. *Teologia Del Antiguo Testamento II: Dios Y Mundo – Dios Y Hombre*. Madrid: Cristiandad, 1975, p. 100; ARANA, Andrés Ibañez. *Para comprender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003. p. 32.

⁸ עַמֻּדֵי שָׁמַיִם, *pilares dos céus*.

⁹ MCKENZIE, *Dicionário Bíblico*, p. 661.

¹⁰ A TEB traduz *quatro animais* no Ap 6.

¹¹ Em Ap 6,1-8, ocorre a abertura do quarto selo, revelado na figura de quatro cavalos e quatro cavaleiros, que simbolizam a realidade de morte do império romano. Ap 7,1 afirma: *Vi quatro anjos de pé sobre os quatro cantos da terra*.

e atrás e estão diante ou no meio do trono de Deus, sendo simbolizados por quatro animais: *leão, novilho, rosto humano e águia*.¹²

No Novo Testamento, os quatro Evangelhos de Mateus, Marcos, Lucas e João apresentam distintas perspectivas sobre a vida e os ensinamentos de Jesus Cristo. Estes evangelhos também testemunham o milagre da multiplicação dos pães, realizado por Jesus, destacando seu poder e generosidade ao suprir as necessidades físicas da multidão. Cada evangelho oferece uma visão única desses eventos, sublinhando a importância do ensino e da compaixão de Jesus como Messias e provedor.

2.3 Enredo narrativo e narrativa sintática do livro de Jó

A estrutura de um livro, especialmente para os livros bíblicos, pode ser delineada por diversos caminhos. Contudo, o sumário proposto no texto, pelo narrador, pode ser complexo, porém é um caminho a ser percorrido pelo estudioso para desvendar sua estrutura. O livro apresenta um itinerário que é questionado por muitos estudiosos. Todavia, é o itinerário pensado pelo narrador do livro. Em vez de falar de autor, falaremos de narrador, pois ele é, de fato, a voz que percorre toda a obra e define a paternidade de cada discurso por meio das diversas fórmulas de aberturas de cada discurso e na narrativa, prólogo e epílogo, bem como em algumas declarações.¹³ As intervenções do narrador, apesar de a maioria do livro de Jó ser composto de discurso poéticos, abrangem todo o texto e os discursos de todos os personagens.

O narrador guia o leitor pelo discurso, pelo significante do significado,¹⁴ define cada personagem,¹⁵ bem como sua ideologia, e apresenta sua narrativa, como define Marguerat:

A composição narrativa é fruto de um trabalho do narrador, que enuncia sua história em função de um ponto de vista particular. De modos que a disposição adotada pelo narrador na composição da narrativa constitui uma escolha de retórica narrativa, quer dizer, uma escolha de significante narrativo.¹⁶

A voz poética guia com maestria o leitor atento pelo enredo do livro, como um *narrador confiável*.¹⁷ Trata-se de um narrador *onipotente*, pois quando o enredo parece encontrar uma solução ele introduz um novo personagem (32,6) ou inicia um novo bloco literário (3). A um

¹² RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 118.

¹³ Jó 32,1-5.

¹⁴ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 33.

¹⁵ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 78.

¹⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 33.

¹⁷ VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 57.

narrador *onisciente*, nada escapa ao seu conhecimento (42,17). Ele é *onipresente* e ocupa todos os espaços do livro, os céus e a terra (1–2), acompanhando o personagem Jó por todo o texto, mesmo em seu silêncio.¹⁸ Por isso, suas intervenções definem a estrutura do livro e corroboram a estrutura quadripartida.

De acordo com Marguerat, “o esquema quinário é um modelo canônico que permite medir qualquer enredo”,¹⁹ uma vez que representa um “modelo estrutural que decompõe o enredo da narrativa em cinco momentos sucessivos”.²⁰ Nesse contexto, destaca-se a importância do papel do narrador no processo de composição, especialmente em textos discursivos como o livro de Jó, pois atua como um mediador definindo ou indicando o orador.

No Livro de Jó, a voz poética habilmente constrói uma tensão entre os elementos narrativos e poéticos, com o objetivo de envolver o leitor de forma sutil e envolvente. É possível perceber que se inicia com a narração e, posteriormente, transita para o diálogo. Tal recurso está presente tanto no prólogo-epílogo quanto nos diálogos poéticos, e cria pontos de tensão silenciosos (2,11-13) ou longos discursos sem respostas, como se verifica nos capítulos 26–31, nos discursos de Jó e de Elihu (32–37).

É consenso entre os estudiosos que o livro de Jó se divide em dois gêneros e blocos literários, a narrativa (1–2; 42,7-17) e a poética (3,1–42,6). No entanto, a relação entre os blocos não é clara devido às particularidades de cada um, tais como questões estruturais e de gênero literário, entre outras. Neste texto, será apresentada, de forma geral, a estrutura do livro de Jó com base nas incursões do narrador e do modelo quinário.

Para Marguerat, “o enredo é uma estrutura unificadora que liga as diversas perícopes da narrativa e as organiza em uma história contínua”.²¹ Tanto na prosa quanto na poética do livro de Jó existe “um liame de causalidade” que assegura a unidade do enredo do livro e que é *unificador*,²² evitando que os discursos se tornem um emaranhado confuso, que possa ser lido com a paternidade dos discursos alterada, independentemente da voz do narrador, como as reorganizações que ocorrem nos capítulos 24–27.²³

¹⁸ VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, Bíblia como Literatura, 2016, p. 56.

¹⁹ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 58.

²⁰ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 59.

²¹ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 56.

²² VITÓRIO, *Análise narrativa da Bíblia*, p. 58.

²³ Os Métodos Históricos Críticos (MHC) consistem em métodos diacrônicos, compostos pela crítica da constituição do texto, da forma, do gênero e da crítica das tradições (SIMIAN-YOFRE, Horacio; GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean Louis; PISANO, Stephen. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 73-108). Os adeptos do MHC alteram o *textus receptus* (TM), ou seja, não seguem a voz do narrador

O modelo clássico aristotélico estrutura a narrativa, o enredo, como uma pirâmide, composta por três elementos fundamentais: (I) exposição, (II) complicação e (III) resolução.²⁴ Essa estrutura piramidal pode ser observada no livro de Jó, no qual o prólogo se configura como a (I) *exposição* (1,1–2,13), os diálogos poéticos (3,1–42,6) constituem (II) a *complicação* e o epílogo (42,7-17) a (III) *resolução*.

Entretanto, apesar da objetividade, o modelo aristotélico revelou-se, em nossa pesquisa, insuficiente para uma análise mais aprofundada do enredo do livro de Jó. Nesse sentido, o esquema quinário, embora sujeito a contestações por parte de alguns estudiosos que interpretam os diálogos poéticos (4,1–42,6) como um bloco meramente retórico, desconsiderando a importância das intervenções da voz poética, demonstra ser apropriado para proporcionar uma percepção ampla e acurada do enredo de Jó.

O esquema quinário, segundo Marguerat,²⁵ articula o enredo em cinco momentos sucessivos: (a) *exposição (situação inicial)*, que descreve o ambiente da narração; (b) *complicação (nó)*, que desencadeia a tensão narrativa; (c) *ação transformadora (clímax)*, situação que revela os enigmas do texto; (d) *desenlace (resolução)*, que oferece uma solução do enigma por meio de uma ação transformadora; e (e) *situação final*, que representa um estado oposto à situação inicial.²⁶

A análise narrativa exige uma atenção a todos os momentos do texto, mas as dimensões do livro de Jó exigiriam muito esforço para detalhar todos os elementos pormenorizadamente. Por isso, veremos, a partir da voz lírica, os cinco momentos do esquema quinário na narrativa de Jó.

(a) *A situação inicial* (1,1–2,13).²⁷ Geralmente as narrativas hebraicas iniciam-se com a forma *wayyiqtol*²⁸ para indicar a ação principal do enredo. Contudo, no livro de Jó, a primeira proposição não é verbal (PV), por isso, tal forma foi substituída por uma proposição nominal complexa (PNC), ou seja, o verbo ocupa a segunda posição e não a primeira na proposição e, nesses casos, o verbo é *qal* ou *qatal*. Essa é a característica da primeira proposição do prólogo

e, onde identificam, a seu critério, perícopes ou hemístiquios confusos, os realocam de acordo com sua teoria. Acreditamos que isso seja uma corrupção do texto canônico.

²⁴ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 57.

²⁵ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 58-59.

²⁶ VITÓRIO, *Análise narrativa da Bíblia*, p. 60-62; MARTINS, Inácio. *A Misericórdia como caminho de salvação: uma análise exegético-teológica de Mt 25,31-46*. São Paulo: Dialética, 2023, p. 31.

²⁷ Marguerat define a situação inicial, ou exposição, como a circunstâncias da ação (a moldura, personagens). Se for o caso, é mencionada uma falta (enfermidades, dificuldade, ignorância). É a narrativa que vai demonstrar a tentativa de sua eliminação (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 59).

²⁸ NICCACCI, Alviero. The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose. *Journal for the Study of the Old Testament*, Supplement Series, n. 86, Sheffield Academic Press, p. 48, 1990.

do livro de Jó. O prólogo começa com a fórmula *הָיָה אִישׁ*, *havia um homem*, quando se esperaria a fórmula *וַיְהִי אִישׁ*. Apesar disso, a fórmula *וַיְהִי* pode ser usada para indicar o início absoluto de uma narrativa (Est 2,5; Jr 26,20).²⁹

Já a estrutura interna do livro segue a subdivisões do marco narrativo e poético. A prosa, no início logo após a introdução (1,1-5), está estruturada sem interrupções pela fórmula *וַיְהִי הַיּוֹם*, *certo dia*, que é repetida três vezes (1,6; 1,13; 2,1). O *וַיְהִי*, qal *wayyiqtol* imperfeito, aqui na narrativa, funciona como um sinal macrossintático definindo a subdivisão do texto narrativo. O seguimento *וַיְהִי* não é sujeito de *וַיְהִי*, mas advérbio de tempo.³⁰

Jó 1,1-5 é uma exposição pré-temporal, um prelúdio, que apresenta o principal personagem da trama. O narrador singulariza Jó, personagem central na narrativa, como um habitante da *בְּאֶרֶץ-עוּזָא*, *terra de Us*, um homem *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1). Jó é retratado como um patriarca de passado heroico, pai de sete filhos e três filhas, possuidor de uma grande quantidade de bens, sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois, quinhentas jumentas e numerosa criadagem. Ele é um patriarca sábio, rico e piedoso, um sacerdote que oferece holocaustos para a purificação de seus filhos e cumpre todos a leis.

As duas cenas celestes (1,6-12 e 2,1-6) revelam uma tensão cósmica entre os céus e terra. Ambas as cenas iniciam-se com a expressão temporal *וַיְהִי הַיּוֹם*, *aconteceu o dia* (1,6aa e 2,1aa). O narrador apresenta outros personagens: *בְּנֵי הָאֱלֹהִים*, *os filhos de Elohim*, *יהוה*, *YHWH*, e *הַשָּׂטָן*, *Hassatan*, o adversário de Jó (v. 6), a mulher de Jó (2,9), bem como seus três amigos: Elifaz, Baldad e Sofar (2,11-12).

A situação de Jó é drasticamente transformada de homem mais importante do Oriente (1,1-5) para um homem desgraçado (2,11-13). Na primeira cena terrestre, Jó perde todos os seus bens, e seus filhos e filhas morrem em uma tragédia natural (1,13-22). Na segunda cena terrestre, ele perde sua saúde (2,7-10). Mas, diante dos infortúnios, sua resposta constitui-se de gestos e palavras.

Então Jó se levantou, rasgou seu manto e raspou a cabeça. Depois lançou-se por terra e adorou, e disse: *Nu saí do ventre de minha mãe, nu para lá hei de voltar. YHWH deu, YHWH tirou. Bendito seja o nome de YHWH* (1,20-21). E na segunda cena, após rejeitar as falas insensatas de sua mulher, que sugerira que ele devia amaldiçoar Deus e morrer, ele diz: *Sempre aceitamos a felicidade como um dom de Deus. E a desgraça? Por que não a aceitaríamos?* (2,9-10).

²⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 85.

³⁰ NICCACCI, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, p. 142.

Todavia, o que Jó e os outros personagens terrenos desconhecem é que os infortúnios de Jó foram desencadeados a partir de dois diálogos presentes em duas cenas quase idênticas (1,7-17; 2,1-6), que ocorrem na corte celestial, entre *YHWH* e Satã, sobre a ética e a fé de Jó e de todo ser humano.

2.4 Jó 1,7-12: texto e tradução

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן	7a	E disse <i>YHWH</i> a Satã:
מֵאֵין תָּבֵא	b	<i>De onde vens?</i>
וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת־יְהוָה	c	E respondeu Satã para <i>YHWH</i>
וַיֹּאמֶר	d	e disse:
מִשׁוֹט בְּאַרְצֵךְ וּמִהֲתֵלֵךְ בָּהּ:	d	<i>De percorrer a terra e de vagar por ela.</i>
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן	8a	E disse <i>YHWH</i> a Satã:
הֲשִׁמַּתָּ לְבָבְךָ עַל־עַבְדִּי אִיֹּב	b	<i>Acaso puseste teu coração sobre o meu servo Jó?</i>
כִּי אֵין כָּמוֹהוּ בְּאַרְצֵךְ אִישׁ	c	<i>Porque, na terra, não há homem como ele.</i>
תָּם	dα	<i>Íntegro</i>
וַיֵּשֶׁר	dβ	<i>e reto</i>
יָרָא אֱלֹהִים	dγ	<i>que teme a Deus</i>
וְסָר מֵרָע:	dδ	<i>e se afastava do mal.</i>
וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת־יְהוָה	9a	E respondeu Satã para <i>YHWH</i>
וַיֹּאמֶר	b	e disse:
הֲחִנָּם יָרָא אִיֹּב אֱלֹהִים:	b	<i>Acaso sem causa teme Jó a Deus?</i>
הֲלֹא־ (אָתָּה) [אֶתָּה] שָׂכַתָּ בְּעֵדוֹ	10a	<i>Acaso tu não cercaste em torno dele,</i>
וּבְעֵד־בַּיִתוֹ	b	<i>e em torno da casa dele</i>
וּבְעֵד כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ מִסָּבִיב	c	<i>e em torno de tudo que é dele?</i>
מַעֲשֵׂה יָדָיו בְּרָכָתָּ	d	<i>O feito das mãos dele abençoaste,</i>
וּמִקְנֵהוּ פָּרִץ בְּאַרְצֵךְ:	e	<i>e o gado dele pululam na terra.</i>
וְאוֹלָם שָׁלַח־נָא יָדְךָ	11a	<i>Mas, contudo, estende, agora, a tua mão</i>
וְגַע בְּכָל־אֲשֶׁר־לוֹ	b	<i>e toca em tudo o que é dele.</i>
אִם־לֹא עַל־פְּנֵיךָ יִבְרַכֶּנִּי:	c	<i>Senão para as tuas faces te bendirá!</i>
וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן	12a	E disse <i>YHWH</i> para Satã:
הִנֵּה כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ בְּיָדְךָ	b	<i>Eis que tudo o que é dele [está] em tua mão.</i>

- רק אליו אל-תשליח ידך c *Somente, contra ele, que não estendas a tua mão.*
 ויצא השטן מעם פני יהוה: c *E saiu Satã de junto da presença de YHWH.*

2.5 Jó 2,2-7a: texto e tradução

- ויאמר יהוה אל-השטן 2a *E disse YHWH a Satã:*
 אי מזה תבא b *De onde vens?*
 ויען השטן את-יהוה c *E respondeu Satã para YHWH*
 ויאמר d *e disse:*
 משוט בארץ ומתהלך בה: d *De percorrer a terra e de vagar por ela.*
 ויאמר יהוה אל-השטן 3a *E disse YHWH a Satã:*
 השמת לבך אל-עבדי איוב b *Acaso puseste teu coração sobre o meu servo Jó?*
 כי אין כמהו בארץ איש c *Porque, na terra, não há homem como ele.*
 תם dα *Íntegro*
 וישר dβ *e reto*
 ירא אלהים dγ *que teme a Deus*
 וסר מרע: dδ *e se afastava do mal.*
 ועדנו מחזיק בתמיתו e *Ele persiste na integridade dele,*
 ותסתניני בו לבלעו חנם f *e me instigaste contra ele para aniquilá-lo sem causa.*
 ויען השטן את-יהוה 4a *E respondeu Satã para YHWH*
 ויאמר b *e disse:*
 עור בעד-עור 4c *Pele por pele!*
 וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו: d *E o homem dará toda a sua vida.*
 אוכלם שלחנא ידך 5a *Contudo, estende agora tua mão*
 וגע אל-עצמו ואל-בשרו b *e toca no osso dele e na carne dele.*
 אם-לא אל-פניך יכרכב: c *Senão lançará, em teu rosto, maldições.*
 ויאמר יהוה אל-השטן 6a *E disse YHWH para Satã:*
 הנו בידך אף את-נפשו שמר: b *Eis que ele [está] na tua mão; só lhe poupe a vida.*
 ויצא השטן מעם פני יהוה: 7a *E saiu Satã de junto da presença de YHWH.*

As quatro cenas estão estreitamente ligadas e são concluídas por um veredicto do narrador. A primeira é concluída com o veredicto: *Em tudo isso, Jó não pecou. Não atribuiu a Deus nada de indigno* (1,22), e a segunda em 2,10d: *Em tudo isso Jó não pecou com seus lábios.*

Esses veredictos são importantes na narrativa porque ocorrem antes da chegada dos três amigos (2,11).

A última cena da situação inicial, Jó 2,11-13, é enigmática e representa uma passagem entre a situação inicial e a complicação. Primeiro, os três amigos, de longe, levantam os olhos, erguem a voz e lamentam diante da desgraça do amigo Jó. Em seguida, rasgam suas vestes, jogam cinzas para cima e sobre suas cabeças, sentam-se com Jó na terra e silenciam por sete dias e noites, nada dizendo em solidariedade com a dor de Jó, pois certamente esperavam sua morte.

(b) *A complicação (nó)* (3,1-26).³¹ O elemento desencadeador da tensão ocorre após o silêncio de sete dias e noites entre Jó e seus três amigos (2,13). Em 3,1 ocorre a interrupção da forma *wayyiqtol* da narrativa e inicia-se a poética. A voz poética introduz o texto com a seguinte fórmula: אַחַר־יֵכֶן פְּתַח אִיּוֹב אֶת־פִּיהוּ, *depois disso, Jó abriu a boca* (3,1a), e adianta, em um hemistíquio, que funciona como uma elipse, o conteúdo do lamento de Jó: וַיִּקְלֵל אֶת־יוֹמוֹ, *e amaldiçoou o seu dia* (3,1b). A partir do 3,2, o narrador empregará uma fórmula objetiva para introduzir os discursos: וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר, *e respondeu Jó e disse [dizendo]*.

Os questionamentos apresentados no capítulo 3 estabelecem um desequilíbrio na narrativa, representando o *nó* do enredo e questionando a tese de que Jó é um homem que aceita seu destino pacientemente (1,20; 2,10),³² sem questionar os motivos de seus infortúnios. Jó, diante de uma vida sem sentido e repleta de aflição, assevera: *Pereça o dia do meu nascimento e a noite que anunciou: “É um varão”. Que esse dia se transforme em trevas; que Deus, lá do alto não convoque; não resplandeça sobre ele a luz* (3,1-4). E continua seu lamento cheio de *לָמָּה, בְּדַוְעָה, בְּדַוְעָה, porquês: Por que não morri, ainda no seio? Fora do ventre teria expirado. Por que me acolheram dois joelhos e dois seios me deram de mamar* (3,11-12)... *Por que concede a ele a luz ao sofredor e a vida aos ulcerosos* (3,20). Jó questiona a importância de continuar vivendo diante de um drama intenso, questionando a relevância da vida e diante da morte.

Com esses questionamentos, começa a tensão, criando um obstáculo à solução do caso e problema de Jó, que parecia pacífico na cena em que Jó está sentado na terra com pó sobre a cabeça, junto com seus amigos (2,11-13).

³¹ A complicação, ou nó, é o elemento desencadeador da narrativa, que introduz a tensão narrativa, ou seja, o desequilíbrio que existia no estado inicial ou complicação na busca (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 59).

³² ROSSI, Luiz. *A falsa religião e a amizade enganadora: Livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 34.

(c) *A ação transformadora (4–37).*³³ Nestes capítulos, que se destacam como os mais densos e extensos do livro, em virtude das numerosas e divergentes propostas de reorganização do texto, sobretudo nos capítulos 21 a 27, a voz poética desempenha o papel de guia do leitor com suas fórmulas de introdução, as quais são de especial relevância para estabelecer a autoria de cada discurso, promover a coesão do texto e assegurar a integridade da obra.

Para introduzir os discursos dos três interlocutores de Jó, *Elifaz de Teman*, *Baldad de Shûah* e *Sofar de Naamá*, a voz poética utiliza a seguinte fórmula narrativa, variando apenas a autoria do discurso:

וַיַּעַן אֱלִיפַז הַתִּימְנִי	<i>Então respondeu, Elifaz de Teman...</i>	4,1; 15,1; 22,1
וַיֹּאמֶר:	<i>e disse:</i>	
וַיַּעַן בְּלָדָד הַשׁוּחִי	<i>Então respondeu Baldad de Shûah...</i>	8,1; 18,1; 25,1
וַיֹּאמֶר:	<i>e disse:</i>	
וַיַּעַן צֹפָר הַנַּעֲמָתִי	<i>Então respondeu Sofar de Naamá...</i>	11,1; 20,1
וַיֹּאמֶר:	<i>e disse:</i>	

Cada um dos discursos proferidos por Jó inicia-se com uma fórmula narrativa. As respostas dadas por Jó, por sua vez, apresentam uma estrutura composta de duas proposições verbais: וַיַּעַן אִיּוֹב וַיֹּאמֶר, *e respondeu Jó, e disse* [dizendo].³⁴ A raiz verbal ענה, *responder, retornar*, é frequentemente utilizada em contextos em que alguém é instigado a responder a uma imprecisão, desempenhando uma função afirmativa.

Em 27,1 e 29,1, nos discursos finais proferidos por Jó, a voz poética insere uma nova fórmula que, em nossa opinião, contribui para a integridade canônica do texto:

³³ Para Marguerat, a ação transformadora resulta da busca, alterando a situação inicial e situando-se no nível pragmático (ação) ou cognitivo (avalição) (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 59).

³⁴ Jó 6,1; 9,1; 12,1; 19,1; 21,1; 23,1; 26,1.

וַיִּסַּף אִיּוֹב שְׂאֵת מְשָׁלוֹ *Retomou Jó o seu pronunciamento [provérbio]*

וַיֹּאמֶר: *e disse:*

Essa nova fórmula, apesar de suscitar questionamentos, revela uma distinção entre os discursos anteriores (4–26) e os discursos finais proferidos por Jó (27–31). O termo מְשָׁלוֹ, utilizado nesse contexto, não possui o significado convencional de *provérbio*, mas sim de um *pronunciamento*. Consequentemente, de acordo com o TM, Jó profere dois מְשָׁלוֹ, *pronunciamentos*.

O primeiro מְשָׁלוֹ abrange os capítulos 27–28. No capítulo 27, Jó faz um juramento de inocência, como é observável no texto, seguido do hino sobre a sabedoria no capítulo 28. O segundo מְשָׁלוֹ, nos capítulos 29–31, é o libelo de Jó – o testemunho que deve ser pronunciado diante de *Shadday* pelo אִישׁ רִיבִי, *homem de minha contestação*,³⁵ ou seja, o adversário de Jó. O libelo é constituído por três partes, além do desafio a *Shadday*. No capítulo 29, Jó recorda seu passado memorável; no 30, descreve seu presente miserável e apela por uma solução no futuro em 31,1-34. E, como homem íntegro, faz seu último desafio a *Shadday* em 31,35-40. Ao final do desafio, o narrador interrompe os diálogos com uma conclusão solene: תַּמּוּ דְבָרֵי אִיּוֹב, *aqui terminam as palavras de Jó* (31,40c).

Em seguida, em 32,1, a voz poética relata a desistência dos três amigos. Essa informação é essencial e poderia ser considerada o marco inicial do *desenlace*:

וַיִּשְׁכְּתוּ שְׁלֹשֶׁת הָאֲנָשִׁים *Então os três amigos desistiram de*

הָאֱלֹהִים מְעַנּוֹת אֶת־אִיּוֹב *responder a Jó,*

כִּי הוּא צַדִּיק בְּעֵינָיו: פ *uma vez que era justo a seus próprios olhos.*

Contudo, a voz poética não conclui o clímax do enredo ao final dos discursos dos três amigos de Jó, como ocorre no final da situação inicial. Em vez disso, introduz um novo personagem nos diálogos poéticos: o quarto “amigo” de Jó, אֵלִיהוּ, *Elihu*. Embora a voz poética não tenha mencionado Elihu na *situação inicial* (1,1–2,13), pode-se dizer que ele testemunhou o debate entre Jó e seus três amigos como um personagem figurante,³⁶ conhecido apenas pelo narrador; como afirma 32,4: *Ora, Elihu evitara falar a Jó, porque os outros eram mais idosos do que ele*. O silêncio sobre a presença de Elihu faz parte da estratégia do texto,³⁷ e sua

³⁵ Tradução literal.

³⁶ MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 78.

³⁷ Em uma narrativa, o narrador desempenha um papel fundamental na definição da posição do leitor em relação aos personagens, estabelecendo três possibilidades distintas: (1) o personagem ocupa uma posição superior à do leitor, (2) uma posição igual e (3) uma posição inferior. No caso de Elihu, o narrador opta por mantê-lo

introdução em um momento estratégico da narrativa, com seus discursos, tem como finalidade esgotar todos os argumentos contra Jó e fazê-lo confessar sua culpa.

O texto introduz Elihu de forma distinta (32,1-5), identificado como uma fórmula mais detalhada do que a dos três amigos: אֱלִיהוּא בֶן־בְּרַכָּאֵל הַבּוּזִי מִמְּשַׁפְּהַת רָם, *Elihu, o filho de Barakel, o buzita, do clã de Ram*. Um dos elementos importantes na análise narrativa é a compreensão do significado dos nomes dos personagens. A apresentação abrangente das credenciais genealógicas de Elihu, considerando o momento de sua introdução no texto, desperta interesse em seu personagem. O nome próprio אֱלִיהוּא é comum na BH³⁸ e significa “*ele é meu Deus*”, mesmo nome do profeta Elias, que significa “*Yahu é meu Deus*”. Essa semelhança sugere uma alusão à missão de Elihu, o qual, como Elias, desempenhará o papel de defensor de Deus.

Como defensor da justiça, Elihu se inflamou de cólera contra Jó, pois este pretendia ser justo מֵאַלֹהִים, *mais que Deus* (32,2b).³⁹ Além disso, Elihu se enfurece com os três amigos, Elifaz, Baldad e Sofar, por não terem conseguido responder aos questionamentos de Jó e por terem reconhecido que Deus era culpado (32,3-4).

Já o nome de seu pai בְּרַכָּאֵל הַבּוּזִי, *Barakel, o buzita, do clã de Ram*, também é significativo. בְּרַכָּאֵל é um nome semita ausente na BH, que significa “*Deus abençoou*”, e consiste em uma combinação do teóforo אֵל com a raiz verbal בֵּרַךְ, *bendito*. *Buz*, de acordo com Gn 22,21, foi um dos sobrinhos de Abraão e irmão de Us, que seria um dos patriarcas da família de Jó (1,1).⁴⁰ *Ram*⁴¹ foi um dos antepassados de Davi, o que sugere uma conexão com a tribo de Judá.⁴² Todas essas informações qualificam Elihu para falar e discursar, o que o leva a se posicionar como um juiz que fala em nome de *Eloah*.

Os discursos de Elihu totalizam quatro e começam com três fórmulas distintas. Esses discursos não sofrem interrupção por parte de Jó, YHWH ou quaisquer outros personagens, o que sugere que constituem uma inclusão.⁴³ Entretanto, é importante ressaltar que esta pesquisa

oculto ao leitor, embora não o faça para os personagens que interagem na narrativa. A revelação da presença de Elihu ocorre somente no capítulo 32, uma vez que ele informa aos três amigos que não foram capazes nem de convencer Jó de seus pecados nem de defender a causa de Eloah. Esse cuidadoso manejo do conhecimento do leitor em relação aos personagens exemplifica a habilidade do narrador em controlar a perspectiva e a compreensão do leitor ao longo da narrativa (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 90-91).

³⁸ 1Sm 1,1; 1Cr 12,21; 26,7.

³⁹ Gn 30,3; Ex 32,19.

⁴⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 1112; MAZZONI, *Giobbe*, p. 226-227.

⁴¹ De acordo com Gn 25,23, Us é uma região situada entre Dedã e Temá; essa área, que se encontra a sudeste do mar Morto, é mencionada em outras passagens bíblicas como distrito de Edom (Lm 4,21; Gn 26,28; Jr 25,20). Além disso, Us é o nome de uma tribo aramaica, como se lê em Gn 10,23; 22,21 (TEB, p. 1116, nota “a” a Jó 1,1).

⁴² 1Cr 2,9; Rt 4,19.

⁴³ JANZEN, *Giobbe*, p. 281; MAZZONI, *Giobbe*, p. 236.

não abordará a história da formação do texto, uma vez que nossa análise concentra-se no texto canônico, e consideramos tal abordagem desnecessária para a análise proposta nesta tese.

Na primeira fórmula, a voz poética faz a apresentação de Elihu destacando sua origem familiar: וַיַּעַן אֱלִיהוּא בֶן־בְּרַכְאֵל הַבּוּזִי וַיֹּאמֶר, *respondeu Elihu, filho de Barakel, o buzita, e disse* (32,6a). Tanto o segundo e quanto o terceiro discurso (34–35) iniciam-se com a fórmula discursiva, já encontrada em outros discursos: וַיַּעַן אֱלִיהוּא וַיֹּאמֶר, *então respondeu Elihu e disse* (34,1; 35,1), o que causa estranheza, já que não há interrupções entre os discursos. O quarto discurso começa com uma fórmula diferente, וַיִּסָּר אֱלִיהוּא וַיֹּאמֶר, *e continuou Elihu e disse* (36,1).

A presença de Elihu revela que, apesar do silêncio dos três amigos, todas as complicações continuam sem solução. Embora seus discursos sejam considerados por algum como uma inclusão, um acréscimo ou um comentário ao livro, como escreve Ravasi,⁴⁴ os discursos são lógicos e parte constituinte do texto canônico. Segundo Habel, Elihu assume a função do prefigurado juiz que Jó convoca para conduzir seu libelo (31,35). Isso ocorre porque Elifaz, Baldad e Sofar não foram capazes de responder às indagações de Jó nem de refutar suas palavras (32,12). Diante do fracasso dos três, Elihu assume para si a responsabilidade de responder os questionamentos de Jó e o desafia: *Se és capaz, responde-me argumenta contra mim, toma posição!* (33,5).⁴⁵

Jó é convocado a apresentar sua defesa לְפָנָי, *perante a face*, de Elihu e não perante a face de *Eloah*, como desejava e tinha planejado (13,3.8; 31,35).⁴⁶ Portanto, o discurso de Elihu é um anticlímax⁴⁷ que retarda a resolução do enredo, levando Jó e o leitor a esperarem o *desenlace*, que será o oposto do que Elihu esperava.

(d) *O desenlace* (38,1–42,6).⁴⁸ A resolução do enredo tem início com a fórmula de abertura da teofania, na qual a voz poética reintroduz *YHWH* na trama.⁴⁹ Há uma dupla manifestação de *YHWH* no seio da tempestade: וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר, *Respondeu YHWH para Jó do meio da tempestade e disse* (38,1; 40,6). Em, 40,1, a voz poética reforça a interpelação de *YHWH* a Jó e, para suscitar uma resposta, utiliza uma fórmula narrativa a fim

⁴⁴ RAVASI, *Giobbe*, p. 665-666.

⁴⁵ HABEL, *The Book of Job*, p. 32.

⁴⁶ Jó 7,17-21; 9,32-35; 16,19-31; 23,3-9.

⁴⁷ HABEL, *The Book of Job*, p. 32.

⁴⁸ O desenlace (ou Resolução), segundo Marguerat, é a liquidação da tensão pela aplicação da ação transformadora ao sujeito (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 59).

⁴⁹ Em Jó 12,9b, há uma citação de יַד־יְהוָה, *a mão de YHWH*. No entanto, poucos manuscritos em hebraico corrigem para אֵלֹהִים, supondo que o copista se equivocou. No entanto, a Vulgata preserva o tetragrama – *manus Domini*.

de conectar a resposta de Jó ao primeiro discurso de YHWH: וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אֵיּוֹב וַיֹּאמֶר, *então respondeu YHWH a Jó e disse.*

Na teofania, ocorre uma dupla manifestação de YHWH, correspondendo à dupla manifestação do Senhor no prólogo (1,6-12; 2,1-6), o que confirma o testemunho divino de que Jó é *um homem íntegro e justo, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1.8; 2,3), visto que o Senhor se revela a Jó. Isso vai contra a teologia dos três amigos e de Elihu, que afirmam que não há esperança para o ímpio, como diz Baldad em 8,13: *O destino de quem de El se esquece; a esperança do ímpio perecerá*; Sofar em 11,20: *Os maus aos olhos se consomem e refúgio não hão de encontrar. Expirar: eis a sua esperança*; e Elifaz em 15,31: *Não se fie no engano: perderia a rota, pois seu salário é enganação*. Essa teologia foi confirmada por Jó em 27,8-10: *Pois dizes: “Que vantagem o ímpio espera no momento de Eloah tirar-lhe a vida? Será que El vai ouvir seu grito, quando a desgraça o surpreender? Se ele se tivesse deleitado no Shadday, teria invocado Eloah a todo momento!”*

Em seguida, יְהוָה, do seio da tempestade, desafia Jó em 38,3 e 40,7: *Cinge, como um valente, os teus rins, vou interrogar-te, e tu me instruirás*, e em 40,2b: *Responde, pois o censura Eloah!* Eis a grande revelação do livro de Jó: YHWH não abandona o justo. O Senhor responde às contestações de Jó sobre a maneira como governa o mundo (12,25). Portanto, a trama do livro de Jó é um enredo de revelação,⁵⁰ como demonstrado nos dois discursos divinos e nas respostas de Jó. No primeiro discurso, O Senhor revela seu poder sobre o cosmos (38–39), e, no segundo, a capacidade de controlar toda criatura, mesmo aquelas que causam terror aos seres humanos, como o Leviatã e o Behemot (40–41). Por outro lado, Jó revela sua capacidade de compreender os mistérios revelados, primeiro sobre a antropologia (40,4-5) e, em seguida, sobre a teologia, ao revelar um novo conhecimento de YHWH (42,2-6).

A voz poética utiliza mais duas fórmulas para introduzir as respostas de Jó a YHWH: Em 40,3, a fórmula utilizada é: וַיַּעַן אֵיּוֹב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר, *então respondeu Jó a YHWH e disse*, e, em 42,1, segue-se a mesma fraseologia. Como demonstrado anteriormente, Jó responde às interpelações divinas com duas pequenas perícopes que são fundamentais para a interpretação do livro.

⁵⁰ No enredo de revelação, a ação transformadora consiste em um ganho de conhecimento sobre um personagem da história contada (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 73).

(e) *Situação final*.⁵¹ O epílogo (Jó 42,7-17) apresenta um novo estado na vida de Jó, na qual sua condição anterior (1-5) é restaurada em dobro. A voz poética utiliza o sinal macrossintático יהי para indicar o início de uma nova perícopa e marcar o final do diálogo entre YHWH e Jó, dando início a uma nova situação.⁵² O texto informa que o Senhor se dirige a Elifaz com uma fórmula: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אֱלִיפַז הַתִּימְנִי, e disse YHWH a Elifaz de Teman, iniciando, de fato, o processo de restauração de Jó, que será feito em dobro, em função das grandes injustiças sofridas por ele.

A primeira condição devolvida a Jó é a sua função sacerdotal. O Senhor ordena aos três amigos, Elifaz, Baldad e Sofar (42,7-9), que entreguem a Jó sete touros e sete carneiros, animais que Jó oferecerá em holocausto por eles. Esta ordem é obedecida sem questionamentos (v. 8-9).

Em seguida, nos v. 10-12, ocorre a segunda restauração em um momento solene em que Jó está oferecendo o holocausto (v. 10b). O Senhor elevou em dobro os seus bens (v. 10), e, em seguida, seus parentes se apresentaram e lhe ofereceram, cada um, uma moeda de prata e um anel de ouro como forma de consolação e restituição da honra (v. 11). No prólogo, Jó possuía sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois e quinhentas jumentas (1,3). No epílogo, foi abençoado por Deus com catorze mil ovelhas e seis mil camelos, mil juntas de bois e mil jumentas (v. 12). Os bois de Jó haviam sido roubados e parte de seus servos mortos pelos sabeus (1,14-15), suas ovelhas foram mortas junto com um segundo grupo de servos por um raio que caiu do céu (1,16), e os camelos foram saqueados pelos caldeus, que também mataram à espada outro grupo de servos (1,17).

Na terceira restauração, Jó conquista outra família, certamente de sua esposa, que no prólogo havia se revoltado, como indica o termo הַנְּבָלוֹת (2,10). A família agora tem outros sete filhos e três filhas, e o nome de cada uma das jovens representa a beleza delas.⁵³ A primeira filha recebeu o nome de um pássaro, יְמִימָה, que significa, *Pomba*, símbolo de beleza e do amor nos cânticos.⁵⁴ A segunda recebeu o nome de um vegetal, קָצִיעָה, *Cássia*, uma planta aromática usada como perfume.⁵⁵ A terceira foi chamada de קָרְן הַפִּינֶקֶט, que significa *chifre de antimônio*, uma espécie de rímel, um cosmético usado para embelezar o contorno dos olhos e cílios.⁵⁶ Os

⁵¹ Marguerat define a situação final como o anúncio de um novo estado adquirido pelo sujeito depois da transformação. Estruturalmente, esse momento corresponde à alteração da situação inicial pela eliminação de uma falta (MARGUERAT; BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 59).

⁵² וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־אֵיּוֹב, e aconteceu, depois que falou YHWH com Jó essa palavras.

⁵³ HABEL, *The Book of Job*, p. 585.

⁵⁴ Ct 2,14; 5,2; 6,9.

⁵⁵ Sl 45,8; Ex 30,24.

⁵⁶ 1Rs 9,30; Jr 4,30.

primeiros filhos e filhas de Jó haviam morrido em uma ventania que atingira o casa em que estavam festejando, e com eles o último grupo de servos de Jó (1,18-19).

O v. 16 anuncia a quarta e última restauração de Jó: O Senhor lhe devolve sua saúde e vida, condição perdida em 2,7, permitindo-lhe ver a quarta geração de sua família. A restituição em quádruplo do tempo de vida de Jó recorda, ainda que não seja o caso de Ex 22,1-4, citação que possibilita a afirmação de que Jó viveu os melhores anos de sua vida após a tribulação.

2.6 A macroestrutura quadripartida

No esquema geral, o livro de Jó é formado por cinco unidades literárias: (A) *prólogo*; (B) *diálogos* poéticos I, entre Jó, Elifaz, Baldad e Sofar; (C) *enigma sobre a sabedoria*; (B') *diálogos* II, entre Jó, Elihu, *YHWH*, os amigos de Jó; e (A') *epílogo*. Cada bloco segue o esquema quadripartido baseado nas intervenções do narrador, conforme apresentado, e pode ser observado no esquema a seguir:

A	Prólogo: Sofrimento e integridade de Jó	1,1–3,1
I	<i>Introdução: A prosperidade de Jó</i>	1,1-5
II	As desventuras de Jó	1,6–2,10
II.a	<i>Primeira cena, celeste:</i> <i>YHWH x Satã</i>	1,6-12
II.b	<i>Segunda cena, terrestre:</i> <i>Satã x Jó</i>	1,13-22
II.a'	<i>Terceira cena, celeste:</i> <i>YHWH x Satã</i>	2,1-7a
II.b'	<i>Quarta cena, terrestre:</i> <i>Satã x Jó</i>	2,7b-10
III	<i>Conclusão: Jó e seus amigos</i>	2,11-13
B	Diálogos poéticos (I): O desespero de Jó	3,1–27,23
I	<i>Monólogo: As queixas de Jó</i>	3,1-26
II	<i>Primeiro ciclo</i> Elifaz: 4–5	Jó: 6–7
	<i>de diálogos:</i> Baldad: 8	Jó: 9–10
	(4–17) Sofar: 11	Jó: 12–13
	Elifaz: 15	Jó: 16–17

	III	<i>Segundo ciclo</i>	Baldad: 18	Jó: 19	
		<i>de diálogos:</i>	Sofar: 20	Jó: 21	
		(18–26)	Elifaz: 22	Jó: 23–24	
			Baldad: 25	Jó: 26–27	
C		Sabedoria: Como encontrá-la?			28,1-28
B'		Diálogo poéticos (II): Novos caminhos			29,1–42,6
	I	<i>Monólogo: O testamento de</i>			
		<i>integridade de Jó</i>		29–31	
	II	<i>Discursos de Elihu</i>			
		(32–37)		1º: 32,1–33,33	
				2º: 34,1-37	
				3º: 35,1-16	
				4º: 36,1–37,24	
	III	<i>Teofania:</i>			
		Discursos de <i>YHWH</i> :		Respostas de Jó:	
		a: 38,1–39,30		b: 40,1-2	
		a': 40,6–41,26		b': 42,1-6	
A'		Epílogo: A restauração de Jó			42,7-17
	I	<i>Introdução:</i>			
		<i>YHWH x os três amigos de Jó</i>		42,7-9	
	II	<i>Restauração de Jó</i>		42,10-16	
	II.a	<i>Restauração teológica</i>		42,10a	
	II.b	<i>Restauração econômica</i>		42,10b-12	
	II.c	<i>Restauração afetiva</i>		42,13-15	
	II.d	<i>Restauração existencial</i>		42,16	
	III	<i>Conclusão: Morte de Jó</i>		42,17	

(A) *O prólogo*, marco narrativo do livro, está dividido em três unidades literárias, sendo elas: (I) *Introdução* (1,1-5), (II) *desventuras de Jó* (1,6–2,10) e (III) *conclusão* (2,11-13). O esquema quadripartido e a esquema quádruplo é notado em todas as três unidades. Na *introdução*, por exemplo, há a indicação dos *quatro* atributos que definem a personalidade de Jó: ele é um homem *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1b). Além disso,

o esquema quadripartido segue uma estrutura similar à de uma peça de teatro, com *quatro* cenas que relacionando-se, seguindo um paralelismo espelhado (ab//a'b')

a	Primeira cena celeste	1,6-12
b	Primeira cena terrestre	1,13-20
a'	Segunda cena celeste	2,1-6
b'	Segunda cena terrestre	2,7-10

A introdução do prólogo objetiva contextualizar e inserir o leitor na história, delineando o personagem central, Jó, e sua situação de prosperidade. Por sua vez, as *quatro* cenas que se seguem introduzem outros personagens, como *YHWH*, Satã e a esposa de Jó, ao mesmo tempo em que expõem o caso e o problema que Jó enfrenta e a aposta entre *YHWH* e Satã. Essa aposta resultará na destruição dos bens de Jó, de sua família e de sua saúde, colocando em xeque a sua fé. Finalmente, a conclusão do prólogo apresenta o *quarteto* formado por Jó e seus três amigos, que discursarão nos capítulos seguintes (3-27), conhecidos como diálogos poéticos.

É importante destacar que as desgraças que atingem Jó seguem um esquema *quádruplo*, o que reforça a tese da estruturação quadripartida para diversos textos do livro.

- (a) *Primeira desgraça* (1,14-15). Jó perde parte de seus bens preciosos: seus pastores foram assassinados e seu gado graúdo saqueado pelos caldeus.
- (b) *Segunda desgraça* (1,16). Um “fogo de Deus” queima seu gado miúdo, juntamente com seus lavradores. Jó, que antes era o homem mais bem-sucedido do mundo, agora é um miserável.
- (a') *Terceira desgraça* (1,18-19). Jó recebe uma terrível notícia: um forte vento vindo do deserto irrompeu contra os “quatro” cantos da casa em que estavam seus filhos e filhas em um momento de celebração da vida, de modo que a casa desabou e todos seus herdeiros foram mortos.
- (b') *Quarta desgraça* (2,7-10). Uma inflamação maligna e purulenta fere o corpo de Jó, desde a planta dos pés até o alto da cabeça, causando-lhe grande sofrimento.

Jó foi atingido nas quatro bases da vida de um patriarca, resultando em *quatro* tipos de sofrimentos: (1) *sofrimento econômico*, visto que perdeu todos os seus bens em um único dia; (2) *sofrimento afetivo*, em que todos seus filhos e filhas foram mortos em uma tragédia natural; (3) *sofrimento existencial*, devido à destruição de sua saúde por uma doença horrível; (4) *sofrimento teológico*, já que é vítima de uma perseguição divina.

Jó 2,11-13 encerra o prólogo com a cena dramática de Jó *no meio da cinza* (2,8) e cercado por seus amigos: *Elifaz de Teman; Baldad de Shûah e Sofar de Naamá*. Eles formam um grupo de *quatro* pessoas, que permanecem em um inquietante silêncio, *por sete dias e sete noites* (2,13), um tempo dedicado ao discernimento e ao luto. Após esse período, Jó, que não suporta mais as dores e a incompreensão, diante de tantas desgraças, eleva sua voz para maldizer a sua vida, proferindo incontáveis queixas (Jó 3,1-26).

(B) Nos diálogos poéticos ressoam as vozes de *quatro* personagens: *Jó, Elifaz, Baldad e Sofar* (3,1–27,23). Os *quatro* dialogam em discursos contrapostos, os três amigos fazendo uma provocação, que é seguida de uma resposta de Jó. Devido à extensão e aos desafios estruturais do livro de Jó, os diálogos constituem a unidade mais complexa do texto, como foi apresentado no primeiro capítulo deste estudo. No entanto, de acordo com nossa hipótese das estruturas quadripartidas, o bloco pode ser dividido em três partes:

I	Monólogo de Jó	3
II	Primeiro ciclo de diálogos	4–17
III	Segundo ciclo de diálogos	18–27

O capítulo 3, que consiste no *primeiro monólogo de Jó*, ocupa uma posição singular dentro da obra e está em paralelo com o *segundo monólogo* (29,1–31,40). A estrutura tripartida⁵⁷ defende a existência de três ciclos de diálogos: o capítulo 3, que é o lamento de Jó, é respondido por Elifaz (4–5). No entanto, na hipótese quadripartida, a função do capítulo 3 é de uma introdução geral aos temas que serão abordados nos diálogos, mesma função do segundo monólogo de Jó (29–31). Ambos os monólogos fazem parte da estratégia retórica do texto e têm a função de introduzir as temáticas que serão desenvolvidas nos discursos.

Os dois ciclos de discursos contrapostos seguem um esquema 4 + 4. O primeiro ciclo, que compreende os capítulos de 4–17, pode ser esquematizado em *quatro* diálogos:

1	Elifaz x Jó	4–7
2	Baldad x Jó	8–10
3	Sofar x Jó	11–14
4	Elifaz x Jó	14–17

⁵⁷ Sobre a estrutura tripartida do livro de Jó, é recomendado consultar o primeiro capítulo desta obra, onde o assunto é discutido em detalhes.

O segundo ciclo, capítulos 18–27, está esquematizado em *quatro* diálogos:

1	Baldad x Jó	18–19
2	Sofar x Jó	20–21
3	Elifaz x Jó	22–24
4	Baldad x Jó	25–27

Os capítulos 4,1–27,23 foram estruturados pelos biblistas como demonstrado no *status quaestionis*, em três ciclos de diálogos poéticos. Cada ciclo possui uma fala de *Elifaz, Baldad e Sofar*, seguida pela resposta de Jó: (1) o primeiro ciclo (4–14), (2) o segundo ciclo (15–21) e o (3) terceiro ciclo, apesar dos problemas textuais (21 ou 22–27). Contudo, na estrutura quadripartida, identificam-se dois ciclos, pois segmentamos o texto a partir das respostas de Jó e não dos discursos dos três representantes da doutrina tradicional. Nesse caso, são *quatro* provocações seguidas de *quatro* réplicas de Jó: (I) primeiro ciclo (4,1–17,16) e (II) segundo ciclo (18,1–27,23). Em cada ciclo, Jó atua como um advogado de defesa e os seus amigos como promotores da doutrina tradicional da retribuição.

(C) *O capítulo 28*, que trata da sabedoria, constitui um enigma em relação à sua posição literária. Seu estilo difere das unidades anteriores e posteriores, levando Gray a sugerir que o seu contexto literário tenha sido alterado e que seria mais apropriado situá-lo junto à teofania (38,1–42,6).⁵⁸ Gordis, por outro lado, argumenta que foi adicionado posteriormente e, portanto, é um texto independente⁵⁹ ou uma resposta de Jó aos temas abordados nos discursos anteriores.⁶⁰ No entanto, como é aceito na leitura canônica, optaremos por entender o texto em seu contexto literário original.

Na hipótese da estrutura quadripartida, o capítulo 28 é colocado no centro da narrativa como um interlúdio e um primeiro clímax da narrativa de Jó. O livro chega a um ponto alto e as questões problemáticas começam a encontrar soluções salutares. Jó parece ter alcançado a sabedoria e, nesse capítulo, resume que escutará falar de Deus e de sua sabedoria (42,5). A pergunta retórica *onde encontrar a sabedoria* (v. 12.20) funciona como um refrão e pode ser interpretada como um retorno de Jó à fé (1,1). Como um dos capítulos centrais do livro, o texto pode ser estruturado em *quatro* estrofes, esquema que corrobora a tese das estruturas

⁵⁸ GRAY, *The Book of Job*, p. 340.

⁵⁹ GORDIS, *The Book of Job*, p. 238.

⁶⁰ JANZEN, *Giobbe*, p. 245.

quadripartidas em alguns textos do livro. O esquema interno das estrofes segue a organização de um quiasmo (ab//b'a'). Essa estrutura será observada na análise do capítulo 28.

a	<i>Apresentação do enigma</i>	v. 1-11
b	<i>Primeira questão</i>	v. 12-19
b'	<i>Segunda questão</i>	v. 20-22
a'	<i>Solução do enigma</i>	v. 23-28

(B'). A quarta parte, *diálogos poéticos II*, é composta dos capítulos 29,1–42,6 e está subdividida em três discursos:

- I. O segundo monólogo de Jó, que compreende os capítulos 29–31, exerce a função introdutória dessa segunda rodada de discursos entre Jó, Elihu e *YHWH*. O monólogo corrobora a estrutura quadripartida, pois está, como será demonstrado, estruturado em quatro estrofes.
- II. Os discursos de Elihu, que compreendem os capítulos 32–37, também estão organizados em *quatro* discursos, cada um iniciado por uma fórmula específica: (1) primeiro discurso (32,6–33,33); (2) segundo discurso (34); (3) terceiro discurso (35); e (4) quarto discurso (36,1–37,24).
- III. Na teofania, nos capítulos 38,1–42,6, *YHWH* intervém e responde aos questionamentos de Jó (31,35-37), constituindo a resolução do caso e do problema do protagonista do livro. Este bloco é composto de um diálogo entre *YHWH* e Jó. Durante o diálogo, O Senhor discursa sobre *quatro* temas: *a natureza, a criação, o cosmos e os animais*, entre estes últimos dois animais mitológicos, o Behemot e o Leviatã. Jó interrompe as falas do Senhor com duas curtas respostas que são incisivas e fundamentais para a hermenêutica de toda a obra, devendo ser interpretadas em conjunto com a conclusão dos diálogos poéticos.

A estrutura da teofania é retórica e confirma a hipótese quadripartida, pois os capítulos estão organizados de maneira paralela em *quatro* unidades que, de certa forma, se complementam como em um paralelismo espelhado (a/b//a'/b'). A estrutura quadripartida pode ser observada nas estruturas dos discursos e esquemas quádrupla na organização interna dos discursos divinos.

a	Primeiro discurso de <i>YHWH</i>	38,1–39,30
b	Diálogo de <i>YHWH</i> x Jó	40,1-5
a'	Segundo discurso de <i>YHWH</i>	40,6–41,26
b'	Resposta final de Jó	42,1-6

A'. O epílogo (42,7-17) não se configura meramente como a conclusão narrativa do livro, tampouco como uma inclusão; ao contrário, representa a restauração da integridade de Jó. O epílogo deve ser interpretado como conclusão abrangente de todo o livro, mesmo que, à primeira vista, sua teologia parece contradizer o debate de Jó e seus três amigos. Em uma leitura que não abrange todo o livro, o epílogo parece defender a teologia da retribuição, e a restauração seria, nesse caso, um prêmio pelo arrependimento de Jó. Todavia, o tema central do epílogo é o restabelecimento de Jó, um homem de fé íntegra, que ocorre em *quatro* ações de YHWH. Observa-se, portanto, uma organização *quádrupla*, característica que confirma a tese das estruturas quadripartida.

- a. *Restauração teológica*: YHWH intervém em primeira pessoa e restabelece as funções sacerdotais (42,10a), além de anunciar que seus bens serão restituídos (42,10b).
- b. *Restauração econômica*: os familiares e amigos de Jó, personagens ausentes em todo o livro, comparecem para consolá-lo e trazem-lhe valiosos presentes (42,10b-12).
- c. *Restauração afetiva*: YHWH concede a Jó uma nova família composta de sete filhos e três filhas, ainda mais afortunada, como comprovado pelos nomes de suas filhas (42,13-15).
- d. *Restauração existencial*: a saúde de Jó é restabelecida, e viverá mais cento e quarenta anos e viu os filhos de seus filhos, até a *quarta* geração de seus descendentes (42,16-17).

2.7 Conclusão

As narrativas bíblicas, incluindo textos retóricos como os diálogos do livro de Jó, comunicam sua mensagem teológica por meio dos elementos que as compõem. Este capítulo apresentou os fundamentos das estruturas quadripartidas como uma abordagem do livro de Jó, com o objetivo de oferecer uma estrutura que dê sentido ao texto canônico, especialmente dos capítulos 24–27.

A análise da sintaxe, baseada nas fórmulas de introdução para cada discurso, blocos e algumas perícopes, demonstrou que o livro foi organizado de maneira contínua, unindo a narrativa e a poética como dois blocos que se complementam. Apesar da diferença de gênero literário, o texto deve ser analisado globalmente, e a interpretação correta das narrativas depende da interpretação da poética. Essa peculiaridade possibilitou o emprego do modelo quinário para estruturar os blocos que compõem o texto. Tal abordagem impediu que o *textus*

receptus (TM) fosse modificado, corroborando na estruturação quadripartida para cada um dos cinco blocos do livro.

Além disso, a macroestrutura quadripartida possibilita uma solução baseada na sintaxe e na narrativa para a tensão temática e de gênero literário, seguindo o itinerário proposto pelo texto. Por fim, foi apresentado um esquema geral que guiará a análise de todo o livro.

O próximo passo consistirá na aplicação do esquema quadripartido em todo os blocos do livro, bem como na identificação preferencial do uso do número *quatro* ou de uma linguagem quadripartida como base no esquema adotado.

CAPÍTULO III
PRÓLOGO
JÓ, UM HOMEM ÍNTEGRO E RETO, TEMENTE A DEUS E QUE SE AFASTAVA
DO MAL
(1,1-3,1)

Provavelmente, o prólogo (1,1-3,1) e o epílogo (42,7-17) do livro de Jó foram escritos pelo mesmo autor.¹ Sua função é apresentar Jó, o personagem principal, bem como o seu caso e problema. Jó é vítima de uma aposta entre יהוה, *YHWH*, e שָׂטָן, *Satã*, que significa *adversário*. Satã desafia o Senhor a provar que Jó seja *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1.8; 2,3).² Em outras palavras, Satã, questiona a integridade e fé de Jó, insinuando que sua devoção a Deus é motivada por interesse ocultos. Para Satã, Jó não serve a Deus desinteressadamente e nem por amor (1,9), mas sim por conveniência, o que o leva a relacionar Deus com o egoísmo humano.³

Será a troca de nada que Jó teme a Deus? Não o protegeste com uma cerca, a ele, sua casa e tudo quanto possui? Abençoaste seus empreendimentos, e seus rebanhos pululam a terra, mas estende tua mão e toca tudo o que ele possui. Eu aposto que ele te lançará em rosto as suas maldições (1,9b-11).

Este capítulo visa demonstrar como o prólogo usa uma estrutura dividida em quatro cenas, bem como o uso de esquemas quádrupla, característica que corrobora a estrutura quadripartida. No entanto, não será discutida a quantidade de estrofes que o compõem, uma vez que esta é questão resolvida. A função de cada perícopo aparecerá na problematização deste capítulo, com o intuito de comprovar o esquema quadripartido no prólogo.

O prólogo está organizado em seis unidades, com um esquema em três partes: (I) uma introdução (1,1-5); (II) quatro cenas: duas celestes (1,6-12; 2,1-6) e duas terrestres (1,13-22; 2,7-10), que formam um paralelo espelhado (ab//a'b'); e (III) uma conclusão (2,11-13).

¹ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 19.

² As citações que não forem traduzidas serão extraídas da *Tradução Ecumênica da Bíblia* – TEB. São Paulo: Loyola, 2020.

³ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 20.

I	Introdução: apresentação de Jó	1,1-5
II	Quatro cenas: a provação de Jó	1,6–2,10
a	Primeira cena celeste: Satã desafia <i>YHWH</i>	1,6-12
b	Primeira cena terrestre: diversas desgraças recaem sobre Jó	1,13-22
a'	Segunda cena celeste: Satã apresenta novos desafios	2,1-6
b'	Segunda cena terrestre: Jó é atingido por uma grave doença	2,7-10
III	Conclusão: os amigos de Jó se aproximam para consolá-lo ⁴	2,11-13

3.1 Forma, estrutura e teologia do prólogo

Clines afirma que não é possível compreender o livro de Jó abrindo-o aleatoriamente. É preciso, antes de qualquer análise, familiarizar-se com a sua forma.⁵ A estrutura que arquiteta um livro, ou seja, a estética do texto, é fundamental para a compreensão de uma obra literária.

No livro de Jó, o prólogo parece, à primeira vista, um texto fácil. No entanto, nem tudo é compreensível, precisamente porque oferece as premissas para os diálogos poéticos, ou seja, exatamente por cumprir essa função que o marco narrativo não deve ser considerado uma narrativa simples ou somente a reelaboração de uma saga ou conto popular.

Gray assevera que o prólogo foi adaptado de um conto popular.⁶ Entretanto, e apesar da adaptação, questiona: será que o texto foi substancialmente adaptado? Será que a adaptação manteve as características substanciais do conto, como os números redondos (1,3) e a rapidez com que as notícias chegam até o protagonista da história? (1,16.18)?⁷ Entretanto, e apesar de saber que ocorreram diversas alterações, é impossível determinar todas as adequações que foram feitas no texto. Contudo, sabe-se que o texto foi minuciosamente reorganizado com o objetivo de transmitir uma mensagem teológica específica.

Segundo Alonso Schökel e Sicre Díaz, o prólogo, escrito em prosa, é uma narrativa repleta de incoerências complexas e difíceis de serem solucionadas.⁸ A maioria das incongruências está relacionada à personalidade de Jó, que aparenta aceitar pacientemente o *páthos* (1,20; 2,10). No entanto, nos diálogos poéticos, Jó não demonstra paciência alguma, ao não aceitar o *páthos* e ao levar o debate às últimas consequências.

⁴ MAZZONI, *Giobbe*, p. 11.

⁵ CLINES, *Job 1–20*, p. 6.

⁶ Gray aprofunda as origens do prólogo de Jó nos contos populares da Mesopotâmia (GRAY, *The Book of Job*, p. 5-20).

⁷ GRAY, *The Book of Job*, p. 43.

⁸ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 36.

A hipótese das estruturas quadripartidas e da utilização do número *quatro* como chave de leitura em algumas unidades do livro podem ser observadas no primeiro versículo do prólogo (v. 1b). O texto apresenta Jó, personagem principal, utilizando *quatro* substantivos que serão retomados como recurso enfático ao longo do livro.

Portanto, o estudo sobre as estruturas que desenvolveremos terá como princípio e base uma linguagem quadripartida como um recurso facilitador para compreender a estrutura do texto. A finalidade dele é superar a tendência, quase que automática, de organizar ou reestruturar os blocos e textos do livro a partir de uma opção tripartida. Tal opção deforma o TM, sobretudo nos capítulos 22–27, e não encontra apoio nos códices antigos de Jó.

O v. 1b apresenta Jó a partir de *quatro* adjetivos, que podemos considerar virtudes que envolvem a vida social, ética, psíquica e religiosa do ser humano.

3.2 Jó 1,1: texto hebraico e tradução

	אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ-עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ	1a	Havia um homem, na terra de Us, seu nome [é] Jó.
	וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא	1bα	E era o homem ⁹
1	תָּם	1bβ	<i>Íntegro</i>
2	וְיָשָׁר	1bγ	<i>e reto,</i>
3	וַיִּרְא אֱלֹהִים	1bδ	<i>temente a Deus</i>
4	וְסָר מִרְעֵ:	1bε	<i>e que se afastava do mal.</i>

A narrativa apresenta, de maneira concisa, o protagonista do livro: *havia, na terra de Us, um homem e seu nome [é] Jó, בְּאֶרֶץ-עוּץ אִיּוֹב שְׁמוֹ* (1,1a),¹⁰ Menciona apenas o nome do protagonista e a cidade de origem, עוּץ, *Us*. Não cita a localização geográfica nem a localização temporal, o que revela que o livro é atemporal. Jó não é israelita, é um homem do Oriente, rico, que possui grande quantidade de bens (1,3) e vive como um chefe de clã nômade ou seminômade. Por esse motivo, o livro não está preso à cultura judaica antiga. Trata-se de um livro universal! A falta de dados sobre Jó é intencional. Ele é, na verdade, um representante de cada ser humano, e sua experiência humana e religiosa transcende as fronteiras do tempo, da

⁹ A tradução literal: וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא, *e era o homem o aquele, ou aquele era o homem.*

¹⁰ Ezequiel 14,14 cita Jó, ao lado de Noé e Daniel, como exemplo de justiça e integridade: *Mesmo se estes três homens: Noé, Daniel e Jó se encontrassem no meio dessa terra, só eles salvariam a própria vida, por sua justiça.* É importante notar que nenhum dos três homens era judeu, tornando a declaração de Ezequiel universal. Jó também é apresentado no Alcorão como modelo de justiça (4,16; 6,84; 21,83 e 38,41) (ALCORÃO. *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado com comentários.* 13. ed. São Paulo: Marsam Editora jornalística Ltda., 2004).

religião, dos espaços geográficos e culturais.¹¹ Jó representa todo ser humano atribulado pelas catástrofes de todos os tempos. Sua história é universal.

O hemistíquio 1a elucida, com exatidão, o nome e a origem da personagem principal do livro: a fórmula, הָיָה אִישׁ , *havia um homem*, indica um novo começo.¹² Por essa razão,¹³ Gray relaciona o início do prólogo narrativo com o texto sapiencial mesopotâmico conhecido como “o Jó sumério”.¹⁴

No caso do hemistíquio 1a, o verbo הָיָה aparece em sua forma plena, o que constitui uma proposição completa. É possível que o autor do livro, ao empregar o verbo הָיָה , em sua forma plena, tenha desejado deixar claro que falava de “um homem” importante.¹⁵ Em seguida, o narrador apresenta o personagem principal da trama de maneira enfática, וְשֵׁם אִיּוֹב , *seu nome [é] Jó*, destacando a importância do personagem na narrativa (Ex 15,3; 1Sm 25,25).¹⁶

A transcrição do nome próprio Jó, em português, deriva da interpretação feita da palavra grega (Ιωβ) e latina (Iob), que reproduzem, de forma imperfeita, o original hebraico אִיּוֹב . A etimologia do nome אִיּוֹב é uma incógnita. Pope sugere que deriva da raiz hebraica אִיב , que significa: *ser hostil, rival, adversário, opositor*.¹⁷ Ela teria sido utilizada pelo redator final para caracterizar o personagem central da história como um inimigo de *YHWH*.¹⁸ Pope e Morla conjecturam a possibilidade de provir do árabe *'wb*, que indica “arrepentimento”. Nesse caso, Jó seria um “penitente”.¹⁹ Ou ainda poderia advir do acádio (*'Ayya- 'abu [m], ['abu – pai]*), como escreve Schwienhorst-Schönberger, e, nesse caso, Jó significaria mais ou menos *onde está (meu) Pai?* ou *onde está Deus?*, se *'abu/pai* for entendido como um elemento nominal teóforo, ou seja, portador de deus”.²⁰ Esse significado é o mais provável para o nome אִיּוֹב , defendido por diversos comentaristas,²¹ que combinaria mais com a postura de Jó nos discursos. Provavelmente, o significado do nome de Jó é *Onde está meu Pai?* ou *Onde está Deus?*,

¹¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 38-39.

¹² Tradução literal: *um homem havia*. Cf. Jr 26,20; Est 2,5.

¹³ Morla explica que, em um texto narrativo, é comum a fórmula וְהָיָה אִישׁ (MORLA, *Libro de Job*, p. 85).

¹⁴ GRAY, *The Book of Job*, p. 122. KRAMER, Samuel. Man and His God: a Sumerian Variation on the “Job” Motif. *Supplements to Vetus Testamentum*, Boston: Leiden, v. 3, p. 170-182, 2010; MORRIS, Jastrow. A Babylonian Parallel to the Story of Job. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 25, n. 2, p. 135-91, 1906. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3260156>. Acesso em: 5 de maio de 2022.

¹⁵ A LXX utiliza o termo grego: ἄνθρωπος τις.

¹⁶ HABEL, *The Book of Job*, p. 86.

¹⁷ POPE, *Job*, p. 5.

¹⁸ POPE, *Job*, p. 5.

¹⁹ POPE, *Job*, p. 6, MORLA, *Libro de Job*, p. 25.

²⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 9.

²¹ CLINES, *Job 1–20*, p. 10-11.

interpretação que estaria de acordo com o tema do livro. Este nome possibilita uma compreensão relevante para os diálogos poéticos.²²

Ao identificar a origem de Jó como um habitante da *terra de Us* (בְּאֶרֶץ-עוּז),²³ o texto revela que a história que será contada não é de um cidadão israelita. Essa informação torna o livro de Jó uma obra universal. Além disso, o estilo literário utilizado para descrever os principais personagens que dialogam com Jó, como Elifaz de Teman, Baldad de Shúah e Sofar de Naamá (2,11), marca uma complexidade narrativa que contribui para a obra. A menção da origem de Jó como um dos cidadãos da Terra de Us serve ao propósito do autor contrastá-lo com os cidadãos israelitas.

A estrutura do prólogo é marcada pela presença da raiz verbal הִיָּה,²⁴ frequentemente utilizada em textos narrativos. Em sua forma verbal plena, essa raiz constitui uma proposição completa com o sujeito que a segue. Contudo, quando הִיָּה é empregado como um sinal macrossintático – וַיְהִי וַיְהִי – em textos narrativos ou discursivos, não constitui uma proposição completa. Em vez disso, funciona como uma *prótase + apódose* e, nesses casos, constitui uma proposição verbal dupla. Ao mesmo tempo, sinaliza a interrupção com a proposição anterior e, por conseguinte, comunica um novo começo.²⁵

No hemistíquio 1b, aparece a descrição de quem é Jó. A frase inicia-se com a proposição: וַיְהִי הָאִישׁ הַזֶּה (Jó 3,3; Jr 20,16). Trata-se de uma proposição verbal²⁶ que, no texto

²² MAZZONI, *Giobbe*, p. 39; SILVA, Werlen. *Onde está meu Deus? Uma reflexão sobre Livro de Jó*. São Paulo: Dialética, 2021, p. 19-20.

²³ A referência à *terra de Us* pode ser encontrada em Lm 4,21 e Gn 36,28, onde aparece em paralelo com Edom. Em Gn 10,23; 22,21, está associada a Aram, indicando que a localização de Us não é clara. Para Morla e Hartley, o termo Us faz referência a uma extensa área geograficamente intermediária entre Edom e a Arábia. Mas, também, poderia ser um termo vago para o próprio autor do livro (MORLA, *Libro de Job*, p. 88; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 66). Já o substantivo próprio עוּז indica mais do que um lugar geográfico. O termo pode ser oriundo do verbo עָוַז, que significa: *conselho, plano, projeto, deliberar, conceber, aconselhar* (Jz 19,30; Is 8,10) (SCHÖKEL, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português* (DBHP). São Paulo: Paulus, 2004, p. 284). Nesse caso, estende-se que Jó seria oriundo da terra do conselho, compreensão compatível com as suas funções de juiz (SCHULTZ, Carl. עוּז. In: HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* (DITAT). São Paulo: Vida Nova. v. 1 a 5, 2001, p. 1094). Em Isaías 8,10a, o substantivo עוּז aparece no sentido de *projeto*: “Fazei um projeto, ele será reduzido a frangalhos” (MAZZONI, *Giobbe*, p. 38).

²⁴ O verbo הִיָּה, *ser, estar, existir, acontecer, tornar-se, haver*, é frequente na BH. Trata-se de um verbo com diversos significados e funções, nem sempre fáceis de distinguir. No seu estado pleno ou absoluto, expressa simplesmente a sua constatação, verbo + sujeito, nesse caso entendido como existência, *há, existe, acontece*. Isso é observado em Jó 1,1a. Já na sua função expletiva, a raiz realça a frase que a segue. Nesse caso, o verbo está prefixado à partícula *wayy* ou *wqatal*, transformando-o no sinal macrossintático וַיְהִי וַיְהִי (ALONSO SHÖCKEL, *DBHP*, p. 175).

²⁵ NICCACCI, Sullo stato sintattico del verbo HAYA, p. 17-18, bem como BERMAN; RINGGREN; BERNHARDT. הִיָּה. In: BOTTERWERK, Johannes G.; RINGGREN, Helmer (a cura di). *Grande Lessico dell' Antico Testamento* (GLAT). Brescia: Paideia Editrice. v. I a IX, 1988; v. 2, p. 420-435.

²⁶ *WeQatal* + Subs. + Pronome.

narrativo recupera a informação do hemistíquio 1a: אִישׁ הָיָה, *havia um homem*,²⁷ e descreve Jó a partir de quatro notas que o igualam aos grandes personagens bíblicos. De certa forma, concorda com a descrição do profeta Ezequiel (Ez 14,14.20).²⁸ Os primeiros adjetivos, תָּם וְיָשָׁר, identificam Jó como um homem com motivações puras. Já o segundo par, וַיִּרְא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע, o apresenta como um homem devoto e temente a אֱלֹהִים, *Deus*.²⁹

3.2.1 Jó é תָּם, *íntegro*

O adjetivo תָּם, *íntegro*, raramente é encontrado na BH, sendo que na maioria das vezes ocorre no livro de Jó.³⁰ Esse termo deriva do verbo תָּמַם, que de acordo com o Olivier significa “estar completo, terminar, completar, um corpo ileso e saudável, irrepreensível, inocente, sincero, quieto, pacífico, piedoso, puro, saudável perfeição, inteireza, retidão, honestidade, lealdade, inteiro, perfeito, intacto, imaculado, honesto, sincero”.³¹ Essas palavras transmitem a ideia de alguém que é irrepreensível, inocente, sincero, quieto, pacífico, piedoso, puro e saudável.³² Vale destacar que esse adjetivo é um conceito central nos textos jurídicos e rege as relações de aliança entre Deus e Israel. De acordo com o livro de Deuteronômio, *YHWH é o Rochedo, תָּמִיךְ, perfeita é sua ação, todos os seus caminhos são judiciosos; é o Deus fiel, injustiça nele não há, ele é justo e reto (Dt 32,4)*.³³

No livro do Gênesis, o adjetivo é aplicado a Noé, que cumpriu o seu pacto seguindo YHWH fielmente em seus caminhos: *Noé, homem justo, foi תָּמִיךְ, íntegro, no meio das gerações*

²⁷ NICCACCI, The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, p. 36.

²⁸ Ezequiel recebe o oráculo de YHWH, que corta as provisões de pão e envia a fome sobre a terra, mesmo que sobre ela esteja Noé, Daniel e Jó. Somente eles se salvariam, e não salvariam nem mesmo os próprios filhos nem as filhas.

²⁹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 66.

³⁰ O adjetivo תָּם aparece vinte e oito vezes na BH. No livro de Jó, ele é encontrado em sete passagens, sendo três no prólogo, 1,1.8; 2,3. Em geral, o significado da raiz תָּמַם designa algo completo e perfeito, sendo o sentido geral do adjetivo תָּם também “*completo e perfeito*”. Ele pode ser utilizado de quatro maneiras diferentes: (a) perfeição física aplicada ao corpo; (b) socialmente perfeito; (c) correto na lei; e (d) ético (Jó 27,5). Esse adjetivo é fundamental no livro de Jó, pois mantém o foco no personagem Jó como um homem irrepreensível e aparece em Jó 8,20; 9,20-22[3x]; 12,4; 37,16.

³¹ OLIVIER, Hannes. תָּמַם. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4, p. 305-307.

³² Em Gn 25,27, o adjetivo תָּם é utilizado na comparação entre os dois filhos de Isaac. Enquanto Jacó é chamado de תָּם וְיָשָׁר, *uma criança sensata*, Esaú é apenas descrito como um caçador experiente que percorria o campo (DITAT, p. 2522). Na literatura sapiencial, esse adjetivo é utilizado para designar um grupo de pessoas para as quais a lealdade, a ética e os valores sociais diferenciam aqueles que são tementes a Deus dos perversos. Essas pessoas são chamadas de “*íntegras*” (Jó 8,20; 9,20-22; Sl 64,4 [5]), “*íntegros e retos*” – תָּם וְיָשָׁר – (Jó 1,1.8; 2,3; Sl 25,21; Gn 25,27). Em Sl 37,37, o adjetivo תָּם aparece em paralelo com a expressão אִישׁ שְׁלוֹם, *homem de paz* (Pr 29,10). No entanto, o adjetivo não aparece na literatura profética, nem mesmo em textos de cunho ritual, tampouco como atributo divino.

³³ A mesma teologia aparece em Sl 18,31: *Deste Deus, o caminho é תָּמִיךְ, perfeito, e a palavra do YHWH deu suas provas. Ele é o escudo de todos os que o têm como refúgio.*

do seu tempo. Seguiu os caminhos de Deus (Gn 6,9b). Na tradição de Abraão, Deus pede ao patriarca que seja íntegro: *Eu sou o Deus Poderoso. Anda na minha presença* וְהָיָה תְּמִים, *e sê íntegro* (Gn 17,1). O mesmo pedido foi feito ao rei Salomão: *Quanto a ti, se caminhares em minha presença como Davi, teu pai, com um* בְּתָם-לֵבָב, *coração íntegro, e com retidão, agindo conforme tudo o que te ordenei, se observares minhas leis e normas, mantereí para sempre o teu trono real sobre Israel, como disse a Davi, teu pai: “Jamais faltará um dos teus para sentar-se no trono de Israel”* (1Rs 9,4).

Portanto, apesar de o adjetivo aparecer em poucos textos do AT, pode-se afirmar que é um termo central, pois estabelece uma aliança entre *YHWH* e seu povo. No caso de Jó, há uma aliança entre ele e *YHWH*.

3.2.2 Jó é יָשָׁר, *reto*

O adjetivo יָשָׁר, *reto*, ocorre quarenta e cinco vezes na BH. Seu significado literal inclui ser reto, apumado, plano, direito, sincero, honesto, certo, correto.³⁴ Em um sentido ético, o termo indica retidão como um estilo de vida e é uma característica de quem é íntegro (Pr 11,5) e de quem tem discernimento (Sl 119,128).³⁵

No livro de Deuteronômio, o adjetivo é atribuído a Deus: *É ele o rochedo*, תְּמִים, *perfeita, é sua ação, todos os seus caminhos são judiciosos; é o Deus fiel, injustiça nele não há, ele é justo e reto*, צַדִּיק וְיָשָׁר (Dt 32,4), bem como os seus caminhos, palavras e juízos.³⁶ A retidão é uma qualidade moral do coração (Dt 9,5), e Jó é aquele que caminha na retidão, na perfeição e nas veredas da honestidade.

O adjetivo יָשָׁר é frequentemente encontrado em paralelo aos adjetivos טוב, *bom*,³⁷ e צַדִּיק, *justo*.³⁸ Isso reforça a teoria de que a retidão de Jó não é fruto de sua fé em *YHWH*, mas advém de sua bondade, justiça e ética.

³⁴ יָשָׁר. In: LHAAT, p. 208. No livro de Jó, este adjetivo encontra-se associado aos termos *justo* e *inocente* (Jó 4,7; 17,8).

³⁵ Sr 7,29; Hab 2,4.

³⁶ Os 14,10; Sl 111,8; 119,137.

³⁷ Dt 6,18: הַיָּשָׁר וְהַטּוֹב / *o que é reto e bom*; e Sl 25,8: טוֹב וְיָשָׁר יְהוָה, *Bom e reto é YHWH*.

³⁸ *Alegrai-vos, ó justos, e gritai de alegria vós todos, corações retos* (Sl 32,11); *justos, aclamai a YHWH. O louvor convém aos homens retos* (Sl 33,1).

3.2.3 J6 é וַיִּרָא אֱלֹהִים, *temente a Deus*

A expressão וַיִּרָא אֱלֹהִים, *temor a Deus*, denota o respeito e a devoção que se devem a Deus, não por medo, mas sim pelo amor e obediência, os quais nascem da fidelidade e do temor, quando se está diante do totalmente numinoso.³⁹ Revela-se, assim, que J6 é um homem piedoso. O adjetivo יָרָא, na TM, comporta diversos significados, como a emoção causada pelo medo,⁴⁰ a previsão do mal sem que haja emoção (Gn 31,31), a reverência e o respeito,⁴¹ o comportamento íntegro ou piedoso⁴² e a atitude de adoração religiosa.⁴³ No contexto de J6 1,1b, יָרָא reforça sua integridade e retidão, pois quem *teme a Deus* anda em seus caminhos e se afasta dos caminhos dos ímpios (Sl 128,1). J6, como um homem temente a Deus, vive distante do mal.

Temor a Deus é uma expressão comum em todo o AT, sobretudo na literatura sapiencial, e significa confiança plena em Deus. Aquele que teme a Deus o ama com devoção e dele se aproxima com reverência, admiração e consciente do seu amor. Quem teme a Deus se esforça para agradá-lo em todas as suas ações e, por isso, encontra a sabedoria, como aparece em J6 28,28: *O temor ao Senhor, esta é a sabedoria*, e em Pr 1,7: *O temor ao Senhor é o princípio do conhecimento; sabedoria e educação, os estultos as desprezam*.

3.2.4 J6 vive וַיִּסָּר מֵרָע, *e que se afastava do mal*

A fórmula וַיִּסָּר מֵרָע, *que se afastava do mal*,⁴⁴ é comum na literatura sapiencial, como se pode constatar em diversos textos sapienciais. Essa expressão sempre tem o sentido de *desviar-se* ou *afastar-se do mal*, num sentido espiritual. Por exemplo, em Pr 3,7, assim como em outros textos sapienciais,⁴⁵ o temor é vinculado a um sentido religioso, pois é dito que devemos viver afastados do mal: *Não sejas sábio aos teus próprios olhos, antes teme a YHWH e afasta-te do mal*.⁴⁶ J6 15,30, por sua vez, afirma que os ímpios perecerão por ordem divina.

Contudo, trata-se também de uma exigência moral ativa, como adverte Sl 34,15a e 37,27, que dizem que é preciso “*evitar o mal, fazer o bem*”; ou seja, é preciso realizar o bem. Por isso, וַיִּרָא אֱת־יְהוָה וַיִּסָּר מֵרָע, *temer a Deus e afastar-se do mal* (Pr 3,7), significa não se desviar

³⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 90.

⁴⁰ Dt 5,5; 1Sm 7,7.

⁴¹ Lv 26,2, Sl 26,2.

⁴² Gn 20,11; 22,12; Ex 1,17; Lv 19,14; 25,17; Dt 17,19.

⁴³ 2Rs 17,32-34.

⁴⁴ A expressão é formada pelo verbo סָר, que implica movimento e significa *desviar-se, afastar-se*, juntamente com a preposição מֵן /מ, e o adjetivo רָע, que significa *mal*. Portanto, a tradução literal seria, *desvia-se do mal* (BOWLING, Andrew. יָרָא. In: DITAT, p. 655-656).

⁴⁵ Pr 1,8; 2,3; 13,19; 14,16; 16,6.17; 2regiões8,28; Sl 34,15 [14]; 37,27.

⁴⁶ וַיִּרָא אֱת־יְהוָה וַיִּסָּר מֵרָע, *teme a YHWH e afaste-se do mal*.

da *Torá* e da vontade de Deus, pois no “Temor ao Senhor” está a sabedoria, como frisa o hino à sabedoria em Jó 28,28: *וְיִרְאַת אֱלֹהִים הִיא הַחֵכְמָה וְסוּר מִרָע בִּינָה*, *No temor ao Senhor, esta é a sabedoria. Manter-se longe do mal, o entendimento.*⁴⁷

3.2.5 O uso do quarteto ético no livro de Jó

Em todo o AT, observa-se um vínculo entre os adjetivos *תָּם* e *וְיִשָּׁר*, como se observa em Sl 25,21, na dicção *תָּם וְיִשָּׁר*, *integridade e retidão*. Os dois adjetivos estão unidos por um *maqfef*, formando um único conceito, como em uma *hendíade*, exprimindo que se trata de uma pessoa inimputável e imaculada.⁴⁸ Nessa esteira, Morla sugere que a expressão *תָּם וְיִשָּׁר*, em Jó 1,1b, pode ser compreendida como uma *hendíade*, e, nesse caso, Jó, conforme Morla destaca, é considerado “um homem eticamente inquestionável”,⁴⁹ completo, íntegro e inimputável, pois jamais se desviou do caminho da verdade. Ele é uma pessoa de motivações puras e perfeitas em seu agir, sendo entendida como “santo”, sem pecado (Jz 9,16.19). Jó é um homem irrepreensível que vive em íntima comunhão com Deus, assim como Abraão (Gn 17,1). Ele se relaciona com seus servos e com os empobrecidos de maneira honesta, misericordiosa e justa (31,13-23).

O AT não utiliza uma série de *quatro* atributos para caracterizar um personagem, como contatado em Jó 1,1b. Em Gn 6,9, Noé é apresentado como *אִישׁ צַדִּיק תָּמִים*, *um homem justo e íntegro*, em meio ao seu povo. No entanto, Jó é introduzido por um quarteto de atributos que tem como objetivo qualificar sua vivência religiosa e ética, bem como sua fé e devoção a Deus. A expressão *וְיִרְא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע*, *temente a Deus e se afastava do mal*, está presente no AT e é frequente nos livros sapienciais, tendo o significado de uma fé viva e firme. Aquele que teme a Deus o ama com devoção e se afasta do mal. Pr 16,6b afirma que *pelo temor ao Senhor viram-se as costas ao mal*, com o intuito de evitar qualquer tentação e queda. É assim que Jó vive (31,1-12), pois jamais depositou sua confiança em outros deuses ou objetos (31,24-28).

No prólogo do livro de Jó, o autor estabelece uma correlação entre duas fórmulas, criando uma fórmula própria que é repetida por três vezes (1,1.8; 2,3). Essa peculiaridade é uma marca do livro de Jó, reforçando a importância do número *quatro* em sua estrutura e teologia. Com base nesse quarteto, que funciona como uma fórmula, é possível entender as diversas estruturas quadripartidas presentes em diferentes trechos e seções do livro. Tais estruturas derivam desse quarteto e evidenciam que o texto de Jó foi, em grande parte, estruturado com base nos *quatro* pilares que definem a personalidade de Jó, protagonista do livro.

⁴⁷ Sl 34,14[15]; 37,27.

⁴⁸ Gn 25,27; Sl 25,21; 37,37; 64,4[5]; Pr 3,7; 14,6; 16,6.

⁴⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 89.

Os v. 2-5 reforçam as características éticas e religiosas de Jó apresentadas no v. 1b. O v. 2 revela que Jó foi abençoado com uma família numerosa, וַיִּגְדְּלוּ לוֹ, *nasceram para ele*, sete filhos e três filhas.⁵⁰ O v. 3 faz alusão à importância social de Jó, ao afirmar que *era o homem mais importante dentre os filhos do Oriente*. Os v. 4-5 são uma clara alusão à piedade de Jó, pois é um homem capaz de suportar qualquer tribulação sem perder a fé, como será confirmado nas últimas palavras de Jó em 42,1-6.

Com isso, comprovou-se que a utilização do numeral *quatro* foi introduzida na narrativa em Jó 1,1b, não por mero acaso, mas sim para definir o caráter de Jó diante de todas as acusações que seriam rebatidas na narrativa poética (3–42). Além disso, fundamenta e confirma a tese das estruturas quadripartidas em todo o livro.

Já a utilização de fórmulas⁵¹ e temas-chave constitui uma técnica empregada no texto de Jó para conferir celeridade à sua narrativa e transmitir os principais argumentos de sua obra. Essa técnica caracteriza-se pela antecipação de temas fundamentais no prólogo, os quais serão abordados nos blocos e capítulos subsequentes que compõem os diálogos poéticos.⁵² O fato de Jó 1,1b empregar uma fórmula não repetida no AT sugere que esse quarteto seja de fato um tema-chave para a hermenêutica da obra, posteriormente desenvolvido nos diálogos poéticos.

Assim sendo, compreende-se que a fórmula וַיִּשָׁר וַיִּרְא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע, *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal*, seja o tema defendido por Jó quando questionado pelos outros personagens nos diálogos poéticos.

3.2.6 Jó, o homem mais rico do Oriente (1,3)

O narrador informa que Jó era o homem mais rico do Oriente (1,3b) e descreve suas propriedades com *quatro* proposições (1,3a), seguindo um esquema quádruplo. Os servos, apesar de serem propriedades,⁵³ não foram incluídos nessa lista, e a terra pertence a Deus.⁵⁴ Dessa forma, conclui-se que Jó detinha os quatro recursos econômicos indispensáveis para a sustentação de seu patriarcado.

⁵⁰ 1Sm 2,5; Rt 4,15; Jr 15.

⁵¹ Há no livro de Jó diversas fórmulas, como em Jó 1,22: *Em tudo isso, Jó não pecou*, que se repete em Jó 2,10. Também é possível observar em Jó 1,15.16.19.19 a fórmula: *Só eu escapei para trazer-te a notícia*. Além disso, encontra-se a fórmula: *Ainda estava falando, quando outro chegou e disse* (Jó 1,16.17.18).

⁵² Habel apresenta uma lista dos temas-chave que são apresentados no prólogo e posteriormente desenvolvidos nos diálogos poéticos (HABEL, *The Book of Job*, p. 83).

⁵³ Lv 25,44-46; Dt 15,12-15.

⁵⁴ Ex 9,29; Lv 25,23; Sl 24,1.

1	שְׁבַעַת אֶלְפֵי צֹאן	7 mil ovelhas
2	וּשְׁלֹשָׁת אֶלְפֵי גַמְלִים	3 mil camelos
3	וַחֲמִשׁ מֵאוֹת צֹמְד־בָּקָר	500 juntas de boi
4	וַחֲמִשׁ מֵאוֹת אֶתוֹנוֹת	500 jumentas

3.3 Estrutura quadripartida no prólogo

A estrutura quadripartida subdivide o prólogo em três estrofes: (I) a introdução (1,1-5), (II) duas cenas celestes (a/a') e duas terrestres (b/b') (1,6–2,10), e a (III) a conclusão (2,11–3,1), conforme evidenciado no esquema:

I	Introdução: A prosperidade de Jó	1,1-5
II	As desventuras de Jó	1,6–2,10
a	Primeira cena celeste: <i>YHWH</i> x Satã	1,6-12
b	Primeira cena terrestre: Satã x Jó	1,13-22
a'	Segunda cena celeste: <i>YHWH</i> x Satã	2,1-7a
b'	Segunda cena terrestre: Satã x Jó	2,7b-10
III	Conclusão: Os amigos de Jó	2,11–13

CrITÉRIOS formais, narrativos e temáticos definem a estrutura interna do prólogo. Os critérios formais correspondem ao uso de fórmulas que sinalizam o início de uma nova perícopa, como se observa em: אִישׁ הָיָה (1,1a), וַיְהִי הַיּוֹם (1,6a; 1,13a), וַיְהִי כֵּן (1,5a). Tais recursos estilísticos são empregados para marcar o início ou o fim de uma perícopa. Por sua vez, os critérios narrativos podem ser identificados em 2,7, quando o narrador introduz uma elipse e, em um único versículo, introduz uma mudança geográfica significativa: o adversário desce do céu e atinge Jó com uma abjeta doença, uma lepra maligna, que evolui em apenas meio versículo. Tais recursos narrativos também são empregados na conclusão do prólogo, em Jó 2,11, quando o narrador introduz os “três amigos de Jó”, que se tornarão seus interlocutores nos diálogos (3,1–27,23). Esses critérios formais e narrativos contribuem para a construção da estrutura interna do prólogo, permitindo ao leitor uma melhor compreensão do texto.

Alguns critérios formais definem os limites da perícopa Jó 1,1-5. O texto se inicia com a fórmula: אִישׁ הָיָה, *havia um homem*. Esse recurso é comum em contos populares e é utilizado no início de uma narrativa, como se observa em Jr 26,20, texto que emprega a mesma fórmula para introduzir uma nova narrativa, informando ao leitor o que aconteceu com o profeta *Uriáhu*,

filho de *Shemaiáhu*.⁵⁵ A perícopie introdutória é concluída por uma *p^etuḥah* (פ)⁵⁶ localizada após o v. 5, indicando o início do próximo parágrafo.⁵⁷

A estrutura do prólogo está marcada pela raiz verbal היה em suas formas: וַיְהִי, וַהֲיָה, וַיְהִי, como verbo pleno, acompanhado desses sinais macrossintático, como se observa no hemistíquio 1a: וַיְהִי בְּאֶרֶץ-עֵוֹן אִיּוֹב שָׁמוֹ. Trata-se de uma proposição nominal completa,⁵⁸ porque o verbo ocupa a segunda posição, e sua função sintática, nesse caso, é igual a qualquer outro verbo. Contudo, no hemistíquio 1b, tem-se a fórmula וַהֲיָה הָאִישׁ הַהוּא, uma sentença completa⁵⁹ que se repete no v. 3, porém, com o verbo na forma apocopada, וַיְהִי הָאִישׁ הַהוּא. São duas proposições verbais,⁶⁰ dando ênfase às qualidades do homem Jó.

A preposição de 1,2a inicia-se com וַיִּנְלֶדוּ, *para nascer*, um *nifal wayy* da raiz verbal ילד, *nascer*, comprovando que Jó foi abençoado com uma família numerosa. Dele nasceu uma grande prole: sete filhos e três filhas.

O sinal macrossintático וַיְהִי, *e aconteceu*,⁶¹ vincula as subdivisões menores quando elas se relacionam com o tema principal da perícopie, como ocorre na introdução do prólogo (1,1-6). Aqui, a função sintática do וַיְהִי, nos v. 3ad e 5a, consiste em vincular as estrofes menores e relacioná-las ao tema principal⁶² do prólogo, que é a integridade e a fé de Jó (v. 1).

3.3.1 As desventuras de Jó (1,6–2,10)

O prólogo descreve as desventuras de Jó em quatro atos que se relacionam. Estes atos são o primeiro recurso literário utilizado no texto e contribuem para confirmar a hipótese das estruturas quadripartidas em certos trechos e blocos da obra. As cenas em questão são

⁵⁵ Em Est 2,5 se observa uma sequência semelhante (אִישׁ יְהוּדִי הָיָה), tradução literal: *Havia um homem em Judá*. Ver também 1Sm 1,1.

⁵⁶ No TM, os sinais *p^etuḥah* (פ) são empregados para indicar uma seção aberta, isto é, um parágrafo.

⁵⁷ FRANCISCO, *Manual da Bíblia Hebraica*, p. 176-177.

⁵⁸ A sigla PNC = Proposição Nominal Completa.

⁵⁹ *Wayyiqtol+Qatal*.

⁶⁰ A sigla PV = Proposição Verbal.

⁶¹ De acordo com Niccacci, o termo וַיְהִי é considerado por excelência como o “sinal macrossintático” da narrativa (§12). Isso quer dizer que sua presença é suficiente para identificar uma perícopie como narrativa, não necessariamente histórica, mas também como um relato ou “discurso narrativo” (por exemplo, Gn 44,24, §78). A função textual de *wayehi* é introduzir um novo elemento no enredo principal e torná-lo uma parte integrante e importante do conto (§36) (NICCACCI, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, p. 48). Por sua vez, Lambdin aborda a função do וַיְהִי em um texto narrativo, afirmando que essa sequência de sinal macrossintático funciona como um particular que modifica o tempo da narrativa e, por isso, é frequentemente utilizada antes de uma proposição. O sinal macrossintático וַיְהִי reflete uma abordagem descritiva, sendo a simples presença do verbo הָיָה mais importante do que “o verbo הָיָה em uma oração principal” (LAMBIDIN, *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 88).

⁶² NICCACCI, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, p. 109.

intercaladas, adotando um formato de paralelismo – um merisma – que se divide em duas partes: (a) céu x terra (b) + (a') céu x terra (b'), sendo esta última uma repetição da cena anterior.

3.3.1.1 *YHWH* x Satã

As duas cenas celestes (1,6-12; 2,1-7a) harmonizam-se quanto aos conteúdos e à forma. Nelas, *YHWH* e Satã, o mestre da suspeita, dialogam sobre o agir gratuito de Jó. Satã alega que Jó age motivado por interesses pessoais, e não devido à sua integridade e temor a Deus (1,9-12; 2,4-6). Enquanto *YHWH* defende que, na terra, não há um homem igual a Jó, Satã sugere que as atitudes de Jó estão alicerçadas em axiomas falsos (1,9b-11), defendendo que Jó age por conveniência e interesses obscuros, crê que as verdadeiras motivações estejam ocultas, e, portanto, frágeis e falsas. E, para comprovar sua hipótese, Satã utiliza argumentos objetivos e simples. Por isso mesmo, complexos e difíceis de serem refutados simplesmente pela retórica. Antes, devem ser comprovados com atitudes, pois a meta do adversário consiste em provar que *YHWH* está equivocado sobre o agir humano, mormente de Jó.

Quanto à forma, as duas cenas estabelecem um paralelismo sinonímico com relatos quase idênticos. A estrutura, a partir das fórmulas, repete-se em forma concêntrica (ab // c // b'a'). O centro está nas intervenções versões de Satã, o adversário de *YHWH*, e de Jó. Como pode ser observado no esquema:

(a) Primeira cena celeste			(a') Segunda cena celeste		
	1,6-12			2,1-7a	
v. 6	Chegou o dia	וַיְהִי הַיּוֹם	a	Chegou o dia	וַיְהִי הַיּוֹם
			Apresentação		
v. 7-8	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן מֵאֵין תְּבֵא		b	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן מֵאֵין תְּבֵא	v. 2-3
	E disse <i>YHWH</i>		Provocações de <i>YHWH</i>	E disse <i>YHWH</i>	
v. 9-10	וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר		c	וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר	v. 4-5
	Responde Satã		Suspeitas de Satã	Responde Satã	
v. 12ab	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן		b'	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן	v. 6
	E disse <i>YHWH</i>		Permissões de <i>YHWH</i>	E disse <i>YHWH</i>	
v. 12c	וַיִּצָא הַשָּׁטָן מִעַם פְּנֵי יְהוָה:		a'	וַיִּצָא הַשָּׁטָן מִעַם פְּנֵי יְהוָה:	v. 7a
	Retirou-se Satã		Conclusões	Retirou-se Satã	

(a) A primeira cena celeste (1,6-12) inicia-se no hemistíquio 6a com a inclusão do sinal macrossintático וַיְהִי, que indica o começo de uma nova cena, e será concluída no v. 12 com um recurso de espaçamento no TM da BHS e com a presença do sinal macrossintático וַיְהִי no hemistíquio 13a. Esses dois recursos literários delimitam a perícopa de forma clara e objetiva.

A fórmula וַיְהִי הַיּוֹם, *um dia*, ou *chegou o dia*,⁶³ marca o início de uma nova estrofe e denota uma nova ação temporal, embora indeterminada. Essa fórmula ocorre porque não se sabe a data exata, mas pode ser entendida como um dia específico, como escreve Morla, no exemplo: וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבֹאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל־יְהוָה, *O dia em que os filhos de Deus se apresentaram diante de YHWH*.⁶⁴ A mesma fórmula é utilizada para demarcar o início de uma nova perícopa em Jó 1,6a e 2,1a, e em Jó 1,13a, há uma adaptação para indicar os filhos de Jó.

O uso da fórmula וַיְהִי הַיּוֹם na primeira posição da proposição exerce a função de oposição ao v. 5, que começara com outra fórmula: וַיְהִי כֵּן, marcando assim o início de uma nova perícopa, acelerando a narrativa. O mesmo recurso é utilizado no v. 13, na primeira cena terrestre, em oposição ao v. 12.

O narrador atua na cena como um agente unificador, uma vez que suas incursões ocorrem por meio de fórmulas que se repetem, tais como: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן, *e disse YHWH ao adversário* (1,7.8.12), וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה, *mas respondeu Satã a YHWH* (1,7.9), fórmulas aplicadas para iniciar as respostas do adversário.⁶⁵ A perícopa conclui-se no hemistíquio 12d com uma mudança de cenário e com a permissão de הַשָּׂטָן estender a mão sobre os bens de Jó. Em seguida, ocorre uma mudança de cenário.

No v. 6, os personagens da narrativa são apresentados como, בְנֵי הָאֱלֹהִים, *os filhos de Elohim*, que estão presentes, mas se mantêm em silêncio, estão presentes apenas para compor o cenário e comunicar que הַשָּׂטָן, *o Satan*,⁶⁶ se encontra גַּם, entre *os filhos de Elohim*

⁶³ A fórmula וַיְהִי הַיּוֹם / *chegou o dia* (1Sm 1,4. 14,1; 2Rs 4,8.11.18).

⁶⁴ Morla atesta que a fórmula וַיְהִי הַיּוֹם é uma “fórmula inespecífica”, a qual implica atemporalidade (MORLA, *Libro de Job*, p. 94).

⁶⁵ Os dois verbos estão na 3ª pessoa *qal wayy* (וַיַּעַן וַיֹּאמֶר). O *Wayyiqtol* é a forma verbal preferida da narrativa.

⁶⁶ O termo הַשָּׂטָן é um substantivo que, em sua tradução literal, significa “o Satan” e designa o acusador na corte divina (Zc 3,1-2). No entanto, esse substantivo comum assume o valor de nome próprio em 1Cr 21,1 (TEB, p. 1366, nota “b” a 1Cr 21,1). A LXX traduziu essa expressão por ó διάβολος. Na BH הַשָּׂטָן pode ser um adjetivo nominal comum que designa um “adversário, rival, inimigo, um antagonista, oponente”, como pode ser observado em 1Sm 29,4; 1Rs 15,18; 11,14.25; 1Cr 21,1. Em Nm 2,22.32 הַשָּׂטָן é o adversário do מַלְאָךְ יְהוָה, mensageiro de YHWH (BALOIAN, Bruce. *שׂטן*. v. 3, p. 1224-1225).

Morla afirma que הַשָּׂטָן é um substantivo prefixado pelo artigo definido (הַ), o que não implica um nome próprio ou algum personagem conhecido, mas indica uma função exercida por um dos personagens cuja identidade não é revelada (MORLA, *Libro de Job*, p. 98). No entanto, o termo sugere uma nuance própria de alguém que

(2,1),⁶⁷ como um anjo, conforme propõe a tradução da LXX.⁶⁸ Por fim, o narrador apresenta יהוה, que será o responsável pela aporia de Jó. Trata-se de uma imagem idílica. Os filhos de *Elohîm* tomam posição עַל־יְהוָה, *diante de YHWH*, e em prontidão, como indica o verbo יַצַּב que, no *hitpael*, define uma posição corporal vertical, ou seja, *estão de pé*, como em uma cerimônia da corte.⁶⁹ Com eles, está הַשָּׂטָן, *o adversário*, revestido de uma função peculiar subordinada a *YHWH*. O Senhor se dirige a Satã pedindo-lhe um relatório de sua viagem e, a partir deste diálogo, pergunta-lhe se observou עַבְדִּי, *meu servo* Jó (v. 8).⁷⁰

Ironicamente, nas duas cenas destacadas, é o Senhor quem convida Satã a expor um relatório e suas impressões a respeito de Jó, fazendo-lhe uma pergunta objetiva: מַאֲיֵן תָּבֵא, *donde vens?* A resposta é igualmente genérica: בָּרַצְרָץ וַיִּמְהַתֵּה לְיָ בָּהּ, *de percorrer a terra e de vagar por ela*. *YHWH*, então, chama a atenção de Satã para Jó, perguntando: הֲשִׁמְתָּ לְבָבְךָ עַל־עַבְדִּי אִיּוֹב, *acaso puseste o teu coração sobre o meu servo Jó?* O Senhor chama Jó de עַבְדִּי, *meu servo*,⁷¹

acusa verbalmente, uma espécie de promotor, como se observa em Zc 3,1: *Depois, o YHWH me fez ver Josué, o sumo sacerdote, de pé diante do anjo de YHWH: à sua direita postava-se o Satan para acusá-lo* (Sl 38,20[21]; 71,13; 109,4).

No prólogo do livro Jó, הַשָּׂטָן é meramente um membro da corte celestial com um papel similar ao de um advogado de acusação. Para Mazzoni, esse personagem, no relato do livro de Jó, está longe da figura demoníaca com a qual ele será identificado mais tarde pelas tradições judaicas e cristãs. O substantivo שָׂטָן, no texto hebraico, é sempre precedido pelo artigo e, mais do que um nome próprio, expressa uma função: é “o acusador” ou “o adversário”. No tribunal de *YHWH*, que no caso em questão assume as características de um tribunal, tem o papel de questionar a fidelidade de Jó a Deus para testar a sua veracidade (Zc 3,12). Na Septuaginta שָׂטָן foi interpretado por ó δίαβολος, “o caluniador”, do qual deriva o “diabo” nas línguas latinas (MAZZONI, *Giobbe*, p. 41).

⁶⁷ בְּנֵי הָאֱלֹהִים, *filhos de Elohîm*, são citados em Gn 6,2.4 e em Jó 38,7. A expressão em Sl 29,1 e 89,7 aparece como בְּנֵי אֱלֹהִים, *filho de deus*, e em Sl 82,1 como עֲדַת־אֱלֹהִים, *assembleia divina*. Hartley observa que alguns biblistas sugerem que הַשָּׂטָן era um dos *filhos de Deus*, fundamentando essa tese no uso da preposição בֵּין, *entre*, para indicar que הַשָּׂטָן possuía um lugar de destaque nessa assembleia divina. Contudo, outros estudiosos entendem que הַשָּׂטָן é, na verdade, um intruso, e utilizam a partícula conjuntiva (וְ) para fundamentar a sua teoria (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 72).

⁶⁸ A expressão בְּנֵי הָאֱלֹהִים, *os filhos de Elohîm*, é interpretada na tradução dos LXX como ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, *anjos, mensageiros de Deus*.

⁶⁹ Ex 8,16; 9,13; Pr 22,29.

⁷⁰ A missão de הַשָּׂטָן assemelha-se àquelas dos oficiais supervisores enviados pelo soberano persa. Esses supervisores eram responsáveis por inspecionar as diversas maldireções governadas por sátrapas, sendo considerados os olhos e ouvidos do imperador. Da mesma forma, Satã foi enviado por *YHWH* à terra para observar aqueles que Deus indicou (MAZZONI, *Giobbe*, p. 40).

⁷¹ Ao עַבְדִּי, *meu servo*. Além do significado sociológico de “servo”, como um indivíduo empregado por um “senhor” ou “mestre”, o termo עַבְדִּי aparece 117 na BH assumindo a conotação de título honorário para indicar alguns personagens que vivem uma relação muito particular com Deus. Esse é o caso, por exemplo, de Abraão (Gn 26,24) e dos patriarcas em geral (Ex 32,13), de Moisés (Js 1,7,13; 8,31,33), de Davi (2Sm 7,5,8; 1Rs 11; 13,32), de todo o povo de Israel (Jr 41,8; 44,1-2.21; 45,4), não esquecendo a figura anônima do *servo de YHWH* mencionado nos *quatro* cânticos da segunda parte de Isaias (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). Longe de diminuir a dignidade da pessoa, o substantivo a exalta de maneira surpreendente, sublinhando o valor extraordinário que assume para Deus e, muitas vezes, o papel que lhe é confiado. Quem é chamado de “servo” pelo Senhor não é privado da própria liberdade ou forçado por um déspota indiferente ao seu destino, mas sim amado pelo Senhor de uma maneira muito especial, escolhido por ele como interlocutor e colaborador privilegiado (MAZZONI, *Giobbe*, p. 41-42).

igualando-o aos grandes nomes do AT.⁷² Sua intenção é demonstrar que o ser humano é capaz de viver de maneira íntegra.

O testemunho divino sobre Jó (v. 8c) iniciou com a expressão כִּי אֵין כְּמֹהוּ, que, em tradução literal, significa *de fato, ninguém como ele*.⁷³ A presença da partícula deíctica כִּי, que indica ênfase (*de fato*), e do advérbio אֵין, que significa *nada*, na primeira proposição, serve para destacar o conteúdo da preposição 8d. Essa proposição condensa, em *quatro* adjetivos, o testemunho principal que YHWH profere sobre a pessoa de Jó: תָּם וְיָשָׁר יָרָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע, *íntegro e reto, que teme a Deus e que se afastava do mal*. Para evidenciar que Jó é um homem honesto e piedoso, e que YHWH confia incondicionalmente nele.

No hemistíquio 9b está o principal questionamento de Satã: *Será por nada que Jó teme a Deus?* Suspeita, essa, que será investigada por Satã, pois deseja provar que Jó age por egoísmo e não por amor a Deus, e que a justiça divina também é interesseira. O *temor a Deus* expressa-se nas atitudes ética, pois Jó, *homem íntegro e reto*, e nas atitudes religiosa, pois é *temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1-8).⁷⁴ Satã, o adversário, questiona o *temor a Deus* (v. 9c-11) de Jó, e sua inquirição é retórica e enfática, pois utiliza o sintagma הֲיָהּ, *por nada*. Trata-se de um questionamento sarcástico de Satã, que é reprisado, ironicamente, por YHWH após a primeira investigação (2,3).

O fato de a partícula interrogativa הָ estar prefixada com o advérbio הֲיָהּ, *nada*, no sentido de *gratuidade*,⁷⁵ torna-a uma partícula retórica que não espera uma resposta negativa de YHWH. Como de fato ocorrerá, pois o Senhor consentirá a Satã o direito de provar Jó. Para Satã, o agir de Jó é egoísta, interesseiro, ou pior, motivado pelo medo de perder a bênção. Afinal, Deus cercou-o de proteção e de prosperidade, abençoou-o abundantemente, com uma casa cheia de filhos e filhas (1,2), fez fértil seus animais a ponto de povoarem a terra (1,3). Satã desafia Deus a comprovar que a integridade e fé de Jó são genuínas e, por conseguinte, seus ataques atingem suas motivações, ou seja, as atitudes que movem sua vida. Ele o faz porque suspeita que as verdadeiras intenções de Jó sejam obscuras. O debate, portanto, não se concentra no sofrimento, e sim na gratuidade e na fé de Jó, que são, de fato, alguns dos temas centrais do livro.⁷⁶

⁷² Abraão (Sl 105; 6,42), Jacó (Is 41,8), Moisés (Ex 14,31), Josué (Js 24,29), Davi (2Sm 7,5), Isaías (20,3) e os profetas (2Rs 9,7; Am 3,7).

⁷³ Samuel testemunha sobre Saul utilizando a mesma construção (1Sm 10,24) כִּי אֵין כְּכָל־הָעָם, *Não há ninguém como ele em todo o povo*.

⁷⁴ RAVASI, *Giobbe*, p. 297.

⁷⁵ Gn 29,15; Ex 21,2.11; Nm 11,5; Is 52,3.5; Jr 22,13; Jó 19,2.24,24; 1Cr 21,24.

⁷⁶ RAVASI, *Giobbe*, p. 297.

Para desafiar *YHWH* a provar a integridade de Jó, o adversário utiliza o verbo *נגַף*, *estender, tocar*, no imperativo. Dessa forma, busca garantir uma resposta positiva aos seus argumentos. Para ele, quando Deus tocar nos bens de Jó, este blasfemar e lançará maldição na face divina, revelando assim suas verdadeiras intenções.⁷⁷

Ao que parece, *YHWH* ficou sem argumentos e concedeu a Satã o direito de provar e tocar os bens de Jó. No entanto, essa impressão é falsa. *YHWH*, na verdade, confia incondicionalmente em seu servo Jó e, por isso, concede a Satã o direito de prová-lo. O uso da partícula deítica *הִנֵּה*, *eis que*, no início do hemistíquio 12b interrompe a fala de Satã e chama a atenção para a fala de *YHWH*. A partícula ocupa a primeira posição na proposição e funciona como uma apódose enfática, indicando o que se desenvolverá a seguir.

Essa primeira cena revela, segundo Ravasi, a existência de duas visões antropológicas. Por um lado, a visão pessimista de Satã, que acredita que o ser humano muda de princípios com facilidade, bastando submetê-lo à provação. Por outro lado, temos a visão otimista de *YHWH*, que aceita os questionamentos de Satã e assume livremente o risco de ser traído, confiando na honra e na frágil liberdade de escolha do ser humano.⁷⁸

Na segunda cena celeste (2,1-7a), utiliza-se a técnica do paralelismo, um recurso estilístico frequente na literatura semita, sobretudo em textos poéticos.⁷⁹ Essa cena está em paralelo com a primeira, na medida em que reitera os elementos essenciais, tais como a estrutura e a mensagem.⁸⁰ A assembleia divina, os personagens, a estrutura do diálogo, o testemunho de *YHWH* sobre Jó, bem como os aspectos formais, são replicados,⁸¹ tornando as cenas quase idênticas.

Novamente, uma assembleia divina é convocada, reunindo os *filhos de Elohim*, *YHWH* e Satã. O Senhor, mais uma vez, dirige a atenção de Satã para Jó (2,1).

A cena inicia-se com a fórmula *וַיַּהֲדוּהוּ יְהוָה* na proposição 1aα. Em seguida, são inseridas a fórmula *וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׂטָן*, e *disse YHWH a Satã* (2,2a.3a.6a) e a fórmula *וַיַּעַן הַשָּׂטָן אֶת־יְהוָה*, e *Satã respondeu a YHWH* (2,2c.4a), que se estruturam de forma quase idêntica. A cena é concluída no v. 6, quando *YHWH* concede a Satã, o direito de submeter Jó a mais uma provação. Observa-se, ainda, uma construção gramatical quase perfeita, bem como a utilização de nomenclaturas adequadas para se referir às fórmulas no texto bíblico.

⁷⁷ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 72.

⁷⁸ RAVASI, *Giobbe*, p. 298.

⁷⁹ ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Manuale di Poética Ebraica*. Brescia: Queriniana, 1989, p. 65; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 107.

⁸⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 81.

⁸¹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 79.

O v. 2 inicia-se com a fórmula retórica וַיַּעַן וַיֹּאמֶר, *respondeu... e disse*. Já no v. 3, *YHWH* repete a observação anterior: *Reparaste*, עַל-עֲבָדַי אֵיב, *meu servo Jó* (1,8).⁸² Essa fórmula é seguida pela descrição do *quarteto ético* (1,8b), com o intuito de destaca o testemunho divino sobre Jó.

YHWH destaca que, apesar da dureza das provações pelas quais Jó fora submetido (1,13-22), הַנָּח, *nada*, foi encontrado em seu caráter que pudesse ser considerado mau. Pelo contrário, Jó continuou fiel aos princípios que guiavam sua vida. Isso prova que seu caráter é gratuito, como aparece no texto: *YHWH* testemunha dizendo: הַנָּח בּוֹ לְבַלְעוֹ הַנָּח, *ele, Jó, persiste na sua integridade e foi “por nada” [הַנָּח] que incitaste a aniquilá-lo* (2,3b).

A advérbio הַנָּח, *por nada*, é repetido por *YHWH*, ressaltando um elemento central na narrativa. Na fala de Satã, esse termo foi usado para criar e aumentar o suspense do leitor. Já, no discurso divino, o mesmo termo é utilizado para focalizar um elemento central na narrativa. Na fala de Satã, הַנָּח, *por nada*, foi empregado para criar e aumentar o suspense do leitor. Já, no discurso de *YHWH*, o mesmo termo é utilizado para comprovar que a הַנָּח, *integridade*,⁸³ de Jó foi brutalmente provada sem motivo, comprovando que as suspeitas de Satã eram falsas. Jó, sem conhecer as motivações, sofreu infortúnios e suportou adversidades sem razão aparente. Ele até correu o risco de mergulhar na depressão e na ansiedade, provocadas por elucubrações constantes em busca de motivos e explicações para seu infortúnio. Essas angústias de alma são mais difíceis de lidar do que os danos materiais, e, ainda assim, Jó não blasfemou, como esperava Satã (1,11). Portanto, a repetição do advérbio הַנָּח, *por nada*, na fala de *YHWH* remete às falas de Satã e intensifica a tensão na narrativa.⁸⁴

No entanto, apesar da afirmação retórica de *YHWH*, Satã, o adversário, persiste em sua postura cética e pessimista sobre o ser humano e provoca *YHWH*. Agora, com argumentos mais poderosos (2,4cd): עוֹר בְּעֵד-עוֹר וְכָל אֲשֶׁר לְאִישׁ יִתֵּן בְּעֵד נַפְשׁוֹ, *Pele por pele! E o homem dará toda a sua vida*.

⁸² Alonso Schökel e Sicre Díaz comentam: “Sin motivo. Sin causa precedente de culpa, nota san Gregorio, no sin consecuencia y finalidad positiva: ‘sin motivo, porque no se castiga ninguna culpa; con motivo, porque crece su mérito’. El autor piensa en primero: no hay motivo para castigar a un inocente; y sus palabras se tienen de ambivalencia: ¿no hay motivo para dejar sufrir al inocente? Gregoria añade el motivo del ejemplo que Job debía dar; pero es más importante la función de la frase en todo el libro, según explique en el primer capítulo. Si ha motivo, no ha sido en balde: Job persiste en su honradez, se aferra a ella” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 108).

⁸³ Pr 11,3; Jó 27,5; 31,6.

⁸⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 80.

A expressão עֹר בְּעַד-עֹר, *pele por pele*,⁸⁵ é um provérbio que sugere que o ser humano é capaz de entregar tudo que possui para salvar sua vida.⁸⁶ Como explica Satã, Jó renunciaria às suas propriedades e até mesmo à vida de seus filhos para salvar sua pele, ou seja, sua vida.⁸⁷ Com isso, Satã está afirmando que Jó ainda não foi provado com o rigor necessário e propõe que YHWH estenda a mão e toque em sua עֹר, *pele*, עֲצָמוֹת – עֲצָמוֹת, *ossos* (19,20), e בֶּשָׂר, *carne* (v. 4-5), que por metonímia significa o ser humano inteiro.⁸⁸

Satã utiliza a retórica de estender as mãos e tocar o corpo de Jó para instigar YHWH, garantindo que, após isso, Jó יְבָרַכְךָ אֱלֹהֵי-פָנֶיךָ יְבָרַכְךָ, *blasfêmia e amaldiçoaria a face de Deus*.⁸⁹ No entanto, YHWH confia em seu servo Jó e permite que ele seja provado novamente, com a condição de que sua vida seja poupada (2,6). Satã, ávido por provar sua tese de que a integridade de Jó e, conseqüentemente, de todo ser humano é interesseira, afasta-se para realizar essa tarefa (2,7a).

3.3.1.2 Satã x Jó

As duas cenas terrestres (1,13-22; 2,7b-10) diferem das celestes tanto na forma quanto no conteúdo. Todavia, constituem um paralelismo sintético, uma vez que a segunda cena completa a primeira. Na primeira cena (1,13-22), Jó recebe אַרְבַּע, *quatro*, golpes violentos, que lhe permitem comprovar sua “integridade e fé” (1,6-12). As notícias dos ataques chegam a Jó uma após a outra,

⁸⁵ Alonso Schökel e Sicre Díaz afirmam que *pele por pele* parece tratar-se de uma expressão proverbial tomada no mundo do comércio em forma de permuta. A forma hebraica é concisa: “pele por pele” (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 108). Segundo a interpretação de Morla, na nota 158, “O bien piel (la vida) tras la piel (los bienes). Para ‘piel’ metonimia por cuerpo. Un hombre acepta verse privado de los bienes con tal de salvar su vida” (MORLA, *Libro de Job*, p. 110). Pope escreve que a expressão é difícil de ser interpretada por ser muito concisa, mas seu sentido é: “Tudo o que um homem possui, ele dará pela sua vida – *All that a man has, he will give for his life*” (POPE, *Job*, p. 20). Já Hartley diz que o significado do provérbio *pele por pele* não é claro, mas pode ser semelhante à *lex talionis olho por olho, dente por dente... ferida por ferida, contusão por contusão* (Ex 21,24-25); nesse caso, significa que Jó renunciaria a sua propriedade e até a seus filhos para salvar a própria vida (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 80).

⁸⁶ POPE, *Job*, p. 20.

⁸⁷ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 80.

⁸⁸ Segundo Wolff, quando uma descrição quer falar de todo o corpo humano, o texto bíblico correlaciona os termos עֲצָמוֹת e בֶּשָׂר (WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008, p. 58; MORLA, *Libro de Job*, p. 112).

⁸⁹ A tradução literal da frase אֱלֹהֵי-פָנֶיךָ יְבָרַכְךָ é *se não a tua face te abençoará*. A crítica textual da BHS anota que o TM pode ter substituído o verbo נִקְלָלוּ, *amaldiçoar, blasfemar*, por eufemismos pelo verbo בָּרַךְ, *abençoar*, e assim evitar a presença de um termo pejorativo próximo ao nome de Deus. Essa substituição pode ter ocorrido em Jó 1,5; 1,13; 2,5. Barthélemy diz: “Em relação ao texto atestado mais original, o uso do verbo *abençoar* em vez de *amaldiçoar* é – nestes quatro casos de Jó 1–2 – muito provavelmente um eufemismo original” (BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l’Ancien Testament* (CTAT). Tome 5: Job, Proverbes, Qohélet et Cantique des Cantiques. Fribourg/Göttingen: Academic Press/Vandenhoeck Ruprecht, 2015. Disponível em: Acesso em: 10 de maio de 2018.

e por *quatro* vezes é repetida a fórmula אֲנִי־לִפְתָּהּ רָק־אֲנִי לְבַדִּי לְהַגִּיד לְךָ, *só eu escapei para trazer-te a notícia* (1,15.16.17.19).⁹⁰

A cena segue o esquema de uma narrativa, e são *quatro* mensageiros que anunciam *quatro* infortúnios históricos que caem sobre Jó.⁹¹ Jó é vítima de *saques, guerras e catástrofes naturais*, A vida e a identidade do patriarca estão vinculadas a seus bens, servos e familiares, sem seus bens e família, estaria arruinado por completo.⁹² Para manter um patriarcado, são necessárias quatro fontes econômicas essenciais: (1) *os lavradores* (1,1-15), (2) *os pastores* (1,16), (3) *os comerciantes* (1,17) e (4) *os familiares* (1,18-19). Mas tudo isso foi retirado de Jó em um único dia porque Deus aceitou o desafio de provar sua integridade e gratuidade.

São *quatro* os ataques: (1) primeiro, os sabeus, povos do Norte, saqueiam seus bois e matam seus lavradores (1,14-15), e (2) um fogo do céu cai sobre suas ovelhas e servos e mata seus pastores (1,16). (3) Os caldeus, povos do Sul, atacam seus camelos e matam seus comerciantes (1,17). Por fim, (4) uma ventania, oriunda do deserto, atinge os אַרְבַּע, *quatro*, cantos da casa em que seus filhos e filhas estão a festejar, de modo que a casa cai, matando todos os seus descendentes (1,18-19). Jó perde em um único dia toda a seu patriarcado, restando-lhe apenas sua identidade.

Por conseguinte, na primeira cena terrestre, *três desgraças* caem sobre Jó: (1) *a pobreza*: Jó perdeu, em um só dia, todos os seus bens (1,3a); (2) *o isolamento social*: Jó perdeu todos os seus criados e, com isso, toda a sua influência social (1,3b); (3) *o luto*: Jó perdeu, de uma só vez, todos os seus descendentes, em uma catástrofe natural (1,2).

A estrutura quadripartida é observável nessa primeira cena por meio dos *quatro* ataques sofridos por Jó e da repetição da fórmula por *quatro* vezes. É surpreendente que, apesar dos sofrimentos, Jó não amaldiçoa nem a vida nem Deus, mas, sim, realiza o rito de luto costumeiro. Esse rito também serve para lembrar a importância do número *quatro* no livro.

São *quatro* as ações verbais, todas no imperfeito wayyiqtol, diferentemente de Gn 37,34 e Is 22,12, que possuem apenas duas ações.

3.3.1.3 Jó 1,20: texto hebraico e tradução

	וַיָּקָם אִיּוֹב	20αα	Então Jó se levantou,
1	וַיִּרְעֶאֱת־מָעָלוֹ	20αβ	rasgou seu manto,
2	וַיִּגְזוּ אֶת־רֹאשׁוֹ	20αγ	raspou a cabeça,

⁹⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 12.

⁹¹ RAVASI, *Giobbe*, p. 300.

⁹² PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 33.

3	וַיִּפֹּל אֶרְצָה	20b α	<i>lançou-se por terra</i>
4	וַיִּשְׁתַּחֲוֶי	20b β	<i>e adorou.</i>

A oração de Jó é composta por *quatro* proposições:

3.3.1.4 Jó 1,21: texto hebraico e tradução

		וַיֹּאמֶר	21a α	E disse:
1	עָרַם (יָצָתִי) מִבֶּטֶן אִמִּי		21a β	<i>Nu saí do ventre de minha mãe,</i>
2	וְעָרַם אָשׁוּב שָׁמָּה		21a γ	<i>nu para lá hei de voltar.</i>
3	יְהוָה נָתַן וַיְהִי וַיִּהְיֶה לְקַח		21a δ	<i>YHWH deu e YHWH tirou.</i>
4	יְהִי שֵׁם יְהוָה מְבֹרָךְ		21b	<i>Bendito seja o nome de YHWH.</i>

A segunda cena terrestre (2,7b-10) é consequência da segunda provação imposta a Jó pelo conselho celeste (2,1-6). O adversário se retira da presença de *YHWH* (2,7a) e, numa elipse narrativa, atinge Jó com uma doença que se espalha rapidamente por todo o seu corpo (2,7b). Entretanto, Satã, apesar da violência aplicada na primeira provação, não conseguiu comprovar que Jó agisse por conveniência, tampouco instaurar uma inimizade entre Jó e *YHWH*. Insatisfeito, conseguiu, mais uma vez, no conselho divino, que *YHWH* lhe desse uma segunda oportunidade para continuar provando o pobre Jó.

A *quarta* provação atingirá Jó em sua carne: uma *וַיִּדַּע אֶת-אִיּוֹב בְּשִׁחִין רָע*, *lepra maligna* (2,7), uma espécie de inflamação purulenta, apodrecerá sua carne, das plantas dos pés ao alto da cabeça.⁹³ Com isso, Jó será reconhecido como maldito, pois essa espécie de inflamação⁹⁴ era “reconhecida como uma doença mortal geralmente atribuída à maldição”. *Pele por pele! E o homem dará toda a sua vida. Contudo, estende agora tua mão e toca no osso dele e na carne dele. Senão lançará, em teu rosto, maldições.* E disse *YHWH* para Satã: *Eis que ele [está] na tua mão; só lhe poupe a vida* (2,4-6).⁹⁵

Tamanha é a repugnância causada pela inflamação, que a esposa de Jó, que faz uma aparição especial, não participa do luto de Jó. Ela “enlouqueceu” só de ver o sofrimento do marido e incita-o a realizar o desejo do adversário, dando a impressão de ser aliada de Satã. Ela diz a Jó: *Vais persistir em tua integridade? Amaldiçoa a Deus e morre!* (2,9). Portanto, a

⁹³ Dt 28,35.

⁹⁴ Deuteronômio 28,27.35, nas declarações de bênçãos e maldições que compreendem os capítulos 27–28, são a conclusão do código da aliança. A expressão é utilizada para indicar uma inflamação maligna enviada por *YHWH* sobre aquele que não escutar a sua voz. Em Ex 9,8-11, *YHWH* lança uma peste de furúnculos cheios de pus sobre os homens e animais do Egito (2Rs 20,7).

⁹⁵ TEB, p. 1118, nota “a” a Jó 2,7.

segunda cena terrestre descreve a *quarta* desgraça: Jó perdeu a saúde, sua carne foi acometida por uma doença horrenda. Não lhe resta mais nada! Nessas condições, a morte deixa de ser um mal e passa a ser um consolo.

Apesar da doença e tribulação, Satã não logrou seus objetivos. A reação de Jó foi semelhante à anterior (1,21) e respondeu como esperado pelo Senhor. Sua experiência de fé e integridade o impede de blasfemar contra Deus e o leva a recusar a sugestão de sua esposa. Jó responde resignado e resiliente: *Se aceitamos de Deus os bens, não vamos aceitar os males?* (2,10a).⁹⁶ Mais uma vez, Jó não blasfemou e prova que suas motivações eram, de fato, gratuitas e sem intenções escusas. O narrador conclui as *quatro* cenas, informando ao leitor que Jó não transgrediu sua fé nem proferiu blasfêmias com os lábios (2,10b).

3.4 Os quatro amigos (2,11–3,1)

A cena que conclui o prólogo (2,11–3,1) mostra Jó entre seus três amigos,⁹⁷ imagem que corrobora a linguagem quadripartida (2,11). Essa conclusão não faz parte da narrativa central do prólogo; é, na verdade, uma preparação para o cenário da narrativa discursiva (3,2–42,6). O narrador introduz os novos personagens e, posteriormente, os transforma em fiéis defensores da doutrina ortodoxa a ser desenvolvida nos diálogos poéticos. Serão os defensores da teologia da retribuição, enquanto Jó defenderá sua inocência e integridade. Jó defenderá os princípios de *YHWH* e enquanto os três amigos, inconscientemente, serão advogados de Satã (42,7).

Os aspectos formais que limitam a perícopie podem ser observados pela presença de uma *p^etuḥah* (פ) no fim da perícopie (2,10), do verbo *וַיִּשְׁמְעוּ*, *ouviram*, terceira pessoa do plural,⁹⁸ na primeira posição da proposição (2,11a). Sua estrutura está organizada pelos seguintes temas: (a) apresentação dos amigos de Jó (v. 11), (b) luto dos *quatro* amigos (v. 12-13) e (c) maldição de Jó em relação ao dia de seu nascimento (3,1).

O termo bíblico *רֵעִי*, *amigos*, é utilizado para apresentar os personagens que discursarão até o capítulo 27: *Elifaz de Teman, Baldad de Shûah e Sofar de Naamá*.⁹⁹ O termo *רֵעִי* significa

⁹⁶ BÍBLIA DO PEREGRINO (BP), 2. ed. 2006.

⁹⁷ וַיִּשְׁמְעוּ רֵעֵי אֱיֹב, *três os amigos de Jó* (v. 11).

⁹⁸ *Qal Wayy imperfecto*.

⁹⁹ Os três amigos de Jó vieram de *Teman, Shûah e Naamá*, localizadas a noroeste da Arábia (MORLA, *Libro de Job*, p. 124). Pope explica os nomes e as localidades dos amigos de Jó. *Elifaz* significa “Deus é ouro refinado” e, de acordo com a genealogia, seria o primogênito de Esaú e pai de Teman (Gn 36,11.15.45; 1Cr 1,36.53). *Teman* designa a terra do sul, a principal região de Edom (Ez 25,13; Jr 49,7; Am 1,11-12). *Baldad* tem significado incerto; *Shûah* é mencionado como filho de Abraão e Qeturah, irmão de Midian e tio de Sheba e Dadan (Gn 25,2; 1Cr 1,32). Também é mencionado como uma localização no meio do rio Eufrates, abaixo da

*amigo íntimo, conselheiro íntimo.*¹⁰⁰ Às vezes, os amigos selavam um pacto, prometendo cuidar um do outro, sob quaisquer circunstâncias. Essa é a amizade que Jó deseja viver com seus amigos, e não a traição (6,15). Uma amizade caracterizada pelo amor, como a de Davi e Jônatas (1Sm 20,14-15).

Elifaz, Baldad e Sofar, motivados pelo pacto de amizade, vieram consolar e aliviar as dores do amigo Jó¹⁰¹ e desejavam ajudá-lo a superar a doença e o luto pela morte de seus filhos e criados (v. 12-13). Entretanto, וַיִּשְׂאוּ אֶת-עֵינֵיהֶם, *quando levantaram seus olhos*, viram as propriedades do amigo devastadas e Jó, sentado sobre cinzas, raspando a pele com um caco de cerâmica, e ficaram horrorizados e penalizados. Como amigos, Elifaz, Baldad e Sofar contemplaram o rosto de Jó desfigurado e sem esperança. Viram seu corpo chagado e embranquecido pelas inflamações e foram acometidos por um sentimento de horror que os fez emudecer. Num gesto de reverência e solidariedade, repetiram, silenciosamente, os mesmos gestos de Jó (1,20). Cada um rasgou seu manto, jogou para cima um punhado de pó sobre suas cabeças,¹⁰² sentou-se no chão ao lado de Jó e permaneceu em silêncio por sete dias e sete noites, completando os dias de seus sofrimentos¹⁰³ como uma presença fraterna e silenciosa (v. 13), como se esperassem, pacientemente, a morte do amigo.¹⁰⁴

O silêncio será rompido, uma vez que tanto Jó quanto seus amigos estão horrorizados com o sofrimento. Jó está profundamente angustiado e o seu silêncio não é meramente um estado contemplativo, mas sim uma mudez que reflete suas ideias heterodoxas e heréticas, que logo serão expressas em seus discursos. Em outras palavras, trata-se de um silêncio externo que contrasta com a turbulência interna de seus pensamentos, semelhante ao magma de um vulcão prestes a entrar em erupção. Este silêncio reflexivo é reflexo do sofrimento que o acomete, o qual é explicável e afeta todas as áreas de sua vida: *física, psíquica, social e existencial*.

No silêncio, Jó questiona todas as suas crenças e se pergunta de que adianta ser *íntegro, reto, temente a Deus e viver afastado do mal* (1,1.8; 2,3), se a desgraça cai sem motivos e explicação sobre o justo. Entretanto, é durante o silêncio que Jó descobre que a teologia da retribuição, a qual defende que o mal é retribuído com o mal e o bem com o bem, é um argumento enganador e um recurso e perverso usado pela religião oficial.

foz do Habur, principal cidade dessa região. *Sofar* significa “jovem pássaro” e aparece somente em Jó, embora a LXX substitua Sepho, em Gn 25,11.15; 1Cr 1,36, por Sofar. Quanto a *Naamá*, não está claro se é a cidade de *Na’amah* em Judá (Js 15,41) (POPE, *Job*, p. 23-24).

¹⁰⁰ 1Cr 27,33; Dt 13,7.

¹⁰¹ 1Sm 12,24; Is 66,13.

¹⁰² Colocar pó de cinzas ou terra sobre a cabeça era um gesto de solidariedade e condolências (1Sm 4,12).

¹⁰³ Ficar sete dias em silêncio é uma forma de antecipar a homenagem póstuma, uma vez que, de acordo com a tradição, o período de luto por um amigo durava sete dias (Gn 50,10; Sr 22,12-13; Ez 3,15).

¹⁰⁴ וְאִין דִּבֶּר אֶלְיוֹ דְּבַר, *ninguém falou uma palavra*.

Por fim, a estruturas quadripartida pode ser expressa, na conclusão, na imagem dos *quatro* amigos sentados em luto e nas *quatro* ações realizadas por eles: (1) *rasgaram o manto*, (2) *jogaram pó sobre a cabeça*, (3) *sentaram-se no chão junto de Jó* (4) *e permaneceram em silêncio* (2,12-13).

3.5 Conclusão

As estruturas quadripartidas estão presentes no livro de Jó na organização dos blocos, como demonstramos no prólogo, nas perícopes que o compõem. O número *quatro*, que simboliza na Bíblia, o cosmos, como os quatro pontos cardeais, serviu de base para estruturar os blocos e alguns capítulos do livro de Jó.

No prólogo, o número é observado nas três unidades que o compõem. Na introdução, 1,1-5, Jó, personagem central da trama, é definido pelo narrador e depois por *YHWH* a partir de quatro adjetivos: *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (1.1b.8; 2,3). As desventuras de Jó (1,6–2,10) são esquematizadas em *quatro* cenas paralelas: duas celestes e duas terrestres. Também são *quatro* as tribulações de Jó, que, no mesmo dia, perde seus bens, seus servos, sua família e, em seguida, sua saúde. Na cena que conclui o prólogo (2,11-13), *quatro* amigos aguardam em silêncio a morte do amigo Jó. Todavia, após sete dias e sete noites sentados no pó e com cinzas na cabeça, Jó não morreu, pois *YHWH* havia proibido que Satã lhe tirasse a vida. Por fim, Jó, cansado de sofrer, rompe o silêncio e amaldiçoa o dia de seu nascimento (3,1), iniciando um novo capítulo em sua trama de dor e sofrimento.

O capítulo 3, o primeiro monólogo do livro. Jó, após um longo período de silêncio (2,11-13), lamenta-se, amaldiçoa o dia de seu nascimento, deseja a morte como fuga do sofrimento, mas não blasfema contra Deus, como Satã acreditava (1,9-10; 2,4-5) e sugerira sua esposa (2,9). O capítulo 3 introduz os diálogos os poéticos (4–27), razão pela qual será analisado separadamente. Assim como o prólogo, o texto do monólogo (3) também se observa uma estrutura quadripartida, a ser observada e comprovada no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV
MONÓLOGO
O LAMENTO DE JÓ: PEREÇA O MEU O DIA
(3,2-26)

O lamento de Jó é um texto enigmático e denso, constituído por pensamentos e palavras absortas, que revelam a densidade de seu sofrimento e a solidão vivida pelo sofredor. Jó, ao abrir sua boca, não profere palavras de resignação diante de sua tribulação, mas sim uma maldição contra o *dia* de seu nascimento e a *noite* de sua concepção. Ao desejar que o dia de seu nascimento fosse maldito, se distancia de si mesmo e de sua história, afastando-se de *Eloah*, seu Criador, e do mundo com todos os que nele habitam. Em seguida, com palavras insuportáveis para Elifaz, Baldad e Sofar e para o leitor, Jó abre seus braços e levanta a voz em uma série de questionamentos que causam estranheza e torpor. Dessa forma, busca um sentido e uma explicação plausível e suportável para sua tribulação. O capítulo 3 é central em toda a trama do livro. Sem ele, os capítulos 4,1–42,6, denominados de diálogos poéticos, não existiriam, e tudo se resolveria apenas com o prólogo e o epílogo.

O lamento de Jó é um denso e enigmático texto que revela a profundidade, o sofrimento e a solidão do personagem. No prólogo, Jó é descrito como um homem paciente que aceita a vontade divina sem questionar e que recusa a blasfêmia.

Após um longo silêncio, *אַחַר שִׁבְעַת יָמִים וְשִׁבְעַת לַיְלוֹת*, *de sete dias e sete noites* (2,13a), Jó, *אָבְרָא אֶת-פִּיהוּ וַיִּקְלַל אֶת-יְיָמוֹ*, *abriu a boca e amaldiçoou o seu dia*. Palavras que desconcertam o leitor e seus três amigos: *Pereça o dia de meu nascimento e a noite que anunciou: “É um verão”*. *Que esse dia se transforme em trevas; que Deus, lá do alto, não o convoque, não resplandeça sobre ele a luz* (3,3-4).

O capítulo 3 está estrategicamente localizado entre o prólogo narrativo (1,1–2,13) e os diálogos poéticos entre Jó e seus amigos (4–27), e introduz as temáticas que serão aprofundadas posteriormente nos diálogos. O gênero literário é a súplica individual, um lamento que revela os sentimentos e as situações que envolvem o personagem principal. O objetivo desse estudo é analisar a estrutura e o conteúdo do texto, comprovando a hipótese de que a estrutura quadripartida foi utilizada como em diversos textos e perícopes do livro. Portanto, o capítulo 3 é central na trama do livro, e sua análise é fundamental para a compreensão do desenvolvimento do personagem e da mensagem do livro como um todo.

Nesse capítulo, Jó é comparado a Rebeca em Gn 25,22, que se questiona: *לָמָּה זֶה אֲנִי*, *Por que eu?* Não obstante os diversos temas que o envolvem, o objetivo desse estudo é analisar

a estrutura e o conteúdo com o intuito de provar que as estruturas quadripartidas foram utilizadas como esquema em diversos textos do livro.

4.1 O contexto do monólogo

Jó, ao abrir a boca como indica o hemistíquio 1a, modifica sua postura, abandonando o ensimesmamento e a postura de alguém psicologicamente derrotado.¹ Ele rejeita o silêncio e assume a postura de um valente orador, que não se calará nem será silenciado diante dos ataques sofridos nos debates.

No prólogo, ao final de cada umas das provações, Jó se levantava e tinha algo a dizer (1,21; 2,10). Entretanto, diante de seus amigos (2,11-13), se submerge em um inquietante silêncio que é acompanhado por Elifaz, Baldad e Sofar. Nesse ínterim, somente o narrador se faz ouvir: *Ficaram lá, com ele, sentados no chão, durante sete dias e sete noites. Nenhum deles lhe dizia palavra, porque viram como era grande a dor dele* (2,13). Essas informações são utilizadas pelo narrador para criar um hiato temporal, de sete dias e noites, que seria o tempo necessário para o luto, mas para Jó serviu como um tempo oportuno, para integrar seus sentimentos e discernir qual caminho deveria seguir: o caminho da resignação, da lamentação ou da defesa de sua honra.

O leitor, ao contemplar o pobre Jó, יָשֵׁב בְּתוֹךְ הָאָפֶר, *sentado no meio da cinza*, imagina sua alma envolta em um emaranhado de pensamentos e sentimentos desconexos. Jó está envolvido em um esforço sobre-humano na tentativa de organizar sua mente. Portanto, o silêncio de Jó não representa passividade, mas sim um mergulho na alma, com o objetivo de entender o significado de sua tribulação. Observa-se que, apesar de Jó estar imóvel, sua alma e seu espírito revolvem-se, como magma no interior de um vulcão que progressivamente vai subindo até entrar em erupção.² Essa erupção inicia no capítulo 3 e continua nos diálogos subsequentes.

Ao silenciar as personagens, o narrador cria um entremeio para unir a prosa e a poética, evitando uma fratura entre os dois blocos literários. O silêncio une a narrativa e a poética. Assim sendo, o silêncio dos quatro amigos na última estrofe do prólogo deve ser interpretado como um recurso retórico importante para a compreensão da mensagem do livro. Trata-se de um recurso presente em vários textos do livro.³

¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 129.

² MORLA, *Libro de Job*, p. 129.

³ FOX, Michael. The Meanings of the book of Job. *Journal of Biblical Literature*, v. 137, n. 1, p. 7-18, 2018.

A função desse capítulo 3, como escreve Morla, é preparar as bases dos diálogos e, por isso, não integra, do ponto de vista retórico, o bloco dos diálogos poéticos,⁴ mas funciona como uma introdução geral. Dessa forma, como assevera Habel, na arquitetura da obra, sua função é introduzir o personagem em uma trama: no caso e no problema de Jó.⁵

A trama de Jó começa com um grito de quem está totalmente arruinado. Jó está abalado, sua fé e psique estão desnorteadas, está falido, e seus filhos e filhas mortos. O grito de Jó, o homem cheio de dores, ecoará em todas as palavras do livro. O grito de Jó ressoará e desnudará a verdade sobre o sofrimento humano.⁶ É por isso que a trama de Jó, como atesta Pikaza, começa, de fato, a partir de seu grito.⁷

Finalmente, falou Jó, e suas palavras são dramáticas e perturbadoras, causando torpor em seus amigos e nos leitores. פתח אִיּוֹב אֶת־פִּיהוּ וַיִּקְלֹל אֶת־יְיָמוֹ, *Jó abriu a boca e amaldiçoou⁸ o seu dia* (3,1), relata a narrativa. Embora Jó pudesse ter aberto a boca para rezar e pedir misericórdia a *Eloah* ou agradecer a seus amigos pelo gesto de carinho na tribulação, não foi o que aconteceu. Ele abriu a boca para קָלַל, *maldizer*, como predissera Satã a *YHWH* (1,10-11; 2,4-5). Entretanto, não blasfemou, como sugeriu sua esposa (2,9), nem amaldiçoou a Deus, como afirmou Satã. Ao contrário, amaldiçoou sua vida e o dia de seu nascimento (3,1.3-4).

4.2 A estrutura quadripartida no monólogo de Jó

O capítulo 3 é um monólogo⁹ estruturado em duas estrofes, porém, há divergências acerca dessa divisão. Alonso Schökel e Morla, por exemplo, subdividem o monólogo em três estrofes: (I) *Jó recorda o dia de seu nascimento* (3,1-10); (II) *Jó deseja a morte como saída do sofrimento* (3,11-19); e (III) *Jó olha para Deus e para si mesmo* (3,20-26).¹⁰ Já Habel propõe uma subdivisão em duas estrofes: (I) *a maldição* (3,3-10), subdividida em quatro estrofes (a/b-b1/a1); e (II) *o lamento de Jó* (3,11-26), subdividida em a/b-b1-b2-b3/a1.¹¹ Por sua vez, Gray defende um esquema tripartido, diferenciando-se de Morla e Alonso Schökel em relação à

⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 129.

⁵ HABEL, *The Book of Job*, p. 102.

⁶ Jó grita assim como o salmista que clama por *YHWH* em Sl 130,1-2a: *Das profundezas eu chamo Senhor: senhor, ouve a minha voz*. E ele continuará gritando até ser respondido por *YHWH*.

⁷ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 35.

⁸ קָלַל, *piel wayyiqtol* 3 masc., sing. Tradução literal: *e amaldiçoou*.

⁹ A maioria dos estudiosos está de acordo que o capítulo 3 é um monólogo (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 119; MORLA, *Libro de Job*, p. 129).

¹⁰ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 119; MORLA, *Libro de Job*, p. 147-162.

¹¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 103.

abordagem teológica: (I) *a maldição do dia em que Jó nasceu* (3,3-10); (II) *a vantagem que Jó teria se não existisse* (3,11-19); e (III) *o propósito da vida de Jó* (3,20-26).¹²

A estrutura quadripartida, no monólogo de Jó, será embasada em critérios gramaticais, temáticos e sintáticos. A estrutura tem início no v. 2, já que o v. 1 é parte integrante do capítulo,¹³ por dois motivos: primeiro, pelo seu caráter narrativo e segundo pela presença da *p^etuḥah* (פ) que marca o final de uma perícope.¹⁴ Dessa forma, delimita-se o início do monólogo com a fórmula de abertura: וַיַּעַן יוֹב וַיֹּאמֶר, *respondeu Jó e disse* (v. 2). A fórmula de abertura é um recurso utilizado para marcar o começo de uma nova narrativa ou introduzir um novo discurso.¹⁵

O v. 2 inicia-se com o emprego da raiz verbal ענה,¹⁶ que possui *quatro* sentidos homônimos. (1) No primeiro sentido significa *responder; replicar, rebater*;¹⁷ (2) no segundo, *curvar-se, estar infeliz*; (3) o terceiro, *preocupar-se, estar ocupado*; e o (4) quarto, *cantar*.¹⁸ A utilização da raiz ענה marca o ritmo do diálogo, exigindo que as indagações sejam respondidas. Contudo, a reação de Jó não ocorre necessariamente com palavras, podendo ser um silêncio reflexivo.¹⁹ Porém, quando ענה está em paralelo ao verbo אָמַר, *dizer*, exige que a resposta seja verbal. É nesse aspecto que a fórmula וַיַּעַן... וַיֹּאמֶר, *respondeu ... e disse*, é utilizada nos diálogos poéticos.²⁰

A retórica hebraica define a estrutura do texto a partir de argumentos e recursos sintáticos, delimitando as unidades e subunidades no início e no fim de cada estrofe e unidade. (I) A primeira estrofe compreende os v. 3-10, enquanto a (II) segunda abrange os v. 11-26. Essa estrutura, a princípio, concorda com a proposta de Habel,²¹ visto que a estrofe se divide em duas subunidades. Contudo, esse é uma particularidade que fundamenta a estrutura quadripartida no primeiro monólogo de Jó.

Com esses argumentos, esquematizamos o capítulo 3 da seguinte forma:

I	Por que nascer e existir?	3-10
---	----------------------------------	------

¹² GRAY, John. *The Book of Job*. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2010; CLINES, *Job 1–20*, p. 138.

¹³ GRAY, *The Book of Job*, p. 56.

¹⁴ Como anota o TM.

¹⁵ Jó 3,2; 6,1; 9,1; 12,1; 16,1; 19,1; 21,1; 23,1 e 26,1.

¹⁶ *Qal Wayy* 3p. masc. sing., apocopado da raiz verbal עָנָה.

¹⁷ O lexema é usado 316 vezes no AT, mais de 300 vezes no *qal*, e o sentido predominante no *qal* é “responder” ou “replicar”.

¹⁸ LABUSCHAGNE, Carin. ענה. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento* (DTMAT₂). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 427-435.

¹⁹ Jz 19,28; Is 50,2; Os 2,17.

²⁰ No livro de Jó, עָנָה é utilizado 60 vezes, das quais 37 são aplicações independentes da fórmula וַיַּעַן... וַיֹּאמֶר, *replicou... e disse* (BECK, John, ענה. In: NDITEAT, v. 3, p. 448).

²¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 103.

a	Objeto de maldição: יום / לַיְלָה	3,3
b	Que esse dia seja trevas: הַיּוֹם הַהוּא יְהִי	4-5
b'	Que essa noite seja infecunda: הַנֶּהַה הַלַּיְלָה	6-9
a'	A causa da maldição: עָמַל	10
II	A existência do ser humano	11-26
a	Por que não morri: לָמָּה / מִדָּוַע	11-16
b	Lá a vida é interrompida: חַדְלָה / שָׁם	17-19
c	O problema de <i>Eloah</i> : לָמָּה / אֱלֹהִים	20-23
d	O problema do ser humano: גִּוְהָ / רָגַז	24-26

A estrutura geral do lamento de Jó se divide em duas estrofes. Cada estrofe se subdivide em *quatro* subestrofes, característica que corrobora a estrutura quadripartida. (I) A primeira, composta dos v. 3-10, é denominada *maldições sobre o nascimento de Jó* e está subdividida em *quatro* subunidades como um quiasmo (ab//b'a'). Os v. 3 e 10 formam uma moldura interna (a/a'). Os v. 4-6 (b) abordam o tema da maldição do יום, *dia*, e os v. 7-9 (b') as maldições sobre a לַיְלָה, *noite*. O tema é emoldurado pelos v. 3 e 10, que formam um paralelo sinonímico. O v. 3 (a), apresenta o objeto da maldição, enquanto o v. 10 (a') revela a causa da maldição.

A segunda unidade (II) está composta dos v. 11-26 e desenvolve o tema do lamento de Jó. Essa estrofe se divide em *quatro* partes (a/b/c/d). A primeira (a), composta dos v. 11-19, e a segunda dos v. 20-26 (b). Os v. 11-12 refletem o passado. Por isso, começam com a partícula interrogativa לָמָּה, *por quê?* Já os v. 13-16 examinam o presente e iniciam-se com a partícula adverbial temporal עַתָּה, *agora*. Nos v. 17-19, ocorre uma mudança geográfica, um descolamento para o *Sheol*, o mundo dos mortos, com o emprego do advérbio שָׁם, *lá*.

Na terceira estrofe (c), que compreende os v. 20-23, o sujeito é *Eloah*. Por isso, denominamos o problema de Deus. O v. 20 se inicia com partícula interrogativa לָמָּה, *por quê?*, que, nesse contexto, é utilizada para acusar *Eloah* (v. 23) como o responsável pelo sofrimento de Jó. Todavia, percebe-se, que as palavras de Jó são queixas e não maldições.²² Dessa forma, a origem dos problemas humanos teriam sua origem em *Eloah*.

A última estrofe (d), composta dos v. 24-26, reflete sobre a essência da vida. Para isso, inicia-se o texto com a expressão כִּי־לִפְנֵי. A partícula deíctica כִּי, que marca o início, e a utilização da primeira pessoa servem como introdução da reflexão.

²² ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 61.

4.2.1 (I) Por que nascer e existir? (v. 3-10)

A primeira estrofe é composta de oito versículos com segmentos bimembres e trimembres. São *quatro* unidades que se relacionam e compõem um quiasmo (ab//b'a'). Nos segmentos a e a', encontram-se o objeto e a causa do lamento, enquanto nos segmentos b e b', são expostos os argumentos utilizados no texto para converter o objeto יום – לַיְלָה, *o dia e a noite*, em nada, ou seja, em uma não existência.

O v. 3 e o v. 10 confirmam a estrutura externa do poema.²³ No hemistíquio 3a, o verbo יָאָבַד, *perecer*,²⁴ na primeira posição da proposição, descola-se da perícope anterior e une os v. 3-10. No v. 10, a expressão כִּי לֹא, *pois não*, também na primeira posição, exerce duas funções no poema. A primeira é causal, pois explica as imprecações do v. 3. A segunda serve como marco de conclusão da primeira estrofe.²⁵

A coesão interna do poema é observada pela presença dos recursos poéticos e gramaticais. (a) O hemistíquio 3a introduz o poema com o merisma יום, *dia*, לַיְלָה, *noite*, que, ao mesmo tempo, constituem uma polarização e representam, quando juntos, a totalidade temporal. O dia, na tradição bíblica, é um paradigma de tudo que é bom, enquanto a noite representa o sofrimento.²⁶ Os v. 4a-6c constituem a estrofe (b) e discorrem sobre a polaridade entre *dia e noite* com a mesma lógica do v. 3.

No v. 4a, a frase הַיּוֹם הַהוּא יְהִי חֹשֶׁךְ, *que esse dia se torne trevas*, define o tema da estrofe. Na estrofe b', v. 6-9, no hemistíquio 7a, a interjeição הֵינֵה, *eis que*, na primeira posição da proposição exerce uma função enfática no discurso e chama a atenção para a noite. Em seguida, aparece a frase: הַלַּיְלָה הַהוּא יְהִי גִלְמוּד, *que essa noite seja estéril*, enfatizando o paralelo com a estrofe b. Contudo, nessa estrofe, o paralelismo é inverso, iniciando com o substantivo *noite* e terminando com a luz, sinônimo de dia. Outro elemento formal que reforça a coesão interna é a repetição do advérbio de negação לֹא, *não*, prefixado em alguns verbos das estrofes b//b'.

A segunda estrofe, composta dos v. 11-26, está subdivida em unidades pela presença do sintagma לְמַעַן, *por que* nos v. 11.20.²⁷ No v. 11, o pronome interrogativo לְמַעַן faz oposição à unidade anterior e introduz a sentença negativa לְמַעַן לֹא, *por que não*, na primeira posição da proposição 11a. Sua função é reger a estrofe composta dos v. 11-19. Essa primeira estrofe é

²³ HABEL, *The Book of Job*, p. 103.

²⁴ Traduzimos os verbos dos v. 3a.4.5.6.7.8a.9 no modo jussivo, que expressa desejo, o que dá unidade à perícope. As traduções em que optamos pelo jussivo podem ser identificadas pela adição da conjunção subordinada *que*.

²⁵ Sobre a estrutura completa do capítulo, ver HABEL, *The Book of Job*, p. 103.

²⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 147.

²⁷ Esse sintagma ocorre 140 vezes na BH em contextos de lamentos (Sl 10,1; 22,1; Jr 20,18; 29,27; Lm 5,20).

composta de nove versículos ou linhas com seguimentos bimembres e diversos paralelismos sintéticos e sinonímicos. O tema é o lamento de Jó, ou seja, o porquê da não morte, e questiona o sofrimento do ser humano.

4.2.2 (II) A existência do ser humano (v. 11-26)

לָמָּה לֹא מָרָחֵם אִמּוֹתָ, *Por que não morri antes de nascer* (v. 11a),²⁸ expressa o desejo de Jó de ser um feto expulso do ventre materno ou um natimorto, a fim de não ter de passar pelos sofrimentos a ele impostos. No v. 12, o advérbio מָדוּעַ, *porque*, é utilizado para reforçar os questionamentos de Jó e descrever as primeiras cenas na vida de um recém-nascido, que consiste em repousar sobre os joelhos de seus pais.²⁹ Segundo a compreensão de Habel, o hemistíquio 11a não é uma reclamação a Deus, mas sim a forma que o texto utiliza para explicar as maldições dos v. 3-10. O pronome interrogativo לָמָּה e o advérbio מָדוּעַ, ou seja, os *porquês*, expressam o desejo de Jó de ser abortado e não uma blasfêmia contra *Eloah*.³⁰ Essa compreensão é esclarecida pelo v. 16, que emprega o substantivo נֶפֶל, *aborto*.³¹

Nos v. 13-15, Jó descreve o *Sheol* como um lugar de descanso e sossego, o que é uma imagem distorcida da realidade, pois o *Sheol* é um lugar de escuridão e esquecimento, como atesta Sl 88,11-13,³² e é a morada das forças que Jó invocou para amaldiçoar o dia de seu nascimento e sua vida nos v. 4-6. O v. 13 começa com a expressão כִּי-עַתָּה, que dá ênfase à declaração da situação atual de Jó. O uso da partícula deítica כִּי unida ao advérbio עַתָּה, *agora*, destaca os *quatro* verbos que o texto utiliza para descrever o ambiente do *Sheol* como um lugar de repouso e descanso.

A raiz verbal שכב *significa deitar-se*, mas com nuances que vão desde o *deitar-se para dormir* (Gn 19,4), *hospedar-se por uma noite* (Js 2,1), *falecer* (Is 14,18) ou ter *relações sexuais* (1Sm 2,22).³³ Jó descreve sua agonia em busca de descanso e afirma que אם-שָׁכַבְתִּי, *quando me deito* (v. 4), e no (v. 13) sua agonia continua: *se digo: minha cama me consola e meu leito aliviará o meu lamento*, e não encontra paz, resta-lhe deitar-se no pó (v. 21),³⁴ numa clara

²⁸ A tradução literal para מָרָחֵם אִמּוֹתָ: [*antes de sair*] do ventre.

²⁹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 95.

³⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 110.

³¹ A estrita relação entre o v. 16 e o v. 11 faz com que alguns biblistas, como Morla, alterem a posição do v. 16, encaixando-o logo após o v. 11. No entanto, essa não é a opção da leitura canônica, que lê o texto como ele se apresenta no TM (MORLA, *Libro de Job*, p. 155).

³² *Acaso farás um milagre para os mortos? Acaso os defuntos se levantarão para celebrar-te? Porventura se pode, na tumba, enaltecer a tua fidelidade, e no Abismo cantar a tua lealdade? Porventura o teu milagre se tornará conhecido nas trevas, e tua justiça na terra do Esquecimento?*

³³ No livro Jó, שכב aparece no capítulo 7.

³⁴ כִּי-עַתָּה לְעָפָר אֶשְׁכַּב.

referência à morte como sono. Nesse caso, deitar-se seria uma metáfora para a morte (3,13; 7,21).³⁵

Já a raiz שקט tem uma conotação positiva e geralmente seu campo semântico transmite a ideia de um estado de tranquilidade, paz e quietude. É exatamente essa a ideia presente em Jó 34,29c usada para afirmar que o Senhor é quem “*vela sobre as nações e sobre os homens*”, ou seja, o Senhor é quem garante o sossego e com Ele não há o que temer (Is 7,4).³⁶

O verbo ישן tem dois sentidos: (1) *dormir, fazer alguém dormir*; (2) *envelhecer*. No contexto do v. 13, o primeiro significado é mais apropriado, entendendo-se o נִשְׁן como *sono profundo*, o que pode ser uma metáfora para a morte, pois muitas vezes confunde-se o sono profundo de uma pessoa com a morte (Sl 13,3.4). Em Jr 51,39.57, Deus ameaça os babilônios com um sono sem fim – שְׁנַת-עוֹלָם –, do qual jamais acordariam, ou seja, o sono, que era algo temporal, é entendido como uma realidade sem fim.³⁷

Por fim, o verbo נָח também tem dois sentidos; (1) no primeiro significa *descansar, esperar*, e, no (2) segundo, *gemer, resmungar*. No v. 13, o primeiro significado é o mais apropriado. Contudo, o significado básico da raiz נָח é cessar as atividades quando chega a hora do descanso no final do dia. Nesse capítulo 3, o termo aparece duas vezes (v. 13.17) e transmite a ideia de um descanso da morte, como atesta Jó 17,16.³⁸ E, para fixar seu desejo de dormir para sempre, os verbos נָח, *descansar*, e שָׁקַט, *estar em paz*, são repetidos no v. 26, característica que une as duas unidades da perícopa e dá ênfase ao desejo de Jó de descansar em paz, o que, considerando seu estado atual, só é possível na morte.

Já o paralelo entre os v. 17 e 19 e o v. 13 é observado pela repetição do advérbio לָ, *lá*, na primeira posição das duas proposições no v. 17, e na proposição do v. 19b, que é um claro paralelo ao advérbio temporal עַתָּה, *agora*, bem como pelo uso do verbo נָח, *descansar*, do v. 17, utilizado no v. 13, e do emprego da raiz verbal הָדַל *parar, cessar*, que, entendida como um paralelo aos verbos do v. 13, transmite a ideia de *cessar ou parar a vida*.³⁹ Essas características dão coesão interna a essa segunda unidade. Com base nesses argumentos, propõe-se a seguinte estrutura para esses versículos.

³⁵ A raiz verbal שכב é frequentemente utilizada como uma metáfora de morte em diversos textos da BH. Em Is 14,8, refere-se à morte do rei da Babilônia (14,4). Enquanto todos os outros reis se deitam em suas casas, ou seja, sepulturas (14,8), esse rei permanecerá insepulto (14,9). Além disso, essa raiz é usada para descrever a morte de um patriarca (Gn 47,30) e foi também usada para descrever a morte violenta do rei Acabe em 1Rs 22,40 (WILLIAMS, C. שכב. In: NDITEAT, v. 4, p. 101-103).

³⁶ NEL, Philip. שקט. In: NDITEAT, v. 4, p. 232-234.

³⁷ WILLIAMS, C. ישן. In: NDITEAT, v. 2, p. 552-554.

³⁸ Is 57,2; Dn 12,13 (OSWALT, John. נָח. In: NDITEAT, v. 3, p. 59-61).

³⁹ HILL, Andrew. הָדַל. In: NDITEAT, v. 2, p. 26-27.

O início da segunda estrofe, v. 20-26, é caracterizado pela presença, como já mencionado, do sintagma *לָמָּהּ*, *por quê*, na proposição 20aa. Esse pronome interrogativo funciona, primeiro, como um marco inicial e, segundo, como a moldura interna da primeira estrofe. Ao mesmo tempo, faz eco à primeira palavra do v. 11a. Jó, nessa estrofe, regressa ao mundo dos vivos em busca de resposta para a pergunta essencial: *לָמָּהּ יִתֵּן לְעַמְּלֵי אוֹר*, *por que concede a luz ao miserável?* (v. 20a), uma vez que não tem outro universo senão a dor e o sofrimento. Se a vida é sofrimento,⁴⁰ é melhor ser abortado (3,11-19). Pois, para que nascer, se a vida é tribulação e a existência do homem é um contínuo esperar a chegada da morte? Infelizmente, a morte tarda em se manifestar (v. 21).

Diante desse quadro, Jó se questiona sobre o motivo pelo qual se deve conceder a vida miserável, expressando sua indagação por meio do pronome interrogativo *לָמָּהּ*, *por quê?* Tal questionamento é fortalecido pelo emprego do verbo *עָמַל*, que denota *labor* quase sempre tendo em vista sua dificuldade e a sua natureza pesada, ou seja, um *trabalho duro*, e está em paralelo com a expressão *מְרִי נְקִישׁ* (3,20), comumente utilizada na BH⁴¹ para referir uma *vida amarga*, repleta de desaprovação e sofrimento. Quando aparece em paralelo com o substantivo *עָמַל*, é compreendido como *aquele que sofre, que está na miséria*. Jó, assim, questiona *Eloah* acerca do porquê conceder a luz, ou seja, trazer à existência, a um miserável, a um aflito?

Em 3,20, Jó questiona *Eloah*: *por que conceder a luz, ou seja, a vida, ao miserável?* O termo *עָמַל* também aparece relacionado às súplicas de Jó em outros textos (3,10; 7,3; 11,16), enquanto no primeiro discurso de Elifaz (4–5) é empregado para descrever a miséria daqueles que praticam a iniquidade (4,8; 5,6) e o sofrimento humano (5,7). Ademais, Jó acusa seus amigos de promoverem aflição em vez de consolação, quando a postura esperada de um amigo diante do sofrimento seria a consolação (16,2).⁴²

O tema do v. 23⁴³ é central para todo o conjunto do livro de Jó,⁴⁴ no qual o protagonista responsabiliza *Eloah* por suas tribulações. É importante destacar que, pela primeira vez no texto, utiliza-se o epíteto *אֱלֹהִים*, *Eloah*, que é um nome divino do pós-exílio.⁴⁵ Jó acusa *Eloah* de

⁴⁰ MAZZAROLO, Isidoro. *Jó, amor e o ódio vêm do mesmo Deus*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2002, p. 73.

⁴¹ Jz 18,25; Pr 31,6.

⁴² O termo *עָמַל* ainda pode ser encontrado em Jó 15,35; 16,2; 20,22 (THOMPSON, David. *עָמַל*. In: NDITEAT, v. 3, p. 434-436).

⁴³ Esse v. 23, no TM, traz apenas a expressão *לְנֶכֶד לְהוֹמֵם*, *para o homem*. Entretanto, as diversas traduções interpretam a frase *לָמָּהּ יִתֵּן אוֹר*, *por que dar à luz?*, subentendida a partir do v. 20a (CLINES, *Job 1–20*, p. 75).

⁴⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 161.

⁴⁵ O epíteto *Eloah* aparece 37 vezes no livro de Jó, sobretudo na parte poética do livro. Entretanto, não é o nome do Deus de Israel (YHWH). No livro de Jó, *Eloah* é apresentado como um tirano que condena o ser humano a tribulações e a toda espécie de sofrimento (RAVASI, *Giobbe*, p. 335-336).

ser o culpado por suas tribulações, porém, como todo גִּבּוֹר, *homem*, que no texto está no singular, que sofre, é solidário a todo homem atribulado.

No v. 24, Jó retorna ao seu eu, iniciando a estrofe que compreende os v. 24-26 com a partícula enfática כִּי, que exerce duas funções. Primeiramente, inicia a estrofe e rege os versículos que a compõem. Nessa unidade, há uma série de afirmações que recordam o lamento do v. 3, todas na primeira pessoa, o que as identifica com Jó, que, por sua vez, se identifica como o גִּבּוֹר, *homem* (v. 23), que sofre.

Jó descreve a agonia que vive em seus dias, no v. 25. Ele inicia-se com a partícula deíctica, como no v. 24, e, a partir de *quatro* expressões, descreve a angústia que experimenta em seu cotidiano, corroborando com a esquema quádruplo do texto de Jó. Os dois hemistíquios do versículo formam um paralelo sintético para enfatizar o drama vivido por Jó e por todos os seres humanos. Sua estrutura interna é espelhada (ab//a'b').

A expressão (a) פָּחַד פִּחְדָּתִי, *terror aterroriza-me*, é paralela ao verbo (a') יִגְרָתִי, *temia-me*, enquanto o verbo (b) יִצְטַתֵּנִי, *me assombrava*, está em paralelo com a expressão (b') לִי גִבּוֹא, *agora me sobrevém*. O terror descrito por Jó tem sua origem nas condições adversas que o rodeiam e o faz desejar a morte. Este terror é provocado por אֱלֹהִים e revela o enigma que está vivenciando.⁴⁶ A intensa agonia física e mental vivida por Jó está associada ao pânico de ser totalmente envolvido por essa experiência de trevas e dor.⁴⁷

No v. 26, Jó resume sua situação, que, apesar do lamento, não encontrou repouso no reino dos mortos. Esse versículo revela o enigma da vida humana.⁴⁸ A desolação é descrita em três proposições, deixando transparecer a total ausência de paz de Jó: לֹא שָׁלוֹן לִי, *não tenho paz*; וְלֹא שְׁקֵטוּתִי, *nem tranquilidade*; וְלֹא נְחִימָה, *nem descanso*. Essas três proposições enfatizam a *quarta* proposição que compõe esse versículo: וְגִבּוֹא רָגְזִי, *mas chega à agitação*, ou seja, a tribulação, que domina a alma, transformando a vida de Jó em um verdadeiro caos. A afirmação quádrupla do v. 26 também corrobora a hipótese quádrupla em algumas passagens do livro de Jó.

4.3 Conclusão

Jó conclui seu lamento com declarações angustiantes: *Para mim não há tranquilidade, fim, repouso, só o tormento me visita* (v. 26). Ele faz referência ao descanso, que nesse contexto é metafórico para a morte, revelando sua preferência por morrer em vez de continuar vivendo

⁴⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 162; WEISER, *Giobbe*, p. 67-68.

⁴⁷ HABEL, *The Book of Job*, p. 112.

⁴⁸ WEISER, *Giobbe*, p. 68.

uma vida sem sentido e alegria. Jó deseja descansar de *Eloah*, não descansar com *Eloah*, assim como um escravo deseja descansar de seu amo (v. 19).

O lamento de Jó é um protesto, uma ruptura com as crenças dogmáticas que mantinha quando era adepto da teologia da retribuição. Por meio do lamento, discerne o caminho que deve seguir para se libertar do abismo em que se encontra.

Nos dois capítulos seguintes, cinco e seis, serão abordados os diálogos entre Jó, Elifaz, Baldad e Sofar (4,1–27,23). Os comentaristas de Jó estruturam esses capítulos em três ciclos: o primeiro ciclo (4–14), o segundo ciclo (15–21) e o terceiro ciclo (22–27). Neste estudo, esses blocos, que é um dos mais discutidos do texto em termos de estruturação, segue um esquema quadripartido com dois ciclos de discurso que se baseiam em um esquema (4 + 4). O primeiro ciclo compreende os capítulos 4–17, capítulo cinco em nosso estudo, e o segundo ciclo que abrange os capítulos 18–27, capítulo seis em nossa trabalho.

CAPÍTULO V
PRIMEIRO CICLO DE DIÁLOGOS POÉTICOS
(4,1–17,16)

A definição desses dois blocos como diálogo poéticos pode ser confusa para aqueles que não estão familiarizados com a poesia hebraica ou desconhecem o livro de Jó. Além disso, aqueles que concebem diálogo como um gênero literário¹ com falas breves e respostas igualmente breves podem encontrar dificuldades em defini-los como diálogos, sendo mais apropriado, como sugerido por Morla, defini-los como discursos. Esses diálogos possuem um carácter *sui generis*,² pois apresentam as vozes dos três amigos, conterrâneos de Jó (Elifaz, Baldad e Sofar), que se unem em uníssono para defender os axiomas da doutrina tradicional e sustentam a teodiceia ortodoxa, sem se desviarem do itinerário teológico. Jó, por sua vez, mantém-se inflexível em suas convicções, sem hesita nem para a direita, nem para a esquerda.

O primeiro argumento para definir esse bloco dos diálogos é a fórmula de introdução, repetida no início de cada discurso: *וַיֹּאמֶר ... וַיֹּאמֶר, respondeu e disse*. O segundo diz respeito ao estilo diferenciado de diálogos no mundo oriental, que é diferente do mundo ocidental. No Oriente, o discurso é longo e circular, abordando uma grande variedade de temas que, por vezes, se misturam, criando confusão quanto à autoria de algumas ideias.³ É exatamente assim que ocorre no livro de Jó, em que as temáticas abordadas são repetitivas e, por vezes, monótonas, seguindo uma dinâmica de argumentos e contra-argumentos.⁴ No entanto, observa-se um movimento semelhante a uma cicloide e não como um movimento cíclico, ou seja, os temas vão se aprofundando a cada novo discurso.

O primeiro ciclo de discursos, na hipótese da estruturação quadripartida, compreende os capítulos 4–17, e o segundo ciclo, os capítulos 18–27. No esquema tripartido, os capítulos 4–27 são organizados em discursos em três ciclos, como observou-se no *status quaestionis*. Cada ciclo inicia-se com uma provocação de Jó e segue com uma resposta de um dos três amigos. Cada ciclo é composto de seis discursos: *Primeiro ciclo*: (1) Jó x Elifaz (3–5), (2) Jó x Baldad (6–8), (3) Jó x Sofar (9–11). *Segundo ciclo*: (1) Jó x Elifaz (12–15), (2) Jó x Baldad

¹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, 1983, p. 69-83; MORLA, *Libro de Job*, p. 57-64.

² MORLA, *Libro de Job*, p. 163.

³ MORLA, *Libro de Job*, p. 164.

⁴ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 51.

(16–18), (3) Jó x Sofar (19–20). *Terceiro ciclo*: (1) Jó x Elifaz (21–22), (2) Jó x Baldad (23–25), (3) Jó x Sofar (26–27).

As diversas hipóteses tripartidas para os discursos poéticos têm se revelado confusas e questionáveis quanto ao conteúdo e aos limites de cada ciclo, apesar de serem aceitas por quase todos os comentaristas do livro de Jó. Para comprovar a existência de três discurso para cada interlocutor, muitos modificam e reorganizam o texto, sobretudo nos capítulos 24–27, com propostas divergentes e por vezes complexas de reorganização do texto.

A estruturação quadripartida proposta neste estudo defende que os diálogos estão organizados em um esquema 4 x 4, sem propor sequer uma reorganização de partes do texto ou de todo o texto, por mais complexo e ambivalente que esteja o TM. Ela sustenta que os capítulos 4–27 são compostos de dezesseis discursos esquematizados em dois ciclos, cada ciclo com quatro diálogos. No esquema quadripartido, Jó não provoca a reação dos três amigos, mas sim reage às provocações de seus conterrâneos, que são os fiéis defensores da doutrina tradicional, como propõe 13,22: *Chama-me e eu responderei, ou, se falo, me réplicas*, versículo que funciona como uma prolepse e elipse no texto de Jó.

5.1 Primeiro ciclo quadripartido de diálogos entre Jó e seus três amigos

O primeiro ciclo dos diálogos entre Jó e seus três amigos compreende, segundo a teoria quadripartida, os capítulos 4,1–17,21. Esse ciclo é composto de *quatro* intervenções dos representantes da doutrina tradicional e de *quatro* respostas de Jó. Elifaz, considerado o mais velho e sábio, profere dois discursos, enquanto Baldad e Sofar proferem um discurso cada. Cada discurso é prontamente replicado por Jó. Esse esquema corrobora a tese de que o texto está estruturado em dois ciclos, cada ciclo com quatro discursos (4 x 4),⁵ esquema que se assemelha aos outros blocos do livro.

5.1.1 Pode o homem obter justiça contra Deus (4,1–17,16)?

O primeiro diálogo acontece entre אֵלִיפַז הַתֵּימָנִי, *Elifaz de Teman* (4–5), e segue a resposta de Jó (6–7). O segundo a discursar é בַּלְדָּד הַשּׁוּחִי, *Baldad de Shûah* (8), e é contestado por Jó, nos capítulos 9–10. O terceiro é צִפֹּר הַנַּעֲמָתִי, *Sofar de Naamá* (11), e contraposto por Jó em três capítulos 12–14. O quarto diálogo ocorre entre Jó e Elifaz nos capítulos 15–17.

⁵ A discussão acerca da estrutura dos diálogos poéticos (4–27) foi discutida amplamente no *status quaestionis*; portanto, não será problematizada neste capítulo.

Nesse primeiro ciclo, há um desequilíbrio entre o primeiro discurso de Elifaz (4–6), os discursos de Baldad (8) e Sofar (11) e o segundo discurso de Elifaz (15). Elifaz é o único a discursar duas vezes, e seu primeiro discurso (4–5) é dividido em duas partes. Já Baldad e Sofar proferem discursos breves, contendo apenas um poema.⁶ Por outro lado, as réplicas de Jó são longas e subdivididos em dois capítulos, e, na resposta a Sofar, em três capítulos. Quanto ao conteúdo, os temas são desenvolvidos a cada discurso.

Dito isso, é plausível afirmar que o primeiro ciclo apresenta características estruturais e temáticas que corroboram a tese quadripartida para diversos textos do livro e que sua macroestrutura interna é equilibrada, como se observa no esquema abaixo:

Diálogo	Acusações?		Replica de Jó
Primeiro ato:	Elifaz (4–5)	x	Jó (6–7)
Segundo ato:	Baldad (8)	x	Jó (9–10)
Terceiro ato:	Sofar (11)	x	Jó (12–14)
Quarto ato:	Elifaz (15)	x	Jó (16–17)

5.2 Primeiro ato: o conflito entre Elifaz e Jó (4,1–7,21)

O primeiro ato consiste no confronto entre Elifaz e Jó, abrangendo os capítulos 4 a 7. Trata-se de um discurso inaugural e central do primeiro ciclo de diálogos, no qual Elifaz apresenta os axiomas que nortearão o primeiro ciclo (4 a 17). Na primeira parte de seu discurso (4), Elifaz parece mais moderado e enfatiza sua experiência espiritual. Já, na segunda (5), destaca a necessidade de Jó aceitar o seu discurso e se converter. Jó, por outro lado, no capítulo 6, admite que suas palavras no monólogo (3) foram temerárias, mas destaca que *Eloah* cometeu um equívoco ao submetê-lo ao sofrimento. Em seguida, no capítulo 7, insiste em sua fragilidade.

5.3 O discurso de Elifaz: serás um mortal mais justo que *Eloah*? (4,1–5,27)

O primeiro discurso de Elifaz ocupa dois capítulos (4,1–5,27), sendo que cada capítulo é subdividido em *quatro* estrofes. A temática principal defendida por Elifaz é o dogma da retribuição, ou seja, a lei do eterno retorno que ele aplica ao caso de Jó. Para Elifaz, se Jó está enfrentando tribulações incontáveis, é porque cometeu pecados e está colhendo o que plantou,

⁶ FOKKELMAN, Jan. *The Book of Job in Form: a Literary Translation with Commentary*. Netherlands: Brill, 2012, p. 215.

merecendo, assim, o mal que está recebendo. Ele acusa Jó de cometer o mal e o motiva a se arrepender de seus pecados como condição para receber o perdão de *Eloah*. Em suas palavras: *Recorda: qual o inocente que pereceu? Onde se viram homens retos desaparecerem? Já percebi: os que forjam delitos, os que semeiam miséria colhem-na. Ao sopro de Eloah, perecem; ao sopro de suas narinas, se consomem* (4,7-9). Também, convida Jó a se aproximar, a converter-se a *Eloah* e lhe encomendar a sua causa: *eu, por mim, me voltaria para Deus; e a Deus exporia minha causa* (5,8).

Em seu discurso, Elifaz alude os axiomas que serão desenvolvidos nos discursos de Baldad e Sofar e replicados por Jó nos discursos subsequentes. No quarto capítulo, insiste na revelação espiritual de *Eloah*, enquanto, no quinto, enfatiza a necessidade de Jó se converter.⁷ Como escreve Schwienhorst-Schönberger, Elifaz elenca os temas e argumentos que serão retomados e desenvolvidos nos discursos seguintes.⁸

A estrutura do capítulo 4 é equilibrada; trata-se de um poema com duas estrofes: (I) v. 2-11; (II) v. 12-21). (I) A primeira é subdividida em duas subestrofes: I.a. *uma exortação* (v. 2-6); I.b. *a doutrina da retribuição* (v. 7-11). (II) A segunda estrofe é também estruturada em duas partes: II.a. *a visão noturna* (v. 12-16); II.b. *o ser humano é efêmero* (v. 17-21).

Por sua vez, o capítulo 5 é composto de duas estrofes: (I) v. 1-7; (II) v. 8-27. Porém, não há um agrupamento simétrico das estrofes.⁹ (I) A primeira subdivide-se em duas partes, (I.a) *uma exortação* (v. 1-5) e a segunda (I.b) *doutrina da retribuição* (v. 6-7). (II) Na segunda estrofe há duas subestrofes: II.a. *um apelo* (v. 8-17); II.b. *uma promessa* (v. 18-27).¹⁰ Apesar de algumas incongruências, o discurso de Elifaz (4-5) enquadra-se na estrutura quadripartida, uma vez que pode ser subdividida em *quatro* estrofes temáticas, cada uma subdividida em duas partes.

⁷ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 54.

⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 25.

⁹ FOKKELMAN, *The Book of Job in Form*, p. 42-49.

¹⁰ Terrien subdivide os capítulos em quatro partes, seguindo a estrutura proposta. Em seus argumentos, ele afirma que o primeiro discurso de Elifaz (4,2-5,27) é um modelo de composição, no qual a disposição e a natureza das estrofes, bem como a escolha da métrica, sublinham admiravelmente a corrente do pensamento. A primeira parte (4,2-11) é dividida em duas seções (v. 2-6 e 7-11), cada uma delas formada por duas estrofes, uma de três versos e outra de dois versos, respectivamente. A segunda parte (4,12-21) apresenta a mesma disposição em ordem inversa, onde cada uma das duas seções (4,12-16 e 17-21) é formada por duas estrofes, uma de dois versos e outra de três versos, respectivamente, em vez de três e dois. As parelhas ou dísticos usuais são entremeadas duas vezes com um tríptico (v. 16.19), para sublinhar com ênfase especial as ideias expressas nelas. A terceira parte (5,1-7), antecipada pelo verso-chave que a precede (4,21), é constituída de uma única estrofe de sete dísticos, que transmite a mensagem central do discurso e conduz à ideia principal (5,7). Por fim, a quarta parte (5,8-27) se divide em duas seções: (a) um apelo (5,8-17) e (b) uma promessa (5,18-27). Cada seção é formada de três estrofes de três dísticos, seguidas de um dístico de conclusão, que se abre com o termo *eis que* (v. 17.27). TERRIEN, *Jó*, p. 40-41.

I	O furtivo sonho de Elifaz	4,2-11
I.a	<i>Exortação</i>	v. 2-6
I.b	<i>Doutrina da retribuição</i>	v. 7-11
II	A experiência numinosa de Elifaz	v. 12-21
II.a	<i>Visão noturna</i>	v. 12-16
II.b	<i>Efemeridade do humano</i>	v. 17-21
III	O discurso de um devoto	5,1-7
III.a	<i>Exortação</i>	v. 1-5
III.b	<i>Doutrina da retribuição</i>	v. 6-7
IV	A doutrina da retribuição	v. 8-27
IV.a	<i>Apelo</i>	v. 8-17
IV.b	<i>Promessa</i>	v. 18-27

5.3.1 (I) O furtivo sonho de Elifaz (4,2-11)

I.a. *Exortação* (2-6). Elifaz se dirige a Jó. O texto está na terceira pessoa, fala com certa hesitação (v. 2-6).¹¹ Ele inicia seu discurso de maneira conciliatória,¹² possivelmente ainda pelo torpor da imagem que acabara de ver ou em respeito a Jó e com intenção de consolá-lo. Ao contrário de Sofar e Baldad, que começam os discursos com uma questão retórica (8,1; 11,1; 18,1), Elifaz não introduz o discurso e não espera uma resposta de Jó, mostrando-se sensível ao sofrimento do amigo.¹³ No entanto, Elifaz inicia seu discurso com a convicção de que “quem cala consente”. Para Elifaz, Jó falou demasiado em seu lamento (3), e suas implicações carecem de resposta.¹⁴ Ele começa, portanto, por interrogar Jó: *quem consegue conter as palavras?* (4,2b).

Elifaz pede paciência a Jó: תִּלְאָהּ דְּבָרָא אֲלֵיךָ תִּלְאָהּ, *suportarás, se alguém lhe dirigir a palavra* (v. 2a). Essa questão tem dois propósitos: proteger a religião tradicional e defender suas crenças.¹⁵ O texto começa com a interrogativa ךְּ, que significa *será que, por acaso*.¹⁶ Essa partícula, quando prefixada ao primeiro termo de uma proposição, compõe uma pergunta direta

¹¹ WEISER, *Giobbe*, p. 74.

¹² Observa-se o mesmo tom no início dos discursos proferidos por Elifaz (15,1; 22,1).

¹³ CLINES, *Job 1–20*, p. 121.

¹⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 25.

¹⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 189-190.

¹⁶ A partícula interrogativa ךְּ, *será quê?* ou *por acaso?*, é usada na língua hebraica para indicar uma frase interrogativa ou simplesmente a entonação ou sinais gráficos (ALONSO SCHÖKEL, DBHP, p. 164). Nas traduções críticas, essa partícula interrogativa afeta os dois verbos dessa proposição.

e objetiva, que não espera uma resposta. Nesse caso, a partícula está prefixada ao verbo *נָפַח*, *provar, testar*.

Do ponto de vista retórico, o questionamento de Elifaz a Jó é um convite ao diálogo e um apelo a repensar as afirmações de seu lamento (3). Contudo, Elifaz enfrenta um dilema: Será que Jó é capaz de suportar o contraditório? Afinal, ele está *לָאָה*, *fadigado* (v. 2-5) pela tribulação, pela doença, mas Elifaz, apesar de sua amizade com Jó, é incapaz de guardar silêncio (*מִי יוֹכֵל*), ou seja, sofre com ele. Jó, que outrora *orientavas as turbas* (v. 3a), *erguias os caídos e firmavas os joelhos vacilantes* (v. 4),¹⁷ *בִּי עַתָּה*, *agora*,¹⁸ que sobrevém sobre ele a tribulação, está *לָאָה*, *desfalecido*, e *בָּהֶל*, *perturbado*.

Elifaz conclui a primeira unidade com ironia e em uma pergunta retórica.¹⁹ Seu desejo é lembrar a Jó dos valores que sustentaram sua vida até aquele momento: *fé justa e conduta moral justa deram segurança e esperança*. Esses são valores fundamentais.²⁰ *הֲלֹא יִרְאַתְךָ כִּסְלִיתְךָ וְהִלְכָה דְרָכֶיךָ וְתִקְוֹתֶיךָ וְתִמְנָחֶיךָ וְתִשְׁכַּח דְרָכֶיךָ*, *Não era o teu temor, tua confiança? A tua esperança e a integridade de teus caminhos?* Esse versículo remete às falas de *YHWH*, que, no prólogo, testemunhou a favor de Jó, asseverando que era um homem *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1c, 8c; 2,3b).

I.b. *Doutrina da retribuição* (v. 7-11). Na segunda unidade, Elifaz apresenta sua posição de forma fundamental e objetiva. Nos v. 7-9, expõe os axiomas da doutrina da retribuição, enquanto, nos v. 10-11, cita uma epígrafe da sabedoria popular.

(a) A primeira estrofe é composta de três versículos bem-organizados (v. 7-9). Cada versículo é constituído por dois segmentos bimembres, nos quais o segundo hemistíquio forma um paralelismo sinonímico com o primeiro. Além disso, há uma relação simétrica entre os termos. Nos v. 7-8, o primeiro termo se destaca, constituindo-se duas formações idênticas (*a/bc//b'c'*). Já o v. 9 forma uma construção paralela espelhada (*ab//a'b'*), com destaque para o primeiro hemistíquio.

¹⁷ Na literatura bíblica, os sintomas de exaustão física, como as mãos e joelhos fracos (v. 4), são uma metáfora da depressão e perda de energia psíquica ou moral (2Sm 4,1; Is 13,7; Esd 4,4; 2Cr 15,7; Sr 2,12).

¹⁸ A tradução literal de *בִּי עַתָּה* é *mas agora*. Ao utilizar o advérbio temporal *עַתָּה*, ocorre uma mudança de tempo na trajetória de Jó, protagonista do livro. Certamente, Elifaz está pensando que, apesar de Jó ter sempre disciplinado e fortalecido os fracos (v. 3), quando chega a sua vez de sofrer, não é capaz de aguentar.

¹⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 190.

²⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 25.

Jó 4,7-9: texto e tradução

זְכַרְנָּא מִי הוּא נְקִי אָבֹד	7a	<i>Recorda-te agora: que o inocente pereceu?</i>
וְאַיִפֹּה יִשְׂרָיִם נִכְחָדוּ:	7b	<i>Onde se viu os retos eliminados?</i>
כְּאֲשֶׁר רָאִיתִי חֲרָשֵׁי אֲנֹן	8a	<i>Sou testemunha: os que cultivam maldade.</i>
וְזָרְעֵי עֵמֶל יִקְצָרְהוּ:	8b	<i>E os que semeiam injúrias colhem-nas.</i>
מִנְשַׁמַּת אֱלֹהִים יֵאָבְדוּ	9a	<i>Diante do alento de Eloah, perecem.</i>
וּמְרוּחַ אַפּוֹ יִכְלוּ:	9b	<i>Diante do sopro de sua cólera, são aniquilados.</i>

Quanto aos aspectos gramaticais, o texto começa com o verbo imperativo prefixado à interjeição זְכַרְנָּא, *recorda-te agora*, e nos v. 7-8, com o verbo רָאִיתִי, *ver*. Ao se dirigir a Jó, no imperativo, Elifaz está defendendo o dogma da retribuição e sustentando que existe um nexo entre ato e consequência. Esse nexo é a base da lei de talião ou do eterno retorno, que assegura que tudo ocorre bem para quem pratica o bem e mal para aquele que pratica o mal (Pr 10,2; 12,3).²¹

Para sustentar sua tese, Elifaz recorre à própria experiência para provar que jamais uma pessoa זְכַרְנָּא, *inocente pereceu*, e que jamais a אַפּוֹ, *cólera*, de אֱלֹהִים, *Eloah*, caiu sobre um justo.²² Portanto, Jó sofre porque cometeu algum pecado e está colhendo o que semeou, recebendo o que merece (v. 8). É por isso que Elifaz o acusa de ser um pecador.²³

(b) A doutrina da retribuição (v. 10-11) está presente em quase todas as culturas. Na cultura brasileira, pode ser observada no adágio popular “aqui se faz, aqui se paga”, que identifica a presença da lei do retorno no inconsciente popular do brasileiro. Há ainda outro adágio que diz: “A lei de Deus tarda, mas não falta”, e é exatamente essa a tese da doutrina da retribuição. Para a doutrina da retribuição, o ser humano é quem define seu futuro por meio de suas ações presentes. Todavia, no mundo e no livro de Jó, observa-se que desgraças incontáveis caem sobre pessoas inocentes, justas e santas a todo instante.

²¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 26.

²² MORLA, *Libro de Job*, p. 190.

²³ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 57.

5.3.2 (II) Experiência numinosa de Elifaz (4,12-21)

Na segunda estrofe (v. 12-27) Elifaz descreve uma experiência numinosa que envolve os sentidos da visão e da audição. Essa experiência pode ser dividida em duas unidades: (II.a) *Visão noturna* (v. 12-16) e (II.b) *Efemeridade do humano* (v. 17-21).

II.a. *Visão noturna* (v. 12-16). No v. 12a Elifaz afirma: וְאֵלֵי דְבַר יִגָּנֵב, *para mim ocorreu uma palavra furtiva*. No entanto, essa revelação ocorreu em circunstâncias especiais, pois Elifaz encontrava-se em um estado de תַּרְדֵּמָה, *letargia*, um *sono profundo*, comparado ao *entorpecimento* de Adão em Gn 2,21 e o sono de Saul em 1Sm 26,12.²⁴ Trata-se de uma experiência pessoal אֵלַי, *a mim*, e única, na qual foi revelado que sua teologia e forma de pensar eram verdadeiras. Entretanto, a experiência ocorre de forma יִגָּנֵב, *furtiva*, ou seja, nebulosa.

Elifaz diz que ouviu um שִׁמְרִי, *murmúrio*, um ruído confuso, porém, para ele, inteligível, e conclui, sem uma autocrítica, que se tratava de uma manifestação divina, de uma דְבַר, *palavra*, divina que lhe fora revelada, uma הַזְיוֹן, *visão profética*.²⁵ Tudo aconteceu no silêncio e na escuridão da לַיְלָה, *noite* (v. 13), e no sono profundo, tratando-se possivelmente de um sonho ou de um pesadelo (20,8; 33,15). A revelação do sonho de Elifaz recorda a tradição do profeta Elias, que, quando estava na montanha do Senhor, o Horeb, percebeu a presença divina em um sussurro (1Rs 19,12).²⁶

Em seguida, nos v. 14-16, Elifaz foi consumido pelo medo. O פַּחַד, *tremor*, רָעָדָה, *calafrio*, e o הִפְחִיד, *pânico*, abalaram suas estruturas e seus עֲצְמוֹתַי, *ossos*. Então um רוּחַ, *sopro*, o faz תִּסְמַר, *arrepia-se*, até os שְׁעֵרֵת בְּשָׂרֵי, *cabelos da carne*, e ele se viu diante de uma תְּמוּנָה, *imagem amorfa*, um espectro desconhecido. Entretanto, apesar da confusão de sua visão, Elifaz sustenta que, naquele momento, aconteceu um דְמָמָה, *silêncio*, semelhante à experiência do profeta Elias. Escuta uma voz tranquila que lhe diz exatamente o que gostaria de ouvir ou o que lhe era conveniente. Tudo acontece como Elifaz deseja, por isso, ele narra sua experiência numinosa com uma riqueza de detalhes e sensações para convencer Jó de que sua doutrina é inquestionável por ser divina.

Morla, ao comentar este texto, questiona: ¿*Pero como podía estar seguro Elifaz del origen divina de su revelación?*²⁷ E pergunta se Elifaz está realmente preocupado com a origem

²⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 27; HABEL, *The book of Jó*, p. 127.

²⁵ Ez 12,22.

²⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 195.

²⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 190.

da visão ou se é apenas um recurso, um blefe, com o objetivo de convencer Jó de que a doutrina tradicional da retribuição seja inquestionável por ser uma revelação divina.

II.b. *Efemeridade do humano* (v. 17-21). A visão nebulosa de Elifaz atinge o ápice por meio de uma experiência auditiva (v. 17-21). Este trecho é fundamental para o desenvolvimento dos diálogos e para a discussão teológica presente no livro de Jó. A seguir, apresenta-se uma tradução para facilitar a compreensão e os objetivos de Elifaz.

הַאֲנוּשׁ מֵאֱלֹהִים יָצִדִּיק	17a	<i>Acaso um mortal, diante de Eloah, [é] justo?</i>
אִם מֵעֲשָׂהוּ יִטְהַר-גִּבֹּר:	17b	<i>Ou o homem é mais puro do que quem o fez?</i>
הֵן בְּעֵבְדָיו לֹא יֵאֱמִין	18a	<i>Olha: nem nos seus servos ele confia,</i>
וּבְמַלְאָכָיו יִשִּׁים תְּהַלֵּה:	18b	<i>e nos seus mensageiros ele imputa o erro.</i>
אִרְוּ שִׁכְנֵי בְּתֵי-חֹמֶר	19a	<i>Quanto mais aos que residem em casa de barro</i>
אֲשֶׁר-בְּעֵפֶר יְסֻדָּם	19b	<i>e que na poeira [está] o fundamento deles.</i>
יִדְכָּאוּם לְפָנֵי-עֵשׂ:	19c	<i>São esmagados como as traças.</i>
מִבֹּקֶר לְעֶרֶב יִפְתּוּ	20a	<i>Deste o amanhecer ao entardecer são esmagados;</i>
מִבְּלִי מַשִּׁים לְנֶצַח יֵאָבְדוּ:	20b	<i>sem fazer nada, para perpetuidade, perecem.</i>
הֲלֹא-נִסְעוּ יְתָרֵם בָּם	21a	<i>Arrancaram-lhes as cordas de suas tendas?</i>
יָמוּתוּ וְלֹא בְּהִקְמָה:	21b	<i>Desprovidos de sabedoria, morrerão.</i>

De fato, os argumentos da revelação divina a Elifaz (v. 17-21) não visa atenuar o sofrimento humano, mas sim confirmar a doutrina tradicional abordada nos v. 7-9.²⁸ Além disso, é importante salientar que a mensagem de Elifaz é objetiva e direcionada não apenas a Jó, mas a todo ser humano.

A misteriosa voz e a imagem amorfa indicam como Elifaz, assim como qualquer ser humano, é capaz de criar ideologias teológicas para sustentar suas crenças. Por isso, sua visão é questionável, sobretudo porque as condições da visão são ambíguas e a mensagem que afirma ter escutado da voz misteriosa é controversa. É possível que tenha sido forjada com o intuito de confundir Jó e o leitor, não passando de uma falsidade ideológica ou mais um argumento para defender a doutrina tradicional, que é essencial nos discursos dos três amigos.

Elifaz, sem dúvida, é piedoso, todavia é legalista, e prefere defender o poder e suas doutrinas à vida das vítimas.²⁹ Portanto, sua experiência sobrenatural é ideológica e falsa. A

²⁸ HABEL, *The Book of Jó*, p. 129.

²⁹ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 58.

verdadeira experiência numinosa será vivenciada por Jó após longos questionamentos e descrita em 42,5.

O hemistíquio 17a é uma frase nominal e de caráter retórico: *Acaso um mortal, diante de Eloah, [é] justo?* Nesse hemistíquio, o texto cria um paralelismo antitético entre os seres humanos אָנוּשׁ, *mortais*, que são עָפָר, *pó*, e habitantes de בְּתֵי־הַמָּר, *casas de barro*, com אֱלֹהִים, *Eloah*, seus בְּעֲבָדָיו, *servos*, e רַבְמַלְאָכָיו, *mensageiros*, que são os habitantes do mundo celeste.

A retórica de Elifaz é sofisticada e começa afirmando que nem mesmo os *servos* e os *anjos* de *Eloah* são puros (v. 18), comparando-os aos entes humanos, criaturas feitas de pó (Gn 2,7), portanto frágeis e limitadas, moldadas a partir da עָפָר, *poeira*, e הָמָר, *argila* (10,9), como está escrito em Gn 3,19, o ser humano é בְּיַעֲפָר אָתָּה וְאֶל־עָפָר תָּשׁוּב, *pó e para o pó retornarás*.

Os seres humanos são mortais e podem ser varridos da face da terra como poeira levada pelo vento.³⁰ São frágeis, sujeitos à corrupção do pecado. Logo ocupam um lugar inferior se comparados os servos e mensageiros de *Eloah*. Nem mesmo os servos e mensageiros de *Eloah* são seres perfeitos (v. 18), e até a eles *Eloah* יָשִׁים תְּהַלֵּהּ, *imputa erro*.³¹

Assim sendo, o paralelismo criado por Elifaz entre os entes humanos, pobres criaturas modeladas de *poeira e argila*, tem como objetivo humilhar e exortar o pobre e enfermo Jó, afinal, quem pode ser צַדִּיק, *justo*, diante do עֹשֶׂה, *Criador*?

No hemistíquio v. 19c, uma misteriosa voz exorta Jó, com palavras duras e até mesmo humilhantes, sem levar em consideração o caso específico de Jó. Essa voz compara o ser humano com a שָׂרָץ, *traça*, uma espécie de caruncho, um ínfimo e volúvel inseto, que é descrito na literatura bíblica como uma espécie que reflete a efemeridade da vida humana. Essa mesma ideia é expressa na fala de Jó a Sofar em 13,28: *O homem se desmancha qual madeira carunchada, qual veste carcomida pelas traças*. No sonho de Elifaz, a voz dizia que os mortais são esmagados como as traças (v. 19c).

Para reforçar a tese sobre a condição efêmera do ser humano, sua fragilidade física e psíquica, o texto usa o verbo כָּתַת, que significa *esmagar, triturar, esmigalhar* (v. 20a). Esse verbo está conjugado no *hofal*, voz passiva do verbo *hifil*, e sua tradução literal é *são esmagados*, ou seja, o ser humano, como uma traça, é fácil de ser esmagado, triturado, pulverizado, reduzido ao pó, como é lembrado em Gn 3,19. Além disso, a vida humana é brevíssima, מִבֹּקֶר לְעֶרֶב, *desde a manhã ao entardecer*, tudo se transforma em pó.

³⁰ HABEL, *The Book of Jó*, p. 129.

³¹ De acordo com Habel, parece que Elifaz está citando a tradição sobre a imperfeição dos anjos como uma ordem cósmica para preservar a singularidade do Criador. Nesse caso, somente ele é perfeito e justo (HABEL, *The Book of Jó*, p. 129).

Então o que se pode esperar de um ser ínfimo e fácil de ser corrompido como o pó? Segundo Elifaz, nada! Jó foi corrompido, cedeu-se ao pecado e está sendo moído por *Eloah*, logo sua vida será varrida da terra, como a *erva que floresce pela manhã, mas à noite seca* (Sl 90,6).³²

O v. 21 conclui a visão de Elifaz com uma pergunta retórica que deixa evidente o conhecimento que recebeu na visão. הֲלֹא־נִסְעַ יִתְרָם בָּם, *Acaso não foi arrancada a corda de sua tenda?* Nesse versículo, é relevante o termo יִתְרָ, que é utilizado para descrever as cordas da tenda. Jz 16,7-9 descreve as sete cordas feitas de tendões frescos de gado morto para amarrar Sansão. Aqui, designa as cordas utilizadas para prender a tenda e as paredes da casa de barro que o homem habita. No entanto, considerando a situação de Jó, o termo יִתְרָ é uma metáfora para os *nervos* da pele de Jó, que foram enfraquecidos pela inflamação. E a preocupação de Elifaz é discursar sobre o risco que o ser humano corre de morrer וְלֹא בְהִקְמָה, *desprovido de sabedoria* (21b).

5.3.3 (III) O discurso de um devoto (5,1-7)

No capítulo quatro, Elifaz apresentou os axiomas da doutrina da retribuição (4,6-9) e a efemeridade da existência humana (4,17-21) em resposta ao monólogo de Jó. No capítulo 5, a terceira parte de seu discurso é subdividida em duas estrofes: (III) v. 1-7 e (IV) v. 8-27, e duas subunidades temáticas: (III.a) v. 1-5, (III.b) v. 6-7, (IV.a) v. 8-17 e (IV.b) v. 18-27. Em relação ao conteúdo, Elifaz argumenta que nenhum ser humano escapa da tirania do pecado e que sua esperança é buscar a sabedoria divina.³³

III.a. *Exortação*. A exortação presente nos v. 1-5 informa sobre a experiência mística de Elifaz e comunica o conteúdo da mensagem que receberá.³⁴ No entanto, a linguagem utilizada é irônica e retórica, tendo como objetivo convencer Jó da necessidade de reconhecer seus limites e pecados.

No hemistíquio 1a, Elifaz retoma o discurso questionando, por meio da expressão קָרָא־נָּא, *chama agora! Acaso existe quem te responda?* Convicto de que a תְּמוּנָה, *imagem amorfa*, era *Eloah*, Elifaz utiliza a expressão קָרָא־נָּא, *chama agora!*³⁵ De forma irônica, chama

³² WEISER, *Giobbe*, p. 78.

³³ RAVASI, *Giobbe*, p. 341.

³⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 198.

³⁵ O imperativo קָרָא־נָּא, em tradução literal, significa: *Chama, se queres!* ou *Grita, pois!* A partícula de súplica נָּא geralmente está unida à palavra anterior por um *maqfef*. Sua tradução depende do contexto e é

a atenção de Jó para o conteúdo que ouviu e a imagem que viu. Os verbos no *qal* imperativo אָרָךְ, *chamar*, e no *qal* particípio וַיַּעֲנֶה, *responde*, fazem referência ao lamento de Jó (3) e são geralmente utilizados em textos que remetem a uma peça processual sem sucesso.

Elifaz questiona: *A quem Jó recorrerá? Quem o escutará?* Questões que percorrem o livro de Jó e encontram uma resposta plausível somente na teofania, no diálogo entre *YHWH* e Jó (38,1–42,7).³⁶

Elifaz provocou Jó ao indagá-lo: *A qual – מִקְדָּשִׁים – dos santos te virarás?*³⁷ Com essa pergunta, desejava saber se Jó pensava em convocar um promotor que, diante de *Eloah*, defenderia sua causa e imploraria por clemência. Caso Jó convocasse tal promotor, pergunta Elifaz: quem seria? Um שֹׁדֵדִים, *santo*? Não obstante, para Elifaz, não existe alguém credenciado para representar a defesa do caso de Jó, porque *Eloah* não confia nem mesmo em seus בְּעֲבָדָיו, *servos*, e até mesmo em seus מַלְאָכָיו, *mensageiros, anjos*, imputa erros (4,18).³⁸ A quem Jó recorreria então?³⁹ No monólogo de abertura (3), Jó lamentava sua morte prematura e no segundo monólogo (29) revelará que sua esperança está ligada à intervenção divina.⁴⁰

O hemistíquio 2aa começa com a partícula deítica כִּי, *porque*. Sua função sintática é enfatizar o caráter do אִוִּיל, *insensato*, e do פְּתוּחַ, *ingênuo*, que, na tribulação, agem de maneira intempestiva. Motivados por impulsos de כַּעַס, *cólera*,⁴¹ e de קִנְיָה, *ciúme*, são incapazes de sopesar as consequências, o que os leva à morte, וַיָּמָת, *o faz morrer*.⁴² Para Elifaz, Jó é esse insensato, incapaz de assimilar os ditames da teologia da retribuição.

Nos v. 3-5, é empregada uma metáfora comum na literatura sapiencial (Sl 1,3), que o trata do destino dos insensatos. A expressão אֲנִי-רָאִיתִי, *eu vi* (v. 3), usada como pronome enfático, afasta qualquer contra-argumento contra as palavras de Elifaz. O אִוִּיל, *insensato*, pode ser semelhante a uma árvore frondosa, porém suas שֹׁרְשֵׁי, *raízes*, são podres e, por isso, perecerá (v. 3). Certamente, o insensato está ciente do mal e até progride por algum tempo, mas o seu o

frequentemente utilizada com uma interjeição depreciativa, ou seja, que significa o contrário do que está sendo dito (LAMBARDIN, *Gramática do Hebraico Bíblico*, p. 235-235; MURAOKA, *Gramática del hebreo bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2006, p. 363). Nesse contexto específico de Jó 5,1a, Elifaz utiliza o אֲנִי-רָאִיתִי de forma irônica, sugerindo que Jó não tem a quem recorrer.

³⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 29.

³⁷ Os מִקְדָּשִׁים, explica Habel, eram identificados com os servos de *Eloah* (4,18) (HABEL, *The Book of Job*, p. 131). Por outro lado, Morla diz que seriam os מַלְאָכָיו *seres divinos*, que se apresentam na corte celeste (1,6; 2,1) (MORLA, *Libro de Job*, p. 198).

³⁸ Os 12,1; Zc 14,5; Dn 4,10.14.20; 8,13; Sl 89,7.

³⁹ Ravasi sugere que Jó poderia recorrer a um “deus pessoal”, escolhido por ele, para representá-lo na corte celestial (Jó 1,6; 2,1) (RAVASI, *Giobbe*, p. 352).

⁴⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 199.

⁴¹ O verbo כַּעַס é um dos termos *hapax* utilizados no texto para descrever a repulsa, a náusea e a impotência do ser humano diante de seu destino (Jó 6,2; 10,17; 17,7).

⁴² MORLA, *Libro de Job*, p. 199.

fim, assim como o de seus familiares, é inevitável. Seus filhos não prosperam sem que alguém os socorra (v. 4) e seus bens são saqueados por uma multidão de famintos (v. 5).⁴³

O mal é intrínseco ao ser humano⁴⁴ e Jó não é exceção; ele deve reconhecer que não é inocente. Jó está diante de Elifaz, ferido por uma doença maldita (2,7b), o que comprova que o dogma da retribuição, a lei de talião e a lei do eterno retorno são reais. De acordo com essa lei, o sofrimento de Jó não é um acaso, portanto não está sofrendo por nada, mas sim por merecimento – está colhendo o que semeou. Isso é o que Elifaz constata. Diante dele está um homem pecador que precisa se arrepender para que *Eloah* tenha piedade e o perdoe.

III.b. *Doutrina da retribuição* (v. 6-7). Nos v. 6-7, Elifaz apresenta declarações enfáticas em defesa da doutrina da retribuição. Os hemistíquios 6a e 7a iniciam-se com a partícula deítica, asseverativa e enfática כִּי, *certamente*, a qual, nesse texto, exerce a função de destacar o conteúdo da estrofe. A forma retórica da estrofe evidencia os dois segmentos que, juntos, compõem um paralelismo sinonímico, apesar da alusão aos *filhos de Reshef*, no hemistíquio 7b. Tais aspectos retóricos são importantes, pois revelam o pensamento de Elifaz acerca do humano e, também, sobre Jó. A relação entre os termos nos dois versículos forma um paralelismo com duas construções idênticas na forma (v. 6) (ab//a'b') e (v. 7) (ab//a'b'), bem como no conteúdo, visto que se trata de dois paralelismos sinonímicos.

Jó 5,6-7: texto e tradução retórica

b	a		a	b
		6a	<i>Certamente, a miséria não surge da poeira,</i>	
b'	a'		a'	b'
		6b	<i>nem germina da terra a tribulação.</i>	
b	a		a	b
		7a	<i>Sim, o ser humano nasce para a tribulação,</i>	
b'	a'		a'	b'
		7b	<i>como os filhos de Reshef, levantam-se e voam.</i>	

Os argumentos de Elifaz apresentam uma ênfase marcante nesses dois versículos. Primeiramente, inicia-se com a partícula deítica כִּי, asseverativa e enfática, sendo traduzida,

⁴³ O livro de Jó utiliza o simbolismo em diversas passagens (Jó 5,3; 8,16; 14,7-9; 15,32; 18,16; 19,10; 24,20; 29,19).

⁴⁴ RAVASI, *Giobbe*, p. 353.

como *certamente* ou *sim*. Em seguida, Elifaz afirma que a אָוֶן, *miséria*, e a עֲמָל, *tribulação*, não surgem do nada, ou seja, da עֶפֶר, *poeira*, e וּמִאֲדָמָה לֹא יִצְמָח, *não germina da terra* (v. 6), como as plantas, mas sim, como revela o contexto, têm origem em אֱלֹהִים, *Deus* (v. 8).⁴⁵

Para Elifaz, o mal faz parte da estrutura humana, sendo que o ser humano é pecador por natureza e suas ações maléficas são as responsáveis pelo surgimento da miséria.⁴⁶ Com essa afirmação, está assegurando que não existe acaso, acidentes ou destino, mas sim escolhas. A miséria e a tribulação são fruto do pecado pessoal e o carma do pecador.

No hemistíquio 7b, Elifaz compara os וּבְנֵי־רֶשֶׁף, *filhos de Reshef*,⁴⁷ com a עֲמָל, *tribulação* (v. 7a). Primeiramente, o substantivo רֶשֶׁף costuma ser traduzido como *fáisca*, *chispas*, uma *fáisca de fogueira*. Contudo, pode ser entendido como os *filhos de Reshef*, divindade cananeia que significa *relâmpago*.⁴⁸ Nesse sentido, a expressão וּבְנֵי־רֶשֶׁף, cujo brilho é efêmero e se transformam em *fuligem* em questão de nanossegundos, assemelham-se à vida do ser humano que לְעֵמָל יוֹלֵד, *nasce para a tribulação*, e desaparece como faíscas lançadas ao vento (Sb 3,7).

5.3.4 (IV) Doutrina da retribuição (5,8-27)

A segunda estrofe é subdividida em duas partes: IV.a. *apelo* (v. 8-16) e IV.b. *promessa* (v. 17-27).

IV.a. O *apelo* (v. 8-16) pode ser subdividido em duas unidades, como no esquema abaixo:

IV.a	Exortação: Jó – אָוֶן לְאֵל – volte para El	v. 8
IV.b	Doxologia: as quatro maravilhas de אֵל	v. 9-16
	a <i>Controla a natureza</i>	v. 10
	b <i>Eleva os rebaixados e salva os aflitos</i>	v. 11
	c <i>Desfaz os projetos dos astutos e os condena às trevas</i>	v. 12-14
	d <i>Promove a justiça para os pobres</i>	v. 15-16

⁴⁵ 1Sm 2,6-7.

⁴⁶ RAVASI, *Giobbe*, p. 353.

⁴⁷ O substantivo hebraico רֶשֶׁף tem dois significados distintos. Em seu primeiro sentido, ele se refere a *rajadas de relâmpago* (Sl 78,48), *chamas*, ou *brilho de uma fogueira* (Ct 8,6), ou *flechas* (comparadas aos raios de um arco em Sl 76,3.4). Já o segundo sentido é o nome de uma divindade ugarítica, *Roshef do relâmpago*, divindade cananeia cujo nome em hebraico significa “chama”. Além disso, o termo também era usado como uma metáfora para uma doença devastadora, como uma epidemia, identificada com peste ou praga, como punição por apostasia (Dt 32,24) (NAUDÉ, Karlien O’Harrison. רֶשֶׁף. In: NDITEAT, v. 3, p. 1197-1198).

⁴⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 202.

IV.a *Exortação*: *Jó*, אָדָרְשׁ אֱלֹהִים, *volte para Deus* (v. 8). O v. 8 se destaca por se tratar de uma exortação proferida por Elifaz a Jó. Elifaz insta Jó a שׁוּבָה, *voltar*, ou seja, *a buscar*, אֲלֹהִים, *por Deus*. Tal convite assume uma relevância singular, na medida em que o verbo שׁוּבָה, *buscar*, quando empregado num contexto religioso, tem por objeto *Eloah* ou *YHWH*, assumindo o significado de *consultar*, *venerar*, *servir*. Por sua vez, no âmbito jurídico, a raiz significa *indagar*, *averiguar*.⁴⁹

O hemistíquio 8b sugere que Jó procure um promotor que apresente, detalhadamente, sua causa diante de *Elohîm*. A proposta de Elifaz é contundente, abarcando tanto o significado religioso (v. 8a) quanto o jurídico (8b), nos quais aparecem os epítetos divinos, אֱלֹהִים e אֱלֹהִים, *Deus*, respectivamente. No hemistíquio 8a, אֱלֹהִים assume a função de objeto direto, enquanto no 8b o objeto é אֱלֹהִים, revelando que, para Elifaz, o caminho a ser trilhado por Jó é duplo. Primeiro, deve-se שׁוּבָה, *voltar*, para אֱלֹהִים, em seguida, deve-se implorar a אֱלֹהִים que acolha sua causa.

IV.b. *Doxologia: as quatro maravilhas de Deus* (v. 9-16). Nessa estrofe, Elifaz celebra as maravilhas de Deus em uma doxologia que é subdividida em duas unidades.⁵⁰ A primeira, que compreende os v. 9-11, é positiva e consiste em um hino de louvor repleto de reminiscências extraídas do saltério, como afirma Ravasi.⁵¹ O v. 9 faz referências às גְּדֻלוֹת, *grandezas insondáveis*, de Deus⁵² e às suas נִפְלְאוֹת, *maravilhas*, que excedem os números.⁵³

- (a) O v. 10 revela a capacidade de אֱלֹהִים controlar a natureza e a fragilidade humana.
- (b) Deus eleva os שְׁפָלִים, *rebaixados*, e aqueles que וְקִדְרִים, *estão de luto*, uma rápida explanação do caso de Jó, que foi rebaixado e está de luto. Contudo, para Elifaz, essa

⁴⁹ ALONSO SCHÖKEL, Luis. שׁוּבָה. In: *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 162-163.

⁵⁰ Morla divide os v. 9-16 em doxologia positiva (v. 9-11) e doxologia negativa (v. 12-15), além de colocar o v. 16 separado por mencionar o débil (MORLA, *Libro de Job*, p. 202). Por outro lado, Ravasi estrutura os versículos de maneira diferente, destacando o v. 8 e dividindo-os em cinco maravilhas extraordinárias de Deus, uma cósmica e quatro históricas: (1) *Maravilhas cósmica*: a chuva, que é sinal mais vívido da existência de Deus (v. 10); (2) *Maravilha histórica*: a conservação do equilíbrio segundo a teoria da retribuição (v. 11); (3) *Maravilha histórica*: Deus desfaz os planos dos astutos que buscam sucesso sem levar em consideração a ética (v. 12); (4) *Maravilha histórica*: o equilíbrio social mantido por Deus (v. 13-14); (5) *Maravilha histórica*: a justiça divina (v. 15-16) (RAVASI, *Giobbe*, p. 355-357).

⁵¹ RAVASI, *Giobbe*, p. 355.

⁵² Sl 71,19; 136,4; 145,3.6.

⁵³ Is 40,28; Sl 145,3.

situação é fácil de ser solucionada, bastando que Jó acate sua proposta (v. 8), pois Deus não abandona aqueles que o procuram (SI 9,11).⁵⁴

- (c) A segunda proposta é negativa e objetiva (v. 12-15). Elifaz descreve a destruição dos עֲרוּרִים, *estultos*, e dos חֲכָמִים, *espertos* (v. 12-13), que, no v. 14, são condenados a viver nas חֹשֶׁךְ, *trevas*, e na לַיְלִית, *escuridão*, em pleno meio-dia.⁵⁵
- (d) Os v. 15-16 são uma síntese sobre a justiça divina e estão repletos de termos que fazem referências aos versículos anteriores. O v. 15 retoma a temática do v. 11. O אֶבְיֹוֹן, *necessitado*, é גִּשְׁעִי, *salvo*, מִפִּי־הֶם, *da boca*,⁵⁶ e da יָד, *mão*, do forte, que domina e explora a sociedade. Eles são os responsáveis pela legião de miseráveis que anda sobre a terra. O v. 16 descreve, em duas ações, as consequências da ação libertadora de אֱלֹהִים. Na primeira, manifesta a תִּקְוָה, *esperança*, para o דָּל, *o fraco*, e amordaça a boca da עֲוֹן, *maldade*.⁵⁷

IV.b. *Promessa* (v. 17-27). A quarta estrofe consiste em um contraponto em relação às anteriores.⁵⁸ Até este momento, Elifaz descreveu as consequências negativas da teologia da retribuição censurando a atitude de Jó (4,1-5,16). Contudo, nos v. 17-27, indica os aspectos positivos e as promessas da teologia da retribuição caso o ser humano atribulado se aproximar de אֱלֹהִים, de שְׂדֵי, com confiança.

Os limites estruturais da estrofe são definidos pela presença da partícula deítica e enfática הִנֵּה, *olha*, no hemistíquio 17a e no 27a. O v. 17 chama a atenção para o conteúdo da estrofe e para o sujeito da ação אֱלֹהִים, *Deus* (v. 17a), שְׂדֵי, *Shadday*⁵⁹ (v. 17b). Na proposição 27a aparece a partícula demonstrativa הִנֵּה, *eis que*, que indica a conclusão do longo discurso de Elifaz. O v. 27 é uma exortação que resume e conclui o discurso de Elifaz.

O objetivo de Elifaz nessa última unidade é convencer Jó a mudar seu comportamento e narrativa sobre suas tribulações. Para que isso aconteça, defende, com veemência, que a

⁵⁴ O v. 11 recorda o cântico de Ana em 1Sm 2,1-11 e o *Magnificat* em Lc 1,46-55, os quais originalmente eram destinados ao monarca hebreu: *Ergue o fraco da poeira e retira o pobre do monturo para fazê-los sentar-se com os príncipes e atribuir-lhes o lugar de honra* (1Sm 2,8). O binômio “abaixar – exaltar”, que é frequentemente utilizado nos Salmos (SI 18,28; 75,8; 113,7), é empregado para enfatizar a ação de Deus que subverte os valores humanos.

⁵⁵ O merisma “dia-noite” é uma reedição da profecia clássica sobre os ímpios que vivem apalpando e tateando nas trevas (Jr 13,16; 23,12; Is 59,10).

⁵⁶ A tradução literal de מִפִּי־הֶם: *desde a boca deles*.

⁵⁷ A referência à *boca da maldade* se identifica com a *boca do opressor* (v. 15).

⁵⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 202.

⁵⁹ שְׂדֵי é o nome de uma divindade de uma região específica, conforme atestado pela fonte sacerdotal da era pré-mosaica e patriarcal (Gn 17,1; Ex 6,3). Esse substantivo próprio está presente em 43 passagens do AT, e cerca de dois terços no livro de Jó (5,17; 6,4,14; 8,3,5; 11,7; 13,3; 15,25; 21,15.20; 22,3; 17,23; 25,26; 23,16; 24,1; 27,2.10; 29,5; 31,2.35; 32,8; 33,4; 34,10.12; 35,13; 37,23; 40,2). A Bíblia dos LXX o traduziu por παντοκράτορος, *onipotente* (WEISER, *Giobbe*, p. 81; STEINS, G. שְׂדֵי. In: TDOT, v. XIV, p. 418-446).

teologia da retribuição é uma ação pedagógica de Deus contra o pecador. Para Elifaz, אֱלֹהִים / שְׂדֵי utiliza métodos que parecem violentos, mas, na verdade, são educativos, pois seu objetivo é suscitar uma reflexão sobre as consequências do mal e os benefícios de confiar em Deus nos momentos de aflição.⁶⁰

Segundo a teologia de Elifaz, a tribulação é um recurso pedagógico divino, que, como um pai, disciplina o filho e, como um mestre, a seus seguidores.⁶¹ O processo pode ser doloroso, porém o efeito é positivo, e no final Jó compreenderá que a tribulação é a vara, a מוֹטֵר, *disciplina*, de Deus (Pr 29,15-17). Apesar da aparência de violência, a disciplina é uma revelação do amor de Deus que cuida do humano para que ele não desça ao túmulo sem receber o perdão, mas sim com vigor (v. 26).

Para que a paz seja restabelecida, Elifaz exorta, no hemistíquio 17b: não desprezes a נְכַח, *admoestação*, de אֱלֹהִים, pois ela recobra a razão daquele que prática a maldade. Acatar a מוֹטֵר, *disciplina*, de שְׂדֵי é uma condição essencial para receber o perdão. Com esses argumentos, Elifaz deseja encorajar Jó a abandonar o lamento e a acolher, com confiança, a disciplina de Deus.

Os v. 18-20 descrevem os passos da מוֹטֵר, *disciplina*, divina a partir de antíteses. O v. 18 argumenta: כִּי הוּא יִבְרֵא יָב וְיִקְבֹּץ יָמָיו [וְיִדְוֶה] תִּרְפִּינָה, *porque ele causa a dor, mas cura, destroça, mas suas mãos curam* (v. 18). Primeiro Deus causa a נָאֵב, *dor*, מְחַץ, *golpeia*, e, em seguida, חֲבַשׁ, *enfaixa*, a ferida com curativos e a רְפָא, *cura*, assim que seu propósito for alcançado.

O discurso de Elifaz é repleto de preconceitos e palavras fúteis que não refletem a realidade e a origem da tribulação que se abateu sobre Jó, pois o considera o único responsável pelos infortúnios e vítima de seus pensamentos.⁶² Decerto, Elifaz desconhece que Jó seja vítima de uma aposta entre Deus e Satã e ignora o testemunho de *YHWH*, no prólogo, sobre as motivações de Jó. *YHWH* testemunhou que Jó é um homem, *íntegro e reto, tente a Deus que se afastava do mal* (1,1.8; 2,3). Destarte, a teologia de que o bem e o mal vêm do mesmo Deus, apesar de encontrar diversas referências bíblicas,⁶³ é complexa e perigosa, passível de questionamentos quando confrontada com o testemunho de *YHWH* e os acontecimentos que provocaram as tribulações de Jó.

⁶⁰ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 124.

⁶¹ Pr 1,11-12; Sl 118,18; Am 4,6-12; Jr 30,11; Ez 33; Dt 8,2.3.16.

⁶² MAZZAROLO, *Jó*, p. 84.

⁶³ Em Dt 32,39 está escrito: *Sou eu, e mais ninguém, sem deus nenhum a meu lado, sou eu que faço o morrer e faço viver; depois de quebrantar, eu dou a cura.*

No v. 19, o texto utiliza um provérbio numérico, que é um recurso comum no AT, sobretudo na literatura sapiencial e profética,⁶⁴ para defender o método educativo de Deus. Deus permite que o ser humano suporte seis angústias, número que caracteriza a insuficiência,⁶⁵ e, na sétima, o mal não lhe alcançará (6+1=7), indicando a totalidade de tribulações. Entretanto, não é necessário conformar as catástrofes a um número exato e pleno, como o número sete (7),⁶⁶ pois o provérbio numérico, nesse versículo, enfatiza a totalidade dos infortúnios que o ser humano fiel pode enfrentar.⁶⁷ Nesse sentido, o argumento de Elifaz é simples e objetivo: o homem fiel suporta inúmeras provações sem perder a confiança em Deus. É como diz o adágio popular: “A justiça de Deus tarda, mas não falta”.

O v. 20 destaca o verbo *יִצֵּלֶנּוּ*, *salvar*. Este verbo é utilizado para descrever a ato legal de YHWH que redimiu os hebreus da escravidão no Egito.⁶⁸ Elifaz aconselha Jó a aceitar a disciplina de *Eloah* e, assim, será salvo e *לֹא תִירָא*, *não debes temer* (v. 21b.22b) o mal no futuro.

A partir do v. 22, Elifaz defende a teologia da retribuição, apresentando sete argumentos positivos que afetam diretamente a vida daqueles que aceitam a disciplina de Deus: (1) de desastres e penúrias hás de rir, (2) e não temerás as feras (v. 22). (3) Manterás aliança com as pedras do campo (4) e viverás em paz com as feras da estepe e na mesma tenda (v. 23b.24a). (5) Nada te faltará (v. 24), (6) e tua posteridade será numerosa como a erva da terra (v. 25), e, por fim, (7) entrarás na tumba com vigor (v. 26).

O v. 27 conclui a *peroração* de Elifaz com um juízo de valor esperançoso de que Jó aceite suas palavras sem se questionar: *שְׁמַעְנָה וְאָזְנָה דְעֵלְיָהּ*, *escuta e tira proveito*. Elifaz está convicto de que suas palavras são as mais acertadas e inquestionáveis, ou seja, *כֵּן יִהְיֶה*, *assim é!*, e Jó deve acatá-las como verdade absoluta.

⁶⁴ Pr 6,16-19; Ecl 11,1; Eclo 23,16; Sl 63,12-13; Am 1,3-13; 2,1-6; Mq 5,4.

⁶⁵ MAZZAROLO, *Jó*, p. 85.

⁶⁶ Clines explica que existem nove calamidades mencionadas no texto, em vez das sete que alguns identificam. Essas calamidades incluem a fome, a guerra, o flagelo da língua, destruição (2x v. 21 e 22), os animais selvagens da terra, as pedras do campo e os animais selvagens do campo. A solução para contar sete calamidades pode ser agrupar dois pares aparentes de equivalentes como um. No entanto, o problema é ainda mais complicado porque é possível que se deva distinguir entre equivalentes aparentes, de modo que um item pode ser tomado como “calúnia” ou um tipo diferente de fome. Também pode haver ambiguidade em relação a algumas das calamidades mencionadas, por exemplo, no v. 23, que pode se referir a “ervas daninhas” em vez de animais selvagens. A exclusão do v. 22 como uma inserção para alcançar o número de sete itens é um movimento estranho, pois a remoção desse versículo diminui o número de itens de nove para seis. Gordis tenta identificar sete itens, mas isso requer que as “bestas do campo” (v. 23) sejam identificadas com as “bestas da terra” (v. 22), o que é bastante razoável. No entanto, outras tentativas de Gordis de distinguir entre calamidades semelhantes não têm evidências claras e são improváveis. Gordis (II) distingue entre a fome de *בָּצָר* (v. 20) e de *בָּרָן* (v. 22) (sem evidência); (III) relaciona *וְיִלְכָּן לֶשֶׁךְ* (v. 22) como uma hendíade para a *devastação da seca*, o que é improvável; (IV) toma *שׁוֹט לְשׁוֹן*, o *flagelo da língua* (v. 21) como uma elipse para o *flagelo da língua de fogo*, muito improvável; ver n. 5,21b; e (V) pega *שׁוּב* (v 21) como *inundação* o que é possível (CLINES, *Job 1–20*, p. 151).

⁶⁷ HABEL, *The Book of Job*, p. 135.

⁶⁸ Dt 7,8; 13,5; Sl 130,8.

É possível que Elifaz estivesse pensando que Jó mergulharia em um profundo silêncio para absorver seu discurso, mas isso não aconteceu. Jó, em seguida, abriu sua boca e refutou, com veemência, cada uma de suas palavras e argumentos.

5.4 A resposta de Jó a Elifaz: o homem pelos amigos e por *Eloah* (6,2–7,21)

A resposta de Jó a Elifaz é longa e complexa. Neste discurso, Jó refuta as teses apresentadas por Elifaz (4–5). O texto compreende dois capítulos e está estruturado em dois poemas (6–7). Cada poema pode ser subdividido em *quatro* estrofes, característica que corrobora a tese da estrutura quadripartida para diversos textos do livro.

Quanto às temáticas, o texto aborda o conflito subjacente de Jó contra a teologia tradicional, representada por Elifaz, Baldad e Sofar, e posteriormente por Elihu (32–37), e não somente o conflito entre *Eloah* e Jó. Os três amigos acusam Jó de ser pecador e exigem que se converta. A finalidade dos três amigos não é o bem-estar de Jó, mas sim a manutenção de sua visão teológica e de seu *status* social sobre Jó.

Todavia, em cada discurso, Jó despirá a intenção dos amigos e atacará impetuosamente a teologia da retribuição e seus enganos. Afinal, mesmo que eles não saibam, *YHWH* testemunhou que Jó era um homem *justo e íntegro, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1.8; 2,3). Não obstante o testemunho de *YHWH*, Jó sofre os ataques divinos, da religião tradicional e de seus patrocinadores. No entanto, Jó sustentará sua fé mesmo seu aparente fracasso e não acatará, nem por um instante, as sentenças de Elifaz.

Terrien, ao comentar esse discurso, escreve que a resposta de Jó a Elifaz não é apenas uma resposta, mas sim uma contestação. Ele estrutura o texto da seguinte maneira: o discurso inicia-se com um solilóquio (6,2-13), continua com uma admoestação (6,14-30) e conclui-se com uma oração (7,1-21).⁶⁹ De fato, Elifaz expôs um ensinamento adequado, impressionante, teológica e pastoralmente refinado sobre a situação de Jó.⁷⁰ Defendeu com veemência e inteligência as premissas da teologia da retribuição. Jó contrapõe, admitindo que possa ter-se excedido em suas palavras (3), e lembra que é um homem submetido à miséria e à dor, por isso tem a prerrogativa da queixa e o direito à solidariedade de seus amigos, como está escrito no v. 14: *O homem abalado tem direito à piedade de seu próximo; senão, abandonará o temor a Shadday!*

A postura de Jó revela a tensão e o conflito, e, para a surpresa dos três amigos, sua contenda não é contra *Eloah*, mas contra eles, pois exigem que confesse seus pecados e acolha, sem lamentar,

⁶⁹ TERRIEN, Jó, p. 93.

⁷⁰ SCHWIENHORTS-SCHÖNBERGER, *Livro de Jó*, p. 36.

a disciplina de *Eloah*.⁷¹ De fato, Elifaz sugerirá que Jó abandone as queixas e aceite o sofrimento como um processo pedagógico. Contudo, Jó se queixará de *Eloah* para *Eloah* (7,20-21).⁷²

Esse discurso de Jó pode ser estruturado em *quatro* poemas sinalizados por aspectos temáticos e sintáticos. Cada poema se divide em duas unidades temáticas. Esse esquema evidencia um equilíbrio entre as estrofes.

O capítulo 6 é composto de duas estrofes que se subdividem em duas unidades temáticas (I. v. 2-13 e II. v. 14-30), e cada uma estrutura-se em outras duas unidades temáticas: I.a. v. 2-7 e I.b. v. 8-13; II.a. v. 14-20 e II.b. v. 21-30. Já o capítulo 7 apresenta as tribulações e a luta de Jó para provar sua inocência. Trata-se de um texto conhecido porque é proclamado na liturgia do 5º domingo do tempo comum, ano B, na liturgia católica.⁷³ A estrutura do capítulo 7 também pode ser seccionada em duas estrofes: III. v. 1-11 e IV. v. 12-21. Pikaza subdivide o texto em *quatro* unidades, dois *solilóquios*: (III.a) v. 1-5, (III.b) v. 6-11, e dois *teolóquios*: (IV.a) v. 12-16 e (IV.b) v. 17-21. Pikaza escreve que vida de Jó é um diálogo que ocorre em três níveis: (1) diálogo com seus amigos, (2) consigo e (3) com *Eloah*. Jó se distancia dos três amigos e mergulha em seu castelo interior para meditar e depois dialogar com *Eloah*.⁷⁴ O esquema abaixo apoia a estrutura quadripartida:⁷⁵

I	Conflito 1: Jó x e seus amigos	6,2-13
	I.a	<i>As flechas de Shadday</i> v. 2-7
	I.b	<i>Falsos consoladores</i> v. 8-13
II	Conflito 2: falsos amigos	6,14-30
	II.a	<i>Falsos irmãos</i> v. 14-20
	II.b	<i>Acaso há injustiça em minha língua?</i> v. 21-30
III	Solilóquios: meditações internas	7,1-11
	III.a	<i>Primeiro solilóquio: a vida do homem</i> v. 1-5
	III.b	<i>Segundo solilóquio: a vida é um sopro</i> v. 6-11
IV	Teolóquios: diálogo com Eloah	7,12-21
	IV.a	<i>Primeiro teolóquio: protesto contra Eloah</i> v. 12-16
	IV.b	<i>Segundo teolóquio: o que é o homem?</i> v. 17-21

⁷¹ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 67.

⁷² SCHWIENHORTS-SCHÖNBERGER, *Livro de Jó*, p. 36.

⁷³ SCHWIENHORTS-SCHÖNBERGER, *Livro de Jó*, p. 37.

⁷⁴ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 70.

⁷⁵ Neste capítulo, seguir-se-á a proposta estrutural de Pikaza (PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 70-73).

5.4.1 (I) Conflito 1: Jó x e seus amigos (6,2-13)

CrITÉRIOS formais e temáticos delimitam a estrutura da resposta de Jó. Na proposição 2aα aparece a preposição לו, *oxalá* ou *há*, em paralelo a uma dupla presença da raiz verbal שקל, no *qal*, *pesar*, e no *nifal*, *pesasse*.⁷⁶ A preposição לו, *oxalá*, em conjunto com a raiz verbal *nifal* expressa um desejo irrealizável, o que significa que Jó não espera ou confia em nenhuma mudança. Além disso, no hemistíquio 2b e no 30b tem-se a presença do substantivo feminino הַנֶּזֶה,⁷⁷ *desgraça*, que funciona como a moldura do capítulo 6.

I.a. *As flechas de Shadday* (v. 2-7). Esta primeira unidade inicia-se com a preposição לו, *oxalá* (v. 2aα), e é seguida de *quatro* questões retóricas. O texto assemelha-se a um solilóquio, pois Jó está refletindo sobre o seu presente, o que é evidente pelo emprego do pronome na primeira pessoa do singular nos v. 2-4 e 7.

A expressão כִּי־עַתָּה, *mas agora* (v. 3a), introduz a apódose com uma frase incisiva. Jó está convencido de sua idoneidade e não acolherá as insinuações de Elifaz (4–5). Pelo contrário, as afastará uma a uma e, para que isso ocorra, falará com veemência o que pensa, como revela o v. 3. A frase, כִּי־עַתָּה ... יִבְרַךְ, *mas agora ... é pesada*, דְּבַרְי, *minhas palavras*, enfatiza a convicção de Jó e sua disposição em se expressar com firmeza

Jó acusa שָׂרִי de feri-lo com flechas envenenadas, como se fosse um inimigo pessoal. As flechas envenenadas tinham o objetivo de debilitar os inimigos aos poucos até que caíssem e morressem. Jó não consegue fugir porque as flechas envenenadas se unem aos terrores de אֶלֹהִים e o atingem como um alvo (v. 4).

Os v. 5-7 formam uma pequena unidade composta de *quatro* perguntas retóricas que compõem dois paralelismos sinonímicos (v. 5-6), cujas respostas são apresentadas no v. 7. *Orneja o asno selvagem junto à grama ou muge o boi ao lado da forragem? O que é insosso come-se sem sal? Encontra-se gosto na baba da malva?* (v. 5-6). O v. 5 compara o *asno selvagem*, um animal livre que não zurra junto à relva, ao *boi*, animal trabalhador que não muge junto à forragem. Já o v. 6 afirma que o alimento insípido não pode ser consumido sem sal e que o néctar da buglossa, planta que produz grande quantidade de néctar e que pode ser consumida na salada, é repulsivo para Jó devido ao seu sabor desagradável.⁷⁸

As metáforas são aplicadas no v. 7. A גַּרְגָּמָי, *garganta*, recusa tais alimentos, pois são considerados imundos como ao sangue dos mênstruos e de difícil digestão. O sofrimento de Jó

⁷⁶ A tradução literal do v. 2a é incompreensível: לוֹ שֶׁקוּל יִשְׁקַל כְּעֵשִׂי, *oxalá pesar se pesasse minha aflição*.

⁷⁷ O substantivo הַנֶּזֶה apresenta um campo semântico que denota sofrimento: *queda, desgraça, infortúnio, crime, maldade, injustiça*.

⁷⁸ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 133.

é retratado como repulsivo e desagradável, o que torna suas palavras insuportáveis. Dessa forma, é possível notar que a estruturação do texto segue uma organização retórica bem definida, com perguntas retóricas e metáforas que visam aprofundar a compreensão sobre a situação de Jó e seu sofrimento.

I.b. *Falsos consoladores* (v. 8-13). A segunda estrofe constitui um solilóquio, caracterizado pela abundância do pronome pessoal na primeira pessoa do singular, como observa-se nos v. 8-9.11-13. O texto é composto de duas estrofes de três versículos, cada um com dois hemistíquios; essa característica confere destaque ao v. 10, que é composto de três hemistíquios. O v. 8 inicia-se com a expressão מִי־יִתֵּן, *quem dera*, e a unidade anterior é concluída com seis perguntas retóricas (v. 11-13).

Jó não encontra outra solução para o seu sofrimento e, אֶפְשָׁה, *deseja*, não a cura, mas a morte (v. 8-9). Sua תִּקְוָה, *esperança*, está orientada não na conservação de sua vida, mas no seu fim. Ele deseja e espera que אֶלֶּלְלֶהּ תִּרְכֹּס, *trituro*, e o אֶרְבֹּעַ, *arrebente*, com as mãos. Esses dois verbos estão conjugados no *piel*, revelando a violência das palavras de Jó e mostrando que *Eloah* acaba com a esperança do ser humano.⁷⁹ Nesse caso, a morte imediata seria o único meio disponível a Jó para vencer a tentação de blasfemar contra *Eloah*.⁸⁰

Apesar de toda a eloquência, Elifaz, nesse primeiro discurso, não logrou êxito e falhou em convencer Jó de seus erros. Foi um diálogo de surdos, pois Jó não acatou suas propostas e ainda gestou no coração um sentimento de repulsa e indignação contra Elifaz e contra *Eloah*.

Os três hemistíquios que compõem o v. 10 destacam sua mensagem. Morla escreve que o hemistíquio 10c não se encaixa nos outros versículos do capítulo,⁸¹ e Clines lista um grupo de pesquisadores que o omite por considerá-lo irrelevante para a interpretação do texto.⁸² Entretanto, essas propostas ferem a leitura canônica, que acolhe o texto completo e o interpreta em seu contexto. Trata-se de um hemistíquio complexo, pelo uso da expressão אֲמַרְי קְדוֹשׁ, *decretos do santo*, que sugere um tom piedoso,⁸³ uma característica que reforçaria a doutrina da retribuição. Caso essa interpretação seja correta, Jó deveria aceitar, com alegria, o sofrimento como um processo pedagógico imposto por *Eloah*, como sugeriu Elifaz. No entanto esses argumentos não se coadunam com os argumentos dos discursos de Jó.

⁷⁹ Jó 11,18; 14,7.19; 19,10.

⁸⁰ TERRIEN, *Jó*, p. 93.

⁸¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 249.

⁸² CLINES, *Job 1–20*, p. 174.

⁸³ MORLA, *Libro de Job*, p. 249.

Os hemistíquios 10ab encaixam-se perfeitamente no discurso de Jó. Neles, Jó expressa seu desejo pelo fim de seu sofrimento, pois acredita que a morte é a única saída para acabar com sua dor. Em sua linguagem, a morte tornou-se um *נְחֵמוֹת*, *consolo*. Jó prefere a morte a blasfemar contra *Eloah*. No entanto, à medida que o tempo passa e seu sofrimento aumenta, ele percebe o risco e a possibilidade de blasfemar contra Deus (2,9). Por isso, ele prefere ser triturado por *Eloah* (v. 9) a perder a integridade e o temor a *YHWH*. O desejar a morte como consolo pode ser compreendido como uma perversão da alma. Se a pulsão pela morte e pela autodestruição é considerado um mal psíquico que aumenta com o sofrimento, a consolação vem de uma palavra de conforto e do afago de um amigo (21,2), ou de Deus (15,11).⁸⁴ Mas o que Jó recebe é indiferença, ataques à sua idoneidade e o silêncio divino.

Os v. 11-13, assim como os v. 5-7, compõem uma pequena unidade formada por seis perguntas retóricas que recordam os questionamentos dos v. 2-3. Essas questões expõem a fragilidade de Jó, o descaso dos amigos e sua perspectiva de vida.

A debilidade de Jó é física e psíquica,⁸⁵ espiritual e econômica. Por isso, não encontra *קֹחַ*, *força*, sequer para suportar as tribulações que o abatem. Jó esperava o conforto de seus amigos, mas descobriu que são insensíveis e traidores, pois importa-lhes mais a doutrina do que a vida. Eles se importam mais com a letra da lei do que com o espírito da lei.⁸⁶ Jó está exaurido, sem forças, por isso deseja a morte como uma rota de fuga do sofrimento. Afinal, sua força não pode ser comparada à força da pedra nem à do bronze, e sim com a fraqueza da *בְּשָׂר*, *carne* (v. 12). Desorientado pela dor, Jó conclui esta unidade confessando sua fraqueza e sentimento de abandono. Suas forças foram sugadas por *Eloah* e, desesperançado e sem *עֲזָרָה*, *auxílio* (v. 13a), aos poucos vai perdendo a capacidade de se defender (13b).

5.4.2 (II) Conflito 2: falsos amigos (6,14-30)

A segunda estrofe desse capítulo está dividida em duas unidades temáticas. Na primeira, Jó denuncia o descaso de seus amigos enquanto ele sofre (v. 14-20). Na segunda unidade, profere palavras de desespero (v. 21-30). O início da segunda unidade está sinalizado pela fórmula *כִּי-עַתָּה*, *porque agora* (v. 21a), uma expressão comumente empregada no início de uma unidade.

⁸⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 249.

⁸⁵ CLINES, *Job 1-20*, p. 175.

⁸⁶ 2Cor 3,6.

II.a. *Falsos irmãos* (v. 14-20). Jó encontra-se decepcionado com o discurso de Elifaz, que culpa a vítima por seus próprios sofrimentos, o que o leva a abandonar sua postura defensiva e a assumir uma posição ofensiva.⁸⁷ Jó busca entender e encontrar respostas plausíveis para sua amargura, mas as palavras de seus amigos são antiquadas e inadequadas, sendo incapazes de consolar um amigo e de gerar compadecimento com um irmão atribulado. Os falsos irmãos agem de maneira desumana, pois são incapazes de compreender que, ao abandonar um homem םׁ, *desesperado*, negando-lhe ךׁ, *compaixão*, estão, na verdade, repudiando a própria misericórdia divina (v. 14).⁸⁸

Jó pensava que a visita dos amigos fosse um momento de descanso e renovação, mas acabou sendo um espaço para discussões teológicas e acusações infundadas. Em vez de palavras de consolo e compreensão, ouviram-se apenas falas de crítica e infortúnio. Em vez de palavras de esperança e fé, proferem apenas discursos teológicos, com o objetivo de defender a doutrina em detrimento da vida. Para Elifaz e seus amigos, a doutrina é mais importante do que a fé e a amizade.

Para ilustrar a traição de seus ן, *irmãos*,⁸⁹ Jó compara a visita dos três a uma ן, *torrente (Wadi)*,⁹⁰ que transborda e enche os canais (v. 15). No entanto, quando ocorre o derretimento da neve e do gelo, as bacias de água formadas são gradualmente aniquiladas e evaporam com a chegada da seca (v. 16-17).⁹¹ Este versículo faz alusão à saga das caravanas de comerciantes de *Temá* e *Sheba*,⁹² que se desviam de suas rotas e se perdem em busca dos oásis com sombra para descansar e com água fresca, mas quando chegam são surpreendidos pelos leitos secos dos rios (v. 18-20). A decepção e a consternação são terríveis, as esperanças se esvaem e os viajantes acabam vagando pelo semiárido até a morte.

⁸⁷ WEISER, *Giobbe*, p. 91.

⁸⁸ Apesar das dificuldades de tradução, o v. 14 é compreensível: לַמָּס מִרְעֵהוּ הַסֵּד וְיָרָאֵת שְׂדֵי יַעֲזוֹב, *para o desesperado, a benevolência de um amigo íntimo, e / mas o temor a Shadday abandonará!* Morla sugere: “Quien niega la compasión a su prójimo abandona también el temor a Shaddai” (MORLA, *Libro de Job*, p. 221). A TEB propõe a seguinte interpretação: “O homem abalado tem direito à piedade do seu próximo; senão, abandonará o temor a Shadday!”. Dhorme denomina o v. 14 como *crux interpretum* (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 85; GORDIS, *The Book of Job*, p. 73-74; BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 33-36; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 38). Também é possível fazer uma conexão com Mt 25,41-46.

⁸⁹ A expressão ן, *meus irmãos* (v. 15a), não denota, na cultura semita, apenas parentesco consanguíneo. O termo ן, *irmão*, pode ser aplicado a um parente próximo ou distante, ou mesmo a um membro do mesmo clã ou tribo (não necessariamente irmão). Além disso, pode ser usado para identificar uma pessoa da mesma região do país (MORLA, *Libro de Job*, p. 250).

⁹⁰ Jr 1,5-18; 58,11.

⁹¹ WEISER, *Giobbe*, p. 91-92.

⁹² Oásis da Arábia setentrional e mencionado em diversas passagens bíblicas: Gn 25,15; Is 21,14; Jr 25,23; 1Cr 1,30 (TEB, p. 1121, nota “a” a Jó 6,19). Os sabeus e caldeus designavam tipos variados de nômades, sem mais precisão que os “boêmios” e os “ciganos” de hoje (TEB, p. 1117-1118, nota “a” a Jó 1,15).

Para Jó a amizade de Elifaz, Baldad e Sofar é comparável à tromba d'água que, a princípio, traz esperança. No entanto, logo seca devido à incapacidade de suportar o calor. Assim são os três amigos de Jó: incapazes de suportar o calor da tribulação e da incompreensão, abandonaram a amizade para defender seus princípios teológicos e doutrinários, possivelmente também seu *status* social e religioso. Jó, assim como os caravaneiros, busca apoio em seus amigos, mas encontra apenas palavras agressivas, sem conforto e misericórdia.⁹³

II.b. *Acaso há injustiça em minha língua* (v. 21-30). Jó dirige-se aos amigos e lhes pergunta: *Assim, será que existis, vós? Não! À vista da desgraça vos apavorastes* (v. 21).⁹⁴ Diante do הַחֵרָה , *horror*, de um amigo fragilizado pela doença e miséria, eles nada têm para oferecer, nem mesmo uma palavra de esperança; o horror os paralisa e apavora. No entanto, Jó nada exigia nem pedia que lhe dessem alguma coisa (v. 22), nem que o libertassem מִיַּד־צָר , *da mão do opressor* e $\text{וּמִיַּד פְּרִי־צִיִּים}$, *das mãos dos tiranos* (v. 23). O que Jó desejava era que lhe orientassem (v. 24).

O v. 24 é central na interpretação do discurso de Jó. Os dois hemistíquios formam um paralelismo sintético e revelam a retidão e a humildade de Jó: $\text{הוֹרִנִי וְאַנִּי אֶחָרֵי־שׁ}$, *instrui-me, e eu silenciarei*, e $\text{וּמַה־שָּׁגִיתִי הִבִּינוּ לִי}$, *Em que falhei? Indicai-o a mim!* Jó, nesse momento de tribulação, necessita de ajuda e precisa de pessoas que o iluminem, não acusadores. Precisa de amigos e irmãos que o ajudem a superar as trevas.

Jó questiona os amigos: וּמַה־שָּׁגִיתִי , *em que errei?* seria um שָׁגָה , *erro inconsciente?*⁹⁵ No entanto, esse questionamento não será respondido, pois os amigos o acusam de um erro que são incapazes de descrever. Contudo, Jó não nega que é pecador, mas sim que não cometeu um erro grave que justifique a perseguição que está sofrendo de *Eloah* e as críticas dos amigos.

Nos v. 25-27, Jó não despreza o discurso de Elifaz. Pelo contrário, considera-o importante, pois são אִמְרֵי־יִשָּׁר , *ditos de retidão*. Apesar disso, questiona: por que הוֹכַח , *repreender?* e o que *repreende?* Suas declarações? Nesse caso, Jó lembra que as *declarações de um* נֹאֲצָר , *desesperado, falam ao vento* (v. 26). Entretanto, os três amigos, que se preocupam apenas com seus próprios interesses, são capazes de tramar contra um אֶחָיוֹ , *órfão*, e de vender um amigo (v. 27) ou um irmão para quitar suas dívidas.⁹⁶

⁹³ MORLA, *Libro de Job*, p. 251; MAZZONI, *Giobbe*, p. 73.

⁹⁴ כִּי־עָתָה הֵי־יָתֶם (לא) [לו] תִּרְאוּ קָהָת וּתִירָאוּ. Esse versículo é complexo e há diversas propostas de tradução. Como o objetivo deste estudo é amplo, optamos pela tradução da TEB (MORLA, *Libro de Job*, p. 227-228; BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 36-38).

⁹⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 140.

⁹⁶ Am 2,1-16; 2Rs 4,1.

Jó exorta os amigos de maneira contundente usando os verbos sinônimos פָּנָה, *virar*, e שׁוּב, *voltar*, e os substantivos antônimos עוֹלָה, *injustiça*, e צְדָקָה, *justiça*. Com isso, deseja incitar seus amigos a enxergar os acontecimentos sob uma perspectiva diferente, a partir daquele que sofre. Ele diz: וְעַתָּה, *mas agora*, em primeiro lugar, פְּנוּ-בִי, *virai-vos a mim*, com compaixão e perguntem: וְעַל-פְּנֵיכֶם אִם-אֶכְזָב, *se mentiria junto às vossas faces*. Em seguida exorta: וְשׁוּבוּ-נָא, *voltai, agora!* אַל-תְּהִי עוֹלָה, *que não haja injustiça*. וְשׁוּבוּ, *Retomai!* צְדָקַי-רַבָּה, *Minha justiça*.

Por fim, conclui, com o v. 30, a primeira parte de seu discurso com duas perguntas retóricas. Na primeira, no hemistíquio 30a, Jó questiona: הֲיִשְׁבַּלְשׁוּנִי עוֹלָה, *Acaso há em minha língua injustiça?* Sua intenção é provar, para os amigos e Eloah, que não existe injustiças em sua língua. Na segunda pergunta, no hemistíquio 30b, diz: אִם-הִקְיִי לֹא-יָבִין הַדָּוָה, *O meu palato não entende a destruição?*. A intenção de Jó é esclarecer que entende e sabe discernir se existe, em seu coração, a ruína.

5.4.3 (III) Solilóquios: meditações internas (7,1-11)

As meditações internas de Jó são divididas em duas unidades: III.a. *Primeiro solilóquio: a vida do homem* (v. 1-5) e III.b. *Segundo solilóquio: falsos consoladores* (v. 6-11).

III.a. *Primeiro solilóquio: a vida do homem* (v. 1-5). Jó continua seu discurso em resposta a Elifaz. O texto inicia, nos v. 1-2, com duas perguntas retóricas e considerações sobre a condição humana,⁹⁷ que comparam o מִלְחָמָה, o *militar*, e o שֹׂכֵר, o *diarista* (v. 1), duas classes de trabalhadores sujeitos à exploração e ao trabalho forçado. כָּעֶבֶד יִשְׁאַף-צֶלַע וְכַשְׂכִּיר יִקְנֶה פָּעֻלוֹ, *como o escravo suspira e a diarista anseia pelo seu pagamento* (v. 2), assim é a vida do אָנוּשׁ, o *homem*, meses de nada e noites de infortúnio (v. 3). As noites e os dias, do entardecer até o crepúsculo, e, em vez de descansar, do repouso dos justos, suas noites são cheias de נִדְרִים, *agitações*, causadas pela febre e insônia (v. 4).

Sem uma saída para o sofrimento psicológico (v. 1-4), Jó lamenta o sofrimento físico e apresenta, no v. 5, um diagnóstico detalhado da doença que consome sua vida. O quadro clínico é horrendo: לֶבֶשׁ בְּשׂוּרֵי רִמָּה (וְגִישׁ) [וְגִישׁ] עָפָר, *minha carne [está] coberta de vermes de crosta e poeira* (v. 5a), עוֹרִי רִגַע וַיִּמָּאֵס, *minha pele [está] enrugada e supura* (v. 5b).

Sua בֶּשֶׂר, *carne*, está coberta de vermes, e sua עוֹר, *pele*, apodrece pelas inflamações purulentas (2,7) descolando-se dos músculos e ossos, imagem que sublinha o horror e o nojo

⁹⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 255.

que causava em quem se aproximava dele e o sofrimento vivido por Jó. Apesar de ainda estar vivo, a doença que assola a vida de Jó é uma antessala da morte.⁹⁸ Sua בִּשְׂרָה, *carne/corpo*, coberta de vermes e גִּוּשׁ עֲפָר, *encrostado de poeira/terra*, não é mais o corpo de um homem vivo, mas de um cadáver em decomposição, um corpo sepultado.⁹⁹

III.b. *Segundo solilóquio: a vida é um sopro* (v. 6-11). Sem תִּקְוָה, *esperança*, os dias de Jó são mais rápidos do que a lançadeira de um tecelão, qual se move para cima e para baixo no tear, e assim que o tecido está acabado é cortado (Is 38,12).¹⁰⁰ Jó está desapontado com sua vida e, portanto, implora a *Eloah* que se lembre de seu passado. No passado, havia experimentado a felicidade, mas agora desfalece e implora a *Eloah*: *Lembra-te: minha vida é רִיחַ, um sopro apenas; meus olhos não voltarão a ver a ventura* (v. 7). *Como a עָנָן, nuvem, que se dissipa e esvai é o que desce ao שְׂאֹל, Sheol, para não voltar* (v. 9).¹⁰¹ Jó descreve a בְּצַר רוּחִי, *amargura de seu espírito*, com uma série de termos que se referem à face humana, ou seja, à sua essência.¹⁰²

No campo semântico do verbo רָאָה, *ver*: לֹא־תָשׁוּב עֵינַי לְרֵאוֹת טוֹב, *não retornará o meu olho a ver o bem* (v. 7b), לֹא־תִשׁוּרְנֵי עֵינַי רָאִי, *não me contemplará o olho que me via* (v. 8a); עֵינָיִךְ בִּי וְאֵינְנִי דַבֵּר, *teus olhos estão sobre mim, mas eu não estarei* (v. 8b). No campo semântico do דָּבַר, *falar*: גַּם־אֲנִי לֹא אֶחְשֶׁה פִּי אֲדַבְּרָה בְּצַר רוּחִי, *eu também não refrearei minha boca, que fale meu espírito amargurado* (v. 11a), אֶשְׂיַחֶה בְּמַר נַפְשִׁי, *me queixo, no amargo de minha vida* (v. 11b).¹⁰³ Jó prefigura o seu destino: descera para o שְׂאֹל, *o reino dos mortos*, e de lá não há como retornar (v. 9b).¹⁰⁴

5.4.4 (IV) Teolóquios: diálogo com Eloah (7,12-21)

O diálogo com *Eloah*, assim como o solilóquio, está subdividido em duas pequenas unidades temáticas, a saber, o IV.a. *Protesto contra Eloah* (v. 12-16) e o VI.b. *O que é o homem?* (v. 17-21).

⁹⁸ MAZZONI, *Giobbe*, p. 77.

⁹⁹ HOLLADAY, גִּוּשׁ. In: LHAAT, p. 79.

¹⁰⁰ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 144.

¹⁰¹ Jó, em diversas passagens, compara sua vida com צֶלַע, *uma sombra* (8,9b; 14,2b); מְנַיִרֵץ, *um corredor* (9,25a), כְּצִיץ, *uma flor* (Jó 14,2a); כְּחֶלֶם, *um sonho* (20,8). Sl 78,39; 90,5-6; 102,12; 103,15; 109,23; 144,4.

¹⁰² WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 135.

¹⁰³ Tradução interlinear.

¹⁰⁴ Jó 10,21; 14,7-22; 16,22.

VI.a. *Primeiro teólogoio: protesto contra Eloah* (v. 12-16).¹⁰⁵ Jó dirige seu discurso a Eloah e protesta: acaso sou o יָם, *mar*, ou um תַּיִן, *monstro marinho* (v. 12a), um animal mitológico semelhante ao Leviatã.¹⁰⁶ O תַּיִן precisa ser vigiado por *Eloah* para não impor o caos à criação, e é assim que Jó se sente – como um animal perigoso que necessita de vigilância (v. 12b).¹⁰⁷ *Eloah* considera a agitação de Jó uma ameaça capaz de gerar o caos. No entanto, Jó busca consolo durante a noite em seu leito (v. 13.16b), mas o que experimenta é uma agitação que lhe impede de dormir em paz.¹⁰⁸ Ao contrário de Elifaz, que sonha com visões e escuta.

O terror psicológico vivenciado por Jó o leva a desejar a morte – não uma morte natural, mas por asfixia: וַתִּבְחַר מִתְּנִיק נַפְשִׁי, *a minha alma/garganta escolhe o estrangulamento* (v. 15a). Jó prefere morrer a prolongar seus sofrimentos e continuar a suportar as investidas agressivas de *Eloah*.¹⁰⁹ É melhor morrer do que padecer em um corpo apodrecido pela doença (v. 15b). Vozes divinas reforçam suas ideologias,¹¹⁰ e Jó é aterrorizado por seus sonhos e visões (v. 14).

Jó compreende que o ser humano é mortal. Também entende que seu quadro clínico é gravíssimo e que sua vida está se esgotando. Por isso implora a *Eloah* que o יָדַל מִמִּנֵּי כִּי־הָבֵל יָמֵי, *deixe em paz*,¹¹¹ [pois] *seus dias evaporam*. A paz aliviará sua dor e sua morte serena.

IV.b. *Segundo teólogoio: o que é o homem?* (v. 17-21). A última unidade da resposta de Jó a Elifaz é composta de interrogativas. Na proposição 17a, Jó pergunta: מַה־אָנֹכִי, *o que [é] o homem?* Esse questionamento é central para a antropologia e teologia bíblicas.¹¹² Wolff escreve: “Cada geração terá de se pôr de novo a caminho para buscar e conhecer o ser humano”.¹¹³ Já Pikaza escreve: “*La vida del hombre (varón y / o mujer) es una historia de gracia*”.¹¹⁴

¹⁰⁵ A expressão *teólogoio* é empregada por Pikaza (*Los caminos adversos de Dios*, p. 70-73).

¹⁰⁶ תַּיִן é um animal mitológico, um dragão ou um monstro marinho semelhante ao Leviatã (Jó 40,25–41,26).

¹⁰⁷ Alter anota que na cidade Ugarit, em *Ras Shamra*, na costa da Síria, escavada em 1929, foi encontrada uma série de textos com paralelos bíblicos, que revelaram uma batalha titânica entre o deus *Baal* e o deus do mar *Yamm*. Assim, quando Jó clama em 7,12a: הֲיֵשׁ אֲנִי אֶם־תַּיִן, ele não está perguntando retoricamente se ele é o mar, mas sim: “eu sou *Yamm*... eu sou a besta do mar” (ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2010, p. 34).

¹⁰⁸ Jó 7,3-4.

¹⁰⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 260.

¹¹⁰ Jó 4,12-21.

¹¹¹ יָדַל מִמִּנֵּי, *deixe-me em paz*. Tradução proposta por Morla (*Libro de Job*, p. 261).

¹¹² VIGINI, *Dizionario della Bibbia*, p. 599-601.

¹¹³ WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 21.

¹¹⁴ PIKAZA, Xabier. *Antropología bíblica: tiempos de gracia*. Salamanca: Sígueme, 2006, p. 11.

No Sl 8,5a, depois de cantar as maravilhas de *YHWH* (Sl 8,1-4), o salmista, com o coração cheio de esperança, pergunta: *מִהְאֲנוֹשׁ*, *que é o homem?*¹¹⁵ No livro de Jó,¹¹⁶ porém, essa questão está involucrada por um contexto de sofrimento. Na língua de Jó, a questão é irônica, pois Jó quer saber por que Deus não o deixa em paz. *Eloah*, o vigia, a todo instante (v. 18) espiona-o, esperando algum lapso, mesmo que seja quando ele engole um pouco de saliva (v. 19).

Os questionamentos dos v. 20-21 nascem dentro do coração de Jó, que espera uma resposta de *Eloah*:¹¹⁷ *הֲטִטְּאֵתִי מִהָאֶפְעֵלוֹ לְךָ*, *Pequei? Em que isso te afeta?* (v. 20a). Pois bem, será que os pecados e delitos dos homens afetam *Eloah*. Se não, então por que Jó se tornou seu alvo? (v. 20c). Jó continua a indagar: *וְאֵהָיָה עָלַי לְמִשָּׁא*, *sou, para ti, uma carga?* Se sim, *Eloah* seria obrigado a puni-lo pelos pecados.¹¹⁸ Mas, se não, *וּמָהוּ לֹא־תִשָּׂא פִשְׁעֵי וְתַעֲבִיר אֶת־עוֹנֵי*, *E por que não perdoas minha rebelião e passas sobre minha culpa?* (v. 21ab). Será que *Eloah* ignora a suposta culpa de Jó?

Por fim, Jó apresenta o motivo pelo qual *Eloah* ignora seus delitos. Jó é *עֲפָר*, *pó* (21bc), um ser mortal, e está deitado no *Sheol*,¹¹⁹ e ninguém, nem mesmo *Eloah*, poderá retirá-lo de lá¹²⁰ ou chamá-lo para perdoá-lo. Jó conclui sua resposta a Elifaz com a mesma ideia do começo. Quando *Eloah* colocar sobre ele seu olhar misericordioso, ele já não existirá (v. 8.21).¹²¹

Para concluir, é importante salientar que Jó, no hemistíquio 21c, ensaia uma resposta para uma das questões cruciais do livro: *מִהְאֲנוֹשׁ*, *o que [é] o homem?* E responde com base na tradição: *כִּי־עֲפָר אַתָּה וְאֶל־עֲפָר תָּשׁוּב*, *porque pó tu [és] e para o pó retornarás*.¹²² Essa resposta é significativa, pois traz à tona a ideia da finitude humana e da impermanência da vida.

5.5 Segundo ato: o conflito entre Baldad e Jó (8–10)

Baldad, o segundo dos três amigos a discursar, segue os passos de Elifaz e defende com veemência os axiomas da doutrina da retribuição apresentados por Elifaz. Para Baldad, o

¹¹⁵ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 73.

¹¹⁶ Jó 7,17; 15,14.

¹¹⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 263.

¹¹⁸ GRAY, *The Book of Job*, p. 182.

¹¹⁹ Jó fala de sua morte em diversas passagens (Jó 10,21-22; 14,20-22; 17,13-16; 21,32-33).

¹²⁰ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 153.

¹²¹ VOGELS, *Giobbe*, p. 78.

¹²² Gn 3,19c.

sofrimento é um castigo pedagógico de *Eloah*, e Jó deve confessar seus delitos se deseja a libertação.

5.6 O discurso de Baldad: o destino daqueles que não obedecem Eloah (8,1-22)

No capítulo 8 do livro de Jó encontramos a primeira contribuição de Baldad, cujo discurso é composto de *quatro* pequenas estrofes,¹²³ o que confirma a estrutura quadripartida presente em outros textos do livro. As quatro unidades são. I. *A doutrina da retribuição* (v. 2-7), II. *O caminho dos antigos* (v. 8-12), III. *O caminho daqueles que se afastam de Deus* (v. 13-19) e o IV. *Eloah não rejeita quem é íntegro* (v. 20-22).

5.6.1 (I) A doutrina da retribuição

Nos v. 2-7, Baldad defende a doutrina da retribuição, conceituada e apoiada por Elifaz, dizendo: Baldad argumenta que, se um ser humano sofre e morre antes do tempo, isso ocorre porque pecou e está colhendo os frutos de seu pecado, bem como sua família e servos (1-2). De acordo com essa teologia, Jó é culpado por suas desgraças, assim como pelos sofrimentos e morte de seus familiares e funcionários.¹²⁴

Em seus argumentos, Baldad sugere que Jó deve suplicar a *יְהוָה*, *Shadday* (v. 5), como a única solução para seus problemas, aceitar a culpa e submeter-se à vontade de Deus. Com esses argumentos Baldad reforça a doutrina dos amigos, reforçando a tese de que cada pessoa recebe o que merece: a graça ou a desgraça, a morte ou a vida, de acordo com seu merecimento. Para Baldad tudo se move de acordo com essa crença.

5.6.2 (II) O caminho dos antigos (v. 8-12)

Essa unidade é composta de duas estrofes distintas, a saber: v. 8-12 e v. 13-19. A primeira estrofe é caracterizada por uma pergunta retórica: *כִּי־שָׂאֵל־נָא לְדֹר רִישׁוֹן*, *pois, pergunta, agora, às gerações passadas* (v. 8a), que introduz uma antítese entre as gerações passadas e as novas (v. 9-10).

¹²³ MORLA, *Libro de Job*, p. 265; PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 73-74; FOKKELMAN, *The Book of Job in Form*, p. 215.

¹²⁴ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 75.

5.6.3 (III) O caminho daqueles que se afastam de Deus

A estrofe que compreende os v. 13-19 inicia-se com a seguinte indagação: פֶּן אֶרְחֹת כָּל־ אֵל שָׁכַח אֵל, *assim o destino de todos se esquece de El* (13a). Baldad afirma que a esperança do ímpio é comparável a uma teia de aranha e que sua confiança desaba como uma casa de barro. Ele conclui no v. 19a que a vida e o caminho daqueles que se esquecem de Deus terminam como poeira.

5.6.4 (IV) Eloah não rejeita quem é íntegro (v. 20-22)

Na última estrofe, Baldad continua sustentando o dogma da retribuição. Critérios gramaticais marcam o início da estrofe no v. 20 com a partícula adversativa וְ, *eis que*, particularidade que cria relevância ao texto e compõe um paralelismo antitético com os termos טָהוֹר, *íntegro*, e רָעוּ, *malvado*.

Como moldura externa do poema de Baldad aparece o substantivo פֶּה, *boca*, a qual no v. 2 pronunciou palavras de tormento e, no v. 21, se encherá de sorrisos se o pecador se arrepender de seus erros e aceitar os ditames de divinos, sendo assim perdoado.

5.7 A resposta de Jó: o êxito e o poder não garantem a bênção de Eloah (9–10)

A resposta de Jó a Baldad estrutura-se em duas estrofes, (I) 9,1-35 e a (II) 10,1-22. Esse esquema, segundo Morla, combina o monólogo do protagonista com apelações direcionadas a Eloah.¹²⁵ Apesar disso, os comentários ao livro de Jó não chegam a um acordo quanto aos limites de cada estrofe em cada parte. Na presente proposta, o capítulo 9 é composto de quatro unidades: I.a. v. 2-4, I.b. v. 5-13, I.c. v. 14-24 e I.d. v. 25-35. O capítulo 10 também é quadripartido, composto de: II.a. v. 1-7, II.b. v. 8-12, II.c. v. 13-17 e II.d. v. 18-22. Os critérios e argumentos que fundamentam essa estrutura serão expostas a seguir.

No entanto, é importante ressaltar que não há consenso em relação aos limites de cada estrofe nem mesmo em relação ao número de estrofes que compõem cada uma das partes, como pode ser observado nos comentários ao livro de Jó.¹²⁶ Nossa proposta para o capítulo 9 é composta de *quatro* unidades: I.a. v. 2-4, I.b. v. 5-13, I.c. v. 14-24 e I.d. v. 25-35. Da mesma forma, o capítulo 10 também é dividido em quatro partes: II.a. v. 1-7, II.b. v. 8-12, II.c. v. 13-

¹²⁵ MORLA, *Libro de Jó*, p. 287.

¹²⁶ De acordo com a maioria dos estudiosos, como Weiser, Pikaza e Fokkelman, o capítulo 9 é subdividido em três estrofes. Por outro lado, já Habel opta por subdividir os dois capítulos em cinco partes. Já Hartley e Morla preferem subdividir os capítulos 9–10 em quatro estrofes.

17 e II.d. v. 18-22.¹²⁷ A seguir, apresentaremos os critérios e argumentos que fundamentam essa estruturação.

5.7.1 (I) Nenhum ser humano pode se justificar perante *Eloah* (9,1-35)

I.a. *Contenda com Eloah*. Os v. 2-4 constituem a primeira unidade e abordam o tema da justiça. O emprego da raiz ריב (v. 3), na forma verbal, significa *contenda* ou *discussão* e, no livro de Jó, é frequentemente utilizada para descrever a contenda entre Jó e *Eloah*.¹²⁸

O hemistíquio 2a inicia-se com a declaração: וַיִּדְעוּ אֲנִי כִּי כֵן, *realmente, sei que as coisas são assim*. Essa afirmação suscita o questionamento: quais são as coisas que Jó está dizendo? É provável que a resposta esteja no hemistíquio 2b: וַיִּמְדֶּה-יִצְדֶּק אֲנֹשׁ עַם-אֱלֹהִים, *pode o homem obter justiça contra El?* O mesmo argumento será repetido por Baldad em 25,4. Além disso, no discurso de Elifaz em 4,17 diz: *Será o mortal mais justo do que Deus*, revelando que se trata de um argumento recorrente nos discursos de Jó e dos três amigos.¹²⁹ De fato, o ser humano nada pode fazer contra אֱלֹהִים. Trata-se de uma luta injusta, afinal Deus não pode ser inquirido nem sofrer um processo jurídico em um tribunal humano.¹³⁰

I.b. *Hino à sabedoria de Eloah* (v. 5-13). O texto é um hino à sabedoria e ao poder de *Eloah* e possui uma linguagem descritiva própria de uma teofania.¹³¹ Sua estrutura é definida por aspectos formais e gramaticais. Os aspectos gramaticais são observados pelo uso da terceira pessoa e do gênero literário teofania. Já os aspectos formais são definidos pelo emprego de uma linguagem composta de três ternas: v. 5-7, v. 8-10, v. 11-13, cada terna com três versículos bimembres.

O primeiro segmento, v. 5-7, descreve a resposta da natureza diante da presença de *Eloah*; o segundo, v. 8-10, revela o poder e a sabedoria divinas na criação do mundo; e o terceiro segmento, v. 11-13, narra a vitória de *Eloah* sobre aqueles que se declaram seus inimigos.¹³²

¹²⁷ Hartley apresenta uma estrutura semelhante (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 182-193).

¹²⁸ Na narrativa de Jó, é possível observar o frequente uso de formas nominais e verbais da raiz RIB. Em diversos casos, Jó demanda saber qual é a questão de Deus (Jó 10,2; 13,8). Em outros exemplos, ele reconhece a futilidade de se opor a Deus (Jó 9,3; 33,13). No capítulo 40,2, YHWH exige uma resposta de Jó, *que contende com o Todo-Poderoso*, a fim de convencê-lo; porém, Jó não pode fornecê-la (BRACKE, John. ריב. In: NDITEAT, p. 1100-1101).

¹²⁹ Jó 14,4, diz: *Quem tira o puro do impuro? Ninguém!*, e em 15,14: *Que é o homem, para bancar o puro?*

¹³⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 189.

¹³¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 319; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 169.

¹³² HARTLEY, *The Book of Job*, p. 169.

I.c. *Jó responde a Eloah* (v. 14-24). No hemistíquio 14a ocorre a mudança da terceira pessoa para a primeira pessoa do singular: $\text{אָ, עַתָּה אֶעֱנֶה לְךָ}$, *então, eu lhe responderei*. Essa mudança marca o início da unidade. Jó se defende, elevando a voz, pois sente que foi injustiçado. Apesar de ser um homem צַדִּיק , *justo*, e תָּם , *íntegro* (v. 14b.21a), Jó reconhece que é impossível para o ser humano encontrar argumentos sólidos para se defender diante de *Eloah*. Por isso, questiona: *Ainda que eu seja justo, para que replicar? Ao meu juiz eu deveria implorar compaixão* (v. 15).

Nos v. 19-21, Jó reconhece, apesar de seus lamentos, que Deus é um juiz indiscutível e que sua sentença, inquestionável. Por isso, conclui que não é necessário gritar aos quatro ventos $\text{תָּם אִתְּךָ, סוּ יִתְּנֶה לְךָ}$, *sou íntegro* (v. 20b.21a.22b).¹³³ Contudo, Jó sabe que é inocente e que *Eloah* o declarou culpado. Para ele, *Eloah* não se importa com a justiça humana, pois seus critérios são diferentes. Diante dessa constatação, Jó acusa *Eloah* de igualar o תָּם וְרָשָׁע , *o íntegro e o ímpio*, e de aniquilar ambos, zombando assim do inocente (v. 22-23). Para Jó, *Eloah* é o autor da graça e da desgraça, adotando, portanto, a doutrina da retribuição.

I.d. *As preocupações de Jó* (v. 25-35). A principal preocupação de Jó é ser julgado por *Eloah*. De acordo com Habel, se Jó sobreviver ao litígio contra *Eloah*, abandonará suas reclamações (v. 27-29), se autojustificará (v. 30-31) e se esforçará para encontrar um juiz imparcial para conduzir seu caso (v. 32-35).¹³⁴ Desta forma, Jó poderá ser justificado. Percebe-se, portanto, que Jó teme ser julgado e condenado injustamente por *Eloah*. Sua preocupação em encontrar um juiz imparcial e sua busca pela autojustificação refletem o desejo de ser tratado com justiça e equidade. Por meio dessas ações, Jó busca provar sua inocência e, assim, ser justificado diante de Deus.

5.7.2 (II) Jó fala com *Eloah* e contra *Eloah* (10,1-22)

No capítulo 10, segunda parte da réplica de Jó a Baldad, temos uma *peroração*.¹³⁵ O poema é intenso, caracterizando-se como uma lamentação, conforme indicado pelo v. 1: *A vida me entedia; não mais reterei o meu lamento; com a amargura n'alma, vou falar*.

No capítulo 9, Jó respondeu a Baldad e a seus amigos. No capítulo 10, Jó se dirige a *Eloah*, pois o considera responsável pelo seu sofrimento. Ele diz: *Direi a Eloah: "Não me trates como culpado, dá-me a conhecer tuas queixas contra mim. Acaso, te apraz oprimir-me,*

¹³³ RAVASI, *Giobbe*, 2005, p. 402.

¹³⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 195.

¹³⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 336.

desprezar a labuta de tuas mãos, favorecer as intrigas dos maus?” (v. 2-3). É importante destacar que Jó desconhece que sua tribulação não foi provocada pelo pecado, como os três amigos suspeitam. Satã não acredita na gratuidade humana, isso fica claro no prólogo, onde se lê: *Será a troca de nada que Jó teme a Deus?* (1,9b).

Apesar de estar consciente de que não pode vencer, Jó parte para o ataque e ignora o fato de que é vítima de uma aposta. Seus ataques não têm a pretensão de vencer, mas sim de compreender o porquê ou o para quê de sua tribulação. É por isso que, nesse discurso, Jó fala na primeira pessoa e *Eloah*, na segunda pessoa. Essa característica faz do capítulo 10 um discurso particular.¹³⁶ O discurso está estruturado em *quatro* subunidades: II.a. *Jó apresenta suas lamentações a Eloah* (v. 1-7), II.b. *Plasmado pelas mãos de Eloah* (v. 8-17), II.c. *Eloah, o vigia* (v. 13-17) e II.d. *preocupações com a morte* (v. 18-22).

II.a. *Jó apresenta suas lamentações a Eloah* (v. 1-7). No hemistíquio 2a, Jó dirige seu discurso a *Eloah* e lhe apresenta suas queixas, conforme ele diz: אָמַר אֶל־אֱלֹהִים, *direis a Eloah* (v. 2a), e não mais a seus amigos. Jó deseja uma explicação do próprio *Eloah*, buscando saber o motivo da contenda de *Eloah* contra ele, conforme expresso no hemistíquio 2b e no v. 3: הוֹדִיעֵנִי: הוֹדִיעֵנִי עַל מַה־תִּרְיַבְנִי, *faze-me conhecer a causa, por que contendes contra mim* (v. 2b). *Acaso, para ti, há algo de bom em oprimir e rejeitar uma obra de tuas mãos.*

Esses dois versículos definem a temática do capítulo a partir do emprego da raiz verbal ריב. Essa raiz, tanto na forma verbal quanto nominal, é frequentemente usada para descrever uma contenda entre os homens e, apesar do conflito narrado, geralmente, tem importância teológica. Seu significado básico é *lutar, contender, processar* juridicamente uma pessoa.¹³⁷ No livro de Jó, as duas formas, a verbal e a nominal, do ריב são frequentes. Em diversos casos, Jó exige saber qual é a questão de *Eloah* contra ele (10,2; 13,8), e em outros exemplos há reconhecimento da futilidade de um processo contra *Eloah* (9,3; 33,13; 40,2).¹³⁸

II.b. *Plasmado pelas mãos de Eloah* (v. 8-12). Critérios gramaticais e temáticos vinculam esta estrofe à unidade anterior.¹³⁹ Quanto ao conteúdo, o v. 8 recorda a natureza imortal de *Eloah*¹⁴⁰ e a natureza de mortal de Jó, como uma criatura plasmada pelas mãos de

¹³⁶ FOKKELMAN, *The Book of Job in Form*, p. 219.

¹³⁷ Dt 19,17; 21,5; 25,1.

¹³⁸ BRACKE, John, p. 1100-1101.

¹³⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 340.

¹⁴⁰ Jó 10,4-5.

Eloah, יְדֵי.¹⁴¹ No entanto, o que perturba é o fato de que, logo após ser plasmado da argila da terra¹⁴² com cuidado e atenção, assim como Adão (Gn 2,7), *Eloah* deseja בָּלַע, *devorá-lo*,¹⁴³ fazê-lo voltar ao pó, וְאַל-עֲפֹר תִּשְׁיִבְנִי (v. 8b). A expressão *voltar ao pó*¹⁴⁴ revela a condição efêmera de Jó,¹⁴⁵ que *nu nasceu do ventre de sua mãe*, o que significa que, por ser da terra, portanto retornará para a terra (1,21).

O uso da segunda pessoa no substantivo יְדֵי, *tuas mãos*, com sufixo da segunda pessoa masculino, une os v. 3, 7 e 8. Para Jó, as mãos de *Eloah* criam (v. 8) e destroem (v. 3.7.9). Nos v. 10-12, Jó clama por sua vida, pois teme que ela seja ceifada ainda prematura: *De pele e carne me vestiste, de ossos e de nervo me teceste. Vida e ardor me concedeste, e teu carinho conservou o meu sopro*.

II.c. *Eloah, o vigia* (v. 13-17). A terceira unidade inicia-se com a conjunção adversativa וְאַלְהָ, *mas ainda*,¹⁴⁶ que a descola dos v. 10-12. Jó acreditava que *Eloah* havia lhe concedido uma וַיִּיָּמֵם וְחָסֵד, *vida de graça*,¹⁴⁷ e gratuidade, que conservava o sopro de sua vida; no entanto, tudo era ilusão.¹⁴⁸ *Eloah* não o tratava com benevolência e cuidado, era pura sedução e hipocrisia.¹⁴⁹ Na verdade, *Eloah* ocultava no coração os verdadeiros propósitos de sua ação וְאַלְהָ צִפְנָתָ בְּלִבְכָּךְ, e *escondias em teu coração* (v. 13a),¹⁵⁰ ou seja, a intenção de destruí-lo. Por isso, Jó desabafa dizendo: יָדַעְתִּי כִּי-זֹאת עֲמָךְ, *eu sei que este [era] teu propósito* (13b).

A proximidade de *Eloah* fazia parte de um plano para apanhá-lo em algum pecado. *Eloah* era um וַשְׂמֵר, *vigia*, à espreita para evitar que algum pecado passasse despercebido ou fosse ocultado por Jó (v. 14). Diante dessa tática, Jó desabafa: אֲנִי-רָשָׁע וְשֹׁעֵתִי אֶלְלִי לִי, *se sou culpado, ai de mim!* (v. 15), *Eloah* é um superintendente que o investiga para puni-lo, caso encontre

¹⁴¹ Tradução literal: *Tuas mãos*.

¹⁴² Diversos textos apresentam a criação do ser humano da argila da terra: Gn 2,7; Is 25,7-8; 45,9; Jr 18,11.

¹⁴³ O termo בָּלַע, na BH, expressa o conceito de *engolir, tragar e consumir* no sentido de *devorar*. Como verbo, tem o significado literal direto de *engolir, tragar*. Quando no *piel* – como é o caso de Jó 10,8b –, denota engolir no sentido figurado de *tragar / consumir / devorar*, tendo como objetos a terra (2Sm 20,19-20) ou as pessoas (Sl 35,25; Ecl 10,12; Is 49,19; Lm 2,16; Hab 1,13). Além disso, exprime o sentido muito mais forte de exterminar / destruir (Jó 2,3; 8,18; 10,8; Sl 21,9[10]; Pr 21,20; Is 25,7-8). É importante notar que, nessas ocorrências, a formação verbal *piel* é utilizada. Já em usos mais amplos, o termo pode apresentar uma diversidade de significados (ELS, Pijama. בָּלַע. In: NDITEAT, v. 1, p. 643-644.).

¹⁴⁴ Jó 7,21; Gn 3,19; Sl 90,3; 103,14.

¹⁴⁵ HABEL, *The Book of Job*, p. 198.

¹⁴⁶ GORDIS, *The Book of Job*, p. 114.

¹⁴⁷ Gordis propõe a tradução de וַיִּיָּמֵם וְחָסֵד como uma hendíade, ou seja, uma expressão composta de duas palavras que são separadas por “e”, mas que juntas têm o sentido de uma única ideia. Nesse caso, a proposta de Gordis é traduzir essa expressão como “a life of free grace / uma vida de graça livre” (GORDIS, *The Book of Job*, p. 114).

¹⁴⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 343.

¹⁴⁹ GORDIS, *The Book of Job*, p. 114.

¹⁵⁰ Jó 27,11 é paralelo a Jó 10,13a. Cf. Jó 17,4; 21,19; Os 13,12.

alguma falha, e continua a hostilizá-lo e embriagá-lo de misérias, a tal ponto que Jó אָם-רַשָּׁעִי, *sem culpa*, לֹא-רָאָה רֹאשׁוֹ, *não levanta a cabeça*.

Nos últimos versículos (v. 16-17) Jó usa duas metáforas agressivas¹⁵¹ e típicas do saltério para falar da violência que sofre.¹⁵² Na primeira, diz que está indefeso como uma presa nas garras de um poderoso leão (v. 16a).¹⁵³ Na segunda, diz que está desarmado diante de um poderoso guerreiro que, reiteradamente, organiza ataques contra sua vida (v. 17).¹⁵⁴ As duas metáforas funcionam como a moldura do hemistíquio 16b, como em uma estrutura concêntrica (a/b/a'). O hemistíquio 16b celebra os prodígios de *Eloah*, não os prodígios maravilhosos, como cantam os Salmos,¹⁵⁵ mas sim aqueles contra a vida de Jó (1–2).

II.d. *Preocupações com a morte* (v. 18-22). A quarta e última unidade do capítulo 10 começa com o sintagma וְלָמָּה, *para que / porque*, e conclui-se com a *p^etuḥah* (פ) O texto recorda as duas unidades anteriores (v. 9-12; 18.22) e Jó retoma os questionamentos cruciais de seus discursos e de sua vida (3,11-16).¹⁵⁶

A estrutura dessa unidade parece ser concêntrica (a/b/a'): (a) v. 18-19, Jó lamenta e descreve sua vida, dor e sofrimento. Em seguida (b), Jó apresenta seu desejo de descansar e pede a *Eloah* que se afaste dele (v. 20). Por fim (a'), nos v. 21-22, o texto retoma o tema da morte, com uma série de termos do submundo.

A seguir, apresentaremos uma tradução que indica os questionamentos essenciais do sofrimento de Jó.

5.7.2.1 Jó 10,18-22: texto hebraico e tradução

וְלָמָּה מִרְחֹם הַצֶּלֶתָנִי	18a	<i>Para que, do útero, deixaste-me sair?</i>
אֲגִיעַ וְעֵין לֹא-תִרְאֵנִי:	18b	<i>Tivesse perecido, e olho algum me veria.</i>
כִּפְאֵשׁ לֹא-הָיִיתִי אֲהִיָּה	19a	<i>Seria como quem nunca existiu,</i>
מִבֶּטֶן לְקִבְרֵי אוֹבֵל:	19b	<i>levado, desde o ventre, para a sepultura.</i>

¹⁵¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 344.

¹⁵² MAZZONI, *Giobbe*, p. 99.

¹⁵³ SI 7,3; 17,12; Is 38,13.

¹⁵⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 55.

¹⁵⁵ SI 96,3-5; 136,4-9; Jr 32,17; Jó 9,10; 37,14; Ex 3,20; 34,10.

¹⁵⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 55; MAZZAROLO, *Jó*, p. 110; WEISER, *Giobbe*, p. 124; RAVASI, *Giobbe*, p. 413.

הָלֵא־מַעַט יָמֵי (יְהִדָּל) [וְהִדָּל]	20a	<i>Não [são] poucos os meus dias?</i> ¹⁵⁷
וְשִׁית) (וְשִׁית) [וְשִׁית] מִמְּנֵי וְאַבְלִיגָה מְעַט:	20b	<i>Que me deixes, que eu fique um pouco alegre.</i>
בְּטָרֵם אֵלָּהּ וְלֹא אָשׁוּב	21a	<i>Antes que vá, e não retorne,</i>
אֶל־אֲרֶץ חֹשֶׁךְ וְצִלְמוֹת:	21b	<i>para a terra de trevas e escuridão profunda,</i> ¹⁵⁸
אֲרֶץ עֵיפֹתָהּ	22a	<i>para a terra de trevas,</i>
כְּמוֹ אֶפֶל צִלְמוֹת וְלֹא סֻדְרִים	22b	<i>das trevas e escuridão profunda, e da desordem,</i>
וְתִפֹּעַ כְּמוֹ־אֶפֶל:	22c	<i>onde a claridade [é] como a treva.</i>

- (a) No monólogo (3), Jó revela o caos e a amargura que vivia, lamentando-se: *Que pereça o dia em que nasci* (3,3a)¹⁵⁹ e *a noite que disse: [foi] concebido um varão!* (3,3b). Nos vv. 18-22, Jó volta a lamentar-se: *Por que / para que nascer? Melhor seria não existir.* Para Jó, a existência é um intervalo entre seu nascimento e sua morte,¹⁶⁰ um tempo de pena e sofrimento, onde não existe descanso e alegria,¹⁶¹ mas apenas a espera da morte.¹⁶² Ele percebe a vida caótica, trevosa e escura. Quando ela aparenta ser radiante, revela, na verdade, a escuridão e o verdadeiro caos, um mundo sem luz e sem ordem,¹⁶³ como descrito em Gn 1,1-5.¹⁶⁴
- (b) O v. 20 apresenta um questionamento retórico, expresso por meio de um paralelismo sintético, o qual requer uma resposta. Jó, por sua vez, reclama: [וְהִדָּל] (יְהִדָּל) [וְהִדָּל], *Não [são] poucos os meus dias?* Em um ato desesperador, ele implora ajuda a Eloah, dizendo: וְשִׁית) (וְשִׁית) [וְשִׁית] מִמְּנֵי וְאַבְלִיגָה מְעַט, *que me deixe, que eu fique um pouco alegre.* Com relação a esse hemistíquio, Morla escreve: “Devemos concordar que esse desejo do nosso homem nos coloca nos antípodas da piedade e da religião israelita.¹⁶⁵ Pedir a

¹⁵⁷ וְהִדָּל / וְהִדָּל וְשִׁית / וְהִדָּל וְשִׁית. Lemos no *Q^re* [וְהִדָּל]: *os meus dias?* A LXX também faz a mesma opção: ὁ χρόνος τοῦ βίου μου, *os dias da minha existência.* Já a Vulgata lê-se no *Kethib* (וְהִדָּל): *Numquid non paucitas dierum meorum finietur brevi? Número dos meus dias* (MAZZONI, *Giobbe*, p. 100).

¹⁵⁸ A tradução literal da frase וְשִׁית וְצִלְמוֹת: *escuridão e escuridão profunda* (Jó 3,5; 10,21; SI 107,10). As Bíblias em português, *TEB, BJ, RA, NTLH*, traduzem como: *trevas e sombra da morte.*

¹⁵⁹ Jó 6,8-9 e 7,15-16.21.

¹⁶⁰ MAZZONI, *Giobbe*, p. 100.

¹⁶¹ Jó 9,18; 7,19.

¹⁶² SI 39,6-7.11.

¹⁶³ WEISER, *Giobbe*, p. 124.

¹⁶⁴ VOGELS, *Giobbe*, p. 90.

¹⁶⁵ SI 22,20; 23,4; 63,9; 122,1.

Eloah/Yahvé que se retire é equivalente a dizer que ele desapareça da vista, que sua presença é incômoda, que sua proximidade está repleta de más intenções”.¹⁶⁶ Jó, invoca e deseja a presença de *Eloah*, enquanto busca sustento em sua vida.¹⁶⁷ No entanto, para Jó, a presença de *Eloah* é dor e sofrimento, revelando hostilidade a Jó.¹⁶⁸

(a’) Os v. 21-22 narram o sofrimento de Jó por meio de *quatro* termos do campo semântico da escuridão, que falam da vida após a morte: (1) אַפְסָה, *trevas*, (2) עֲמֻקָּה, *escuridão profunda*, (3) תְּרֵבָה, *treva*, (4) עֲמֻקָּה, *escuridão*. Para Jó, a morte é representada como *trevas* e *escuridão*, uma *terra de trevas e desordem*, um lugar sombrio, de não luz e sem esperança. Essa é a realidade do presente e do futuro de Jó. A resposta de Jó a Sofar é concluída com uma descrição dos momentos mais dramáticos e mais sofridos da vida humana.

5.8 Terceiro ato: o confronto entre Sofar e Jó (11,1–14,22)

Sofar é o último dos três amigos a falar. Seu discurso, apesar de breve, com apenas vinte versículos, é hostil, polêmico e o mais pretensioso em comparação aos discursos de Elifaz (4–5) e Baldad (8).¹⁶⁹ Para Sofar, o ser humano não é amigo de אֱלֹהִים e sequer é capaz de dialogar com Ele sobre misericórdia e liberdade (10,9-12).¹⁷⁰ Segundo Sofar, diante de *Eloah*, o ser humano é comparado a um *asno selvagem* (v. 12). Por outro lado, a resposta de Jó será longa, contundente e ocupará três capítulos (12–14).

5.8.1 O discurso de Sofar (11,1-20)

Como todos os textos do livro de Jó, existem diversas e divergentes propostas sobre a estrutura.¹⁷¹ No entanto, a proposta de Morla corrobora a tese quadripartida e será adotada neste

¹⁶⁶ “Hemos de convenir que este deseo de nuestro hombre nos sitúa en las antípodas de la piedad y la religión israelitas. Pedir a Eloah / Yahvé que se aparte equivale a decir que desaparezca de la vista, que su presencia molesta, que su cercanía está erizada de malas intenciones” (MORLA, *Libro de Job*, p. 347).

¹⁶⁷ SI 22,12; 35,22; 38,22; 71,12.

¹⁶⁸ RAVASI, *Giobbe*, p. 414.

¹⁶⁹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 100.

¹⁷⁰ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 90.

¹⁷¹ Pikaza propõe uma estrutura tripartida baseada no conteúdo do discurso, a saber: (I.a) v. 1-9; (I.b) v. 10-12 e (I.c) v. 13-20 (PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 90). Mazzoni e Clines, por sua vez, subdividem o texto em três estrofes, mas com uma proposta diferente da de Pikaza: (I.a) v. 1-6; (I.b) v. 7-12 e (I.c) v. 13-20 (MAZZONI, *Giobbe*, p. 100; CLINES, *Job 1–20*, p. 257). Essa é a proposta apresentada pela Bíblia TEB. Nos v. 2-6, Sofar repreende Jó por sua alegação de inocência; nos v. 7-12, Sofar defende a onisciência de Deus e, nos v. 13-20, orienta Jó a aceitar seus conselhos. Hartley também sugere três seções: uma acusação contra Jó (v. 1-4); a sabedoria de Deus (v. 5-12); e o chamado ao arrependimento (v. 13-20) (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 193). Habel, por sua vez, defende que o texto está dividido em duas estrofes: (I.a) v. 2-12, e (I.b) v.

estudo. Morla articula o texto em duas estrofes: I. v. 2-12 e II. v. 13-20. A primeira estrofe é subdividida em *quatro* estrofes: I.a. v. 2-3, I.b. v. 4-6, I.c. v. 7-9 e I.d. v. 10-12, opção que está em consonância com a maioria dos comentaristas. A segunda estrofe está subdividida em três partes: II.a. v. 13-14, II.b. v. 15-19 e II.c. v. 20. O esquema abaixo ilustra essa divisão.

I	Jó um charlatão	v. 2-12
I.a	<i>Introdução: exortação</i>	v. 2-3
I.b	<i>A sabedoria de Deus</i>	v. 4-6
I.c	<i>As dimensões de Eloah</i>	v. 7-9
I.d	<i>Um asno pode nascer humano?</i>	v. 10-12
II	A esperança de Jó é submeter-se a Eloah	v. 13-20
II.a	<i>Quatro condições ético-religioso / ׀א, se</i>	v. 13-14
II.b	<i>Caso Jó se converta / ׀, então</i>	v. 15-19
II.c	<i>Caso Jó não se converta</i>	v. 20

5.8.1.1 (I) Jó, um charlatão (v. 2-12)

A primeira estrofe do poema, como observado anteriormente, está subdividida em quatro unidades temáticas. Esse esquema corrobora a estrutura quadripartida para alguns textos do livro.

I.a. *Introdução*. Os v. 2-3 trazem uma exortação, recurso comum na retórica e típico das antigas disputas.¹⁷² O v. 2 está formulado na terceira pessoa e inicia-se com a partícula interrogativa ׀, *se*, e indica que לא יענה לך, *nenhuma palavra será respondida*. Sofar, indignado e inconformado com os discursos de Jó, o acusa de falar sem ponderação (v. 2a), de utilizar gabarolices e zombarias para silenciar os ouvintes, as מְתִים, *gentes*, que o escutavam (v. 3).

Para Sofar, os argumentos de Jó podem abalar e até silenciar os homens, mas não têm nenhuma influência ou impacto sobre *Eloah*. Embora os argumentos possam sustentar a

13-20 (HABEL, *The Book of Job*, p. 204). Na primeira, desafia-se a interpretação de Jó sobre os caminhos de Deus, seguida de conselhos a Jó. Essa proposta é reforçada por Janzen e Vogels (JANZEN, *Giobbe*, p. 136-138; VOGELS, *Giobbe*, p. 91-94). Morla e Weiser defendem um esquema quadripartido, porém com propostas diferentes. A proposta de Morla é: (I.a) v. 2-6; (I.b) v. 7-9; (I.c) v. 10-12; e (I.d) v. 13-20 (MORLA, *Libro de Job*, p. 362-372). Enquanto Weiser recomenda: (I.a) introdução (v. 2-3); (I.b) a sabedoria de Deus (v. 4-5); (I.c) Deus é insondável (v. 7-11); (I.d) avisos a ameaças (v. 12-20) (WEISER, *Giobbe*, p. 127).

¹⁷² HABEL, *The Book of Job*, p. 206.

inocência de Jó, isso não significa necessariamente que tenha razão ou que seja, de fato, inocente.¹⁷³ Sofar considera o discurso de Jó vergonhoso e, por isso, o rejeita com veemência, esperando pressioná-lo e convencê-lo a mudar de postura.¹⁷⁴ No entanto, a dureza das palavras de Sofar acentua o distanciamento entre os amigos e sua incapacidade de compreender o problema de Jó.

I.b. *A sabedoria de Deus*. Sofar interpreta tendenciosamente as palavras de Jó nos v. 4-6. Segundo ele, Jó afirmou: וְיָדָה לְקַחֵי וּבָרַךְ הָיִיתִי בְעֵינָיִךְ, *pura é a minha doutrina e limpo sou aos teus olhos* (v. 4). No entanto, em Jó 9,20-21, Jó não disse que sua *doutrina* ou לְקַחֵי,¹⁷⁵ *ensinamento*, não está contaminado, e, sim, וְיָדָה לְקַחֵי, *sou íntegro*. Sofar distorce as palavras de Jó para acusá-lo de presunção e de não admitir que cometeu algum delito. Na verdade, Jó não afirmou que seus ensinamentos são puros, mas sim que ele é יָדָה, termo que significa *integridade pessoal* e não *pureza moral*. Ele não disse que nunca pecou, mas sim que os pecados que cometeu não mereciam aquela punição.¹⁷⁶ No entanto, Sofar assume o lugar de *Eloah*, em seu discurso, porque na sua concepção *Eloah* jamais וַיִּפְתַּח שְׂפָתָיו, *abriria os lábios*, para responder às indagações de um pecador (v. 5).

No hemistíquio 6a, Sofar dirige-se a Jó e declara: וַיִּגְדֹּל-לֵךְוּ תַעֲלֶמְוֹת הַקְּמָה, *relata a para ti os segredos da sabedoria*. Sofar desconsidera o sofrimento e a projeções de Jó baseando seus argumentos no plano da הַקְּמָה, *sabedoria*, com o objetivo de silenciar as alegações presunçosas de Jó. Para Sofar, o saber humano é limitado e a sabedoria de *Eloah* é inacessível ao ser humano (28,12). Portanto, como Jó poderia afirmar que seus delitos não merecem punição, uma vez que o conhecimento humano é limitado e nada fica oculto aos olhos de *Eloah*.¹⁷⁷ Com essa constatação, Sofar sustenta que Jó é culpado e que seu sofrimento é justo, comprovando assim que *Eloah* é justo.¹⁷⁸

I.c. *Eloah é insondável* (v. 7-9). Na perícopa em questão, Sofar se refere ao ser insondável de *Eloah*, que é incompreensível para as pessoas em geral e para Jó.¹⁷⁹ De fato, um ser humano é incapaz de compreender a grandeza e a perfeição de Deus.¹⁸⁰ Para descrever as

¹⁷³ Jó 9,20-21; 10,7.15.

¹⁷⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 206.

¹⁷⁵ A tradução literal é, *meu ensinamento*. O substantivo לְקַחֵי significa *ensino* na literatura sapiencial (Pr 1,5; 4,2).

¹⁷⁶ HABEL, *The Book of Job*, p. 206.

¹⁷⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 366.

¹⁷⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 57.

¹⁷⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 57.

¹⁸⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 364.

dimensões de *Eloah*, Sofar utiliza a metáfora dos *quatro* pontos cardeais: (1) as תְּכֵלִית, *extremidades* de *Shadday* são inalcançáveis para o ser humano, mais do que as גְּבוּהַי שְׁמַיִם, *alturas dos céus* (v. 8a); (2) *Eloah* é mais עֲמֻקָּה מִשְׁאוֹל, *profundo que o Sheol* (v. 8); (3) Ele é mais אֶרְכָּה מְאֹרֵץ, *extenso que a terra* (v. 9a); (4) e וַיִּרְחֶבֶה מִיַּם, *mais largo do que o mar* (v. 9b). *Eloah* é perfeito e inacessível, e seus limites são comparáveis aos segredos da sabedoria (v. 6).¹⁸¹ Nada pode escapar de sua presença.¹⁸² Como um mortal da estirpe de Jó poderia analisar os desígnios divinos?

I.d. *Um asno pode nascer humano?* (v. 10-12). Nos v. 7-9, Sofar defendeu que os mistérios de *Eloah* são incompreensíveis para o ser humano e superiores às dimensões do cosmos. Entretanto, a partir do v. 10, discursa como se conhecesse os mistérios divinos e usa a ironia para convencer Jó de seus equívocos.

Segundo Sofar, a sabedoria de *Eloah* é inacessível e inconcebível para a mente humana, que é incapaz de compreender a transcendência absoluta de *Eloah*. Ele afirma que ninguém é capaz de opor-se à força do agir divino.¹⁸³ Sofar repudia as queixas de Jó, afirmando que *Eloah* יָדַע מִתִּי-שָׁוִא וַיֵּרָא-אֲנִי, *conhece gente falsa e vê a iniquidade*,¹⁸⁴ יָדַע, *conhece*, não apenas a conduta, mas as forças que movem o coração. *Eloah* רָצָה, *vê e discerne* a falsidade quando está diante de um pecador, e o אָוֶן, *crime*, de quem é falso não está oculto a seus olhos. *Eloah* analisa e discerne o agir do falso para ponderar assertivamente sua conduta (v. 11).

Sofar e Jó concordam quanto ao agir de Deus, contudo discordam na interpretação. Em 9,12-13, Jó havia dito: *Se quer pegar algo, quem há de retê-lo? Quem lhe perguntará: “Que estás fazendo?” Eloah não retém a sua ira: submetem-se a ele os aliados de Raab.* Jó não sugeriu que a sabedoria divina seja limitada, contudo, acredita que *Eloah* não lhe deu oportunidade para apresentar o seu caso. Por outro lado, a crença de Sofar na doutrina da retribuição o impede de enxergar os problemas de Jó e, em vez de ajudá-lo a superar seu sofrimento, defende que Jó merece a tribulação que está vivendo.

O v. 12 conclui a primeira estrofe do discurso de Sofar e insiste na ignorância humano.¹⁸⁵ O provérbio: וְאִישׁ נָבוֹב יִלְבֹּב וְעֵיר פָּרָא אָדָם יוֹלֵד, *um homem néscio torna-se sensato; mas um asno, um jumento selvagem, nasce humano*, é complexo e de difícil interpretação, pois o segundo membro (v. 12b), dependendo da tradução, pode confirmar ou negar o hemistíquio

¹⁸¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 208.

¹⁸² Am 9,2-3.

¹⁸³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 57.

¹⁸⁴ Is 1,13; 59,4; Sl 26,4-5; 89,48; MI 3,14.

¹⁸⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 366.

12a. Esse provérbio ensina que a pessoa estúpida e obstinada pode ser mudada ou, por outro lado, afirma que o ser humano é imutável?

Primeiramente, o hemistíquio 12b compara o אָרֶב, *asno selvagem*, animal estúpido, a um homem de אִישׁ נָבוֹה, *cabeça oca*, e incapaz de discernir e compreender a ação divina e mesmo sua própria conduta. Assim, como é impossível que um asno nasça humano, também é impossível que uma pessoa tola se torne sábia por suas próprias forças. Para Sofar, é impossível para o ser humano se aproximar de *Eloah*, pois só existe um caminho: o caminho do arrependimento de seus pecados.

5.8.1.2 (II) A esperança de Jó é submeter-se a Eloah (v. 13-20)

A segunda estrofe do discurso de Sofar compreende os v. 13 a 20 e está subdividida em três unidades temáticas. O texto é uma referência à crise existencial de Jó e oferece uma solução. Os limites do texto são definidos pelos aspectos formais e pelas orações condicionais. O v. 13 inicia-se com a partícula condicional אִם, *se*, que indica uma condição que pode ser realizada e está relacionada com as orações afirmativas dos v. 15-19, iniciadas pela partícula deítica וְיִיָּאֵל, *porque, então* (v. 15a), unificando a perícopes.

Nessa unidade, Sofar retoma os argumentos de Elifaz e insiste com Jó que toda pessoa que sofre deveria aceitar sua condição de pecador, submeter-se ao poder divino e afastar-se da iniquidade. Por isso, afirma: *Quando tu consolidares o teu coração; elevas, a Ele (Deus), as palmas das mãos* (v. 13) [...]. *Então, erguerás as tuas faces sem defeito e estarás livre e não temerás a escória* (v. 15) [...]; *estarás protegido, em segurança te deitarás* (v. 18b) [...]. *Não haverá espanto, e muitos acariciarão as tuas faces* (v. 19).

II.a. *Quatro condições ético-religiosas* / אִם, *Se* (v. 13-14). Segundo Sofar, o pecador deve ser capaz de discernir a causa de sua tribulação e percorrer o caminho até a conversão (v. 13-14), o qual compreende *quatro* passos. Esses passos se baseiam em valores ético-religiosos presentes nos salmos¹⁸⁶ e exigem um compromisso tanto com *Eloah* (v. 13) quanto com o próximo (v. 14).¹⁸⁷

Jó 11,13-14: texto hebraico e tradução

¹⁸⁶ SI 15,2-3; 24,4.

¹⁸⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 367.

1	הַכִּינֹתָ לְכָד	13a	<i>Dispor o coração.</i>
2	וּפְרַשְׁתָּ אֵלָיו כַּפָּד	13b	<i>Estender a ele (Eloah) as tuas palmas.</i>
3	אִם־אֶנּוּן בְּיָדְךָ הִרְחִיקְהוּ	14a	<i>Afastar, para longe da tua mão, a iniquidade.</i>
4	וְאַל־תִּשְׁכַּן בְּאֹהֶלְיָ עוֹלָה	14b	<i>Não residir, em tua tenda, a injustiça.</i>

II.b. *Caso Jó se converta.* Sofar, nos v. 15-19, profere uma elipse sobre o futuro de Jó. Ele afirma que, caso Jó se converta, תִּשָּׂא פְּנֵיךָ מִמּוֹם, *ergueras as tuas faces sem mancha*, sem ter nada que o reprove. Isso se deve ao fato de que um justo não teme, mesmo que enfrente condições adversas e sóbrias (v. 15). Depois de reconciliado com *Eloah*, עָמַל תִּשְׁכַּח, *a adversidade te esquecerá*, e apenas lembranças restarão de sua tribulação, que serão como águas passadas (v. 16).¹⁸⁸ Sofar garante que Jó יִקוּם, *se erguerá*, e brilhará como o sol do צֶהְרִים, *meio-dia* (v. 17). Ele também voltará a ter בְּטַח, *confiança*, e repousará em segurança na תִּקְוָה, *esperança*, uma vez que tem a consciência limpa (v. 18). Sofar confirma que, se Jó se reconciliar com *Eloah*, viverá sem sofrimento e sem medo, וְאֵין מִחְרִיד, *e não haverá espanto* (v. 19).

II.c. *Caso Jó não se converta.* O v. 20, último do discurso de Sofar, é uma contraposição aos v. 13-19. Nos v. 13-14, foram apresentadas as condicionais (אם), seguido das afirmativas (כי), e nos v. 15-19, e v. 20 foi descrita a vida dos רֹשְׁעִים, *transgressores*. Entretanto, caso não aprove a proposta de Sofar, sua esperança minguará até o מַפְחֵחַ־נְפִישׁ, seu último *suspiro de vida*.

Para Sofar, a presunção de inocência de Jó é falsa. Por isso, seu sofrimento é fruto do pecado, e Jó está equivocando ao pensar que um ímpio pode ser próspero. Segundo a lógica da vida e da doutrina da retribuição, o ímpio é retribuído pelo mal que praticou, e Jó está sofrendo por causa de um pecado oculto. Suas dores são merecidas e constituem uma manifestação da misericórdia de *Eloah*. Para Sofar é evidente que Jó só tem um caminho a seguir: arrepender-se e converter-se, e em seguida encontrará serenidade e paz.

No entanto, Jó continua obstinado e convicto de que não cometeu nenhum crime. Apesar do discurso incisivo de Sofar, não conseguiu mudar a visão de Jó. As palavras de Sofar, impiedosas, vazias e inoportunas, assemelham-se às palavras de Satã no prólogo, que não acredita no ser humano e não cria que pudesse agir com gratuidade e generosidade. Para Jó, seria melhor que Sofar, Elifaz e Baldad permanecessem em silêncio (2,13).

¹⁸⁸ Conforme o adágio popular, “águas passadas não movem moinho”.

5.9 Jó respondeu a Sofar: para a árvore existe esperança (12,1–14,22)

A resposta de Jó ao primeiro discurso de Sofar apresenta dimensões atípicas, sendo o mais longo de seus discursos e perdendo apenas para o segundo monólogo (29–31).¹⁸⁹ Sua estrutura é complexa, característica comum no livro de Jó, e, como era de esperar, há diversas propostas de esquemas para analisá-lo.¹⁹⁰ Quanto à função, na opinião de Alonso Schökel e Ravasi, trata-se do discurso como a abertura do segundo ciclo,¹⁹¹ enquanto, em nosso entendimento, trata-se apenas da resposta de Jó ao discurso de Sofar.

No que se refere à estrutura, existem diversas propostas, mas aqui seguir-se-á a sugestão de Terrien, que divide o discurso em *quatro* poemas, proposta que admite a tese quadripartida.

O esquema proposto por Terrien para os capítulos 12–14 apoia a tese de que diversos textos no livro de Jó seguem um esquema quadripartido. I. *Contra a doutrina da retribuição* (12,1-25); II. *O risco da morte* (13,1-19); III. *A invocação da presença* (13,20-28); e IV. *A oração pela vida eterna* (14,1-22).¹⁹²

5.9.1 (I) Contra a doutrina da retribuição (12,1-25)

O capítulo 12 está dividido em quatro unidades: I.a. Jó refuta a sabedoria de Baldad (v. 2-6); I.b. a natureza também é sábia (v. 7-12); I.c. somente YHWH possui a sabedoria e o poder (v. 13-16); I.d. os grandes da terra estão à mercê da onipotência divina (v. 17-25).

I.a. Jó refuta a sabedoria de Baldad. Nos v. 2-3, Jó direciona sua resposta aos três amigos, utilizando o pronome plural **אַתֶּם**, *vós*.¹⁹³ Ele os exorta, com ironia e desdém,¹⁹⁴ a

¹⁸⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 373; CLINES, *Job 1–20*, p. 285.

¹⁹⁰ Hartley, Weiser e Clines defendem um esquema bipartido. Entretanto, eles não concordam quanto aos limites deste esquema. Hartley propõe que o esquema seja dividido em duas partes: I. 12,1–13,17. II. 13,18–14,22; Weiser, por sua vez, sugere que a divisão seja em I. 12,1–13,12 e II. 13,13–14,22; e Clines propõe a seguinte divisão: (I) 12,2–13,19 e (II) 13,20–14,22 (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 205; WEISER, *Giobbe*, p. 136; CLINES, *Job 1–20*, p. 286). Por outro lado, Habel, Gray, Ravasi e Morla apresentam um esquema tripartido, porém não concordam quanto aos limites. O esquema de Habel é dividido em: I. 12,1–13,5, II. 13,6–28 e III. 14,1–22 (HABEL, *The Book of Job*, p. 211–244). Já Gray, Ravasi e Morla defendem um esquema semelhante, dividindo o livro em: I. 12,1–13,12, II. 13,13–28 e III. 14,1–22 (GRAY, *The Book of Job*, p. 213; RAVASI, *Giobbe*, p. 205; MORLA, *Libro de Job*, p. 372–373). Mazzoni, Vogels, Schwienhorst-Schönberger e Pikaza optam por uma abordagem diferente, dividindo e comentando o texto por capítulo e estrofes (MAZZONI, *Giobbe*, p. 106–107; VOGELS, *Giobbe*, p. 95–103; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 59–72; PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 95–110; JANZEN, *Giobbe*, p. 136–138). Janzen, por sua vez, divide o discurso em seis estrofes: I. 12,2–12, II. 12,13–25, III. 13,1–12, IV. 13,13–19, V. 13,20–14,6, VI. 14,7–22 (JANZEN, *Giobbe*, p. 142).

¹⁹¹ RAVASI, *Giobbe*, p. 429–430; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 207.

¹⁹² TERRIEN, *Jó*, p. 126.

¹⁹³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 60.

¹⁹⁴ MAZZONI, *Giobbe*, p. 107.

refutarem seus argumentos teológicos. No hemistíquio 2a, Jó desafia os amigos: כִּי אַתֶּם-עַם, *de fato vós [sois] o povo* (v. 2a), diz Jó.¹⁹⁵ Trata-se de uma fala irônica, já que eles se consideram os representantes de todo o povo e uma casta superior que fala em nome de todos, além de acreditarem, como menciona Morla, serem a quintessência do saber teológico.¹⁹⁶

A ironia continua no hemistíquio 2b, em que Jó os desafia dizendo: וְעַמְכֶם תָּמוּת, *convosco morrerá a sabedoria*. A interpretação desse hemistíquio é dúbia, pois pode ser entendido de duas formas. Na primeira, os três amigos acreditam que são os únicos sábios e que, quando morrerem, com eles morrerá a הַחָכְמָה, *sabedoria*. Na segunda interpretação, que parece mais plausível, Jó defende que a teologia proposta pelos amigos é capaz de levar à morte a sabedoria.

Jó, no v. 3, reivindica para si uma porção da inteligência, afirmando: גַּם-לִי לֶבָבוּ כְמוֹכֶם, *também, como vós, eu [tenho] coração*. Não são os três amigos os únicos detentores de conhecimento, Jó possui לֵב / לֵבָב, *coração*, isto é, entendimento e força, e, como os três amigos, uma porção do saber teológico.

No v. 4, Jó reclama que se tornou objeto de קֶחֶץ, *escárnio*, para seus amigos, e para אֱלֹהִים tornou-se alguém que קָרָא, *invoca*, que clama. Jó, que antes era conhecido por ser um homem צַדִּיק וְיָתִיב, *justo e íntegro*, agora é tratado com desprezo e insensibilidade pelos amigos, enquanto eles vivem no conforto de suas tendas e levantam as mãos não para ajudá-lo, mas para despezá-lo e empurrá-lo até que caia.¹⁹⁷

Segundo Mazzarolo, Elifaz, Baldad e Sofar, vivem uma “perfeição hipócrita”.¹⁹⁸ Embora falem como se estivessem próximos de Eloah e dos ambientes sagrados, na verdade são שׂוֹדְדִים, *bandidos e salteadores*, que vivem em segurança e são incapazes de se colocar no lugar do sofredor. Vivem com altivez e autossuficiência, acreditando que הִבִּיא אֱלֹהֵי בְיָדוֹ, *carregam Eloah na mão* (v. 6).

I.b. A natureza também é sábia (v. 7-12). A segunda estrofe começa com a partícula adversativa וְאַיִלָּם, *todavia, contudo*, seguida do verbo imperativo שְׁאַל, *perguntar*, prefixado pela partícula נָא, *por favor*, característica que acrescenta ênfase ao conteúdo da perícope. No entanto, conforme escrevem Terrien e Morla, a frase, וְאַיִלָּם שְׁאַל-נָא, *contudo, pergunta por favor*, não se explica após o v. 6, mas sim após o v. 3,¹⁹⁹ pois nos v. 2-3 ocorre a mudança do sujeito

¹⁹⁵ As discussões sobre a tradução do v. 2 são abundantes; no entanto, não serão abordadas neste estudo por não constituírem o seu foco principal (BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 81-83).

¹⁹⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 378.

¹⁹⁷ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 60.

¹⁹⁸ MAZZAROLO, *Jó*, p. 118.

¹⁹⁹ TERRIEN, *Jó*, p. 128; MORLA, *Libro de Job*, p. 383.

plural para o singular. Dessa forma, surge a dúvida: com quem Jó está falando, uma vez que não está mais dialogando com os três amigos? Seria apenas com Sofar ou com יהוה?²⁰⁰

Jó supõe que a sabedoria de seus amigos pertence à teologia da criação, que é dominada pelo senso comum.²⁰¹ Por isso, refuta o saber dos três amigos com um poema carregado de ironia e lhes recomenda: וְשַׂאֲלֵנָּא, pergunta, por favor, ao בְּהֵמוֹת, Behemot,²⁰² וְתִרְרָךְ, e te instruirão, וְעוֹף הַשָּׁמַיִם, as aves dos céus, וְיִגְדְּלֶךָ, e te ensinarão (v. 7). E pergunte, וְשִׁחַ, murmure, וְלְאָרֶץ, à terra, וְתִרְרָךְ, e te instruirá, וְדַגֵּי הַיָּם, os peixes do mar, וְיִסְפְּרוּ, narrarão (v. 8). E conclui com uma sentença retórica, sutilmente irônica, que coloca os sábios amigos em uma situação inferior aos animais: מִי לֹא יֵדַע בְּכָל־אֲלֵהָ, quem não sabe, entre todos estes, כִּי יַד־יְהוָה עָשְׂתָה זֹאת, que foi a mão de YHWH que fez isto? (v. 9).²⁰³ Porque a נַפֶּשׁ כָּל־חַי, vida de todo vivente, seja criatura animada ou inanimada, e o רוּחַ כָּל־בְּשָׂר־אִישׁ, sopro de toda carne humana, está nas mãos de Eloah, que sustenta sua existência (v. 10).

A estrofe é concluída com os v. 11-12. O v. 11 é uma pergunta retórica simples e lógica: porque o ouvido escuta e o palato prova a refeição. Essa relação entre as sensações é fácil de ser comprovada e observada. No entanto, a idade avançada não é garantia de que uma pessoa possua discernimento e sabedoria (v. 12).²⁰⁴

I.c. Somente YHWH possui a sabedoria e o poder (v. 13-16). A terceira estrofe é um quiasmo (a/b/a'). Os v. 13 (a) e 16 (a') funcionam como a moldura para os v. 14-15 (b).²⁰⁵ O v. 13 utiliza quatro termos correlatos para confirmar que a plenitude do saber pertence a Eloah, que é identificado pela terceira pessoa, עִמוֹ, com Ele (13a), e לוֹ, para Ele (13b). (1) A חֵכְמָה, sabedoria, (2) o גְּבוּרָה, poder, (3) o עֲצָה, conselho, (4) e o תְּבוּנָה, entendimento pertencem a Eloah. Somente Ele possui a sabedoria para planejar, a força e o poder para realizar Seus projetos.²⁰⁶

Os v. 14-15 confirmam a força e o poder de Eloah. A unidade começa com a partícula deítica הִנֵּה, olha!, uma característica que chama a atenção para o conteúdo do versículo. O texto diz que, quando Eloah destrói, ninguém pode reconstruí-lo, e que, quando fecha algo, ninguém

²⁰⁰ É importante anotar que no v. 9 é mencionado o epíteto divino יהוה, quando seria esperado que fosse mencionado Eloah, Shadday ou El.

²⁰¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 61.

²⁰² בְּהֵמוֹת, Behemot é o plural majestático de בְּהֵמָה, Behemot, besta, animal.

²⁰³ A frase כִּי יַד־יְהוָה עָשְׂתָה זֹאת é idêntica a Is 41,20b.

²⁰⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 63.

²⁰⁵ TERRIEN, *Jó*, p. 129.

²⁰⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 213.

é capaz de abri-lo (v. 14). E continua dizendo: Atenção! *Eloah* controla a natureza. Se Ele retém as chuvas, a terra fica ressequida e infértil, mas, se Ele as solta, terra é arruinada (v. 15).²⁰⁷

O hemistíquio 16a começa com עִמּוֹ, *com ele*, e o hemistíquio 16b com לָהּ, *para ele*, para elogiar a יָעַ, *força*, e o תּוֹשֵׁיָהּ, *sucesso*, de *Eloah*, que domina aquele que desvia e aquele que é desviado. Também é importante anotar que o v. 16 é um paralelo com o v. 13.

I.d. Os grandes da terra estão à mercê da onipotência divina (v. 17-25). *Eloah* é exaltado acima de todos os poderes terrenos²⁰⁸ e não está sujeito à manipulação por eles. Além disso, o poder de *Eloah* inverte a ordem social em vigor, na medida em que não é concedido aos poderosos, como defendido por Sofar, mas aos לְלִשְׁ, *descalços* (v. 17.19), isto é, àqueles que são os desfavorecidos e marginalizados pela história.

Os v. 17-21, descrevem as ações de *Eloah* para consolidar a inversão social e especificam uma lista de personalidades que dominam os poderes políticos e religiosos das antigas civilizações.²⁰⁹ Esses indivíduos serão privados de suas regalias e poderes sociais. Os יוֹעֲצִים, *conselheiros, funcionários do tribunal*, serão despojados de suas honras, uma vez que se encontram descalços (v. 17a), e os שֹׁפְטִים, *juízes, administradores da lei*, enlouquecem, tornando-se incapazes de exercer suas funções jurídicas (v. 17b). Os מְלָכִים, *reis*, são obrigados a entregar as insígnias, símbolo de seu poder e autoridade, e a abdicar de seus tronos (v. 18). Os כֹּהֲנִים, *sacerdotes, líderes religiosos*, são destituídos de suas funções (v. 19a) e, os אֲיָתָן, *inamovíveis, pessoas que ocupam funções hereditárias*, são demitidos (19b). São removidas as palavras לְנֹאֲמָנִים, *dos dignos de confiança* (v. 20a) e o discernimento dos זְקֵנִים, *anciãos* (v. 20b), é desprezado. Os נְדָבִים, *nobres* (21a), são desprezados e o cinturão dos אֲפִיקִים, *valentes*, é afrouxado (v. 21b).²¹⁰

Em seguida, Jó abandona o campo social e exalta o poder de *Eloah* sobre todas as realidades (v. 22). O merisma formado pelos termos חֹשֶׁךְ, *escuridão*, e אֹר, *luz*, revela que *Eloah* domina sobre todas as realidades, inclusive aquelas que estão מִבְּיַחֲשֶׁךְ, *dentro da escuridão*, e faz com que saiam לְאֹר, *para a luz*. O substantivo צִלְמִינֹת, *escuridão profunda*, é uma referência às ações ocultas dos seres humanos ou aos mistérios do submundo, realidades que somente *Eloah* é capaz de perscrutar, e nada é oculto a seus olhos. O poder e a sabedoria de *Eloah* penetram qualquer realidade, pois para Ele não há escuridão.

²⁰⁷ Jó 9,5; Sl 104,10.

²⁰⁸ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 99.

²⁰⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 427.

²¹⁰ MAZZONI, *Giobbe*, p. 112.

Os v. 23-25 ampliam a resposta de Jó às *לְגוֹיִם*, *nações* (v. 23ab), e a todo o *עַם-הָאָרֶץ*, *povo da terra*. Entretanto, a crítica de Jó às lideranças é contundente, uma vez que, apesar de sua prepotência, estão sujeitas à sabedoria e à onipotência de *Eloah*.²¹¹ Na verdade, essas lideranças estão embriagadas pelo poder e vagueiam na *חֹשֶׁךְ*, *escuridão*, em um cenário de terra devastada e autodestruição. Jó reconhece a importância da reflexão dos três amigos, mas não as aceita sem ressalvas e continua a criticá-las nos capítulos seguintes (13–14).

5.9.2 (II) O risco da morte (13,1-19)

De acordo com Terrien, Jó 13,1-19 constitui a segunda parte da resposta de Jó a Sofar. O texto está organizado em três unidades: II.a. *Eu falarei com Shadday* (v. 1-6), II.b. *Os advogados de Eloah* (v. 7-12), II.c. *Não tenho mais esperança* (v. 13-19).

II.a. *Eu falarei com Shadday* (v. 1-6). A primeira característica importante desta unidade é a oposição entre o hemistíquio 1a e 25a do capítulo 12. A expressão *כֹּל-כֵּן*, *eis tudo*, na primeira proposição do hemistíquio 1aα marca o início do novo poema. Em seguida, Jó revela que está iluminado, o que o diferencia dos líderes mencionados no hemistíquio 25a, que, *יִמְשְׁשׁוּ-חֹשֶׁךְ וְלֹא-יִרְאוּ*, *tateiam na escuridão sem luz*.

Jó, diferentemente dos líderes, não teve sua capacidade de discernimento comprometida, conforme ele afirma: *רָאִיתָה עֵינַי שֶׁמַּעַה אֲזִנִּי וַתִּבֶּן*, *o meu olho viu, meu ouvido ouviu e entendeu* (13,1a). O sentido da visão e o da audição expressam a personalidade, a compreensão da realidade social e teológica e a capacidade de interpretá-la assertivamente. Jó foi capaz de interpretar os argumentos teológicos dos amigos e de discernir os princípios da doutrina da retribuição.

O conhecimento e as reflexões de Jó foram fundamentados na experiência, aquilo que viu e ouviu (42,5-6), não em meras palavras como as proferidas por seus amigos. Sua autoridade é derivada do testemunho de uma vida irrepreensível, e não de discursos eloquentes.²¹² Essa será a defesa de Jó diante de *Eloah*, ao reivindicar sua inocência e integridade.

No v. 3, Jó deseja *דַּבֵּר*, *falar*, com *שָׁדַי*, *Shadday*, para declarar sua inocência. Essa interpretação é respaldada pelo uso verbo *דַּבֵּר*, *falar*, o qual, em um contexto jurídico, significa *fazer uma declaração* ou *apresentar uma argumentação*, como é o caso de Jó, que deseja

²¹¹ TERRIEN, *Jó*, p. 130.

²¹² Jó 12,2-3.11-12.

comprovar sua inocência. Além disso, a interpretação é confirmada pelo verbo נָבַח, *argumentar*, אֶל-לֹא, *contra El*, e não contra seus conterrâneos.

Para Jó os três amigos não merecem atenção porque são enganadores e perversos, sendo médicos inúteis que prescrevem tratamentos e soluções desonestas para problemas sérios. Eles são desonestos e estão impregnados de falsidade (v. 4). Por essa razão, Jó os admoesta a silenciarem, e tal atitude seria considerada uma demonstração de sabedoria (v. 5): de acordo com Pr 17,28, o comportamento silencioso do אִי-לֹא, *nescio*, é considerado sábio.

II.b. *Os advogados de Eloah* (v. 7-12). Se é a verdade que importa diante de *Eloah*, então qual é a intenção dos amigos de Jó ao pronunciarem injustiças e enganos em nome de אֱלֹהִים, *El*? Será que são defensores de *El* ou da doutrina tradicional? Para Jó, na verdade, eles são propagadores de injustiças e mentiras. A intenção deles é evidente: mentir e enganar com o objetivo de defender sua teologia e *status*.

Eles afirmam ser os advogados de *El*, defensores da justiça, agindo como se *El* estivesse nas palmas de suas mãos. Proferem argumentos falaciosos e frágeis, enquanto os argumentos de Jó são objetivos, verdadeiros e desmascaram a falsidade dos três amigos, que pensam ser os defensores do nome de *El*. Além disso, ocultam a verdadeira intenção de seus discursos, que, segundo Jó, é enganar os humanos e *Eloah*.

A mentira intencional dos amigos é abordada por Jó no v. 4 e no v. 7. Nesses versículos, os substantivos שָׁקֶר, *falsidade, mentira* (v. 4), e עוֹלָה, *injustiça, maldade* (v. 7), são empregados como um recurso retórico para sustentar a enganação. No v. 8, Jó ironiza o fato de os três amigos pleitearem para *El* e pensarem que falam no lugar de *El* como se fossem deuses. Contudo, *El* não pode ser substituído ou representado por um ser humano, portanto a pretensão de ser seu porta-voz é pura tentação.

Para Jó, seria bom que *Eloah* חָקַר, *examinasse* (v. 9), e descobriria que os amigos são enganadores, repreendendo-os por pretenderem enganar Jó e *Eloah* com falsas proposições teológicas. *Eloah* הִוְכַח יוֹכִיחַ, *lhes daria um corretivo* (v. 10), porque tudo está em suas mãos. Com essa medida os amigos se apavorariam diante da אֲזָתוֹ, *dignidade*, e majestade de *Eloah* (v. 11), percebendo que articulam argumentos falaciosos e julgam com parcialidade. Portanto, devem temer a presença de *Eloah*.

Por fim, no v. 12, Jó ironiza, dizendo que as sentenças e a sabedoria dos amigos são irrelevantes e alicerçadas em מְשָׁלִי-אֶפֶר, *provérbios de cinzas*, e se desintegrarão como argila/barro. São argumentos inconsistentes, falsos e frágeis como cinzas e barro, e nada acrescentam ao seu caso.

II.c. *Não há esperança* (v. 13-19). Na terceira estrofe após ouvir os discursos dos amigos, Jó anseia que *Eloah* escute de seus lábios e responda diretamente a ele, sem intermediários. Ele deseja que *Eloah* se posicione claramente em relação ao seu caso e anseia saber se *Eloah* está a seu favor ou contra ele.

Cansando da teologia dos três amigos, Jó ordena: הַקְרִישׁוּ מִמְּנִי וְאַדְבַּרְה־אֲנִי, *silenciat*²¹³ *de junto de mim! E que eu fale* (13a).²¹⁴ Jó é enfático com seus amigos porque percebe que sua única alternativa é falar com *Eloah* e receber seus conselhos. Ele compreende o significado e as consequências de um encontro face a face com *Eloah* (13b). Apesar disso, Jó não desistirá até ouvir a resposta de *YHWH* na teofania (37,1–42,6).

Jó é um homem empenhado em seus propósitos, como é evidenciado pela estrutura retórica espelhada (a/b/c//a'/b'/c') e pelo paralelismo sinonímico do v. 14. Isso pode ser observado na tradução:

c	b	a		a	b	c
			14a	<i>agarrarei minha carne com meus dentes</i> ²¹⁵		
				a'	b'	c'
			14b	<i>e minha vida ponho em minhas mãos.</i>		

A duas metáforas do v. 14 revelam a determinação de Jó em defender sua vida. Ele protege sua história com veemência e encara seu destino com coragem. Mesmo que *Eloah* queira matá-lo, Jó *nada espera* ou *nele espera* (v. 15a).²¹⁶ Contudo, apesar do perigo iminente, Jó implora por uma oportunidade de se defender אֶל־פְּנֵיו, *diante dele/de Eloah*,²¹⁷ para explicar seu comportamento (v. 15b). Se *Eloah* permitir que ele seja ouvido, isso seria sua salvação, pois o הַקְרִישׁ, *ímpio*, é impedido de comparecer diante d'Ele (v. 16).

Nos v. 17-19, Jó adverte seus amigos a ouvirem as palavras que dirá a *Eloah*. Sua exortação é enfática, como indicado pela expressão שְׁמַעוּ שְׁמוֹעַ, *escutai, escutar*, que combina o verbo imperativo e o infinitivo no hemistíquio: שְׁמַעוּ שְׁמוֹעַ מִלְּתִי, *escutai, escutai minha palavra*

²¹³ *Hifil*, imperativo masculino plural do verbo חָשַׁב, *silenciar, calar*.

²¹⁴ Tradução literal.

²¹⁵ O hemistíquio 14a constitui um aforismo obscuro, complexo e de difícil decifração. A expressão עַל־מֶה, *sobre que*, segundo Dhorme, é uma ditografia e nem sempre é traduzida (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 187).

²¹⁶ הֵן יִקְטַלְנִי (לֹא) [לִו] אֶיְהִל. A crítica textual do TM anota o *Q^{erê}* e o *K^{etib}* [לֹא] אֶיְהִל (לֹא). A leitura do לֹא (*K^{etib}*), *não espero*, ou no לוֹ (*Q^{erê}*), *nele espero*.

²¹⁷ Tradução literal: אֶל־פְּנֵיו, *para as faces dele*.

(v. 17a).²¹⁸ A convocação continua no hemistíquio 17b: וְאֶתְהַוְיָ בְּאָזְנֵיכֶם, *a minha declaração aos vossos ouvidos*. Com esses argumentos, Jó deseja que seus amigos prestem atenção em suas palavras, meditem sobre todos os seus discursos,²¹⁹ não apenas nos que seguem, como observado nos v. 18-19.

Jó retoma sua defesa com o sinal macrossintático הֲגִידָהּ עַתָּה, *eis que, agora*, que apela pela atenção dos ouvintes ao conteúdo de todo o seu discurso. Convicto de sua integridade, declara: *Eis que / olha, agora, expus minha causa, e sei que serei justificado* (v. 18). Para Gordis, essa declaração é complexa, pois contradiz o pedido de Jó por um julgamento justo.²²⁰

Diante dessa constatação, Gordis sugere que o v. 18 deve ser entendido como uma frase condicional: *Se eu pudesse apresentar meu caso, sei que seria justificado*.²²¹ O desafio continua no 19a: מִי־הוּא, *quem irá pleitear contra mim?* em uma tradução literal. Jó questiona: מִי־הוּא, *quem [ele] contendrá contra mim?* Quem poderia acusá-lo de cometer algum crime.

A quem Jó está desafiando: *Eloah* ou os três amigos? Gordis sugere que seja *Eloah*,²²² enquanto Morla sugere que é uma autoafirmação de Jó. Nesse caso, Jó desafia *Eloah* devido à sua integridade. Se não o fosse, a alternativa seria uma morte silenciosa (19b).²²³

5.9.3 (III) A invocação da presença de Eloah (13,20-28)

O terceiro poema, da resposta de Jó a Sofar, que compreende os v. 20-28, está organizado em duas unidades distintas: III.a. *A invocação da presença* (v. 20-22), III.b. *O conteúdo do processo jurídico* (v. 23-28).

III.a. *A invocação da presença*. Jó, nos v. 20-22, salienta as condições e os critérios do רִיב, *processo jurídico*, contra *Eloah*, visando garantir um julgamento justo e estabelecer o debate (v. 20). Em seguida, pede a *Eloah*: *remove, de sobre mim, a פַּרְפֹּר, tua palma, e que o teu אִימָה, terror, não me apavore* (v. 21). A יַד־אֱלֹהִים, *mão de El*, é símbolo de seu poder e misericórdia, porém, para Jó, é um símbolo de terror e destruição de sua vida. Representa a punição e a aniquilamento da vida para aqueles que se desviam do caminho de *Eloah* (12,9-10a).²²⁴ Jó entende que um רִיב, para ser considerado justo, requer um ambiente imparcial, isento de

²¹⁸ A tradução literal שְׁמַעוּ מִלִּמּוֹעַ מִלְּתִי, *escutai, escutar a minha palavra*.

²¹⁹ WEISER, *Giobbe*, p. 151.

²²⁰ GORDIS, *The Book of Job*, p. 145.

²²¹ “If I could present my case, I know I would be vindicated” (GORDIS, *The Book of Job*, p. 145).

²²² GORDIS, *The Book of Job*, p. 145.

²²³ MORLA, *Libro de Job*, p. 442.

²²⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 443.

ameaças e terror, a fim de que o processo de julgamento ocorra de maneira livre de táticas intimidadoras.²²⁵

O v. 22 é um quiasmo (a/b//b'/a'), estrutura que destaca sua importância e a retórica de Jó em expressar seu desejo de um julgamento justo.

b	a	a	b
וְקָרָא וְאַבְכִי אֶעֱנֶה	22a	<i>Chama-me e eu responderei,</i>	
a'	b'	b'	a'
אוֹר־אֲדַבֵּר וְהִשִּׁיבֵנִי	22b	<i>ou, se falo, me rélicas.</i> ²²⁶	

Primeiro *Eloah* faz a exposição de seus argumentos e em seguida Jó responde (v. 22a), e/ou Jó apresenta seus argumentos e *Eloah* responde (v. 22b). As preocupações de Jó com os procedimentos do ריב quer assegurar o seu direito de defesa. *Eloah* acusa e Jó se defende. Caso as acusações e argumentos de *Eloah* não sejam persuasivos, isso provará que Jó foi injustamente acusado e que seu sofrimento é injusto.

Por fim, o método utilizado por Jó é uma prolepse do método adotado na teofania. Na teofania, *YHWH* apresenta seus argumentos e Jó contra-argumenta ou se defende (38,1–42,6). A mesma retórica é aplicada nos diálogos poéticos, como uma analepse: os três amigos expõem suas acusações e Jó sua defesa (4–27).

III.b. *O processo jurídico.* A partir do v. 23 até o 28, Jó apresenta uma série de questionamentos com a finalidade de esclarecer os crimes que foram atribuídos a ele por seus amigos. Além disso, deseja compreender por que *Eloah* ainda não se pronunciou sobre o seu sofrimento.

Já no primeiro questionamento Jó atinge o cerne da questão ao indagar: *Quais são meus* עֲוֹנוֹת, *delitos*, e וְחַטָּאוֹת, *transgressões*, o meu פֶּשַׁע, *crime*, וְחַטָּאתִי, *e a minha transgressão* הִדְיַעֲנִי, *me faz saber* (v. 23). Este versículo é um paralelismo sinonímico, com destaque para a última proposição (a/b//a/b//c). Essa estrutura sugere que Jó está ciente de que pode ter cometido algum pecado, mas que talvez tenha sido por ignorância e não por impiedade, como deduz a última proposição: הִדְיַעֲנִי, *me faz saber*. Por isso, apela a *Eloah* que revele o crime que ele, Jó, cometeu.²²⁷

²²⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 226.

²²⁶ הִדְיַעֲנִי é o *hifil* do verbo שׁוּב, *voltar*, unido a דַּבֵּר, *palavra*, equivale a *resposta* e, nesse caso, é necessário o objeto direto.

²²⁷ A tradução grega LXX como ἀμαρτίαι e a Vulgata, como *peccata*.

No v. 24, há uma reprovação. Embora a conclusão de que este versículo é um paralelismo sinonímico seja estranha, o conteúdo do hemistíquio 24b é equivalente ao do 24a, e sua estrutura é espelhada (ab//a'b').

b	a		a	b
לְמַה־פָּנֶיךָ תִּסְתֵּיר 24a <i>Porque as tuas faces escondes;</i>				
b'	a'		a'	b'
וְתִחַשְׁבֶּנִי לְאֹיֵב לָךְ 24b <i>e me consideras um inimigo para ti.</i>				

Jó questiona *Eloah* e deseja saber por que Ele esconde as faces e ainda o considera inimigo. Esconder as faces, na literatura sapiencial, é um gesto de desprezo e indiferença.²²⁸ Sobre aquele a quem Deus esconde o rosto cai a ira divina, e Deus não ouve sua oração. Jó teme que *Eloah* o considere inimigo e um pecador, por isso lhe oculta a face.²²⁹ Ser abandonado por *Eloah* é o maior medo e sofrimento de Jó. Ele se sente frágil (v. 25), incapaz de resistir aos ataques de *Eloah*, e se compara a uma folha, uma palha seca²³⁰ à mercê do vento,²³¹ que estremece com a perseguição que está sofrendo.

Da fragilidade emerge a consciência. O v. 26 se destaca por sua linguagem jurídica. O texto começa com a partícula deítica e asseverativa כִּי, *de fato*,²³² *rediges, contra mim, amargos veredictos* (v. 26a).²³³ Jó ainda não foi julgado, mas *Eloah* כָּתַב, já *redigiu* o seu veredicto. Contudo, Jó não se lembra de ter cometido pecado além dos נְעוּוֹת נְעוּרָי, *delitos da juventude* (v. 26b). Esses delitos não justificam o seu sofrimento,²³⁴ pois foram cometidos na imaturidade e são passíveis de clemência e perdão. Se Jó está sendo punido pelos pecados da sua juventude, então *Eloah* possui um espírito vingativo.²³⁵

Jó sente-se privado de liberdade, como os בַּסַּד רַגְלָי, *pés algemados*, em um טֵד,²³⁶ *tronco*, um *pelourinho* (27ac).²³⁷ Por isso, ele diz que *Eloah* וְתִשְׁמֹר כָּל־אַרְחֻזֹּתַי, *vigias todos os meus*

²²⁸ Sl 10,11; Dt 31,17; Ez 39,23-24.29.

²²⁹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 227.

²³⁰ Sl 1,3-4; Is 1,30; 34,4; Jr 8,13; Ez 47,12.

²³¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 446.

²³² DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 191.

²³³ O substantivo מָרַר, tradução literal: *amarguras*. Contudo, deve ser lido como *rebeldia, contumácia*.

²³⁴ VOGELS, *Giobbe*, p. 101.

²³⁵ DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 191.

²³⁶ O substantivo טֵד é um *hapax* (13,27; 33,11) e significa *tronco* (cepos em cujos buracos os pés de um prisioneiro ficam seguros firmemente por pinos de ferro) (HOLLADAY, טֵד. In: LHAAT, p. 359).

²³⁷ Morla faz diversas anotações sobre o v. 27 (MORLA, *Libro de Job*, p. 447).

caminhos, para controlá-los cuidadosamente seus caminhos, acusando-o de tatuar seus pés,²³⁸ como se fosse um animal ou um escravo.

Para alguns comentaristas, o v. 28 deve ser realocado para depois de 14,1,²³⁹ pois parece que o texto foge do contexto. Contudo, em nossa leitura, será mantido como um versículo de transição²⁴⁰ e conclusão das questões abordadas nos v. 25-27.²⁴¹ Jó experimenta a fragilidade da existência humana diante de *Eloah*.²⁴² O ser humano é corruptível, וְהוּא כְּרֶקֶב יִבְלֶה, *ele apodrece e se deteriora, como roupas o consome a traça*. A TEB entende o pronome הוּא²⁴³ com base em 14,1a e, por isso, interpreta הוּא como *o homem*.²⁴⁴

O capítulo 13 conclui-se com *quatro* metáforas. É introduzida no v. 25 a imagem do campo com seus vegetais, folhas e palhas. Já no 26 descreve metáforas jurídicas, comparando *Eloah* a um fiscal que pune os crimes da juventude. No v. 27, as metáforas dos pés atados em troncos lembram uma prisão. Por fim, as metáforas do v. 28 descrevem o ser humano como um ser corruptível e efêmero.

5.9.4 (IV) A oração pela vida eterna (14,1-22)

O capítulo 14, que é o quarto poema da resposta de Jó a Sofar, está subdividido em *quatro* estrofes. Essa estrutura apoia a tese das estruturas quadripartidas, sendo elas: IV.a. *O ser humano é terra impura* (v. 1-6), IV.b. *Não há esperança para o homem* (v. 7-12), IV.c. *Que Eloah o retire do Sheol* (v. 13-17), IV.d. *Eloah destrói a esperança do ser humano* (v. 18-22).²⁴⁵

IV.a. *O ser humano é terra impura* (v. 1-6). A primeira estrofe, desse quarto poema inicia-se com a frase אָדָם יְלִיד אִשָּׁה, *Adam / o homem, nascido de mulher* (v. 1a), texto que indica a efemeridade da existência humana.²⁴⁶ A expressão יְלִיד אִשָּׁה, *nascido de mulher*, no livro de Jó, significa impureza devida ao sangue da menstruação.²⁴⁷ O homem é frágil, impuro e mortal,

²³⁸ Is 44,5; 49,16. A expressão עַל-יְשָׁרְשֵׁי רַגְלֵי תַתְחַקֶּה, *gravas as raízes / marcas de meus pés / passos*. É um costume bárbaro de marcar com o ferrete as mãos e os pés dos escravos (Is 44,5; 49,16).

²³⁹ Morla realoca entre os v. 1 e 2 do capítulo 14 (MORLA, *Libro de Job*, p. 377; GRAY, *The Book of Job*, p. 228).

²⁴⁰ MAZZONI, *Giobbe*, p. 119.

²⁴¹ GORDIS, *The Book of Job*, p. 146.

²⁴² MAZZONI, *Giobbe*, p. 119.

²⁴³ O pronome הוּא, terceira pessoa do masculino singular, *ele*, é interpretado a partir de 14,1a, que cita “o humano nascido de mulher”.

²⁴⁴ TEB, *Jó*, p. 1127; BARTHÉLEMY, CTAT, p. 93.

²⁴⁵ Terrien, Morla e Pikaza também dividem esse capítulo em quatro estrofes (TERRIEN, *Jó*, p. 138-142; MORLA, *Libro de Job*, p. 448; PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 105-110).

²⁴⁶ Jó 15,14; 25,4; Gn 1,26; 2,7; Sr 10,18; Mt 11,11; Lc 7,28.

²⁴⁷ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 107-108.

seus dias são breves e cheios de perturbações (v. 1b). Ele desabrocha como uma flor e logo seca (v. 2b).

A teologia da impureza é reforçada no v. 4. מִי־יִתֵּן טְהוֹרַת מִטְמָא לֹא אֶחָד, *Quem tira*²⁴⁸ *o puro do impuro? Ninguém!*²⁴⁹ A interpretação é um enigma complexo. A pergunta da primeira proposição מִי־יִתֵּן, *Quem?*, é respondida na segunda proposição com לֹא אֶחָד, *Ninguém!* Parece que Jó está dizendo que nem mesmo *Eloah* é capaz de tornar o ser humano puro.²⁵⁰

O que Jó quer saber com a pergunta: מִי־יִתֵּן טְהוֹרַת מִטְמָא, *quem tira o puro do impuro?*²⁵¹ Quando uma mulher entra em trabalho de parto, torna-se ritualmente impura, mas não há, no AT, relação da parturiente com pecado herdado.²⁵² A impureza da parturiente é um dos temas abordados na legislação (Lv 11) e não está vinculada a um pecado sexual, espiritual ou moral, pois a mulher é purificada por intermédio de ritos de ablução.²⁵³ Contudo, o v. 4 vincula, implicitamente, a impureza da parturiente com o pecado geracional.²⁵⁴

O enigma, מִי־יִתֵּן, *Quem? ... לֹא אֶחָד, Ninguém!*, entendido a partir da impureza ritual, que acompanha a parturiente e o recém-nascido, prenuncia a natureza frágil e pecadora do ser humano, e nem mesmo *Eloah* seria capaz de tornar puro o que por natureza é impuro. Se o humano é frágil, *Eloah* não pode esperar que seja puro, pois foi concebido impuro.²⁵⁵

Mas, tratando-se do ser humano, nada é exato (v. 5-6). No v. 5, *Eloah* estabelece um limite para o número de dias de cada ser humano.²⁵⁶ No v. 6, Jó, sentindo as limitações de sua vida, implora a *Eloah* que desvie o olhar e poupe sua vida, o que seria um motivo de alegria.²⁵⁷

A estrutura dos v. 1-6 é concêntrica (a/b/a'). Os v. 5-6 reiteram as afirmações dos v. 1-3, enquanto o v. 4 ocupa o centro da unidade. A repetição do substantivo יוֹם, *dia*, une o texto, e o substantivo, עֵינַיִךָ, *os teus olhos* (v. 3), está em paralelo com o verbo שָׁעָה, *desvia os olhos* (v. 6). No v. 4, o tema central da unidade é a questão do טְהוֹרַת מִטְמָא, *puro e impuro*.

²⁴⁸ A fraseologia מִי־יִתֵּן equivale a *Oxalá / Quem (me /te...) dera! Quem pudera!* (ALONSO SCHÖKEL, מִי־יִתֵּן. In: DBHP, p. 458).

²⁴⁹ Tradução literal de לֹא אֶחָד, *nem um sequer!*

²⁵⁰ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 231.

²⁵¹ Os adjetivos טְהוֹרַת, *puro*, מִטְמָא, *impuro* são usados no sentido físico, כְּתָם טְהוֹר, *ouro puro* (28,19), moral e ético, טְהוֹרֵי־יָדַיִם, *mãos limpas* (17,9).

²⁵² Ex 20,5; Jo 9,2.

²⁵³ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 108.

²⁵⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 232.

²⁵⁵ Sl 51,7 confessa: וַיִּבְרָא יְהוָה מִתְּבִי אִמִּי, *pecador concebeu-me minha mãe*. A tradução da Vulgata: *et in peccatis concepit me mater mea*.

²⁵⁶ Em Gn 3, Deus estabeleceu um limite à vida dos seres humano e, em Gn 6,3, Ele determinou o número de dias para a vida humana, que é de setenta anos (Sl 90,10; 1Rs 20,40; Is 10,22).

²⁵⁷ Jó 7,19; 9,34; 13,21.

IV.b. *Não há esperança para o homem* (v. 7-12). A segunda estrofe esta subdividida em quatro subunidades temáticas que se relacionam em uma estrutura retórica espelhada (ab//a'b'): (a) v. 7-9, (b) v. 10, (a') v. 11, (b') v. 12.²⁵⁸ A perícopé começa com a partícula deítica e enfática כִּי, *porque*, na proposição 7aa e conclui-se com o pronome interrogativo מִי, *quem*, no hemistíquio 13a.

(a) Os v. 7-9 usam a metáfora da árvore: כִּי יֵשׁ לְעֵץ תְּקוּוּהָ, *porque existe para a árvore esperança; se for cortada, torna a brotar, e seu rebento não para* (v. 7). Para os vegetais, mesmo que suas raízes envelheçam, יָמוּתָהּ, *morre*, na terra e na poeira (v. 8), nada obstante, basta-lhe מֵרֵיחַ מַיִם, *o cheiro de água*, para que rebrote e floresça como uma planta nova (v. 9). (b) וְנִבְרָרָה, *mas o homem poderoso*, יָמוּתָהּ, *morre*, וְאֵינִי אָדָם וְאִיִּי, *o humano, onde fica?* (v. 10). É importante destacar a conjunção adversativa וְ, *mas*, pois compara a vida dos vegetais à vida mortal do ser humano.²⁵⁹ Os v. 11-12 repetem as metáforas dos v. 7-9. (a') O v. 11 emprega uma metáfora absurda: אֶלְוֵי-מַיִם, *a água pode desaparecer* do mar, evaporar, o rio secar. (b') וְאִישׁ, *mas o homem*, וְשָׁכַב, *se deitar*, ou seja, quando morre, לֹא-יָקוּם, *não se levanta*.²⁶⁰

A existência do ser humano, por mais que se sinta poderoso, é efêmera, mortal e cumulada de tormentos, como dizem os v. 1-2: *O homem! Seus dias são como a erva; floresce como a flor do campo: basta que passe o vento, ela não existe mais, e o lugar onde estava esqueceu-a*.²⁶¹ Ao contrário, uma árvore, mesmo morta, pode florescer novamente mediante o odor das águas (v. 7-9).²⁶² No entanto, uma vez que o ser humano morre (v. 10), não pode se levantar e, para Jó, nem mesmo *Eloah* é capaz de *ressuscitá-lo* (v. 12).²⁶³

IV.c. *Que Eloah o retire do Sheol* (v. 13-17). Essa unidade pode ser estruturada em duas partes: (a) v. 13 e (b) v. 14-17.²⁶⁴

(a) O texto começa com a fórmula מִי יִתֵּן, *oxalá*, que indica um desejo. Após declarar que não há esperança para o ser humano após a morte,²⁶⁵ Jó deseja refugiar-se no אֶשְׁמֹל, *Sheol*, a fim de esconder-se da אַף, *fúria*, de *Eloah*. Para Jó, o *Sheol* não é um lugar definitivo, mas sim um esconderijo temporário. Por isso, invoca a misericórdia de *Eloah*, pedindo que o esconda

²⁵⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 454.

²⁵⁹ GORDIS, *The Book of Job*, p. 149.

²⁶⁰ Jó considera a ressurreição algo tão impensável quanto um futuro que pudesse surgir após a destruição dos céus (TEB, p. 1128, nota “a” a Jó 14,12).

²⁶¹ SI 103,15-16.

²⁶² Is 11,1.

²⁶³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 70.

²⁶⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 458.

²⁶⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 236.

no *Sheol* até que cesse a sua ira.²⁶⁶ Após um período, oculto aos olhos de *Eloah*,²⁶⁷ Jó retornará em segurança e retomará sua vida (v. 13).²⁶⁸

(b) Apesar do desejo de Jó, o pessimismo e a desesperança estão presentes nos v. 14-17. No hemistíquio 14a, Jó perguntou: אַם-יָמוּת גְּבֵר הַיְהוּיָהּ, *se morreu o homem, acaso viverás?* Jó havia declarado, no v. 10, que não existe lugar para o ser humano após a morte. No entanto, no v. 13, deseja que *Eloah* o esconda no *Sheol* e o esqueça até Sua ira se acalmar e depois o resgate. Caso isso fosse possível, Jó suportaria o sofrimento do אֲבָצָי, *serviço militar / a corveia*, e a tribulação כָּל-יְמֵי, *todos os dias*, de sua vida (v. 14), aguardando הַלִּיפָה, *a troca de guarda*.²⁶⁹ E Jó, assim como as árvores que envelhecem, que morrem e que depois revivem com o cheiro da água (v. 7b), הִלָּךְ, *brotará, reviverá*, com o perfume de *Eloah*.²⁷⁰

Jó percorre um caminho contrário à tradição judaica (7,9b) e imagina um relacionamento diferente com *Eloah*.²⁷¹ Ele espera uma convivência pacífica e amistosa em que os dois dialogam como amigos: תִּקְרָא וְאָנֹכִי אֶעֱנֶה, *Tu chamarias e eu te responderia*, ansioso pelos acenos de *Eloah* (v. 15). No diálogo com Jó, a postura de *Eloah* seria amistosa e pacifista, deixando de ser um detetive que se ocupa em anotar todos os pecados de Jó,²⁷² e passando a ser alguém que não observaria somente os הַטָּעוֹת, *pecados* (v. 16).²⁷³ E mais! No encontro de Jó e *Eloah* ocorreria o arquivamento אֲשַׁע, *de sua rebelião*, וְצַו, *e delitos* (v. 17).²⁷⁴

IV.d. *Eloah destrói a esperança do ser humano* (v. 18-22). No entanto, na quarta e última unidade desse capítulo, Jó retoma a linguagem pessimista, conforme indicado pelo hemistíquio 19c: וְתִקְוַת אָנוּשׁ הֵאֲבִידָהּ, *a esperança do ente humano destróis*. Quanto à estrutura, esta perícopa começa com a conjunção adversativa וְאֵלֶּם, *mas, contudo* (v. 18a), e conclui-se com a *p^otuħah* (פ). Ela também pode ser subdividida em duas partes: (a) v. 18-19 e (b) v. 21-22.

²⁶⁶ Is 54,8; Sl 139,8; Am 9,2-3.

²⁶⁷ Na tradição judaica, *Eloah* não pode se fazer presente no *Sheol* (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 71).

²⁶⁸ MAZZONI, *Giobbe*, p. 122.

²⁶⁹ GORDIS, *The Book of Job*, p. 150.

²⁷⁰ De acordo com Gordis, a crença da vida após a morte foi introduzida no judaísmo durante o período do segundo templo. Embora Jó mencione essa possibilidade no v. 14, ele lamentavelmente descobre que não consegue acreditar nela (GORDIS, *The Book of Job*, p. 150).

²⁷¹ HABEL, *The Book of Jó*, p. 243.

²⁷² Jó 7,8.19-20; 10,14; 13,27.

²⁷³ Jó 10,12.

²⁷⁴ HABEL, *The Book of Jó*, p. 243; POPE, *Job*, p. 109.

(a) De acordo com Morla, os v. 18-19 entrelaçam *quatro* imagens da natureza, o que configura uma das características do esquema quadripartido. Duas imagens sólidas: הַר, *montanha*, e צוּר, *rocha* (v. 18), e duas imagens líquidas: מַיִם, *água*, e אֲגוּצֵי, *aguaceiro* (v. 19). A montanha que cai e a rocha que se desfaz representam a tribulação de Jó, enquanto a água e o aguaceiro representam a ação de Elohah,²⁷⁵ que destrói a esperança do אָנוּחַ, *ser humano* (v. 19c), independente de sua justiça.²⁷⁶

(b) Tudo que antes era inabalável desaba: as montanhas e as rochas são destruídas e o ser humano é subjugado até a morte. Seu rosto se desfigura e ele se despede (v. 20-22). O ser humano humilhado não se lembra de seus filhos e, ao encontrá-los, trata-os com desprezo, enquanto as dores do próximo são tratadas com indiferença. Apenas em sua בֶּשֶׂר, *carne*, sente dores, e apenas por sua נַפְשׁוֹ, *vida*, enluta.

Assim, conclui-se a prolixa resposta de Jó (12–14) a Sofar (11). Jó abordou temas fundamentais para o desenvolvimento do livro, tais como a morte, a esperança e a sabedoria de Elohah. É importante lembrar que vários comentaristas concluem o primeiro ciclo de diálogos neste capítulo 14. No entanto, a hipótese quadripartida, que estamos desenvolvendo, completa o primeiro ciclo de discursos no quarto ato, que compreende os capítulos 15–17, no segundo diálogo entre Elifaz e Jó.

5.10 Quarto ato: segundo confronto entre Elifaz e Jó (15,1–17,16)

O quarto diálogo do primeiro ciclo, de acordo com a tese das estruturas quadripartidas, é um novo confronto entre Elifaz e Jó. Elifaz discursa brevemente (15) e Jó responde com dois capítulos 16–17. Como esperado, Elifaz defende sua teologia e condena agressivamente Jó. Por sua vez, Jó reafirma que sua fé e esperança não são dogmas inquestionáveis. Este é um texto denso e interessante que, em parte, corrobora a tese quadripartida.

5.10.1 O discurso de Elifaz: que sabes tu que não saibamos nós? (15,1-35)

O discurso de Elifaz pode ser dividido em duas estrofes: I. v. 1-16 e II. v. 17-35, sendo que cada estrofe se subdivide em quatro unidades temáticas. Como em todos os blocos e capítulos do livro de Jó, existem diversas propostas quadripartidas que divergem ou se complementam.²⁷⁷ Apesar

²⁷⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 462.

²⁷⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 72.

²⁷⁷ Pikaza apresenta um esquema quadripartido: (I) v. 1-13; (II) v. 14-19; (III) v. 20-30; e (IV) v. 31-35 (PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 115-118). Schwienhorst-Schönberger sugere outro modelo: (I) v. 1-6; (II) v. 7-16; (III) v. 17-24; e (IV) v. 25-35 (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 71-81). Morla propõe um esquema tripartido fundamentado em elementos formais e temáticos: (I) v. 2-6; (II) v. 7-16; e (III) v. 17-35 (MORLA, *Libro de Job*, p. 468). A estrutura defendida por Weiser, Hartley e Morla para esse segundo discurso de Elifaz está dividida em duas estrofes temáticas: (I) na primeira, v. 2-16, Elifaz refuta a sabedoria

dessas divergências, estruturaremos o segundo discurso de Elifaz em duas unidades. I. v. 1-16 e II. v. 17-35, e cada unidade temática está subdividida em *quatro* estrofes, o que, em parte, corrobora a tese quadripartida.

I	O ser humano não alcança a sabedoria	v. 1-16
I.a	<i>Elifaz ridiculariza o saber de Jó</i>	v. 1-6
I.b	<i>Nasceste antes de Adam?</i>	v. 7-10
I.c	<i>Relação Jó x El</i>	v. 11-13
I.d	<i>O ser humano é corrupto</i>	v. 14-16
II	O destino dos ímpios	v. 17-35
II.a	<i>Exortação</i>	v. 17-19
II.b	<i>Os dias do ímpio são de escuridão</i>	v. 20-24
II.c	<i>Os crimes do ímpio</i>	v. 25-28
II.d	<i>O julgamento do ímpio</i>	v. 29-35

5.10.1.1 (I) O ser humano não alcança a sabedoria (v. 2-16)

I.a. *Elifaz ridiculariza o saber de Jó* (v. 2-6). O texto começa com uma pergunta retórica (v. 2), introduzindo o tema da sabedoria, e apresenta um esquema quiástico (a/b/c//c'/b'/a')

c	b	a	a	b	c
			2a		
			a'	b'	a'
			2b		

הַחֲכָם יַעֲנֶה דַעַת־רוּחַ *o sábio responderá com ciência de vento,*
וַיִּמְלֵא קִדְיִם בְּטֶנּוּ *e o vento leste encherá a barriga dele.*²⁷⁸

de Jó; (II) a segunda é um discurso sobre o destino do ímpio (v. 17-35) (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 242; WEISER, *Giobbe*, p. 169; MORLA, *Libro de Job*, p. 495). Weiser subdivide a primeira estrofe em *quatro* unidades: (I.a) v. 2-6; (I.b) v. 7-10; (I.c) v. 11-13; e (I.d) v. 14-16 (WEISER, *Giobbe*, p. 169); e, a segunda, em três unidades: (II.a) v. 17-24; (II.b) v. 25-28; (II.c) v. 29-35 (WEISER, *Giobbe*, p. 177). Terrien sugere que a segunda estrofe, que compreende os v. 17-35, é quadripartida: (II.a) v. 17-21; (II.b) v. 22-26; (II.c) v. 27-30; e (II.d) v. 31-35 (TERRIEN, *Jó*, p. 156-149). E Morla propõe o seguinte esquema para esses versículos: (I) os v. 17-19 são *uma exortação (exórdio)*; (II) e os v. 20-35, *o destino dos malvados*, são subdivididos em três unidades temáticas: (II.a) *imagens bélicas* (v. 24-29); (II.b) *os vegetais* (v. 30-33); (II.c) *sobre a angústia e o terror* (v. 21a,24a); e (II.d) *as imagens das trevas* (v. 22a,30a); contudo, sua proposta não segue a ordem do TM (MORLA, *Libro de Job*, p. 495).

²⁷⁸ Tradução interlinear.

O conhecimento defendido por Jó em seus argumentos (12,3; 12,2) é considerado por Elifaz como palavras e declarações inúteis, sem necessidade de atenção ou resposta. Elifaz havia oferecido a Jó palavras seguras e argumentos construtivos (4,2-12),²⁷⁹ mas, como Jó rejeitou seus conselhos, recebe a retribuição. Assim, Elifaz menospreza e difama os discursos e palavras de Jó, afirmando que tudo que disse são “palavras ao vento” (v. 2-3) e, portanto, desprezível. Elifaz perverte as palavras de Jó com um refrão *quádruplo*, utilizando os termos פִּי, *tua boca* (v. 5a), לְשׁוֹן, *língua* (v. 5b), פִּי, *tua boca* (v. 6a), וְשִׁפְתֶיךָ, *os teus lábios* (v. 6b), com a intenção de desvalorizar as palavras de Jó.

Em resposta a Sofar, Jó acusa os amigos de hipocrisia e de praticarem uma religião de fachada (13,4-12). Elifaz rejeita essa agressão e replica com dureza e objetividade. Primeiro, acusa Jó de תִּפְרַר יִרְאַה, *quebrar o temor*, וַתִּגְרַע שִׁיחָה לְפָנַי־אֵל, *e diminuir as meditações perante El* (v. 4). Essas acusações contradizem o testemunho de *YHWH*, que afirmará perante o conselho celestial que Jó é um homem *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1.8; 2,3). As insinuações de Elifaz se assemelham às de Satã, que sugere que o ser humano teme a Deus não por amor, mas por interesses: הֲהִזָּנַם יִרְא אֱלֹהִים, *será por acaso que Jó teme a Deus?* (1,9).

Esta unidade estrutura-se de forma concêntrica, na qual as partes se relacionam de forma simétrica e convergem para um centro (a//b//a'). (a) Nos v. 2-3, Elifaz acusa Jó de possuir um discurso de palavras vazias, enquanto nos (a') v. 5-6 aparecem os órgãos da comunicação: *boca* (2x), *língua e lábios*, enfatizando que as palavras de Jó são inúteis e sem valor. (b) No centro da unidade, no v. 4, Elifaz acusa Jó de desvirtua a religião e de abandonar a piedade, o que contrasta com a imagem de Jó no prólogo. As acusações de Elifaz, portanto, são inconsistentes com o testemunho divino e revelam sua incompreensão sobre a verdadeira natureza da piedade.

I.b. *Nascestes antes de אָדָם, Adam?* (v. 7-10). Elifaz censura e repreende Jó por meio de uma série de questões retóricas sobre a תְּכֵמָה, *sabedoria*, quando pergunta: הֲרֵאִישׁוֹן אָדָם תִּגְלַד, *Acaso nascestes primeiro que Adão?* וְלִפְנֵי גְבֻעוֹת חוֹלְלֵת, *E antes das colinas nascestes?* (v. 7). Esta questão refere-se ao mito do homem primordial,²⁸⁰ אָדָם, *humano criado*, por אֱלֹהִים, *não nascido*, e a primeira testemunha da criação de Deus. Por essa razão, é considerado sábio pela tradição bíblica (Ez 28,11-29).²⁸¹ Para Elifaz, é pura presunção de Jó pensar que é sábio, acreditando,

²⁷⁹ HABEL, *The Book of Jó*, p. 252.

²⁸⁰ Weiser escreve que Elifaz recorre ao mito oriental do homem primogênito, gerado antes de toda a criação (Sl 90,2; Jr 22,19; Jr 23,18) (WEISER, *Giobbe*, p. 172).

²⁸¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 126.

ou pior, que se considera um dos membros do סוּד אֱלֹהִים, *conselho de Eloah* (1,6; 2,1), e dele *escutavas e retiravas* תִּקְבְּמָה, a *sabedoria* (v. 8).

Elifaz está refutando a alegada superioridade de Jó sobre eles (12,13; 13,2),²⁸² ao perguntar retoricamente: *O que sabes que não saibamos?* (v. 9a) e *que entendes que não entendemos?* (v. 9b). A resposta está implícita, porém evidente: nada!

Elifaz argumenta que Jó não possui a mesma clarividência que eles, uma vez que é mais jovem e não tem direito à sabedoria.²⁸³ Ele questiona se Jó pensa que tem mais sabedoria do que os anciãos, que são guardiões da tradição e são mais velhos do que o pai de Jó (12,12).²⁸⁴ Elifaz afirma que Jó não pode ensinar nada aos amigos, pois eles são sábios por natureza (v. 10). É interessante que, apesar de ter acusado Jó de presunção anteriormente, agora Elifaz parece agir de maneira presunçosa, ao se considerar um porta-voz de *Eloah*.

I.c. *Relação Jó x El* (v. 11-13). Na opinião de Elifaz, Jó rejeita תְּנַחֲמוֹת אֱלֹהִים, *as consolações de Deus*, e a וְדַבָּר לְאֵזָבֵה, *palavra suave* (v. 11). Contudo, o que Elifaz considera como consolação de *El* e palavra suave são aquelas proferidas por ele e seus amigos, e rejeitá-las, como faz Jó, equivale a não escutar dos conselhos de *El*.²⁸⁵

Nos v. 12-13, Elifaz faz um duplo questionamento a Jó acusando-o de agir intempestivamente e sem sabedoria. No v. 12, pergunta: מַה־יִקְחֶךָ לְבָבְךָ, *por que te domina o coração?*, וּמַה־יִרְזַמוּן עֵינַיִךָ, *e por que piscas os teus olhos?* O לֵב, *coração*, no AT, é o centro da vitalidade e da consciência, a sede dos sentimentos, acima de tudo, o lugar da razão e do entendimento e dos planos secretos, da reflexão e da decisão.²⁸⁶ Já os עֵינַיִם, *olhos*, principal órgão do conhecimento, são o reflexo do coração.²⁸⁷ A expressão וּמַה־יִרְזַמוּן עֵינַיִךָ, *por que piscam os teus olhos*, revela as intenções do coração. Ver significa reconhecer e conhecer, e, quando os olhos se atrelam ao coração, a razão simplesmente segue o desejo dos olhos, e a pessoa corre perigo (31,7).²⁸⁸

O v. 13 aprofunda o ressentimento de Jó. O texto começa com uma partícula deíctica e enfática כִּי, *porque*, כִּי־תִשָּׁיב אֶל־אֵל רֹחֶךָ, *porque fazes voltar contra El o teu sopro*. O texto utiliza

²⁸² Em sua resposta a Sofar, Jó havia comparado o saber dos amigos com o seu saber: *Ora, saber e poder o acompanham, conselho e entendimento lhe pertencem* (12,13), e, em 13,2, ele diz: *Tudo quanto sabeis, também eu o sei*.

²⁸³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 246.

²⁸⁴ MAZZONI, *Giobbe*, p. 127.

²⁸⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 247; MORLA, *Libro de Job*, p. 492.

²⁸⁶ SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 61-62.

²⁸⁷ FOUILLOUX, Danielle. Olho. In: *Dicionário cultural da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 183-184.

²⁸⁸ SCHROER; STAUBLI, *Simbolismo do corpo na Bíblia*, p. 154.

o substantivo רִיחַ, *vento*, para revelar que o olhar do coração (v. 13a) e as palavras de ódio contra *El* que saem da פֶּה, *boca* (v. 13b), de Jó são guiadas pela raiva que invadiu seu espírito.

O ressentimento de Jó é descrito pelo emprego de *quatro* termos antropológicos. O ser humano interior é representado pelo termo לֵב, *coração*, entendido como paixão, e pelo termo רִיחַ, *vento*, entendido como furor. Já o ser humano externo é representado pelos dois órgãos da face, os עֵינַי, *olhos*, e a פֶּה, *boca*.²⁸⁹

I.d. *O ser humano é corrupto* (v. 4-16). Elifaz começa a unidade citando o questionamento de Jó em 7,17: מָה־אָנוּשׁ, *o que [é] o homem?* Jó afirmará que o ser humano é pó, um ser mortal.

Além disso, Elifaz afirma que até mesmo os seres celestes não são confiáveis ou puros aos olhos de Deus, pois também são criaturas²⁹⁰ impuras, quanto mais os seres humanos que nasceram de mulher: כִּי־יִזְכָּה וְכִי־יִצְדָּק יִלְוֶד אִשָּׁה, *o que é o ser humano, o que é puro? Pode ser justo o que nasceu de mulher?*²⁹¹ Essa visão de impureza inerente ao ser humano e a desconfiança em relação aos seres celestiais refletem uma compreensão da antropologia hebraica que reconhece a falibilidade e a limitação da humanidade em relação a *Eloah*.

Com isso, Elifaz espera comprovar que todo ser יִלְוֶד אִשָּׁה, *nascido de mulher*, jamais pode ser considerado זָכָה, *puro*, e יָצָדֵק, *justo*, e alcançar uma vida virtuosa devido aos limites de sua natureza. Apesar de Elifaz desconhecer as cenas celestes do prólogo, compartilha da mesma visão negativa de Satã sobre o ser humano. Para os dois, o ser humano é dissimulado, propenso ao mal e não merece confiança (1,8). Elifaz termina essa unidade com palavras agressivas: o אִישׁ, *homem*, é תֵּעֵב, *abominável*, אֲלֵחַ, *corrupto*, e bebe, como água, a עֲוֹלָה, *injustiça* (v. 16).

5.10.1.2 (II) O destino do ímpio (v. 17-35)

A segunda seção da intervenção de Elifaz está estruturada em *quatro* unidades temáticas: II.a. *Exortação*, v. 17-19, II.b. *Os dias do ímpio são de escuridão*, v. 20-24, II.c. *O crime do ímpio*, v. 25-28 e II.d. *O julgamento do ímpio*, v. 29-35.

²⁸⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 492.

²⁹⁰ Jó 4,18; 5,1.

²⁹¹ Jó 14,1.

II.a. *Exortação* (v. 17-19). A unidade começa com uma fórmula de exortação no v. 17.²⁹² Esse versículo apresenta um paralelismo sintético e internamente é um quiasmo (ab//b'a'), conforme observado abaixo.

b	a		a	b
	אָתָּן־לִי שְׁמַע־לִי	17a	<i>vou instruir-te, escuta-me.</i>	
a'	b'		b'	a'
	וְהִזְיִיתִי וְאַסְפְּרָה	17b	<i>O que vi vou contar-te.</i>	

Os verbos שְׁמַע, *escutar*, e הִזְיִי, *ver*, são as duas fontes de conhecimento que provêm da experiência²⁹³ e recordam a suposta experiência numinosa de Elifaz (4,12-21). Com esses argumentos, Elifaz deseja confirmar que sua ideologia foi comprovada não apenas por sua experiência e observação, mas também pela tradição que os sábios receberam de seus pais e transmitiram às gerações futuras sem nada esconder (v. 18). Elifaz não oculta nada, seus ensinamentos são genuínos e puros, e sua terra não foi contaminada pela presença de um אָרְ, *estranho* (v. 19).²⁹⁴ Por isso, Jó deve considerar seus ensinamentos, pois são autênticos e confiáveis (19).

II.b. *Os dias do ímpio são de escuridão*, v. 20-24. Elifaz examina a vida do ímpio e conclui que seus dias estão marcados pelas trevas e pelo terror. Os dias do ímpio são de tormento, e seus anos de opressão são contados (v. 20), sendo que a esperança é que sua vida seja antecipada pela morte. O ímpio está destinado a viver nas אֶרְשֵׁי, *trevas* (v. 22a), condenado à espada (v. 22b), perambulando, tateando na escuridão em busca do pão, sabendo que não há como escapar do יוֹם־הַאֶרְשֵׁי, *dia de escuridão* (v. 23b).

O v. 24 começa com a hendíade צָר, *angústia*, e מְצוּקָה, *tribulação*, que transmitem a ideia de uma *tribulação intensa*, que se assemelha a um tumor e a dores intensas. O adjetivo צָר e o substantivo מְצוּקָה unem o v. 24 aos v. 20-23. A tribulação que aflige o ímpio é comparada a um rei com seu exército armado, preparado para atacar e subjugar.²⁹⁵ A motivação do ataque do rei aparece na próxima estrofe (v. 25-28).

²⁹² MORLA, *Libro de Job*, p. 495.

²⁹³ MORLA, *Libro de Job*, p. 495; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 78.

²⁹⁴ As diversas traduções em português interpretam o adjetivo אָרְ como *estrangeiro*; entretanto, a tradução correta do termo seria: *estranho* ou *desconhecido*.

²⁹⁵ MAZZONI, *Giobbe*, p. 130.

II.c. *Os crimes do ímpio*, v. 25-28. As atitudes e o caráter do ímpio são a causa das desgraças que lhe atingem.²⁹⁶ Critérios formais demarcam o início da estrofe, que começa com a partícula deítica e asseverativa כִּי, *porque*, que a descola da estrofe anterior e apresenta os motivos da desgraça do ímpio. Os v. 25-26 descrevem a insolência do ímpio que, por considerar-se superior (גָּבַר), é capaz de estender a mão, אֶל־אֵל, *contra El*, וְאֶל־שַׁדַּי, *e contra Shadday*; e, no v. 26, os ataques continuam. O ímpio, בְּצַוָּאר, ²⁹⁷ *com o pescoço erguido*, em postura de ataque, lança-se contra *El* como um guerreiro revestido com sua armadura e escudo.²⁹⁸ Contudo, apesar da altivez, o ímpio é um guerreiro fraco. Por viver na riqueza, na vida fácil e banquetecendo-se, כֶּסֶף פָּנִיו כְּהַלְבֹּ, *a gordura cobriu-lhe as faces*, e a פִּימָה, *gordura*,²⁹⁹ aumentou os seus dorsos (v. 27).³⁰⁰ Contudo, afirma Elifaz, a boa vida e as bravatas do ímpio são transitórias, suas mansões e imponentes cidades tornar-se-ão ruínas (v. 28). Seu fim é a desgraça,³⁰¹ e será abandonado por todos, especialmente por *Eloah*.³⁰²

II.d. *O julgamento do ímpio* (v. 29-35). Nessa última estrofe, Elifaz emprega uma variedade de termos para enfatizar a instabilidade da vida do ímpio.³⁰³ No v. 29, admite que o ímpio pode se enriquecer, porém sua riqueza e autoridade desaparecem rapidamente, seus bens לֹא־יִקְוּ, *não duram*, e suas propriedades לֹא־יִטָּה, *não se estendem*, pela terra,³⁰⁴ porque a vida e o caminho do ímpio perecem (Sl 1,6). Assim como uma imponente árvore que enfrenta o calor e o vento forte, seca, é cortada e queimada,³⁰⁵ o ímpio, por não suportar a tribulação, *não escapará das trevas*, לֹא־יָסוּר מִגְּיֵה־הַשָּׁ, (v. 30), onde reina a morte.

O ímpio é como uma árvore que não floresce ou floresce antes do tempo (v. 31), uma folha de כַּפֵּז, *palmeira*, que não produz frutos pois está seca (v. 32), e בְּגִבְעָ, *como uma videira*, cujos frutos caem antes de amadurecerem e são perdidos, כַּזַּיִת, *como a oliveira*, perde a sua florada (v. 33). A cada dois anos, a oliveira floresce, e a promessa de uma colheita frondosa

²⁹⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 79.

²⁹⁷ O substantivo בְּצַוָּאר expressa a ideia de uma pessoa orgulhosa, uma pessoa de cabeça dura, como aparece em Ex 33,3.

²⁹⁸ WEISER, *Giobbe*, p. 178.

²⁹⁹ O substantivo פִּימָה, *gordura*, em 2Sm 1,22, simboliza saúde.

³⁰⁰ A descrição irônica e mordaz sobre a vida do hedonista é um dos temas preferidos da literatura sapiencial (Jr 12,1; Sl 37,35; 49,6; 73,2-12) (WEISER, *Giobbe*, p. 178; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 236).

³⁰¹ Dt 20,13-18.

³⁰² Mazzoni propõe duas interpretações para o v. 28: “A imagem do v. 28 foi entendida de várias maneiras: apresenta-nos os ímpios que vivem em cidades arruinadas, reduzidas a escombros. Se colocarmos a cena no futuro, isso pode significar que o julgamento divino cairá sobre ele, com a consequente carga de destruição e miséria que isso acarreta” (MAZZONI, *Giobbe*, p. 131-132).

³⁰³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 81.

³⁰⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 253.

³⁰⁵ Jó 14,7-10; Sl 1,3.

não se concretiza porque as flores caem antes de produzir seus frutos. Assim são os empreendimentos do homem ímpio, promessas que não produzem riquezas.³⁰⁶ Para o ímpio não há esperança, não é como *uma árvore que se for cortada, retoma a vida e continua a deitar rebentos* (14,7).³⁰⁷

Elifaz conclui o seu discurso reafirmando a doutrina da retribuição, não com palavras de esperança, como no primeiro discurso (5,24), mas sim com palavras agressivas.³⁰⁸ Ele utiliza metáforas que definem o caráter do ímpio e reforçam os axiomas da teologia tradicional.³⁰⁹ Elifaz pensa que, ao usar palavras agressivas e sem misericórdia, conseguira convencer Jó de seus pecados e fazê-lo entender que foi vítima de um engano.³¹⁰

כִּי־עֵדֶת חֲנֹף גִּלְמוּד	34a	<i>Sim, a estirpe do ímpio [é] estéril;</i> ³¹¹
וְאֵשׁ אֶכְלָה אֶת־הַיִּשְׁהָד:	34b	<i>e um fogo consome as tendas de suborno.</i>
קָרָה עֵמֶל וַיִּלְדֵּ אָוֶן	35a	<i>Concebe sofrimento e gera a desgraça,</i>
וּבִטְנֹם תִּכְיֶן מִרְמָה:	35b	<i>e seu ventre prepara decepção.</i>

No v. 34, Elifaz assevera que *עֵדֶת, a raça, a estirpe*, do ímpio é *estéril*,³¹² assim como um solo duro e seco em que não adianta semear, pois uma terra estéril não produz frutos. Em sua busca por poder e riquezas, o ímpio se aproxima das *אֶת־הַיִּשְׁהָד, tendas de suborno*,³¹³ com o objetivo de corromper os políticos. No entanto, a cólera divina, como um fogo, aniquilará a reunião dos ímpios, destruindo seus projetos.³¹⁴

Ao findar seu discurso, Elifaz, no v. 35, cita um provérbio tradicional: *Concebe sofrimento e gera a desgraça; e seu ventre prepara decepção*.³¹⁵ Esse provérbio utiliza a simbologia da *בֶּטֶן, barriga, ventre*, para reafirmar que aquele que concebe no sofrimento dá à luz a *מִרְמָה, decepção*.³¹⁶ Nasce alguém que não é digno de confiança. Em todo o discurso, Elifaz não menciona diretamente Jó, mas o identifica com o ímpio que vive com a *בֶּטֶן, barriga*, cheia de vento, com a cabeça cheia de pensamentos corruptos e ardilosos (v. 2).

³⁰⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 253.

³⁰⁷ Sl 1,3; 55,24; 102,24.

³⁰⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 80.

³⁰⁹ Sl 7,15 e Is 59,4.

³¹⁰ WEISER, *Giobbe*, p. 180.

³¹¹ Também é possível traduzir o substantivo *עֵדֶת* como *testemunho*. Nesse caso a tradução seria: *pois o testemunho do ímpio é estéril* (Gn 21,52; Js 24,27).

³¹² Jó 3,7.

³¹³ O salmista denuncia: *Sua mão direita está repleta de suborno* (Sl 26,10b).

³¹⁴ Nas Escrituras, o fogo é um instrumento divino usado para punir quem é ímpio (Sl 79,5; 89,47; Lm 2,4).

³¹⁵ Sl 7,15; Pr 22,8; Is 33,11; 59,4; Os 8,7.

³¹⁶ Jo 9,1-2.

Nesse discurso, Elifaz defendeu a doutrina da retribuição e condenou o ímpio. Ele julgou sem piedade o sofrimento de Jó e acredita que, apesar de ser horripilante, é pedagógico. Elifaz pensa que, caso Jó não se arrependa, habitará em ruínas desoladoras, atormentado pela angústia física e emocional, envolvido pelas trevas da morte e completamente abandonado.

5.10.2 Respondeu Jó a Elifaz: tenho uma testemunha nos céus (16,1–17,16)

A resposta de Jó a Elifaz é objeto de debate entre estudiosos. Morla, Clines e Alonso Schökel afirmam que a complexidade literária e linguística³¹⁷ presente no texto torna difícil a elaboração de uma estrutura que encontre consenso nos diversos comentários. Morla destaca que o capítulo 16 é coerência em sua estrutura, enquanto o capítulo 17 é composto de um aglomerado de segmentos poéticos de procedências distintas e reunidos sem êxito pelo redator,³¹⁸ o que impossibilita uma organização coerente. Alonso Schökel, por sua vez, compartilha a ideia de que, em vez de buscar uma composição coerente, a leitura dos capítulos 16-17 é semelhante a ouvir música ou salmos.³¹⁹

Alguns comentaristas optam por apresentar uma estrutura para o discurso sem dividir os capítulos, mas, como era esperado, há diferentes propostas. Clines defende uma proposta na qual os temas se relacionam da seguinte forma: (A) Jó fala com os amigos (16,2-6); (B) fala consigo mesmo (16,7-17); (C) dirige-se à terra (16,18-(?22)); (C') fala com Deus (17,1-5); (B') volta a falar com os amigos (17,6-10); e (B'') volta a falar consigo mesmo (17,11-16).³²⁰ Outro importante comentarista, Habel, propõe o seguinte esquema retórico, com destaque para o exórdio: (A) exórdio (16,1-5); (B) queixas contra Deus – inimigo (16,6-7); (C) grito de esperança (16,18–17,1); (B1) queixas contra os amigos (17,2-10); e (C1) grito de desespero sobre a esperança (17,11-16).³²¹

Morla estrutura o capítulo 16 em cinco partes: (1) Controvérsia sapiencial (v. 2-6); (2) o passado (v. 7-11); (3) o presente (v. 12-14); (4) o presente (v. 15-17); e (5) grito de esperança (v. 18-22). No entanto, Morla sugere que é um esforço vão tentar traçar uma estrutura única para os capítulos 16-17.³²²

³¹⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 506; CLINES, *Job 1–20*, p. 375; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 254-255.

³¹⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 506.

³¹⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 255.

³²⁰ CLINES, *Job 1–20*, p. 375.

³²¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 267.

³²² MORLA, *Libro de Job*, p. 507.

Vogels e Mazzoni adotam um esquema em cinco unidades, porém diferem na organização dos versículos. A proposta de Vogels é a seguinte: (1) 16,1-6; (2) 16,7-17; (3) 16,18–17,1; (4) 17,2-10; (5) 17,11-16.³²³ Já Mazzoni propõe o seguinte esquema: (1) 16,1-6; (2) 16,7-17; (3) 16,18-21; (4) 16,22–17,12; (5) 17,13-16. Por sua vez, Weiser, Hartley, Schwienhorst-Schönberger e Janzen estruturam o discurso em *quatro partes*, contudo diferem na subdivisão interna dos versículos. Weiser propõe: (1) 16,2-6; (2) 16,7-17; (3) 16,18–17,9; (4) 17,10-16. Já Hartley estrutura da seguinte maneira: (1) 16,2-6; (2) 16,7-17; (3) 16,18-22; (4) 17,1-16.³²⁴ Por fim, Janzen propõe: (1) 16,1-6; (2) 16,7-17; (3) 16,18–17,5) e (4) 17,6-16.³²⁵ A proposta mais objetiva é a de Fohrer, que divide o discurso em três partes com base em seu conteúdo: (1) a rejeição dos amigos (16,2-6); (2) a controvérsia com Deus (16,7-22); (3) o lamento sobre o destino de Jó (17,1-16).³²⁶

Após apresentar as diversas propostas de estrutura para o quarto discurso de Jó (16–17), propomos o seguinte esquema, baseado em critérios gramaticais e temáticos: I. *os consoladores inoportunos* (16,1-6); II. *a queixa de Jó contra Eloah* (16,7-17); III. *a minha testemunha está no céu* (16,18-22); IV. *novo confronto com os amigos* (17,1-9); e V. *a esperança final de Jó* (17,10-16).³²⁷

5.10.2.1 (I) Os consoladores inoportunos (16,1-6)

Os três amigos de Jó (Elifaz, Baldad e Sofar), ao tomarem conhecimento das desgraças que sobrevieram sobre o amigo, vieram apresentar-lhe suas condolências e consolá-lo (2,11). No entanto, após um ciclo de discurso (4–17), revelaram-se incapazes de ter compaixão.

Jó inicia seu discurso refutando os argumentos dos amigos, afirmando: *Escutei estas coisas numerosas vezes* (v. 2a). Os argumentos de Elifaz e dos outros amigos são desprovidos de consolo e, em vez disso, são agressivos. Eles parecem estar mais preocupados com a defesa irrestrita da doutrina tradicional do que com o sofrimento do amigo que vieram consolar.³²⁸

Jó acusa os três de serem *עֲמֵלֵי נֶחֱם*, *consoladores opressivos* (2b). Essa construção é curiosa, pois o verbo *נָחַם*, *confortar, consolar*,³²⁹ é o oposto do substantivo *נֶחֱם*, que significa

³²³ VOGELS, *Giobbe*, p. 110-114.

³²⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 256; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 81-90.

³²⁵ JANZEN, *Giobbe*, p. 165-171.

³²⁶ CLINES, *Job 1–20*, p. 374.

³²⁷ Há muitas inconsistências formais e exegéticas que comprometem a interpretação do texto; por isso, optamos, como sugerem alguns comentários, por uma estrutura que engloba os dois capítulos.

³²⁸ Jó 15,11.

³²⁹ HOLLADAY, *נָחַם*. In: LHAAT, p. 332.

aflição, sofrimento.³³⁰ Parece que Jó está afirmando que a consolação dos amigos lhe impõe mais sofrimento e aflição do que as desgraças que está enfrentado. Os amigos são falsos consoladores ou, pior ainda, consoladores de si mesmos.

Jó continua sua queixa no v. 3, dizendo que os amigos jogam as לְדַבְרֵי־רִי, *palavras ao vento*, sem importarem-se com o sofrimento do amigo (v. 3a). Em seguida, ele pergunta-lhes: *O que te incomoda para que respondas assim?* (3b).³³¹

Jó afirmou em sua resposta a Sofar (11) que era tão sábio quanto os amigos (12,2-3) e poderia falar da mesma maneira que eles caso ocupasse o lugar deles. Ele supõe uma troca de lugares e afirma: *também eu falaria do vosso modo, se estivesse em meu lugar. Eu montaria discursos contra vós, contra vós menearia a cabeça* (v. 4), o que seria um sinal de desprezo. Certamente que não, בְּמוֹפִי, *com a minha boca, o confortaria*, e וּשְׂפִתַי, *e meus lábios os animaria* (v. 5). Jó oferece palavras porque havia recebido apenas palavras. No entanto, suas palavras não seriam como um vendaval, como a dos amigos, e sim de consolo e esperança, pois há uma distância entre ver e viver a tribulação.³³² Para Jó, os três amigos são incapazes de condoer-se e, por isso, incapazes de consolar um sofredor.

No v. 6, Jó interrompe o pensamento e justifica seus contínuos discursos dizendo, de maneira enfática: וְאַחַדְלָה מִה־יִּשְׁחַח לִי אֶת־דַּבְרֵי לֵאמֹר אֶחְדַּלְמָה לְאֵלֵי שֹׁשָׁן כִּי אֲבִי, *se falo, não acalma a minha dor* (v. 6a), וְיִשְׁחַח לִי אֶת־דַּבְרֵי לֵאמֹר אֶחְדַּלְמָה לְאֵלֵי שֹׁשָׁן כִּי אֲבִי, *e, se resisto, como iria me deixar* (v. 6b).³³³ Sua intenção é enfatizar que suas palavras não aliviam seu sofrimento. Ele pensa que talvez possa encontrar alívio e esperança nas palavras de Eloah.³³⁴

5.10.2.2 (II) A queixa de Jó contra Eloah (16,7-17)

A segunda unidade começa com a expressão וְעַתָּה, *sim, agora*, que funciona como uma interjeição enfática que desconecta o v. 7 da unidade anterior e conclui no v. 17 com uma linguagem conclusiva. Nesses versos, Jó fala sobre seu sofrimento atual³³⁵ e culpa Eloah, *El* de לֶאֱסֹף, *sugar suas forças*, e lançar contra ele, כָּל־עֲדָתִי, *toda a sua companhia* (v. 7),³³⁶ que

³³⁰ HOLLADAY, עֲמָל. In: LHAAT, p. 392.

³³¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 510.

³³² VOGELS, *Giobbe*, p. 110.

³³³ Os verbos אֶחְדַּלְמָה, *eu falo*, e וּשְׁחַח לִי, *eu resisto*, no coortativo, enfatizam a ação continuada do sofrimento de Jó.

³³⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 258.

³³⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 507; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 84.

³³⁶ O substantivo עֲדָה possui diversos significados, tais como *assembleia, reunião, multidão, enxame (de abelhas), companhia e bando (de rebeldes)* (HOLLADAY, עֲדָה. In: LHAAT, p. 376).

enfurecidos agem como uma horda em busca de justiça.³³⁷ Jó se sente impotente e fragilizado pelos testemunhos e ataques de *Eloah*.

Para Jó, *Eloah* o entregou nas mãos dos צָר, *inimigos*,³³⁸ que o perseguem com רָע, *raiva*, como feras que paralisam a presa com os olhos ávidos de sangue e a rasga com os dentes (v. 9), em seguida בְּהִרְפָּה, *com desprezo*, escancaram a boca, um gesto de ameaça e desprezo,³³⁹ para quebrar os queixos e devorá-los (v. 10). A percepção de Jó é de que לָא aliou-se aos seus inimigos e age como uma criança, empurrando-o para as mãos dos ímpios.

O texto elenca *quatro* aliados de *El* que avançam contra Jó com o intuito de destruir sua vida: (1) a fera que range os dentes e lhe esmaga os queixos (v. 9); (2) o combatente que o esmaga (v. 12); (3) o arqueiro que lhe transpassa, sem piedade, os rins com suas flechas (v. 13); (4) e o guerreiro que o persegue para rasgar sua pele brecha por brecha (v. 14).³⁴⁰

O v. 12 elenca *quatro* ataques de *Eloah* contra Jó, que sofreu injustamente, apesar de não ter praticado violências com suas mãos e de sua oração ser pura (v. 17), como evidenciado na tradução a seguir:

	שְׁלוֹ הָיִיתִי	12aα	<i>Estava tranquilo.</i>
1	וַיִּפְרֹנֵנִי	12aβ	<i>E me esmagou.</i>
2	וְאָחַז בְּעַרְפִּי	12aγ	<i>E agarrou-me pela nuca</i>
3	וַיִּפְצֹצֵנִי	12aδ	<i>e me destroçou.</i>
4	וַיְקִימֵנִי לִּי לְמַטְרָה:	12b	<i>E me fez levantar, para ele, como alvo.</i>

Nos v. 15-17, Jó recorda as consequências da devastadora violência de *Eloah* contra ele. Perdeu seus bens, seus filhos e criados morreram, e uma doença destruiu sua pele, obrigando-o a realizar os rituais de luto (2,8). Jó costurou as ataduras, feitas de remendos de pano para a penitência, em sua pele e afundou sua fronte no pó³⁴¹ (v. 15). Suas faces estavam coradas pelo pranto, e a imagem da צִלְמֹת, *sombra da morte*, estava impressa em suas pálpebras (v. 16). Essas imagens ilustram o quadro de desolação e abandono que Jó enfrenta. Abandonado por *Eloah* e desprezado pelos amigos, está sozinho no mundo, sem bens, sem saúde e energia para continuar a lutar (v. 17).

³³⁷ Jó 19,12; 30,12-15.

³³⁸ צָרִי, *meu inimigo*.

³³⁹ Lm 3,30; Is 50; Mt 28,67.

³⁴⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 84.

³⁴¹ O substantivo קָרָן significa, literalmente, *chifre*.

Contudo, על לא־הָמָס בְּכַפֵּי יְתִפְלֵתִי זָפָה, *apesar de não haver violência em minhas mãos, e a minha oração [era] pura* (v. 17) disse Jó. Ele é um homem íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal (1,1b),³⁴² como testemunhará YHWH no conselho celeste. Entretanto, Eloah testemunhou contra Jó e o atacou com força devastadora, infligindo ferimentos severos em sua integridade física e psicológica. Para consternação dos três amigos, Jó contesta não apenas com palavras, mas também com o seu próprio corpo, demonstrando, assim, a veracidade do testemunho de Eloah e as consequências de um falso testemunho.³⁴³

5.10.2.3 (III) A minha testemunha está no céu (16,18-22)

Desfalecido pelos contínuos ataques de Eloah e pela incompreensão dos amigos, Jó sente a proximidade de sua morte (v. 12-14),³⁴⁴ súplica e implora que אֶרְצֵן אֶל־הַכֶּסֶף דָּמִי, *a terra não encubra o seu sangue* (v. 18a). Pedir à terra para não esconder o sangue evoca, como explana Mazzoni, o episódio do fratricídio de Abel por Caim (Gn 4,10)³⁴⁵ e permite que o sangue inocente clame por vingança divina,³⁴⁶ como ilustra o hemistíquio 18b: וְאֶל־יְהוָה מִקּוֹם לִי זִעְקָתִי, *que não haja um lugar para o meu grito*.³⁴⁷ Jó deseja que nada impeça que o clamor do sangue inocente seja ouvido nos céus, que não seja silenciado, mas continue a reivindicar a sua inocência. Para que seu grito não seja silenciado, Jó solicita a presença de עֵד, *uma testemunha*,³⁴⁸ e de um דֹּפֵק, *defensor*,³⁴⁹ que clame nos céus diante de Eloah e diante de sua corte e nos lugares altos nos palácios dos reis (v. 19).

Mas quem testemunhará por Jó? Quem será מוֹכִיחַ, *aquele que julga, o juiz*, entre Jó e Eloah, como deseja em 9,33-34? Ou, ainda, quem será עֵד, *a testemunha*, o דֹּפֵק, *defensor*, que Jó solicita que grite por ele nos céus e nos lugares altos (16,19)? Ou o גֹּאֵל, *vingador de sangue, o defensor*, que levantará sobre o túmulo de Jó e escreverá o seu nome na lápide de sua família (19,23-25)? Ou ainda, em 33,23-24, Jó pede que um מְלַאֲכָיִם, *mensageiro*, argumente em seu favor para livrá-lo da morte.

Morla identifica quatro respostas possíveis nos diversos comentários ao livro de Jó. (1) O primeiro grupo defende que o defensor de Jó seria um “deus pessoal”, um ser mitológico,

³⁴² MAZZONI, *Giobbe*, p. 137.

³⁴³ MORLA, *Libro de Job*, p. 535.

³⁴⁴ WEISER, *Giobbe*, p. 193.

³⁴⁵ Gn 37,26; Ez 24,7; Is 26,21.

³⁴⁶ MAZZONI, *Giobbe*, p. 138.

³⁴⁷ Sl 9,13.

³⁴⁸ עֵדִי / דֹּפֵקִי, *minha testemunha*.

³⁴⁹ O termo דֹּפֵק, que traduzimos por *defensor*, é um *hapax legomenon*. De acordo com Alonso Schökel, o seu significado equivale a עֵד, *testemunha* (ALONSO SCHÖKEL, דֹּפֵק. In: DBHP, p. 637).

uma espécie de anjo da guarda que os homens invocam nos momentos de necessidades. (2) Para o segundo grupo, o defensor seria um dos deuses, contraposto de Satã, que estaria presente na assembleia celestial (1,6-12). (3) O terceiro grupo opina que o defensor é uma personificação do clamor de Jó.³⁵⁰ (4) Finalmente, o quarto grupo recorre à “lógica oriental”; para esses, o defensor de Jó é o próprio *YHWH-Eloah*, um *deus bifronte* do juízo e da misericórdia.³⁵¹

Apesar dos diversos questionamentos sobre a identidade da testemunha que no céu e nos lugares altos gritará ou advogará sobre o caso de Jó, não é possível definir sua identidade. Entretanto, podemos afirmar que, ainda que prematuramente, é possível levantar a hipótese de que a testemunha que Jó solicita em 16,19 será o seu próprio sangue derramado na terra.

No v. 20, Jó reclama que seus companheiros zombam de seu sofrimento e não percebem que suas lágrimas são *לִלְאֹהִי*, para *Eloah* (v. 20b). Sua esperança e confiança se deslocaram da terra, onde era desprezado até pelos seus amigos, e subiram aos céus. Já não espera mais compaixão dos humanos, mas que *Eloah* seja a sua testemunha, sua salvação, amigo verdadeiro, defensor e juiz que explicará perante o tribunal sua situação e defenderá sua causa.³⁵²

No entanto, como é possível que *Eloah* defenda Jó, *עַם-לְאֹהִי*, contra *Eloah* (v. 21)? Como é possível que *Eloah* seja *עֵד*, testemunha, e *דַּבָּר*, defensor, de Jó no céu contra o próprio *Eloah*. Essa afirmação pode soar estranha, mas desvela as faces de sua fé. Se, por um lado, Jó é capaz de superar todas as tribulações, incluindo a ameaça de morte, para se aproximar de *Eloah*, por outro lado, revela que sua fé não é, a princípio, um dogma incontestável, como sustenta a doutrina da retribuição. A fé não pode ser requerida de acordo com a necessidade do crente e na hora que desejar,³⁵³ como prega a teologia da prosperidade.

O tema central do v. 22 é a fé de Jó, que, apesar da tribulação e da proximidade da morte, mantém-se em paz. A questão de ser ou não absorvido em vida deixou de ser relevante, uma vez que a esperança repousa nas mãos de seu *דַּבָּר*, defensor.

5.10.2.4 (IV) Novo confronto com os amigos (17,1-9)

A vida não está fácil para Jó, apesar de renovar a sua confiança em *Eloah* (16,18-22). O fardo que está sobre seus ombros não se alivia, como pode ser observado na forma e no conteúdo do capítulo 17. O v. 1 resume, em três hemistíquios, a existência humana:

³⁵⁰ MAZZONI, *Giobbe*, p. 139.

³⁵¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 546; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 86.

³⁵² Os v. 20-21 parecem apresentar uma elipse em relação à teofania descrita nos capítulos 38,1-42,6.

³⁵³ WEISER, *Giobbe*, p. 193.

רוחִי תִפְלֶה 1a *O meu alento foi arrancado,*
 יְמֵי נִזְעָכוּ 1b *meus dias findam,*
 קְבָרִים לִי 1c *o túmulo me espera.*³⁵⁴

Em seguida, no v. 2, Jó assevera que a causa de suas desventuras são os difamadores (16,2). Os três amigos que deveriam consolá-lo, na verdade zombam dele, oprimem-no e o castigam com seus discursos, sem se preocuparem com a sua condição e sofrimento. Consciente de sua condição,³⁵⁵ Jó implora a Eloah: שְׁמָה־נָּא עֲרַבְנִי עִמָּךְ, *por favor, sê, para mim, fiador, junto a ti* (v. 3), e não permita que os difamadores, homens de coração fechado que não entendem a situação de sofrimento de Jó, triunfem (v. 4), pois são amigos falsos e traidores (6,15). São pessoas que se banqueteiavam com seus comparsas enquanto os olhos de seus filhos definham (v. 5). A queixa dos caluniadores e falsos amigos³⁵⁶ tornou-se um refrão, um מְשָׁל, *provérbio*, de canções satíricas com o objetivo de difamar o nome de Jó, e por isso cospem em sua face (v. 6).³⁵⁷ Essa é causa da depressão de Jó (v. 7).

Por isso, nos v. 8-9,³⁵⁸ Jó adota um tom irônico ao se referir a Elifaz. Ele afirma que Elifaz é יָשָׁר, *correto*, e נָקִי, *inocente*, alguém que desperta indignação, עַל־הַנֶּהָר, *contra o malvado*, וַיִּאָּחַז צַדִּיק, *mas agarra o justo em seu caminho* (v. 9a). Jó, por sua vez, é um homem justo, com suas mãos limpas e seu coração puro, cujas forças se renovam em sua *integridade e temor a Eloah*.

Essa unidade é concluída com Jó convocando os amigos a שׁוּבוּ, *retornar, a arrepende-se*, pois, apesar da eloquência, não encontrou um חָכָם, *sábio*, entre eles.

5.10.2.5 (V) A esperança final de Jó (17,11-16)

O último seguimento da resposta de Jó a Elifaz é composto de três hemistíquios como no v. 11:

יְמֵי עָבְרוּ 11aα *Os meus dias passaram,*
 זַמְתִּי בְּתִקּוֹ 11aβ *meus planos [foram] arrancados;*
 מוֹרְשֵׁי לִבִּי 11b *os desejos do meu coração [arrancados].*

³⁵⁴ A tradução literal de קְבָרִים לִי seria: *túmulos para mim*.

³⁵⁵ Jó 9,21; 10,7.

³⁵⁶ O sujeito do v. 6, para alguns comentaristas, é Eloah. No entanto, o texto está na terceira pessoa, assim como no v. 5, e não na segunda pessoa, como é comum quando se dirige a Eloah.

³⁵⁷ Is 52,14; 53,3-4; Mt 26,67; Mc 14,65.

³⁵⁸ Mazzoni escreve que alguns comentaristas consideram esse versículo uma interpolação do discurso de Baldad (MAZZONI, *Giobbe*, p. 142).

Essas três proposições revelam o estado psíquico e os pensamentos que ocupam o coração e a mente de Jó. O sofrimento imposta a Jó por *Eloah* drenou suas energias e esperanças, e a morte iminente destruiu os seus planos e sonhos. Porém, os defensores da teologia da retribuição continuam insensíveis e são incapazes de demonstrar compaixão. Eles tentam, sem sucesso, convencer Jó a se arrepender de seus pecados, argumentando que, assim, *a noite se tornará dia e luz dissipará a escuridão*³⁵⁹ (v. 12).³⁶⁰

Nos v. 13-16, discorre-se sobre o conflito entre a morte certa e a esperança de Jó. A tradução a seguir facilitará a visualização e compreensão teológica desses versículos.

אִם־אֶקְוֶה שְׂאוּל בְּיָתִי	13a	<i>Se espero</i> ³⁶¹ <i>que o Sheol seja a minha casa,</i>
בְּחֹשֶׁךְ רַפְדֹתִי יִצְוָעִי:	13b	<i>Na escuridão estendi a minha cama.</i> ³⁶²
לִשְׁחַת קְרָאתִי	14aα	<i>Para o fosso</i> ³⁶³ <i>clamo:</i>
אָבִי אִתָּהּ	14aβ	<i>“Meu pai [és] tu;</i>
אִמִּי	14aα	<i>Minha mãe</i>
וְאִחֹתִי לְרַמָּה:	14aβ	<i>e a minha irmã.”</i>
וְאַיִה אֲפוֹ תִקְוֶנִי	15a	<i>Então, onde [está] a minha esperança?</i>
וְתִקְוֶנִי מִי יִשְׁוֹרְנָה:	15b	<i>Minha esperança, quem contempla?</i>
בְּדֵי שְׂאוּל תִּרְדָּנָה	16a	<i>Carregados ao Sheol descereão,</i>
אִם־יַחַד עַל־עָפָר נָחַת: ס	16b	<i>Quando juntos ao pó descereemos.</i>

O texto pode ser subdividido em duas sentenças condicionais: (I) os v. 13-14 constituem a *apódose* (אִם־אֶקְוֶה), enquanto os (II) v. 15-16 a *prótase*. Jó, após longos debates, concluiu que não há *esperança* e que em breve sua morada³⁶⁴ será o שְׂאוּל, *a escuridão*, onde estenderá sua cama e, sozinho, sem familiares e amigos, descansará no reino dos mortos. No *Sheol*, o fosso será seu pai, sua mãe e irmã (v. 14). Jó invoca a morte, pois perdeu o sentido da vida, o desejo de viver. O sofrimento destruiu sua paz e alegria, e seu consolo está em sua morte.³⁶⁵ As trevas,

³⁵⁹ Gordis entende que o v. 12 expressa o desejo de Jó (v. 11) de que a noite se transforme em dia e a luz se aproxime da escuridão (GORDIS, *The Book of Job*, p. 184).

³⁶⁰ Jó 5,17-26; 8,20-22; 11,13-19.

³⁶¹ O verbo קָוָה, *esperar*, não se refere simplesmente a um ato de *esperar*, mas sim à *esperança* (Sl 25,3.5.21; 27,14; 37,9; 39,8; 52,11; 69,7.21; Is 33,2; 40,31; 51,5; Lm 3,25; Pr 20,22) (JENNI; WESTERMANN, קָוָה. In: DTAT – II, p. 781).

³⁶² A tradução literal de יִצְוָעִי: *as minhas camas*.

³⁶³ A LXX traduz por θάνατον, *ó morte*, e a Vulgata por *Putredini*.

³⁶⁴ Hartley afirma que há indícios de que o AT acreditava que o *Sheol* era composto de moradias individuais (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 271).

³⁶⁵ MAZZONI, *Giobbe*, p. 144.

como havia mencionado no v. 1, serão sua tumba (v. 1b), e sua esperança é a morte (3,3-4.11-19).³⁶⁶

Na questão: *onde está* יְהִי־יְהִי, *minha esperança?* (v. 15a), parece estarem as respostas que Jó almeja. Ele desistiu da esperança terrena porque *Eloah* arruína a esperança humana e,³⁶⁷ no hemistíquio 15b, Jó questiona: *A minha esperança, quem contempla?* O clamor de Jó é pessoal e não está alicerçado em reflexões teóricas sobre a vida ou sobre a esperança, mas sim em sua própria experiência. Por isso, Jó constata no v. 16 que sua esperança morrerá como ele, e o *Sheol* abrirá suas portas para recebê-los. Juntos, submergirão no pó (v. 16). Será esse o fim de Jó e de sua esperança?

5.11 Conclusão

O primeiro ciclo dos diálogos entre Jó e seus três amigos, Elifaz, Baldad e Sofar, compreende os capítulos 4,1–17,16, conforme defende a tese das estruturas quadripartidas presentes em diversos blocos e textos do livro de Jó. Este bloco é um dos mais desafiadores do livro, já que a cada discurso os três amigos defenderam os axiomas da teologia da retribuição, e Jó, com argumentos sólidos pautados em seus princípios éticos, rebateu os ataques que sofreu e reafirmou o desejo de ouvir os argumentos de *Eloah*.

A estrutura quadripartida, nesse primeiro ciclo de diálogos poéticos, não foi embasada nos discursos de Jó, como propõem alguns dos esquemas tripartidos, que consideram os capítulos 4–5 como uma resposta de Elifaz ao monólogo de Jó (3), mas sim nos discursos dos três amigos, os quais, por sua vez, são replicados por Jó. A estrutura quadripartida foi demonstrada nos discursos, capítulos, perícopes e versículos, a fim de comprovar que é um recurso retórico observado em diversos textos do livro de Jó. Constitui não um acaso, mas um recurso linguístico, uma chave de leitura para facilitar a hermenêutica do texto.

O próximo passo consistirá na abordagem do segundo ciclo de diálogos, um dos blocos mais contestados e complexos do livro (18–27). Apesar das ambivalências que se impõem, o estudo seguirá o TM, com o objetivo de demonstrar a existência de dois ciclos de discurso.

³⁶⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 557.

³⁶⁷ Jó 14,7-22.

CAPÍTULO VI SEGUNDO CICLO DE DIÁLOGOS POÉTICOS (18,1–27,23)

O segundo ciclo de diálogos entre Jó e seus três amigos compreende, segundo a teoria quadripartida, os capítulos 18 a 27. O primeiro ciclo, por sua vez, é composto de quatro intervenções dos amigos seguidas de quatro respostas de Jó, e engloba os capítulos mais discutidos do livro. As divergências entre os estudiosos são variadas, abrangendo desde a estrutura até a veracidade de alguns textos e aos arranjos estruturais com o propósito de harmonizar o discurso aos personagens que o profere. Conforme demonstrado no *status quaestionis*, existem mais divergências do que concordâncias, sobretudo para os capítulos 24 a 27.

O estudo seguirá a disposição do TM, que é a mesma dos códices antigos, da Septuaginta e da Vulgata. Não será proposta e sequer defendida uma reorganização de perícopes ou versículos para conformar a mensagem aos personagens, como sugere os adeptos da reorganização do texto.

6.1 Segundo ciclo quadripartido de diálogos entre Jó e seus três amigos (18,1–27,23)

Na estruturação quadripartida, o primeiro a discursar é Baldad, que profere dois discursos (18 e 25), acompanhado do último discurso de Sofar (20) e de Elifaz (22). Os discursos serão contrapostos por Jó na mesma proporção do primeiro ciclo (4–17). O elemento genuíno da estrutura quadripartida é a harmonia entre os blocos do livro e os dois ciclos de discurso, que, sem propor uma reorganização do texto, equilibra os dois ciclos e não altera o TM.

O primeiro ato ocorre entre בַּלְדָּד הַשּׁוּחִי, *Baldad de Shûah* (18), seguido de uma contestação de Jó (19). Em seguida, צֹפָר הַנַּעֲמָתִי, *Sofar de Naamá* (20), discursa e Jó contrapõe-se (21). O terceiro ato é o debate entre Jó e אֵלִיפַז הַתֵּימָנִי, *Elifaz de Teman*, o discurso de Elifaz (22), e é contraposto por Jó nos capítulos 22–24, um dos textos mais controversos e debatidos do livro. O quarto ato é o debate entre Baldad, que profere um breve discurso com apenas 6 versículos (25), mas é replicado por Jó com uma longa e conclusiva resposta (26–27).

Apesar das incongruências, o segundo ciclo de discursos, a exemplo do primeiro, apresenta características estruturais e temáticas que corroboram a tese quadripartida em diversos textos do livro e em sua macroestrutura, que segue o TM, como pode ser observado no esquema abaixo.

Diálogos	Acusações?		Replica de Jó
Primeiro ato:	Baldad (18)	x	Jó (19)
Segundo ato:	Sofar (20)	x	Jó (21)
Terceiro ato:	Elifaz (22)	x	Jó (23–24)
Quarto ato:	Baldad (25)	x	Jó (26–27)

6.2 Primeiro ato: o confronto entre Baldad e Jó (18,1–19,29)

Nesse primeiro ato, ocorre o confronto entre Baldad (18) e Jó (19), e compreende apenas dois capítulos. Todavia, é um dos mais importantes e centrais dos diálogos poéticos e funciona como uma dobradiça temática, pois revela a esperança que sustentará os discursos de Jó até o final do livro (19,25). Baldad centra sua mensagem na descendência e no futuro do ímpio, afirmando que sua luz apagará sem deixar um descendente. Jó responde afirmando que o seu *go'el* está vivo e se erguerá, sobre o pó de seus ossos, para resgatá-lo.

6.2.1 O discurso de Baldad: a luz, em sua tenda, escurecerá (18,1-21)

O discurso de Baldad, para a maioria dos comentaristas,¹ está dividido em duas unidades: na primeira (I) Baldad exorta Jó (v. 2-4), e a segunda (II) compreende os v. 5-21. Baldad expõe uma série de metáforas sobre o destino dos ímpios, com o objetivo de defender a doutrina da retribuição.²

6.2.1.1 (I) Baldad exorta Jó (v. 2-4)

Essa exortação contém alguns problemas que dificultam a definição do destinatário do discurso. No v. 2, os verbos *תִּשְׁמְרוּן*, *retereis*,³ e *תִּבְיִנוּ*, *considerareis, ponderareis*,⁴ estão conjugados na segunda pessoa masculino plural, e o substantivo *בְּעֵינֵיכֶם*, *aos vossos olhos*,⁵ no

¹ A estrutura proposta por Terrien consiste em quatro unidades: (I) v. 1-5; (II) v. 12-16; (III) v. 12-16; e (IV) v. 17-21. No entanto, a proposta de Terrien pode ser considerada vaga ou imprecisa (TERRIEN, *Jó*, p. 157-161).

² MAZZONI, *Giobbe*, p. 144; MORLA, *Libro de Job*, p. 559-560; VOGELS, *Giobbe*, p. 115-116; WEISER, *Giobbe*, p. 205; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 273-274; GRAY, *The Book of Job*, p. 261.

³ *שׁוּמַר*, *colocar*, imperfeito *qal 2.pmp* com nun pedagógico.

⁴ *בִּינָה*, *discerner, considerer*, imperfeito *qal 2.pmp*.

⁵ *עַיִן*, *olho*, substantivo sufixado com a 2.pmp.

v. 3b,⁶ resulta estranho,⁷ sobretudo porque no v. 4 Baldad fala pessoalmente a Jó. Com isso, surge a dificuldade de definir para quem Baldad direcionou os v. 2-3. Aos seus dois amigos Elifaz e Sofar?⁸ Aos ímpios, grupo do qual Jó⁹ também faz parte?¹⁰ É plausível pensar que Baldad, por falar no plural, como está no TM, está falando com Jó e com os seus dois amigos.¹¹

Baldad inicia o discurso com palavras semelhantes ao primeiro discurso, em 8,2.¹² Irritado e sentindo-se insultado por Jó, questiona: עַד-אָנָה תְּשִׁימוּן קִנְיֵי לְמַלְיָן, *até quando retereis esse discurso?* (v. 2a). Baldad, assim como seus amigos, não presta atenção às palavras nem se importa com a situação de Jó, e é por isso que o acusam de falar em demasia para ocultar sua culpa, mas que acaba complicando a sua situação.¹³ Diante disso, pede a Jó sensatez e o aconselha a refletir sobre o peso de suas palavras: תְּבִינּוּ וְאַחַר כֵּן תִּדְבַּר, *ponderareis, e depois falaremos* (v. 2b), disse Baldad.

Para Baldad, Jó ofendeu os amigos ao compará-los a animais impuros e estúpidos (v. 3).¹⁴ Eles estão irritados porque, no capítulo 16, Jó os acusou de falar demais e de não se condoerem com ele (v. 4-5) e, no capítulo 17, afirma que eram insensíveis e capazes de festejar com os amigos enquanto seus filhos languescem os olhos (v. 4-5). Além disso, Jó disse: וְלֹא-נִחַסְתִּי אֶת-עַיִן מֵעַבְרֵי הַיָּם, *não encontrei, entre vós, um sábio* (v. 10b).

O v. 4 esclarece o destinatário da exortação de Baldad. Ele é composto de três hemistíquios. No primeiro, Baldad olha para Jó e declara categoricamente: תִּטְרַף נִפְשׁוֹ בְּאַפוֹ, *tu, o que despedaça a vida é a tua cólera* (v. 4a). Baldad acredita que a raiz do sofrimento de Jó é a sua recusa em não aceitar a doutrina estabelecida, enquanto Jó insiste em imputar a responsabilidade a *Eloah*, afirmando que Ele o atacou como uma fera com a intenção de despedaçá-lo (16,9).¹⁵

⁶ BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 133-134; GORDIS, *The Book of Job*, p. 190; MORLA, *Libro de Job*, p. 574.

⁷ Hartley observa que alguns comentaristas, com base na LXX, propõem uma correção do TM para o singular (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 273). תְּשִׁימוּן / παύση, *cessarias* [futuro do indicativo, 2 pms do verbo παύω, deter, cessar, fazer cessar, acalmar, reduzir] e תְּבִינּוּ / ἐπίσχες, *tenha* [aoristo imperativo, 2 pms do verbo ἐπέχω, ter, oferecer, estender]. Tradução dos LXX: μέχρι τίνος οὐ παύση ἐπίσχες ἵνα καὶ αὐτοὶ λαλήσωμεν, *quando porerá fim ao teu discurso? Refleti bem e depois falaremos!* (POPE, *Job*, p. 133).

⁸ BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004, p. 824, nota “a” a Jó 18,2; MAZZONI, *Giobbe*, p. 145.

⁹ Baldad usa os verbos na segunda pessoa do plural para identificar Jó com os ímpios (POPE, *Job*, p. 133). MORLA, *Libro de Job*, p. 575.

¹¹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 269.

¹² WEISER, *Giobbe*, p. 206.

¹³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 273.

¹⁴ Jó 12,2.7-8; Sl 73,22.

¹⁵ A cólera divina está presente no livro de Jó em diversas passagens (Jó 4,9; 9,5.13; 14,13; 19,11; 20,23.28; 21,17; 35,15; 36,13.33; 42,7).

Já nos hemistíquios 4bc, Baldad pergunta: הֲלִמְעַנָּה תַעֲזֹב אֶרֶץ, *acaso, por sua causa, será abandonada a terra?* וְיִעָתֵק צוּר מִמְקוֹמוֹ, *E se deslocará a rocha de seu lugar?* Baldad enxerga irracionalidade nas palavras de Jó e, para confirmar sua hipótese, deseja saber se ele acredita que *Eloah* moverá uma pedra¹⁶ ou abandonará a terra, condenando-a ao caos הֲלִמְעַנָּה, *por tua causa* (14,18).¹⁷ Baldad pergunta se Jó pensa que é um deus¹⁸ ou mesmo Adão, criado diretamente por *Eloah* e não nascido de mulher, como os outros humanos (15,7).¹⁹ Se esses são os pensamentos de Jó, ele desconhece *Eloah*,²⁰ e, pior, é arrogante e insano.²¹

6.2.1.2 (II) A luz do ímpio se apagará (v. 5-21)

De maneira genérica, categórica e incisiva, Baldad define que o ímpio recebe, como retribuição pelos seus pecados, desgraças e punições (v. 12). Nos v. 5-6, assegura que אִוֵר, *a luz*, e o שָׁר, *fogo*, dos ímpios יִכָּשֶׁף, *se apagará* (2x), לֹא יִבְרֹק, *não brilhará*, e יִשָּׁחַף, *se extinguirá*.²² Como o ímpio vive afastado de *Eloah*, na mentira e na corrupção, a luz divina aos poucos se afasta de sua tenda, e ele vive na escuridão da morte. Para Baldad, Jó é ímpio e, por isso, a luz de sua tenda se apagou, pois pecou ao praticar o mal diante de *Eloah* e de seus compatriotas. O ímpio não prospera. Como escreve Mazzarolo, “a alegria se transforma em tristeza; a prosperidade, em desgraça, e o bem se transforma em caos”.²³

O segundo segmento, v. 7-10, complementa as metáforas dos versos anteriores. A luz garante que se possa caminhar com tranquilidade, porém, na escuridão, os passos e os caminhos são inseguros, e o ímpio cai nas armadilhas e no laço do caçador. O ímpio vive constantemente ameaçado pelas armadilhas que ele mesmo fabricou. Ele pode progredir por um tempo, mas logo tropeça e cai em suas próprias impiedades (v. 7). Seus pés são laçados na רֶשֶׁת,²⁴ *rede*, de sua conduta pecaminosa, e não desfruta de uma vida próspera e longa em anos.²⁵

Os v. 8-10 estão repletos de termos que descrevem as armadilhas em que o ímpio tropeça. Os substantivos רֶשֶׁת, *rede*, e מַבְרָכָה, *grades* (v. 8), são duas metáforas que indicam uma situação de perigo e, neste contexto, fazem alusão à conduta de Jó. No v. 9, os substantivos

¹⁶ Jó 9,5-6.

¹⁷ VOGELS, *Giobbe*, p. 115.

¹⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 577.

¹⁹ HABEL, *The Book of Job*, p. 281; MAZZONI, *Giobbe*, p. 146.

²⁰ WEISER, *Giobbe*, p. 207.

²¹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 274.

²² Jó 3,3-4.

²³ MAZZAROLO, *Jó*, p. 159.

²⁴ Ex 27,4; Ez 12,13; 32,3; Lm 1,13.

²⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 273.

חַפְּזִים,²⁶ *armadilha*, e צְמִימִים, *laço*,²⁷ indicam que essas duas armadilhas são inevitáveis e que o ímpio não é capaz de prever sua proximidade, acabando por cair mesmo quando anda com cuidado. Os termos empregados no v. 10 deixam claro que as desgraças do ímpio são, na verdade, a retribuição por seus crimes. Os termos חֲבִלֹתָי, *a corda dele*, e מְלַכְדָּתוֹ, *a armadilha dele*, na terceira pessoa, não evidenciam se Baldad está falando de *Eloah* ou do ímpio. Somente uma interpretação, iluminada pelo v. 8, indica que o *laço* e a *armadilha* são do ímpio e não de *Eloah*.

O segmento central desse discurso de Baldad são os v. 11-15. A אֲנֹי וְאֵיזֵי, *desgraça e calamidade*, no entender de Baldad, assombram e aterrorizam o horizonte do ímpio. No hemistíquio 11a diz: סָבִיב בְּעֵתָהּ בְּלֵהוֹת, *Terrores o cercam e amedrontam* (v. 11a). O ímpio vive atribulado, sob constante ameaças por todos os lados e caminhos. A אֲנֹי וְאֵיזֵי, *fome e desgraças*, duas metáforas da morte (v. 12a),²⁸ perseguem seus passos (v. 11b) para pegá-lo em algum tropeço (v. 12b).²⁹

Para Baldad, a doença que consome a pele de Jó é personificada no בְּכוֹר מֵוֶת, *primogênito da morte* (v. 13).³⁰ Jó é a personificação da doença³¹ e da morte,³² porque sua pele está contaminada por uma peste e ele deve ser isolado do convívio social. Isso significa arrancar de sua tenda a esperança e a confiança (v. 14-15) e obrigá-lo a marchar na direção do מֶלֶךְ בְּלֵהוֹת, *rei dos terrores* (v. 14), Ἀβαδδών / אַבְדֹּן, *o Abaddon*,³³ ἄγγελον τῆς ἀβύσσου, *o anjo dos abismos* (Ap 9,11), ser que domina e destrói os homens.³⁴ Em seguida outros moradores invadem a tenda e espalham enxofre para descontaminar os campos³⁵ e matar os animais (v. 15).

Como uma árvore cujas raízes secaram (v. 16-19), sua morte, apesar de lenta, é inevitável. Assim acontece com o ímpio: a doença atinge suas raízes como um tumor silencioso que, quando se manifesta, a morte é certa. Todavia, para a árvore plantada próxima às águas, há esperança (14,7). Mas para o ímpio, não, seu nome será removido da terra e esquecido para

²⁶ Jó 22,10; Pr 22,5; Jr 48,43-44.

²⁷ O substantivo צְמִימִים, *laço*, *arapuca*, é um *hapax legomena*, com duas ocorrências no livro de Jó, ambas nos discursos dos amigos (Jó 5,5 e 18,9).

²⁸ Jó 15,20-24.

²⁹ Pr 30,15-16.

³⁰ Segundo Pikaza, as línguas semitas, o árabe e o aramaico, veem a doença como *primogênita da morte* (PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 131).

³¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 92.

³² MORLA, *Libro de Job*, p. 581.

³³ Acreditava-se que o *rei dos terrores* fosse o monarca que reinava no submundo, abrigando as almas dos mortos e os demônios de peste e terror (26,6b) (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 279).

³⁴ Hb 2,14.

³⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 583.

sempre (v. 17).³⁶ Ele será empurrado para a escuridão e desterrado do mundo (v. 18), e seu nome não constará na lápide de seu túmulo entre o nome de seus parentes (19,24). Sem descendentes e doente (v. 19),³⁷ seus עַל-יָמָיו, *dias*,³⁸ serão esquecidos pelas gerações do Oriente e do Ocidente (2,11).³⁹ Ele morrerá abandonado pelos que o precederam e pelos que o sucederem, todos se afastarão, מְשֻׁמְּם, *desolados*, e אֲזַזוּ וְשָׁעָרָם, *paralisados pelo horror* (v. 20),⁴⁰ e pelas desgraças que atormenta a sua carne.

No v. 21, Baldad retoma o ensinamento sobre a retribuição e sintetiza o destino do ímpio. O hemistíquio 21a começa com uma fórmula הִלְאֵי-כֵן, *sim, assim*, uma expressão asseverativa, que enfatiza que a ruína dos ímpios emana da maldade que demonstraram em suas vidas e *Eloah* está retribuindo, não por vingança, mas de acordo com as suas obras.⁴¹ O destino do ímpio o leva para מְקוֹם, *um lugar*, de destruição porque rejeita os conselhos e ensinamentos de *El*, vivendo na impiedade. Com isso, Baldad afirma que o ímpio não ignora a existência de *El*,⁴² todavia, vive um ateísmo prático, e a consequência para aqueles que vivem afastados de *El* é a doença, a perda dos bens, a morte de seus familiares e, posteriormente, a morte e o esquecimento.

6.2.2. A resposta de Jó a Baldad: a esperança de Jó (19,1-29)

Certamente, Jó 19,25 é um dos textos mais citados do livro de Jó.⁴³ Jó sente-se sozinho, abandonado por seus amigos, parentes e servos (v. 13-22), e por *Eloah* (v. 7-12). Desamparado por aqueles que deveriam resgatá-lo da miséria e da morte, Jó ergue a cabeça, olha para frente e deseja: מִי-יִתֵּן, *oxalá*, que meu אֲשָׁרָא se levante. A fé de Jó é inabalável, por isso espera, contra toda humana esperança,⁴⁴ que um *go'el*, quer seja ele um parente quer seja o próprio *Eloah*, se levante para resgatar sua honra, seu nome, mesmo que isso ocorra após a sua morte.

A identidade do *go'el*, em Jó 19,25, é objeto de discussões, bem como o momento em que o resgate acontecerá, se antes ou após a morte de Jó. Jó não o conhece, nem o viu, mas espera que sua vida ou seu nome seja restaurado, mesmo que isso aconteça após a sua morte.

³⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 281.

³⁷ Jó 1,18-19; 2,4-5.

³⁸ עַל-יָמָיו, tradução literal: *sobre o seu dia*.

³⁹ É provável que o uso de ambos os pontos cardeais seja um merisma para indicar todas as direções possíveis, como uma figura de linguagem para referir-se ao mundo inteiro conhecido (MORLA, *Libro de Job*, p. 585).

⁴⁰ אֲזַזוּ וְשָׁעָרָם, a tradução literal seria: *agarram no horror*.

⁴¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 149.

⁴² מְקוֹם לֹא-יָדַעְתִּי עֲלָיו, *o lugar que não conhecia El*.

⁴³ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 283.

⁴⁴ Rm 4,18.

Quanto à estrutura do capítulo 19, existem, como na maioria dos textos do livro, diversas propostas, algumas convergentes e outras divergentes.⁴⁵ Aqui subdividimos o texto em quatro unidades, embasados em critérios formais e temáticos. I. O texto começa com uma *exortação*, v. 2-5, que introduz três unidades temáticas: II. *Lamento contra Eloah*, v. 6-12; III. *Jó, o homem desprezado por todos*, v. 13-20; e IV. v. 21-29, *A esperança de Jó em um go'el*. O gênero literário é de lamentação.

6.2.2.1 (I) A exortação (v. 2-5)

Jó começa sua resposta a Baldad, em seu quinto discurso,⁴⁶ com a expressão *עַד־לִּי בַּדָּבָר*, *até quando*, que é uma indireta a Baldad, que havia iniciado seus dois discursos com a mesma expressão (8,2; 18,2).⁴⁷ Contudo, direciona o discurso aos três amigos, como indicam os verbos no plural, e revela sua impaciência ao ouvi-los, porque, em vez de consolá-lo (2,11), eles *אֲנִי־מְטַחֵם*, *atormentam*, *אֲנִי־מְטַחֵם*, *sua vida*. Os três agem como se fossem inimigos de Jó, *אֲנִי־מְטַחֵם*, *trititando*,⁴⁸ e massacrando-o como se fosse grão até virar farinha, com declarações agressivas.

Os ataques ininterruptos dos três amigos com palavras inconvenientes e irônicas num momento complexo e cheio de sofrimentos supuraram profundas feridas na *שֶׁפֶט* de Jó, que,

⁴⁵ Morla estrutura o texto em seis seções: (I) v. 2-5; (II) v. 6-12.7; (III) v. 13-20; (IV) v. 21-22.27c.29, v. 25-27; e (VI) v. 23-24. Observa-se que Morla não segue o texto canônico (TM), pois desloca o v. 7 após o v. 12, desloca os v. 25-27 e os encaixa após o v. 29 e, por fim, realoca os v. 23-24 como a última estrofe do texto. Para Morla, o capítulo 19 tem a seguinte configuração: v. 1-20 + 21-22 + 27c-29 + 25-27b + 23-24 (MORLA, *Libro de Job*, p. 586-589). Mazzoni também subdivide em seis estrofes: (I) v. 1-6; (II) v. 7-12; (III) v. 13-20; (IV) v. 21-22 e v. 23-27; e (VI) v. 28-29 (MAZZONI, *Giobbe*, p. 150). Terrien e Hartley propõem que o texto seja dividido em cinco unidades: (I) v. 2-6; (II) v. 7-12; (III) v. 13-18; (IV) v. 19-29 (TERRIEN, *Jó*, p. 162-175). Hartley divide o texto em cinco unidades: (I) v. 1-6; (II) v. 7-12; (III) v. 13-20; (IV) v. 21-29 (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 281). Ravasi e Habel dividem o texto em três unidades: (I) v. 2-4; (II) v. 5-27; e (III) v. 28-29 (RAVASI, *Giobbe*, 2005, p. 496-497); e Habel (I) v. 1-12; (II) v. 13-20; e (III) v. 21-29 (HABEL, *The Book of Job*, p. 294). Janzen, Vogels, Weiser e Schwienhorst-Schönberger apresentam estruturas quadripartidas, embora não concordem quanto aos limites de cada estrofe. Janzen: (I) v. 2-4; (II) v. 5-22; (III) v. 23-27; e (IV) v. 28-29 (JANZEN, *Giobbe*, p. 180). Vogels: (I) v. 1-6; (II) v. 7-12; (III) v. 13-22; e (IV) v. 23-29 (VOGELS, *Giobbe*, p. 117-123). Weiser: (I) v. 2-5; II. v. 6-22; (III) v. 23-27; e (IV) v. 28-29 (WEISER, *Giobbe*, p. 216). Schwienhorst-Schönberger: (I) v. 2-6; (II) v. 7-12; (III) v. 13-20; e (IV) v. 21-29 (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 93-104). Clines divide em cinco estrofes: (A) v. 2-6; (B) v. 7-20; (A') v. 21-22; (B') v. 23-27; e (A'') v. 28-29 (CLINES, *Job 1-20*, p. 435). Alonso Schökel e Sicre Díaz subdividem o texto em seis unidades: (I) v. 2-6; (II) v. 7-20; (III) v. 21-22; (IV) v. 23-27; e (VI) v. 28-29 (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 284-296). Lévêque, Alonso Schökel, Sicre Díaz e Orlinsky afirmam que essa perícopa é uma das mais complexas do livro de Jó (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 291-292; LÉVÊQUE, *Job et son dieu*, Tome II, p. 467-497; ORLINSKY, *Studies in the Septuagint of the book of Job*, p. 291-292).

⁴⁶ Encontramos nos diálogos poéticos entre Jó e seus três amigos. Até o momento presente, Jó apresentou quatro discursos (Jó 6-7; 9-10; 12-14; 16-17) e ainda proferira outros quatro discursos (Jó 19; 21; 23-24 e 26-27) (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 94).

⁴⁷ DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 270.

⁴⁸ Jó 4,19; 6,9; Sl 89,11; 143,3.

exaurido e humilhado, reclama: עָשָׂר פְּעָמִים,⁴⁹ *dez vezes que me insultais, não vos envergonhais de ultrajar-me* (v. 3).⁵⁰ O texto emprega os termos כָּלַם, *insultar*, e בֹּוֹשָׁה, *vergonha*, para comprovar que a intenção dos três amigos não era consolá-lo, mas sim de ridicularizá-lo em público e desautorizar seus argumentos.⁵¹ Os amigos humilham Jó, fazendo-o passar por ímpio e tolo,⁵² por pensar que *Eloah* responderá suas indagações.

Nos v. 4-5, é sugerida a possibilidade de Jó ter cometido algum הֶשֶׁק, *erro* inadvertido.⁵³ Tais erros são considerados leves e não causam mal, mas, quando identificados, podem ser expiados e não precisam de punição, uma vez que são inconscientes.⁵⁴ Enquanto isso, os três amigos estão empenhados em identificar os supostos erros de Jó, não com o propósito de ajudá-lo a superá-los e expiá-lo, mas com o intuito de publicamente acusá-lo de impiedade, espalhando falsas notícias sobre a conduta de Jó, a fim de triunfar sobre ele. O objetivo final dos amigos de Jó é defender sua própria teologia, como indicado no v. 5.

6.2.2.2 (II) Os lamentos contra *Eloah* (v. 6-12)

O v. 6 marca a entrada de *Eloah* no texto, tornando-se, assim, o início da segunda unidade. Nesse segmento, Jó descreve que o verdadeiro motivo de seu sofrimento não são seus supostos erros ou pecados inconscientes, mas sim os contínuos ataques de *Eloah*, reafirmando que é inocente.⁵⁵ Ele atribui a *Eloah* a responsabilidade por seu opróbrio, como aparece no v. 6: *Sabei כִּי־אֶלְלוּהָ, que Eloah, me entortou, e em sua rede me cercou.*⁵⁶ A causa da tribulação de Jó não são pecados ocultos, como pensam os três amigos, mas sim os ataques de *Eloah*.⁵⁷ Para Jó, *Eloah* é um feroz caçador que lhe prepara armadilhas e age de forma perversa com o objetivo de perverter seu caminho.⁵⁸

Nos v. 7-11, o texto utiliza diversas imagens para descrever o sofrimento de Jó imposto pelos ataques de *Eloah*. Jó recorda que seu clamor contra חֲמָה, *violência*, e seu pedido de socorro

⁴⁹ A expressão עָשָׂר פְּעָמִים, *dez vezes*, é simbólica e denota uma frequência significativa, possivelmente *muitas vezes*, ou até *sempre* (Gn 31,7.41; Nm 14,22).

⁵⁰ Jó 18,2-3; 11,3.

⁵¹ 1Sm 20,34; Pr 25,8.

⁵² ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 285.

⁵³ Jó 6,24; 7,21; 13,26.

⁵⁴ A descrição em questão se refere a erros que são cometidos de forma inconsciente, como pode ser observado em passagens bíblicas como Lv 4,2; 5,2; 5,17; Nm 15,27 (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 94).

⁵⁵ Jó 9,21; 10,7; 16,17.

⁵⁶ Jó 18,8-10.

⁵⁷ WEISER, *Giobbe*, p. 219.

⁵⁸ Anteriormente, Baldad questionou em 8,3: *Acaso Eloah pode falsear o direito?* (Jr 3,21; Lm 3,9).

permanecem *לֹא אָעֲנָה*, *sem resposta*, *וְאֵין מִשְׁפָּט*, *e não há julgamento*. É importante ressaltar que o substantivo *עֲוֹן*, *violência*, tem valor jurídico,⁵⁹ e aquele que pronuncia deve justificar seu grito, e quem escuta está obrigado a prestar auxílio.⁶⁰ No entanto, no caso de Jó, seu *קוֹל*, *grito de lamento*, é inaudível, ninguém ouve ou se faz de surdo (v. 7),⁶¹ como o sacerdote e o levita em Lc 10,29-37 se fazem de cegos para não ver o homem caído. Nada obstante, aqui não se trata de um apelo a *Eloah*, mas sim de um grito contra *Eloah*, que Jó acusa de ser o autor da *עֲוֹן*, *violência*, contra ele.⁶²

Apesar da apatia dos amigos e de *Eloah*, Jó expressa as razões de sua acusação contra *Eloah* e traça o cenário de violência que foi imposto contra sua vida. No v. 8, Jó, um homem que não tem em suas mãos nenhum traço de violência (16,17), acusa *Eloah* de atos violentos contra ele, de atravancar o seu *דֶּרֶךְ*, *caminho*, e suas *נְתִיבֹתָיִם*, *sendas*, envolvendo-o na escuridão.

Em 14,7-9, Jó havia afirmado que *uma árvore tem esperança: mesmo que a cortem, torna a brotar, mesmo morta, torna a brotar, apenas com um cheiro de água*. Entretanto, agora, a árvore arrancada não tem mais esperança. *Eloah* despojou-o de sua honra, dignidade, títulos honoríficos, *status* social, prestígio público, posses e riquezas (v. 9), e a esperança de Jó foi arrancada como uma árvore (v. 10). Em 16,9, Jó havia dito que *Eloah* o dilacerara com sua ira, e agora reafirma que *Eloah* se inflamou de fúria e hostilidade (v. 11), tratando-o como um adversário e colocando uma guarita armada na porta de sua tenda para obstruir seu caminho (v. 12). Portanto, a causa de todo seu sofrimento é o ódio incompreensível de *Eloah* por ele e os ataques sem motivos com intuito de destruí-lo. Nesse cenário de violência, Jó sente-se incapaz de impor qualquer resistência e resta-lhe apenas gritar.

6.2.2.3 (III) Desprezado por todos (v. 13-20)

Na segunda unidade, Jó experimentou a ira de *Eloah*. No terceiro segmento lamenta que não pode contar com o apoio de seus conhecidos, servos e familiares. Seus *אֶחָיו*, *irmãos*,⁶³ *וְאֵלֵּי*, *e aqueles que o conhecem*, e que frequentavam sua casa, de repente se afastaram e comportaram-se como estranhos, como se estivesse morto e enterrado há anos, esquecendo-se completamente dele (v. 13-14). O segundo grupo a abandoná-lo são os *hóspedes* e seus *servos e servas*. Eles

⁵⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 286.

⁶⁰ Dt 22,23; Jr 20,8; Hab 1,2; Lm 3,8.

⁶¹ Jó 9,14.16; 13,22.

⁶² RAVASI, *Giobbe*, p. 499.

⁶³ Tradução literal de *אֶחָיו*, *meus irmãos*.

não reconhecem mais a sua autoridade e consideram-no um estranho, e וְלֹא יַעֲנֶנּוּ, *não responde*,⁶⁴ suas súplicas por compaixão (v. 15-16). É gritante o ostracismo a que Jó foi submetido.

Além disso, sua mulher, filhos e até as crianças o desprezam (v. 17-19). A mulher de Jó sente aversão diante do odor desagradável de seu hálito, e sua presença causa repugnância para seus filhos, enquanto as crianças o desprezam.⁶⁵ No v. 19, Jó menciona os mais íntimos, מְהֵי יְדֵי, *as gentes de minha intimidade*, aquelas pessoas amadas que agora se voltaram contra Jó.

Desprezado por todos e dilapidado por *Eloah*, resta a Jó lamentar sua condição. Seu corpo está destruído, sua pele e carne estão grudadas em seus ossos (v. 20a).⁶⁶ Desfalecido, com a aparência de um cadáver em decomposição, ele diz: וָאֶתְמַלְטָה בְּעוֹר שֵׁנִי, *escapei com a pele de meus dentes* (v. 20b).⁶⁷ Tal expressão, embora repugnante, ilustra a desintegração física, psicológica, social e religiosa que Jó está vivenciando.

6.2.2.4 (IV) A esperança de Jó em um *go'el* (v. 21-29)

Esta unidade inclui o v. 25, um dos textos mais comentados do livro de Jó.⁶⁸ Trata-se de um versículo-chave, mas aqui não serão exauridas as possíveis interpretações e indicações dos exegetas, pois esta não é a intenção da tese.

Nas duas unidades anteriores, Jó narrou seu sentimento de desprezo e abandono por *Eloah*, por amigos e por familiares. Seu desejo era de que alguém, um parente ou um amigo, fosse sua testemunha e juiz diante de *Eloah*, implorando por sua vida (16,18-22).

Quanto à estrutura, não há acordo sobre os limites estruturais do texto. São diversas as propostas, tanto quantos são os comentaristas: Morla organiza a perícopes em três unidades: (1) v. 21-22 + 27c-29, (2) v. 25-27b e (3) v. 23-24.⁶⁹ Esse arranjo não encontra apoio no TM nem nos códices. No entanto, explica que deslocou os v. 27c-20 e v. 23-23 em busca de um desenvolvimento lógico para as metáforas.⁷⁰ Alonso Schökel e Sicre Díaz respeitam o TM e subdividem o texto em quatro unidades: (1) v. 21-22, (2) v. 23-24, (3) v. 25-27 e (4) 28-29.⁷¹ Hartley organiza em duas perícopes temáticas: (1) v. 21-27 e (2) v. 28-28.⁷² Habel e

⁶⁴ Jó 19; 35,12.

⁶⁵ A citação dos filhos de Jó é desconcertante, pois em 1,19 é relatado que todos faleceram.

⁶⁶ SI 102,4-6; Lm 4,8.

⁶⁷ As diversas explicações para essa metáfora são insuficientes e pouco convincentes, e o seu verdadeiro significado permanece obscuro (MORLA, *Libro de Job*, p. 620; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 289; HABEL, *The Book of Job*, p. 292).

⁶⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 625.

⁶⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 621-634.

⁷⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 558.

⁷¹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 289-296.

⁷² HARTLEY, *The Book of Job*, p. 281.

Schwienhorst-Schönberger optam por uma perícópe que compreende os v. 21-29.⁷³ E essa é a opção deste estudo.

Habel escreve que essa perícópe pode ser subdividida em três segmentos: (A) os v. 21-22 e (A') os v. 28-29 abordam o conflito entre Jó e os três amigos e orbitam os v. 23-27 (B), que ocupam o centro da perícópe. Nesses versículos Jó deposita sua esperança em um *go'el*, que não é nem *Eloah* nem um dos três amigos. Vejamos a proposta de Habel em seus detalhes:⁷⁴

a	<i>Admoestação</i>	v. 21
b	<i>Acusação</i>	v. 22
c	<i>Esperança</i>	v. 23-24
d	<i>Convicção</i>	v. 25-26a
c'	<i>Esperança</i>	v. 26b-27
b'	<i>Acusação</i>	v. 28
a'	<i>Admoestação</i>	v. 29

Schwienhorst-Schönberger articula a perícópe em quatro partes: (1) um clamor por misericórdia dirigido aos amigos (v. 21-22); (2) um desejo de Jó de uma transcrição permanente por escrito de seu pedido (v. 23-24); (3) uma confissão de confiança (v. 25-27); e (4) uma advertência dirigida aos amigos (v. 28-29).⁷⁵

1	<i>Clamor aos amigos</i>	v. 21-22
2	<i>Desejo de Jó</i>	v. 23-24
3	<i>Confissão de confiança</i>	v. 25-27
4	<i>Advertência aos amigos</i>	v. 28-29

Abordaremos esta perícópe como um quiasmo (a/b/a'), como proposto por Habel. No entanto, introduziremos algumas variações, considerando que os v. 23-27 podem ser estudados como uma perícópe completa.⁷⁶ Os critérios gramaticais e temáticos corroboram e delimitam a perícópe nos v. 21-29. O v. 21 se descola da perícópe anterior (v. 13-20) com um duplo

⁷³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 97; HABEL, *The Book of Jó*, p. 296.

⁷⁴ HABEL, *The Book of Jó*, p. 297.

⁷⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 98.

⁷⁶ SILVA, Werlen. *GO'EL em Jó 19,23-27. Annales Faje, GO'EL em Jó 19,23-27. Annales Faje*, Belo horizonte, II Encontro de Pesquisa FAJE, v. 5, n. 5, p. 106-118, 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4723>. Acesso em: 10 de agosto de 2022.

imperativo הִנְנִי הַנְּנִי , que marca o início de uma das falas mais contundentes de Jó aos três amigos: אַתֶּם רַעֲיָי , *vós [sois] meus amigos* (v. 21aβ), e indica que são eles os destinatários.

O pronome interrogativo מִי־יִתֵּן , *oxalá*, na proposição 23aα, descontinua o tema do v. 22, particularidade que leva alguns autores a ler os textos como duas perícopes.⁷⁷ Note-se que os v. 23-24 projetam o discurso para o futuro, como numa elipse da teofania (38,1–42,6). Neles, Jó sonha com o momento em que estará livre das garras de *Eloah*. O v. 25 é o clímax. Na proposição 25aα, aparece a conjunção adversativa e enfática כִּי , *mas*, prefixada ao pronome da primeira pessoa do singular אֲנִי , *eu*, característica que sublinha a centralidade desse verso. Por fim, os v. 26-27, apesar dos problemas textuais, pois TM está corrompido e sua sintaxe ficou complexa e de difícil tradução.⁷⁸ Esses versículos compõem um paralelo temático e gramatical, com a repetição de alguns termos com os v. 23-24 e reforça, implicitamente, a esperança de Jó em um *go'el*. Com esses argumentos propõe-se uma estrutura concêntrica ab//c//b'a'.

a	<i>O clamor por piedade: misericórdia de mim</i>	v. 21-22
b	<i>A esperança de Jó: Oxalá fossem escritas minhas palavras</i>	v. 23-24
c	<i>A profissão de fé: Mas eu sei: meu go'el vive!</i>	v. 25
b'	<i>A esperança se renova: em minha carne, verei Eloah</i>	v. 26-27
a'	<i>O clamor por justiça: existe julgamento</i>	v. 28-29

Os v. 21-22 e 28-29 (a/a') funcionam como uma moldura externa para os v. 23-27 (b). A repetição de termos gramaticais e a conjugação dos tempos verbais conectam as duas unidades. Primeiro, o hemistíquio 21 se liga ao 29 pela conjugação dos verbos no *qal* imperativo. Na proposição 21aα, Jó adverte os três amigos com um duplo imperativo, הִנְנִי הַנְּנִי , *piedade de mim, piedade de mim*, um recurso retórico que evidencia a situação extrema de Jó e que delimita o início da perícope. A proposição 28aα começa com a partícula deítica e asseverativa כִּי , *porque*, que é um recurso comum para iniciar uma nova estrofe e descolar-se da subunidade do anterior.

⁷⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 621.

⁷⁸ O v. 26 é objeto de extensas discussões pelos exegetas, pois, durante o processo e formação do texto hebraico, ocorreu uma corrupção do mesmo, tornando a sua sintaxe confusa e, conseqüentemente, dificultando a sua tradução. Em primeiro lugar, não há harmonia interna entre os termos, que parecem estar deslocados, o que dificulta a compreensão teológica do verso. De acordo com Morla, o v. 26 deve ser interpretado como uma glosa adicionada pelo escriba redator, a partir dos termos dos v. 25 e 27, com o objetivo de alcançar um propósito teológico. Dessa forma, ele recomenda a reconstrução do versículo, uma vez que foi ostensivamente manipulado em sua transmissão textual (MORLA, *Libro de Job*, p. 642). Barthélemy realizou uma análise minuciosa, palavra por palavra, fazendo diversas anotações; no entanto, ele mantém o TM (BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 157). Por sua vez, Alonso Schökel e Sicre Díaz afirmam que o texto foi malconservado e que as versões antigas, como a LXX e a Vulgata, propõem uma interpretação livre para o v. 26 (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 291).

Nos v. 21b-22 Jó reclama: a נִדְאָלוֹהַ, *mão de Eloah*, tocou em minha carne e interroga os amigos: לָמָּה תִרְדָּפְנִי כְמוֹ-אֵל, *por que me persegues como El?* (v. 22a). No hemistíquio 28a, assevera, como indica a partícula deíctica e enfática: כִּי תֹאמְרוּ מִה־נִרְדָּף-לוֹ, *se disserdes: como persegui-lo?* Por fim, o verbo רָדַף, *perseguir*, conjugado no *qal* imperfeito nos v. 22 e 28, revela que a intenção dos amigos e de *El* é destruir a vida de Jó, consumindo sua carne (v. 22b) ou descobrindo וְשָׂרַשׁ דְּבָר, *alguma palavra*, para condená-lo (v. 28b).

No v. 29, há uma conexão com o v. 21 através da conjugação no imperativo do verbo גָּוַר, que significa *temer*. Este versículo contém uma advertência de Jó aos amigos, e os ameaça de morte pela espada, por terem se fechado ao clamor de alguém que sofre.

O גָּאֵל, esperança de Jó, é introduzido no texto a partir dos v. 23-27. O texto inicia-se com o pronome interrogativo מִי־יִתֵּן, *oxalá*, nas proposições 23aa e 23ba, característica que delimita o início da unidade. Em seguida, Jó apresenta o גָּאֵל (v. 25) como sua tábua de salvação, que agirá em oposição *Eloah/El* e dos três amigos. Enquanto *Eloah* e os três amigos o perseguem, o גָּאֵל, que Jó, cuidadosamente, nomeia de גָּאֲלִי, *meu redentor, meu defensor*, se erguerá como última esperança.⁷⁹

6.2.2.4.1 Jó 19,21-19: texto hebraico e tradução

תִּנְנִי תִנְנִי אֶתֶם רַעֲי	21a	<i>Piedade de mim, piedade de mim</i> ⁸⁰ vós [sois] meus amigos, ⁸¹
כִּי נִדְאָלוֹהַ נִגְעָה בִּי:	21b	<i>porque a mão de Eloah</i> ⁸² <i>tocou-me.</i>
לָמָּה תִרְדָּפְנִי כְמוֹ-אֵל	22a	<i>Por que</i> ⁸³ <i>me perseguis como El?</i> ⁸⁴
וּמִבְשָׂרִי לֹא תִשָּׁבְעוּ:	22b	<i>Não vos fartais de minha carne?</i>
מִי־יִתֵּן אֶפֶס וַיִּכְתְּבוּן מְלִי	23a	<i>Oxalá</i> ⁸⁵ <i>fossem escritas minhas palavras!</i> ⁸⁶

⁷⁹ HABEL, *The Book of Jó*, p. 297.

⁸⁰ O duplo imperativo do verbo תִּנְנִי reforça o caráter do clamor de Jó a seus amigos.

⁸¹ O pronome enfático אֶתֶם רַעֲי, *Vós [sois] meus amigos* (GORDIS, *The Book of Job*, p. 203).

⁸² נִדְאָלוֹהַ, *a mão de Deus*, é o instrumento utilizado para aplicação de castigos e flagelos (1,11; 5,19) (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 281).

⁸³ O sintagma לָמָּה pode ser traduzido como *por quê* ou *para quê*.

⁸⁴ As versões preservaram o TM כְּמוֹ-אֵל, *como Deus*. A LXX, ὡςπερ καὶ ὁ κύριος, e a v, *sicut Deus* (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 281).

⁸⁵ Tradução literal de מִי־יִתֵּן, *quem [me] dera*.

⁸⁶ SILVA, Werlen. *GO'EL* em Jó 19,23-27, v. 5, p. 106-118, 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/anales/article/view/4723>. Acesso em: 10 de agosto de 2022.

מִי־יִתֵּן בְּסֵפֶר וְיִחְקֹוּ:	23b	<i>Oxalá,⁸⁷ em uma tábua,⁸⁸ fossem gravadas.⁸⁹</i>
בְּעֵט־בְּרִזָּל וְעִפְרָת	24a	<i>E com cinzel de ferro e chumbo,⁹⁰</i>
לְעַד בְּצוּר יִחְצָבוּן:	24b	<i>para sempre,⁹¹ em uma rocha, fossem esculpidas.⁹²</i>
וְאֲנִי יִדְעָתִי גֹאֲלֵי הָי	25a	<i>Mas⁹³ eu sei:⁹⁴ meu defensor⁹⁵ vive!⁹⁶</i>
וְאַחֲרָיון עַל־עֵפֶר יָקוּם:	25b	<i>e, no fim,⁹⁷ sobre o pó,⁹⁸ se erguerá!⁹⁹</i>
וְאַחֲרֵי עוֹרִי נִקְפְּו־זֹאת	26a	<i>E, após arrancarem minha pele,¹⁰⁰</i>

⁸⁷ A repetição do sintagma מִי־יִתֵּן, acompanhada pela partícula וְ, reforça o caráter exclamativo das duas proposições; portanto, sua tradução não é necessária. Além disso, é possível observar um paralelismo entre os verbos כָּתַב, *ser escrito*, e חָקַק, *ser gravado*, que se relacionam semanticamente com o substantivo מְלִי, *minhas palavras*. Desse modo, as duas proposições formam um paralelismo sinonímico.

⁸⁸ O termo בְּסֵפֶר, *em um livro*. *Seper*, geralmente, é compreendido como referência a um rolo de couro ou de papiro, utilizado de maneira mais ampla para indicar qualquer coisa escrita ou uma inscrição. No contexto dos vv. 23-24, a expressão é de forma literal, com o sentido de *delineado* ou *gravado*.

⁸⁹ A crítica textual da BHS anota que o termo וְיִחְקֹוּ está sem o *dagesh* no TM, enquanto seria esperado o *dagesh* na primeira consoante dos verbos germinados, causando a duplicação da consoante חָקַק.

⁹⁰ A crítica textual presente na BHS apresenta uma proposta de substituição do substantivo עִפְרָת, *chumbo*, pelo substantivo וְפִרְצָן, *ponta*. Nesse caso, a tradução do v. 24b seria: *E com cinzel de ponta de ferro*. No entanto, essa proposta é apenas uma conjectura, pois não há nenhuma testemunha que corrobore essa leitura. Porém, é importante notar que importantes códices como ℳ; θ; v; S; ℄. Barthélemy explica que o chumbo era utilizado para marcar a rocha que fora talhada com o cinzel, a fim de facilitar a identificação dos nomes. O chumbo derretido era despejado sobre a rocha para preencher as letras quase invisíveis (BARTHÉLEMY, CTAT, 1969, p. 370-379).

⁹¹ Barthélemy observa que alguns comentaristas propõem uma mudança no sintagma לְעַד, *para sempre* / *eternamente*, para לְעַד, *para testemunhar*. No texto de Jó, essa mudança seria uma confirmação da função do *go'el* como uma testemunha. Entretanto, essa teoria não encontra nenhum apoio textual ou literário, e por isso é mais apropriado optar por TM (BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 157).

⁹² O v. 24 forma um paralelo sintético entre suas duas proposições, sendo que a primeira é nominal. O significado básico do verbo חָצַב é *cortar, talhar, esculpir, desbastar pedra* (Dt, 8,9; Is 51,1; 1Cr 22,2; 2Cr 2,1.17).

⁹³ A conjunção וְ, *mas*, no início do v. 25a, é uma conjunção adversativa e enfática, conforme corroborado por alguns comentaristas (MORLA, *Libro de Job*, p. 588; CLINES, *Job 1–20*, p. 428; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 290; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 102; POPE, *Job*, p. 139).

⁹⁴ וְאֲנִי יִדְעָתִי, literalmente: *mas eu sei*.

⁹⁵ A raiz verbal גָּאֵל foi interpretada pela ℄, sendo traduzida por Pope e Alonso Schökel pelo substantivo *vingador*. Por sua vez, Clines traduz por “herói, vencedor”. Ludger, Weiser e Morla preferem o substantivo *defensor*. Morla explica que se trata de uma tradução contextual. Habel e Hartley, por sua vez, traduzem por *redentor*. Essa última opção também é a escolha do presente autor.

⁹⁶ Ver as propostas dos códices antigos (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 283).

⁹⁷ O v. 25b, וְאַחֲרָיון, *e no fim*, forma um paralelo com o termo גָּאֵל.

⁹⁸ A expressão enigmática עַל־עֵפֶר, *sobre [o] pó/poeira* (v. 25b), presente oito vezes no livro de Jó, requer uma análise cuidadosa de contexto para ser adequadamente compreendida. Em Jó 17,16, essa expressão pode ser entendida como uma referência ao *Sheol*, enquanto em 21,26 denota a situação de alguém coberto por vermes. SI 22,16 traduz: *sobre a poeira da morte*.

⁹⁹ Para o v. 25, os testemunhos antigos oferecem excelente suporte ao TM.

¹⁰⁰ A preposição temporal אַחֲרֵי foi livremente interpretada pelos textos da ℄, a v e o S. No entanto, o substantivo עוֹר foi traduzido literalmente. A raiz verbal נָקַף, terceira pessoa do plural, foi traduzida de forma impessoal. Optamos por manter TM e traduzir na terceira pessoa do plural como *arrancarem* / *esfolarem*. Outra dificuldade reside na omissão do pronome demonstrativo זֹאת em alguns testemunhos antigos, como a v e o S. Optamos por omitir o pronome em nossa tradução, embora haja dificuldade em sua localização após o verbo. Essa opção é corroborada por Morla e Barthélemy (MORLA, *Libro de Job*, p. 602; BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 157-159).

ומבשרי אֶחְזָה אֵלוֹהַּ:	26b	<i>então, em</i> ¹⁰¹ <i>minha carne, verei</i> ¹⁰² <i>Eloah.</i>
אֲשֶׁר אָנִי אֶחְזָה-לִּי	27a	<i>O que eu</i> ¹⁰³ <i>verei,</i>
וְעֵינַי רָאוּ וְלֹא-יָדָעוּ	27b	<i>e o que meus olhos contemplaram,</i> ¹⁰⁴ <i>e não um estranho.</i>
כָּלוּ כְלִיטֵי בְחֻקָּי:	27c	<i>Minhas entranhas</i> ¹⁰⁵ <i>consomem-se</i> ¹⁰⁶ <i>dentro de mim.</i>
כִּי תֹאמְרוּ מִה־נִּרְדָּף-לִּי	28a	<i>Se disserdes: como persegui-lo?,</i> ¹⁰⁷
וְשָׁרַשׁ דְּבַר נִמְצָא-בִּי:	28b	<i>que pretexto encontraremos contra ele?</i> ¹⁰⁸
גִּוְרוּ לְכֶם מִפְּנֵי-הַרְבַּב	29a	<i>Temei, para vós, o fio da espada,</i> ¹⁰⁹
כִּי-יִחַמָּה עֲוֹנוֹת הַרְבַּב	29b	<i>pois a ira</i> ¹¹⁰ <i>[é] castigada pela espada.</i> ¹¹¹
לְמַעַן תִּדְעוּן שְׂדֵיךָ:	29c	<i>Então sabereis</i> ¹¹² <i>[que existe] julgamento.</i> ¹¹³

(a) *O clamor por piedade: misericórdia de mim* (v. 21-22). Jó retoma, de maneira dramática, a alocação com os três amigos. O duplo imperativo קְהַנִּי קְהַנִּי na proposição 23aa evidencia a importância de seu clamor e a apatia¹¹⁴ dos amigos e familiares de Jó, que emudeceram (v. 13-20), e o desprezo de *Eloah* tornou-o como um alvo (v. 13-20).

Com a expressão enfática אַתֶּם רַעֲיָי, *vós [sois] meus amigos* (23ab), Jó espera que Elifaz, Baldad e Sofar escutem seu apelo como um homem rejeitado e ferido pela יַד-אֱלֹהִים, *mão de*

¹⁰¹ A preposição מִן indica lugar: *desde... ou em...*

¹⁰² A raiz verbal חָזָה significa *ter uma visão* e se distingue de *ver com os olhos*. Essas raízes verbais são associadas ao verbo profético e sugere uma visão divina ou revelação sobrenatural.

¹⁰³ O aparato crítico da BHS anota, no v. 27, que alguns manuscritos (Ms[s]) em hebraico omitem אֲשֶׁר אָנִי, *o que eu*, mas essa ausência não modifica a mensagem do versículo.

¹⁰⁴ A forma verbal רָאָה se refere ao ato de ver e ouvir. No seu sentido básico, na conjugação *qal*, o verbo tem o sentido básico de *ver*.

¹⁰⁵ A tradução literal seria: *meus rins*.

¹⁰⁶ A raiz verbal כָּלָה tem o significado de *final / finalidade*, com sentido de “destruição, aniquilação, destruir, acabar”. Entendida dessa maneira, ela transmite a ideia de *deterioração / putrefação*. No contexto do texto, podemos traduzir literalmente como: *deterioram os meus rins dentro de mim*.

¹⁰⁷ Tradução literal: מִה־נִּרְדָּף-לִּי, *como perseguiremos ele?*

¹⁰⁸ A tradução desse hemistíquio é confusa, e muitos manuscritos propõem emendas. A tradução literal seria *a raiz de assunto foi encontrado em mim*; porém, alguns manuscritos sugerem que seja lido como נִמְצָא-בִּי, *encontrado em mim*, seja lido como נִמְצָא-בּוֹ, *encontraremos nele / contra ele*. A Ⓢ, εὐρήσομεν ἐν αὐτῷ, e a Ⓟ *inveniamus contra eum*, optam pela emenda proposta pelos manuscritos (MAZZONI, *Giobbe*, p. 158).

¹⁰⁹ Tradução literal de מִפְּנֵי-הַרְבַּב, *a face da espada*.

¹¹⁰ Tradução literal de כִּי-יִחַמָּה, *porque a ira*.

¹¹¹ A Ⓟ traduz como: *quoniam ultor iniquitatum gladius est, pois a espada é a vingadora da iniquidade*. A Ⓢ traduz como, θυσμὸς γὰρ ἐπ’ ἀνόμους ἐπελεύσεται, *na verdade, porque a ira virá sobre os transgressores* (MAZZONI, *Giobbe*, p. 159; MORLA, *Libro de Job*, p. 598).

¹¹² Tradução literal: לְמַעַן תִּדְעוּן, *para que saibas*.

¹¹³ [שְׂדֵיךָ] [שְׂדֵיךָ] [שְׂדֵיךָ], *Então sabereis [que existe] julgamento*. A interpretação do *Qerê* שְׂדֵיךָ, *um julgamento*, e no *Kethib* שְׂדֵיךָ, *aquele que julga*. Optamos pelo *Qerê*. *Cuidado com a espada que aponta para ti, / a espada que varre toda a iniquidade; / então você irá saber que que há um juiz* (BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 161).

¹¹⁴ HABEL, *The Book of Jó*, p. 302.

Eloah, e sejam solidários com ele.¹¹⁵ A expressão *יד־אֱלֹהִים*, *mão de Eloah* (v. 21b), revela que *Eloah* tocou injustamente em Jó,¹¹⁶ com a intenção de esmagar sua vida.¹¹⁷ E, para tristeza de Jó, seus conterrâneos não percebem que seu sofrimento foi causado pelo peso da mão divina e não por algum pecado ou erro oculto.

Mediante a postura apática dos três amigos, Jó questiona: *לָמָּה תִרְדְּפֵנִי כְמוֹ-אֵל*, *Por que me perseguem como El?* *וּמִכֶּשֶׁרַי לֹא תִשְׁבְּעוּ*, *não vos fardais de minha carne?* (v. 22). O imobilismo e a parcialidade com que os amigos interpretam o sofrimento de Jó manifestam que não descansarão até que ele confesse o seu erro. É por isso que Jó está decepcionado¹¹⁸ e os compara a feras que não se fartam devorando suas presas, sempre querendo mais e mais.¹¹⁹ De fato, Jó esperava que eles tivessem compaixão, mas recebeu desprezo e perseguição. Esperava que *Eloah* fosse misericordioso, mas recebeu violência. Resta a Jó apelar para o *go'el* como sua última esperança.

(b) *A esperança de Jó: Oxalá, fossem escritas minhas palavras.* Os v. 23-24 funcionam como uma introdução às palavras solenes dos v. 25-27, indicando que o clamor de Jó a seus amigos não foi atendido. Ele persiste e reitera,¹²⁰ de forma retórica, o desejo de que suas palavras e testemunho sejam registrados de maneira perene. A expressão *מִי־יִתֵּן*, *oxalá* (v. 23ab), é utilizada para enfatizar esse desejo.

Jó almeja que suas palavras e testemunho sejam esculpidos *בַּטֶּבֶל*, *em uma tábua*, não escritos em um pergaminho,¹²¹ sejam *talhados* com um cinzel de ferro¹²² e preenchidos com *chumbo* para serem lidos e preservados *לְעַד בְּצוּר*, *para sempre na rocha* (v. 24.b).¹²³ Não se sabe exatamente qual seria a técnica utilizada para gravar o testemunho de Jó. Poderia ser em tábuas

¹¹⁵ Jó 6,14.

¹¹⁶ Jó 1,11; 2,5; 6,9; 10,7; 12,9; 13,21.

¹¹⁷ Jó 10,7; 13,21; Is 53,4.

¹¹⁸ Jó expressou sua decepção com os três amigos diversas vezes (6,14-30; 17,5).

¹¹⁹ Jó 16,9-10.

¹²⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 98.

¹²¹ O termo *טֶבֶל*, faz referência a um pergaminho utilizado para escrever, mas, nesse contexto, um pergaminho não pode garantir que seu testemunho seja para sempre.

¹²² Jr 17,1.

¹²³ Mazzarolo escreve: “A história foi escrita na cerâmica, na pedra, no papiro e no pergaminho. Através da arqueologia, o passado chega a nós, a partir de tabuinhas de cerâmica de Tel el Amarna conheceu-se mais a história da Assíria e da Mesopotâmia. A história do Egito entrou em uma nova fase com as descobertas da pedra Roseta de Champolion. Com as descobertas dos pergaminhos de Qumran compreendeu-se mais da história judaica e Palestina, bem como dos textos bíblicos” (MAZZAROLO, *Jó*, p. 169).

de mármore ou em uma estela,¹²⁴ como algumas inscrições encontradas por escavações arqueológicas,¹²⁵ ou ainda em um rolo de cobre semelhante ao encontrado em Qumran.¹²⁶

Embora não esteja claro o método que Jó tem em mente, o texto indica que suas palavras devem ser conservadas e preservadas em um monumento histórico, para que as gerações futuras de sua família saibam que era um homem íntegro, apesar de ter sido tocado pelas mãos de *Eloah*.¹²⁷ No entanto, o fato de Jó querer que suas palavras sejam preservadas em uma rocha é testemunho de sua convicção de que suas palavras e sua vida são dignas de serem lembradas e passadas adiante para as futuras gerações. O desejo de Jó de ter suas palavras gravadas em uma rocha e preservadas para sempre é uma expressão de sua confiança na justiça de Deus e de sua determinação em ser fiel a Ele, mesmo em meio ao sofrimento.

Além disso, permanece a questão: quais são as palavras que deveriam ser gravadas na rocha e que seriam utilizadas pelo אֱלֹהִים para comprovar a inocência de Jó? Seriam as palavras contidas nos v. 25-27 ou seria o testemunho mais amplo de sua vida? Apesar das especulações, Weiser escreve que não se sabe quais seriam essas palavras.¹²⁸

(c) *A profissão de fé: Mas eu sei: meu go'el vive!* (v. 25).

וְאָנִי יִדְעָתִי גֹאֲלִי הִי 25a *Mas eu sei: meu defensor vive!*

וְאֶחָרוֹן עַל-עֶפְרָר יָקוּם: 25b *e, no fim, sobre o pó, se erguerá!*

O clímax da perícopes encontra-se no v. 25 e tem início com a conjunção adversativa, que tem a finalidade de reforçar o pronome pessoal da primeira pessoa e tornar enfática a convicção de Jó: וְאָנִי יִדְעָתִי, *mas eu sei*. Em seguida, Jó afirma: הִי גֹאֲלִי, *meu go'el vive*.¹²⁹ Roland de Vaux conceitua a instituição do “goelato”:

Os membros da família em sentido amplo devem uns aos outros ajuda e proteção. A prática regular desse dever é regulada por uma instituição da qual se encontram formas análogas em outros povos, por exemplo entre árabes, mas que em Israel toma forma particular. Com um vocabulário especial. É a instituição do *go'el*, palavra procedente de uma raiz que significa “resgatar”, “reivindicar”, e, mais fundamentalmente, “proteger”. O *go'el* é um redentor,

¹²⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 289.

¹²⁵ É possível que fossem, como se observam em achados arqueológicos, inscrições gravadas em lajes de cobre ou bronze, com cinzeis de ferro, ou gravuras feitas em pedra tornadas mais visíveis por um fluxo de chumbo derretido nas letras (MAZZONI, *Giobbe*, p. 155).

¹²⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 633.

¹²⁷ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 289.

¹²⁸ WEISER, *Giobbe*, p. 226.

¹²⁹ No AT encontramos diversas referências à instituição do *go'el* (Lv 25,23-28; Jr 31,11; 32,7; Dt 19,1-13; 25,5-10; Js 20,1-3; Rt 4; Is 43,1; 63,9; Mq 4,10; Sl 77,16; 106,10).

um defensor, um protetor dos interesses do indivíduo e do grupo. Ele intervém em certo número de casos.¹³⁰

Ringgren explica que o radical ¹³¹ לָאֵל costuma aparecer em quatro contextos.¹³² O primeiro está associado ao âmbito jurídico,¹³³ no qual o *go'el* é responsável por reaver uma casa ou um campo vendido em tempos de necessidades por sua família. O segundo contexto refere-se ao resgate de uma propriedade ou animal dedicado ao culto.¹³⁴ O terceiro caso é quando um parente é assassinado, momento em que o *go'el* se torna o לְאֵל הַדָּם, *resgatador / vingador de sangue*.¹³⁵ Nesse contexto, cabe a ele resgatar o sangue de seu familiar vingando a sua morte.¹³⁶ O quarto contexto, de ordem teológica, é quando Deus se apresenta como o *go'el* de Israel, isto é, de sua família. Nesse sentido, Ele intervém para resgatá-lo da escravidão,¹³⁷ reconhece suas propriedades, defende suas fronteiras¹³⁸ e exerce a função de לְאֵל הַדָּם, *vingador de sangue*,¹³⁹ contra quem oprime Seu povo.¹⁴⁰

Contudo, apesar dos casos descritos acima, não é clara a identidade do לָאֵל em Jó 19,25 nem quem poderia enfrentar *Eloah* e apresentar o testemunho de Jó (v. 23-24). Morla escreve que existem três opiniões: a patrística latina, representada por Santo Agostinho e Clemente de Roma, afirma que o texto fala sobre a ressurreição, interpretação possível quando baseada somente no texto da Vulgata.¹⁴¹ A segunda linha de interpretação propõe que o *go'el* seria um deus menor, uma espécie de anjo da guarda ou um dos seres divinos da assembleia celeste, equiparado a Satã (1,6; 2,1). A terceira interpretação sugere que Jó estaria pensando em apelar a *Eloah* que lhe defendesse de *Eloah* (16,20-21),¹⁴² como se *Eloah* fosse uma divindade bifronte, um Exu, divindade que realiza o bem e o mal no panteão dos orixás. Há, de fato, alguns

¹³⁰ DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 43.

¹³¹ Para aprofundar o significado da raiz G'L no AT, cf. SILVANO, Zuleica Aparecida. "*G'L*" como chave hermenêutica para a "redenção" na carta aos Gálatas, em diálogo com "*Textes Messianiques*" de Emmanuel Levinas. 2018, 550 p. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018.

¹³² RINGGREN, Hermer. לָאֵל [G'L]. In: BOTTERWECK, Johannes; RINGGREN, Helmer (a cura di). *Grande Lessico dell' Antico Testamento*. Brescia: Paideia, 1988. v. 1, p. 1803-1816.

¹³³ Lv 25,25-28.47-49; Nm 5,8; Lv 25,47-49; Rt 2,20.

¹³⁴ Lv 27,11.

¹³⁵ ABRIL Despedaçado. Direção de Walter Salles. Brasil, França e Suíça: videofilmes, 2002. I DVD (130 min). Nm 35,12-29; Js 20,1-9; 2Sm 14,11.

¹³⁶ Ex 6,6; Is 44,24; 49,7; 51,10; 52,3.

¹³⁷ Ex 15,13.16; Sl 74,2.

¹³⁸ Pr 23,10-11; Jr 50,34; Sl 72,14; Is 43,1-3; Dt 32,41-43; Is 59,15-20; Is 62,11-63,6.

¹³⁹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 156; SILVA, *GO'EL* em Jó 19,23-27, v. 5, p. 107.

¹⁴⁰ *Scio enim quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum: et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum.*

¹⁴² MORLA, *Libro de Job*, p. 625-626.

textos no AT que respaldam a ideia de que *Eloah* pode ser o responsável tanto pela morte quanto pela vida.¹⁴³

Há ainda outras duas interpretações. A primeira, que o *go'el* é o próprio sangue de Jó, como aparece em seu discurso em 16,18, quando anuncia que tem uma testemunha no céu, dizendo: *Ó terra, não cubras o meu sangue; não se possa ocultar o meu clamor*. Por fim, há a interpretação de que o *go'el* é um parente que se levantará sobre o túmulo de Jó após a sua morte e escreverá o seu nome na lápide, junto aos nomes de seus familiares no mausoléu.¹⁴⁴

Jó confessa que *וְאֶתְרוֹן עַל־עַפְרָר יָקוּם, e, no fim, sobre o pó, se erguerá!* (v. 25b). A interpretação do adjetivo *וְאֶתְרוֹן*, *por último, no fim*, sugere duas interpretações: no último momento da vida ou após a sua morte.

Compartilhamos da ideia de que a esperança de Jó é de que seu *go'el* não silenciará, mas se levantará *עַל־עַפְרָר*, *sobre o pó*,¹⁴⁵ expressão que, dependendo do contexto, é sinônimo de túmulo ou de *Sheol* (17,15-16; 7,9).¹⁴⁶ O *go'el* pode se levantar após a morte de Jó para defender seu legado e gravar o seu nome na lista de nomes de seus parentes falecidos. Por fim, o verbo *יָקוּם*, *estar de pé*, revela que o *go'el* que Jó espera se levantará, podendo ser em um tribunal ou não, para fazer justiça.

É importante dizer que este texto não fala de ressurreição ou de vida eterna no sentido cristão, e sim de justiça. Jó espera que a justiça divina o reabilite e condene quem o perseguiu. Como todo ser humano, ele experimentará a morte (13,15); todavia, morrerá confiando que o *go'el* se erguerá em seu favor.

(b') *A esperança se renova: em minha carne, verei Eloah* (v. 26-27). As metáforas do v. 26 são complexas, todavia sua mensagem revela a decadência e morte do ser humano. A esperança de Jó se renova, apesar de seu corpo esfolado, sem pele e macerado pela doença e tribulação (v. 20). Jó afirma: *וּמִבְשָׂרִי אֶחְזֶה אֱלֹהִים, em minha carne, verei Eloah* (v. 26b).

O hemistíquio 26b reforça a esperança de Jó e é como se dissesse: *eu אֶחְזֶה אֱלֹהִים, verei Eloah* – não após a morte, mas sim *עוֹרִי*, *em minha pele*, *מִבְשָׂרִי*, *dentro de minha carne* – ou

¹⁴³ Dt 32,39; 1Sm 2,6; Is 19,22; Jó 5,18.

¹⁴⁴ SURIANO, Matthew. Death, disinheritance, and Job's kinsman-redeemer. *Journal of Biblical Literature*, v. 129, n. 1, p. 49-66, 2010. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0001774929&site=ehost-live>. Acesso em: 26 de abril de 2020; SILVA, GO'EL em Jó 19,23-27, v. 5, p. 107.

¹⁴⁵ No livro de Jó, a expressão *עַל־עַפְרָר*, *sobre o pó*, aparece oito vezes, incluindo 19,25b. Com sentido material, aparece quatro vezes: Jó 22,24; 39; 14; 41,25; 42,6. E três vezes com sentido de metáfora da morte: Jó 17,16; 20,11; 21,26.

¹⁴⁶ SI 22,16.30; 30,10.

seja, com meu corpo vivo,¹⁴⁷ que miraculosamente continuará vivo.¹⁴⁸ Em seguida, no v. 27, Jó reafirma sua esperança, dizendo: וְעֵינַי רָאוּ, *o que meus olhos verão*: וְעֵינַי רָאוּ, *verei Eloah* (26bβ), וְלֹא-אֲנִי, *e não um estranho* (27bβ). A intensidade da esperança de Jó aparece no hemistíquio 27c: כָּלֹּו כְּלִי־תִי בְּחֻקֵּי, *minhas entranhas – meus rins – consomem-se dentro de mim*.

Destarte, há outra interpretação que possibilita que o *go'el* restaure a honra de Jó mesmo após a sua morte, elevando a esperança de Jó para um patamar para além de seu tempo. Segundo Suriano, os v. 22-23 e 26-27 descrevem um ritual de resgate que ocorria após a morte e o enterro. Então, os v. 26-27 retratariam uma espécie de exumação do corpo. Nesse processo, o corpo era retirado da câmara externa do túmulo, dessecado e limpo (v. 26) e, em seguida, depositado na câmara interna, junto com os restos mortais de seus familiares. A finalidade desse ritual era a preparação da câmara externa para acolher novos funerais, honrar o falecido escrevendo o seu nome na lápide da família (v. 23-24) e manter seus restos mortais entre os parentes e não em meio a estranhos (v. 27).¹⁴⁹ Nesse caso, o *go'el* de Jó seria um parente que realizaria esse ritual para resgatar sua memória e gravar, לְעַד, *para sempre*, o seu nome no mausoléu de sua família. Nesse momento, ocorreria o resgate por completo, porque, quando um falecido não tinha o seu nome esculpido entre o nome de seus familiares, significaria que era considerado um estranho.

A repetição dos verbos sinônimos הָנִיחַ, *enxergar* (v. 26), e הִרְאָה, *ver* (v. 27), que são dois verbos centrais no livro de Jó, reforça, nessa perícopie, o ambiente da visão e o sentido do ver, não apenas como um ato físico, mas também como um ato profético e espiritual. Esses dois verbos funcionam como uma elipse da visão futurística e profética de Jó. Já os três amigos são cegos e surdos, incapazes de crer e esperar. Ao contrário, Jó não desiste e será inocentado e restabelecido por *Eloah* de todas as injúrias e em todos os seus bens (42,7-17). No fim do livro, em 42,2-6, Jó experimentará a visão beatífica e entenderá que *YHWH* é um Deus da cura total.

(a') *O clamor por justiça: existe julgamento*. Os v. 28-29 encerram a resposta de Jó a Baldad.¹⁵⁰ Antes, vejamos como a relação com os v. 21-22 é observada pelo conteúdo

¹⁴⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 631.

¹⁴⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 102.

¹⁴⁹ SURIANO, M. Death, disinheritance, and Job's kinsman-redeemer. *Journal of Biblical Literature*, v. 129, n. 1, p. 49-66, 2010. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0001774929&site=ehost-live>. Acesso em: 26 de abril de 2020; SILVA, *GO'EL em Jó 19,23-27*, v. 5, p. 107.

¹⁵⁰ Para alguns comentaristas, esses versículos estão fora do lugar, e eles os incluem no início da perícopie, após o v. 22 (21-22+26-27) (MORLA, *Libro de Job*, p. 621).

direcionado aos amigos de Jó, לָכֶם, *por vós*, pelo verbo רָדַף, *perseguir*, no v. 22a e no 28a e pelo verbo גָּוַר, imperativo, como no v. 21a.

Jó assumiu uma postura de admoestação contra a apatia dos três amigos, acusando-os de se comportarem como seus adversários, como Satã no prólogo, e de pensar que encontraram a causa dos infortúnios do amigo em seus pecados. Todavia, Jó, ao contrário do que pensam, busca a explicação e a causa de seus infortúnios em *Eloah* (v. 27).

No hemistíquio 28a, Jó cita o pensamento dos amigos: כִּי תֹאמְרוּ מִה־נִּרְדַּף־לוֹ, *Se disserdes: como persegui-lo?* Eles arquitetam um plano para perseguir Jó e convencê-lo de que é o responsável pelos seus sofrimentos, acreditando que existe algum pecado oculto. Buscam um *pretexto*, uma שֵׁרֶשׁ דְּבָר, *raiz de palavra*, בִּי, *nele*, para obrigá-lo a aceitar seus erros e a desistir de sua defesa. Todavia, Jó reitera que a causa de suas desgraças foi o toque da mão de *Eloah* (v. 21-22).

Mediante a insistência e ira dos três amigos Jó adverte: גֹּוֹרוּ לָכֶם מִפְּנֵי־הָרֶב, *temei, para vós, o fio da espada* (v. 29a), בְּיַהֲמָה עֲוֹנוֹת הָרֶב, *pois a ira*¹⁵¹ [é] *castigada pela espada*. A הָרֶב, *espada*, na literatura bíblica e, sobretudo em contexto jurídico, é o símbolo da justiça e da vingança de *YHWH*.¹⁵² Para Jó, as acusações dos amigos são injustas e estão embasadas em preconceitos¹⁵³ e julgamentos precipitados, portanto, devem temer a espada e a ira divina, porque o julgamento que desejam *contra ele* pode cair sobre eles:¹⁵⁴ לְמַעַן תִּדְעוּן שֶׁדִּין, *então sabereis [que existe] julgamento* (v. 29c),¹⁵⁵ e podem ser condenados com uma justa sentença (42,7-9).¹⁵⁶

Nesse segundo confronto entre Baldad e Jó, o primeiro do segundo ciclo de diálogos poéticos (18,1–19,29), emergiu dos escombros, provocado pela linguagem agressiva dos três amigos, um novo Jó. Baldad não apresentou nenhuma novidade, mas simplesmente repetiu as mesmas acusações de Elifaz e Sofar. Jó, cansado e chateado, lamenta que aqueles que considerava como amigos sejam incapazes de um movimento empático. Pelo contrário, agem como אֹיִב, *inimigos*, como *El*.¹⁵⁷ Jó lamenta a agressividade dos três e reitera que o responsável pelos seus infortúnios é *Eloah*, que tocou em sua carne / vida.

¹⁵¹ A ira / cólera divina é mencionada no AT (Dt 9,19; Is 42,25; Jr 23,19; Ez 5,15; Lm 2,4; Sl 59,14).

¹⁵² Dt 32,41, Is 31,8; 34,5; 66,16; Ez 32,10; Zc 13,7. Na mitologia babilônica, o deus *Nergal* é representado empunhando uma espada. Na tradição cristã católica, o Arcanjo Miguel é frequentemente retratado portando a espada. Em Mt 10,34, Jesus afirma: *Não penseis que eu vim trazer a paz à terra! Não vim trazer a paz, mas sim a espada.*

¹⁵³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 298.

¹⁵⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 623.

¹⁵⁵ 1Sm 24,16.

¹⁵⁶ MAZZONI, *Giobbe*, p. 159.

¹⁵⁷ Jó 13,24; 33,10.

Mediante o desprezo dos amigos, familiares e até de *Eloah*, nasce no coração de Jó uma convicção, uma esperança. A luz brilhou em suas trevas: *Mas eu sei: meu redentor vive! E, no fim, sobre o pó, se erguerá!* (v. 25). O *go'el* de Jó é uma incógnita para o leitor. Todavia, à medida que a carne de Jó enfraquece, emerge a força da fé, e a fé o sustentará até o fim, quando dirá, em 42,5-6, no pó e na cinza: *Só por ouvir dizer, te conhecia; mas, agora, viram-te meus olhos. Também, por isso, tenho horror de mim e retrato-me no pó e na cinza.*

6.3 Segundo ato: terceiro confronto entre Sofar e Jó (20,1–21,34)

No segundo ato, ocorre o último confronto entre Sofar (20) e Jó (21), abarcando apenas dois capítulos. Sofar aborda o tema central da volatilidade do mal, descrevendo o ímpio como alguém ávido por uma parcela dos recursos da natureza e, em seguida, delineando o destino sombrio que acredita esperar pelo ímpio. Jó, por sua vez, refuta as alegações de Sofar, argumentando que o destino dos ímpios não é sempre sombrio.

6.3.1 O discurso de Sofar (20,1-29)

Sofar, perturbado com as acusações de Jó, as quais sugerem que os três amigos intensificam seus tormentos e que o toque de *Eloah* é a fonte de sua tribulação,¹⁵⁸ toma a palavra com o objetivo de convencê-lo dos benefícios da doutrina da retribuição. Assim como o discurso de Baldad (18), Sofar não propõe nenhuma novidade, simplesmente vomita palavras agressivas e a mesma cantilena do discurso anterior (11). Isso justifica o seu silêncio nos capítulos seguintes, afinal, quem não tem nada para contribuir deve ficar calado. Em seu primeiro discurso, Sofar discorreu entusiasmado sobre o destino dos ímpios e, neste discurso, reafirma o mesmo tema, com a empolgação e convicção de um fanático religioso.

No que diz respeito à estrutura, existem diversas propostas,¹⁵⁹ mas optamos por uma estrutura simples em duas unidades. (I) A primeira unidade é uma exortação, v. 2-3, em

¹⁵⁸ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 299.

¹⁵⁹ Os comentaristas apresentam diversas propostas para a divisão do texto. Mazzoni e Janzen dividem em três segmentos: (I) v. 2-3; (II) v. 4-9; e (III); v. 10-29 (MAZZONI, *Giobbe*, p. 158). Janzen (I) v. 2-3; (II) v. 4-11; e (III) v. 12-29 (JANZEN, *Giobbe*, p. 202-205). Ludger propõe uma subdivisão em cinco subunidades: (I) v. 2-3; (II) v. 4-9; (III) v. 10-16; (IV) v. 17-23; (V) v. 24-29 (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 106). Weiser, Hartley, Vogels e Clines propõem uma divisão em duas unidades. Clines propõe: (I) v. 2-3; e (II) v. 4-29; e subdivide a segunda em três pequenos segmentos: (II.a) v. 4-11; (II.b) v. 12-23; e (III.c) v. 24-29 (CLINES, *Job 1–20*, p. 480-482). Hartley: (I) v. 2-3; e (II) v. 4-29 (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 299). Vogels: (I) v. 2-3; e (II) v. 4-29 (VOGELS, *Giobbe*, p. 123). Weiser: (I) v. 2-3; e (II) v. 4-29 (WEISER, *Giobbe*, p. 235). Morla e Habel propõem quatro segmentos: Morla (I) v. 2-3; (II) v. 4-11; (III) v. 12-28 (IV) v. 29 (MORLA, *Libro de Job*, p. 634). E Habel: (I) v. 2-3; (II) v. 4-11 (III) v. 12-22; (IV) v. 23-29 (HABEL, *The Book of Job*, p. 309-311).

consonância com todos os comentaristas, (II) e a segunda unidade, v. 4-29, está subdividida em três partes: (II.a) v. 4-11, (II.b) v. 12-28 e (II.c) v. 29. Esse esquema segue em parte a proposta de Morla e corrobora, a nosso ver, com a tese quadripartida para os textos de Jó.

6.3.1.1 (I) Exortação: Sofar reage ao discurso de Jó (v. 2-3)

Nesta curta unidade introdutória, Sofar expõe sua indignação com os discursos de Jó. Inquieto e irado, diz a Jó: לָכֵן שָׁעַפִּי יְשִׁיבוּנִי, *certamente, meus pensamentos impulsionam-me a intervir* (v. 2a). O texto inicia-se com o sintagma לָכֵן, *por isso*, que pode ser interpretado como uma partícula enfática, *por certo, certamente*. Ele está inconformado com a insistência e acusações de insulto e humilhação (19,3), e não se sensibiliza com a situação caótica do amigo. Sofar compartilha da mesma convicção que Elifaz, que acredita que a מוֹסֵר, *disciplina*, de Eloah é pedagógica e legítima (5,17; 33,16), por isso não se importa com o sofrimento do amigo. O fanatismo religioso aprisionou-o na bolha de suas convicções, revelando-se uma pessoa insensível e cruel.

Indiferente ao sofrimento de Jó, pois acreditava que este era merecido, Sofar se limitou a ouvir somente aquilo que lhe interessava e criticou a teologia de Jó. Demonstrou insensibilidade diante do clamor do amigo por piedade (19,21) e, ao contrário, acusou-o de insultar com suas lições: מוֹסֵר כְּלִמָּתִי, *as lições que o insulta* (v. 3a). Com a intenção de silenciar a voz de Jó, Sofar sustenta que seus conhecimentos eram provenientes do רוּחַ מְבִינָתִי, *espírito de entendimento*,¹⁶⁰ (v. 3b), ou seja, suas palavras eram inspiradas, reveladas e fruto de בִּינָה, *discernimento*,¹⁶¹ e Jó deveria ouvi-las com atenção.

6.3.1.2 (II) O destino dos ímpios (v. 4-29)

Nesta unidade, Sofar aborda o tema do destino dos ímpios, o mesmo que desenvolvera em seu primeiro discurso (11). Entretanto, vejamos, em primeiro lugar, os elementos formais e temáticos que delimitam as subunidades desse segmento.

O segmento (II.a), que compreende os v. 4-11, está marcado pela expressão עַל־יַאֲרֵץ, *sobre a terra*, no hemistíquio 4b, e עַל־עָפָר, *sobre o pó*, no hemistíquio 11b. O segmento (II.b), que compreende os v. 12-28, está marcado por termos do mesmo campo semântico que unem os versículos. A voracidade do ímpio conecta os v. 12-21 ao v. 26b: בְּפִיו, *na boca dele* (v. 12a),

¹⁶⁰ Tradução literal: *mas o espírito da minha inteligência*.

¹⁶¹ Is 11,2.

לְשׁוֹנוֹ, *na língua dele*, e בְּתוֹךְ, *no palato dele*. No v. 13a, יִהְמַל עָלָיָהּ, *saborear devagar* (v. 13a),¹⁶² no v. 15, בָּלַע, *devorar*, e, no v. 21, לְאָכְלוֹ, *voracidade*, são expressões que ilustram a gula do ímpio.¹⁶³ O destino do ímpio é descrito no v. 26a, em que Sofar afirma que será תִּאָכַלְהוּ, *devorado*.

Nos v. 14-15, os termos, בְּמַעְיָיו, *nas entranhas dele* (v. 14a) e מִבֶּטְנוֹ, *desde o ventre dele* (15b), estão conectados com os v. 20-23, que repetem os mesmos termos. No hemistíquio 20a בְּבֶטְנוֹ, *no ventre dele*, e no 23a בֶּטְנוֹ, *o ventre dele*, e בְּלֶחְמוֹ, *na entranha dele* (23b). Já os v. 23-28 estão unidos pelas expressões אִפּוֹ, *a inflamação de sua cólera* (v. 23a) e, no v. 28b, בְּיוֹם, *no dia da cólera dele*.

II.a. *O triunfo dos maus é breve* (v. 4-11). Essa unidade inicia-se com uma pergunta retórica que evoca a experiência de Jó: הֲזֹאת יָדַעְתָּ, *não sabes que...?*¹⁶⁴ Essa pergunta visa forçar Jó a aceitá-la e a respondê-la. Sofar repete os argumentos de Baldad (8,8) e de Elifaz (15,18-19) e confirma que esses ensinamentos são מִנִּי-עַד, *desde sempre*, isto é, têm sido seguidos, desde sempre, מִנִּי שֵׁים אָדָם עַל־יִרְאָרָץ, *desde que Adam*, o humano criado por Deus e não nascido de mulher (15,7), *foi colocado sobre a terra* (v. 4), tornando-os, portanto, incontestáveis. Por outro lado, a glória do malvado מְקָרוֹב, *é breve*, e a alegria do ímpio עֲדִיר־גַּע, *dura pouco* (v. 5).¹⁶⁵ Embora o ímpio possa prosperar, sua glória e alegria são efêmeras.

Sofar argumenta que Jó deveria buscar salvação não em um *go'el* desconhecido (19,25), mas sim na sabedoria dos antigos, que ensina que o homem ímpio não é próspero. Embora possa ser feliz por um instante, a retribuição pelo mal que praticou não tardará, assim como Adão e Eva foram expulsos do éden.¹⁶⁶ Essa é uma lei imutável e nenhum ímpio escapará desse destino.¹⁶⁷

Nos v. 6-11, Sofar utiliza diversas imagens para descrever o destino do ímpio. Embora o ímpio possa alcançar alturas e sua cabeça atingir as nuvens (v. 6) e ser aclamado quase como um ser quase divino (Sl 8), jamais possuirá a sabedoria de *Eloah* (15,7-8).¹⁶⁸ Apesar de ser glorioso e honrado por todos que o cercam, como esterco, לְנִצָּחַ יֵאָבֵד, *desaparecerá para sempre* (v. 7a) e aqueles que um dia louvavam e admiravam suas riquezas perguntarão: אֵי, *onde está*

¹⁶² Esta tradução é contextual, a tradução literal de יִהְמַל עָלָיָהּ, *ter pena dele*.

¹⁶³ Tradução literal de לְאָכְלוֹ, *para o comer dele*.

¹⁶⁴ Tradução literal de הֲזֹאת יָדַעְתָּ, *sabes isto?*

¹⁶⁵ Jó 5,3; 8,11-14; 15,28-34.

¹⁶⁶ Gn 3.

¹⁶⁷ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 303.

¹⁶⁸ Gn 3,22-23.

[*ele*]? (v. 7b). Como um sonho,¹⁶⁹ que some da mente, voa e desaparece (v. 8), o ímpio não é visto no lugar que ocupava (v. 9), e seus filhos são obrigados a indenizar os pobres para reparar as injustiças do pai (v. 10). Além disso, mesmo עָלוּמַי, *repleto de vigor*, עַל־עָפָר תִּשָּׁכַב, *sobre a poeira se estenderá* (v. 11).¹⁷⁰

Sofar utiliza essas imagens para ilustrar o destino do ímpio, mas ao mesmo tempo está insultando o amigo Jó, que um dia foi o homem mais importante do Oriente (1,3; 29,25),¹⁷¹ e, agora, é perguntado: *Onde está?* Deitado sobre o pó e perecendo, como todo ímpio, à espera de sua morte.

II.b. *O ímpio se alimenta da vida do pobre* (v. 12-28). Esses versos estão repletos de metáforas que delineiam a violência do ímpio contra os pobres. Decerto, Sofar está a acusar Jó de ter explorado a vida do pobre e enriquecido à custa de seus trabalhos.

Os v. 12-18 exploram a metáfora do alimento e do ato de se alimentar. O mal é doce para o ímpio, o saboreia com a פֶּה, *boca*, e לְשׁוֹן, na *língua*, e o esconde em seu הָךְ, *palato*. O ímpio esconde o mal, como alimento saborosa, em sua boca e sorve todo o seu gosto (v. 12-13).¹⁷²

Contudo, apesar de ser doce ao paladar, esse alimento, uma vez em suas entranhas, se transforma em מְרוֹרַת פְּתָנִים, *veneno de víbora* (v. 14a.16a). O ímpio saboreia uvas envenenadas com peçonha de serpentes e vinhos com veneno de víboras (Dt 32,33). Embora saboreie os manjares do mal, תַּהַרְגֶהוּ לְשׁוֹן אֶפְעָה, *a língua da víbora o matará* (v. 16b). O ímpio engoliu fortunas explorando os pobres, mas *El* fará o ventre dele vomitá-las e devolvê-las (v. 28) a quem é de direito (v. 15). Ele אֶל־יִרָא, *não verá*, as águas correntes nem se alimentará das torrentes de mel e leite (v. 17), alimentos associados ao dom da terra e símbolos da bênção divina.¹⁷³ El שׁוֹב, *retornará*, os alimentos, frutos e a riquezas para aquele que foi injustiçado (v. 18).

Por fim, no v. 19, Sofar especifica que o mal praticado pelo ímpio, do qual veladamente acusa Jó, é contra a vida dos pobres. Não se trata de falta de temor a Deus, mas sim de uma questão de injustiça social.

כִּי־רִצַּץ עֵוֹב דְּלִים 19a *Porque oprimiu e abandonou os pobres,*
בֵּית גָּזַל וְלֹא יִבְנֶהוּ: 19b *e roubou a casa que não edificou.*

¹⁶⁹ Apesar da tradição israelita acreditar que YHWH se comunicava por meio dos sonhos, sabia-se dos perigos, limites e manipulação dessas revelações (Dt 13,4.6; Jr 29,8; Ecl 5,6; Is 29,7-8).

¹⁷⁰ Ez 4,12-15.

¹⁷¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 316.

¹⁷² Pr 20,17.

¹⁷³ Ex 3,8; Nm 13,27; Dt 6,3; 11,9.

É possível que esses sejam os argumentos e palavras que os três amigos procuravam para convencer, silenciar e obrigar Jó a confessar seus supostos pecados. Entretanto, essas acusações serão repelidas. A acusação de que Jó explorava os pobres é ilegítima, cruel e absurda, pois, em nenhum momento de sua vida praticou o mal contra os empobrecidos. A expropriação dos bens dos pobres é condenada pela profecia de Amós em 2,6-7a e Isaías 58,6. Abandonar um pobre à sua própria sorte é o mesmo que abandonar o próprio *YHWH*, porque, como está escrito em Provérbios 21,13, *quem fecha o ouvido ao clamor do fraco também ele clamara sem receber resposta*.¹⁷⁴ Jó se defenderá das acusações de que oprimiu os empobrecidos com mais veemência do que das acusações contra a sua piedade (29–31). Isso ocorre porque consumiu sua vida e bens promovendo o direito dos pobres.¹⁷⁵

O foco dos v. 20-22 é o apetite voraz e o desejo incontável de acumular riquezas que fazem com que o ímpio devore tudo o que está ao seu alcance (v. 15). Seu *בֶּטֶן*, *ventre*, continua insatisfeito, e os tesouros que acumulou, explorando os pobres, não podem salvá-lo (v. 21). A maldade dos ímpios aumenta até alcançar o seu apogeu,¹⁷⁶ momento em que o mal, o veneno que sorveu, começa a fazer efeito. Saturado de angústia e fadiga, a paz abandona a sua tenda. É então que chega a hora da retribuição divina: *כָּל־יַד עֲמַל תְּבוֹאָנָה*, *sobre ele vem toda a mão da miséria* (v. 22b), e *Eloah* inflama e derrama sua fúria como chuva até que suas entranhas fiquem submersas e empanturradas, afogando-o (v. 23). A miséria é a retribuição para quem está cheio de maldade, e, para Sofar, Jó está eivado de corrupção.¹⁷⁷

As sanções de *Eloah* continuam nos v. 24-28. Nos v. 24-26, aparecem as metáforas bélicas. Se o ímpio conseguir fugir da espada de ferro (v. 24), não escapará das flechas de bronze envenenadas (v. 14-16), que atravessarão o seu corpo como um relâmpago e sairão pelas costas (v. 25). Será torturado e atacado na escuridão, e um fogo divino, que *לֹא־נִקְּחָה*, *não é atiçado*,¹⁷⁸ devorará os familiares que sobreviverem em sua tenda (v. 26), simbolizando a destruição e morte.¹⁷⁹

Os céus e a terra se levantarão contra o ímpio (v. 27). Segundo Sofar, para Jó, acabou a esperança, todavia, Jó espera que a terra não esconda e não abafe o clamor de seu sangue, além de desejar que os céus testemunhem sua inocência (16,18-19). Afinal, é inevitável que o mal

¹⁷⁴ Pr 19,17; 14,31; 22,9.16; 29,7; Is 11,4; Am 5,11; 8,6.

¹⁷⁵ Jó 24,2-12; 29,12-16; 31,13-23.

¹⁷⁶ Dn 8,23.

¹⁷⁷ HABEL, *The Book of Jó*, p. 318.

¹⁷⁸ Jó 1,16; 2Rs 1,12; Dn 2,34.35.

¹⁷⁹ Jó 3,4-5; 12,25; 15,22-23; 18,18.

praticado pelo ímpio seja exposto e que haja retribuição, especialmente בְּיוֹם אַפַּי, *o dia da fúria*, de *Eloah*, que será violento como uma tromba d'água (v. 28).

II.c. *O legado do ímpio* (v. 29). Sofar encerra seu discurso com um refrão moralizante que o resume e fixa na memória.¹⁸⁰ No hemistíquio 29a, na primeira posição, encontra-se a partícula deítica הֵן, *esta / eis*, que enfatiza as informações seguintes e inicia um novo segmento do texto, mesmo que seja breve. Os dois hemistíquios que compõem o versículo formam um paralelismo sinonímico com estrutura interna espelhada (abc//a'b'c').

Entretanto, os termos קְזָהָה, *porção / sorte* (29a), e הֵנְחָהָה, *herança*, estabelecem um paralelismo antitético e definem o futuro do אִשָּׁרִי, *ímpio*. Enquanto o termo קְזָהָה, *porção*, faz referência às propriedades agrícolas, aos bens materiais e à herança da família, o termo הֵנְחָהָה, *herança*, está relacionado à aliança entre YHWH e Israel.¹⁸¹ A *sorte e a herança* do ímpio são marcadas pelos infortúnios e pela morte, que são a merecida e justa retribuição.¹⁸² Isso será realizado não por mãos humanas, mas pelas mãos אֱלֹהִים / אֵל, *divinas* (29ab).

Com uma escuta atenta, Jó compreendeu que as palavras de Sofar se referem diretamente a ele e ao seu destino, e reconhece que a retribuição iminente, que Sofar aponta como inevitável, é destinada a ninguém mais além de si mesmo.¹⁸³

6.3.2 A resposta de Jó a Sofar (21,1-34)

No capítulo 20, Sofar apresentou seu ponto de vista sobre a porção e a herança do ímpio. No entanto, apesar da retórica, nada acrescentou, limitando-se a reafirmar os mesmos argumentos de Elifaz e Baldad. Jó responderá aos amigos e refutará o determinismo de Sofar, argumentando que nem todos os ímpios estão destinados à destruição e que alguns podem desfrutar de uma vida e um fim felizes.¹⁸⁴

A resposta de Jó pode ser dividida em quatro unidades: (I) *introdução*, v. 2-6, (II) *A prosperidade do ímpio*, v. 7-16, (III) *Será mesmo que o ímpio é punido?* v. 17-26, (IV) *Conheço bem os vossos pensamentos*, v. 27-34.¹⁸⁵

¹⁸⁰ Esta conclusão é semelhante à conclusão do discurso de Baldad 18,21. Existem muitas semelhanças entre o discurso de Baldad, capítulo 18, e o discurso de Sofar, capítulo 20 (JANZEN, *Giobbe*, p. 204).

¹⁸¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 665-668.

¹⁸² HARTLEY, *The Book of Job*, p. 308; MAZZONI, *Giobbe*, p. 165.

¹⁸³ RAVASI, *Giobbe*, p. 526.

¹⁸⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 669.

¹⁸⁵ Essa estrutura encontra apoio em Habel e Vogels (HABEL, *The Book of Job*, p. 324; VOGELS, *Giobbe*, p. 126-133). No entanto, é importante notar que há diversas propostas divergentes. Clines e Morla propõe uma

6.3.2.1 (I) Introdução (v. 2-6)

Jó, usando a segunda pessoa, exorta os amigos a ouvirem suas palavras com atenção: *שמעו שמוע מלתי*, *escutai, escuta a minha palavra* (v. 2a). Em 13,5, Jó havia solicitado que seus amigos o acompanhassem em silêncio. No entanto, agora espera que escutem atentamente suas palavras, e esta será para ele a *תנחום*, *consolação*, que as palavras não foram capazes de proporcionar.¹⁸⁶ Apesar de terem se apresentado como consoladores (2,11; 15,11), os amigos de Jó se tornaram algozes, preocupando-se mais com seus interesses e a afirmação de sua doutrina, do que com o bem-estar do amigo, que sofria. Eles foram, na verdade, causadores de aflição e sofrimento para Jó, incapazes de demonstrar empatia por um amigo em dificuldades (16,2).

No hemistíquio 3a, Jó reforça o seu pedido de paciência: *שׂאֹנִי וְאֹנִי אֲדַבֵּר*, *suportai-me e eu falarei*. Em seguida, utiliza um tom irônico no v. 3b, quando se dirige aos seus interlocutores e diz: *וְאַחַר דְּבַרִי תִלְעֵיג*, *depois que eu falar zombaras* (v. 3).¹⁸⁷ O verbo *לַעֲג*, *zombar*, empregado por Jó é um termo que expressa escárnio e chacota,¹⁸⁸ semelhante à atitude adotada pelos amigos desde o início do debate. Eles procuravam diminuir o sofrimento de Jó com ironias e deboches, considerando as palavras de Jó como discursos sem sentido, palavras de um tolo.

O v. 4 expõe, por meio de duas perguntas retóricas, as razões para a impaciência de Jó e por que suas palavras devem ser ouvidas com atenção. Na primeira pergunta: *הֲאֹנִי לְאָדָם שִׁיחִי*, *por acaso é de um homem que me queixo?* (v. 4a). Jó questiona se sua queixa é de um homem comum, sugerindo que o motivo de sua impaciência não é algo comum que poderia ser facilmente suportado (v. 4a).

Na segunda pergunta, *וְאִם־מִדְּוֵעַ לֹא־תִקְצַר רוּחִי*, *se fosse, não impacientaria o meu espírito?* (v. 4b), Jó argumenta que, se esse fosse o caso, sua impaciência não seria tão grande. As palavras de Jó devem ser ouvidas porque está enfrentando um poder divino e não há como suportar ou recorrer a ele da mesma forma que se faria com inimigos humanos. Jó acredita que a ação de *Eloah* contra os ímpios é injusta, pois observa que a vida dos ímpios é afortunada e feliz, ao contrário do que afirmam os amigos. Jó está perplexo, pois, como homem justo,

estrutura em seis unidades: Morla (I) v. 2-6; (II) v. 7-13; (III) v. 14-16; (IV) v. 17-22; (V) v. 23-26; (VI) v. 27-34 (MORLA, *Libro de Job*, p. 668-670). Clines (I) v. 2-5; (II) v. 6-13; (III) v. 14-16; (IV) v. 17-21; (V) v. 22-26; (VI) v. 27-34 (CLINES, *Job 1-20*, p. 522-535). Weiser (I) v. 2-6; (II) 7-16; (III) v. 17-21; (IV) v. 22-26; (V) v. 27-34 (WEISER, *Giobbe*, p. 247).

¹⁸⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 107.

¹⁸⁷ Jó 11,3; 34,7.

¹⁸⁸ Ez 23,3; 2Rs 19,21; Sl 22,8.

enfrenta uma perseguição feroz de *Eloah*, enquanto o ímpio, que não tem piedade e temor, vive uma vida afortunada e com saúde.

Nos v. 5-6, última subunidade da exortação, roga novamente aos amigos: פְּנוּ-אֵלַי, *vire para mim* (v. 5a), uma súplica semelhante a 19,21a. Em seguida, os convida a observarem seu corpo, afirmando que ficariam *pasmos* (v. 5a) diante de sua decadência. Jó solicita que considerem sua situação e, em face da perseguição sofrida por ele da parte de *Eloah*, que coloquem a mão sobre a boca em atitude de choque: *e colocarão a mão sobre a boca* (5b).¹⁸⁹

Jó, por sua vez, fica assustado e apavorado ao recordar de sua condição. Agarra sua própria carne como se quisesse proteger sua vida (v. 6), sua experiência refuta a tese dos amigos de que o ímpio será destruído, provando, ao contrário, que essa ela é falsa.

6.3.2.2 (II) A prosperidade do ímpio (v. 7-16)

Sofar havia dito que o triunfo do ímpio é efêmero (20,5), que morrem jovens (20,11), e termina o discurso afirmando que a porção e a herança do ímpio são a destruição e a morte (20,29). No entanto, a experiência revela o contrário. Na verdade, os ímpios muitas vezes prosperam em anos de vida e em bens materiais. O segmento começa com o advérbio מֵיָדָמָה, *por que* (v. 7a), partícula que exige uma explicação por parte dos três amigos. Afinal, afirmaram que a retribuição do ímpio é a morte. Todavia, a experiência comprova que alguns ímpios prosperam. Jó espera que seus amigos esclareçam esse fato.

Nos versículos que se seguem, Jó elenca uma série de situações que contesta a teologia dos amigos. No v. 7, Jó questiona: *por que* alguns ímpios vivem até a velhice e aumentam suas riquezas? *Por que* os filhos do ímpio crescem junto dele e seus familiares permanecem unidos diante de seus olhos? (v. 8).¹⁹⁰ Ele ainda indaga: *Por que* vivem em paz, em suas casas, sem temer a mão de *Eloah* sobre eles? (v. 9).¹⁹¹ Jó prossegue perguntando: *Por que* o touro do ímpio reproduz e sua novilha não aborta, garantindo assim a economia de sua família? (v. 10). E ainda: *Por que* suas ovelhas pastam livremente e suas crianças saltitam com elas? (v. 11). Jó continua com a pergunta: *Por que* eles se alegram ao som dos pandeiros, cítaras e flautas? (v. 12).¹⁹² Por fim, questiona: E, felizes, quando ainda estão bem e em paz, יִקְהוּ לְשֵׁאוֹל יְהֵוָה, *descem ao Sheol*, sem conhecer a angústia e a dor do sofrimento? (v. 13).¹⁹³

¹⁸⁹ Jó 29,9; 40,4; Mq 7,16.

¹⁹⁰ Jó 15,33; 20,10.

¹⁹¹ Jó 15,20-24; 18,11; 20,22.25.

¹⁹² Jó 20,5.

¹⁹³ Jó 20,21.

Os ímpios desfrutam da vida sem preocupar-se com as leis divinas. São autossuficientes e vivem uma espécie de ateísmo prático. Embora não se identifiquem como ateus, seu estilo de vida reflete uma ausência de prática religiosa ou fé religiosa ativa. Por isso dizem לָאֵלֵינוּ, *para El: afasta-te de nós!*, e seus caminhos são inúteis (v. 14).¹⁹⁴ Ignoram שָׁדַי, *Shadday*,¹⁹⁵ afirmando que nada se ganha com isso, para que servi-lo ou invocá-lo? (v. 15). A experiência de Jó mostra que é inútil pensar que o ímpio será humilhado por *Eloah*. Ao contrário, não temem a *Eloah* e, apesar disso, a felicidade está ao alcance de suas mãos (16a). Mas aqueles que O temem, como Jó, sofrem o peso de Sua mão (19,21). Por fim, no hemistíquio 16b, Jó diz: *Longe de mim os planos dos ímpios*. Jó, apesar das acusações e insinuações dos três amigos, não compartilha a vida com um ímpio nem faz parceria com eles.

6.3.2.3 (III) Será mesmo que o ímpio é punido? (v. 17-26)

A terceira unidade começa com uma série de perguntas retóricas nos v. 17-18, uma característica comum no livro de Jó, que, em muitos casos, começa uma estrofe com uma série de interrogativas. Jó questiona: *quantas vezes, נִרְרַחֲשׁוּ עֵינַי, a lâmpada dos ímpios se apaga?* (v. 17a). *Vem sobre eles a calamidade?* (v. 17b) *Se abate sobre eles a fúria de [Eloah]?* (v. 17c).

O ímpio prospera e raramente experimenta a calamidade. Sua lâmpada, ao contrário do que afirmou Baldad em 18,5-6, raramente se apaga, e Sofar, que assegurou que a porção do ímpio é a destruição (20,29),¹⁹⁶ responde afirmando que a anunciada calamidade não vem sobre eles e o alegado יוֹם אַפַּי, *dia da ira*, não chegará (20,28b). Os ímpios não são arrastados כְּתֵבֶן, *como palha*, pelo vento ou pela tempestade (v. 18).¹⁹⁷ Portanto, o destino do ímpio, defendido e anunciado pelos três amigos, é uma falácia que não se sustenta quando se observa a realidade da vida humana.¹⁹⁸ Por outro lado, o homem inocente, como Jó, conhece a cólera de *Eloah* (13,25).

No v. 19, Jó cita um dos princípios da teologia da retribuição e, em seguida, contesta sua veracidade: *Eloah reserva para os filhos o castigo [do pai]* (v. 19a).¹⁹⁹ Jó considera injusta a doutrina de que os filhos expiam pelos erros dos pais e afirma: *que padeça o culpado para que aprenda* (v. 19b), ou seja, que sofra as penas aquele que errou, e não seus descendentes.²⁰⁰

¹⁹⁴ Jó 8,13; 18,21.

¹⁹⁵ Jó 18,21.

¹⁹⁶ Jó 31,2; 31,3.

¹⁹⁷ Jó 1,4.

¹⁹⁸ HABEL, *The Book of Jó*, p. 328.

¹⁹⁹ Ex 20,5; Dt 5,9.

²⁰⁰ Jr 31,29-30; Ez 18.

O ímpio deve ver com עֵינָיו, *seus olhos* (v. 20a), a degradação de sua vida e הִמְתָּ שְׂדֵי יִשְׁתָּהּ, *beba da cólera de Shadday* (v. 20b). O ímpio deve enfrentar o júri por seus crimes, e não seus descendentes, que são inocentes (v. 21), afinal é o que lhe importa depois que for decidido o número de seus meses.²⁰¹

Com tantos argumentos e incoerências, Jó apresenta aos três amigos uma questão igualmente absurda: הֲלֹאֵל יִלְמַד־דָּעַת וְהוּא רָמִים יִשְׁפּוֹט, *por acaso, El ensina o conhecimento e ele julga os exaltados?* (v. 22).²⁰² Certamente que não!, responderão os amigos. Então, será que *El* precisa de defensores na terra? Será que está obrigado a se conformar com as doutrinas que os mortais formulam a seu respeito?²⁰³

Os versículos finais dessa unidade (v. 23-26) são dedicados à morte daqueles que tiverem uma existência abençoada. A morte iguala todos os mortais e todos retornam ao pó.²⁰⁴ Segundo o v. 23, há מָוֹת וְיָמָוֶת, quem morra com עֲצָמָה, *vigor*, seja físico seja psíquico,²⁰⁵ há quem morra בְּתָם, na *integridade*, e כָּל, *totalmente*, realizado, tranquilo e despreocupado. Morre bem alimentado, com os flancos²⁰⁶ forrados de leite ou gordura e a medula óssea irrigada (v. 24). A felicidade o acompanha até o túmulo. E há מָוֹת וְיָמָוֶת, *aquele que morre*, na amargura da vida e sem comer do que é bom, ou seja, sem conhecer a bênção de *Eloah* e sem desfrutar da felicidade de que o ímpio gozou até o fim da vida.

O v. 26 resume a experiência de Jó com uma metáfora pessimista sobre o futuro do íntegro e do ímpio: יַחַד עַל־עֵפֶר יִשְׁכְּבוּ, *juntos, sobre o pó, se deitam* (v. 26a), e וְרַמָּה תִכְסֶּה עֲלֵיהֶם, *são cobertos de vermes* (v. 26b). De que adianta uma vida íntegra e boa se no fim íntegros e ímpios são igualmente devorados pelos vermes?²⁰⁷

6.3.2.4 (IV) Conheço bem os vossos pensamentos (v. 27-34)

Essa estrofe começa com a partícula deítica הִנֵּה, *eis*, que marca o início da perícopa e, é concluída, no v. 34, por uma *s^etumah* (ס).²⁰⁸ No v. 27, é retomada a segunda pessoa do plural,

²⁰¹ Jó 14,5; 15,20; 36,26; 38,21; Ex 23,26; Ecl 2,3; 5,17; 6,12; Dn 9,2.

²⁰² A TEB optou por traduzir o hemistíquio 22b como: *a ele, que julga o sangue derramado?* A LXX traduziu como φόνους, *assassinato e/ou sangue derramado*.

²⁰³ Jó 13,7-10; 15,15; 25,2.

²⁰⁴ Ecl 9,2-6.

²⁰⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 705.

²⁰⁶ O termo עֲטֵינָיו é um *hapax legomenon* oriunda da raiz עטו e pode transmitir a ideia de espremer azeitonas. A LXX interpretou como ἔγκυα αὐτοῦ, igual à Vulgata: *viscera eius*, que transmite a ideia da cavidade do organismo.

²⁰⁷ Jó 14,11-14; Ecl 2,14.16; 3,19-21.

²⁰⁸ No TM, o sinal *s^etumah* (ס) indica uma seção fechada.

característica da primeira perícopa (v. 2-6). Essa unidade pode ser subdivida em três subunidades: IV.a. v. 27-29, IV.b. v. 30-33, IV.c. v. 34.

IV.a. Nesta primeira subunidade, que abrange os v. 27-29, Jó acusa os amigos de incitar a violência ao declarar: *יָדַעְתִּי מִהַשְּׁבוּתֵיכֶם*, *eu conheço os vossos pensamentos* (v. 27a). O objetivo dos três é subjugar-lo à sua visão de mundo e teologia (v. 27b), obrigando-o a humilhar-se diante de *Eloah* e diante deles. Eles não se importam com o conteúdo dos argumentos de Jó, com intenções de seu coração, nem com o seu sofrimento, mas sim com a doutrina em que creem, a qual deve permanecer inquestionável e Jó, como todo ser humano, deve se submeter.

Os três amigos debocharam de Jó, perguntando-lhe diversas vezes: *Onde está a casa do nobre? Onde está a tenda em que habitava o ímpio?* (v. 28).²⁰⁹ Para eles, Jó está experimentando o destino dos ímpios, e a prova disso é que sua casa, assim como a casa dos nobres, foi destruída e ele, assim como os ímpios, desaparecerá. Onde está a casa de Jó? Onde está a tenda do homem mais poderoso do Oriente?

Contudo, para Jó, não é verdade que a casa dos grandes e poderosos, daqueles que governam as nações, seja destruída, como disse Sofar (20,4-7). Jó pergunta: *עוֹבְרֵי דֶרֶךְ*, *os que passam pelo caminho*,²¹⁰ *ou não observastes os seus sinais?* (v. 29), pois testemunha que a casa dos grandes continua firme e que o *יּוֹם אַפּוֹ*, *dia da ira*, dificilmente chega para eles (20,28b).

Habel sugere que a expressão *עוֹבְרֵי דֶרֶךְ*, *os que passam pelo caminho*, tem um sentido duplo no livro de Jó. O substantivo *דֶרֶךְ* significa não apenas uma estrada, mas também a direção e o destino da vida de uma pessoa.²¹¹ Nesse caso, Jó está ironizando os três amigos, afirmando que são incapazes de observar os sinais do caminho, o que é evidente na situação de Jó, um homem justo e íntegro, mas que ao mesmo tempo está atribulado. Se percorressem o caminho dos sábios, o caminho divino como alegam, saberiam discernir a diferença entre o sofrimento de um inocente e o destino do ímpio.

IV.b. Essa subunidade, v. 30-33, começa com uma partícula enfática no início de uma declaração, *כִּי*, *certamente*,²¹² que assegura que *o mau é poupado לַיּוֹם אֵיד*, *para o dia de calamidade*, e *preservado לַיּוֹם עֶבְרוֹת*, *para o dia da cólera* (v. 30). No entanto, os malvados raramente são confrontados em relação a *דֶרֶכּוֹ*, *seu caminho* (v. 31a); protegidos pelo poder e

²⁰⁹ Jó 8,14-15; 15,34; 18,15-21; 20,26-28.

²¹⁰ Pr 9,15; Lm 1,12.

²¹¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 330.

²¹² GORDIS, *The Book of Job*, p. 235; Jó 28,1; Is 15,1.

pelos amigos poderosos, escapam dos tribunais, e seus crimes מִי, *quem*, retribui? (v. 31b). Quando morrem, são levados para o túmulo por um séquito de bajuladores (v. 33b), com pompas e honras, como se fossem reis. Os bajuladores montam guarda junto ao túmulo (v. 32), porque os corpos dos ímpios estão cobertos de joias. E até רִגְבֵי נָחַל, *a terra do vale*,²¹³ que cobre seu cadáver מְתִקְוֶה לָּהּ, *é doce para ele* (v. 33a).²¹⁴

IV.c. *amigos inúteis* (v. 34). Jó conclui sua interversão com palavras injuriosas dirigidas aos três amigos. Questiona: וְאַיִךְ תְּנַחֲמוּנִי הָבָל, *e como me consolais em vão?* (v. 34a), e ainda argui que וַתְּשׁוּבַתִּיכֶם נִשְׂאָר־מַעַל, *de vossas respostas, [só] resta perfídia* (v. 34b). Os três amigos vieram para consolar (v. 2),²¹⁵ mas oferecem apenas palavras vazias²¹⁶ apoiados em uma doutrina e teorias preconceituosas, agressivas e excludentes.²¹⁷ Quando confrontados com a realidade, suas palavras se revelaram enganadoras.²¹⁸ Se mostraram amigos desleais que imputaram a Jó, vítima inocente, a culpa por seus infortúnios.

Elifaz, Baldad e Sofar, como acusa Jó, são *estucadores de mentiras e curandeiros de nada* (13,4-7), mesmo que inconscientes, agem como agente de Satã.

6.4 Terceiro ato: o confronto entre Elifaz e Jó (22,1–24,25)

O último confronto entre Jó e Elifaz, em comparação com os embates anteriores, é intenso e agressivo. O discurso de Elifaz (22) demonstra mais severidade e agressividade, mas também carrega uma sinceridade palpável, associada à sua preocupação com o destino de seu amigo. O propósito subjacente à acusação feita por Elifaz é induzir Jó na conversão. Jó, por sua vez, rejeita as acusações, reafirmando suas convicções e integridade, ao mesmo tempo em que expressa seu desejo de apresentar seu caso diante de *Eloah* (23). Em seguida, Jó reflete sobre as injustiças e violências que permeiam as relações humanas, frequentemente ignoradas tanto pelos indivíduos como, por vezes, por *Eloah* (24). Segundo a análise de Matthias Grenzer, o capítulo 24 constitui a descrição mais abrangente da miséria dos pobres encontradas em toda a Bíblia.²¹⁹

²¹³ Jó 6,15; 28,4.

²¹⁴ Jó 20,12.

²¹⁵ Jó 2,11; 6,14.

²¹⁶ Ecl 1,2.

²¹⁷ ROSSI, *Livro de Jó*, p. 113.

²¹⁸ MAZZONI, *Giobbe*, p. 174.

²¹⁹ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 13.

6.4.1 O terceiro discurso de Elifaz (22,1-30)

A última intervenção de Elifaz, em comparação com seus discursos anteriores (4–5; 15), é ríspida e, de certa maneira, demonstra preocupação com o destino de Jó. Elifaz tenta convencer o amigo de que o mal que praticou é a raiz de sua atual situação de sofrimento. A estrutura do texto é simples e pode ser dividida em quatro unidades temáticas, conforme proposto por Mazzoni, Terrien e Weiser,²²⁰ apesar das diferentes variações e propostas de estrutura defendidas pelos estudiosos do livro de Jó.²²¹ Clines e Janzen dividem o texto em duas grandes estrofes: (I) v. 2-20 e (II) v. 21-30.²²² Já Hartley, Vogels, Habel, Pikaza e Schwienhorst-Schönberger estruturam o capítulo 22 em três estrofes: (I) v. 1-11, (II) v. 12-20 e (III) v. 21-30.²²³

CrITÉRIOS formais e temáticos corroboram o esquema quadripartido no capítulo 22. Os v. 2-5, primeira unidade (I), concentram as teses de Elifaz contra Jó. Na segunda unidade, (II) v. 6-11, Elifaz acusa Jó dos atos violentos supostamente cometidos contra os empobrecidos. O texto começa com a partícula deítica, enfática e explicativa וַיִּ, *certamente*, que equivale aos nossos dois pontos (:), e descola o v. 6 da unidade anterior. (III) Na terceira unidade, que compreende os v. 12-20, Elifaz explica a Jó que o seu sofrimento é merecido e que está recebendo a retribuição por seus crimes. Por fim, (IV) nos v. 21-30, Jó é convidado a se arrepender de seus crimes para que Deus lhe restitua sua promessa.

6.4.1.1 (I) O homem é útil a Deus (v. 2-5)

O início do discurso de Elifaz consiste em uma série de *quatro* perguntas retóricas na terceira pessoa (v. 2-3) sobre a ética e a teologia.²²⁴ No entanto, à primeira vista, essas questões não refletem o caso de Jó. O texto começa com uma pergunta asseverativa: הֲלֵאֵל יִסְכַּן-גֹּבֵר, *Acaso, para El, um homem [é] útil*, כִּי-יִסְכַּן עָלֵימוֹ מִשְׁפִּיל, *porque [o homem] compreende o que [é] útil para si?* (v. 2). Se o ser humano, esse ser imperfeito por natureza (15,16), quando sábio, não é

²²⁰ Mazzoni esquematiza o texto em: (I) v. 2-5; (II) v. 6-11; (III) v. 12-20; (IV) v. 21-30 (MAZZONI, *Giobbe*, p. 175). Terrien propõe um esquema com algumas variações: (I) v. 2-5; (II) v. 6-10; (III) v. 11-20; (IV) v. 21-30 (TERRIEN, *Jó*, p. 187). E Weiser segue um esquema diferente: (I) v. 2-3; (II) v. 4-11; (III) v. 12-20; (IV) v. 21-30 (WEISER, *Giobbe*, p. 260).

²²¹ Morla divide o texto em cinco unidades: (I) v. 2-5; (II) v. 6-14; (III) v. 15-20; (IV) v. 21-28; (V) v. 20-30 (MORLA, *Libro de Job*, p. 715).

²²² JANZEN, *Giobbe*, p. 217-220; CLINES, *Job 21–37*, p. 548.

²²³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 323; VOGELS, *Giobbe*, p. 133-137; HABEL, *The Book of Jó*, p. 334; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 115-121; PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 156-159.

²²⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 732.

כִּבְּרָה, *útil* (2x) *para El*, o que se dirá do ímpio, que age nas trevas com intuito de esconder suas ações e enriquecer? Esse é um ser inútil, para *El* e para a sociedade. No entanto, no discurso de Elifaz, Deus não necessita do ser humano, seja ele ético ou ímpio, sequer para coexistir. Os atos de bondade e sabedoria do ser humano ou mesmo de corrupção, não afetam a imparcialidade divina.²²⁵ Então, pergunta Morla, se Deus é imparcial, para que servem as normas éticas e qual sua exigência de observância?²²⁶

O v. 3 aprofunda a questão do v. 2: הֲחַפֵּץ לְשֹׂדֵי כִי תִצְדָּק, *acaso interessa a Shadday que seja justo?* וְאִם-כִּצַּע כִּי-תִתֶּם דֶּרֶךְ-כִּי, *que ganha, se conclui o teu caminho?* (v. 3).²²⁷ Se a justiça humana não interessa a *Shadday*, por que se importa com seus pecados e crimes? Por que Deus tortura o ser humano com sanções insuportáveis, como as que Jó experimenta? Se Deus não auferir benefício de uma vida íntegra e irrepreensível, qual seria o sentido ou a finalidade de uma vida pautada pela integridade e retidão, do temor a Deus e que se distancia do mal)? Afinal, o ser humano jamais poderá exigir ou solicitar algo a Deus.²²⁸

Nos v. 4-5, Elifaz pergunta diretamente a Jó: הֲמִירָאֲתָהּ יִכִּיחָהּ, *acaso pelo teu temor te repreenderá,* וְיָבוֹא עִמָּךְ בְּמִשְׁפָּט, *e entrará contigo no julgamento?* (v. 4) הֲלֹא רַעְתָּהּ רָבָה, *não [será] por tua grande maldade,* וְאֵיךְ-לֹא לְעוֹנֵתֶיךָ, *e por que não há limites para a tua culpa?* (v. 5). Segundo a teologia de Elifaz, a rigorosa punição infligida por Deus a Jó é justificável pelos crimes hediondos que supostamente cometeu contra os empobrecidos. Elifaz sustenta que essas transgressões são inafiançáveis e imprescritíveis, justificando, desse modo, a severidade da intervenção divina. Não adianta abrir uma *בְּמִשְׁפָּט*, *ação judicial*, para provar sua integridade e provar que *El* é injusto, como desejava Jó (9,32; 14,3), porque *El* não teme os tribunais humanos, e a sabedoria ou integridade nada podem, já que Jó não pode obrigá-lo a nada.²²⁹

É importante observar a evolução temática nos discursos proferidos por Elifaz ao longo dos diálogos com Jó. No primeiro discurso (4–5), conceitua o sofrimento como algo inerente à condição humana. No segundo (15), adota uma abordagem acusatória, atribuído a responsabilidade pelo sofrimento aos ímpios. No terceiro e último discurso (22), intensifica suas acusações ao imputar a Jó grande maldade e faltas וְאֵיךְ-לֹא, *sem fim*.²³⁰

Todavia, é importante salientar que, desde o primeiro discurso, Elifaz lança acusações contra Jó. Em 5,17, incita Jó a acatar e a não desprezar a repreensão de *Shadday*. No segundo

²²⁵ MAZZONI, *Giobbe*, p. 176.

²²⁶ Jó 14,5-6 (MORLA, *Libro de Job*, p. 733).

²²⁷ Jó 7,17-18; 10,3-4.

²²⁸ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 325.

²²⁹ HABEL, *The Book of Job*, p. 338.

²³⁰ MAZZONI, *Giobbe*, p. 176.

discurso (15,2-6), acusa-o de deturpar a sabedoria. Finalmente, no terceiro, o acusa de cometer crimes contra os empobrecidos (22,6-11).²³¹

6.4.1.2 (II) Crimes contra os pobres (v. 6-11)

Sem dúvida, como afirmou Elifaz, nada do que Jó faça ou diga importa para *El*. No entanto, a relação de Jó com o próximo, especialmente com os pobres, é relevante.²³² Por essa razão, nessa estrofe, Elifaz acusa Jó de uma série de infâmias e crimes que são condenados pelos profetas e pela legislação, e trata das relações sociais e das obras de caridade. A estrofe se inicia com a partícula enfática **וְ**, *se*, que possui um valor explicativo, seguida de acusações contra os empobrecidos.

No entanto, as acusações que Elifaz faz a Jó são falsas ou não podem ser comprovadas pelo texto. Suas conclusões são meras conjecturas e interpretações teológicas baseadas na tribulação que Jó está passando. Por isso, conclui que os sofrimentos de Jó são justos por causa de sua impiedade.²³³

A primeira acusação: *Tomavas, sem causa, o penhor de teus irmãos* (v. 6a).²³⁴ O termo **פְּחָוּלָה**, *penhor*, remete à profecia de Amós 2,8, que condena a *penhora* do manto e a apropriação do vinho de uma pessoa empobrecida, o que seria um crime. O Código da Aliança determina que, caso se tome o manto como penhor, deve ser devolvido ao pôr do sol para que o pobre não durma ao relento: *Se tomares o manto de teu próximo em penhor, devolvê-lo-ás ao pôr do sol, pois o manto que lhe protege a pele é o seu único cobertor. Em que deitaria? E, se acontecer de ele clamar a mim, hei de ouvi-lo, pois eu sou compassivo* (Ex 22,25-26).²³⁵

O hemistíquio 6b interage com o 6a, a metáfora **עֲרֹמָה**, que significa *despojar as vestes do desnudo*, é considerada ilógica pelos estudiosos.²³⁶ Essa metáfora enfatiza a violência contra um irmão, ou um conterrâneo, quando é despojado até de suas **בְּגָדָיו**, *roupas*, não apenas do manto.

No v. 7, Elifaz acusa Jó de não praticar a caridade para com os fracos. Primeiramente, teria negado água ao **עָרֵב**, *exausto* (v. 7a), e, em seguida, pão ao **עָרֵב**, *faminto* (v. 7b). Oferecer água ao sedento e alimento ao faminto era considerado uma ação de piedade pessoal, sendo a

²³¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 340.

²³² PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 157.

²³³ MAZZONI, *Giobbe*, p. 176.

²³⁴ Pr 20,16; 27,13.

²³⁵ Dt 24,6.17; Ez 18,12.

²³⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 735; MAZZONI, *Giobbe*, p. 176.

manifestação do amor a *YHWH* por meio de obras de caridade corporal.²³⁷ No v. 8,²³⁸ Elifaz o acusa de se apropriar (לו)²³⁹ da terra dos pequenos proprietários. O culpa de utilizar seu *status* como אִישׁ זְרוּעַ, *homem de braço* (v. 8a),²⁴⁰ ou seja, empregava sua *força e o poder* para expulsar os pequenos de suas casas e terras. Além disso, ocupava-a גְּשׁוּיָה פְּנִיָּם, *com a face erguida* (v. 8b),²⁴¹ demonstrando orgulho. De acordo com Elifaz, Jó era um homem poderoso e orgulhoso que se apossara da terra dos pobres.

No v. 9, Elifaz acusa Jó de não demonstrar misericórdia para com אֶלְמָנוֹת, *as viúvas*, e יְתוּמִים, *os órfãos*,²⁴² dupla que na BH são os representantes dos pobres e necessitam de proteção.²⁴³ A afirmação *as viúvas despedias [de mãos] vazias* (v. 9a) significa que é possível que muitas viúvas gritassem, diante de Jó, por justiça, e voltassem de mãos vazias, ou que lhe pedissem ajuda e fossem ignoradas.²⁴⁴ Essas ações teriam inviabilizado a defesa das casas das viúvas,²⁴⁵ bem como o acesso à lei do levirato,²⁴⁶ o que resultaria em sua expulsão de suas casas. Jó, homem de braço forte e poderoso, para Elifaz, *destroçava os braços dos órfãos* (v. 9b), imagem que revela sua agressividade contra os pobres e desobediência à lei e às profecias.²⁴⁷ E impedia os órfãos de respigarem os grãos deixados nos campos de sua propriedade e de seus sócios.²⁴⁸

No entanto, o v. 9 pode ser interpretado de forma irônica, uma vez que aqueles que deveriam auxiliar as viúvas e os órfãos estariam de mãos vazias e com os braços quebrados, devido ao desprezo pelos fracos. Terrien argumenta que essa é a explicação tanto das desgraças quanto dos terrores que Jó enfrenta, bem como de seu estado patológico e de seus remorsos secretos.²⁴⁹

²³⁷ Is 21,14; 58,6-10; Ez 18,5-7; Mt 25,31-46.

²³⁸ A tradução do v. 8 é complexa, razão pela qual existem traduções contraditórias, ou, como explica Gordis, “muitos comentaristas apagam o v. 8 ou o movem para outro lugar do texto” (GORDIS, *The Book of Job*, p. 255. Há diversas propostas de tradução para o v. 8 em português. A TEB traduz: *Quem usasse pulso apropriava-se da terra e o apaniguado nela se instalava*. A BJ traduz: *Entregavas a terra a um homem poderoso, para ali se instalar o favorecido*. A BP: *Como um homem poderoso, dono do país, privilegiado habitante dele*. E a CNBB: *Acaso é só ao forte que pertence a terra e só o favorecido habitará nela?* A Almeida: *Ao braço forte pertencia a terra, e só os homens favorecidos habitavam nela* (MORLA, *Libro de Job*, p. 720; BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 188).

²³⁹ Tradução literal de לו, *para ele*.

²⁴⁰ A expressão אִישׁ זְרוּעַ pode ser traduzida literalmente como *homem de braço*, que significa: *homem forte, homem poderoso, homem violento*. O braço, na cultura semita, transmite a ideia de poder e força.

²⁴¹ Imagem da arrogância.

²⁴² O órfão aparece em sete passagens nos diálogos (Jó 6,27; 22,9b; 24,3; 29,12; 31,17.21).

²⁴³ Ex 22,21; Dt 24,17; Is 1,17 (SILVA, *Onde está meu Deus?*, p. 51).

²⁴⁴ Gn 31,42; Dt 15,13; 24,19-21.

²⁴⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 327.

²⁴⁶ Dt 25,5-6.

²⁴⁷ Dt 10,18; Ex 22,21; Is 1,17; Jr 7,6; Ez 22,7; Zc 7,10; Ml 3,5; Sl 68,6; 146,9; Jó 24,3.21; 29,13; 31,16.

²⁴⁸ Dt 24,19; Lv 19,9-10; 23,22; Rt 2,2.15.

²⁴⁹ TERRIEN, *Jó*, p. 189.

Jó, porém, rejeita vigorosamente as acusações de Elifaz. Em 29,12-13, se defende: *pois eu salvava o pobre implorando ajuda e o órfão desprovido de socorro. A bênção do moribundo descia sobre mim e o coração da viúva eu alegrava.* Em 31,16-17 afirma: *recusava eu a súplica dos pobres, deixava o olho da viúva languescer? Comia o meu bocado sozinho sem que parte fosse para o órfão? Se levantei a mão contra um órfão, aproveitando-me de meu apoio no tribunal, arranque-se das costas o meu ombro e parta-se meu braço no cotovelo.*

Nos v. 10-11, Elifaz julga a conduta ímpia de Jó, dizendo que a maldade deste para com os pobres é a causa de suas desgraças. Na estrofe elenca *quatro* imagens que são justapostas e concatenadas para descrever a desgraça do ímpio Jó. Observa-se ainda no texto a expressão enfática עַל־כֵּן, que significa, *por isso*, indicando a relação de causa e efeito. O malvado, segundo Elifaz, está cercado pelo פְּהַיִם, *o laço* (v. 10a);²⁵⁰ além disso, o דָּרַךְ, *terror*,²⁵¹ perturba-o (v. 10b). A חֹשֶׁךְ, *escuridão*, impede Jó de ver,²⁵² enquanto as מַיִם מְרִיבִים, *águas caudalosas*,²⁵³ o cobrem, formando um cenário de desolação e morte.

É possível perceber a utilização de recursos linguísticos para enfatizar a ideia de que a maldade de Jó é a causa de suas desgraças.

6.4.1.3 (III) Os ímpios do passado (v. 12-20)

Os v. 12-20 refletem sobre a conduta dos ímpios e a resposta de *Eloah*. Algumas interpretações sugerem que o v. 12 é uma inclusão e deve ser realocado após o v. 13,²⁵⁴ mas aqui será mantido na ordem do TM. Elifaz postula que Jó está recebendo a retribuição por seus crimes contra os pobres (6-11) e que, por causa de seus sofrimentos, mergulhou numa profunda escuridão (v. 11) e fé e blasfemou contra *Eloah*. A descrença invadiu o coração de Jó, escureceu sua alma, corrompendo-o.²⁵⁵

Nos v. 12-14, Elifaz rebate uma suposta acusação de Jó de que *Eloah* não conhece os acontecimentos da terra (v. 13-14).²⁵⁶ No hemistíquio 12a diz: הֲלֹא־אֵלֹהִים גְּבוּרָה שְׁמַיִם, *não [está] Eloah no alto dos céus?* Segundo Elifaz, *Eloah* observa por cima as galáxias e toda a criação (v. 12b). Para ele, os topos dos céus manifestam a transcendência divina e representam o lugar onde exerce seu poder e controle sobre o mundo e sobre a vida dos homens, garantindo, assim,

²⁵⁰ Am 3,5; Js 23,13; Sl 124,7; Pr 7,23.

²⁵¹ Jó 3,25; 4,14; 13,11; 15,21; 21,9; 25,2; 31,23; 39,16.22; Gn 31,42.

²⁵² Jó 18,6; Is 5,30; 45,7; Sl 36,10.

²⁵³ Nm 20,11; Jr 41,12; Ez 17,5.8.

²⁵⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 742.

²⁵⁵ WEISER, *Giobbe*, p. 263.

²⁵⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 329.

sua imparcialidade e justiça.²⁵⁷ Porém, Jó, nas palavras de Elifaz, opõe o *habitat* celeste, lugar onde reside *Eloah*, ao *habitat* terrestre, onde vive e se desenvolve a vida humana, e entende a distância espacial como um obstáculo ao conhecimento, da parte de *Eloah*, do agir humano. Isso, para Elifaz, é um engano, pois, se *Eloah* é capaz de observar do alto as galáxias, nada está oculto a seus olhos, nem mesmo עֲבֻיִם, *as nuvens escuras*,²⁵⁸ que não o impedem de observar os acontecimentos terrestres.

Elifaz suspeita que Jó está trilhando o velho caminho *dos homens perversos*, ou seja, o caminho da corrupção que introduziu na terra a violência sexual e social (Gn 6–7). Esse caminho foi arrebatado pelas águas antes do tempo, porque seus fundamentos são líquidos como a correnteza de um rio,²⁵⁹ moldados segundo os interesses egoístas e efêmeros do homem ímpio.

Nos v. 17-18, Elifaz cita, quase que *ipsis litteris*,²⁶⁰ a resposta de Jó a Sofar (21,14-16), e, apesar de alguns comentaristas considerarem esses versículos como uma glosa,²⁶¹ é preciso descobrir o objetivo dessa citação. Elifaz, ao citar trechos da resposta de Jó a Sofar, está debochando de Jó. Para ele, é verdade que *El* encheu a casa dos ímpios de riquezas, todavia essa riqueza é provisória e o fim do ímpio é análoga ao de Jó: a mesma mão que um dia abençoou será a mesma que punirá.

De acordo com o v. 19, צַדִּיקִים, *os justos* (Sl 107,42a),²⁶² se alegrarão e o נָקִי, *inocente*, zombará das desgraças do ímpio.²⁶³ אֵשׁ אֱלֹהִים, *certamente*, קִי, *o adversário*, será arrasado, e seus lucros consumidos pelo fogo (v. 20), semelhante ao אֵשׁ אֱלֹהִים, *fogo de Deus* (1,16), que destruiu os rebanhos de Jó.²⁶⁴ No entanto, em Jó 15,34, Elifaz havia utilizado a metáfora da destruição ao se referir a um fogo que consome as tendas do suborno.²⁶⁵

6.4.1.4 (IV) Exortação à reconciliação (v. 21-30)

Na quarta e última estrofe do discurso, Elifaz esforça-se para convencer Jó a se arrepender de seus crimes e a se reconciliar com Deus, como exorta no v. 23a: אָם-תָּשׁוּב עַד-שָׁדַי תִּבָּנֶה, *se voltar para*

²⁵⁷ MAZZONI, *Giobbe*, p. 178.

²⁵⁸ Ex 14,19-21; Dt 4,11; Sl 18,10; 1Rs 8,10.

²⁵⁹ Entretanto, é importante salientar que o termo נָהָר se refere a um *rio* e não a *dilúvio*, embora possa ser usado para se referir a uma inundação ou a águas marinhas (Jó 14,11; Sl 24,2; 66,6; Ecl 2,4; Mt 7,26-27).

²⁶⁰ Jó 21,14a e Jó 22,17a são quase idênticos, e Jó 21,15 e 22,17b coincidem quanto ao conteúdo; já 21,16c e 22,18 são iguais.

²⁶¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 745-746.

²⁶² Em Sl 107,42b é citado Elifaz, em 5,16: *o engano lhe fecha a boca*.

²⁶³ É recorrente nos Salmos a ideia de que os justos e inocentes se regozijam do destino dos ímpios (Sl 52,8; 58,11; 69,33; 80,7; 107,42) (MAZZONI, *Giobbe*, p. 179).

²⁶⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 342.

²⁶⁵ אֵשׁ אֱלֹהִים תִּשְׂחָק, *e o fogo consome as tendas do suborno*.

Shadday, [serás] restabelecido (v. 23a).²⁶⁶ O texto é uma exortação que se assemelha à primeira unidade (v. 2-5).

Os v. 21-22 ressaltam a importância de responder com urgência aos conselhos de Elifaz. No v. 21 diz: הִסְכַּן־נָא, *reconcilia-te agora*,²⁶⁷ *hifil* imperativo do verbo סָכַן, *ser útil* (v. 2ba), para que שָׁלֵם, *mantenha a paz*, e sobrevenha sobre tí²⁶⁸ טוֹבָה, *a felicidade*. O v. 22 repete a urgência, קַח־נָא, *toma pois / aceita pois*, *qal* imperativo do verbo לָקַח, no sentido de aprenda da boca de *Shadday* a תּוֹרָה, *instrução*,²⁶⁹ e põe בְּלִבְךָ, *em teu coração*, os ensinamentos, as palavras de *Shadday*. Para Elifaz, é necessário que Jó se aproxime de *Shadday* e lhe peça instruções, que lhe instrua no caminho da sabedoria e assine um contrato formal para que seja seu aprendiz.²⁷⁰

De fato (v. 23), Elifaz está preocupado com o bem-estar do amigo e, por isso, apresenta-lhe o caminho da paz. Convida-o à conversão, a שׁוּב, *retornar*,²⁷¹ com uma postura de submissão e penitência. E será reconstruído e reabilitado. Toda עוֹלָה, *injustiça*, será רָחַק, *retirada*, de sua tenda, a paz reinará novamente (5,24) e a luz brilhará nela (18,6).

Contudo, é necessário que o ímpio abandone עַל־עֵפֶר, *sobre o pó*, toda segurança e supere o apego às riquezas (31,24), ao בְּצֹר, *minério de ouro*, e ao אֹפִיר, *ouro de Ofir* (v. 24),²⁷² e abra o coração aos ensinamentos que saírem da boca de *Shadday*. Aquele que volta para *Shadday*, com o coração aberto aos seus ensinamentos, terá a vida reconstruída,²⁷³ a saúde recuperada, os bens devolvidos e a iniquidade absorvida. Elifaz explica a Jó, no v. 25, que, quando um pecador se arrepende e coloca *Shadday* em primeiro lugar em sua vida,²⁷⁴ Ele se torna sua riqueza, seu ouro e sua prata. E descobrirá que o deleite e a paz que o ser humano procura e necessita só existem quando eleva, אֶל־אֱלֹהֵי פָנָיָהּ, *para Eloah suas faces* (v. 26),²⁷⁵ em um gesto de confiança e renovada devoção.²⁷⁶ Suplicará, com sacrifícios e ofertas, ou simplesmente apresentará suas necessidades,²⁷⁷ e *Eloah* escutará, quando Jó cumprir os seus votos (v. 27). Quando o ímpio se aproxima de *Eloah*, é agraciado, e tudo o que decide

²⁶⁶ Jr 4,1-2.

²⁶⁷ הִסְכַּן־נָא, *tratar-com ele agora*, verbo סָכַן, *ser útil, ser proveitoso*. Esse verbo aparece na BH, três vezes no *hifil* (Nm 22,30; Sl 139,3), e significa *reconciliar, restabelecer uma condição familiar* (CLINES, *Job 1-20*, p. 543).

²⁶⁸ Alguns exegetas discutem a forma תִּבּוֹאֲתָהּ, *sobrevir-te-á, sobrevirá*, verbo בּוֹא, *qal* imperfeito da 3ª pessoa do feminino singular, sufixada pela segunda pessoa do masculino singular.

²⁶⁹ Aqui é usado no sentido de instruções (Pr 4,2,5; 5,7; 7,24; 8,8; 13,14), e não de lei.

²⁷⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 342.

²⁷¹ O verbo שׁוּב é comum nos textos que exigem conversão (Is 44,22; Jr 2,14,22; Ez 18,30; Os 14,2; MI 3,7; 2Rs 17,13).

²⁷² Jó 28,16; Gn 10,29.

²⁷³ Gn 16,2.

²⁷⁴ Ex 20,2-11; Dt 5,1-15; 6,1-6.

²⁷⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 332.

²⁷⁶ HABEL, *The Book of Job*, p. 343.

²⁷⁷ Gn 25,21; Jz 13,8.

se realizará. A luz brilhará em seus caminhos,²⁷⁸ e tudo que deliberar prosperará (v. 28). O sinal de que Jó é um homem temente a Deus é abandonar a escuridão e a vida de corrupção que está vivendo, e assim será abençoado (v. 11).

De acordo com as últimas palavras de Elifaz, Jó será restabelecido em suas funções como patriarca e juiz (v. 29-30). O texto começa com a partícula deítica e asseverativa **כִּי**, *porque*, o que introduz uma série de quatro ações libertadoras, que, se acredita, serão realizadas por Jó após recuperar a sua autoridade e poder. No entanto, a dificuldade de identificação do sujeito – que pode ser *Eloah* ou Jó – é um obstáculo para uma interpretação mais precisa do sujeito.

O texto do hemistíquio 29a do TM parece que está corrompido, o que dificulta a elaboração de uma tradução que não demande algumas inserções, conforme explica Barthélemy.²⁷⁹ As principais versões em português, TEB, BJ e CNBB, propõem diferentes traduções que preservam um sentido semelhante e respeitam o TM.²⁸⁰ Por exemplo, a TEB sugere: *Aos abatidos poderás dizer: “Levanta!”*. Já a BJ propõe: *Porque ele abaixa a empresa orgulhosa*, enquanto a CNBB traduz: *pois ele humilha quem fala coisas soberbas*.

Apesar dos problemas textuais, a interpretação do hemistíquio 29a não é impossível quando se lê em conjunto com 29b, que diz: *os olhos inclinados ele salva*. A tradição bíblica rejeita a arrogância,²⁸¹ enquanto salva os humildes.²⁸² A arrogância leva à inimizade contra Deus, enquanto a humildade gera amizade com Ele.

O v. 30 destaca duas virtudes, a **יָקָר**, *inocência*, e a **בָּר**, *pureza*, que são características do homem íntegro e humilde. A inocência é derivada de princípios morais e da prática da vivência das tradições, enquanto a pureza está relacionada às mãos (9,30).²⁸³ Além disso, as ações libertadoras que Jó realizará após a sua reabilitação estão intimamente relacionadas aos verbos **יִשַׁע**, *salvar*,²⁸⁴ e **יִגַּלֵּט**, *pôr a salvo / pôr em segurança*, os quais aparecem em três dos quatro hemistíquios (v. 29b-30).

O fato de Jó continuar a alegar sua inocência levou Elifaz a chamar a atenção do amigo com o intuito de convencê-lo de sua impiedade e despertá-lo para o caminho de *Eloah*, aceitando que realmente havia pecado. Por isso, Elifaz acusa Jó de transgressão contra os pobres, afinal, ninguém suportou perdas e dores tão severas como Jó, por isso, deve ter pecado ousadamente. A resposta de

²⁷⁸ Pr 4,18.

²⁷⁹ BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 195-198.

²⁸⁰ Tradução literal: **כִּי יִשַׁע פִּי לִי וְתִאֲמַר גְּוֹה**, *porque ele humilha e dirás altivez!*

²⁸¹ Is 2,11; 5,15.

²⁸² Sl 18,28; 101,5; Pr 6,17; 21,4.

²⁸³ Sl 18,25: **בָּר יָדַי**, *pureza de minhas mãos*; Sl 24,4.

²⁸⁴ Pr 28,18; Jr 30,7; Lm 4,17.

Jó será hostil, com sérias acusações a *Eloah* e a ataques à teologia dos amigos, e com a introdução de uma nova teologia, a teologia da justiça e misericórdia.

6.4.2 A resposta de Jó a Elifaz (23,1–24,25)

Jó refutou as acusações de Elifaz, o qual o culpou de ter cometido crimes contra os pobres (22,6-11), e tampouco acatou a proposta de “*voltar para Deus*” explicitado por Elifaz (22,21-29) e seus amigos.²⁸⁵ Pelo contrário, Jó reforça seu desejo de encontrar-se com *Eloah*, como escreve Alonso Schökel, “para um julgamento contraditório ou bilateral”,²⁸⁶ e não para confessar seus pecados ou pedir perdão, como sugeriu Elifaz (22).²⁸⁷ Jó não pôde acatar a sugestão de Elifaz por objeção de consciência, uma vez que se considerava inocente e não havia cometido nenhum dos crimes que lhe foram atribuídos. Além disso, o sofrimento de Jó não era uma prova de sua culpa.

A resposta de Jó, apesar de sua extensão (23–24), forma um discurso único, uma vez que não há, em 24,1, nenhuma fórmula de abertura ou continuação, como se vê em 23,1 ou 27,1; em vez disso, o texto flui em continuidade. Jó apresenta os méritos de seu caso e reclama que *os justos não vivem para ver a justiça de Deus*. Em seguida, como homem de fé, declara sua confiança (23,1-17) e oferece uma análise da sociedade e suas injustiças (24,1-25).²⁸⁸

Na resposta a Elifaz, Jó mantém firmemente sua percepção de que a única maneira de superar sua condição e tribulação é por meio de um “julgamento contraditório” e justo, que somente poderá ocorrer diante de *Eloah*. Convicto de que *Eloah* concederá a oportunidade ao homem justo de apresentar o seu caso perante o seu trono, faz declarações enfáticas acerca de sua inocência e confiança de que sobreviverá a um julgamento justo e obterá a absolvição.

Em relação à estrutura, a intervenção de Jó pode ser dividida em duas grandes estrofes. O capítulo 23, conforme apontado por alguns comentaristas, pode ser subdividido em três partes: I.a. v. 2-7, I.b. v. 8-12 e I.c. v. 13-17.²⁸⁹ Nos v. 2-7, Jó solicita a convocação de um tribunal público para julgar o seu caso. Na segunda parte, v. 8-12, Jó argumenta que Deus está ausente e inacessível, e que, se Ele

²⁸⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 336.

²⁸⁶ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 351.

²⁸⁷ 1Sm 12.

²⁸⁸ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 336.

²⁸⁹ A maioria dos comentaristas do livro de Jó estrutura o capítulo 23 em três unidades (MAZZONI, *Giobbe*, p. 183; MORLA, *Libro de Job*, p. 761; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 337-342; GRAY, *The Book of Job*, p. 310). No entanto, Weiser e Vogels dividem o texto em duas partes, mas discordam sobre os limites de cada estrofe. Weiser propõe: (I) v. 1-12; (II) v. 13-17 (WEISER, *Giobbe*, p. 271-272). Enquanto Vogels sugere que a divisão seja: (I) v. 1-9; (II) v. 10-17 (VOGELS, *Giobbe*, p. 137-139).

não se manifesta, é porque Jó é inocente. Na última estrofe, v. 13-17, Jó exalta a onipotência e a majestade divina.²⁹⁰

O capítulo 24 suscita diversas dificuldades que têm sido objeto de contestação por parte dos comentaristas do livro de Jó.²⁹¹ Nesse sentido, é relevante examinar onde se encontram as dificuldades mais significativas antes de propor uma estrutura para o texto em consonância com os comentaristas.

A primeira impressão que se tem é a de que o capítulo 24 consiste em um conglomerado de pequenas unidades desconexas, as quais poderiam ser interpretadas com inclusões posteriores. A segunda impressão é a de que o texto sofreu algumas interrupções, tornando-o confuso e ambíguo.²⁹² Alguns comentaristas afirmam que os v. 18-25 não podem ser atribuídos a Jó, sugerindo que esses versículos deveriam ser realocados para compor um discurso para Sofar, que no TM discursou apenas duas vezes (11; 20).²⁹³ Frente a esse problema, alguns estudiosos propõem a reconstrução de um suposto discurso de Sofar, o qual incluiria a união de Jó 27,7-10 + 13-17 + 24,18-24 + 27,18-23.²⁹⁴ Outra abordagem é a de Van der Lugt, que considera o capítulo 24 como o terceiro discurso de Baldad.²⁹⁵ Ao contrário da opinião da maioria dos estudiosos, Habel e Grenzer argumentam que há uma unidade coerente no capítulo 24 e sugerem um esquema sem alterar o texto canônico.²⁹⁶ Habel organiza o texto da seguinte forma:

a	<i>Questão em disputa</i>	v. 1
b	<i>Concessão concernente à exploração na sociedade</i>	v. 2-12
b1	<i>Concessão concernente aos malfeitores</i>	v. 13-17
c	<i>Destino reconhecido dos perversos</i>	v. 18-20
b2	<i>Recapitulação concernente à exploração e ao mal</i>	v. 21
d	<i>Resolução da questão</i>	v. 22-24
e	<i>Fim do desafio</i>	v. 25

²⁹⁰ Conforme Clines, é possível propor uma divisão do capítulo 23 em quatro partes distintas: (I) v. 2-7; (II) v. 8-9; (III) v. 10-14; e (IV) v. 15-17. Essa proposta endossa a estrutura quadripartida. No entanto, os v. 8-12 são mais bem compreendidos como pertencentes a uma única parte, já que eles se concentram na experiência de Jó. Por outro lado, no v. 13, o foco se desloca para Deus e, posteriormente, nos versículos 15 a 17, volta-se novamente para Jó e sua reação ao que foi dito por Deus nos versículos 13 e 14 (CLINES, *Job 21-37*, p. 590-591).

²⁹¹ No *status quaestionis*, apresentamos as diversas propostas de reorganizações dos capítulos 24-27.

²⁹² CLINES, *Job 21-37*, p. 589; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 357; POPE, *Job*, p. 170-173.

²⁹³ DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 386; GORDIS, *The Book of Job*, p. 253; CLINES, *Job 1-37*, p. 589; WOLFERS, D. The speech-cycles in the book of Job. *Vetus Testamentum*, [s. 1.], v. 43, n. 3, p. 385-402, 1993. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000866999&site=ehost-live>. Acesso em: 29 de março de 2023.

²⁹⁴ CLINES, *Job 1-37*, p. 651.

²⁹⁵ LUGT, *Rhetorical Criticism and the Poetry the book of Job*, p. 274.

²⁹⁶ HABEL, *The Book of Jó*, p. 355; GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 15.

A proposta de Grenzer reconhece as tensões existentes no texto e defende que o capítulo 24 é uma “composição artisticamente construída, semelhante a um edifício bem arquitetado, no qual cada tijolo ocupa seu lugar previsto”.²⁹⁷ A afirmação contraria a maioria dos comentaristas do livro de Jó. Além disso, Grenzer propõe uma organização quadripartida para o texto (I. v. 2-4; II. v. 5-12; III. 13-17; IV. 18-24), emoldurada pelos v. 1 e 25 e tendo o hemistíquio 12c no centro do capítulo.²⁹⁸ Esse esquema corrobora a tese da estrutura quadripartida encontrada em alguns textos do livro de Jó e será acolhida em nosso estudo.

Ao considerar os argumentos explicitados, abordaremos o capítulo 24 em sua disposição presente no TM, mesmo diante das ambiguidades presentes, a fim de defender uma leitura canônica da Sagrada Escritura. Dito isso, apresentaremos, de maneira geral, a estrutura da resposta de Jó a Elifaz.

I	Análise existencial	23,2-17
I.a	<i>Jó deseja um julgamento bilateral com Deus</i>	v. 2-7
I.b	<i>Onde está Eloah?</i>	v. 8-12
I.c	<i>A natureza imutável de Eloah</i>	v. 13-17
II	Análise da sociedade	24,1-25
II.a	<i>Violência contra os pobres</i>	v. 1-4
II.b	<i>Eloah não faz nada</i>	v. 5-12
II.c	<i>A conduta dos violentos</i>	v. 13-17
II.d	<i>O destino dos ímpios ou dos pobres</i>	v. 18-25

6.4.2.1 (I) Análise existencial (23,1-17)

I.a. *Jó deseja um julgamento bilateral com Deus*. A primeira estrofe, v. 2-7, inicia-se com a expressão *אִי־הָיָה־עָלַי*, *também hoje*, a qual, contrariamente à interpretação de Alonso Schökel,²⁹⁹ não se refere a um hoje temporal, mas sim a um hoje existencial,³⁰⁰ indica o estado de espírito de Jó,³⁰¹ utilizada, aqui, para enfatizar a condição atribulada de Jó. Por essa razão, Jó completa a expressão afirmando que o seu hoje está impregnado de queixa e rebeldia, por

²⁹⁷ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 13.

²⁹⁸ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 15.

²⁹⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 352.

³⁰⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 797.

³⁰¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 184.

isso diz: מְרִי שְׁחִי, *me rebelo e queixo* (v. 2a).³⁰² Jó tem razão em sua rebeldia, pois יָדֵי כְּבֹדָה, *a mão de Deus é pesada* (v. 2b),³⁰³ prologando seus gemidos e causando sofrimento pela apatia divina. O sofrimento imposto a Jó pelo peso das mãos de Deus é, para ele, incompreensível, uma vez que não encontrou nenhum motivo que justifique algum castigo.

מִי־יִתֶּן יָדַעְתִּי וְאֶמְצָאָהּ, *oxalá soubesse como encontrá-la!* (v. 3a). Jó, mais uma vez,³⁰⁴ expressa o desejo de comparecer diante de *Eloah* em juízo (13,3), com o propósito de apresentar sua defesa. Ao contrário do propósito de Elifaz (22,21-23), Jó não busca a misericórdia divina,³⁰⁵ mas sim o direito a um julgamento justo. Convicto de sua inocência, encontrar-se-á com *Eloah* no lugar que este designar, a fim de expor com veemência e clareza seus argumentos e declarações, e anseia por ouvir a resposta divina com atenção (v. 3b-4).

Jó, de fato, deseja que *Eloah* abandone o silêncio e יָדַע, *saiba*, e בִּיַן, *faça o discernimento de*, as motivações que levaram *Eloah* a submetê-lo à tribulação. Caso *Eloah* responda suas queixas, Jó se dará por satisfeito e aceitará o julgamento sem questionar o resultado, pois confia na justiça (v. 5),³⁰⁶ como ocorre, de fato, em 42,1-6. Enquanto *Eloah* não estabelece um רִיב e promove uma ação judicial, Jó defenderá sua integridade e se apresentará diante Dele como um adversário יִשָּׁר, *honrado*, como assevera a tradução literal do hemistíquio 7b: וְשָׁם יִשָּׁר נֹכַח עָמוּ, *ali, honrado que se enfrenta com ele*.

Na perícopé em questão, Jó adquiriu uma nova compreensão acerca de sua história e de seu sofrimento após ouvir os discursos proferidos pelos três interlocutores, tornando-se consciente de sua inocência e descobrindo que seu caso não está irremediavelmente perdido.

Ib. *Onde está Deus?* Jó continua com o mesmo dilema expresso no v. 3.³⁰⁷ A perícopé em questão (v. 8-12) inicia-se com a partícula deítica הִן, *eis* ou *eis que* (v. 8a), que em textos poéticos, dependendo do contexto, pode ser traduzida como uma partícula condicional.³⁰⁸ Nesse sentido, a tradução adequada seria, *mas* ou *se*,³⁰⁹ conforme interpretado pela Vulgata.³¹⁰

³⁰² Jó 9,27; 10,12.14.

³⁰³ A tradução literal de יָדֵי כְּבֹדָה, *minha [é] mão pesada*, na verdade se refere à mão divina, que é causa de calamidades ou doenças (Sl 32,4; 38,3; 39,11).

³⁰⁴ Jó 9,14-20.32-34; 13,3.

³⁰⁵ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 353.

³⁰⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 338.

³⁰⁷ GORDIS, *The Book of Job*, p. 261.

³⁰⁸ STEC, D. M. The use of *hēn* in conditional sentences. *Vetus Testamentum*, [s. l.], v. 37, n. 4, p. 478-486, 1987. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0000980271&site=ehost-live>. Acesso em: 30 de março de 2023.

³⁰⁹ CLINES, *Job 21-37*, p. 577; MORLA, *Libro de Job*, p. 801.

³¹⁰ *Si ad orientem iero...* Outros exemplos, no livro de Jó, em que הִן foi traduzido como *se* podem ser encontrados em Jó 4,18; 9,12; 13,15; 15,15; 21,16; 25,5; 36,30 (CLINES, *Job 21-37*, p. 577).

Nos vv. 8-9,³¹¹ é utilizada a metáfora dos quatro pontos cardeais de acordo com a orientação antiga para referir-se à totalidade do cosmos. Jó afirma que não importa a direção que ele vá, porque *Eloah* não está em nenhum lugar específico, não está קָדָם, *no Oriente*, não está localizado à frente, nem אָחֹר, *atrás*, não está no Ocidente, no Norte, que está à שְׂמֹאל, *esquerda*, e tampouco no Sul יְמִין, *à direita*.³¹² הֵן קָדָם אֶחָדָה וְאֵינְנִי, *mas vou ao Oriente*, וְאֶחֹר וְלֹא־, *e não [está]* (8a), *ao Ocidente [atrás] e não entendo* (8b). שְׂמֹאל בְּעֵשְׂתוֹ וְלֹא־אֶחֹזוּ, *Olho para o Norte [esquerda] e não enxergo* (9a), וְעָטַף יְמִין וְלֹא אֶרְאֶה, *me volto para o Sul [direita], e não o vejo* (9b).³¹³

Os quatro pontos cardeais sustentam-se nos quatro verbos na forma negativa, sendo que o primeiro não é um verbo propriamente dito, mas sim o termo אֵינְנִי, *ele não [está]*, que denota a negação de existência, formada a partir da partícula de ausência, אֵין. Essa partícula tem o propósito de explicar a ausência de alguém ou algo, conforme exemplificado em 1Sm 9,4 e Ex 17,7.³¹⁴

O segundo é o verbo בִּין, raiz que expressa “discernimento”, “entendimento”, לֹא־אֶבִּין, *não entendi*. O terceiro verbo é o אָחַז, que denota a ação de “agarrar”, “reter”. Essa é a forma imperfeita e apocopada do verbo חָזַח, *olhar*, לֹא־אֶחַז, *não agarro*. O quarto verbo é o רָאָה, que se refere à ação de ver, de perceber: וְלֹא אֶרְאֶה, *e não vejo*. Ao procurar por *Eloah* em todo o cosmos, Jó não o encontrou e por isso pergunta *onde está Deus?*, que é um dos significados do nome próprio de אֱיֹהֵב, Jó.³¹⁵ Essa também é a pergunta do salmista, que desesperado grita: *Onde está teu Deus?* (42,4.11).³¹⁶ Contudo, o v. 10 explica a razão pela qual *Eloah* evita encontrar-se com Jó: כִּי־יָדַע יְרֵךְ עַמְדֵי, *porque Ele sabe o meu caminho*.³¹⁷ *Eloah* conhece o caminho, a conduta ilibada de Jó (1,1.8; 2,3), e, caso se encontrasse com ele, reconheceria sua inocência e integridade, que é pura כִּפְהָב, como ouro purificado pelo fogo (v. 10b).³¹⁸

³¹¹ Alguns críticos afirmam que os versos 8-9 são apenas repetições de Jó 9,11-12 (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 347).

³¹² DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 347.

³¹³ O v. 9 não consta na LXX.

³¹⁴ Gn 2,5; 11,30; 42,13; Os 10,3.

³¹⁵ SILVA, *Onde está meu Deus?*, p. 11; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 9; POPE, *Job*, p. 6.

³¹⁶ Sl 139,7-12; Am 9,2-3.

³¹⁷ A partícula deíctica כִּי, presente neste contexto, não possui uma função asseverativa, mas sim adversativa, conforme explicado por Morla, que a traduz como *mas* (MORLA, *Libro de Job*, p. 769). No entanto, Clines a entende como uma partícula causal e a traduz como *porque* (CLINES, *Job 21–37*, p. 578). Já Gordis a traduz como uma partícula asseverativa e propõe a tradução: *certamente ele sabe*, assim como *mas ele sabe* (GORDIS, *The Book of Job*, p. 261).

³¹⁸ Jó 16,22.

Os *quatro* pontos cardeais (v. 8-9) correspondem às *quatro* afirmações sobre a consciência e integridade de Jó (v. 11-12).³¹⁹ Jó, no v. 11, menciona dois termos que indicam sua conduta: רָגֵל, *pé*, e דֶּרֶךְ, *caminho*, uma referência תָּם וְיָשָׁר, *íntegro e reto* (1,1b). E são enriquecidos por outros dois termos, que expressam a obediência aos mandamentos de *Eloah*: מִצְוָה, *preceitos*, e אָמַר, *palavras*, que é uma referência וַיִּרְא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע, *temente a Deus e se afastava do mal* (1,1b). A vida de Jó traz a marca de sua práxis ética e obediência aos mandamentos de *Eloah*.³²⁰ Seus pés seguem, com alegria, as pegadas divinas, que guardou, sem desviar-se de דֶּרֶכּוֹ, *seu caminho*. Jó obedeceu aos preceitos e palavras de *Eloah*, לֹא אָמַיִשׁ, *sem desviar-se*, não por medo ou interesse, mas sim por convicção e fé. Dessa forma, o livro de Jó revela que a integridade e a fé do personagem principal, Jó, o posicionam como um modelo de judeu piedoso, mesmo diante de suas origens não israelitas (Jó 1,1). Ele demonstra uma fidelidade notável à Torá de *Eloah*.³²¹

I.c. *A natureza imutável de Eloah* (v. 13-17). O v. 13 começa com a conjunção adversativa ו, *mas*, a qual interrompe os v. 11-12 e introduz uma nova temática. O hemistíquio 13a diz: וְהוּא בְּאֵחָד וַיְשִׁיבֵנוּ, *mas ele [é] único, quem o fará voltar?* A unicidade é uma das características fundamentais do Deus de Israel, o qual é onipotente e contra quem ninguém pode lutar.³²² Jó, ciente da unicidade do Deus de Israel e do fato de que sua vida está em suas mãos, teme por sua vida, pois acredita que *Eloah* não voltará atrás em sua sentença de condenação (v. 14).

Por desconhecer os desígnios divinos, Jó julga que já está condenado, e esse é o motivo do medo que בְּהֵל, *o aterroriza*,³²³ e consome sua vida, bem como o sentimento de impotência diante das decisões divinas (v. 15). Por isso, está perplexo e amedrontado e acusa לֵאֵל de debilitar o seu coração e שִׁדְיָי de ser a causa de seu horror (v. 16). De fato, ele não foi aniquilado, porém a escuridão, a sombra da morte, o *Sheol*,³²⁴ lhe encobrem a face (v. 17).³²⁵

³¹⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 335; MAZZONI, *Giobbe*, p. 185.

³²⁰ Jó 3,23; 4,3.6; 8,19; 17,9.

³²¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 186.

³²² Dt 6,4; Zc 14,9; Is 43,14.

³²³ Jó 21,6.

³²⁴ Jó 3,4-7; 10,21-22; 38,17.

³²⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 342.

6.4.2.2 (II) Análise da sociedade (24,1-25)

Jó, no capítulo 23, refletiu sobre o sofrimento pessoal, enquanto no capítulo 24, abordará sobre o sofrimento social e suas injustiças. Em sua observação, Jó notou que muitas vezes o ímpio é bem-sucedido, enquanto os justos continuam pobres e são desprezados por *Eloah*. Apesar de alguns comentaristas sugerirem que o capítulo 24 é um texto à parte, deve ser comentado como a continuação da resposta de Jó a Elifaz. Apesar da mudança temática, não há fórmulas de abertura de um novo discurso, como em 23,1, ou de continuação, como em 27,1.

II.a. *Violência contra os pobres* (v. 1-4). Esta unidade se inicia com a frase interrogativa e marca o começo de uma nova unidade: מַדּוּעַ מִשְׁדֵּי לֹא־נִצְפְּנוּ עֲתִים, *por que Shadday não guarda os tempos?* (v. 1a) [וַיִּדְעוּ] לֹא־הָזוּ יָמָיו (v. 1b).³²⁶ Essa interrogativa aborda a justiça divina, questionando se ainda há tempo de julgar as injustiças no mundo e por que os conhecedores não veem *o dia de trevas* (15,23; 20,28). Tempo em que *Shadday* intervém na história para julgar os ímpios da terra e restabelecer a justiça e o direito. Ao contemplar a realidade humana, sobretudo dos pobres, Jó percebe que sua experiência de homem injustiçado é compartilhada com os pobres que clamam, muitas vezes inutilmente, aos céus, e lamenta a ausência da justiça divina.³²⁷

Nos v. 2-4 apresentam os predadores sociais em plena atividade, cometendo uma série de atos criminosos contra os pobres e seus bens. No total, foram seis crimes cometidos contra *quatro* representantes dos sofrendores: (1) יְתוּמִים, *os órfãos*, (2) אֵלְמָנָה, *a viúva* (v. 3), (3) אֲבָיוֹנִים, *os indigentes*, (4) וְעֲנִיֵּי־אֶרֶץ, *os oprimidos da terra* (v. 4).

As duas primeiras acusações descritas no v. 2 são genéricas e ligadas à vida no campo. Em primeiro lugar, são acusados aqueles que גְּבֻלוֹת יַעֲיִגוּ, *deslocam as divisas* (v. 2a).³²⁸ Em segundo lugar, aqueles que עֲדָר גֹּזְלוּ וַיִּרְעוּ, *roubam um rebanho e apascentam* (v. 2b). De fato, a legislação bíblica se opõe ao acúmulo de propriedade e à concentração latifundiária da terra.³²⁹ A terra é uma propriedade divina concedida aos homens para que a cultivem.³³⁰ Conforme proibido em Dt 19,14: *Não deslocarás os limites do terreno de teu vizinho, segundo o que*

³²⁶ Ravasi escreve que essa é uma interrogativa central que se assemelha às de Jó 19,25 e 42,5 (RAVASI, *Giobbe*, 2005, p. 560).

³²⁷ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 17.

³²⁸ O sujeito da série de crimes contra os empobrecidos não é identificado, uma vez que o verbo do hemistíquio 2a, גְּבֻלוֹת יַעֲיִגוּ está no modo impessoal e a frase é curta. A tradução da Vulgata introduz: *alii*, que significa *outros*, [*Alii terminos transtulerunt*], como aparece no v. 5. Contudo, a maioria dos estudiosos mantém o verbo no impessoal (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 354; GORDIS, *The Book of Job*, p. 264).

³²⁹ Is 5,8; Mq 2,1-5; Ab 2,6.

³³⁰ MAZZONI, *Giobbe*, p. 188.

*estabeleceram os que chegaram primeiro, no patrimônio que receberam na terra que o Senhor, teu Deus, te dá posse.*³³¹ Em Dt 27,17: *Maldito aquele que deslocar os limites do terreno do seu vizinho.*

Os profetas também criticam esse crime. Oseias, profeta do Reino do Norte, denuncia os chefes de Judá por deslocarem as divisas do Reino do Norte: *Os chefes de Judá são como os que deslocam as fronteiras* (Os 5,1a).³³² Perder porções de terra faz parte de um processo ao qual os pobres são submetidos até chegar à miséria e perder a liberdade (Am 2,6-16).

A posse do rebanho dos pobres era consequência do desvio de fronteiras, pois tudo o que está nos limites passava a ser propriedade daquele que desvia os marcos. A legislação condena essa prática em Ex 21,37: *Quando um homem roubar um boi ou uma ovelha, e chegar a abatê-los ou vendê-los, dará cinco bois como indenização pelo boi e quatro ovelhas como indenização pela ovelha.* Como o rebanho é o sustento de toda a família, o roubo do rebanho significa a perda do sustento familiar. Essa situação também foi vivenciada por Jó, quando os sabeus roubaram seus bois e mulas, e um fogo divino acabou com suas ovelhas, e os caldeus atacaram e roubaram seus camelos (1,15-17).³³³

O v. 3 menciona a penhora dos bens dos *יתומים*, *órfãos*, e da *אלמנה*, *viúva*. Esse grupo constituía em Israel o protótipo de pobres deserdados e marginalizados,³³⁴ pessoas que dependiam da caridade do clã, pois não gozavam mais dos laços familiares,³³⁵ para não falecerem de inanição e abandono, ante a ausência de um sistema previdenciário e de instituições sociais.³³⁶

וַיִּקְבְּלוּ שׂוֹר אֶלְמָנָה, e penhoram o boi da viúva. O versículo é um paralelismo sinonímico, como indicado pelos verbos, ao comparar o órfão e a viúva com *וַיִּקְבְּלוּ שׂוֹר*, *o jumento*, e *וַיִּקְבְּלוּ אֶלְמָנָה*, *o boi*,³³⁷ dois animais utilizados no campo para trabalhos agrícolas. A penhora dos bens ocorria quando se firmava um contrato, sobretudo envolvendo dinheiro, exigindo-se uma contraprestação que fosse penhorada pela pessoa que solicitava o valor. Esse bem seria devolvido no ato do pagamento da dívida. As *viúvas* e os *órfãos*, pessoas desprotegidas da sociedade, recorriam a empréstimos para conseguir sobreviver e, em muitos casos, não conseguiam reaver os bens penhorados, perdendo, assim, no caso dos animais penhorados, seu sustento.

³³¹ Js 13,6; Pr 22,28; 23,10-11.

³³² Is 5,8; Mq 2,2.

³³³ Gn 31,39; Ex 22,9-11.

³³⁴ Ex 22,21-23; Dt 24,17; Is 1,17.

³³⁵ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 25.

³³⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 811; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 359.

³³⁷ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 25.

O v. 3a afirma que לָקַח, *levam embora*, verbo que pode ser traduzido como *arrear* ou *conduzir*. Isso implica que aqueles que levam o jumento do órfão os utilizam para trabalhar em suas lavouras e estão essencialmente se apropriando do dinheiro que seria destinado aos pobres. O mesmo princípio se aplica aos bois que são penhorados por viúvas, os quais passam a trabalhar para seus credores. Tais práticas são consideradas abusivas e contrárias aos princípios da justiça social pelo profeta Amós no oráculo contra Israel:

São ávidos para ver o pó da terra sobre a cabeça dos indigentes e desviam os recursos dos humildes; depois o filho e o pai vão a mesma jovem, profanando assim meu santo Nome; por causa das roupas penhoradas que extorquiram perto de cada altar e vinho confiscado que bebem na casa de seu deus (Am 2,7-8).³³⁸

O v. 4 introduz dois termos utilizados para descrever os empobrecidos: אֲבִיּוֹנִים, *os pobres*, e עֲנִיֵי-אֶרֶץ, *os oprimidos da terra*. Ambas são vítimas de indivíduos que depredam seus bens. Os pobres são יָטוּ, *desviados*, do דֶּרֶךְ, *caminho*, que, por sua vez é אֶסְתֵּר, *escondido*, para os oprimidos da terra.

Vale ressaltar que o *caminho* denota um estilo de vida, seja individual seja social, além de possuir um sentido ético ligada à vida em sociedade.³³⁹ Em outras palavras, os indivíduos violentos utilizam sua influência e *status* para impor seus interesses, frequentemente adotando comportamentos antissociais. Este comportamento, por sua vez, resulta na marginalização e expulsão dos estratos sociais mais vulneráveis, notadamente os menos favorecidos economicamente e os oprimidos do tecido urbano.³⁴⁰

Este comportamento é observado em decorrência do incômodo causado pela presença dos empobrecidos em uma sociedade elitista e descomprometida, que evidenciam as injustiças existente em seu sistema social. Nesse contexto, é crucial ressaltar que a violência é uma constante na vida dos oprimidos e dos pobres, frequentemente sujeitos a agressões físicas e psicológicas perpetradas por seus opressores. Esses últimos buscam incessantemente perpetuar seu poder e privilégios, muitas vezes violando os direitos dos pobres, conforme indicado em Provérbios Pr 22,22: *Não despojes o indefeso: é um indefeso! Nem oprimas, no tribunal, o homem de condição humilde, pois o Senhor defenderá a causa deles e despojará a vida dos que os despojam.*

³³⁸ Ex 22,25-26; Dt 24,17.

³³⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 812.

³⁴⁰ GUTIÉRREZ, *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, p. 68.

II.b. *Eloah não faz nada* (v. 5-12). Essa unidade inicia-se com uma descrição precisa e dramática das condições de vida concreta a que os empobrecidos são submetidos.³⁴¹ O v. 5 é marcado pelo sinal macrossintático ׀, *eis que*, que propõe uma alteração de olhar³⁴² e enfatiza o conteúdo de toda a unidade.³⁴³ Na unidade anterior (v. 1-4), os empobrecidos eram retratados como sujeitos passivos, mas, nesta unidade, são apresentados como sujeitos ativos. Além disso, os v. 3-4 estão conectados aos v. 9-12, convertendo os v. 5-8 em um comentário sobre a situação dos pobres da terra no hemistíquio 4b.

No v. 5, os empobrecidos (v. 4b) são descritos como פְּרָאִים, *asnos selvagens: Eis que, como asnos selvagens no deserto* (v. 5aα),³⁴⁴ *saíam ao trabalho deles* (v. 5aβ), *como aqueles que procuram alimento* (v. 5aγ); *a estepe é, para cada um, pão para os jovens* (v. 5b).³⁴⁵ Os pobres vagam como *asnos selvagens* pelo deserto, lugar árido e inabitável, intransitável,³⁴⁶ sedentos e famintos, em busca do pão,³⁴⁷ alimento essencial para a sobrevivência, para si e para seus descendentes (39,8). Os pobres e oprimidos são obrigados a sair de casa nas cidades e terras nos campos, יֵצְאוּ לְעֵמֶק וּלְבָרָה, *eles saem para trabalhar*, no deserto e na estepe, longe do olhar dos moradores das cidades, condenados a morrer de fome, sede, calor e frio. Esta descrição dramática e precisa, repleta de humor ácido, retrata a dura realidade imposta aos empobrecidos, que são forçados a viver em condições extremamente difíceis e precárias.

Os empobrecidos, v. 6, arriscam a vida invadindo os campos e a vinha dos ímpios, e colhem a forragem e, apressadamente, pegam escondido as uvas tardias.³⁴⁸ Estes campos, que antes lhes pertenciam, agora estão sob a posse dos ímpios.³⁴⁹ A legislação israelita previa que, em circunstâncias extremas, os pobres tinham o direito de colher os grãos que ficavam na forragem e os frutos que permaneciam presos aos galhos:

Quando fizerdes a colheita das vossas terras, não farás essa colheita no campo até o limite extremo; não apanharás as espigas deixadas no campo depois da tua ceifa; também não rebuscarás a tua vinha nem juntarás os frutos caídos; deixá-los-ás para o pobre e para um migrante (Lv 19,9-10)
Se fazes a colheita no teu campo e esqueces algum feixe no campo, não voltes para apanhá-lo. Será do migrante, do órfão e da viúva, a fim de que o

³⁴¹ GUTIÉRREZ, *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, p. 68; GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 33; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 360.

³⁴² GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 33.

³⁴³ Gn 15,3; 3,22.

³⁴⁴ Grenzer demonstra que a comparação com animais é um elemento estilístico comum no livro de Jó: Jó 4,10; 5,6; 9,26; 10,16; 11,12; 12,7; 20,16; 25,6; 26,13; 27,18; 38,39–39,40; 40,14–41,26 (GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 34).

³⁴⁵ Tradução proposta por Grenzer (*Análise poética da sociedade*, p. 34).

³⁴⁶ Jó 38,26b; Is 43,19; Jr 2,2.

³⁴⁷ Jó 15,23; 27,14.

³⁴⁸ Lv 10,10; Dt 24,21.

³⁴⁹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 189.

SENHOR, teu Deus, te abençoe em todas as tuas ações. Ao sacudir os galhos de tuas oliveiras, não fará uma segunda vez: o que sobra será do migrante, do órfão e da viúva. Quando colheres as uvas em tua vinha, não passará uma segunda vez: o que sobrar será do migrante, do órfão e da viúva. Tu te recordarás de que fostes escravos na terra do Egito: é por isso que te ordeno que ponha em prática esta palavra (Dt 24,19-22).

O hemistíquio 6a revela a forma como os empobrecidos eram tratados, comparando-os a animais que se dirigem aos campos para recolher בָּלִילוֹ, *na forragem dele*. A forragem era preparada com plantas secas e verdes e oferecida como alimento para o gado. Os pobres consomem este alimento, assim como os animais (v. 5a).

Os v. 7-8 e o hemistíquio 10a formam uma unidade temática ao descrever que os pobres são despojados de seus bens.³⁵⁰ Os pobres, que foram comparados com o asno selvagem e os famintos (v. 5-6), também estão עָרוֹם, *nus*,³⁵¹ e desprotegidos do frio, sem roupas e moradia, dormem ao relento.³⁵² Quando chove, ficam encharcados pelas águas que descem das encostas, porque se abrigam debaixo das rochas, como os animais selvagens, e muitos morrem de hipotermia durante as noites chuvosas e frias. A pobreza extrema tirou-lhes todos os meios de proteção.³⁵³ Assim está Jó, faminto e despido de suas roupas, bens e dignidade, mas não de sua fé. Ele, como os pobres, apesar de seu sofrimento, não blasfema contra *Eloah*, mas espera contra toda esperança.³⁵⁴

O v. 9³⁵⁵ retoma a descrição dos atos violentos cometidos pelos credores contra as crianças. Eles אָוֵל, *arrancam*, (v. 2b) do peito materno, o יָתוֹם, *órfão*, e penhoram o עֲנִי, *oprimido* (v. 3a e 4b), e escravizam as crianças, até que seus familiares paguem a dívida.³⁵⁶ Se no v. 3 a penhora era de animais, aqui são as criancinhas de peito, que são levadas como garantia de pagamento (Dt 24,7). O objetivo é explorar a força de trabalho desde a juventude, da mesma forma que se exploravam o boi e o jumento penhorado.

Nos v. 10-12, é descrita a exploração de adultos vulneráveis. O עָרוֹם, *nu*, e o רָעֵבִים, *faminto*, são submetidos a trabalhos forçados e obrigados a sobreviver em uma situação análoga à escravidão, privados de liberdade, roupas e alimentos. Eles são forçados a espremer o azeite

³⁵⁰ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 43.

³⁵¹ Gn 2,25.

³⁵² Ex 22,25.

³⁵³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 347.

³⁵⁴ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 45.

³⁵⁵ Alguns comentaristas questionam a pertinência desse trecho, uma vez que há uma interrupção da sequência lógica do discurso. Isso sugere que o texto deveria ser posicionado após os v. 3-4 (MAZZONI, *Giobbe*, p. 189-190; MORLA, *Libro de Job*, p. 814). Todavia, como escreve Weiser, essa proposta não está clara (WEISER, *Giobbe*, p. 277).

³⁵⁶ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 360; WEISER, *Giobbe*, p. 277.

e pisar nos lagares, mesmo estando famintos e sedentos. Além disso, é-lhes negado o direito de se alimentar enquanto trabalham, sofrendo injustiças atrozes. A presença de uma amarga ironia no texto é evidente,³⁵⁷ pois, enquanto os pobres colhem grãos, passam רָעֵבִים, *fome* (v. 10b), e, enquanto espremem mosto que escorre do lagar, sentem אָמָץ, *sede* (v. 11b).

No v. 12, ao utilizar os verbos גָּעַר, *gemer*, e שָׁוַע, *gritar, pedir socorro*, é recolhido o sofrimento dos empobrecidos descrito nos v. 2-11.³⁵⁸ Esses dois verbos aparecem juntos em apenas mais uma passagem bíblica, em Ex 2,23, criando uma relação entre os hebreus escravizados no Egito e os pobres retratados no livro de Jó.³⁵⁹ É importante destacar também que o verbo שָׁוַע, *grito de socorro*, é quase exclusivo do livro de Jó e dos Salmos.

O ato de pedir socorro geralmente é direcionado a *YHWH* em uma situação de angústia e opressão,³⁶⁰ e cabe a Ele decidir se irá responder³⁶¹ ou não.³⁶² Como testemunhado por Jó, os empobrecidos gritam a *YHWH*, mas Ele permanece em silêncio (v. 12c), à medida que a escravidão se intensifica nos campos, a violência aumenta nas ruas das cidades. Os מְתִים, *homens*, estão sendo assassinados, e seu sangue³⁶³ clama por socorro e justiça. No entanto, *Eloah* não responde.

וְאַלֹהֵי לֹא־יִשְׁעוּ תְּפִלָּה, *mas Eloah, porém, não põe algo desonesto* (v. 12c). Embora os ricos e poderosos possam ser insensíveis, *Eloah* não ouve os gemidos e gritos dos pobres, não imputando erro algum a este espetáculo de violência contra a miséria humana.³⁶⁴ Ele não enxerga insolência, nem escuta os gritos dos oprimidos, assim como não ouve o gemido de Jó (23,2). Como não há justiça, os criminosos se encorajam e perpetuam seus atos criminosos.

Finalmente, o hemistíquio 12c ocupa a posição central no texto, separando a descrição da miséria dos pobres oprimidos (v. 1-12) do comportamento insolente dos poderosos (v. 13-17).

II.c. *A conduta dos violentos* (v. 13-17). A terceira unidade começa com o pronome demonstrativo הֵמָּה, *eles, aqueles*,³⁶⁵ como sujeito na primeira posição da proposição 13a³⁶⁶ e introduzindo uma nova temática (v. 5a). O hemistíquio 13a: הֵמָּה הָיוּ בְּמִדְיָאֹר, *eles estão entre*

³⁵⁷ HABEL, *The Book of Job*, p. 360.

³⁵⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 816; GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 49.

³⁵⁹ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 49.

³⁶⁰ Jn 2,3; Sl 18,7.

³⁶¹ Jó 29,12; Sl 22,25; 28,2; 30,3; 31,23; 72,12; Is 58,9.

³⁶² Jó 35,12; Sl 18,42; 88,14; Hb 1,2.

³⁶³ Lv 17,11: *Pois a vida de uma criatura está no sangue*.

³⁶⁴ GORDIS, *The Book of Job*, p. 267.

³⁶⁵ ALONSO SCHÖKEL, הֵמָּה, הֵמָּה. In: DBHP, p. 181.

³⁶⁶ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 53.

os opositores da luz, é uma frase marcante e denota a disposição dos ímpios (v. 6b) de viverem na escuridão e sua hostilidade à luz da justiça divina.³⁶⁷

Com efeito, os v. 13-17 estão marcados pelo intercâmbio de termos que se relacionam com a claridade e a escuridão.³⁶⁸ No que se refere à claridade, o texto emprega os substantivos אור, *luz* (v. 13a.14a.16c), יוֹמָם, *durante dia* (v. 16a), בֹּקֶר, *amanhecer* (v. 17a). Por outro lado, em relação à escuridão, aparecem os termos לַיְלָה, *noite* (v. 14c), נְשָׁף, *crepúsculo* (v. 15a), בְּחֹשֶׁךְ, *escuridão* (v. 16a) e צִלְמָוֹת, *escuridão profunda* (v. 17, 2x).

Aqueles que se opõem a luz – que, nesse contexto, está relacionada, não a uma realidade física, mas a atitudes – são: רוצֵחַ, *o que assassina* (14a), גַּנֵּב, *o ladrão* (14c) e נֹאֲדָרָה, *o que adultera* (v. 15a). Dessa forma, os praticantes desses atos são indivíduos que optaram pelo caminho da escuridão, em detrimento a luz. Por outro lado, a escuridão, para além de seu significado físico, representa, nesse contexto, o caminho do mal.

Os opositores da luz agem sob a cortina da escuridão para cometer crimes contra a lei divina e contra a vida dos pobres. Os hemistíquios 14ab denunciam a desobediência ao sexto mandamento לֹא תִרְצַח, *não assassinarás* (Ex 20,13). O ímpio, na penumbra da madrugada, levanta-se para יִקְטֹל-עֲנִי וְאֶבְיֹן, *matar o oprimido e o pobre*. Contra o oitavo mandamento, לֹא תִגְנוֹב, *não furtarás* (Ex 20,14), o ímpio age na noite como um ladrão (v. 14c), invadindo, no escuro, as casas (v. 16a). Além disso, o ímpio viola o sétimo mandamento, לֹא תִנְאָף, *não adulterarás*, observando atentamente o crepúsculo (15a), cobrindo o rosto para não ser visto (15c) e encobrendo seu adultério (15a), pensando: *nenhum olho ver-me-á* (v. 15b), nem mesmo os olhos de *Eloah*.³⁶⁹

Os v. 16b-17 concluem a estrofe com a afirmação do v. 13: *os opositores da luz*, לֹא יִדְבִירוּ דְרָכָיו, *não reconhecem os caminhos dele [Eloah]*. Por isso, יוֹמָם, *durante o dia*, eles חָתְמוּ, *se trançam*, dentro de suas casas (16b), pois לֹא יִדְעוּ אֹר, *não conhecem luz* (v. 16c),³⁷⁰ e temem que ela evidencie a perversão moral que vivem, revelando que são *assassinos, ladrões e adúlteros*. Trancafiados nas sombras e na ignorância, fazem das trevas um estilo de vida e perpetuam-se no mundo do crime, burlando a lei divina, matando os pobres e roubando seus bens.

O v. 17 conclui a unidade com a partícula deíctica e enfática כִּי, *pois*, presente nos hemistíquios 17a e 17b, para enfatizar o estilo de vida. Os ímpios vivem às avessas: para eles,

³⁶⁷ GORDIS, *The Book of Job*, p. 267.

³⁶⁸ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 54; MORLA, *Libro de Job*, p. 819.

³⁶⁹ Jó 7,8; Os 13,7; Pr 15,3; Jr 16,17.

³⁷⁰ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 57; PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 167.

a noite é dia e o dia é a noite.³⁷¹ A luz que enche a vida de alegria (v. 17a) os enche de medo de serem descobertos,³⁷² mas, quando chega a תְּצַלְמוֹת, escuridão, sentem-se à vontade, pois são fascinados por ela. Saem de suas casas semeando בְּהִלָּה, terrores, (v. 17b),³⁷³ depredando e matando os pobres e oprimidos (v. 14b).³⁷⁴ Apesar de toda a violência praticada pelo ímpio (v. 14a-16a), o que mais decepciona Jó é o fato de *Eloah* permitir que o ímpio se enfureça contra os fracos e inocentes e continue impune.³⁷⁵

II.d. *O destino dos ímpios ou dos pobres* (v. 18-25). “A interpretação desta seção é extremamente difícil, uma vez que o texto se apresenta obscuro”, conforme aponta Hartley. Isso tem levado a muitas propostas de emendas por parte dos comentaristas,³⁷⁶ o que demonstra que se trata de um texto repleto de dificuldades textuais e exegéticas.³⁷⁷ Além disso, há divergência quanto à paternidade, sendo que alguns o consideram como parte do inexistente terceiro discurso de Sofar, enquanto outros o veem como um complemento ao terceiro discurso de Baldad ou, ainda, uma inclusão tardia.³⁷⁸

De acordo com Grenzer, “os intérpretes oferecem diversas explicações e tentativas de reconstrução em relação a Jó 24,18-24, e é quase unanimidade que este trecho fale do destino dos violentos (v. 13-17)”.³⁷⁹ Entretanto, essa interpretação é inadequada para Jó, que insiste, em diversas passagens, que a justiça contra os atos violentos dos ímpios não foi feita (21,17),³⁸⁰ e não apoia a doutrina da retribuição. Essa incongruência levou muitos intérpretes a propor que esses versículos não pertencem ao discurso de Jó, mas sim ao de Baldad ou de Sofar.³⁸¹

No entanto, escreve Hartley, o estilo dessa estrofe se assemelha mais ao capítulo 24 do que ao discurso de Baldad em 25,1-6 ou a um discurso reconstruído de Sofar. Além disso, não

³⁷¹ HABEL, *The Book of Jó*, p. 361.

³⁷² Jó 38,12-15.

³⁷³ MORLA, *Libro de Job*, p. 821.

³⁷⁴ Na tradição sapiencial, conforme Pr 4,10-19 e 5,5-6: *o caminho dos justos leva à vida como a luz da manhã, mas as caminhadas dos ímpios são como a escuridão da noite.*

³⁷⁵ MAZZONI, *Giobbe*, p. 191.

³⁷⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 352.

³⁷⁷ GORDIS, *The Book of Job*, p. 533.

³⁷⁸ Grenzer aponta que três explicações foram propostas pelos intérpretes de Jó para evitar a quebra da lógica interna dos discursos. A primeira propõe que Jó possa estar citando a opinião de seus interlocutores. A segunda sugere a realocação dos versículos para o discurso de Baldad ou como parte do discurso de Sofar. Por fim, a terceira explica que a referência em Jó 24,18-24 não se refere aos violentos, mas sim aos pobres e ao comportamento de Deus em relação a eles (GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 66; WEISER, *Giobbe*, p. 279).

³⁷⁹ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 66.

³⁸⁰ GORDIS, *The Book of Job*, p. 533. HABEL, *The Book of Jó*, p. 361.

³⁸¹ GORDIS, *The Book of Job*, p. 533; MAZZONI, *Giobbe*, p. 192; POPE, *Job*, p. 187; CLINES, *Job 21-37*, p. 651; DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 386; RAVASI, *Giobbe*, p. 566.

é correto afirmar que as críticas de Jó à doutrina da retribuição se aplicam a todos os casos.³⁸² Jó observa que os ímpios não são punidos (21,7-13.17), como defendem os três amigos (8,13-15), mas, por outro lado, o inocente, como Jó (9,25-26), sofre toda sorte de violência e de abandono (v. 5-12).

Em síntese, é possível observar que, apesar de alguns intérpretes proporem que os v. 18-24 pertençam ao discurso de Baldad ou de Sofar, há indícios de que pertencem ao próprio Jó, conforme está no TM, uma vez que o estilo da estrofe sugere essa autoria. É interessante ressaltar, ainda, que as críticas de Jó à doutrina da retribuição não significam a sua total negação, mas sim o questionamento acerca da forma com que ela é exercida no mundo. Dessa forma, a reflexão de Jó aponta para uma visão mais complexa e crítica acerca da relação entre a ação humana e a justiça divina, demonstrando a profundidade de seu pensamento teológico.

A quarta unidade começa no v. 18, mas trata-se de um texto obscuro, repleto de particularidades literárias que sugerem que é um texto corrompido ou fora de contexto.³⁸³ A expressão קל־הוא, *rápido ele*, o adjetivo singular e o pronome indeterminado singular (הוא, *ele*), na proposição 18aα, qualifica toda a categoria dos ímpios, identificados nos v. 14-17. O texto joga com os dois significados da raiz קלל: como adjetivo קל, que significa *ser ágil* (18a),³⁸⁴ e como verbo תקלל, que significa *ser amaldiçoado* (18b).³⁸⁵ O texto compara a vida do ímpio (הוא) com um barco que desliza rapidamente על־פני־מים, *sobre a superfície das águas*,³⁸⁶ e chega rapidamente ao seu destino e ao seu fim.³⁸⁷ Contudo, de acordo com a interpretação de Grenzer, às vítimas da violência, os pobres e os indigentes (v. 14-16a), sofrem um fim abrupto e rápido.³⁸⁸ Jó deseja que os ímpios, suas terras e suas vinhas sejam amaldiçoadas, deseja que reitere os princípios da doutrina da retribuição.³⁸⁹

Os v. 19-20 formam uma unidade temática. Jó continua a comparar o destino daquele que pratica a iniquidade. *Ele seca como água de neve* (v. 19a) e *é devorado pelos vermes* (v. 20b). Por outro lado, Jó compara o שא־ול, *Sheol* (v. 19b), o ventre da morte e o submundo dos mortos, ao חֶרֶן, *útero*, o ventre materno (v. 20a). No entanto, enquanto o *útero* gera vida, o *Sheol* a devora.³⁹⁰ A ironia nesses versículos é interessante e contundente, pois contrapõe a

³⁸² HARTLEY, *The Book of Job*, p. 352.

³⁸³ Sobre as particularidades literárias (MORLA, *Libro de Job*, p. 821; GORDIS, *The Book of Job*, p. 269).

³⁸⁴ Hartley sugere que o hemistíquio 18a pode ser um caso de *casus pendens*, que descreve a situação precária do ímpio (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 353).

³⁸⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 824; GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 68.

³⁸⁶ Jó 9,25-16; 26,10; Os 10,7.

³⁸⁷ Sb 5,10-14.

³⁸⁸ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 69.

³⁸⁹ HABEL, *The Book of Job*, p. 361; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 353.

³⁹⁰ Pr 27,20.

afirmação de Jó em 21,32-33, na qual argumenta que o ímpio era enterrado com grandeza e, mesmo no túmulo, desfrutava de doçura. Agora, Jó estabelece que o ímpio, ao sair do regaço do útero, adentra o regaço dos vermes que saboreia sua carne, e não há ninguém que se lembre dele (v. 20c), *sua maldade está sendo quebrada como uma árvore* (v. 20d).³⁹¹

Os v. 21-23 são uma continuação da abordagem iniciada nos v. 18-20.³⁹² Embora o v. 21 seja problemático, pois parece fora do contexto,³⁹³ menciona duas personagens femininas: a estéril e a viúva, *Aquele que pastorei alimenta a* עֲקָרָה, *estéril, que não dá à luz*,³⁹⁴ *e a* אֵלְמִנָּה, *viúva, que não faz o bem*. Na Escritura, Deus é caracterizado como o bom pastor, que apascenta seu povo, mas aqui apascentar tem um caráter negativo.³⁹⁵ O texto inverte a função divina. Deus não é um bom pastor que se compadece da estéril e da viúva, pessoas vulneráveis e que, portanto, necessitam da solidariedade social.³⁹⁶

Nos v. 22-24 o sujeito do texto não é evidente: *Eloah* ou os ímpios?³⁹⁷ No v. 22, o verbo יָקוּם, *se levanta*, parece referir-se a *Eloah*, mas a frase וְלֹא־יִאֱמִין בְּחַיֵּיךְ, *e não confia na vida*, é inaplicável a *Eloah*,³⁹⁸ o que sugere que essa frase refere-se ao ímpio. Supondo que *Eloah* seja o sujeito da maldição (v. 18), Jó deseja que Ele retribua ao ímpio pelas suas obras. *Eloah* deve atrair os אֲבִירִים, *poderosos*, que são seduzidos pelo sucesso e prazeres da vida, mas no final *Eloah* retira o entusiasmo desses indivíduos pela vida.

Jó clama a *Eloah* em oração, buscando compreensão do motivo pelo qual o ímpio desfruta de uma aparente segurança e prosperidade temporária, recebendo um caminho para fixar seus olhos (v. 23). No entanto, essa aparente exaltação é rapidamente seguida por uma justa retribuição divina pelos seus atos criminosos, levando-o à inexistência. Quanto mais esses indivíduos se elevam, maior a queda. Eles se abaixam e são colhidos como grãos secos, michando como espigas. A retribuição é certa: *Eloah* os derruba antes que possam desfrutar de seus esquemas malignos (v. 24).

A resposta de Jó é concluída com um desafio aos seus opositores: וְאַם־לֹא אֶפֶּן מִי, *e, se não [for] assim, então quê?* Jó está certo de sua posição e desafia seus amigos a provarem que seus argumentos são falsos. Se não houver quem o conteste, seu caso estará estabelecido.³⁹⁹

³⁹¹ Jó 18,17-19 (GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 65).

³⁹² GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 76.

³⁹³ MORLA, *Libro de Job*, p. 825; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 353.

³⁹⁴ O pleonasma: וְעֲקָרָה לֹא תֵלֵד, *estéril que não gera*, aparece também em Gn 11,30; Is 54,1.

³⁹⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 129.

³⁹⁶ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 77.

³⁹⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 827.

³⁹⁸ GRENZER, *Análise poética da sociedade*, p. 78; MORLA, *Libro de Job*, p. 827.

³⁹⁹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 354.

6.5 Quarto ato: confronto entre Baldad e Jó (25,1–27,23)

A análise inicial dos capítulos 25–27 revela uma aparente desordem e confusão, o que levou os estudiosos do livro de Jó a reorganizá-los. No entanto, esses pesquisadores têm proposto diferentes e contraditórias estruturas para esses capítulos, sem alcançar um consenso. Essas propostas não encontram suporte nem no TM, nem nos antigos códices. Entre as dificuldades enfrentadas pelos estudiosos, destacam-se a brevidade do discurso de Baldad (25,1-6), a ausência do discurso de Sofar e a resposta de Jó em 26–27, embora elementos dos discursos dos amigos pareçam estar presentes (26,5-14; 27,13-23).

Não há consenso em relação à estrutura e à teologia do texto, de modo que este continua desorganizado e confuso.⁴⁰⁰ Alguns comentaristas defendem o TM, e essa será a proposta adotada neste estudo. O discurso de Baldad, que no TM está composto do capítulo 25, é alongado com partes como os v. 5-15 do capítulo 26, por autores como Pope,⁴⁰¹ Dhorme,⁴⁰² Gordis,⁴⁰³ Habel,⁴⁰⁴ Morla,⁴⁰⁵ Ravasi,⁴⁰⁶ Alonso Schökel e Sicre Díaz,⁴⁰⁷ Clines,⁴⁰⁸ entre outros. Por outro lado, autores como Mazzoni,⁴⁰⁹ Vogels,⁴¹⁰ Weiser,⁴¹¹ Pikaza⁴¹² e Schwienhorst-Schönberger⁴¹³ adotam, sem propor alterações, o TM. Já Hartley o emenda com os v. 13-23 do capítulo 27.⁴¹⁴

Quanto à resposta de Jó e ao inexistente discurso de Sofar que compreende os capítulos 26–27 no TM, as reorganizações propostas pelos estudiosos são divergentes. Ravasi e Habel propõem que o discurso de Jó seja composto de Jó 26,1-4+27,1-12,⁴¹⁵ enquanto os discurso de Sofar seria composto das perícopes Jó 27,13-23+24,18-25.⁴¹⁶ Clines sugere que o discurso de Jó seja composto pelas perícopes Jó 27,1-6+11-12,⁴¹⁷ enquanto o discurso de Sofar pelos

⁴⁰⁰ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 171.

⁴⁰¹ POPE, *Job*, p. 180-181.

⁴⁰² DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. XLVII-XLVIII.

⁴⁰³ GORDIS, *The Book of Job*, p. 286.

⁴⁰⁴ HABEL, *The Book of Jó*, p. 364.

⁴⁰⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 833.

⁴⁰⁶ RAVASI, *Giobbe*, 2005, p. 567.

⁴⁰⁷ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 362.

⁴⁰⁸ CLINES, *Job 21–37*, p. 618.

⁴⁰⁹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 194.

⁴¹⁰ VOGELS, *Giobbe*, p. 143.

⁴¹¹ WEISER, *Giobbe*, p. 281.

⁴¹² PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 171.

⁴¹³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 130.

⁴¹⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 355.

⁴¹⁵ RAVASI, *Giobbe*, 2005, p. 576; HABEL, *The Book of Jó*, p. 375.

⁴¹⁶ RAVASI, *Giobbe*, 2005, p. 582. HABEL, *The Book of Jó*, p. 383.

⁴¹⁷ CLINES, *Job 21–37*, p. 641.

trechos 27,7-10+13-17+24,18-24+27,18-23.⁴¹⁸ Alonso Schökel e Sicre Díaz propõem que o discurso seja composto das perícopes 26,1-4+27,1-7,⁴¹⁹ enquanto a resposta de Sofar de 24,18-24+27,8-23.⁴²⁰ Mazzoni propõe que o discurso de Jó seja composto dos textos 26,1–27,12,⁴²¹ enquanto o de Sofar de 27,13-23.⁴²² Por outro lado, Vogels,⁴²³ Weiser⁴²⁴ e Schwienhorst-Schönberger⁴²⁵ seguem a disposição do TM. Já Pikaza propõe que Jó profere 26,1-4, enquanto as acusações de Baldad estariam em 26,5-14. Segundo essa proposta, Jó rejeita seus amigos em 27,1-7 e Baldad fala em 27,8-23.⁴²⁶

6.5.1 Terceiro discurso de Baldad (25,1-6)

Em conformidade com a ordem estabelecida nos diálogos poéticos, é chegada a vez de Baldad proferir sua fala, a qual se restringirá a somente cinco versículos,⁴²⁷ de acordo com o TM. Antes de proceder com a análise, contudo, é importante registrar que um manuscrito hebraico substitui o sujeito בְּלִדָּד הַשֹּׁהַי, no v. 1a, por בִּי, o que pode constituir um erro⁴²⁸ ou, ainda, suscitar a suspeita de que esses versículos sejam originários do discurso de Jó no capítulo 24.⁴²⁹

O texto irrompe abruptamente, interrompendo o diálogo de Jó com os seus interlocutores.⁴³⁰ O gênero é de um hino, contudo carece de introdução e não menciona o nome de Deus (יְהוָה, *com ele*), o qual somente é citado no v. 4. Baldad não apresenta uma nova concepção, limitando-se a reproduzir a doutrina de Elifaz em 5,8-18 e de Sofar em 11,5-12, assim como ideias que ecoam das reflexões de Jó em 9,2-13 e 12,9-25, nas quais este último dedica trechos de seu discurso ao louvor a *El*.⁴³¹

Em relação à estrutura, o texto pode ser dividido em três partes distintas e paralelas. (a) Em primeiro lugar, há uma fórmula de abertura do hino, no v. 2. (b) Em segundo, há quatro questões retóricas que abordam as legiões celestiais e a luz, comparadas ao ser humano, que é

⁴¹⁸ CLINES, *Job 21–37*, p. 651.

⁴¹⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 373.

⁴²⁰ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 379.

⁴²¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 196.

⁴²² MAZZONI, *Giobbe*, p. 203.

⁴²³ VOGELS, *Giobbe*, p. 143.

⁴²⁴ WEISER, *Giobbe*, p. 290-298.

⁴²⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 131-141.

⁴²⁶ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 177-186.

⁴²⁷ WEISER, *Giobbe*, p. 281; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 130.

⁴²⁸ MAZZONI, *Giobbe*, p. 194.

⁴²⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 834.

⁴³⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 130.

⁴³¹ WEISER, *Giobbe*, p. 281.

apresentado como não justo e não puro (v. 3-4). Por fim, (c) a terceira parte consiste na afirmação de que, se os astros celestes, a lua e as estrelas, apesar de grandiosos, são finitos, então o que dizer do ser humano.⁴³²

Outra proposta igualmente interessante seria uma disposição concêntrica, que segue o seguinte esquema:⁴³³

a	<i>A soberania de Deus</i>	v. 2
b	<i>A grandeza das legiões e a luz</i>	v. 3
c	<i>O ser humano: não puro e não justo</i>	v. 4
b'	<i>A luz e as estrelas, grandiosas, mas finitas</i>	v. 5
a'	<i>A efemeridade do ser humano</i>	v. 6

(a) *El é terror e paz* (v. 2). הַמְשֵׁל וְיַחַד עִמּוֹ, *a soberania e o terror estão com Ele* (v. 2).

No hemistíquio 2a, Baldad apresenta uma definição precisa do poder de *El*, de quem não ousa pronunciar o nome, e destaca a maneira como Ele dirige os poderes do mundo e a vida do ser humano com sabedoria. O hemistíquio 2b afirma: עֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּמַרוֹמָיו, *o que estabelece a paz nas alturas* (v. 2b), ou seja, na esfera celeste.⁴³⁴ No entanto, a paz⁴³⁵ é estabelecida por meio פֶּחַד, *do terror, do pavor, do medo*. Baldad considera que *El* é um deus do medo, o que justifica sua decisão de não pronunciar seu nome. *El* é visto como um Deus da guerra santa que governa o cosmos, sem rivalidade, e não há poder celestial capaz de enfrentá-lo⁴³⁶ e, certamente não há nenhum na terra.

(b) *Os poderes celestes* (v. 3). Trata-se de uma referência aos exércitos celestiais, לְגִדְוָדָיו, *as tropas dele*. Essa concepção cosmogônica primitiva dos astros inclui a ideia de um exército em formação sob o comando divino. Além disso, o termo גִּדָּד, *tropa*, também se refere à milícia israelita no contexto da guerra santa.⁴³⁷

El é a fonte da luz, e sua luz brilha em todos os lugares,⁴³⁸ trazendo calor e vida (v. 3b). Sua luz לֹא־יָקוּם, *se levanta*, sobre todos, o que significa que sua presença é constante e abrangente.

(c) *O homem não puro / não justo* (v. 4). No centro do quiasmo, têm-se duas questões retóricas sobre o ser humano. *Como o אָנוּשׁ, ser humano, um ser mortal, pode ser צַדִּיק, justo* (v.

⁴³² HABEL, *The Book of Job*, p. 357.

⁴³³ MORLA, *Libro de Job*, p. 848; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 355.

⁴³⁴ Jó 9,13; 26,12-13.

⁴³⁵ Jó 3,13-26.

⁴³⁶ Is 24,21; Jr 33,9.

⁴³⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 846.

⁴³⁸ Jó 24,1.13-17.

4a), *como pode ser* זָכָה, *puro* (v. 4b), עַם־אֵל, *diante de El*? É impossível que o ser humano, dada sua condição mortal, por ser nascido de mulher (14,1), alcançar a perfeição moral. Essa percepção já foi apresentada por Elifaz em 4,17-18 e 15,14-15, e por Jó em 9,1-2.

O paralelismo sinonímico entre os termos קָדֵךְ, *justo*, e זָכָה, *puro*, descreve a condição ética e espiritual (Pr 20,9). Já o paralelismo sinonímico entre os termos שְׂנוּאָה, *ser humano*,⁴³⁹ e יְלֹדָה אִשָּׁה, *nascido de mulher* (14,1) destaca a condição frágil e efêmera da existência humana, enfatizando a brevidade dos dias do homem.

(b') *Nada é puro diante de El* (v. 5). Nem mesmo הַיָּרֵחַ, *a lua*, que ilumina a noite, לֹא יִאָּהֵל, *brilha*, mais do que sua luz. Nem mesmo כּוֹכְבֵי שָׁמַיִם, *as estrelas*, que se espalham pelos céus, cuja luz, לֹא־זָכָה, *é pura*, בְּעֵינָיו, *aos olhos dele*.

(a') *O* בֶּן־אָדָם, *filho de Adão é um verme* (v. 6). Se nada, nem os seres cósmicos, a lua, a lua e as estrelas, que compõem o exército celestial, é perfeito aos olhos de *El*, אֵף כִּי־שְׂנוּאָה, quanto menos o ser humano, esse ser mortal e ínfimo.⁴⁴⁰ Comparada a *El*, o *filho de Adão*⁴⁴¹ é uma רֶמֶה, *larva*, um תּוֹלַעַת, *verme*, ambos usados para enfatizar a natureza efêmera do homem, um ser-para-a-morte, e a decomposição definitiva de seu corpo no túmulo.⁴⁴²

Deus e o ser humano encontram-se separados de Deus por sua condição estrutural. Entretanto, para Jó, essa condição não o impede de se aproximar se Dele, ao passo que, para Baldad, torna essa possibilidade inacessível. Para Baldad, a fragilidade humana é tão grande que Deus não se importa com ela, sendo, portanto, inacreditável que o ser humano possa compreender a justiça divina e apresentar suas justificativas. Com esse final sombrio, Baldad adverte Jó sobre sua condição, sugerindo que a morte é inevitável para ele. Os três amigos compartilham dessa visão, mas não percebem que também não há saída para eles. Contudo, Jó mantém a esperança de que a intervenção divina pode transformar sua realidade.

6.5.2 A resposta final de Jó aos três amigos (26,1–27,23)

Após os três amigos, defensores da doutrina da retribuição, concluírem sem lograr o sucesso esperado em convencer Jó de que a culpa de seus sofrimentos foi algum mal que praticou, Jó toma mais uma vez a palavra e profere sua resposta final. Apesar das inúmeras discussões sobre esses capítulos e das diversas propostas de reorganizações, como indicadas

⁴³⁹ O termo שְׂנוּאָה, *ser humano*, que descreve o ser humano mortal e frágil, aparece 44 vezes na BH, sendo que, destas, 11 ocorrências se encontram no livro de Jó, em Jó 5,17; 7,17; 9,2; 10,4.5; 14,9; 24,4.6; 28,13; 34,6 e 36,25.

⁴⁴⁰ Sr 17,30-31.

⁴⁴¹ A expressão בֶּן־אָדָם, *filho de Adão*, aparece somente uma vez no livro de Jó.

⁴⁴² Is 41,14; 53,3; Sl 22,7.

anteriormente, optamos por comentá-los segundo a sua disposição canônica, bem como apresentar uma estrutura conforme a ordem do TM. Isso porque, dessa forma, o texto oferece sentido.

A resposta de Jó pode ser interpretada como um texto único e dividida em seis unidades temáticas. O capítulo 26 é composto de duas estrofes: a primeira parte (I) abrange os v. 1-4,⁴⁴³ nos quais Jó ridiculariza com ironia o discurso de Baldad.⁴⁴⁴ (II) Na segunda parte, que compreende os v. 5-14 e é atribuída por alguns comentaristas a Sofar ou a Baldad como acusações a Jó,⁴⁴⁵ o personagem faz uma autodefesa contra a acusação de Baldad de ter faltado com o respeito a Deus.⁴⁴⁶ Esse hino pode ser estruturado em três unidades temáticas. (a) A primeira aborda o poder de Deus sobre o submundo e sobre o mundo superior (v. 5-9). (b) A segunda trata da criação de Deus e dos deuses mitológicos (v. 10-13). (c) Por fim, no v. 14, aborda a criação como mero sussurro diante de Deus.⁴⁴⁷

O capítulo 27 é a continuação do capítulo 26, conforme indicado pela fórmula no início do texto: וַיִּסַּף אֵיזֶבֶת שְׂאֵת מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר,⁴⁴⁸ e continuou Jó a recitar seu discurso e disse (v. 1).⁴⁴⁹ Ele também pode ser interpretado como a resposta final de Jó às acusações imputadas a ele pelos amigos Elifaz, Baldad e Sofar durante os dois ciclos de diálogos poéticos (4–17 e 18–27).

O texto pode ser estruturado em quatro unidades temáticas: (a) na primeira, que compreende os v. 2-6, Jó jura que é inocente; (b) na segunda, v. 7-10, Jó ataca seus amigos; (c) na terceira, v. 11-12, Jó usa os argumentos dos amigos para atacá-los; (d) e, na quarta parte, v. 13-23, Jó fala do destino e da porção do ímpio. Como é sabido, alguns comentaristas atribuem os v. 7-12 a Sofar ou a Baldad. Entretanto, as afirmações desses versículos podem ser aceitas como uma citação irônica de Jó, já que os amigos não conseguiram sustentar seus argumentos e silenciaram. Além disso, como escreve Weiser, Jó não negou a justiça retributiva de Deus contra o ímpio, como pode ser lido em 21,19 e 24,1.⁴⁵⁰ O que Jó deseja entender é por que está sofrendo, sendo um homem íntegro e inocente. Como é possível que o justo receba o mesmo destino do ímpio? Esses capítulos podem ser estruturados da seguinte maneira:

⁴⁴³ Quase todos os comentaristas atribuem esses versículos a Jó (MORLA, *Libro de Job*, p. 867).

⁴⁴⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 132.

⁴⁴⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 867; MAZZONI, *Giobbe*, p. 196.

⁴⁴⁶ WEISER, *Giobbe*, p. 286.

⁴⁴⁷ WEISER, *Giobbe*, p. 287-290.

⁴⁴⁸ Há uma forte suspeita, entre os comentaristas, de que esse título é uma inclusão.

⁴⁴⁹ Jó 29,1; וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר, e recitou o provérbio dele e disse (Nm 23,7.18; 24,3.15).

⁴⁵⁰ WEISER, *Giobbe*, p. 292.

I	O poder de Deus	26,1-14
I.a	Ironia de Jó	v. 1-4
I.b	Teo-cosmologia – autojustificativa de Jó	v. 5-14
a	<i>O submundo x o mundo superior</i>	v. 5-10
b	<i>Deus x deuses?</i>	v. 11-13
c	<i>Apenas um sussurro</i>	v. 14
II	Autoafirmação de Jó	27,1-23
II.a	<i>O juramento de Jó</i>	v. 2-7
II.b	<i>Questões irônicas sobre o ímpio</i>	v. 8-10
II.c	<i>O instrutor dos amigos</i>	v. 11-12
II.d	<i>O destino do ímpio</i>	v. 13-23

6.5.2.1 (I) O poder de Deus (26,2-4)

I.a. *Ironia de Jó* (v. 2-4). Jó se dirige aos amigos com uma atitude irônica por duvidar das palavras de Baldad, e exclama:

Jó 26,2-4: texto hebraico e tradução

מִהֶעֶזְרָתְךָ לְלֹא־כֹחַ	2a	<i>Como ajudas o sem-forças!</i> ⁴⁵¹
הוֹשַׁעְתָּ יָרֹעַ לֹא־עֹז	2b	<i>Salvas o braço que não tem vigor!</i>
מִהֲיִעֲצָתְךָ לְלֹא חִכְמָה	3a	<i>Como aconselhas ao ignorante!</i> ⁴⁵²
וְתוֹשִׁיָּה לְרֹב הוֹדַעְתָּ	3b	<i>Que talento abundante háis dado a conhecer!</i>
אֶת־מִי הַגִּדַתְּ מִלִּין	4a	<i>A quem relatas suas declarações?</i>
וְנִשְׁמַת־מִי יִצְאָה מִמֶּךָ	4b	<i>De quem [é] o alento que sai de ti?</i>

Os v. 2-3 formam uma unidade coesa, evidenciada pelo uso do advérbio de exclamação מִּהֶ na primeira proposição do v. 2 e 3 e pelos quatro verbos, עֲזַר, *auxiliar*, יָשַׁע, *salvar*, יִעַץ, *aconselhar*, e יָדַע, *conhecer*, relacionados à postura dos amigos, que deveriam ter compaixão do amigo Jó. Ironicamente, Jó compara sua situação atual de um homem que está לֹא־כֹחַ, *sem forças*, לֹא־עֹז, *sem vigor*, e לֹא חִכְמָה, *sem sabedoria*, enquanto Baldad é וְתוֹשִׁיָּה לְרֹב, *abundante de talentos*. Embora Jó esteja fragilizado e impotente (v. 2), Baldad não ofereceu o socorro (6,5-

⁴⁵¹ O advérbio מִּהֶ tem, nesse texto, valor exclamativo.

⁴⁵² Tradução literal de לֹא חִכְמָה, *ao sem sabedoria*.

7) que se esperava de um amigo.⁴⁵³ No entanto, Jó está convencido de que suas queixas são legítimas, contrastando com a visão de Baldad, que é baseada em sua ignorância dos fatos.⁴⁵⁴

Com a pergunta retórica do v. 4, Jó coloca em dúvida o discurso de Baldad e dos amigos sobre a origem da doutrina da retribuição. Eles pensam que falam em nome de *Eloah*⁴⁵⁵ e se consideram sábios. Contudo, seus conselhos são irrelevantes, e Jó, no v. 4, lhes pergunta: *a quem relatas suas declarações? De quem [é] o alento que sai de ti?* Com isso, Jó está acusando-os de serem *הַכֹּהֲנִים לֹא, sem sabedoria, ignorantes*,⁴⁵⁶ apesar de distribuírem conselhos em abundância (v. 3b) e multiplicarem palavras como se fossem detentores do saber (12,2; 17,10). Eles acreditam que falam em nome de *Eloah* e que suas palavras são inspiradas por Ele (v. 4b). No entanto, suas palavras são ostentação de habilidade e pura dialética que não toca na situação real de Jó.

I.b. *Teo-cosmologia – autojustificativa de Jó* (v. 5-14). As últimas acusações feitas por Baldad (25) suscitaram em Jó uma resposta que buscava comprovar que era um homem de fé. A contestação de Jó não pode ser interpretada como falta de fé, mas sim como a manifestação de sua esperança de que Deus, apesar das adversidades, falasse com ele. A unidade a seguir (v. 5-14), apesar de possuir uma autoria confusa segundo alguns comentaristas,⁴⁵⁷ parece ser uma elipse da teofania (38,1–42,6), assim como ocorre em Jó 9,5-13.

(a) *O submundo x o mundo superior* (v. 5-9). O texto começa de forma abrupta, sem uma introdução, o que é uma característica típica dos hinos.⁴⁵⁸ *הַרְפָּאִים יְחֹלְלוּ, os espectros são levados a tremer*,⁴⁵⁹ serve para introduzir a resposta de Jó a Baldad. Jó compreendeu que Baldad o acusara de perder a fé, um dos pilares de sua vida. Por isso, responde que todo o cosmos, toda a vida e a não vida, está debaixo do poder do Deus criador: nos céus e na terra, e nos abismos, até mesmo aqueles que habitam *תְּמִי, as águas profundas*, que, segundo a cosmologia israelitas, se assenta sob a terra (v. 5),⁴⁶⁰ e aqueles que estão trancados⁴⁶¹ no *מִשְׁאוֹל, morada das* *רְפָאִים*,⁴⁶²

⁴⁵³ 1Sm 12,24; Is 66,13.

⁴⁵⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 868.

⁴⁵⁵ MAZZONI, *Giobbe*, p. 196.

⁴⁵⁶ MAZZONI, *Giobbe*, p. 196.

⁴⁵⁷ Apesar de muitos comentaristas analisarem os v. 5-14 como parte constituinte do discurso de Baldad (MORLA, *Libro de Job*, p. 849), trata-se de uma proposta que não encontra apoio no TM (WEISER, *Giobbe*, p. 287). A LXX omite os v. 5-11, fato esse que é demonstrado pela marcação [*] *lectio prima codicis*.

⁴⁵⁸ O mesmo ocorre com o hino de Baldad (25). Essa particularidade levou alguns comentaristas a unir Jó 25,1-6 a 26,5-14, complementando o discurso de Baldad.

⁴⁵⁹ תִּל, *tremar, estremecer, polal*, conjugação passiva, imp. 3º PMP.

⁴⁶⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 850.

⁴⁶¹ Jó 7,9.

⁴⁶² Jó 11,8; 17,13.

sombras, estremeceem com sua presença. Nem mesmo o אֲבְרָתָא, *o reino dos mortos*,⁴⁶³ está isento de sua presença (v. 6).⁴⁶⁴ O Criador sabe e conhece tudo;⁴⁶⁵ nada nem ninguém está coberto para Ele (v. 6a).⁴⁶⁶

O domínio do Deus criador נִטְהַ צְפוֹן, *estende-se do Norte*,⁴⁶⁷ identificado com a montanha de Sião, em Sl 48,3,⁴⁶⁸ que é a morada de YHWH, até a אֶרֶץ, *terra* (v. 7b), que é a morada dos seres humanos. Nesse versículo, há um paralelismo antitético e um equilíbrio retórico perfeito entre os termos, em forma de espelho (a b c // a' b' c'), que quer comunicar o lugar de Deus criador e o lugar dos seres humanos, suas criaturas:

c b a		a b c	
נִטְהַ צְפוֹן עַל־תְּהוֹ	7a	<i>Estende o Norte [céu] sobre o vazio,</i>	
c' b' a'		a' b' c'	
:תְּלָה אֶרֶץ עַל־בְּלִי־מָה:	7b	<i>suspende a terra sobre o nada</i>	

O paralelismo entre o נִטְהַ צְפוֹן, *céu*, a morada de Deus, e a אֶרֶץ, *terra*, a morada das pessoas, revela não apenas a diferença entre o lugar onde Deus habita e o lugar onde os seres humanos habitam, mas também a grandeza do poder de Deus e a efemeridade do ser humano. O termo נִטְהַ evoca estabilidade e נִטְהַ, *se estende*, עַל־תְּהוֹ,⁴⁶⁹ *sobre o vazio*; a אֶרֶץ, *terra*, por sua vez, está תְּלָה, *suspensa*, עַל־בְּלִי־מָה, *sobre o nada*.⁴⁷⁰ flutuando no espaço.⁴⁷¹

Nos v. 8-10 as nuvens são descritas como enormes bolsas cheias de água, escuras e pesadas, וְלֹא־נִבְרַקַע, *mas que não se rasgam*, pois בְּעֵבְרֵי, *pertencem a Deus*. Elas estão תַּת־הַמָּוֶה, *debaixo Dele*, e Ele fechou as águas superiores no firmamento⁴⁷² para proteger a terra do

⁴⁶³ Jó 28,22; 31,12; Sl 88,12. Em Ap 9,11 אֲבְרָתָא, *Abaddon, destruidor* (βασιλέα τὸν ἄγγελον τῆς ἀβύσσου) é o nome do anjo do abismo.

⁴⁶⁴ Am 9,2; 139,8.

⁴⁶⁵ Gn 2,25; 3,10.

⁴⁶⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 365.

⁴⁶⁷ ROBERTS, J. J. M. ŠĀPŌN in Job 26,7. *Biblica*, v. 56, n. 4, p. 554-57, 1975. JSTOR. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/42610764>. Acesso em: 21 de abril de 2023.

⁴⁶⁸ A TEB traduz por “Setentrião”; na mitologia cananeia e israelita, era onde estava a montanha da assembleia divina, onde os deuses decidiam sobre a sorte do mundo (Is 14,13). TEB, p. 579, nota “a” a Is 14,13.

⁴⁶⁹ תְּהוֹ, *tohu, tehom*, recorda por etimologia a deusa Tiamat da Babilônia (ARANA, Andrés. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 26).

⁴⁷⁰ Gn 1,2.

⁴⁷¹ Hartley, citando Buttenwieser, escreve: “Our author, though naturally ignorant of the law of gravitation, had outgrown the naive view of his age about the universe, and conceived of the earth as a heavenly body floating in space, like the sun, moon, and stars. – Nosso autor, embora naturalmente ignorante da lei da gravitação, havia superado a visão ingênua de sua época sobre o universo e concebido a Terra como um corpo celeste flutuando no espaço, como o sol, a lua e as estrelas” (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 365).

⁴⁷² Gn 1,7; Sl 148,4.6.

aguaceiro (v. 8). No v. 9, é utilizada a imagem do כִּסֵּה, *trono*,⁴⁷³ encoberto por nuvens, pois nenhuma criatura pode ver a glória de Deus e continuar vivendo. As nuvens são um meio pelo qual Deus protege a terra para que não seja consumida por Sua luz. Os próximos atos de Deus, no v. 10, como criador foram traçar um círculo עַל־פְּנֵי־מַיִם, *sobre a face das águas*, represando os oceanos e marcando os limites temporais entre אֹרֶךְ לַיְלָה וְחֹשֶׁךְ, *a luz e a escuridão*, alternando, dessa forma, o dia e a noite (Gn 1,4-5).

(b) *Deus x deuses?*⁴⁷⁴ Os efeitos extraordinários do poder do Deus criador no mundo são descritos nos v. 11-13. עַמּוּדֵי שָׁמַיִם יְרוּפְפוּ, *as colunas dos céus*, sobre as quais está assentada a abóboda celeste, *vacilam*, mediante a גְּעָרָה, *repressão*, a pavorosa manifestação do poder divino (v. 11),⁴⁷⁵ que ocorre em meio a terremotos e trovões.⁴⁷⁶ As águas do הַיָּם, *mar* (v. 12a), são agitadas, e מְחַץ רָהֵב, *e o Raab* (v. 12b),⁴⁷⁷ personificação dos monstros marinhos, é *esmagado*,⁴⁷⁸ enquanto a נִחְשׁ בְּרִיחַ, *serpente fugidia* (v. 13b), também chamada de לְוִיָּתָן, *Leviatã*,⁴⁷⁹ é *ferida de morte* (v. 13).⁴⁸⁰ Deus controla e vence o combate cósmico contra o mar, contra Raab e contra a serpente fugidia, com בְּכַחוֹ, *sua força* (v. 12a), תְּבוּנָה, *sua inteligência* (v. 12b) e com בְּרוּחוֹ, *seu sopro* (v. 13a),⁴⁸¹ em demonstração de sua soberania e domínio sobre a criação.

(c) *Apenas um sussurro* (v. 14). No final, após descrever com maestria a teo-cosmologia, Jó destaca que o ser humano, certamente para rebater a teologia dos amigos que acreditavam que sabiam de tudo, proclama: [דְּרָכָיו] (דְּרָכָיו) קָצוֹת (דְּרָכָיו), *eis estas, as franjas (de suas obras) [de seus caminhos]*,⁴⁸² (v. 14a) וּמִהַשְׁמָעִין דְּבַר נִשְׁמָעֵבּוּ, *um sussurro de sua palavra que escutamos* (v. 14b). [גְּבוּרָתוֹ] (גְּבוּרָתוֹ) מִי יִתְבוּנֶנּוּ, *O trovão, os seus poderes, quem pode entender?* O ser humano escuta apenas uma דְּבַר נִשְׁמָעֵבּוּ, *palavra leve*, um sussurro incompreensível comparado à onipresença e onipotência de *Eloah*. E, quando וְרָעַם, *o estrondo*, divino se manifesta, e seu

⁴⁷³ O substantivo כִּסֵּה, *trono*, também significa *lua cheia* (Sl 81,4; Pr 7,20).

⁴⁷⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 855.

⁴⁷⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 855; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 366.

⁴⁷⁶ MAZZONI, *Giobbe*, p. 198.

⁴⁷⁷ Personificação demoníaca do Oceano, Jó 7,12 (TEB, p. 1124, nota “a” a Jó 9,13).

⁴⁷⁸ Jó 3,8; 40,24.

⁴⁷⁹ Também chamado de גֵּי, *peixe* (Jn 2,1.2.11), e תַּנִּין, *dragão marinho* (Gn 1,21; Ex 7,9.21; Is 27,1; Sl 91,13).

⁴⁸⁰ Na literatura bíblica, ver Gn 1,2, enquanto, na mitologia mesopotâmica, o *Enuma Elish* 4,99-101 fala da criação (MAZZONI, *Giobbe*, p. 198; MORLA, *Libro de Job*, p. 857-858).

⁴⁸¹ Is 51,9-10. Esses versículos, como escreve Weiser, constituem uma referência ao mito da luta entre os deuses e o caos. Esse mesmo mito, presente na epopeia babilônica da criação, descreve a batalha entre Marduk e Tiamat; e, nas inscrições de Ras Samra, a luta de Baal contra o mar. No AT, porém, esse mito é interpretado em sentido monoteísta (WEISER, *Giobbe*, p. 289; DRANE, John. *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2009, p. 64-65).

⁴⁸² *Ketiv* (דְּרָכָיו) *suas obras*. *Qerê* [דְּרָכָיו] *suas caminhos*.

poder é sentido יִתְבּוֹנֵן מִי, *quem pode entender?*⁴⁸³ Tudo que o ser humano sabe de Deus é apenas sussurro, e nada mais. Portanto, trata-se de um Deus escondido, inacessível, que se revela sob nuvens, ocultando-se, como acontecera na teofania.

6.5.2.2 (II) Autoafirmação de Jó (27,1-23)

וַיִּסֹּף אֵיּוֹב שְׁאֵת מְשָׁלוֹ וַיֹּאמֶר, *e continuou Jó seu provérbio e disse* (v. 1).⁴⁸⁴ Encontramo-nos diante das últimas palavras proferidas por Jó no debate com seus três amigos, Elifaz, Baldad e Sofar. Trata-se de um texto muito debatido sobre a autoria do discurso,⁴⁸⁵ como mencionado anteriormente, bem como com propostas divergentes sobre a reorganização do texto. Como destacado, essas discussões ocorrem independentemente do TM e dos códices antigos, razão pela qual optamos por analisá-lo como está no TM.

II.a. *O juramento de Jó* (v. 2-7). A primeira unidade do capítulo 27 inicia-se com a fórmula de juramento הַיָּהוָה, *pela vida de El* (v. 2aα),⁴⁸⁶ em que Jó assegura sua inocência. Essa afirmação não poderia ser falsa, uma vez que configuraria um delito de perjúrio, condenado em Lv 19,12: *Não pronuncies falso juramento acobertados sob o meu nome; profanarias o nome do teu Deus*, e em Ex 20,16: *Não prestarás testemunho mentiroso contra o teu próximo*.⁴⁸⁷ Em seguida, Jó faz duas acusações a שָׁדַי: a primeira, de que lhe foi מִשְׁפָּטִי *tirado o direito* (v. 2aβ),⁴⁸⁸ e, a segunda, de tornar sua נַפְשִׁי, *vida*, הַמָּר, *amarga* (v. 2b).⁴⁸⁹

O v. 3 é uma oração completiva, vinculada ao v. 1 por meio da partícula deítica כִּי, *de fato*, que indica uma relação de causa e efeito. Mesmo diante de seu sofrimento, Jó insiste que Eloah não pode negar o fato de sua inocência. Dessa forma, permanece נְשָׁמְתִי, *respirando*, וְרוּחַ, *respiração*, e o sopro de Eloah em minha narina, é o hálito vital que sustenta sua vida (Gn 2,7).

⁴⁸³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 136.

⁴⁸⁴ Essa introdução é apropriada para a continuação do discurso de Jó. No entanto, é objeto de discussão entre os comentaristas que atribuem o capítulo 26 a Baldad, corrigindo o TM. Por isso, muitos autores excluem a fórmula de abertura ou a consideram secundária (CLINES, *Job 21–37*, p. 641; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 368). Além disso, ocorre a alteração da fórmula de abertura nos discursos. Em 27,1, aparece a fórmula וַיִּסֹּף אֵיּוֹב, *e continuou Jó*, no lugar da fórmula וַיַּעַן אֵיּוֹב, *e respondeu Jó*, que é comum nos discursos anteriores (21,1; 23,1). Morla escreve que o uso do verbo יָסַף, para alguns críticos, levanta a suspeita de que se trata de um versículo ilegítimo (MORLA, *Libro de Job*, p. 897). Para Terrien, o termo מְשָׁל, traduzido como *discurso*, significa *provérbio* ou uma *parábola*. Reflete, nesse capítulo 27, um longo uso didático e significa, aqui, um discurso enigmático, talvez com uma ponta pejorativa (TERRIEN, *Jó*, p. 210).

⁴⁸⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 901.

⁴⁸⁶ Dt 5,11; Jr 23,7.

⁴⁸⁷ Ao que parece, era comum jurar pelo nome de Deus, como pode ser visto no juramento de Saul por YHWH e pela vida de seu filho Jônatas, conforme 1Sm 14,39 (2Sm 4,9; 1Rs 17,1; 2Rs 3,14; Jr 5,2; 16,14).

⁴⁸⁸ Tradução literal: *remover meu direito*.

⁴⁸⁹ Rt 1,20; Sl 106,33; Zc 12,10; Ex 23,21.

Após afirmar que o hálito vital que o mantém vivo vem de *Eloah*, Jó profere um juramento no qual o v. 4 assume a forma de uma imprecisão. O v. 4 começa com ׀א, que é uma partícula equivalente a um juramento e aparece em ambos os hemistíquios. No hemistíquio 4a, Jó declara: ׀אִם־תִּדְבַרְנָה שְׁפַתִּי עֲוֹלָה, *que não falarão os meus lábios maldade*. No hemistíquio 4b, continua: ׀אִם־יִהְיֶה רַמְיָהּ, *e minha língua não proferira falsidade*. Em todos os seus discursos, Jó não cometeu falso testemunho⁴⁹⁰ e sua língua não proferiu falsidades.⁴⁹¹ Caso suas declarações sejam falsas, cairá sobre ele uma maldição (Lv 19,12).

Consciente de sua integridade, Jó rejeita os conselhos dos três amigos com outra fórmula de juramento. No v. 5, diz ׀אִם־אֶצְדִּיק אֶתְכֶם עַד־אֲגָוֶעַ, *longe de mim reconhecer justos a vós*, ou seja, é impensável para Jó reconhecer, como verdadeiros, os argumentos dos três amigos, pois seria o mesmo que negar sua תְּמָה, *integridade* (v. 5b), que manterá עַד־אֲגָוֶעַ, *até a morte*. Para enfatizar sua posição, ele utiliza uma série de expressões negativas dizendo que לֹא־אֶסִיר, *não removerá* (v. 5b), לֹא אֶרְפֶּה, *nem largará* (v. 6a), לֹא־יִחַרְרַף לִבִּי, *não reprovará o seu coração* (v. 6b). Se Jó admitisse que estava sofrendo por causa de algum pecado, isso invalidaria seu principal argumento em defesa de sua integridade (1,1b.8; 2,3; 31,6), e estaria buscando agradar a seus amigos, admitindo que a doutrina que defendem é verdadeira. Portanto, Jó sustenta sua integridade e justiça, e não tem nada de que se arrepender, pois seu coração não o reprova.⁴⁹²

No v. 7, conclui-se sua imprecisão desejando que seu אֹיְבִי, *inimigo*,⁴⁹³ e מְתַקְוֶמֶי, *adversário*,⁴⁹⁴ seja punido como o ímpio e o transgressor. É intrigante que, apesar de ter combatido a doutrina da retribuição, Jó deseje que seu inimigo e adversário sejam punidos com base nos axiomas dessa mesma doutrina,⁴⁹⁵ por falso testemunho,⁴⁹⁶ ou seja, receba a punição reservada ao ímpio e ao injusto (8,22). Embora as palavras de Jó possam parecer contraditórias, devem ser interpretadas como uma forma irônica de questionar a doutrina da retribuição (24,18-25). No entanto, a identidade do inimigo de Jó é ambígua. Seriam seus conterrâneos Elifaz, Baldad e Sofar, ou seria *Eloah*, conforme mencionado em 13,24 e 19,11? Todavia, o leitor sabe que o verdadeiro inimigo e adversário de Jó é Satã (1,6–2,10).

⁴⁹⁰ Jó 6,30.

⁴⁹¹ Jó 13,7.

⁴⁹² MAZZONI, *Giobbe*, p. 200.

⁴⁹³ A tradução literal de אֹיְבִי seria: *o que me inimiza*.

⁴⁹⁴ A tradução literal de מְתַקְוֶמֶי seria: *o que se levanta contra mim*.

⁴⁹⁵ Esse é o motivo pelo qual a maioria dos comentaristas atribui o v. 7 a Sofar (MAZZONI, *Giobbe*, p. 201).

⁴⁹⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 907.

II.b. *Questões irônicas sobre o ímpio* (v. 8-10).⁴⁹⁷ Jó continua seu discurso com uma série de perguntas sobre o ímpio. O v. 8 começa com a partícula enfática כִּי, *porque*, que introduz as questões sobre o ímpio: וְיִשְׁלַח אֱלֹהִים נֶפְשׁוֹ כִּי יִבְצַע כִּי יִתְקַנֵּת הַגִּבּוֹר כִּי, *porque, qual [é] a esperança do ímpio,*⁴⁹⁸ *quando [é] interrompida, quando Eloah lhe tira a vida dele?*⁴⁹⁹ O ímpio é despojado de sua vida pelo próprio *Eloah*.⁵⁰⁰

Os questionamentos continuam no v. 9: הֲצִעֲקֶתוּ יִשְׁמְעוּ אֵל כִּי־תִבּוֹא עָלָיו צָרָה, *El escutará seus gritos, quando vier sobre ele a angústia?* Certamente, o ímpio poderá gritar pedindo socorro; todavia, *El* recusara auxílio porque o ímpio só recorda de Deus em tempo de tribulação.

Essa questão é discutida no v. 10, em que Jó declara: אֲמַם־עַל־שִׁדְי יִתְעַנֵּג, *se recorrer a Shadday lhe agradasse* (v. 10a), וְיִקְרָא אֱלֹהִים בְּכָל־עֵת, *teria invocado Eloah em todo momento?* (v. 10b), ou seja, em quaisquer circunstâncias. Como se trata de uma questão retórica, como indica o אָם no hemistíquio 10a, a resposta será negativa. O ímpio não tem intenção de agradar a *Shadday* realizando a vontade de *Eloah*, somente um homem como Jó espera e se alegra na presença de Deus.⁵⁰¹ Com isso, Jó está afirmando que o ser humano, seja ímpio ou íntegro, deve invocar *Eloah* em todas as situações de sua vida, seja em tempo propício, de bonança ou de infortúnio, e esperar que responda e venha em socorro.

II.c. *O instrutor dos amigos* (v. 11-12). Após ter questionado seus amigos a respeito do ímpio, Jó se apresenta como um teólogo com a capacidade de אֹרְרָה אֶתְכֶם,⁵⁰² *instruí-los*, acerca dos mistérios de Deus. Ele promete ensiná-los *sobre* a בַּיַּד־אֵל, *a mão de El* (v. 11a), e o poder de *El*, bem como não ocultará עִם־שִׁדְי אֲשֶׁר עָמְדוּ לְפָנָיו, *os propósitos de Shadday* (v. 11b).⁵⁰³ É possível notar que Jó está, de fato, ironizando os três amigos, que durante os diálogos se apresentaram como detentores de todo conhecimento antropológico, cosmológico e teológico,⁵⁰⁴ como se soubessem tudo sobre Deus e o tivessem em suas mãos.

Jó se dirige aos três amigos de maneira enfática, como pode ser indicado pela interjeição הִן no hemistíquio 12a: הֲוִיִּיתֶם כְּלָכֶם הַזֵּיתֶם, *eis vós, todos vós, haveis visto*. Ou seja, Jó acredita que seus amigos o conhecem e sabem que ele é um homem íntegro. No entanto, apesar desse

⁴⁹⁷ Muitos comentaristas consideram os v. 8-23 como parte integrante do terceiro discurso de Sofar ou de Baldad.

⁴⁹⁸ Essa afirmação remete a Jó 8,13b, no discurso de Baldad: וְיִתְקַנֵּת הַגִּבּוֹר, *a esperança do ímpio...* (Pr 10,28).

⁴⁹⁹ Como escreve Barthélemy e Morla, a tradução do v. 8 é complexa (BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 247-248; MORLA, *Libro de Job*, p. 879-881).

⁵⁰⁰ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 371.

⁵⁰¹ Sl 86,1-3.

⁵⁰² A tradução literal de אֹרְרָה אֶתְכֶם: *Instruirei a vós*.

⁵⁰³ Jó 15,16.

⁵⁰⁴ Jó 4,17-18; 11,6-9; 15,2-3.

conhecimento, seus amigos persistem em argumentos falaciosos a vida humana e sobre Deus, e sobre o relacionamento de Deus e os seres humanos, o que faz com que Jó não possa contar com eles como suas testemunhas. Embora o conheçam, proferem discursos הָבֵל וְהַבְּלִי, *vazios e fúteis* (v. 12b),⁵⁰⁵ que são desnecessários. Com esse argumento, Jó espera que seus conterrâneos não voltem a contestá-lo.⁵⁰⁶

II.d. *O destino do ímpio* (v. 13-23).⁵⁰⁷ Essa perícope, em termos de conteúdo, se assemelha a 24,18-24, que no TM também é um discurso de Jó.⁵⁰⁸ A perícope inicia-se com a deíctica הִנֵּה, *esta*, que se refere aos versículos que se seguem.⁵⁰⁹ Quanto à articulação interna do texto, podemos identificar três unidades temáticas. (a) O v. 13 é um enunciado detalhado sobre o destino do ímpio; (b) em seguida descreve o destino dos descendentes do ímpio (14-15); (c) e uma reflexão sobre seus bens (v. 16-19); e, por fim, (d) os v. 20-23 versam sobre a vida do ímpio.

(a) O hemistíquio 13a diz, literalmente: הִנֵּה חֵלֶק אָדָם רָשָׁע עִם-אֵל, *esta é a sorte do homem ímpio com El*. Já o 13b afirma, וְנַחֲלַת עֲרִיצִים מִשָּׂדֵי יְקָהוּ, *a herança dos tiranos receberá de Shadday*. O רָשָׁע, *ímpio*, e עֲרִיצִים, *os tiranos*, relacionam-se com os termos חֵלֶק, *porção*, e נַחֲלָה, *herança*, palavras fundamentais da teologia da aliança entre Deus e Israel (Sl 16,5). No entanto, é importante notar que o destino reservado aos ímpios e tiranos é bastante diferente,⁵¹⁰ pois para o ímpio não há esperança (v. 8a).⁵¹¹

(b) A desgraça do ímpio e dos tiranos tem início com a aniquilação de sua família. Se um indivíduo encontra seu limite na morte, seu legado é transmitido de pai para filho. A vida dos pais se perpetua nos filhos. Contudo, a crença de que os filhos compartilham do destino dos pais faz com que, no caso do ímpio, a porção que *El* reserva para ele se torne a herança de seus filhos e de seus descendentes. O destino dos filhos será o mesmo dos pais: a morte violenta. A esperança do ímpio, ou seja, seu futuro, é a morte violenta de sua prole. Seus filhos são

⁵⁰⁵ A expressão הָבֵל וְהַבְּלִי apresenta complexidade em relação a sua tradução para a língua portuguesa, tratando-se de uma redundância que versa sobre algo ou temas que, por si sós, são considerados fúteis e vazios.

⁵⁰⁶ Gordis sugere que o v. 12 seja considerado como a conclusão da resposta de Jó a Baldad (GORDIS, *The Book of Job*, p. 290). Morla, por sua vez, propõe que o v. 12 seja realocado entre os v. 6 e 7, como parte do discurso de Jó. Tal proposta se deve à sua convicção de que Jó 27,8-11 e 13-23 não foram proferidos por Jó, mas sim o v. 12 (MORLA, *Libro de Job*, p. 906).

⁵⁰⁷ Muitos comentaristas consideram esses versículos como a retomada do discurso de Sofar (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 386).

⁵⁰⁸ Alguns comentaristas atribuem Jó 24,18-24 a Sofar.

⁵⁰⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 883.

⁵¹⁰ RAVASI, *Giobbe*, 2005, p. 584.

⁵¹¹ Jó 8,13.

assassinados pela espada (v. 14a)⁵¹² e seus descendentes morrem de fome (v. 14b).⁵¹³ Aqueles que sobreviverem à peste, a morte os enterrará (v. 15a),⁵¹⁴ sem que haja tempo para as viúvas lamentarem a morte de seus maridos e filhos, chorando a perda de seus entes queridos (v. 15b). Conseqüentemente, os rituais fúnebres não serão realizados e os ímpios serão enterrados como indigentes.⁵¹⁵

(c) Se o ímpio amontoa prata e vestes como pó e argila, uma metáfora do que é transitório e efêmero,⁵¹⁶ isso não será vantajoso para ele, mas sim para o justo e o inocente. O justo receberá as vestes, enquanto a prata será entregue aos inocentes (v. 16-17).⁵¹⁷ O ímpio edifica mansões grandes e fortificadas, contudo, são como casulo de mariposas ou cabanas de vigia, armadas para um abrigo temporário, ambas facilmente destrutíveis (v. 18). O trágico é que o fim, a morte, não é apenas inevitável, mas pode ser repentina e inesperada. Ele se deita, mas pode ser a última vez que seus olhos veem a luz. Seus olhos se fecham na manhã seguinte וַאֲיִנְנוּ, *não há ele* (v. 19), não está mais presente,⁵¹⁸ se tornaram habitantes do *Sheol*.⁵¹⁹

(d) Na última unidade, v. 20-23, Jó recorre às translações meteorológicas para falar dos בְּלֵהוֹת, *terrores súbitos*, que atingem a vida do ímpio. São *quatro* terrores que o atacam: (1) תִּשְׁיִגְהוּ כַּמַּיִם, *alcançam-no como as águas*, como um aguaceiro (v. 20a); (2) לַיְלָה גְּנִבְתוֹ סוּפָה, *a noite o arrebatada e tormenta*, um calor que perturba o sono com pesadelos (v. 20b); (3) יִשְׂאֶהוּ קָדִים, *carregam-no o vento oriental*, um vento quente do deserto (v. 21a);⁵²⁰ (4) וַיִּשְׁעֶרְהוּ מִמְקוֹמוֹ, *a ventania o arranca de seu lugar* (v. 21b).⁵²¹ O ímpio experimenta cada um desses terrores como se fosse a מַיְדוֹ, *mão de Deus* (v. 22b),⁵²² um instrumento do julgamento divino.⁵²³ No v. 23, que conclui a resposta de Jó a seus amigos, ocorre a execução da sentença sobre o ímpio, sendo recebida com aplausos pelos que foram injustiçados⁵²⁴ e vaiada enquanto o ímpio deixava sua casa (v. 23b).

⁵¹² Jó 18,19.

⁵¹³ Jó 5,4; 18,19.

⁵¹⁴ Jó 18,12; Jr 15,2; 18,21.

⁵¹⁵ Gn 3,19.

⁵¹⁶ Jó 4,19; 10,9; 17,16; 30,19; Mt 6,19.

⁵¹⁷ Pr 13,22.

⁵¹⁸ Jó 7,8.21; Pr 23,4-5.

⁵¹⁹ HABEL, *The Book of Job*, p. 387.

⁵²⁰ Ex 10,13; 14,21; Ez 19,12.

⁵²¹ Sl 50,3; Na 1,3.

⁵²² A tradução literal מַיְדוֹ, *mão Dele*.

⁵²³ MAZZONI, *Giobbe*, p. 204; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 360.

⁵²⁴ Lm 2,15.

6.5.3 Conclusão

O segundo ciclo de diálogos poéticos entre Jó e seus três amigos é composto dos capítulos 18–27. Esses textos são amplamente reconhecidos como os mais intensos e complexos dos diálogos poéticos, não apenas devido aos temas discutidos, mas também devido a problemas estruturais e à autoria questionada de alguns textos. Embora alguns textos sejam atribuídos a Jó no TM, diversos comentaristas os associam a Baldad ou Sofar. A cada novo ato, Jó reafirma sua integridade e inocência, enquanto seus amigos não apenas perdem a capacidade de sustentar seus argumentos, mas também revelam a vacuidade de suas palavras.

A estrutura quadripartida e a linguagem quadripartida são demonstradas em vários capítulos e trechos dos diálogos. Além disso, foram identificadas formações quádruplas que visam comprovar que essa estrutura e linguagem não são coincidências, mas parte do método de estruturação, especialmente nos textos mais importantes do livro. Isso revela que o uso dessa linguagem e estrutura quadripartida não é aleatório, mas sim uma das chaves para a interpretação do livro de Jó.

A seguir, será analisado o capítulo 28, que é considerado controverso por muitos, tanto em relação à sua função quanto à sua posição dentro da obra. Ao optar pelo Texto Massorético e por uma leitura que segue as indicações do narrador, esse capítulo será estudado sem propostas de alterações ou mudanças na autoria, pois consideramos que se trata de um discurso proferido por Jó e posicionado adequadamente dentro da obra.

CAPÍTULO VII SABEDORIA: COMO ENCONTRÁ-LA? (28)

O capítulo 28 é considerado pelos estudiosos como intermediário, interrompendo os diálogos entre Jó e seus três amigos.¹ Ravasi o nomeia como um *interlúdio*,² Hartley o descreve como uma ponte entre os blocos do livro³ e Habel faz a seguinte observação: “Jó 28 é um poema brilhante, mas constrangedor para muitos comentaristas. Tem sido visto como uma intromissão, um *intermezzo* inspirado, um prelúdio supérfluo e uma reflexão tardia ou ortodoxa”.⁴ Gray define-o como um poema independente,⁵ como “um magnífico elogio à sabedoria”.⁶ Entretanto, Fokkelman questiona essa definição, afirmando que seria uma leitura limitada do texto, pois as características do gênero literário hino estão ausentes: “Não é um hino, visto que não há uma única oração que as pessoas elogiem ou aplaudam”.⁷ Além disso, as estrofes j e k se assemelham, porém permanecem observacionais e descritivas, e sua função difere essencialmente do louvor. Na verdade, são parte de um argumento crítico, uma afirmação negativa, de que a sabedoria não pode ser comprada.⁸

Algumas particularidades descolam o capítulo 28 dos anteriores (4–27) e dos posteriores (29–31). Primeiro, a sabedoria não foi aprofundada nos diálogos poéticos (4–27). Segundo, a linguagem adotada nesse capítulo contrasta com a linguagem dos demais blocos do livro. Por fim, a sabedoria é descrita com atributos divinos, o que a torna inalcançável aos humanos e compreendida somente por אֱלֹהִים, *Deus*.⁹

São diversos os questionamentos sobre o capítulo 28: qual a função do poema dentro do livro? Quem compôs o livro foi o mesmo que escreveu o capítulo 28 ou não? O lugar que o capítulo ocupa no livro foi premeditado ou sofreu alguma alteração no processo de transmissão

¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 909.

² RAVASI, *Giobbe*, p. 590.

³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 373.

⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 391.

⁵ GRAY, *The Book of Job*, p. 341.

⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 373.

⁷ Fokkelman subdivide o capítulo 28 em 11 estrofes. A estrofe J compreende os v. 23-25 e a K, os v. 26-28. FOKKELMAN, *The Book of Job in Form*, p. 133.

⁸ FOKKELMAN, *The Book of Job in Form*, p. 266.

⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 909; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 373.

do texto? O capítulo é um discurso? Caso seja, quem o teria proferido? Jó, protagonista do livro? Ou um dos amigos: Elifaz, Baldad, Sofar ou Elihu?¹⁰

Em meio a tantas discussões, há consenso de que Jó 28 é um poema independente. No entanto, permanece a incerteza sobre qual dos oradores o proferiu. Não obstante, no TM, é Jó, protagonista da obra, quem o declara, conforme observado em Jó 27,1. O narrador introduz os capítulos 27–28 com a fórmula presente no texto: וַיִּסְרֹף אֵיּוֹב שְׂאֵת מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר, e *continuou Jó pronunciando seu poema e disse*.

Também não há consenso quanto à estrutura de Jó 28. Habel afirma que o texto possui uma estrutura coerente e simples,¹¹ marcada pelos refrões, v. 12 e 20. Nesse caso, o poema é organizado em três estrofes: (1) v. 1-11, (2) v. 12-19 e (3) v. 20-28.¹² Por sua vez, Pikaza divide o texto em duas estrofes: (1) v. 1-11 e (2) v. 12-28.¹³ Já Gray subdivide o texto em *quatro* estrofes. (1) v. 1-6, (2) v. 7-11+24, (3) v. 12-19 e (4) v. 20-27.¹⁴ Entretanto, o esquema proposto por Gray realoca o v. 24 para depois do v. 7 e exclui o v. 28, considerando-o uma glosa do redator final.

Morla propõe uma estrutura baseada na repetição de palavras-chave que orbitam os termos “buscar” e “encontrar”, que se repetem ao longo do texto. O substantivo מְקוֹם, *lugar*, é repetido nos v. 1b.6a.12b.23b. Ele explica que, para chegar a um determinado *lugar*, é preciso percorrer uma estrada específica, uma נְתִיב, *senda* (v. 7a), um דֶּרֶךְ, *caminho* (v. 13a.23a.26b).¹⁵ O homem tenta encontrar o *caminho*, וְלֹא תִמְצָא, *e/mas não encontra* (v. 13b), pois o caminho וְנִצְעָלְמָה, [*está*] *oculto* (v. 21a), וְנִסְתָּרָה, [*está*] *escondido* (v. 21b), de כָּל־חַי, *todo vivente* (v. 21a), humano ou animal.¹⁶

O esquema proposto por Morla subdivide o capítulo 28 em duas estrofes distintas, sinalizadas pelo refrão presente nos v. 12 e 20. O objeto principal da passagem é a חֲכָמָה,

¹⁰ Clines descreve os diversos questionamentos sobre o capítulo 28 e sua função no livro de Jó (CLINES, *Job 21–37*, p. 549). Além disso, ver os questionamentos de Habel e Alonso Schökel e Sicre Díaz (HABEL, *The Book of Job*, p. 391-392; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 394).

¹¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 392.

¹² Terrien propõe uma estrutura tripartida que diverge das propostas anteriores: (A) o homem cava a terra, mas não encontra a sabedoria (v. 1-3); (B) o abismo e o mar também não a conhecem (v. 14-22); (C) somente Deus conhece o caminho que conduz a ela (v. 23-27[28]) (TERRIEN, *Jó*, p. 216). Ravasi e Hartley propõem algumas alterações, dividindo-as em três partes: (A) v. 1-12; (B) v. 13-20; (C) v. 21-28 (RAVASI, *Giobbe*, p. 594-602; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 373).

¹³ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 189.

¹⁴ A proposta de Gray encontra apoio em Westermann e Fohrer (GRAY, *The Book of Job*, p. 340).

¹⁵ Morla entende o sintagma וְנִצְעָלְמָה, *não conhece*, como correlato do substantivo דֶּרֶךְ, *caminho* (MORLA, *Libro de Job*, p. 913).

¹⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 913.

sabedoria.¹⁷ O ser humano é incapaz de compreendê-la, pois ela não pode ser encontrada na terra (v. 13), nos abismos, nem nos mares (v. 14), e não está presente em nenhum dos quatro cantos da terra. A *הַקְּמָה*, *sabedoria*, separa a terra, *habitat* dos humanos e animais, do submundo, que é o reino da *הַבְּדִיּוֹן*, *destruição*, e da *מוֹת*, *morte* (v. 21).

7.1 A estrutura quadripartida em Jó 28

A estrutura do capítulo 28 proposta nesta tese subdivide o texto em *quatro* estrofes.¹⁸ Essa abordagem corrobora a hipótese de estruturação quadripartida em diferentes textos, capítulos e blocos do livro de Jó. Neste estudo, apresentar-se-á uma estrutura retórica composta de *quatro* estrofes organizadas em um quiasmo (AB//B'A'), conforme ilustrado no seguinte esquema.

A	Apresentação do enigma: o saber do homem		v. 1-11
B	1. Questão?	וְהִקְמָה מֵאֵין תְּמַצָּא	Ser humano? v. 12-14
		וְאֵי זֶה מְקוֹם בְּיָנָה:	Abismo? v. 15-19
			Mar?
B'	2. Questão?	וְהִקְמָה מֵאֵין תְּבוֹא	Animais? v. 20-22
		וְאֵי זֶה מְקוֹם בְּיָנָה:	Abismo? Morte?
A'	Solução do enigma: a sabedoria divina		v. 23-28

7.1.1 (A) Apresentação do enigma: o saber do homem (v. 1-11)

A primeira estrofe descreve as atividades dos seres humanos e suas habilidades para encontrar o *מְקוֹם*, *lugar*, na terra, onde se encontram metais preciosos, e para extrair esses recursos, utilizando técnicas refinadas, como a refinação de prata e ouro, a separação do cascalho do ferro e a fundição de cobre (v. 1-2). Os homens perfuram galerias (v. 4-5)¹⁹ até a

¹⁷ O significado básico do verbo é sugerido pelo *qal*; *ser/tornar-se sábio* e *obter sabedoria*. Vários provérbios encorajam o leitor a buscar e a adquirir sabedoria por meio do estudo, da experiência e da associação com os sábios: como em “Sê sábio, filho meu...” (Pr 27,11). A instrução adequada pode permitir que até mesmo *o simples obtenha sabedoria* (Jó 21,11; 8,32-33), e o sábio *se fará mais sábio ainda* (Jó 9,9). A possibilidade de adquirir sabedoria é o tema de inúmeras passagens (Dt 32,29; 1Rs 4,31; 5,11; Jó 32,9; Pr 6,6; 9,12; 13,20; 19,20; 20,1; 23,15.19; Ecl 2,15.19; 7,23; Zc 9,2) (WILSON, Gerald. *הַקְּמָה*. In: NDITEAT, v. 2, p. 127-131).

¹⁸ Morla divide o capítulo em quatro estrofes, mas exclui os v. 15-19. Nesta abordagem, seguir-se-á, em parte, a proposta de Morla (*Libro de Job*, p. 914).

¹⁹ Para Weiser, o v. 5 faz referência ao método – já conhecido nos tempos pré-históricos e utilizado até a Idade Média – de colocar fogo na mina para rachar as pedras por meio do calor, de forma que o homem abale as montanhas desde seus alicerces (WEISER, *Giobbe*, p. 299).

חַלְמוֹת, *profunda escuridão*, a אֶלְאֵל, *escuridão da morte* (v. 3). Distante dos *olhos dos abutres, das aves de rapinas, das feras e do leão* (v. 7-8), desvendam e iluminam os segredos das profundezas da terra (v. 11).

A função dessa estrofe é revelar que o ser humano possui conhecimento e domina ciências, porém é incapaz de resolver o enigma da morada da sabedoria, אֵי, *onde*, se encontra a סָבוּדָה, *sabedoria*, e a בִּינָה, *inteligência*, sendo que somente Deus possui esse conhecimento. A unidade é concluída no v. 11, pela presença de uma *p^etuḥah* (פ).

7.1.2 (B) Primeira questão: mas a sabedoria, onde encontrá-la? (v. 12-19)

A segunda estrofe é composta dos v. 12-19. Entretanto, Morla entende que os v. 15-19 são ilegítimos, um acréscimo com o objetivo de embelezar o poema.²⁰ Todavia, essa não é a proposta deste estudo, pois nem o TM nem os demais códices, a LXX e a Vulgata, apoiam tal proposta. Portanto, os v. 15-19 não serão excluídos nem realocados.

O refrão nos hemistíquios 12a.20a funciona como uma dobradiça.²¹ Começa com a conjunção adversativa ו, *mas*, introduzindo o enigma do capítulo 28 e, possivelmente, do livro de Jó: אֵי מַה מְצָא אִישׁ, *mas onde encontrar a sabedoria?* O ser humano, apesar de seus conhecimentos, não possui a habilidade para encontrá-la. É capaz de encontrar as galerias dos metais e pedras preciosas, mas incapaz de encontrar a morada, o *habitat* da sabedoria.

Habel afirma que a סָבוּדָה é como um fenômeno que integra o cosmos, porém aqui é personificada e retratada como se pudesse ser encontrada em algum מְקוֹם, *lugar*, pertencente ao mundo humano, como os metais preciosos (v. 1). Todavia somente *Eloah* conhece o seu paradeiro. Somente Ele é capaz de conhecer o מְקוֹם, *lugar*, e o דֶּרֶךְ, *caminho*, onde reside a סָבוּדָה (v. 23).²² Somente *Eloah* é capaz de בִּינָה, *discernir*, e julgar com clareza intelectual e aguçada,²³ pois sua referência é a experiência ética e prática (13,1).

A estrutura retórica do enigma em duas linhas serve para aprofundar essa compreensão.

²⁰ “Este listado de gemas y minerales preciosos parece más bien material tomado de algún onomástico, género cultivado probablemente en escuelas de sabiduría. Y no es la única vez que el libro de Job nos ofrece este tipo de embellecimiento” (Jó 38,19–39,30) (MORLA, *Libro de Job*, p. 914).

²¹ Para Clines, no refrão dos v. 12 e 20, o poeta lança o leitor em uma intrigante e tentadora busca pela sabedoria. Há uma desorientação divertida e enigmática nessa busca, e uma retenção deliberada do conhecimento que deseja transmitir até o final do poema (v. 28) (CLINES, *Job 21–37*, p. 556).

²² HABEL, *The Book of Job*, p. 397.

²³ Jó 6,30; 32,9; 12,11; 6,24; 15,9; 18,2; 23,5.

b	a		a	b
		a		
		a		
a'	b'		b'	a'
		b		

וְהִתְקַמְּתָה מֵאֵין תְּמַצֵּא a *Mas a sabedoria, onde encontrá-la?*
וְאֵין זֶה מְקוֹם בִּינָה: b *e onde está a moradia da inteligência?*

A estrutura retórica do enigma adotada no poema como um todo é a mesma. O enigma é composto de um *parallelismus membrorum* com uma estrutura retórica de um quiasmo (ab//b'a'). Os substantivos *sabedoria* e *entendimento* (a/a') ocupam posições opostas em cada hemistíquio.²⁴ Os dois hemistíquios formam um paralelismo sinonímico com a particularidade de que os hemistíquios 12b e 20b são uma frase nominal. O objetivo do enigma consiste em enfatizar a ignorância do ser humano e sua incapacidade de alcançar a sabedoria e o entendimento.

A estrofe (B) retoma alguns termos da estrofe (A) com o objetivo de confirmar que as técnicas humanas são insipientes e que é perda de tempo procurar a sabedoria e a inteligência na terra dos vivos, no abismo e no oceano (v. 13-14), pois a sabedoria não habita nestes lugares. Além disso, não há como barganhar, pois nem todos os tesouros do mundo são suficientes para comprá-la. Nenhum metal, seja *ouro Ofir* seja *ouro puro*, ou alguma pedra preciosa, como *ônix*, *safira*, *crystal*, *topázio de kush*, é suficiente para pagar o seu preço (v. 15-19). Isso significa que o ser humano desconhece o valor da *חֵכֶם*. O ser humano que, nos v. 1-11, revelou-se capaz de iluminar até as galerias profundas da terra e extrair todas as riquezas, ignora o lugar onde se encontra a sabedoria e reside a inteligência. O enigma continua sem solução.²⁵

7.1.3 (B') Segunda questão: mas a sabedoria, onde encontrá-la? (v. 20-22)

Esta estrofe está em paralelo com a estrofe (B). O v. 20 repete o enigma do v. 12, pois o enigma continua sem solução. O conhecimento humano é rudimentar diante da *חֵכֶם*, *sabedoria*, e da *בִּינָה*, *inteligência*, e o homem sequer é capaz de encontrar sua moradia. Os v. 21-22 rememoram os v. 13-14, afirmando que nenhum ser vivo conhece a sabedoria ou é capaz de discernir onde ela reside. A sabedoria está oculta aos pássaros, seres que habitam os céus (v.

²⁴ A dupla *חֵכֶם*, *sabedoria*, e *בִּינָה*, *inteligência*, é recorrente no livro de Provérbios (Pr 1,2; 4,5; 9,10; 16,16).

²⁵ Sobre a sabedoria (Pr 1,2; 4,5-7; 9,10; Is 11,2).

21.13), e aos seres que habitam o אַבְדֹן, *submundo*,²⁶ e mesmo a מָוֶת, *morte*, somente ouviu comentários sobre a sua fama (v. 22.14).²⁷

7.1.4 (A') Solução do enigma: a sabedoria divina (v. 23-28)

Onde encontrar a חֵכְמָה, *sabedoria*? Onde reside o בִּינָה, *entendimento*? A solução do enigma está na estrofe (A'), que compreende os v. 23-28. O v. 23 afirma, de maneira enfática, que אֱלֹהִים הִבִּין דְרָכָהּ, *Deus discerniu o caminho* (23a), וְהוּא יָדַע אֶת־מְקוֹמָהּ, *e ficou sabendo o lugar onde ela habita* (23b). Os versículos dessa estrofe formam um paralelismo sintético com uma estrutura interna espelhada (ab//a'b'), destacando os substantivos מְקוֹם, *lugar*, v. 1b.6a.12b, e דֶּרֶךְ, *caminho*, v. 8a.13a.26b, e confirma que somente אֱלֹהִים ultrapassa o *espaço*, מְקוֹם, e o *caminho*, דֶּרֶךְ.

Nos v. 23-24 aparecem *quatro* verbos que indicam a relação de אֱלֹהִים, com a חֵכְמָה, *sabedoria*. No v. 23, os verbos בִּין, *compreender, discernir*, e יָדַע, *saber, conhecer*, revelam que Deus compreende e sabe de tudo. Já, no v. 24, os verbos, נִבַּט, *olhar, fixar os olhos*, e רָאָה, *ver*,²⁸ mostram que o olhar divino tudo penetra, até as profundezas, nem mesmo a sabedoria e o entendimento podem escapar de seus olhos.

Os verbos nos v. 25-27²⁹ delineiam a participação da sabedoria na obra da criação a partir dos *quatro* elementos da natureza: o *vento, as águas, a chuva e a nuvem do trovão*. Portanto, foi a sabedoria quem mediu, עָשָׂה, o *peso do vento*, e תָּפַן, *fixou a medida das águas*, que controla a chuva e indica o caminho da nuvem do trovão. O v. 27 inicia-se com o advérbio וְעַתָּה, *então*, para enfatizar a relação entre *Eloah* e a sabedoria demonstrada no texto pelo emprego de *quatro* raízes verbais: רָאָה, *ver*, סָפַר, *descrever*, בִּין, *discernir*, e חָקַר, *perscrutar*, com o objetivo de comprovar a natureza divina da sabedoria e sua relação íntima com Deus.

²⁶ Na literatura sapiencial, o termo o אַבְדֹן, *Abaddon*, é utilizado para designar o *Sheol* e significa *destruição* ou *dissolução* (Jó 26,6; 31,12; Pr 15,11; 27,20). Já a morte, conforme registrado em Jó 18,13-14, é associada ao deus cananeu *Mot*, considerado deus da morte e rei do submundo (Jó 18,13) (HABEL, *The Book of Job*, p. 399).

²⁷ 2Sm 7,22.

²⁸ MAZZONI, *Giobbe*, p. 211.

²⁹ Os v. 26-27 recordam a associação da Sabedoria com a ordenação dos elementos por Deus, em Pr 8,27-30. *Eu estava lá, quando Ele firmou os céus, quando gravou um círculo ao redor do abismo, quando adensou a massa das nuvens lá no alto e quando as fontes do abismo mostravam sua violência, quando Ele impôs ao mar seu decreto – que as águas não desrespeitem –, e quando traçou os fundamentos da terra. Ao seu lado, estava eu, qual mestre de obras, objeto de suas delícias, dia a dia, brincando o tempo todo em sua presença.*

Não obstante, o v. 28³⁰ revela a existência de um דָּרֶךְ, *caminho*, pelo qual o homem pode encontrar a חֵכְמָה, *sabedoria*, e o בִּינָה, *entendimento*. No texto, o v. 28 é pronunciado por Deus³¹ e indica que somente Ele ensina o caminho seguro até a sabedoria.

A estrutura retórica do v. 28 é quiástica e propõe um caminho para o ser humano. Os hemistíquios (b/c) formam um paralelismo sinonímico com destaque para a interjeição enfática הֵן, הִנֵּה, *eis que / olha*, na proposição 28aα, que é um recurso literário frequente no discurso direto para chamar atenção para o que será dito. No livro de Jó, הִנֵּה é usado para enfatizar o argumento³² que segue à conclusão do discurso.³³ Com isso, tem-se a seguinte formação retórica (a/bc/b'c').

Jó 28,28: texto e tradução

		וַיֹּאמֶר לְאָדָם	28a	<i>Mas disse para o humano:</i>			
c	b	a		a		b	c
		הֵן יִרְאֵת אָדֹנָי הִיא חֵכְמָה	28b	<i>Eis que, no temor a Adonay,³⁴ está a sabedoria,</i>			
		c'	b'		b'		c'
		וְסוּר מִרַע בְּיָנָה:	28c	<i>e afastar-se do mal o entendimento!</i>			

O ser humano encontrará a sabedoria no יִרְאֵת אָדֹנָי, *temor a Adonay*, e vivendo מִרַע, *afastado do mal*. Esses são que sustentam o agir de Jó, os quais foram testemunhados por YHWH (1,1.8; 2,3). Isso significa que, para o ser humano, a sabedoria e o entendimento não advêm de seu esforço intelectual ou mesmo do conhecimento intelectual da natureza (v. 1-11). Mas é consequência de sua obediência aos conselhos de *Adonay* e de uma vida que se afasta do mal.

Desse modo, a חֵכְמָה, *sabedoria*, não é uma ciência teórica, filosófica ou teológica, mas sim ortopraxia. O ser humano a encontrará se viver como Jó, תָּם וְיֵשֶׁר וַיִּרְא אֱלֹהִים וְסָר מִרַע, *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1.8; 2,3). Para o ser humano, a sabedoria é vida.³⁵ E, para enfatizar a importância e seu caráter ortoprático, no v. 28a, o substantivo חֵכְמָה,

³⁰ John Gray anota que o v. 28 foi tomado como uma glosa editorial, que incorporou a do provérbio sapiencial (Sl 111,10; Pr 1,7; 3,7; 16,6) (GRAY, *The Book of Job*, p. 349).

³¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 212.

³² הֵן, הִנֵּה. In: HARRIS, R. Laird et al. *Theological wordbook of the Old Testament* (TWOT), n. 0510.0-510b. BÍBLIA. *Bible works* (BW), version 10.0.4.114. Norfolk: Bible Works, LLC, 2018.

³³ Jó 8,19; 8,20; 13,1.15; 26,14; 33,6.12.29.36,5.22.26.30; 41,1.

³⁴ O epíteto divino אָדֹנָי, *Adonay*, aparece uma única vez em todo o livro de Jó (28,28).

³⁵ HABEL, *The Book of Job*, p. 397.

sabedoria, aparece sem o artigo definido ךְ,³⁶ como nos v. 12 e 20,³⁷ para indicar que o ser humano pode encontrá-la, todavia, jamais a possuirá.

7.2 Conclusão

O capítulo 28 ocupa a posição central no livro de Jó e sua teologia é considerada chave de leitura do livro por alguns comentaristas. O texto apresenta um enigma sobre a חִכְמָה, *sabedoria*, e o דַּעַת, *entendimento*, questionando se o ser humano sabe ou conhece o caminho onde habita a sabedoria. A estrutura quadripartida do capítulo segue um esquema em quatro estrofes como um quiasmo (AB//B'A'), onde a estrofe (A) descreve poeticamente o enigma e a estrofe (A') soluciona-o, afirmando que Deus conhece o caminho e o revela aos que O temem (v. 28). As estrofes centrais (B/B') aprofundam o tema de que a sabedoria e o entendimento são inalcançáveis ao ser humano.

Outros recursos presentes no capítulo incluem o uso de *quatro* verbos para indicar a relação com Deus (v. 23-24), quatro elementos da natureza para falar da participação da sabedoria na obra da criação (v. 25-27) e quatro verbos para comprovar a íntima relação da sabedoria com Deus (v. 27). A retórica com o uso de quatro termos e elementos da natureza é a mesma utilizada em Jó 1,1, que emprega quatro termos para defender a integridade de Jó.

O enigma é respondido no v. 28, onde o texto possui três hemistíquios. O hemistíquio 28a informa que Deus é quem pronuncia o enigma, enquanto os hemistíquios 28bc estão em paralelo (bc//c'b'). Essa estrutura retórica desvenda o enigma e corrobora o esquema quadripartido do capítulo.

Os capítulos seguintes (29,1–42,6) compreende o segundo bloco dos diálogos poéticos. Os capítulos 29–31 seguem o mesmo esquema quadripartido: no capítulo 29, Jó discursa sobre seu passado; no 30, sobre o seu presente; e, no 31, sobre o futuro (31,1-34). Nos últimos versículos do capítulo 31, Jó desafia *Shadday* a responder-lhe pessoalmente (v. 35-40).

³⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 382.

³⁷ Nesses dois versículos, o substantivo é empregado com a presença do artigo: חִכְמָהּ, *a sabedoria*.

CAPÍTULO VIII
DIÁLOGOS POÉTICOS II
(29,1–42,6)

Jó inicia o segundo bloco de discursos poéticos (29,1–42,6) com um monólogo que compreende os capítulos 29,1–31,40, repetindo o esquema do primeiro bloco de diálogos (3,1–27,23). Nos primeiros diálogos (4–27), Jó e seus três amigos Elifaz, Baldad e Sofar discursaram sobre a doutrina e sua incidência na vida. Para seus amigos, *Eloah* era o responsável por tudo que existe, seja de bem seja de mal. *Eloah* é o “ser em si”, e todos devem submeter-se à Sua vontade.¹ O intento deles é manter seu *status*, sustentando axiomas da teologia tradicional. Jó, por outro lado, apela a um juiz superior, pois está convencido de que seu sofrimento não foi causado por algum pecado oculto, mas é fruto de uma injustiça.

Até este ponto, o enredo do livro pode ser estruturado em *quatro* atos: I. o prólogo (1–2), II. o monólogo: lamento de Jó (3), III. os diálogos poéticos entre Jó e seus amigos (4–27) e o IV. hino à sabedoria (28), que funciona como um interlúdio entre os diálogos, proferido por Jó, como indica o texto 27,1, e não por uma “voz em *off*”, como sugere Pikaza.²

O enredo do segundo bloco de diálogos, que compreende os capítulos 29,1–42,6, está estruturado em *quatro* atos: I. o segundo monólogo, testemunho de Jó em defesa de sua honra (29–31); II. o discurso de Elihu, que está dividido em quatro capítulos (32–37); III. o diálogo entre *YHWH* e Jó (38,1–42,6); e o IV. o epílogo (42,7-17). Essa estrutura corrobora a tese quadripartida.

Esse monólogo (29–31) é uma apologia de Jó e está esquematizado em quatro partes temáticas. O texto retoma os principais argumentos do primeiro bloco de diálogos poéticos entre Jó, Elifaz, Baldad e Sofar (4–27) e revela um Jó amadurecido, diferente do primeiro monólogo (3). Enquanto no primeiro monólogo Jó descreveu, com palavras ácidas e um coração revoltado, sua tribulação, chegando a amaldiçoar o dia de seu nascimento e a noite que foi apresentado, no segundo monólogo: I. narra sua prosperidade e obras de caridade de antanho (29), II. descreve a angústia da vida presente (30), III. defende que no futuro, apesar da humilhação, conservar-se-á íntegro diante de *Eloah* e da sociedade (31,1-34), e IV. apresenta o desejo de que *Shadday* lhe responda (31,35-40).

¹ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 198.

² PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 198.

Após a apologia de Jó, o texto *introduz* um novo teólogo, Elihu, um personagem desconhecido no prólogo e nos dois primeiros ciclos de diálogos poéticos, o qual, como indica 32,1-6, desempenha o papel de um fiscal. A voz de Elihu assume o lugar de Elifaz, Baldad e Sofar, como o *quarto* amigo a discursar; nesse caso, a soma dos amigos chega a quatro (3 + 1 = 4), mais uma indicação de que o número quatro é importante no texto.

O discurso de Elihu está dividido em *quatro* partes: I. os capítulos 32,6–33,33; II. o capítulo 34; III. o capítulo 35; e IV. os capítulos 36 e 37. O objetivo de Elihu é o mesmo de Elifaz, Baldad e Sofar: convencer Jó a submeter-se ao poder de *Eloah*. Para concretizar isso, Elihu destaca a majestade inacessível de *Eloah* e a insignificância do ser humano. Assim como Elifaz, exige que Jó se submeta a Deus, o único poder que retribui o bem com o bem e o mal com o mal.

YHWH atende ao desejo de Jó (31,35-40) e lhe responde em uma teofania, revelando-se no seio da tempestade (38,1–42,6). O diálogo entre *YHWH* e Jó está dividido em *quatro* partes: duas provocações de *YHWH* (38,1–40,2; 40,6–41,1) e duas breves, porém consistentes, respostas de Jó (40,3-5; 42,1-6).

O epílogo (42,7-17) constitui a última perícope do livro de Jó. Trata-se de um texto narrativo que se apresenta em paralelo com o prólogo (1–2). No epílogo, é possível constatar que *YHWH* não despreza os argumentos de Jó, mas, ao contrário, acolhe tanto Jó quanto a sua dor. Além disso, *YHWH* restaura a glória que Jó possuía no passado e, desta vez, de forma duplicada, proporcionando-lhe uma visão de seus descendentes até a quarta geração. Nesse contexto, *YHWH* revela a Jó a sua face, ato que pode ser considerada uma das temáticas centrais do livro.

8.1 O testamento de Jó (29–31)

Os capítulos 29–31 introduzem o segundo bloco de diálogos (29,1–42,6) e destacam-se pela semelhança com o capítulo 3, que também é um monólogo. Nestes capítulos, Jó atua como um advogado de sua própria causa, reafirmando sua integridade, seu temor a Deus e sua postura irrepreensível diante dos homens e de Deus. Ele reitera seu pedido para que Deus lhe responda pessoalmente. Em sua defesa final, Jó faz uma retrospectiva de sua vida, descreve o presente e projeta seu olhar para o futuro. Primeiro, discorre sobre seu passado (29); em seguida, aborda o presente (30); e, por fim, do futuro (31,1-34). Por último, expressa seu desejo de que *Shadday* responda pessoalmente às suas indagações (31,35-40).

Esses capítulos, por diversos motivos, surpreendem e confundem os comentaristas do livro de Jó.³ Trata-se de um longo e denso discurso, dividido em *quatro* partes, no qual Jó reflete sobre as etapas de sua vida. No passado, quando desfrutava das bênçãos de Deus (29), era respeitado como um rei. No presente (30), Deus o privou de sua posição de destaque, lançando-o na miséria e tornando-o desprezado por todos. No entanto, no futuro, apesar das adversidades, Jó continuará a sustentar sua consciência ética (31,1-34).⁴ Por fim, numa pequena perícopie, Jó expressa seu desejo de que *Shadday* responda pessoalmente às suas indagações (31,35-40), um desejo que será atendido nos capítulos 38,1–42,6. Com isso, observamos que o último discurso de Jó pode ser dividido em quatro partes, esquema que corrobora a estruturação quadripartida.

I	Passado: <i>De justiça vestia-me.</i>	29,1-25
II	Presente: <i>Mas, agora, só angústia!</i>	30,1-31
III	Futuro: <i>O juramento final de Jó.</i>	31,1-34
IV	Desafio: <i>Que Shadday me responda.</i>	31,35-40

Fokkelman observa que esses três discursos sincronizados e coesos em Jó seguem a dialética hegeliana: *tese – antítese – síntese*.⁵ No primeiro discurso (29), que seria a *tese*, Jó descreve sua vida passada de prosperidade. Anteriormente, era um homem honrado e elogiado, que se posicionava no portão da cidade em defesa dos direitos dos pobres. Jó expressa saudade de seu passado, revelando uma postura estática, como o Jó do prólogo.

No segundo discurso, a *antítese* (30), ocorre uma inversão. Jó abandona a positividade e adota uma atitude negativa, tornando-se um questionador. O sofrimento o força a abandonar a zona de conforto e a reinventar sua vida. Aqui, observamos um homem dinâmico, semelhante ao Jó do monólogo de abertura (3).

Por fim, no terceiro discurso, a *síntese* (31), Jó projeta seu olhar para o futuro e coloca a pergunta: *o que fazer?* Surpreendentemente, Jó ainda encontra forças para defender seus princípios, contra-argumentando em busca de respostas plausíveis que possam atribuir sentido à sua dor. Jó desafia *Shadday*, não de mãos vazias, mas com um סִפְרָה, *libelo*, escrito pelo homem que é seu adversário, que sustentará sobre seus ombros, enquanto ostenta uma coroa em sua cabeça (31,35).

A estrutura quadripartida, assim como o emprego do esquema quádruplo, pode ser observada nos capítulos em questão. O texto será organizado de maneira a demonstrar que essa

³ MORLA, *Libro de Job*, p. 961.

⁴ JANZEN, *Giobbe*, p. 262; MORLA, *Libro de Job*, p. 961; MAZZONI, *Giobbe*, p. 213.

⁵ FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 273.

estrutura é central no presente contexto. A hipótese quadripartida é fundamentada na visão cósmica atribuída ao número *quatro* e pode ser identificada nos três capítulos do monólogo.

8.2 (I) De justiça vestia-me (29,1-25)

No capítulo 29, Jó descreve detalhadamente o *status* e privilégio de que gozava no passado diante de Deus e da comunidade. Ele recorda sua prosperidade quando אֱלֹהִים, *Deus*, velava sobre ele (v. 2-3). Enumera a abundância de filhos e bens materiais (v. 5-6), bem como o prestígio e respeito de que desfrutava na sociedade (v. 7-11.21-25).

Os estudiosos esquematizam de formas diversos capítulo 29. Morla o divide em *quatro* seções determinadas por quatro cenários diferentes: (1) a casa (v. 2-6), (2) a cidade (v. 7-11+21-25), (3) o interior de Jó (v. 12-17) e (4) um final melancólico (v. 18-20).⁶ A proposta de Morla apoia a estrutura quadripartida nesses capítulos. No entanto, reorganiza o texto e desloca os v. 21-25 para acomodá-lo a seu esquema. Sua proposta desconfigura o TM e não encontra apoio nos códices antigos, LXX e Vulgata. Portanto, essa proposta não servirá de base para este estudo.

Hartley estrutura-o em cinco seções: (1) as ricas bênçãos de *Eloah* (v. 2-6), (2) o respeito que todos tinham por Jó (v. 7-10), (3) a luta de Jó pela justiça (v. 11-19), (4) a esperança de Jó de ter uma vida longa e abençoada (v. 19-20), (5) Jó, o mais respeitado dos anciões (v. 21-25).⁷

Gray divide o discurso em seis estrofes, de acordo com o assunto: (1) v. 1-6, (2) v. 7-10, (3) v. 21-25, (4) v. 14-17, (5) v. 11-13 e (6) v. 18-20),⁸ realocando os v. 21-25 para após o v. 10.⁹ Morla, ao citar Perdue,¹⁰ propõem um esquema em quatro estrofes para o texto, a saber: (1) v. 2-6, (2) v. 7-13, (3) v. 14-20 e (4) v. 21-25. Embora esse esquema apoie a hipótese quadripartida, não será adotado neste estudo.

Propomos uma estrutura subdividida em *quatro* estrofes, fundamentada nos temas do texto, como se observa abaixo.

⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 963.

⁷ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 387.

⁸ Essa é a proposta defendida por Mazzoni (*Giobbe*, p. 213).

⁹ Dhorme, Fohrer e Pope apresentam um esquema tripartido: (1) 1-10; (2) 21-25; (3) 11-20 (GRAY, *The Book of Job*, p. 351).

¹⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 963.

- I.a Jó interpreta sua vida como um מְשָׁל, *provérbio*, e manifesta o desejo de voltar aos tempos antigos em que vivia em comunhão com Deus. v. 1-6
- I.b Jó apresenta sua vida social como a de um homem respeitado por todos. v. 7-11
- I.c Jó, um juiz justo, é um defensor do direito e da vida dos empobrecidos. v. 12-17
- I.d Jó, como uma fênix, não morrerá, pois, apesar de sua posição social, consola os enlutados. v. 18-25

I.a. *A comunhão com Deus no passado* (1-6). A primeira estrofe é composta dos v. 1-6 e começa com a fórmula de abertura: וַיִּטֹּף אֵיבֹב שְׂאֵת מְשָׁלוֹ וַיֹּאמֶר, e Jó pronunciou o seu poema e disse (v. 1), mesma fórmula encontrada em 27,1.¹¹ No entanto, trata-se de um começo confuso, pois sugere que os capítulos 29–31 seriam uma continuação do diálogo de Jó, Elifaz, Baldad e Sofar (4–27).¹²

O termo מְשָׁל, traduzido por *poema* na TEB ou *sentenças* na BJ, é um substantivo que significa *provérbio, dito*, como em Pr 10,1a; 26,7.9.¹³ No entanto, em 29,1, seu significado é amplo, e nenhuma das traduções propostas abarca seu sentido. מְשָׁל possui dois significados básicos: no primeiro, derivado da raiz verbal מָשַׁל, no *qal* imperfeito, significa *compor* ou *repetir*. Já no segundo, no *qal* perfeito, significa *governar, reger, conquistar e exercer o domínio*.¹⁴ O significado no v. 1 deriva do primeiro sentido, uma vez que se trata de um discurso retórico.

Os dois hemistíquios do v. 2 exprimem o desejo de Jó de recuperar a paz e a proteção divina. A felicidade de Jó, assim como seus bens e família, estava sob a proteção de Deus. O hemistíquio 2a começa com a proposição optativa מִי־יִתְּנֵנִי, *quem me dera*,¹⁵ unida à proposição temporal כִּי־חָיִיתִי־קִדְמָה, *como nos meses do passado*,¹⁶ que rege a perícope.¹⁷ Jó expressa o desejo

¹¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 213.

¹² MORLA, *Libro de Job*, p. 961.

¹³ מְשָׁל possui diversos significados, como *provérbio* (Pr 10,1; 26,7.9), *refrão* (Dt 28,37; 1Sm 24,14; Ez 12,22), *parábola* (Ez 17,2; 24,3), *sátira* (Mq 2,4) ou até mesmo *canção* (Sl 44,5).

¹⁴ HOLLADAY, *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*, p. 310.

¹⁵ Preposição מִי + verbo optativo יִתֵּן, *dar, presentear*, foi empregada em momentos cruciais do texto, em que Jó buscava sua autoafirmação diante de Deus (Jó 19,23; 23,3; 29,2; 31,35).

¹⁶ Sl 118,11.

¹⁷ WIESER, *Giobbe*, p. 308.

inexequível de voltar às glórias de seu passado, dias em que, de acordo com o hemistíquio 2b, $\text{יְשַׁמְרֵנִי אֱלֹהִים יְשַׁמְרֵנִי}$, ele vivia sob a *guarda* e a *supervisão*¹⁸ de אֱלֹהִים .¹⁹

Eloah, no passado, fez resplandecer²⁰ sua *lâmpada* sobre a cabeça de Jó, iluminando-o em tempo de escuridão (Sl 18,29) e provações. Por isso, Jó não cedeu às sugestões das trevas. A luz de Deus, símbolo de bênção e prosperidade (Sl 36,10), iluminou seus caminhos, fazendo com que não desviasse nem para a direita, nem para esquerda.²¹

Jó acreditava que havia alcançado a maturidade, o outono,²² o auge de sua vida (v. 4-5).²³ Portanto, esperava que chegasse o tempo da colheita, da abundância e da alegria, e que pudesse desfrutar desse tempo de graça não sozinho, mas em אֱלֹהִים בְּרֵיב , íntima comunhão com *Deus*, protegido por יְשֻׁבֵּת , *Shadday*, e cercado pelo carinho de seus filhos. No entanto, isso não foi o que aconteceu.

A estrofe é concluída no v. 6 com a menção ao leite e ao azeite, símbolos de abundância e bênção.²⁴ Os rebanhos de Jó produziam coalhada em grande quantidade, e ele utilizava um creme de leite para lavar seus pés. Suas oliveiras rendiam colheitas abundantes, e quando a mó, o moinho, uma rocha instalada para esmagar os frutos dos pomares, era acionada, jorravam torrentes de azeite, e Jó se banhava de óleo (Sl 133). O בֵּיבָה , *leite coalhado*, era um alimento básico, e o זַיִת , *azeite*, era um produto essencial usado para preparar alimentos e como combustível para as lâmpadas, além de ser usado como unguento para hidratar o corpo (Am 6,6).²⁵

I.b. *Todos testemunhavam sobre mim* (v. 7-11). A segunda estrofe apresenta a vida social de Jó. O portão da cidade era um espaço de convivência social, e a praça em frente ao portão era o centro de encontro das cidades, além de ser o centro político, econômico, jurídico e militar. Assim, os assuntos fundamentais relacionados à vida social eram discutidos e resolvidos nessa praça.²⁶

¹⁸ O texto utiliza o verbo יְשַׁמְרֵנִי , que significa *guardar* (1Sm 17,20), *proteger* (Sl 121,7), mas também *manter sob custódia* (Jó 10,14) (HOLLADAY, יְשַׁמְרֵנִי . In: LHAAT, p. 536-537) (Nm 6,24-26; Sl 91,11; 121,7-8).

¹⁹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 213.

²⁰ A raiz verbal הִלִּיל normalmente é usada como transitivo quando está no *hifil*. No entanto, aqui é empregado como causativo (GORDIS, *The Book of Job*, p. 318).

²¹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 388.

²² Em Israel, o outono evoca não a morte da natureza, mas sim o pleno rendimento de sua fecundidade (TEB, Jó 29,4, nota “a”, p. 1139).

²³ Jó não era um patriarca de vida avançado; ele estava no auge de sua vida, com cerca de quarenta anos, conforme destacado por Gordis (*The Book of Job*, p. 318).

²⁴ Dt 32,13.

²⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 388-389.

²⁶ Gn 19,1; Rt 4,11; 2Rs 7,1; Pr 24,7; 31,23.

Na praça, os cidadãos se reuniam, assim como na ágora grega, para dialogar, transmitir notícias, realizar negócios e trocar ideias. As praças eram os legítimos fóruns,²⁷ onde a justiça era administrada pelos anciãos.²⁸ A profecia de Amós anuncia que a justiça acontece no portão,²⁹ onde os cidadãos se reuniam diante de um júri, apresentavam seus casos e um dos anciões atuava como juiz, emitindo o veredicto sobre a disputa.

O v. 7 informa a função social de Jó. Ele ocupava o assento mais nobre do portão da cidade e era reverenciado por *quatro* grupos: os נְעָרִים, *jovens*, os זְקֵנִים, *anciãos* (v. 8), os שְׂרָפִים, *chefes*, e os נְגִידֵי, *líderes* (v. 9-10). Quando Jó chegava ao portão da cidade e adentrava a praça para ocupar seu assento, todos os presentes o recebiam com reverência.

O v. 8 narra uma cena do cotidiano diante de um personagem notável. Os *jovens* saíam discretamente, enquanto os *anciãos* se levantavam e permaneciam de pé como sinal de respeito e educação. A presença dos jovens e dos anciãos indica que pessoas de todas as idades reverenciavam Jó. No entanto, não eram apenas os cidadãos comuns que o reverenciavam, os *chefes* também silenciavam suas declarações e cobriam a boca com a palma da mão, em gesto de deferência (v. 9). E os *líderes*, pessoas que ocupavam cargos públicos,³⁰ ficavam emudecidos até que suas línguas se prendessem ao palato (v. 10).³¹

Jó descreve-se como um sábio, admirado e reverenciado por todos. Todos se calavam para ouvi-lo. Os *jovens*, que não possuíam importância social, os *anciãos*, os *chefes* e os *líderes*, que possuíam grande prestígio social, ficavam em silêncio, pois consideravam Jó um ancião dotado de sabedoria.³²

Se, nos v. 8-10, as פֶּה, *bocas*, eram silenciadas, no v. 11, são os *olhos* e *ouvidos* que ficam atentos a tudo que Jó faz e diz. O versículo é composto de duas proposições retóricas num paralelismo sintético, com destaque para a partícula asseverativa כִּי, *de fato*, que expressa ênfase, e um paralelo entre os dois hemistíquios 11ab, formando uma estrutura espelhada (ab // a'b').

	כִּי	<i>De fato,</i>	
b	a		a
			b
אֵינִי שְׂמֵחָה וְתִשְׂרַנִּי	11a	o <i>ouvido</i> que me escutava	felicitava-me,
b'	a'		
וְעֵינִי רִאְתָה וְתִעִדֵנִי	11b	e o <i>olho</i> que me via	dava testemunho de mim.

²⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 982.
²⁸ 2Sm 15,2; Am 5,10.15-16; Pr 1,20; Zc 8,4.
²⁹ Am 5,15.
³⁰ Pessoas que estavam à frente de alguma função pública (Jr 20,1; 2Cr 31,12).
³¹ Sl 137,6; Lm 4,4.
³² MORLA, *Libro de Job*, p. 984.

O versículo inicia-se com a partícula asseverativa כִּי, *de fato*, que tem a função de concluir a estrofe. Em seguida, são feitas duas afirmações importantes no hemistíquio 11a, וְאָזְעָה שְׁמִיעָה, *o ouvido que escutava*, me אֶשְׂרַח, *felicitava*. O verbo אֶשְׂרַח, nesse contexto, significa *desejar felicidade* no presente e no futuro.³³ Já, no hemistíquio 11b, é mencionado o עֵינַי, *olho*, que me via, me עוֹדֵה, *desejou bem*. O verbo עוֹדֵה, no *hifil*, tem o significado de *ser uma testemunha a favor*.³⁴

Os olhos, os ouvidos e a boca (v. 9) são os órgãos da comunicação que definem a essência do ser humano e o distinguem dos demais seres.³⁵ Eles não são apenas órgãos físicos, mas representam a identidade de uma pessoa. O ato de ver e ouvir aqueles que estavam na praça da cidade diante de Jó, quando discursava, não era algo superficial, pois todos estavam interessados em assimilar seus conhecimentos. Aqueles que o ouviam falando o abençoavam, e aqueles que o viam testemunhavam a seu favor, pois defendia e praticava a justiça.

I.c. *De justiça me vestia e ela me vestia* (v. 12-17). Nessa unidade, Jó defende que era um juiz justo e sábio, e relaciona sua prosperidade à prática da justiça, a ponto de arrancar a vítima da goela do injusto. As imagens presentes nessa unidade retratam Jó como um homem justo, de acordo com a lei judaica, que defendia os direitos dos fracos, dos pobres, dos órfãos e das viúvas.³⁶

A justiça era intrínseca a Jó. Ele se revestia de justiça, e a justiça se revestia dele.³⁷ Além disso, usava um turbante sobre sua cabeça, simbolizando a coroa da justiça.³⁸

כִּי־אֲמַלֵּט עֲנִי מִשׁוּעַ	12a	<i>Pois salvava o oprimido, que implorava por socorro,</i> ³⁹
וַיְתוֹם וְלֹא־עֲזָר לוֹ	b	<i>e o órfão sem auxílio.</i>
בְּרַפַּת אֲבָד עָלַי תְּבֹא	13a	<i>A bênção do moribundo [descia] sobre mim,</i>
וְלֵב אֶלְמָנָה אֲרַגֵּן	b	<i>e o coração da viúva eu alegrava.</i>
צְדָק לְבִשְׁתִּי וַיְלַבְּשֵׁנִי	14a	<i>De justiça me vestia e [ela] me vestia.</i>
כְּמַעִיל וְצִנִּיף מִשְׁפָּטִי	14b	<i>O manto e o turbante [eram] o meu direito.</i>

³³ Gn 30,13; MI 3,12-15; SI 72,17; Pr 30,28.

³⁴ Sobre a tradução do verbo עוֹדֵה, recomenda-se consultar a explicação fornecida por Gordis (*The Book of Job*, p. 320).

³⁵ WALTER WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 131.

³⁶ Dt 25,5-10.

³⁷ MAZZONI, *Giobbe*, p. 216.

³⁸ Is 59,17; SI 132,9.16.18.

³⁹ O adjetivo עֲנִי pode ser traduzido, no contexto econômico-social, como *pobre, indigente* ou *necessitado*. Também pode expressar um sentimento ou atitude de sofrimento ou humildade.

עֵינַיִם הָיִיתִי לְעוֹר	15a	<i>Olhos me tornei para o cego;</i>
וְרַגְלַיִם לְפֶסֶח אָנִי	15b	<i>e pés, para o coxo, eu [era].</i>
אָב אָנֹכִי לְאֶבְיוֹנִים	16a	<i>Pai, eu [era] para os indigentes;</i>
וְרַב לֹא־יָדַעְתִּי אֶחָקְרָהוּ	16b	<i>a causa de um desconhecido examinava.</i>
וְאֶשְׁבְּרָה מִתְלַעוֹת עֵגוֹל	17a	<i>E quebrava as mandíbulas do injusto;</i>
וּמִשִּׁנָּיו אֶשְׁלִיךְ טָרֶף	17b	<i>e dentre os dentes dele arrancava a presa.</i>

A estrofe começa com a partícula asseverativa כִּי, que é utilizada para introduzir cláusulas positivas em um juramento e que é frequentemente traduzida como “*de fato*” ou “*verdadeiramente*”.⁴⁰ Jó atua como advogado dos empobrecidos, contrapondo as acusações de Elifaz, que o acusa de cometer crimes contra os fracos (22,5-11).⁴¹ Jó é um homem poderoso, porém justo; um rei, todavia a serviço do povo; um homem rico, no entanto honrado; um patriarca, porém generoso.⁴²

Jó, como um rei (29,25), administra a מִשְׁפָּט, *justiça*, e defende o מִשְׁפָּט, *direito*, dos empobrecidos, abandonados, enfraquecidos e portadores de deficiência, os vilipendiados, os sem direitos de sua sociedade.

A estrofe está subdividida em *quatro* unidades, o que apoia a estruturação quadripartidas em alguns textos do livro, além de possuir uma formação retórica espelhada (ab//a'b'): (a) v. 12-13, (b) v. 14, (a') v. 15-16, (b') v. 17-18.

(a) Os v. 12-13 formam um paralelismo sinonímico, entrelaçando a vida dos empobrecidos e as crenças de Jó. São descritos *quatro* grupos de pessoas empobrecidas. A primeira dupla, o עָנִי, *oprimido*, e o אֶבֶד, *moribundo*, representa aqueles que sofrem *carência*, submetidos à miséria econômica e opressão social. Essas pessoas são como *mendigos*, dependem de esmolas e buscam a ajuda de *Eloah*, seu único defensor.⁴³

A segunda dupla, הֵיטָם, *órfão*, e אֵלְמָנָה, *viúva*, representa os *abandonados*. Os órfãos e as viúvas eram privados dos recursos necessários para sobreviver, pois não contam mais com a proteção de suas famílias. No entanto, têm a proteção da lei⁴⁴ e de *YHWH*, que é o protetor dos órfãos e das viúvas.⁴⁵ Jó libertava e salvava o *oprimido* que clamava por socorro, assim como o *órfão* que gritava por justiça. A bênção do *moribundo* descia sobre Jó, e alegrava o coração

⁴⁰ Gn 42,16.

⁴¹ SILVA, *Onde está meu Deus?*, p. 71.

⁴² PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 203.

⁴³ Dt 15,11.

⁴⁴ Dt 24,17-19.

⁴⁵ Dt 10,18; Sl 68,6.

da *viúva*. A presença de Jó no tribunal era um refúgio, um sinal de esperança para os empobrecidos.

(b) Os pilares éticos da sociedade: *צְדָקָה*, *justiça*, e o *מִשְׁפָּט*, *direito* (v. 14) são dois termos-chave para a interpretação de textos éticos na BH, representando elementos fundamentais que sustentam uma sociedade justa⁴⁶ e misericordiosa. Os dois hemistíquios do v. 14 formam um paralelismo sintético em forma de quiasmo (ab//b'a'). Os substantivos *צְדָקָה* e *מִשְׁפָּט* ocupam as extremidades, funcionando como uma moldura (aa'), enquanto o verbo *לְבַשׂ*, *vestir*,⁴⁷ é empregado em relação aos substantivos *מָעִיל*, *manto*, e *צְנִיף*, *turbante* (bb'), na primeira proposição de cada hemistíquio.

b	a	a	b	
	צְדָקָה לְבַשְׁתִּי וַיִּלְבָּשֵׁנִי	14a		de <i>justiça</i> me vestia, ela me vestia.
a'	b'	b'	a'	
	כְּמַעִיל וְצְנִיף מִשְׁפָּטִי	14b		O manto e o turbante [eram] o meu <i>direito</i> .

A interpretação do v. 14 é particularmente importante para a compressão do capítulo 29 e estrofe (v. 12-17). A tradução do hemistíquio 14a é complexa: *צְדָקָה לְבַשְׁתִּי וַיִּלְבָּשֵׁנִי*, *de justiça me vestia e ela me vestia*. A dificuldade está na forma verbal *וַיִּלְבָּשֵׁנִי* (*qal wayyiqtol*) do verbo *לְבַשׂ*, *vestir*. Alguns autores argumentam que o verbo *וַיִּלְבָּשֵׁנִי* é intransitivo e não transitivo, como está no TM, o que torna a tradução complexa. No entanto, Morla escreve que o problema está no pronome *נִי*, *me*, primeira pessoa do singular, o que permite uma tradução incomum para o TM, *e ela (a justiça) se vestia de mim*.⁴⁸ Nesse caso, a tradução seria: *a justiça me vestia e ela se vestia de mim*, ou seja, a justiça vestia Jó e Jó revestia a justiça.⁴⁹

O hemistíquio 14b define que o *מִשְׁפָּט*, *direito*, era o *מָעִיל*, *manto*, que cobria o corpo, e o *צְנִיף*, *turbante*, que estava como uma coroa sobre cabeça (31,36). O substantivo *מָעִיל* designa o *manto* que era usado por nobres, sacerdotes, reis e juízes.⁵⁰ Já o *צְנִיף*, *turbante*, era usado na cabeça por nobres, mulheres e sacerdotes.⁵¹

Jó, vestido e revestido de *צְדָקָה*, *justiça*, e coberto pelo *מִשְׁפָּט*, *direito*, dos pés à cabeça, apresenta-se como defensor dos empobrecidos, um *rei-messias* que promove a justiça em favor

⁴⁶ GUTIÉRREZ, *Falar de Deus*, p. 77.

⁴⁷ 2x vezes no *qal* perfeito.

⁴⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 989.

⁴⁹ A imagem da vestimenta, na Bíblia, indica justiça, salvação, honra ou vergonha, pois a veste envolve o corpo da pessoa, tornando-se um com ela e revelando o seu caráter (Is 59,17; Sl 132,9.16.18) (MAZZONI, *Giobbe*, p. 216).

⁵⁰ Jó 1,20; 2,12; Ex 28,4; 29,5; 39,22; 1Sm 18,4; 2Sm 13,18.

⁵¹ Is 3,23; Zc 3,5.

dos empobrecidos, salva o indigente e esmaga o opressor (Sl 72,24). Assim como *YHWH*, Jó promove a justiça, não aceitando que o órfão, a viúva e o estrangeiro, paradigmas dos pobres, sejam prejudicados em seus direitos.⁵²

(a') Os v. 15-16 retomam a tipologia humana dos v. 12-13, descrevendo mais *quatro* grupos de pessoas empobrecidas: *o cego, o coxo, o pobre e o desconhecido*.⁵³ No v. 15, Jó se identifica como sendo os *olhos do* עֵרָר, *cego*, e os pés do קִפְפָּ, *coxo*. Os portadores de deficiências eram, em muitos casos, impedidos de exercer algumas funções públicas. A cegueira,⁵⁴ por exemplo, os impedia de exercer o sacerdócio,⁵⁵ e até mesmo as ovelhas cegas não eram consideradas para o sacrifício.⁵⁶ No entanto, a lei exigia que tais pessoas fossem rigorosamente respeitadas.⁵⁷

O termo *coxos* abrange uma variedade de pessoas portadoras de deficiência física, desde aqueles com pé torto ou membros inferiores desproporcionais, até aqueles com paralisia total das pernas e paraplégicos, incluindo tanto jovens como idosos.⁵⁸ Assim como os cegos, os coxos também eram impedidos de exercer o sacerdócio,⁵⁹ e até mesmo a ovelha coxa era considerada inadequada para o sacrifício.⁶⁰

É inegável que, no texto de Jó, os portadores de deficiência são impedidos de assumir funções sociais. No entanto, em diversos trechos, Jó defende o direito dos empobrecidos e enfermos. Em Is 42,7, uma das missões do servo de *YHWH* é abrir os olhos dos cegos, e é o próprio *YHWH* quem diz:

Fareis os cegos caminharem por caminhos desconhecidos a eles e por veredas desconhecidas a eles o farei caminhar. Transformarei diante dele as trevas em luz e os desvios em linhas retas. Estes projetos, vou executá-los e de modo algum os abandonarei (Is 42,16).⁶¹

No v. 16, o texto elenca outros dois grupos que requerem atenção jurídica. Primeiramente, temos o termo אֶבְרָרָא (16a), substantivo que denota uma pessoa em situação de

⁵² Dt 24,10-13 (SILVA, *Onde está meu Deus?*, p. 77).

⁵³ Sl 72,12-13.

⁵⁴ A BH faz menção a diversas formas de cegueira. A primeira delas é a cegueira oftálmica, que era uma condição ocular transmitida por moscas, agravada pela exposição à luz solar pela poeira (Gn 29,17). Outra forma mencionada é a cegueira senil, que se agrava com a idade (Gn 27,1; 1Rs 14,4). Além disso, a BH também relata casos de cegueira causada por guerras (2Rs 25,7; Jr 39,7) (SILVA, *Onde está meu Deus?*, p. 79).

⁵⁵ Lv 21,18.

⁵⁶ Dt 15,21.

⁵⁷ Jn 9,34; Lv 19,14; Dt 27,18.

⁵⁸ 2Sm 9; 1Rs 15,23; 2Sm 4,4; Lv 21,19; 1Rs 22,35.

⁵⁹ Lv 21,18.

⁶⁰ Dt 15,21.

⁶¹ Is 29,18, Jr 31,8.

pobreza material. O אָבִיּוֹן é alguém que foi empobrecido devido a alguma injustiça jurídica,⁶² crise econômica ou mesmo por consequência de uma pandemia. Trata-se de uma pessoa desprovida de seus bens, mergulhando na miséria e tornando-se um indigente, um mendigo.⁶³ O segundo grupo é representado por uma pessoa לְאִדְעָתִי, *desconhecida*, um estrangeiro.

Jó se apresenta como aquele que חָקַר, *examina, investigava*, cuidadosamente a causa judicial do *desconhecido*, em busca de uma sentença justa.⁶⁴ Examinar a causa de um desconhecido ou estrangeiro é um ato extraordinário, pois tal pessoa não desfruta dos mesmos direitos jurídicos do nativo. O desconhecido pode ser simplesmente alguém estranho ou um estrangeiro, mas, nesse texto, representa alguém que necessita de misericórdia.

O hemistíquio 16a, que é o ápice das ações sociais de Jó, define sua personalidade, seu caráter e seu zelo pelo direito dos empobrecidos.⁶⁵ A expressão, אָב אֶנְכִי לְאִבְיוֹנִים, *pai eu [era] para os pobres*,⁶⁶ engloba todos os marginalizados mencionados nesta perícope, a saber: os quatro dos v. 12-13: (1) עָנִי, *oprimido*, (2) מֹרְבֹד, *moribundo*, (3) יָתוֹם, *órfão*, e (4) אֵלְמָנָה, *viúva*. E também, os *quatro* dos v. 15-16: (1) עֵוֶר, *cego*, (2) פֶּסֶחַ, *coxo*, (3) אָבִיּוֹן, *pobre*, e (4) לְאִדְעָתִי, *desconhecido*, que, no texto de Jó, equivale ao *estrangeiro*. A equidade de Jó em relação ao desconhecido revela que seu julgamento é justo, não é parcial, e livre de preconceitos.⁶⁷

O relacionamento de Jó com os empobrecidos é paternal. Jó é chamado de אָב, *pai* dos pobres,⁶⁸ um título incomum no AT,⁶⁹ aplicado somente a Deus no Sl 68,6-7: *Pai dos órfãos, justiceiro das viúvas, eis o que é Deus na sua morada santa. Para os solitários, Deus proporciona um lar; e faz saírem os cativos, através de uma libertação feliz*. Esse título também é mencionado em Eclo 4,8-10: *Inclina teu ouvido para o pobre, responde-lhe com doçura, com palavras de paz. Livra o oprimido das mãos do opressor e não sejas pusilânime quando administras a justiça. Sê para os órfãos como um pai, como um marido para a sua mãe*.⁷⁰

(b') O v. 17, último versículo da estrofe, estabelece um paralelo com o v. 14, contrastando os termos עוֹל, *injusto, iniquidade*, com דָּרֶךְ, *justiça* (v. 14). As metáforas utilizadas

⁶² Am 2,6c.

⁶³ SILVA, *Onde está meu Deus?*, p. 81.

⁶⁴ Sl 43,1.

⁶⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 991.

⁶⁶ A expressão אָב אֶנְכִי לְאִבְיוֹנִים é uma proposição nominal (PN), que significa *Pai, eu, para os pobres*. É importante ressaltar uma particularidade notável nessa frase. Observa-se uma aliteração nas três palavras que a compõem, todas começando com a consoante א, o que confere um ritmo marcante à frase e facilita sua pronúncia. Esse recurso estilístico torna a frase memorável e pronunciável com facilidade.

⁶⁷ MAZZONI, *Giobbe*, p. 217.

⁶⁸ Is 22:21; 1Mac 2,65.

⁶⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 991.

⁷⁰ Os tradutores da TEB optaram por traduzir o termo אֵלְמָנָה, *viúva*, como *mãe* (BÍBLIA, *Tradução Ecumênica da Bíblia*, nota “a”, Sir 4,10, p. 1607).

revelam a outra face do sistema jurídico, aquela que aborda os injustos e ímpios. Ao proteger os empobrecidos, Jó restaura a ordem jurídica, libertando-os das garras dos injustos e restabelecendo a justiça. E, se necessário, recorre até mesmo à força física para alcançar seu objetivo.

Jó, conhecido como o pai dos pobres, resgatava os empobrecidos das garras dos opressores e injustos, *quebrava as mandíbulas do injusto e, de seus dentes, arrancava a presa*. A violência do injusto é descrita por meio dos termos מְתֵלִיּוֹת, *maxilares*, e שִׁנָּיִם, *dentes*, que juntos formam uma poderosa estrutura muscular.⁷¹ O injusto se comporta como um leão que abocanha a פֶּרֶץ, *presa*, com a intenção de devorá-la.

A vida dos empobrecidos é constantemente ameaçada pelos ímpios, que se alimentam dela como se fosse um alimento.⁷² Em Pr 30,14, Agur, filho de Iaqué, denuncia essa situação ao descrever uma *geração cujos dentes são como espadas e os queixos como punhais, devorando os humildes da terra e os mais pobres do solo*. Ao quebrar as mandíbulas do injusto, Jó responde à prece do salmista, que clama: *Ó Deus, quebra-lhes os dentes na boca; YHWH, demole os dentes desses leões* (Sl 58,7).

Nos diálogos anteriores, os amigos de Jó o haviam acusado de oprimir os pobres (22,5-11). No entanto, nessa estrofe, Jó se defende dessas acusações, revelando-se como *go'el*, o defensor, dos pobres, os olhos dos cegos, os pés do coxo, o pai dos pobres e o protetor e auxílio dos necessitados. Ele é a última e única esperança para os pobres.

I.d. *Como a areia, multiplicarei meus dias* (v. 18-25). No último segmento, Jó recorda sua prosperidade passada e preenche seu futuro de esperança. A estrofe pode ser subdividida em duas partes: (1) Jó lança seu olhar para o futuro e se considera imortal (29,18-20), e (2) Jó retoma o tema de sua vida passada (29,21-25).

Os v. 18-19 utilizam o substantivo אֵרֶץ, *areia*, para ilustrar a confiança e esperança de Jó na bênção de *Eloah*. Ele esperava que lhe fosse concedida uma vida longa⁷³ como reconhecimento por sua integridade, uma vez que atuava como líder e juiz justo, sendo amplamente respeitado em sua comunidade.

⁷¹ O músculo masseter é considerado o mais forte do corpo humano.

⁷² SILVA, *Onde está meu Deus?*, p. 83.

⁷³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 392.

A LXX substitui לִיָּהּ, *areia*, por, Φοῖνιξ, que pode ser traduzido por *palmeira* ou *fênix*.⁷⁴ A *fênix* é uma ave mitológica da antiga tradição oriental que vivia mil anos e morria em seu ninho, ressurgindo de suas cinzas⁷⁵ para viver outros mil anos. A Vulgata traduz por *palmeira*, uma árvore cujas raízes atingem o lençol freático e, caso a árvore morra, logo rebrota.

No entanto, o substantivo לִיָּהּ, nesse contexto, faz referência à descendência numerosa dos patriarcas (Gn 22,17);⁷⁶ por isso, a tradução do v. 18: *Em meu ninho morrerei, e, como areia, multiplicarei meus dias*, seria uma referência à família de Jó. Jó reflete sua existência. Ele é um homem justo, que, assim como a fênix, renasce de suas cinzas ou como a palmeira renasce de suas raízes, desfruta de uma vida abundante, tal como grãos de לִיָּהּ, *areia*, do deserto.

Essas metáforas são reforçadas no v. 19 pela imagem da árvore plantada à beira da água: *A minha raiz está aberta para as águas; e o orvalho pernoita no meu ramo*.⁷⁷ A metáfora da árvore que estende suas raízes até os lençóis das águas e que tem suas ramagens umedecidas pelo orvalho, remete à ideia de uma vida plena, abundante e próspera.⁷⁸ Isso faz lembrar a comparação feita em Jó 14,7-9:

Para a árvore existe esperança: quando cortada, ela retoma vida e continua a deitar rebentos. Tenha a raiz envelhecida na terra, esteja a cepa morta na poeira, basta que fareje a água, já rebrota e cria copa igual à planta jovem.

Por fim, no v. 20, Jó menciona o תְּשֻׁלָּהּ, *arco*, que é um símbolo do vigor, força e prosperidade de que desfrutava em sua vida passada. Paralelo ao תְּשֻׁלָּהּ, temos o substantivo גְּבוּרָהּ, *glória*,⁷⁹ indicando a justiça como uma qualidade específica de Jó,⁸⁰ o respeito e a veneração que a comunidade lhe atribuía.⁸¹ Se entendermos o termo גְּבוּרָהּ, *glória*, como כִּבְדָּהּ, *fígado*,⁸² a הִלָּהּ, *renovação*, de Jó será completa, tanto física como espiritual.⁸³ Wolff ressalta que o *fígado*, na língua acadiana, é considerado o órgão mais importante, ao lado do coração.⁸⁴ Jó acreditava

⁷⁴ εἴπα δὲ ἡ ἡλικία μου γηράσει ὡς περ στέλεχος φοίνικος πολὺν χρόνον βιώσω, *Eu dizia: minha idade envelhecerá como o tronco de uma palmeira [e como a fênix] viverei por muito tempo.*

⁷⁵ HABEL, *The Book of Job*, p. 412.

⁷⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 993.

⁷⁷ Is 26,19; Sl 133,3.

⁷⁸ Jó 8,16-19; 18,16; MAZZONI, *Giobbe*, p. 217.

⁷⁹ Gn 49,24; 1Sm 2,4; Jr 49,35.

⁸⁰ DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 427.

⁸¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 218; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 392.

⁸² Wolff sugere que, em Sl 16,9; 30,13; 57,9; 108,2, talvez se deva ler כִּבְדָּהּ em vez de גְּבוּרָהּ (WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 117). Alonso Schökel observa que existem diversos casos nos quais o substantivo גְּבוּרָהּ poderia ter sido posteriormente adaptado espiritualmente a partir do termo original כִּבְדָּהּ, *fígado* (ALONSO SCHÖKEL, כִּבְדָּהּ. In: DBHP, p. 305).

⁸³ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 392.

⁸⁴ WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 117.

que seu arco jamais seria quebrado⁸⁵ e que sua glória estaria sempre *שִׁרְרָה*, *fresca*, em constante renovação, porque guiava seus passos na direção da justiça e do direito.

Os v. 21-25, que compõem a última estrofe desse capítulo,⁸⁶ retomam o tema da vida pública de Jó abordada nos v. 2-11. No v. 21, é enfatizado que as vozes dos chefes se calavam (10) e, *לִי־שָׁמְעוּ יְהִלְלוּ יִדְמֻוּ לְמוֹ עֲצָתִי*, *o escutavam com atenção, e se calavam, para [ouvir] o meu conselho*. No entanto, Morla⁸⁷ observa que o termo *עֲצָתִי*, *conselho*,⁸⁸ do substantivo *עֲצָה*, não se limita apenas ao aspecto teórico, mas se estende à práxis, com significado de *projeto, estratégia, decisão*.⁸⁹ Jó não era apenas um conselheiro, mas sim um homem de ação, um ministro da ação social.

Todos o escutavam com confiança.⁹⁰ Ao falar, Jó causava silêncio entre todos, que estavam ávidos por ouvir seus conselhos e acatar suas sugestões. Suas palavras eram incontestáveis, e aqueles que o ouviam abriam a boca para absorver seus conselhos, como se abrem as bocas para beber água. Gota a gota, abriam a boca para absorver seus conselhos assim como a terra seca aguarda pelas chuvas tardias (v. 22-23).⁹¹ Jó transmitia confiança aos ouvintes, pois não permitia que suas preocupações e mesmo o luto apagassem a *אֹר פָּנָי*, *luz de sua face*.⁹² Jó ilumina o caminho, como um chefe ou rei que se assenta, no meio do exército, consolando aqueles que estão de luto (v. 24-25).

Jó é envolvido por uma áurea divina,⁹³ tornando-se o líder perfeito para sua comunidade, dotado de sabedoria e integridade. Ele é como a chuva para os campos, como a água fresca que oferece a toda a humanidade palavras de confiança e renovação. Ele é como um chefe, um rei que consola os enlutados. Jó não é apenas um homem de palavras, mas um homem de práxis libertadora. Para os pobres, é como um pai (16a). Todos na assembleia, conforme descrito no v. 11, observam sua integridade, fé, temor a Deus, testemunho de vida irrepreensível e, acima de tudo, suas obras de misericórdia.

⁸⁵ O arco representa força (Gn 49,24), e ter o arco quebrado significa ser reduzido a um estado de absoluta fraqueza (Jr 49,35; Os 1,5) (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 428).

⁸⁶ Morla propõe que os v. 21-25 devem ser recolocados logo após o v. 11 (MORLA, *Libro de Job*, p. 985).

⁸⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 985.

⁸⁸ 1Cr 12,14; Sl 119,24.

⁸⁹ 2Rs 18,20; Is 46,11; 1Cr 12,20.

⁹⁰ Sl 37,7; Lm 3,26.

⁹¹ Is 55,10-11; Sl 119,131.

⁹² A expressão *אֹר פָּנָי*, *luz de minha face*, é consagrada como um signo de benevolência (Sl 4,7; 44,4; 89,16; Pr 16,15).

⁹³ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 208; RAVASI, *Giobbe*, p. 625.

Com essas considerações, conclui-se a retrospectiva de Jó. Se no passado desfrutava do respeito e da admiração de seus compatriotas, הָאֲנֹכִי, *agora*, no presente, tudo terminou, o arco de Jó foi dobrado e quebrado (1Sm 2,4).⁹⁴

8.3 (II) Mas, agora, só angústia! (30,1-31)

Se no capítulo 29 Jó rememora as glórias do passado, no 30 descreve as desgraças de seu presente. Sobre ele, caíram incontáveis e incompreensíveis catástrofes que mudaram sua vida. De cidadão respeitado e admirado, passou a ser um pária social, desprezado e abandonado por todos. Além disso, seu sofrimento é agravado pela agonia física, porque seu corpo está chagado por uma inflamação purulenta que lhe destrói a pele (2,7). Jó, agora, é desprezado por seus concidadãos e atacado por *Eloah*, e é por isso que lamenta.⁹⁵

A experiência do presente é enfatizada pela repetição do advérbio temporal הָאֲנֹכִי, *e agora / mas agora*,⁹⁶ que introduz as três primeiras estrofes: I.a. nos v. 1-8, Jó é ridicularizado pelos seus concidadãos; I.b. nos v. 9-15, é submetido a maus-tratos; I.c. nos v. 16-23, Jó é atormentando e desprezado até por *Eloah*; I.d. a quarta estrofe, compreendendo os v. 24-31, é introduzida pela partícula enfática הָאֲנֹכִי, *certamente, de fato*,⁹⁷ que reforça a oposição entre o passado e o presente.⁹⁸ Jó, mesmo sendo um homem justo, caminha em desgraça. O texto é um lamento, com uma peculiaridade de que o adversário de Jó, embora não seja nomeado, é o próprio *Eloah*. O texto está estruturado em quatro estrofes, o que corrobora a estrutura quadripartida presente em diversos textos do livro.

- | | | |
|------|--|----------|
| I.a. | <i>Ridicularizado por todos.</i> | v. 1-8 |
| I.b. | <i>[Eloah] soltou meu arco e me oprimiu.</i> | v. 9-15 |
| I.c. | <i>Tornei-me semelhante ao pó e cinza.</i> | v. 16-23 |
| I.d. | <i>O último lamento.</i> | v. 24-31 |

⁹⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 996.

⁹⁵ GORDIS, *The Book of Job*, p. 325.

⁹⁶ O advérbio הָאֲנֹכִי introduz um novo pensamento ou seção.

⁹⁷ MAZZONI, *Giobbe*, p. 219; PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 209-210.

⁹⁸ Morla defende que a estrutura não está embasada no advérbio הָאֲנֹכִי, mas sim pelo seu conteúdo. Por isso, propõe uma estrutura em quatro partes: (I) v. 1-10, que constituem um discurso monocorde; (II) v. 11-19, que apresentam um discurso em terceira pessoa; (III) v. 20-25, interpolações diretas a Deus; e (IV) v. 26-31, que compõem um monólogo (MORLA, *Libro de Job*, p. 1025-1026).

I.a. *Ridicularizado por todos* (v. 1-8). O v. 1 compara e separa o capítulo 30 ao 29, como evidenciado no hemistíquio 1a pelo uso da expressão temporal $\eta\epsilon\tau\eta$, *e / mas agora*. Essa oposição é reforçada pela partícula η traduzida como adversativa, *mas*, conforme proposto por Morla.⁹⁹ No passado, os jovens se retiravam da presença de Jó como sinal de deferência, e os idosos se levantavam e permaneciam de pé diante dele (29,8). *Mas* $\eta\epsilon\tau\eta$, *agora*, são os jovens os primeiros a desprezá-lo: $\psi\eta\kappa\eta\epsilon\psi$, *riem-se de mim*.

Trata-se de jovens cujos pais Jó desprezava e não julgava dignos de estar no pastoreio de seu rebanho, comparando-os a cães, animais impuros (v. 1b).¹⁰⁰ No entanto, a situação de Jó *agora* está pior do que a dos $\beta\eta\eta\eta\eta$, *filhos de insensatos / tolos*, e até mesmo dos $\beta\eta\eta\eta$, *filhos sem nome* (v. 8a), que são pessoas desprezadas e alienadas da sociedade.¹⁰¹

Os v. 2-8 descrevem o $\beta\eta\eta$, *tolos*,¹⁰² como indivíduo desprovido de valores morais, intelectuais e religiosos. São pessoas cujo vigor pereceu, apesar de sua idade (v. 2),¹⁰³ vivem vagando em $\eta\epsilon\tau\eta$, *regiões secas*, abandonadas e famintas, alimentando-se de raízes (v. 3), colhendo malvas e raízes de giesta para sobreviverem (v. 4). Foram excluídos e banidos do convívio social, tratados como ladrões (v. 5), e só encontram abrigo nos leitos secos dos rios e cavernas (v. 6).¹⁰⁴ Como animais, gritam entre os arbustos e se escondem debaixo dos espinheiros (v. 7), pois foram expulsos da terra (v. 8b).

Existe um paralelo paradoxal entre Jó 29,12-17 e 30,1-8.¹⁰⁵ No capítulo 29, Jó lembra-se de sua justiça ao defender a causa dos excluídos da sociedade. No entanto, no 30, descreve os excluídos como *tolos* e pessoas *sem nome*, desprovidas de honra e valores éticos, sociais e religiosos.¹⁰⁶ Se antes Jó recebia a bênção dos moribundos e era como um pai para os pobres, agora é motivo de zombaria e desprezo.

⁹⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 1025.

¹⁰⁰ Os cães eram considerados animais impuros, pois comiam carniças (Dt 23,19; 1Sm 17,43; 2Sm 16,9; Mt 7,6; Ap 22,15).

¹⁰¹ JANZEN, *Giobbe*, p. 266.

¹⁰² $\beta\eta\eta$ é o mesmo termo que Jó utilizou para definir sua esposa em 2,10.

¹⁰³ Segundo Morla, essas pessoas não eram necessariamente idosas, mas careciam da força que correspondia à sua idade (MORLA, *Libro de Job*, p. 1027).

¹⁰⁴ $\beta\epsilon\tau\eta\eta$, *barranco de Wádis*, são leitos secos dos rios, resultantes de erosões pluviais, que rodeiam os povoados (Dt 1,19; Jr 2,31).

¹⁰⁵ Terrien anota que “o texto do cap. 30, em seu conjunto, apresenta uma série de dificuldades, e a sequência das ideias não é clara. Parece estranho que um modelo de generosidade e responsabilidade cívica (29,15-16) se exprima agora, a respeito de certos seres humanos, em termos de um desprezo tão violento. Observe-se que a moralidade das sociedades antigas era essencialmente ‘fechada’ e não se aplicava fora do clã, do grupo tribal ou da nação. Além disso, como seus amigos, Jó também condenou o ímpio sem rodeios. Ele é capaz de fazer o mesmo em relação aos filhos do infame e aos biltres, pessoas ‘sem nome’, desenraizadas de toda tribo ou clã familiar” (TERRIEN, *Jó*, p. 228).

¹⁰⁶ Nos tempos antigos, acreditava-se que o nome definia a essência e a natureza de uma pessoa. Quem perdeu o nome caiu, caiu ao nível mais baixo da infâmia (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 398).

Portanto, como entender essa descrição? Para alguns comentaristas, não há contradição entre os discursos. Janzen explica que, no capítulo 29, Jó estava integrado à sociedade, conhecido como um homem justo e misericordioso, mas suas críticas, em 30,1-8, estão dentro do horizonte ético da sociedade que representava.¹⁰⁷ Contudo, segundo Pikaza, Jó de fato assistia os empobrecidos em suas necessidades, porém não compartilhava de sua condição social, olhava de cima e não se envolvia em sua miséria. Portanto, o desprezo que os ricos sofrem, incluído Jó, por parte dos empobrecidos é uma reação normal. Nas palavras de Pikaza,

una venganza de los débiles, que no perdonan a los ricos, que han podido ayudarles, pero que lo han hecho desde arriba, haciéndoles notar que son culpables, inferiores, acusándoles de inútiles, de ineptos, incapaces de hacer algo de utilidad.¹⁰⁸

No entanto, esses versículos revelam que o estado atual de Jó é degradante e pior do que o dos marginalizados. Ele, que antes era um homem honrado, agora é desprezado por todos, inclusive pelos *tolos* e por aqueles *sem nome*.¹⁰⁹

I.b. [*Eloah*] *soltou meu arco e me oprimiu* (v. 9-15). A segunda estrofe descreve o abandono que Jó está sofrendo. A estrofe começa, assim como a primeira, com a repetição da expressão temporal *הַעַתָּה*, *mas agora*, porém, desta vez, Jó lamenta porque se tornou um objeto de desprezo para os jovens,¹¹⁰ tema de suas canções satíricas e zombarias. Os jovens o abominam a ponto de cuspirem em sua face (v. 10).¹¹¹

No v. 11, ocorre uma mudança com a inclusão da partícula dêitica e enfática *וְ*, *de fato*, que possui um valor explicativo neste contexto. Além disso, há uma alteração do sujeito do plural, característica comum na primeira estrofe (v. 1-8), para o singular. Entretanto, o sujeito continua implícito, o que levanta algumas questões, tais como: qual é a identidade desse sujeito? Jó está se referindo a um novo personagem ou aos personagens anteriores? Se for um novo personagem, quem seria?

A incógnita sobre a identidade do sujeito persiste, uma vez que nem o TM nem outros códices, como a LXX ou a Vulgata, definem claramente o sujeito. Portanto, trata-se de um

¹⁰⁷ JANZEN, *Giobbe*, p. 266.

¹⁰⁸ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 211.

¹⁰⁹ MAZZONI. *Giobbe*, p. 219.

¹¹⁰ *לָהֶם*, para eles, remete aos jovens da estrofe anterior.

¹¹¹ Is 50,6.

personagem anônimo, camuflado no verbo וַיִּעַנְנִי, conjugado no *piel* do verbo עָנָה: *e me oprimiu*.¹¹²

No entanto, a maioria dos estudiosos concorda que o sujeito do verbo é *Eloah*.¹¹³ Essa conclusão é plausível pelo contexto. Primeiramente, há uma oposição entre as estrofes I.a e I.b. Em segundo, essa interpretação está em conformidade com outras passagens do livro nas quais *Eloah* é identificado como sendo agente das agressões sofridas por Jó.¹¹⁴ Portanto, *Eloah* é sujeito da estrofe que abrange os v. 16-23.

Jó é humilhado por *Eloah*.¹¹⁵ Primeiramente, se torna tema de canções satíricas e zombarias, sofrendo agressões com cusparadas em sua face. Face que anteriormente brilhava na sociedade (29,24b) agora está coberta da saliva dos escarnecedores. No entanto, a maior humilhação encontra-se no hemistíquio 11a, onde Jó acusa *Eloah* de tê-lo abandonado. [*Eloah*] *soltou a corda de meu arco e me oprimiu*,¹¹⁶ sendo, assim, o responsável por suas desgraças e perseguições.

Os inimigos utilizam táticas militares para destruí-lo. A עַל־יְמִין, *direita*, lugar que deveria ser ocupado por um defensor,¹¹⁷ é ocupada pelos acusadores de Jó.¹¹⁸ Eles o atacam como uma ninhada de víboras, agarrando seus pés e planejando sua destruição (v. 12).¹¹⁹ Utilizando estratégias de guerra, os adversários o cercam e נָתְסוּ נְתִיבָתִי, *arruinam, obstruem a minha estrada* e permanecem impunes, sem sofrer consequências (v. 13).

O בַּלְהָה, *terror*, contra Jó é personificado nos v. 14-15. No v. 14, descreve-se uma invasão: כָּפְרָץ רָחַב יִצְתִּי, *como por uma brecha aberta penetram* (v. 14a). Jó se compara a uma cidade fortificada que vê uma abertura em suas muralhas, suas defesas sendo derrubadas, e o que se segue é a הַשָּׂעָה, *devastação, uma tormenta*. Os invasores avançam destruindo, transformando tudo em escombros.

Os perseguidores são comparados aos terrores,¹²⁰ investindo contra Jó: הִקְהַפְּךָ עָלַי בְּלֵהוֹת, *investe contra mim terrores* (15a), תִּרְדֵּף כְּרוּחַ נְדָבָתִי, *persegue, como o vento, a minha dignidade*

¹¹² MORLA, *Libro de Job*, p. 1035.

¹¹³ Os tradutores, para o português, das Bíblias TEB e CNBB incluem Deus como sujeito do verbo, assim como os comentaristas Pikaza, Weiser, Morla, Hartley. Para Ravasi, “Deus, de fato, é o sujeito anônimo, real, nesta batalha deflagrada contra um homem humilhado” (RAVASI, *Giobbe*, p. 632).

¹¹⁴ Jó 16,9-14; 19,6-12.

¹¹⁵ Segundo Weiser, Jó fala sobre Deus como o autor de sua desgraça (WEISER, *Giobbe*, p. 313).

¹¹⁶ Sl 11,2; 21,13.

¹¹⁷ Sl 110,5.

¹¹⁸ Sl 109,6.

¹¹⁹ A frase וַיִּסְלֹוּ עָלַי אֲרָחוֹת אֵידָם, *preparam contra mim caminhos de calamidades*, revela o quadro de agressividade contra Jó.

¹²⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 420.

(15b), e וְכַעַב עָבְרָה יִשְׁעָתִי, *e como nuvem, dissipa, a minha salvação* (v. 15c). Os terrores que Jó temia o cercaram.¹²¹ Baldad profetizou em 18,11.14 que *terrores* perseguem o homem mau, prendem-no e o entregam ao *rei dos terrores*, e que esse seria o fim de Jó.¹²² Jó também havia dito em 24,17 que o ladrão conhece o *terror* da sombra da morte e que, à noite, os terrores perseguem o rico, alcançando-o e arrebatando-o como um furacão (27,20).¹²³

Jó foi privado de sua dignidade. Anteriormente, estava acostumado a sentar-se como um rei no meio das tropas (29,25). Contudo, עַתָּה, *agora*, está cercado pelos terrores, *como nuvem*, sem esperança de יְשׁוּעָה, *salvação*. Sozinho, enfrenta as tropas da morte e da destruição,¹²⁴ abandonado por seus conterrâneos e até mesmo por *Eloah*.

I.c. *Tornei-me semelhante ao pó e cinza* (v. 16-23). Assim como nas duas primeiras estrofes anteriores (II.a. v. 1-8; II.b v. 9-15), o advérbio temporal עַתָּה, *e / mas agora*, marca o início da terceira estrofe. Jó volta-se para o seu interior, concentra-se em sua dor corporal e psíquica, e direciona suas palavras a *Eloah*, acusando-O de ser o causador de suas aflições.

No v. 16, afirma que sua vida se dissolve: עָלַי תִּשְׁתַּפֵּחַ גַּרְגָּנִי, *minha vida se dissolve*, na miséria e aflição¹²⁵ e não encontra consolo; יֵאָחְזוּנִי יְמֵי־עֲנִי, *me agarram os dias de minha aflição*, e são marcados por uma dor mortal. A decadência atinge sua שִׁנְיָהּ, *vida / garganta*, que significa o ser humano em sua totalidade física, psíquica e espiritual.¹²⁶ Jó está em pele e osso (19,23-27), desnutrido, esquelético, porém vivo.¹²⁷ Durante a noite, símbolo da morte e da hora de descanso, seus עֲצָצִים, *ossos*,¹²⁸ são perfurados e corroídos pela dor (v. 17). A morte está próxima. Na verdade, Jó é um morto-vivo, e o culpado é *Eloah*.

No v. 18, as acusações são mais detalhadas¹²⁹ e Jó se queixa de *Eloah* (v. 18-19) e, em seguida, para a *Eloah* (v. 20-23).¹³⁰ No entanto, conforme escreve Ludger, o texto hebraico não o identifica abertamente, mas utiliza o pronome anônimo “ele”.¹³¹ Jó acusa *Eloah* de שִׁתְּחַפֵּי, *disfarçar-se*,¹³² para agarrá-lo pela veste, amordaçá-lo, estrangulá-lo com sua própria túnica e

¹²¹ VOGELS, *Giobbe*, p. 170.

¹²² מֶלֶךְ בְּלֵהוֹת, o rei do submundo.

¹²³ Das nove vezes que o substantivo בְּלֵהוֹת, *terror*, aparece na BH, cinco delas estão no livro de Jó.

¹²⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 420.

¹²⁵ MAZZAROLO, *Jó*, p. 223.

¹²⁶ WALTER WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 34.

¹²⁷ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 155.

¹²⁸ עֲצָצִים, *meus ossos*.

¹²⁹ O v. 18 retoma as imagens de Jó 9,31 e 19,9 e contradiz Jó 29,2-6.14.

¹³⁰ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 155.

¹³¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 156.

¹³² שִׁתְּחַפֵּי, *se disfarça*, é a forma imperfeito *hitpael* de שִׁתְּחַפֵּי, terceira pessoa do singular (1Sm 28,8; 1Rs 20,38).

lançá-lo na lama,¹³³ impondo-lhe fracasso e humilhação com o objetivo de torná-lo כְּעֶפֶר וְאֶפֶר, como pó e cinza (v. 18-19). *Pó e cinza*, conforme explicado por Mazzarolo, é uma metáfora icônica para falar do destino humano.¹³⁴

A hostilidade de *Eloah* contra Jó, intensifica-se nos v. 20-23. Jó אֶשְׁוֹעַ, *grita por socorro*,¹³⁵ no entanto, *Eloah* é indiferente, não responde nem o vê (v. 20). *Eloah* mudou, tornou-se inimigo hostil de Jó: תִּהְיֶהָ לְאֹכְזֹר לִי, *tornaste-te cruel para mim*.¹³⁶ Tornar-se um inimigo agressivo, hostil, movido de ira, estendendo a mão para atacá-lo (v. 21).¹³⁷ Ele leva Jó para cavalgar sobre o vento, não com a intenção de salvá-lo, mas sim para dissolvê-lo, fazendo se espatifar no chão, conduzindo-o à morte (v. 22).¹³⁸

Jó conclui, dizendo: בְּיַדְעֵתִי מוֹת תִּשְׁבִּיבֵנִי וּבֵית מוֹעֵד לְכָל־חַי, *Sim! eu sei, à morte me farás retornar; a casa de encontro para todo vivente* (v. 23). Essa conclusão emerge da experiência, pois Jó clamou repetidamente e Deus não lhe respondeu (v. 20), levando a aceitar que deseja sua morte.

I.d. *O último lamento*. Os v. 24-31 concluem o lamento de Jó. A estrofe começa com a partícula enfática אֵל, *de fato ou certamente*, na primeira proposição do hemistíquio 24a. O v. 24 é uma pergunta retórica em que Jó relembra seu passado de cidadão misericordioso, que estendia a mão para auxiliar os pobres. Com essa memória, deseja lembrar a *Eloah* que a misericórdia também é praticada pelos seres humanos.¹³⁹

Jó enfatiza: אֵל לֹא־רָבְעִי יְשַׁלַּח־יָד אֶם־בְּפִידוֹ לְהֵן שׁוֹעַ, *certamente, não se estende a mão sobre a ruína, se em sua desventura gritou por ajuda?*¹⁴⁰ Jó é como um homem solidário, sempre

¹³³ A lama é o símbolo de todo fracasso e da comunhão com a sujeira e a imundície (MAZZAROLO, *Jó*, p. 223).

¹³⁴ Jó 2,8; 27,16; 19,25; 42,6. Conforme Mazzarolo, “a vida se dissolve no pó, na miséria e na aflição. Aquilo que os vermes não devoram, a dor destrói. A vida, no meio das cinzas, vai voltando ao pó, de onde veio, e nesta situação surge a experiência do paradoxo, da contradição e da conclusão terminal: tudo ou quase tudo, nesta vida, é gasto correndo atrás de vaidades (Eclo 1,1)” (MAZZAROLO, *Jó*, p. 223).

¹³⁵ אֶשְׁוֹעַ אֵלַי וְלֹא תַעֲנֵנִי, *Grito por socorro a ti, e não me respondes*.

¹³⁶ תִּהְיֶהָ, *tudo se transforma, nifal* imperfeito do verbo הִפָּךְ, segunda pessoa do singular.

¹³⁷ Jó 13,24; 16,9; 19,11.

¹³⁸ Sl 19,1; Sl 18,10-11; 68,34.

¹³⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 1051.

¹⁴⁰ Esse é um verso complexo. O TM diz, no v. 24a: אֵל לֹא־רָבְעִי יְשַׁלַּח־יָד, *certamente, não estenderá a mão contra um monte de ruínas*. No entanto, existem várias divergências e propostas de tradução. Alguns comentaristas, como Dhorme e Habel, sugerem uma alteração no TM, substituindo רָבְעִי, que significa “contra ruína”, por רָבְעִי אֵלַי, que significa “contra um homem aflito/pobre”. Habel segue Dhorme e interpreta como: “Eu não feri os pobres” (HABEL, *The Book of Job*, p. 414), e Dhorme como: “No entanto, não feri o homem pobre com minha mão” (DHORME, Édouard. *A Commentary on the Book of Job*, p. 445). Por outro lado, Morla considera o v. 24 corrompido e traduz como: “¿Pero no se tiende la mano en la desgracia, cuando alguien angustiado pide ayuda? / Mas não se estende a mão na desgraça, quando alguém angustiado pede ajuda?” (MORLA, *Libro de Job*, p. 997). Mazzoni propõe: “Almeno, sulla rovina non stende la mano, se nella sua sventura ha implorato aiuto / Pelo menos, não se estende a mão sobre a ruína, se na sua desventura implorou ajuda”

estendendo a mão aos pobres e necessitados para ajudá-los em tempos de ruína (29,12-17). No entanto, *Eloah* estendeu suas mãos não como um gesto de auxílio, mas para oprimir e humilhá-lo até a morte (v. 20-23). Jó clamou, pediu auxílio e, em vez de misericórdia e amor, recebeu indiferença e violência. Deus se fez surdo e cego ao seu clamor, não ouvindo nem vendo sua ruína. Para Jó, *Eloah* é um deus “desumano”.

Jó continua interrogando *Eloah*: אֵלֹהִים-לֹא, *certamente, não chorei com aquele cujo dia é difícil? Eu [não] tive compaixão do pobre?* (v. 25). Ele recorda que, ao testemunhar alguém sofrendo e definhando em condições subumanas, sentiu compaixão, chorou e estendeu a mão para ajudar. No entanto, *Eloah* permanece apático em relação ao seu sofrimento.

O v. 26 destaca a decepção de Jó com *Eloah* por meio do uso da partícula deíctica כִּי, *de fato*. As antíteses entre os substantivos טוֹב, *bem*, e רָע, *mal*, e entre אֹר, *luz*, e אֶפְלָל, *escuridão*, funcionam como dois merismas que revelam a extensão da decepção. A estrutura retórica do versículo corrobora as antíteses. Os dois hemistíquios formam um paralelismo sinonímico espelhado, em que as proposições do hemistíquio 26a combinam quase que perfeitamente com os membros dos hemistíquios 26b (ab//a'b').¹⁴¹

כִּי	<i>De fato,</i>
b a	a b
טוֹב קִוִּיתִי וַיָּבֵא רָע	26a <i>o bem esperava, e veio o mal;</i>
b' a'	a' b'
וַאֲחִמָּקָה לְאֹר וַיָּבֵא אֶפְלָל	26b <i>esperava por luz, e veio a escuridão</i>

As expectativas de Jó foram contrariadas, pois ainda acreditava na doutrina da retribuição. Como um homem justo, esperava o *bem*, mas a desgraça e o *mal* sobrevieram. Buscava a *luz*, mas veio a *escuridão*. Jó, que ainda confiava na doutrina da retribuição, descobriu, da pior maneira, que é falsa e enganadora. *Eloah* não retribui o ser humano de acordo com suas obras e benevolência, e, nesse caso, a doutrina da retribuição revela-se como uma ideologia enganosa.

O v. 27 interrompe o pensamento do v. 26, porém a lamentação continua. A angústia, a agitação e a ansiedade torturam a mente e o corpo de Jó, fazendo com que suas entranhas fervam em dor, e seus dias são apenas de aflição, e não encontram alívio.

(MAZZONI, *Giobbe*, p. 225). Ver também GORDIS, *The Book of Job*, p. 336; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 404).

¹⁴¹ Terrien anota que os v. 25-26 formam um subestrofe e que parecem indevidamente deslocados, sugerindo que deveriam ser realocados após 31,4. No entanto, ele os comenta conforme estão presentes no TM (TERRIEN, *Jó*, p. 230-231).

Jó, que costumava consolar os aflitos a encontrá-los, agora não encontra apoio e consolo. Seus dias são pura aflição. Anteriormente, era venerado e respeitado na assembleia (29,7), mas agora só há escuridão e abandono. Está socialmente cancelado, e não adianta clamar por socorro, pois ninguém o escuta ou lhe dá crédito (v. 28).

Ele, que antes era como um pai para os pobres (29,16), agora compartilha seus dias e moradia com os chacais, animais que representam a ruína de uma cidade,¹⁴² e com os avestruzes, animais cruéis que não se importam nem mesmo com seus filhotes (v. 29).

Jó, que era o consolo dos aflitos (29,25), não pode fazer nada para melhorar sua condição, para recuperar sua saúde. Sua condição é deplorável, horrível; sua pele está morta e gangrenada, e seus ossos ardem sob o fogo da infecção. Consumido pela doença e perseguições, e não há ninguém para consolá-lo (v. 30).

A última imagem é nostálgica. Jó está pronto para o luto de sua morte (v. 31).¹⁴³ A harpa e a lira, instrumentos utilizados em momentos de alegria, serão afinados para o lamento a ser tocado em seu funeral,¹⁴⁴ pois para ele não há mais esperança. No entanto, o lamento expresso no capítulo 30 é o suporte de que precisava. Como homem justo, defenderá sua integridade, jurando que, apesar de toda a tribulação, é inocente.

8.4 (III) O juramento final de Jó (31,1-34)

Se no capítulo 29, Jó recordou seu passado promissor. No 30, lamentou os infortúnios do presente. No capítulo 31,1-34 reafirmará que, apesar de todas as desgraças que está sofrendo, jamais cometeu um crime ou injustiça que justificasse a perseguição que lhe fora imposta. O texto é uma autoimprecação condicional e jura de inocência.¹⁴⁵

O capítulo 31 é o ápice dos discursos de Jó e constitui um poema formidável tanto na forma quanto no conteúdo.¹⁴⁶ O conteúdo do texto é o juramento de integridade de Jó, enquanto a forma adotada é a retórica, caracterizada pela utilização da ironia. Jó faz uso de proposições negativas para enfatizar o contrário, ou seja, sua postura ética. O texto utiliza diversos termos forenses, relacionados a crimes e injustiças, com o objetivo de ressaltar a integridade de Jó e negar qualquer ato maléfico cometido por ele. Portanto, a retórica negativa é amplamente explorada neste capítulo.

¹⁴² Is 13,21-22; 34,13; Jr 50,39.

¹⁴³ Jó 2,10; 42,6.

¹⁴⁴ Jr 48,36; Mt 9,23.

¹⁴⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 160.

¹⁴⁶ FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 279.

Os comentaristas defendem diversos esquemas estruturais para o texto, sem que haja consenso. Mazzoni o divide em duas partes principais. Na primeira (v. 1-4), Jó reitera seu comportamento virtuoso diante de *Eloah*, e, na segunda (v. 5-40), descreve suas ações éticas como testemunho de seu comportamento moral.¹⁴⁷ Morla suspeita que o texto tenha sido alterado. Em suas palavras, o texto “*debería estar constituido por una serie de auto exculpaciones acompañadas de sus correspondientes auto imprecaciones*”.¹⁴⁸ Por isso, propõe uma reorganização, realocando os v. 38-40b, e defende que o texto apresenta uma lista aleatória de crimes.¹⁴⁹

O esquema de Morla é dividido em oito unidades: “(a) v. 1-4, *preparación a la intervención*; b) v. 5-6, *aseveración genérica de inocencia; especificación*; (c) v. 7-12, *deseo de los bienes y de la mujer ajenos*; (d) v. 13-15.38-40b, *denegación de los derechos de siervo y trabajadores*; (e) v. 16-23, *falta de hospitalidad y misericordia*; (f) v. 24-28, *negación del valor intrínseco de la riqueza e de la idolatría*; (g) v. 29-34, *consideración sobre el enemigo y el forastero*; (h) v. 35-37, *reto de Shaddai y juramento final*”.¹⁵⁰

Esse esquema poderia ser utilizado como apoio à estrutura quadripartida; no entanto, a realocação dos v. 38-40b desfigura o TM e essa proposta é rejeitada pela leitura canônica. Ravasi, Hartley e Weiser esquematizaram com pequenas variações em relação ao esquema básico de Morla.¹⁵¹ Já Fokkelman subdivide o texto em três seções. (1) v. 1-12; (2) v. 13-28; e (3) v. 29-40. Habel propõe uma estrutura concêntrica para o capítulo (ab//c//b’a’), conforme observado no esquema abaixo:

a	<i>Aliança e maldições</i>	v. 1-3
b	<i>Desafio a Eloah</i>	v. 4-6
c	<i>Catálogos de crimes</i>	v. 7-34
b’	<i>Desafio a Shadday</i>	v. 35-37
a’	<i>Aliança e maldições futuras</i>	v. 38-40b

Os v. 1-3 e 38-40 (a/a’) formam a moldura externa e descrevem o pacto,¹⁵² o juramento de pureza de Jó. Os v. 4-6.35-37 (b/b’) constituem uma espécie de moldura interna, um duplo desafio. No primeiro, Jó convoca *Eloah* para pesá-lo em uma balança, pois sabe que seus

¹⁴⁷ MAZZONI, *Giobbe*, p. 226.

¹⁴⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 1079.

¹⁴⁹ HABEL, *The Book of Job*, p. 427.

¹⁵⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 1080.

¹⁵¹ RAVASI, *Giobbe*, p. 642-654; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 409-426; WEISER, *Giobbe*, p. 320-326.

¹⁵² Mq 6,1-8; Jr 2,4-13.

caminhos estão sendo observados. No segundo desafio, Jó pede a *Shadday* que apresente o libelo de seu adversário no tribunal. O núcleo da estrutura concêntrica são os v. 7-35 (c), que consiste em uma lista de onze confissões negativas e seus respectivos comentários.¹⁵³ A proposta de Habel é interessante, no entanto, não fundamenta a hipótese da estrutura quadripartida.

A estrutura quadripartida, no capítulo 31,1-34 fundamenta-se no emprego da conjunção condicional אִם , *se*, que é particularmente importante para a compreensão e para fundamentar a estrutura quadripartida nesse texto. A conjunção é observada na forma de partícula condicional (*se*), nos v. 7.9.21, como interrogativa nos v. 13.19.20.26.38.39, e como negativa nos v. 16.24.25.29.33.

Nesse texto, Jó defende sua integridade com uma série de cláusulas de autoimprecação, seguindo a fórmula *ius talionis*.¹⁵⁴ Nessas cláusulas, a conjunção אִם , *se*, é empregada como fórmula de juramento formal nos v. 7.9.21.38: *Se eu tiver feito X..., então mereço Y*. Temos, portanto, *quatro* proposições condicionais seguidas de quatro maldições que devem recair sobre Jó (v. 8.18.22.40).¹⁵⁵

Autoexcludente	Autoimprecação
<i>Se tiver feito X</i>	<i>Então mereço Y</i>
7 <i>Se meus passos se transviaram, se meu coração seguir meus olhos, se uma mancha me impregnou as mãos.</i>	<i>Um outro coma o que eu semeio e sejam</i> 8 <i>arrancados meus rebentos.</i>
9 <i>Se uma mulher seduziu meu coração, se espreitei a porta do vizinho.</i>	<i>Minha mulher gire a mó para outro, e outros</i> 18 <i>se deitem sobre ela.</i>
21 <i>Se levantei a mão contra um órfão, aproveitando-me de meu apoio no tribunal.</i>	<i>Arranque-se das costas o meu ombro e</i> 22 <i>parta-se meu braço no cotovelo.</i>
38 <i>Se minha gleba contra mim protestou, se meus sulcos romperam em lágrimas.</i>	<i>Que então em vez de trigo nela cresça</i> 40 <i>espinho, e erva fedorenta, em vez de cevada.</i>

Apesar dos diversos esquemas apresentados anteriormente, a proposta de Schwienhorst-Schönberger¹⁵⁶ e Pikaza,¹⁵⁷ que estruturam o capítulo 31 em *quatro* estrofes, corrobora a estrutura quadripartida. Nesse sentido, adotaremos parcialmente essa proposta, considerando

¹⁵³ HABEL, *The Book of Job*, p. 427-428.

¹⁵⁴ WEISER, *Giobbe*, p. 319.

¹⁵⁵ HABEL, *The Book of Job*, p. 430; WEISER, *Giobbe*, p. 319; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 407.

¹⁵⁶ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 159-169.

¹⁵⁷ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 216-226.

que Jó 31,35-40 constitui a *quarta* parte do testamento de Jó (29–31). Essa abordagem (3 + 1 = 4) está em conformidade com a tese das estruturas quadripartidas presente em diversos textos e blocos do livro de Jó, assim como esquema proposto para esses capítulos.

A estrutura básica de cada estrofe também corrobora a tese quadripartida, uma vez que cada uma delas pode ser subdividida em *quatro* subunidades, utilizando o número *quatro* para destacar os personagens. Portanto, a estrutura da apologia de Jó é quadripartida. A *quarta* parte é composta dos v. 35-40, tornando necessário analisá-los separadamente como a *quarta* parte da apologia de Jó.

I.a	Jó é íntegro:	v. 1-12
	Jamais olhou para uma virgem	
	a. Não cometeu luxúria.	v. 1-4
	b. Não caminhou com a falsidade.	v. 5-6
	c. Não cobiçou.	v. 7-8
	d. Não adulterou.	v. 9-12
I.b	Jó é justo:	v. 13-23
	Jamais rejeitou o direito aos pobres	
	a. <i>Dos עֶבְדִים, escravos, e אִמָּה, escravas.</i>	v. 13-15
	b. <i>Dos אֲבוֹתֵינוּ, אֲבוֹתֵינוּ, pobres.</i>	v. 16a.19
	c. <i>Das אִלְמָנָה, viúvas.</i>	v. 16b
	d. <i>Dos יְתוּסִים, os órfãos.</i>	v. 17.21
I.c	Jó é temente a Deus:	v. 24-34
	Jamais cometeu idolatria	
	a. <i>Não cometeu idolatria.</i>	v. 24-28
	b. <i>Jamais desejou o mal ao próximo.</i>	v. 29-30
	c. <i>Acolheu o גֵּר, forasteiro / estrangeiro</i>	v. 31-32
	d. <i>Não é hipócrita.</i>	v. 33-34

I.a. *Jó é íntegro: jamais olhou para uma virgem* (v. 1-12). Na primeira estrofe, Jó confessa que jamais cometeu delito sexual. A estrofe está subdividida em *quatro* unidades temáticas: jamais cometeu o pecado da (a) *luxúria* (v. 1-4), (b) *fraude* (v. 5-6), (c) *cobiça* (v. 7-8) e (d) *adultério* (v. 9-12).¹⁵⁸

¹⁵⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 161.

(a) No v. 1, Jó confessa: בְּרִית פָּרַתִּי לְעֵינָי, *firmei uma aliança com meus olhos de que [não] prestaria atenção a uma virgem*. Para sustentar sua integridade, ele estabeleceu um pacto com seus sentidos, comprometendo-se a não *deter* seus olhos¹⁵⁹ em uma עַל־בְּתוּלָה, *virgem*,¹⁶⁰ evitando, assim, uma vida dupla e um coração impuro.

O objetivo dos v. 2-4 é provar que Jó é íntegro, e para isso são utilizadas três perguntas retóricas. Quanto à forma, os dois hemistíquios dos v. 2 e 3 formam um paralelismo sinonímico espelhado (ab//a'b'), enquanto os hemistíquios do v. 4 apresentam um paralelismo sintético estruturado em um quiasmo (ab//b'a'), característica que destaca sua centralidade na estrofe. O v. 2 começa com a partícula interrogativa וַיִּהְיֶה, que pode ser entendida como adversativa, *mas, quê?* ou afirmativa, *então*. Sua função é relacionar a situação de sofrimento de Jó, descrita no capítulo 30, com as resoluções do capítulo 31.¹⁶¹ Nesses versículos, *Eloah* e *Shadday* são apresentados como juízes que controlam e julgam as ações humanas, enquanto Jó teme conhecer seu הַלָּק, *destino*, e a וְנַחֲלָה, *herança*, que *Shadday* lhe reserva.

Jó, que, durante a vida, considerou os ensinamentos da doutrina da retribuição¹⁶² – defendendo que injustos e malfeitores são recompensados com adversidades e desgraças, enquanto justos e inocentes são abençoados com saúde e riquezas –, esperava a bênção como recompensa por ter vivido eticamente (29, 20). No entanto, testemunhou o ímpio e o injusto prosperarem (21,7-15), enquanto os inocentes e justos, como ele, eram amaldiçoados com toda sorte de calamidades e infortúnios (v. 3).¹⁶³

Para Jó, ser íntegro e reto de nada adiantou. O pacto que firmou com seus sentidos (v. 1), alicerçado em sua integridade e fé, não lhe garantiu a tão desejada bênção. Apesar de seus esforços, renúncias e sacrifício, foi atingido por desgraças, calamidades e, o pior de tudo, perpetradas por *Eloah*.

A pergunta do v. 4 é irônica. Jó utiliza a retórica negativa para afirmar que *Eloah* vê seus caminhos: הֲלֹא־הוּא יִרְאֶה דְרָכַי וְכָל־צְעָדַי יִסְפֹּר, *Acaso ele não vê os meus caminhos, e todos os meus passos enumera?* Se *Eloah* mede seus passos e הֲרָאָה, *vê*, seus דְּרָכַי, *caminhos*, como um

¹⁵⁹ No AT, os olhos eram considerados a porta de entrada para o coração. O ato de olhar poderia despertar os mais profundos desejos e estimular a transgressão das leis de Deus (Gn 3,6; 2Sm 11,2; Mt 5,28). Em Nm 15,39, o povo foi intimado a lembrar-se dos mandamentos de Deus e a não se prostituir, seguindo as concupiscências de seus corações e olhos (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 409).

¹⁶⁰ Mazzoni explica que, segundo alguns comentaristas, o termo בְּתוּלָה, *virgem*, é uma referência à virgem celestial, um título atribuído à deusa babilônica *Ishtar* ou à deusa *Anat* da mitologia ugarítica. Portanto, a recusa de Jó em se deixar seduzir por alguma prática idolátrica pode ser entendida nesse contexto (Jr 44,16-19) (MAZZONI, *Giobbe*, p. 227; ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 436).

¹⁶¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 1082.

¹⁶² Jó 18,12; 21,17.30.

¹⁶³ HABEL, *The Book of Job*, p. 432.

espião em busca de algum pecado,¹⁶⁴ então conhece o coração de Jó e sabe que é íntegro, não merecendo punição.¹⁶⁵

(b) Os v. 5-6 retomam o juramento de integridade de Jó, reafirmando que a *falsidade* e o *engano* não fazem parte de seu caráter.¹⁶⁶ Esses versículos iniciam-se com a fórmula de juramento: אָמַרְתִּי לִבִּי אֶשְׁוֶה, *se andei com falsidade*, e terminam desafiando *Eloah* a pesá-lo (v. 6). Jó comparecerá perante o tribunal divino, e *Eloah* deve pesar seu coração, בְּמִלְאֵי צֶדֶק, *na balança da justiça*,¹⁶⁷ e יִדַּע, *reconhecer*, assim, sua תְּמִתִּי, *integridade*.

(c) Os v. 7-8 apresentam um juramento em que Jó confessa que jamais cometeu o pecado da *cobiça*.¹⁶⁸ O v. 7, a prótase do juramento, é marcado pela partícula אִם, *se*. A apódose é expressa por verbos no jussivo, indicando um desejo: יֹאכַל, *que coma*, e יִשְׁרְשׁוּ, *que sejam arrancados* (v. 8).¹⁶⁹

Primeiramente, Jó relembra a metáfora do דֶּרֶךְ, *caminho* (v. 4), com um sentido ético,¹⁷⁰ e, em seguida, *elenc*a as metáforas corporais, como אֲשָׁרֵי, *meus passos*, representando os *pés*, עֵינָי, *meus olhos*, לִבִּי, *meu coração*, e כַּכְפָּי, *minhas palmas*, simbolizando as *mãos*. Essas metáforas retratam a ação e a essência de Jó. Jó sustenta que jamais se desviou de seu caminho, jamais tropeçou e se desviou da retidão. Ele afirma que manteve seus olhos e coração vigilantes para evitar a prática da impiedade. Suas mãos não estão manchadas pelo pecado ou crime, mas, sim, livres de quaisquer transgressões.¹⁷¹

O v. 8 é uma autoimprecação, uma declaração em que Jó expressa sua disposição em padecer, aceitando que outro possa colher e desfrutar de seu trabalho caso tenha cometido, em algum momento de sua vida, o pecado da cobiça. Jó afirma: אֲזַרְעָה וְאַחֵר יֹאכַל, *semeio, outro que coma*, e que sua יִרְשָׁתִּי, *descendência*,¹⁷² seja escravizada, caso suas declarações sejam falsas.¹⁷³

¹⁶⁴ Jó 7,8.17-20; 10,14; 13,27; 14,3.

¹⁶⁵ Jr 12,3.

¹⁶⁶ Jó 27,4-6; 29,14 (HABEL, *The Book of Job*, p. 432).

¹⁶⁷ Tradução literal: *balança justa*. *Balanças justas* são a contrapartida de *balanças falsas*, mencionadas em Am 8,5 e Pr 11,1). A imagem da balança da justiça, pela qual Deus pesa e mede as pessoas, é uma representação que pode ser encontrada na tradição egípcia do julgamento dos mortos (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 161).

¹⁶⁸ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 161.

¹⁶⁹ HABEL, *The Book of Job*, p. 433.

¹⁷⁰ MORLA, *Libro de Job*, p. 1085.

¹⁷¹ Dt 13,18; Jó 11,15; 16,17; Sl 15.

¹⁷² O substantivo יִרְשָׁתִּי significa *renovo, rebento, descendente ou filhos*. Deve ser compreendido à luz do v. 9, em que Jó fala de sua esposa, e não do hemistíquio 8a, que menciona a colheita dos frutos da terra. Portanto, interpretamos יִרְשָׁתִּי como *descendentes*. No livro de Jó, é utilizado com esse sentido em 5,25; 21,8; 27,14 (Is 34,1; 44,3).

¹⁷³ HABEL, *The Book of Job*, p. 433.

(d) Os v. 9-12 abordam o tema do *adultério*, considerado um crime de acordo com o decálogo.¹⁷⁴ Jó assegura que seu לִבִּי, *coração*,¹⁷⁵ jamais cedeu aos encantos de uma mulher e nunca se aproximou da porta de seu vizinho (v. 9).¹⁷⁶ Nunca desejou ou sequer pensou em violar as filhas ou a esposa de seu vizinho e nunca foi tentado a abandonar a pureza tanto do coração quanto do corpo. Por isso, a autoimprecação (v. 10) propõe sanções que incidem sobre sua esposa. Ele declara: se cometi tal הַזָּנָה, *infâmia* (v. 11), *adultério*, que minha mulher gire a mó, הַטְּחֵן, *que moa*,¹⁷⁷ ou seja, que se torne uma escrava social ou sexual,¹⁷⁸ servindo outro homem, e que outros יִכְרַעוּן יָדָיו וְיִשְׁתַּחֲוּוּ, *se inclinem sobre ela*.¹⁷⁹ Ele está disposto a entregar sua mulher para outro homem e a fazer com que o sirva tanto na cozinha quanto sexualmente.

Os v. 11-12 iniciam-se com uma partícula deítica, um פִּי asseverativo, para dar continuidade à autoimprecação de Jó do v. 9. A sentença final que espera é extrema, e até mesmo o indestrutível deve ser erradicado, pois a violência sexual constitui o princípio da morte.¹⁸⁰ Jó jura que, caso tenha cometido adultério, deveria ser julgado¹⁸¹ pelo חַטָּא, *crime*, de הַזָּנָה, *infâmia*, e que tudo o que conquistou deve ser arruinado, פִּי, *pois*, o אֵשׁ, *fogo*, que pode ser entendido, nesse contexto, como um desejo sexual incontrolável (Eclo 9,8),¹⁸² ou da punição, consumirá tudo עַד-אֲבֵדוֹן, *até a perdição*, וְשִׁטְפוֹתָהּ, *erradicando*, completamente seus bens.

I.b. *Jó é justo: jamais rejeitou o direito aos pobres* (v. 13-23). Na segunda estrofe, Jó continua defendendo sua inocência ao enumerar *quatro* transgressões que nunca cometeu contra os empobrecidos. (a) Primeiramente, menciona o grupo dos servos de sua casa (v. 13-15), (b) seguido pelos *pobres* (v. 16a.19), (c) *viúvas* (16b) (d) e *órfãos* (v. 17.21). Ele lembra que sempre agiu com justiça em relação aos empobrecidos (v. 16-23).¹⁸³

(a) No que diz respeito aos v. 13-15, Jó esclarece que אֲמַאֲסָאִים מְשַׁפֵּט עַבְדֵי וַאֲמָתַי, *nunca rejeitou o direito aos seus servos e servas*, quando entravam em conflito (v. 13). Mesmo que os escravos não tivessem a capacidade de apresentar uma queixa legal ou processar o seu proprietário, Jó os ouvia e defendia seu direito.¹⁸⁴ Apesar de os escravos estarem sujeitos aos

¹⁷⁴ Ex 20,17; Dt 5,21 (SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 161).

¹⁷⁵ Tradução literal de לִבִּי: *meu coração*.

¹⁷⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 1086.

¹⁷⁷ Jussivo do verbo טָחַן, *moer, triturar, macetar*.

¹⁷⁸ HABEL, *The Book of Job*, p. 434.

¹⁷⁹ יִכְרַעוּן: forma jussiva do verbo כָּרַע, *encurvar-se, inclinar-se*.

¹⁸⁰ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 221.

¹⁸¹ Ex 21,22.

¹⁸² Pr 6,27-31; MORLA, *Libro de Job*, p. 1087-1088.

¹⁸³ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 163-164.

¹⁸⁴ Ex 21,2-11.20-21.26-27; Lv 25,39-55.

caprichos de seu proprietário, Jó os tratava como indivíduos, e não como propriedade.¹⁸⁵ Ele reconhecia que אֱלֹהִים, *Deus*, o interrogaria sobre as queixas de seus servos, e por isso defendia os direitos deles, mesmo que fossem contra ele próprio. Dessa forma, estaria preparado para responder a Deus quando questionado sobre os lamentos de seus servos (v. 14).¹⁸⁶

Jó acredita na igualdade entre *senhores e escravos*, o que o leva defender a origem comum de todos os seres humanos,¹⁸⁷ sejam eles escravos ou livres. Ele afirma que todos foram בְּרֶחֱם אֶחָד, *formados no mesmo útero*, e sua dignidade deriva de Deus.¹⁸⁸ Segundo Pikaza, o termo אֶחָד, *um*, pode ser entendido de três formas:

(a) Este “uno” (אֶחָד) es Dios Uno, que nos ha hecho a todos en el seno de la madre, por eso somos iguales ante él. (b) Nos ha hecho en Un Seno, es decir, a través de un mismo tipo de maternidad, de forma que por origen somos iguales. (c) Nos ha hecho Uno en el vientre, iguales.¹⁸⁹

É a partir da compreensão de que o ser humano nasceu do mesmo ventre que Jó defende o direito dos empobrecidos.

Os v. 16-23 abordam as transgressões cometidas contra os empobrecidos na sociedade. No hemistíquio 16a e no v. 19 (b), o texto apresenta três adjetivos hebraicos que são traduzidos como *pobres*. O adjetivo דָּלִים, *indigente*, no 16a, enquanto no v. 19b temos o adjetivo אֲבֻדָּה, *abandonado*, e אֲבִיּוֹן, que significa *necessitado*. No hemistíquio 16b (c), aparece a palavra אֶלְמָנָה, *viúva*. (d) E, no v. 17, o יָתוֹם, *órfão*. A dupla *órfão e viúva* representa o paradigma daqueles que se encontram em situação de empobrecimento. Essa descrição é de extrema importância para compreendermos a postura ética de Jó e sua relação com os empobrecidos de sua sociedade. Jó, como defensor do direito dos pobres, expressa sua defesa com os seguintes argumentos:

אֲנִי, *se*, impedi o desejo dos דָּלִים, *indigentes*, se deixei os olhos da אֶלְמָנָה, *viúva*, quebrantarem-se (v. 16), se comi o meu bocado sozinho sem dividi-lo com o יָתוֹם, *órfão* (v. 17). Se vi o אֲבֻדָּה, *abandonado*, sem o que vestir, e o אֲבִיּוֹן, *necessitado*, sem o que cobrir (v. 19). Se ergui a minha mão contra o יָתוֹם, *órfão*, porque vi, no portão, meu amparo (v. 21).

¹⁸⁵ WEISER, *Giobbe*, p. 321.

¹⁸⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 414.

¹⁸⁷ Trata-se da crença de que um criador comum entre os seres humanos e uma origem compartilhada justificam a perspectiva de que todos os seres humanos são iguais perante Deus e sua corte. Essa crença é consistente tanto com a teologia da criação quanto com a literatura sapiencial (Pr 17,5a; 22,2) (HABEL, *The Book of Job*, p. 435).

¹⁸⁸ Sl 8,5; Ef, 6,9; Gl 3,28.

¹⁸⁹ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 222.

A autoimprecação é descrita no v. 22. Jó se dispõe a sofrer uma punição severa, sendo esta a *quarta* mencionada no capítulo 31, o que é indicado pelos verbos no jussivo, תפול, *que caia* (v. 22a),¹⁹⁰ e תשבר, *que seja quebrado* (v. 22b).¹⁹¹ Além disso, observa-se uma perfeita simetria entre os dois hemistíquios do v. 22, formando uma construção paralela (abc//a'b'c'), caracterizando uma construção retórica impecável.

c	b	a	22a	a	b	c
			כְּתִפִּי מִשְׁכָּמָה תִּפּוֹל			<i>O meu ombro, das minhas costas, que caia.</i>
c'	b'	a'	22b	a'	b'	c'
			וְאַזְרְעִי מִמְּנָה תִּשָּׁבֵר			<i>e o meu braço, desde a articulação, que seja quebrado.</i> ¹⁹²

Jó é um cidadão justo e íntegro; suas ações são pautadas pelo temor a Deus. Por esse motivo, aceitaria, sem hesitar, a punição divina, caso, em algum momento de sua vida, tenha desprezado os pobres ou governado de forma tendenciosa, favorecendo os ricos. Se isso de fato ocorreu, que as אֵל אֵל, *desgraças de Deus* (v. 23a), caíam sobre ele. No entanto, é importante ressaltar que, apesar de Jó praticar a justiça e defender com retidão a causa dos pobres, incontáveis desgraças recaíram sobre seus ombros e suas costas.¹⁹³

I.c. *Jó é temente a Deus: jamais cometeu idolatria* (v. 24-34). Jó confessa *quatro* delitos na primeira estrofe (v. 1-12) e outros *quatro* na segunda (v. 13-23),¹⁹⁴ e, na terceira estrofe, v. 24-34, aborda *quatro* temas: (a) *a idolatria* (v. 24-28), (b) *o mal direcionado ao inimigo* (v. 29-30), (c) *a hospitalidade ao estrangeiro* (v. 31-32) e (d) *a hipocrisia* (v. 33-34).

(a) No que diz respeito à idolatria, Jó *repudia* veementemente essa prática nos v. 24-28, que se manifesta na busca desenfreada pela *riqueza e poder*, bem como na adoração aos astros. Morla destaca que a *avareza* é representada, nos v. 24-25, por *quatro* elementos, sendo dois concretos; וָזָהָב, *ouro*, e כֶּתֶם, *ouro fino*, e dois abstratos: חֵיל, *riqueza / poder*, e כְּבִיר, *bens*.¹⁹⁵

Os versículos iniciam-se com a partícula condicional אם, *se*. אם־שִׁמְתִּי, *se depositarei* כֶּסֶף־יְיָ, *a minha confiança*, e מְבִטְחִי, *segurança*, na *riqueza* (v. 24). Além disso, Jó declara: אם־אֶשְׂמַח, *se me alegrei*, com a abundância de meus bens, substituindo o amor a Deus pelo dinheiro (v. 25).¹⁹⁶

¹⁹⁰ תפול, forma jussiva do verbo נָפַל, *desabar, desmoronar; cair*.

¹⁹¹ תשבר, forma jussiva do verbo שָׁבַר, *quebrar, demolir, fragmentar*.

¹⁹² A tradução literária seria: *Que cai, das minhas costas, o meu ombro e que seja quebrado, desde as articulações, o meu braço*.

¹⁹³ Jó 1,11; 10,7; 12,9; 13,21; 19,21.

¹⁹⁴ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 165.

¹⁹⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 1096.

¹⁹⁶ Lv 23,40; Sl 9,3.

E continua confessando: אֲמַרְאֲרָה, *se vi*, e secretamente deixei seduzir ou enganar o coração pelo יִהַר, *resplandecer*, da אור, *luz do dia*, e pelo יִקַּר, *esplendecer*, da לְוָה, *lua*, astros adorados com gestos de inclinação e com o beijar a mão¹⁹⁷ pelos povos vizinhos de Israel (v. 26).¹⁹⁸ No entanto, afirma que manteve sua integridade e fé, nunca depositando confiança nas riquezas e jamais renegando a Deus (v. 28b).

(b) Nos v. 29-30, Jó rejeita a possibilidade de se alegrar com a decadência e o mal de um inimigo. O termo utilizado é מִשְׂנֵאִי, que significa, *aquele que me odeia*. Jó demonstra controle sobre seus instintos, pois não se alegra quando o mal atingiu alguém que o considerava inimigo. Ele não cultivava inimizades e não possui inimigos, graças ao seu amor pelo próximo, o que elimina a possibilidade de tê-lo. De fato, Jó está atento aos conselhos de Pr 24,17-18: *Não te alegres com a queda do teu inimigo nem exulte quando tropeçar, não suceda que vendo isto o Senhor se desagrade e do outro desvie sua cólera*. Isso de certa forma indica o caminho do amor cristão, como afirmado em Mt 5,43: *Ouviste o que foi dito: Amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo*.¹⁹⁹ *Eu, porém, vos digo: Amai vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem*.²⁰⁰

(c) Nos v. 31-32, é abordada a questão da *hospitalidade* em relação ao אֲרָח, *viajante*, seja ele מִתְּי אֶהְלִי, *gente da minha tenda*, ou seja, conterrâneos, seja ele מִבְּשָׂרוֹ, *de sua carne*,²⁰¹ algum parente,²⁰² seja גֵּר, *forasteiro*, um estrangeiro. Jó era incapaz de desprezar um peregrino. As portas de sua casa estavam sempre abertas para receber aqueles que se aproximavam, fossem parentes ou estrangeiros. De acordo com a lei, seus pés eram lavados e sua fome saciada com uma generosa refeição.²⁰³

(d) Jó é um homem *íntegro e justo, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1). Por isso, afirma, nos v. 33-34, que não é *hipócrita*, אֲמַרְכַּסְיִתִּי כְּאָדָם פֶּשַׁעַי, *se encobri, como Adão, o meu crime* (v. 33a). O texto faz referência ao gesto de Adão, que, ao ouvir a voz de Deus, se esconde por medo (Gn 3,10).²⁰⁴ No entanto, Jó superou esse comportamento, pois não é dissimulado, nem mentiroso, e não trilha o caminho da hipocrisia.²⁰⁵ Por isso, insiste em sua

¹⁹⁷ WEISER, *Giobbe*, p. 322.

¹⁹⁸ Os *astros*, o *Sol* e a *Lua* foram divinizados pelas culturas vizinhas de Israel, sendo considerados como criaturas de *Elohâm* na Bíblia (Gn 1,16) (MORLA, *Libro de Job*, p. 1096; WEISER, *Giobbe*, p. 322; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 165).

¹⁹⁹ Lv 19,18.

²⁰⁰ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 420.

²⁰¹ Tradução literal: *dentre a carne dele*.

²⁰² HARTLEY, *The Book of Job*, p. 420.

²⁰³ Gn 19,1-3; Jz 19,16-21.

²⁰⁴ MAZZONI, *Giobbe*, p. 234.

²⁰⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 421.

inocência e não teme a opinião pública, pois jamais transgrediu a lei divina e nunca foi a causa de escândalos que o amedrontassem ou silenciassem, levando-o a viver escondido da sociedade para evitar envergonhar sua família.

8.5 (IV) Que *Shadday* me responda (31,35-40)

Com os v. 35-40, quarta parte da apologia, o testamento de Jó,²⁰⁶ e clímax da confissão de inocência²⁰⁷ e espera de uma resposta de seu adversário. A estrofe está subdividida em três unidades: (a) *Jó desafia Shadday* (v. 35-37), (b) *Jó condena a exploração da terra* (v. 38-40b) e (c) *a introdução de uma fórmula pelo narrador para concluir as palavras de Jó* (v. 40c).

A estrofe apresenta algumas dificuldades temáticas nos v. 38-40b, o que levou alguns comentaristas a suspeitar que foram deslocados, propondo diferentes realocações. Morla, por exemplo, afirma que esses versículos estão claramente descontextualizados e os translada para após o v. 15, defendendo uma conexão temática com os v. 13-15.²⁰⁸ Alonso Schökel e Sicre Díaz os encaixam após o v. 23.²⁰⁹ Weiser e Hartley os deslocam para antes dos v. 35,²¹⁰ e Dhorme os posiciona após o v. 32.²¹¹ Por sua vez, Mazzoni, Habel, Pikaza, Janzen e Schwienhorst-Schönberger comentam as dificuldades estruturais, mas mantêm a disposição do TM.²¹² Neste estudo optamos por seguir a disposição do TM, mesmo que apresente maior complexidade.

(a) *Jó desafia Shadday* (v. 35-37). A tradução desses versículos facilitará a interpretação.

מִי יִתֶּן-לִּי שְׁמֵעַ לִּי	35a	<i>Quem me concederá, quem me escuta?</i>
הָרִתִּי שְׂדֵי יַעֲנֵנִי	35b	<i>Eis a minha marca!²¹³ Shadday, responde-me!²¹⁴</i>
וְסֵפֶר כְּתָב אִישׁ רִיבִי:	35c	<i>E o libelo escrito por meu adversário,²¹⁵</i>

²⁰⁶ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 225.

²⁰⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 1101.

²⁰⁸ MORLA, *Libro de Job*, p. 1088.

²⁰⁹ ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 446-447.

²¹⁰ WEISER, *Giobbe*, p. 324. HARTLEY, *The Book of Job*, p. 421.

²¹¹ DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 465.

²¹² MAZZONI, *Giobbe*, p. 227; HABEL, *The Book of Job*, p. 438-440; PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 225; JANZEN, *Giobbe*, p. 275-276; SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 167.

²¹³ הָרִתִּי, *eis o meu tau* (Ez 9,4.6). תּוּ, última letra do alfabeto, antigamente escrita em forma de cruz (ALONSO SCHÖKEL, DBHP, p. 698).

²¹⁴ יַעֲנֵנִי, *que me responda*, jussivo do verbo עָנָה, *responder*.

²¹⁵ אִישׁ רִיבִי, tradução literal: *homem de meu pleito* (Jr 15,10; Is 41,11) (ALONSO SCHÖKEL, DBHP, p. 618; DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 469).

אִם-לֹא עַל-שִׁכְמִי אֶשָׂאנוּ	36a	<i>juro,</i> ²¹⁶ <i>sobre o meu ombro o carregarei,</i> ²¹⁷
אֶעֱנֶנּוּ עֲטָרוֹת לִי:	36b	<i>o atarei, como uma coroa,</i> ²¹⁸ <i>sobre mim.</i>
מִקְפָּר אֶעֱדִי אֲגִידנוּ	37a	<i>O número de meus passos lhe relatarei</i>
כְּמוֹ-נְגִיד אֶקְרָבנוּ:	37b	<i>e como um príncipe me aproximarei.</i>

Jó conclui seu último discurso nos v. 35-37, manifestando dois desejos: o primeiro é o desejo de ser ouvido, e o segundo é de que *Shadday* considere seus discursos e se digne respondê-lo.²¹⁹ Ambos os desejos são expressos no v. 35.

O primeiro desejo (v. 35a) é expresso pela interjeição מִי יִתֶּן-לִי, *quem me concederá / oxalá,*²²⁰ manifestando o desejo de ser ouvido por alguém לִי שְׁמַע, *que me escute*. Embora a frase esteja no impessoal, o v. 35b demonstra que é direcionada a *Shadday*: הֲוֵה-תָוִי שְׁדֵי יַעֲנֵנִי, *eis a minha marca / minha assinatura, Shadday, que me respondas!*²²¹ Jó exige que lhe apresentem, por escrito, o סֵפֶר, *libelo*, do adversário.²²²

Jó desafia *Shadday*, exige que este apresente a peça jurídica oficial, redigida por seu adversário,²²³ com o elenco dos crimes e pecados que ele supostamente cometeu.²²⁴ No entanto, é importante salientar que o verdadeiro desejo de Jó é que seu adversário analise seu discurso de autoimprecação e declare sua inocência.²²⁵ Se isso acontecer, ele ornamentará seus ombros com a declaração e colocará uma coroa sobre sua cabeça. O libelo testemunhará sua inocência e a coroa restabelecerá sua dignidade diante da opinião pública (v. 36).

O v. 36a inicia-se com a fórmula de juramento אִם-לֹא, *se não, sobre meus ombros, o carregaria*; é uma referência ao ritual de responsabilização. Quando uma responsabilidade era imputada e admitida, colocava-se um peso sobre os ombros daquele que a assumiu como sinal de seu compromisso, como pode ser atestado por Is 22,22, que relata que as chaves da casa de Davi foram colocadas sobre os ombros de *Eliaqim*, filho de *Hilqiáhu*.²²⁶ Por outro lado, a coroa sobre a cabeça de Jó representa a devolução de sua dignidade.²²⁷

²¹⁶ אִם-לֹא, a tradução é: *se não*.

²¹⁷ Dhorme propõe a seguinte tradução para o v. 36: “Should I not wear it on my shoulder / Não devo usá-lo no meu ombro? (36a), Shall I not bind it as crowns about my head? / Não devo prendê-lo como coroas sobre minha cabeça? (36b)” (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 470).

²¹⁸ Pr 12,4; 17,6.

²¹⁹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 167.

²²⁰ A interjeição מִי יִתֶּן foi utilizada em diversas passagens, quando Jó expressou sua esperança (Jó 14,13; 19,23; 29,2).

²²¹ Jó já havia apresentado seu desejo de ser ouvido por Deus (Jó 6,8; 19,23).

²²² HABEL, *The Book of Job*, p. 438.

²²³ Jz 12,2.

²²⁴ *Quantos são meus crimes e pecados? Dá-me a conhecer minhas transgressões e minha falta* (Jó 13,23).

²²⁵ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *O livro de Jó*, p. 168.

²²⁶ Is 22,22 (GRAY, *The Book of Job*, 2010, p. 391).

²²⁷ Pr 4,9; 12,4; 14,24; 16,31; 17,6.

Uma nova intervenção ocorre no v. 37. Jó declara diante de *Shadday* que discursará sobre o מְסַפֵּר צְעָדָי אֲגִידָנּוּ, *número de seus passos*, não como um servo ou alguém que suplica por misericórdia, mas como homem livre. Diante de seu adversário, apresentará seus passos, ou seja, os caminhos por onde passou, representando, por sinédoque, sua conduta e ética. Ele se apresentará ao seu adversário não como um derrotado, e sim כְּמוֹ-לִידָד, *como líder*, como alguém que sobreviveu à tribulação sem blasfemar, contrariando as expectativas de Satã e a sugestão de sua esposa (1–2).

Essa é a marca de Jó, o seu תָּו, *tau*, que simboliza a tribulação que suportou e sua determinação em não blasfemar contra *Eloah* nem contra a vida. Ele sustentará essa marca sobre seus ombros, como Cristo suportou a cruz, e ostentará a coroa da justiça em sua cabeça (29,14), assim como Cristo ostentou a coroa de espinhos. Esse deve ser o conteúdo do libelo de seu adversário, uma declaração de que está sofrendo não porque é um homem injusto, como acusaram seus amigos, mas sim para provar a Satã que o ser humano é capaz de amar a Deus e ao próximo de forma gratuita.

(b) *Jó condena a exploração da terra* (v. 38-40b). Esses versículos trazem um juramento final no qual Jó nega ter explorado a אֶרֶץ, *terra*.²²⁸ A estrutura desses versículos segue a forma de um juramento condicional. Nos v. 38-39, temos a prótase, sendo que a apódose se encontra no v. 40ab. Jó enfatiza: אֶם-עָלִי, *se contra mim*, a minha *terra*, aos prantos, protestou. אֶם-כֹּהָה, *se sua força*, eu comi sem pagar e נָפַח, *resfoleguei, asfixiei*, a נַפְתָּ, *vida*, ou a *garganta* de seus administradores... *Então* desejo que: em vez de תֵּבֵן, *trigo*, אֲצַיֵּן, *que brotem*,²²⁹ תֵּבֵן, *espinheiros*. Em vez de שְׂעֵרָה, *cevada*, בְּאֲשָׁה, *que cresçam urtigas*.

Para Jó, existe uma relação de parentesco entre a terra e os trabalhadores.²³⁰ Explorar a terra até exaurir todos seus nutrientes é o mesmo a esgotar as forças de seus proprietários e trabalhadores, é o mesmo que sufocar quem nela trabalha, oprimindo suas נַפְתָּ, *gargantas*, sua vitalidade. Por essa razão, a terra deve descansar a cada sete anos.²³¹ Se o proprietário explora a terra e seus trabalhadores, sujeitando-os a condições de trabalho precárias e retendo seus salários, os sulcos da terra clamarão contra ele, e a terra será contaminada pelo sangue dos trabalhadores,²³² tornando-a estéril, ou seja, incapaz de produzir alimentos.

²²⁸ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 420.

²²⁹ אֲצַיֵּן é a forma jussiva do verbo אָצַן, *sair, surgir, brotar, nascer*.

²³⁰ Lv 18,24-28; Lv 19,19 (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 423; MORLA, *Libro de Job*, p. 1089).

²³¹ Ex 23,10-11; Lv 25,2-7; 26,34-35.

²³² Gn 4,10-12; Nm 35,33-34; Sl 106,38.

Jó expressa o desejo de que, em vez de frutos אֲצִי, *que brote*, espinheiros e urtigas. Quando o proprietário obedece à lei divina, ocorre o oposto: a terra produz frutos abundantes. Jó nunca causou danos à terra, nem incorreu nas penas previstas, assim sendo, essas normas não se aplicam a ele. É exatamente por isso que, na sua autoimprecação (v. 40ab), ele evoca a maldição da infertilidade sobre seus campos, pois sabe que isso jamais acontecerá.

(c) *Estão completas as palavras de Jó* (40c). O hemistíquio 40c, que é a última frase do discurso, é proferido pela voz poética. O texto informa o término das palavras de Jó. Trata-se de uma afirmação objetiva, de uma nota final, semelhante a Jr 51,64. No entanto, é necessário analisá-la mais detalhadamente, pois o que inicialmente parece ser apenas uma informação esconde uma afirmação importante sobre Jó, personagem central da obra.

Literalmente, o texto hebraico diz: תָּמִיו דְּבָרַי אֵיּוֹב, [*estão*] *completas as palavras de Jó*. No entanto, o verbo תָּמִי, *completar, concluir*, deriva da raiz תָּמַם, que significa *estar completo, terminado*, e carrega a ideia de integridade, perfeição e autenticidade. De acordo com Olivier, no hebraico, “esse radical transmite a ideia de algo completo, irrepreensível e perfeito, refletindo uma atitude de autenticidade e confiabilidade”.²³³

No livro de Jó, a raiz תָּמַם aparece com quase todos os seus derivados.²³⁴ O termo תָּמִי, que faz referência ao fim de uma seção, pode ser encontrado em 21,23 e 31,40c. O adjetivo יָמִיָּם, que significa *inteiro, perfeito, irrepreensível*, é usado para referir regras culturais e pessoas piedosas e retas diante de YHWH, e está presente em Jó 12,4; 36,4 e 37,16. O adjetivo יָמִיָּם descreve uma pessoa com valores éticos e sociais (1,1.8; 2,3; 8,20; 9,20-22),²³⁵ transmitindo a ideia de ser *irrepreensível, inocente, sincero, quieto, pacífico, piedoso, puro, saudável*. Esse adjetivo é raramente encontrado fora do livro de Jó. Já o substantivo יָמִיָּם é empregado para caracterizar a natureza e a atitude daquele que está realizado.²³⁶ Por fim, o substantivo יָמִיָּם descreve o caráter de uma pessoa que guia suas ações a partir do temor a Deus e dos princípios da ética, da retidão, da honestidade, da lealdade e da integridade. Esse substantivo é exclusivo do livro de Jó (2,3.9; 27,5).²³⁷

O termo תָּמִי, presente no hemistíquio 40c, sugere um jogo de palavras que reconhece a integridade e perfeição de Jó, como pode ser constatado em 31,6 e no primeiro versículo do

²³³ OLIVIER, תָּמַם. In: NDITEAT, p. 305.

²³⁴ Só não aparece o substantivo יָמִיָּם, que denota um corpo saudável (Sl 38,4; Is 1,6).

²³⁵ Sl 64,4.

²³⁶ 1Rs 22,34; 2Cr 18,33.

²³⁷ OLIVIER, תָּמַם. In: NDITEAT, p. 305-307.

livro (1,1). Além disso, esse termo expressa a completude e perfeição das palavras proferidas por Jó,²³⁸ conforme será reconhecido por *YHWH* em 42,7.

8.6 Conclusão

O testamento de Jó, capítulos 29–31, configura-se como um texto apologético. Jó, personagem central do livro, desvia o foco dos diálogos com Elifaz, Baldad e Sofar, e dirige-se a *Eloah*, apresentando de maneira objetiva, assertiva e proativa as diferentes etapas de sua história. Trata-se de um texto de natureza ético-teológica, representando a última tentativa de Jó de se dirigir a *Eloah*, o juiz do tribunal divino.

No capítulo 29, Jó examinou e defendeu seu passado, convidando *Eloah* a observar sua maneira de viver e o respeito que desfrutava no portão da cidade devido à sua integridade. Nesse período, atuava como defensor dos pobres, a quem considerava como seus próprios filhos. Eram dias em que *Eloah* velava por Jó (v. 1-9), e Jó, como um juiz justo, zelava pelos menos favorecidos e defendia seus direitos (v. 10-17).

Jó vivia uma vida feliz e nutria o desejo de multiplicar seus dias como הוֹלֵל, *areia*, e após uma longa existência, perecer em seu ninho, apenas para renascer, como uma fênix, e viver outros mil anos (v. 18-20). No portão da cidade, era reverenciado como o mais sábio. Os jovens e notáveis silenciavam-se para ouvir suas palavras, não querendo perder nem mesmo uma gota de sua sabedoria (v. 21-25). Jó era um líder exemplar, um modelo na esfera social, familiar e religiosa. Todos o respeitavam, pois, nos momentos de julgamento, não hesitava em exercer a justiça e defendia o direito de todos, desde os notáveis até os oprimidos. No entanto, uma série de desgraças abateu-se sobre ele, destruindo sua família, reputação, bens e honra.

O capítulo 30 consiste em um discurso que abordou o atual estado de tribulação, sofrimento e perda. Jó levanta o olhar e declara: *E agora... Eis-me feito pó e cinzas* (v. 19a). Jó tornou-se o objeto de escárnio, sendo ridicularizado por todos, desde jovens até aqueles homens que antes eram desprezados. Sua luta agora é diferente, pois antes defendia o direito, mas agora defende sua própria honra. Por isso, se esforça para compreender por que *Eloah* o persegue e está destruindo sua história e carne.

Esse capítulo representa uma autoanálise de Jó, enquanto está sobre as cinzas. Ele busca em seu coração algum pecado e não encontra nada, mas descobre que o motivo de sua tribulação é outro. Deus o abandonou e, além disso, tornou-se seu carrasco (v. 16-23). Agora, sua pele

²³⁸ FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 286.

está em decomposição, seus ossos estão secos e a harpa, que será tocada em seu funeral, está afinada (v. 30-31).

No entanto, para alguém que é íntegro como Jó, há esperança. No capítulo 31, Jó direciona suas palavras a *Eloah*, olhando para o futuro, e confessa que nunca cometeu nenhum crime ou pecado. Ele declara sua inocência diante de *Eloah* e dos homens. Jó refuta as acusações de seus conterrâneos, que são leais seguidores da doutrina da retribuição e conjecturam que seus sofrimentos têm origem em algum pecado oculto.

Jó contradiz essa tese, assegurando que jamais praticou o mal e nega toda culpa. Sua declaração é meticulosa e revela seu caráter ético e espiritual. Por isso, deseja que *Shadday* se apresente em seu julgamento, não para negar o fato de que ele, como todo ser humano descendente de Adão, é pecador. O que lhe perturba não é a constatação de que o ser humano é pecador, mas sim a interpretação e postura de seus amigos, que culpam a vítima por seu próprio sofrimento.

Jó 29–31 representa o desfecho dos discursos de Jó, revelando de maneira proeminente seu compromisso ético-social e espiritual. A estrutura quadripartida foi observada nesse texto, tanto no esquema geral do bloco quanto nas subdivisões de cada capítulo. Isso confirma que a estrutura quadripartida desempenha um papel central no livro de Jó e faz parte da comunicação de sua mensagem teológica.

Os discursos de Elihu, o quarto amigo a dialogar com Jó, abrangendo os capítulos 32–37, também adotam um esquema quadripartido, como será comprovado. Após uma breve introdução do narrador (32,1-5), segue-se o discurso de Elihu, composto de *quatro* partes distintas, cada uma introduzida por uma fórmula específica: (I) o primeiro discurso de Elihu, iniciado por *então Elihu, filho de Barakel, o buzita, tomou a palavra e disse* (32,6–33,33); (II) o segundo discurso, começando com *então Elihu retomou a palavra e disse* (34); (III) o terceiro discurso, que repete a mesma fórmula em 35,1; e (IV) o quarto e último discurso, se inicia com a fórmula, e *continuou Elihu e disse*, abrange os capítulos 36–37.

CAPÍTULO IX ELIHU, UM ILUSTRE DESCONHECIDO (32,1–37,24)

Os capítulos 32,1–37,24 constituem um bloco independente no livro de Jó. O texto é estruturado em *quatro* discursos, o que corrobora a estrutura quadripartida encontrada em textos e blocos literários do livro. Os discursos de Elihu são considerados pelos estudiosos como uma interpolação,¹ ou seja, um acréscimo ao livro,² uma vez que apresentam vocabulário, estilo e conteúdo próprios.³

No capítulo 32 o narrador introduz um novo interlocutor אֱלִיהוּא בֶן־בְּרַכְאֵל מִמִּשְׁפַּחַת רָם, *Elihu, filhos de Barakel, o buzita, da família de Ram* (v. 6).⁴ Elihu é um personagem ausente nos outros blocos do livro, o que causa surpresa, já que Jó 32,1-6 o menciona como uma testemunha auricular e ocular dos diálogos entre Jó e seus três amigos (4,1–31,40). No entanto, apesar do impacto de seus discursos, Elihu aparece e desaparece do livro sem deixar vestígios.⁵ Não recebe respostas nem de Jó, nem de seus amigos. Também não é mencionado no epílogo, no desafio de *YHWH* a Elifaz, Baldad e Sofar (42,7-9), o que dá a impressão de que seus discursos sejam vazios, prolixos e carentes de novidades,⁶ um acréscimo posterior ao texto.⁷ Contudo, a análise narrativa estuda o texto em sua composição canônica, e, portanto, essa análise não será desenvolvida em nossa abordagem.

O texto traz elementos característicos da poesia hebraica, tais como o paralelismo, a inclusão e as estruturas concêntricas, recursos retóricos empregados na defesa de seus argumentos. A estrutura interna do discurso é definida por aspectos linguísticos e temáticos, e, como mencionado anteriormente, o texto é composto de um discurso estruturado em *quatro* partes (32,7–37,24), precedido de um prólogo narrativo (32,1-6), em que se ouve a voz poética.

¹ GRAY, *The Book of Job*, 2010, p. 392; MORLA, *Libro de Job*, p. 1105.

² MAZZONI, *Giobbe*, p. 236.

³ MORLA, *Libro de Job*, p. 1106.

⁴ A apresentação das credenciais genealógicas, como o nome do pai e do clã, tem o objetivo de evitar que o leitor considere o personagem fictício. *Buz* foi um dos sobrinhos de Abraão (Gn 22,21) e *Ram*, um dos antepassados de Davi (1Cr 2,9; Rt 4,19). Além disso, *Buz* foi associada a *Us* em Jr 25,23 (MORLA, *Libro de Giobbe*, p. 1112; GRAY, *The Book of Job*, p. 395).

⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 1106; WEISER, *Giobbe*, 1975, p. 297.

⁶ MAZZONI, *Giobbe*, p. 272.

⁷ MAZZONI, *Giobbe*, p. 236.

A voz poética em 32,1-6 destaca Elihu e a finalidade de seus discursos. O texto inicia-se, no v. 1b, com a afirmação de que Jó se considerava justo: *כִּי הוּא צַדִּיק בְּעֵינָיו*, *porque ele [era] justo aos olhos dele*.⁸ Trata-se de uma frase nominal que começa com a partícula deíctica e enfática *כִּי*, *porque*, uma conjunção causal, que indica o objetivo do discurso de Elihu. A expressão *בְּעֵינָיו*, *a seus olhos*, significa que os três amigos, após o longo debate (4–27), consideraram Jó inocente, uma conclusão que fez Elihu acreditar que Elifaz, Baldad e Sofar se renderam diante da persistência de Jó, aprovaram seus argumentos declarando-o inocente, mas acabaram por considerar *Elohîm* culpado.⁹ Por isso, Elihu, *וַיִּהָר אֵף*,¹⁰ *encolerizou-se*, contra Jó, pois considerava-se mais justo que Deus, e contra seus três amigos, por não encontrarem argumentos convincentes para contestar os argumentos de Jó, o que fez *Elohîm* parecer culpado (v. 2-4). Todavia Elihu direciona sua cólera não aos amigos, e sim a Jó.¹¹

O discurso é longo, composto de dezesseis estrofes, com cento e sessenta versículos, sendo a maioria deles com dois hemistíquios marcados pela repetição da fórmula de introdução narrativa (32,6a; 34,1; 35,1; 36,1), recurso utilizado no início de cada discurso ao longo do livro.

Há também uma conexão temática entre o primeiro discurso, 32,6b–33,33, e o *quarto*, 36,1–37,24, que abordam o tema do conhecimento. O segundo discurso, 34,2-37, e o terceiro, 35,2-16, tratam do tema da justiça divina e da justiça humana. Dessa forma, observa-se uma construção em forma de quiasmo AB//B'A'.

A	<i>וַיַּעַן אֶלְיָהוּא בֶן-בְּרַכְאֵל הַבּוּזִי</i> וַיֹּאמֶר:	32,6a	<i>E respondeu Elihu, filho de Barakel, o buzita,</i> <i>E disse:</i>
B	<i>וַיַּעַן אֶלְיָהוּא</i> וַיֹּאמֶר:	34,1	<i>Então respondeu Elihu</i> <i>e disse:</i>
B'	<i>וַיַּעַן אֶלְיָהוּ</i> וַיֹּאמֶר:	35,1	<i>Então respondeu Elihu</i> <i>e disse:</i>
A'	<i>וַיִּסָּף אֶלְיָהוּא</i> וַיֹּאמֶר:	36,1	<i>E continuou Elihu</i> <i>e disse:</i>

⁸ Tradução literal: *a seus olhos*.

⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 1110.

¹⁰ Tradução literal seria: *incendiou-se o rosto de Elihu*.

¹¹ A expressão *אִפוּ הָרָה*, quando aplicada a um ser humano, indica uma ira divina seguida de uma punição (Gn 30,2; Ex 32,19; Nm 22,27; Jz 9,30; 1Sm 11,6). Nessa introdução do discurso de Elihu, essa expressão aparece quatro vezes, sendo duas vezes direcionadas a Jó (2ab), e nos v. 3a e 5b.

9.1 (A) Primeiro discurso de Elihu: o conhecimento humano (32,6–33,33)

O primeiro discurso pode ser dividido em duas partes: (I) o pedido de desculpa dirigido aos três amigos, estruturado em três estrofes (32,6-22): (a) v. 6-10, (b). v. 11-20, (c) v. 21-22; e (II) a segunda estrofe (33,1-33) é um ensinamento sobre o conhecimento.

9.1.1 (I) O pedido de desculpa (32,6b-22)

(a) Nos v. 6b-10 Elihu abandona o silêncio (v. 6b) e exorta os anciãos, pois foram incapazes de convencer Jó de seus equívocos, revelando que a idade avançada não concede a sabedoria. Por isso, Elihu, que era impedido de falar por ser jovem, agora sente-se impelido a manifestar o seu וְיָדָע , *conhecimento* (v. 10).

(b) Nos v. 11-22, Elihu dirige-se aos interlocutores de Jó. O texto inicia-se com a interjeição הִנֵּה , *olha* (v. 11a), uma partícula enfática usada para chamar a atenção ao conteúdo seguinte: *Olhai, estava confiando em vossos discursos, prestava atenção a vossos arrazoados, à vossa crítica às palavras dele. Tenho-vos acompanhado com atenção, mas nenhum de vós deu a resposta a Jó, nenhum de vós refutou suas palavras* (v. 11-12).

Essa é a motivação do discurso de Elihu. Sua inquietação cresceu à medida que os representantes da tradição se revelavam incapazes de convencer Jó de seus equívocos. Elihu percebeu a necessidade de uma réplica convincente (v. 17). Afinal, está cheio de conhecimento, como um odre de vinho prestes a estourar e transbordar de sabedoria (v. 18-19).

(c) Elihu encerra sua exortação enaltecendo suas próprias virtudes (v. 21-22), postura que transparece certa vaidade e até mesmo arrogância, causando a impressão de que é uma pessoa privilegiada, talvez pela oportunidade de proferir um discurso entre os anciões, o que é uma honra para os mais jovens.

9.1.2 (II) Um ensinamento sobre o conhecimento (33,1-33)

Jó 33,1-33 é um ensinamento sobre o conhecimento e foi direcionado a Jó (33,1). O texto pode ser subdividido em três estrofes: (a) v. 1-7, (b) v. 8-30 e (c) v. 31-33.

(a) Os v. 1-7 compõem a primeira estrofe e iniciam-se com uma oração adversativa וְאֵלֵךְ , *mas, por outro lado* (v. 1a), um recurso que une os capítulos 32–33 em um único discurso.¹² Em seguida, Elihu dirige a Jó com uma lista de termos sinônimos agrupados em

¹² MORLA, *Libro de Job*, p. 1130.

composições paralelas em *quatro* unidades, formando um quiasmo (ab//b'a'). O objetivo é intimar Jó, obrigando-o a acatar seu conhecimento (32,10).

No v. 1, Elihu convida Jó a *שָׁמַע*, *ouvir*, e prossegue com uma lista de termos relacionados ao ato de falar: *מִלָּה*, *discurso*, *דְּבָר*, *palavra* (2x), *פֶּה*, *boca*, *לְשׁוֹן*, *língua*, *חֵךְ*, *palato*, *אָמַר*, *ditos*, *שִׁפָּה*, *lábios*, como metáfora da *יִשְׁרָל־לִבִּי*, *retidão do coração*, de Elihu e das finalidades de seu discurso.

No v. 5a, Elihu desafia Jó utilizando uma fase condicional: *אִם־תִּוְכַל הַשִּׁבְנִי*, *se podes, responde-me*. No entanto, a exortação está nos v. 4.6-7. Nos v. 6-7, Elihu afirma ser uma criatura de *הַמָּר*, *argila*, assim como Jó, portanto, iguais diante de Deus e criados pelo *רוּחַ־הָאֵל*, *sopro de Deus*, sendo suas vidas preservadas pelo *וְנִשְׁמַת שַׁדַּי*, *sopro de Shadday*, conforme mencionado no v. 4, e é esse sopro divino que lhe confere sabedoria e conhecimento para falar.

(b) A segunda estrofe (v. 8-30) inicia-se com a partícula afirmativa *הֵן*, *de fato*, para dar ênfase ao conteúdo do v. 8. Elihu atesta que não ouviu conversa de terceiros, pelo contrário, foi testemunha auricular e ocular do discurso de Jó: *Falaste perante meus ouvidos, ainda escuto o som de tuas palavras* (v. 8). Os v. 9-11 resumem, embora de forma imperfeita, a essência do discurso de Jó. O núcleo aparece no v. 9, que é um versículo retórico, com *quatro* membros onde os elementos são relacionados dois a dois, dispostos de modo paralelo ab//a'b'.

a	<i>וְהָאֵי</i>	^{9aα}	<i>Eu [sou] puro,</i>
b	<i>בְּלִי פֶשַׁע</i>	^{9aβ}	<i>sem crime,</i>
a'	<i>חַף אֲנֹכִי</i>	^{9aγ}	<i>eu [sou] limpo,¹³</i>
b'	<i>וְלֹא עוֹן לִי</i>	^{9b}	<i>e não [existe] iniquidade em mim.</i>

Elihu refuta peremptoriamente os discursos de Jó, elaborando um longo discurso que ocupa os v. 12-30,¹⁴ subdivididos em duas estrofes: (b.1) v. 12-22 e (b.2) v. 23-30.

(b.1) Os v. 12-22 defendem a pedagogia de *Eloah*, que utiliza distintas formas de comunicar-se com os seres humanos para afastá-los de seus pecados e preservá-los da morte. Deus se comunica por meio de sonhos e visões noturnas, meios pelos quais a palavra de *Eloah* penetra na consciência do ser humano com o intuito de convencê-lo do mal e afastá-lo da morte (v. 16-18).

Também se comunica por meio da doença, *dor, imobilidade, náusea e patologias* (v. 19-21). Para Elihu, a doença é um recurso pedagógico utilizado por *Eloah*, uma advertência

¹³ O termo *חַף*, *limpo*, é um *hapax legomenon* e ocorre apenas uma vez em todo o livro.

¹⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 439.

para que o ser humano se afaste do caminho do mal e volte para *Eloah* antes que a doença o leve para a cova. A dimensão pedagógica do sofrimento é um elemento original introduzido pelo discurso de Elihu.¹⁵

(b.2) Os v. 23-30 esclarecem que é necessário um mediador que abrace, para si, o caso do sofredor. Um מְלִיצִי, *mensageiro*,¹⁶ que se apresenta como מְלִיץ, *intérprete*, para auxiliar o ser humano a entender a pedagogia divina e trazê-lo de volta ao caminho de Deus.¹⁷ Esse mediador tem três tarefas: primeiro, *dar a conhecer ao homem o seu dever* (v. 23), ou seja, ensinar-lhe a discernir o seu יִשְׁרָי, *dever*. Segundo, transmitir-lhe o propósito pedagógico da dor (v. 19.28). Terceiro, revelar o auxílio divino e sua misericórdia, como pode ser entendido pelo emprego do substantivo כִּפּוּר, *remissão*, para indicar o preço a ser pago pela liberação de um escravo (v. 24.29-30).

Sua carne, então, retoma a seiva juvenil (v. 25), poderá, mais uma vez, invocar *Eloah* e, com hinos e salmos, contemplar sua face (v. 26), confessar seus pecados (v. 27) e louvá-lo, pois, sua *vida contemplará a luz* (v. 28). Elihu, ao concluir a estrofe (v. 29-30), reitera que o método pedagógico de *Eloah*, por mais duro que seja, retira o homem da cova e o ilumina com a luz dos vivos. Seu método, por mais sofrido que seja, é eficaz.

(c) Elihu conclui o discurso com uma exortação (v. 30-31), semelhante aos versículos de introdução (v. 1-3). Primeiramente, observa-se uma proliferação de termos sinônimos, uma característica comum em seus discursos: *atenção, escuta-me, cala-te, falar* (v. 31), *palavras, responder, fala* (v. 32), *escuta-me, silêncio, te ensinarei* (v. 33). Com isso, pede a Jó que fique em silêncio para que continue raciocinando e apresente sua teologia. Elihu reconhece a necessidade de responder, contudo solicita silêncio para concluir seus argumentos (v. 32) e deseja ensinar-lhe os caminhos da סִבְדוֹרָה, *sabedoria* (v. 33).

9.2 (B) Segundo discurso de Elihu: a justiça divina (34,1-37)

Elihu, nesse discurso, defende que לָא, *Deus*, governa com justiça, pois as acusações de Jó são falsas (v. 5). *El* jamais errou. Assim sendo, o segundo discurso de Elihu é uma defesa da

¹⁵ MAZZONI, *Giobbe*, p. 246.

¹⁶ Jó também havia invocado um mediador (Jó 9,33; 16,19-21).

¹⁷ Hartley afirma que a identidade do mensageiro é incerta, havendo inúmeras sugestões. Essas sugestões incluem: (1) outro ser humano, por exemplo, um amigo da aliança, um profeta ou mestre; (2) a própria consciência do sofredor; (3) uma milícia angelical; (4) a testemunha celestial mencionada em 16,19; (5) o especial anjo ou mensageiro de YHWH (Gn 21,17; 22,11; Jz 6,11-22; 13,2-23); (6) o Cristo oculto (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 446).

justiça de Deus e de seu poder,¹⁸ em oposição aos poderes do mundo. *El* não faz acepção de pessoas, pune a impiedade de todos, *não age com maldade e jamais viola o direito* (v. 12); todos devem submeter-se ao seu julgamento. E Jó deve ouvir atentamente esse ensinamento para que não seja condenado à morte.¹⁹

A estrutura do discurso segue o padrão quadripartido. O texto é dinâmico, um monólogo em *quatro* estrofes, marcado por aspectos gramaticais e temáticos que corroboram a tese quadripartida. (I) Nos v. 2-9, Elihu introduz, no v. 4, o tema da justiça: *vamos discernir o que é טִבְּרָן, direito*.²⁰ Em seguida, estrutura os argumentos em quatro estrofes: (I.a) introdução, v. 2-9, (I.b) *a justiça de יָדֵי*, v. 10-15, (I.c) *um juiz imparcial*, v. 16-30, (I.d) *a insensatez de Jó*, v. 31-37,²¹ como se observa abaixo:

- | | | |
|----|--------------------------------------|----------|
| a. | Introdução: טִבְּרָן, <i>direito</i> | v. 2-9 |
| b. | A justiça de יָדֵי | v. 10-15 |
| c. | <i>Eloah</i> é um juiz imparcial | v. 16-30 |
| d. | A insensatez de Jó | v. 31-37 |

Os termos טִבְּרָן e דָּרֵן são fundamentais para compreender o discurso de Elihu. O substantivo טִבְּרָן, *direito*, que possui conotação jurídica, é utilizado em textos que estabelecem disputas jurídicas entre pessoas ou entre *Eloah* e Israel. Trata-se de um termo importante para o livro, sendo empregado em vinte e três ocasiões.²² Já o termo דָּרֵן, *justiça*, denota um padrão ético ou moral, com seu significado original sendo *ser justo* ou *ser íntegro* (Sl 145,17). O adjetivo דָּרֵן é utilizado para descrever alguém que é *justo, íntegro, correto e lícito*. No AT, é usado para descrever o comportamento ético daqueles que realizam a vontade de Deus.

No livro de Jó, o uso de דָּרֵן revela um padrão específico. Primeiramente, ocorre somente nos diálogos poéticos (3–41). Em segundo lugar é empregado na tentativa de responder ao principal questionamento de Satã em 1,9: *será a troca de nada que Jó teme a Deus?* Esse argumento é reforçado por Elifaz em 4,6, que indaga: *Tua piedade só visava a teu bem-estar? Só o que esperavas sustentava tua retidão*. Nos discursos de Elihu, o termo aparece onze vezes, sendo duas em 32,1-2. Nesse texto, o sentido é *justificar* ou *pôr a retidão à prova*. Isso significa

¹⁸ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 241.

¹⁹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 449.

²⁰ O substantivo טִבְּרָן aparece 425 vezes e possui o significado de direito, referindo-se a uma decisão por arbitragem ou uma decisão legal (Sf 2,3; Is 58,2; Jó 9,32). Também pode significar uma decisão justa (Dt 16,18; Ez 18,6) e ser utilizado para expressar uma demanda legal, como em Ez 39,21. Além disso, o termo pode ser entendido como uma reivindicação legal (1Sm 8,9) e, em Is 1,21, é interpretado como justiça.

²¹ A TEB também divide o discurso em quatro partes: (a) v. 2-9, (b) v. 11-17, (c) v. 18-30, (d) v. 31-37.

²² ENNS, Peter. טִבְּרָן. In: NDITEAT, v. 2, p. 1140-1142.

que Elihu quer saber se Jó é correto e se foi justificado. Portanto, o desafia a comprovar sua inocência.²³

(a) A introdução (v. 2-9) está dividida em duas estrofes: (a.1) v. 2-4 e (a.2) v. 5-9. Elihu profere seu discurso no tribunal dos חֲכָמִים, *sábios*, e יְדָעִים, *entendidos*. O texto inicia-se (v. 2-4) com uma convocação a Jó para שָׁמַע, *escutar*, e discernir sobre o מִשְׁפָּט, *o que é direito*, e sobre מַה־טוֹב, *o que é bom* (v. 4).

De posse do que ouviu, Elihu expressa duas acusações contra Jó, as quais considera pecados cometidos contra *Eloah*. A primeira acusação é a seguinte: *Não disse Jó: “Eu sou justo”. Mas Deus me nega a justiça; procuro a justiça, me chama de mentiroso; uma flecha feriu-me de morte sem eu ter pecado!* (v. 5-6). Elihu interpreta que Jó culpou *Eloah* por tratá-lo com violência, embora, em nenhum de seus discursos, Jó tenha sido acusado de cometer injustiça. Elihu faz denúncias levianas, como ocorreu em 33,9-11, ao citar incorreta e levemente as palavras de Jó, buscando preservar a reputação de *Eloah*. Além disso, Elihu acusa falsamente Jó de *caminhar na companhia da* רָעָה, *iniquidade*, e עִם־אֲנָשֵׁי־רָשָׁע, *andar com homens malvados* (v. 8). A segunda acusação contra Jó é ainda mais grave. Elihu parte do princípio de que Jó é malvado e de que pronunciou palavras perversas: *Não andou dizendo: “O homem nada ganha em se comprazer em Deus”?* (v. 9).

(b) A segunda unidade, que compreende os v. 10-15, começa com um convite aos homens sensatos: אֲנָשֵׁי לֵבָב שְׁמֵעוּ, *homens de coração, escutai*. Elihu defende a doutrina da retribuição, convicto de que לֹא־יַרְשִׁיעַ, *Deus não pratica o mal*, ou seja, de que *Shadday* não entorta מִשְׁפָּט, *o direito* (v. 12), por isso, não pode ser acusado de praticar a injustiça (v. 10-12). Ninguém pode desafiá-lo, pois כָּל־בְּשָׂרַיִם, *toda carne*, עַל־עֵפֶר יָשׁוּב, *para o pó retornaria*, se ficasse diante *Eloah* (v. 13-15).

(c) Na terceira estrofe, que compreende os v. 16-30, Elihu desenvolve a tese de que *Eloah* governa com justiça. Os critérios formais empregados no texto marcam o início do v. 16 com a repetição do convite: *Já que és entendido*, שְׁמָעָה־זאת, *escuta isto e atende ao som de meu discurso*, que também estão presentes nos v. 2 e 10. Elihu assegura que *Eloah* não favorece os reis e os ricos em detrimento dos pobres, mas sim julga com justiça, pois todos são obra de suas mãos e suas vidas são efêmeras (v. 18-20).

A *Eloah* importam עַל־דֶּרֶךְ־כִּי־אֵישׁ, *os caminhos*, a conduta ética dos humanos. Não lhe interessa a riqueza nem o poder, ao contrário, רְאָה, *olha*, os passos dos homens (v. 21). Com

²³ REIMER, David. קִדְּוָה. In: NDITEAT, v. 3, p. 740-765.

isso, fica evidente que, para Elihu, o agir divino é apropriado, e não importam os meios, mas sim o fim, afinal, *Eloah* é amigo do דָּרֵשׁ , *direito*, e governa com קִיּוּץ , *justiça* (v. 17).

Elihu defende fervorosamente o poder supremo de *Eloah*. Argumenta que Ele, sendo onipotente, tem a liberdade de agir conforme Sua vontade, pois tudo e todos estão sujeitos a Seu domínio. Ricos ou pobres, indefesos ou poderosos, todos e tudo está debaixo de Suas mãos soberanas (v. 20). Elihu defende o conceito de um Deus poderoso e vingativo, impaciente com o ser humano pecador (v. 23). Um Deus que esmaga as manobras de quem se considera forte (v. 24) e que humilha os ímpios (v. 25). Elihu argumenta que *Eloah* é justo, porém se equivoca, deixando transparecer a ideia de que Deus é adepto da lei de talião: *olho por olho e dente por dente*.²⁴ Certamente, *Eloah* não é indiferente ao grito do desvalido e do oprimido (v. 28), e vinga a injustiça. Contudo, como saber se somente os ímpios são punidos por Ele?²⁵

Para Elihu, nada escapa aos olhos de *El* (v. 21-22), pois Ele vela sobre todas as nações e sobre todos os seres humanos, e não permite que o ímpio governe (v. 29-30). No entanto, os argumentos de Elihu são falhos, frágeis e contraditórios. Ao afirmar que tudo e todos estão sob o controle de Deus, está implicitamente confirmando que o bem e o mal são obras divinas (2,10). Essa ideia é contraposta por Pikaza, que argumenta: “Si todo lo que sucede en el mundo es obra divina, y la vida en el mundo es tan injusta, Dios es injusto! / Se tudo o que acontece no mundo é obra das mãos divinas e a vida no mundo é cheia de injustiça, então Deus é injusto”,²⁶ sendo o único responsável pelas tribulações, guerras, pandemias e desastres que assolam a vida e causam a morte de homens justos e inocentes, como Jó.

(d) A quarta estrofe (v. 31-37) inicia-se com expressão: $\text{כִּי־אֶל־אֱלֹהִים הִזְמַר}$, *se a Deus acaso disser*. A partícula enfática כִּי , *então, de fato*, no início do hemistíquio 31a, desempenha uma função dupla: primeira, marca o início de uma nova estrofe e, segundo, estabelece um paralelo com a expressão כִּי־אֶתָּה , *porque tu* (v. 33b), e o כִּי , *porque*, no início do v. 37a, conferindo coesão interna à estrofe.

Elihu conclui que Jó cometeu pecados horrendos e deveria se aproximar de Deus, arrepende-se e confessar, na esperança de ser perdoado. Por isso, coloca nas palavras de Jó a seguinte afirmação: *Eu expiei, não farei mais o mal. O que não enxerguei, mostra-me tu; se cometi o mal, não repetirei* (v. 31b-32).²⁷ Em seguida, Elihu o desafia com uma pergunta irônica: *Que achas? Deveria ele punir?* (v. 33a), e convida Jó a falar, a expor suas ideias sobre

²⁴ Ex 21-23.

²⁵ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 247.

²⁶ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 247.

²⁷ A tradução desses versículos é complexa, causando divergência entre os comentaristas de Jó.

a justiça e o direito, como havia dito: *Contudo, dize-me o que sabes* (v. 33). No entanto, Jó permanece em silêncio, não lhe dá importância e não responde ao discurso. Portanto, nos versículos v. 34-37, Elihu, que se considera sábio, como os אֲנָשֵׁי לֵבָב, *homens sensatos* (v. 34), anuncia seu veredicto sobre Jó (v. 35-37).

As palavras de Jó, para Elihu, são infundadas e requerem discernimento, uma vez que suas reclamações contra Deus e suas juras de inocência são equivocadas. Jó é considerado ignorante, insensato e arrogante, e, portanto, deve ser questionado e submetido a uma provação contínua, como se faz com os malfeitores, até que se arrependam (v. 36). Elihu conclui seu o segundo discurso no v. 37, culpando Jó de se rebelar contra a ordem divina, ao atribuir a *Eloah* a prática de atos injustos e ao semear dúvidas em vez de incutir temor nos corações humanos.

9.3 (B') Terceiro discurso de Elihu: a justiça humana (35,2-16)

O terceiro discurso de Elihu continua sustentando que *Eloah* é justo e acusa Jó de fazer acusações injustas contra Ele. Quanto à estrutura, alguns comentaristas subdividem o texto em duas estrofes: I. v. 2-4 e II. v. 5-16. Outros preferem uma subdivisão em três partes: I. v. 2-4, II. v. 5-8, III. v. 9-16. No entanto, o texto pode ser estruturado em *quatro* estrofes. Habel propõe a subdivisão em três estrofes: I. v. 2-4, II. v. 5-13 e III. v. 14-16. Contudo, divide a segunda estrofe em duas unidades (v. 5-13) e em dois argumentos, II.a. v. 5-8 e II.b v. 9-13.²⁸ A estrutura sugerida neste contexto segue, em parte, a abordagem de Habel, organizando o texto em formato de quiasmo (ab//b'a')

a	<i>Introdução: declarações de Jó.</i>	v. 2-4
b	Primeiro argumento: <i>Olha o céu e vê.</i>	v. 5-8
b'	Segundo argumento: <i>Onde está Eloah?</i>	v. 9-13
a'	<i>Conclusão: insultos de Jó.</i>	v. 14-16

(a) *Introdução: declarações de Jó.* Nos v. 2-4, que servem como a introdução ao discurso, Elihu cita trechos do discurso de Jó fora de contexto. Elihu não suporta a arrogância de Jó, que o acusa de acreditar que possui o אֲנָשֵׁי לֵבָב, *direito*, e de afirmar que *Eloah* é injusto ao castigar o inocente. Além disso, Jó se compara a *Eloah* ao declarar: אֲנִי מֵאֵל מְאֹד, *sou mais justo que Deus* (v. 2b), e afirma que a vida íntegra, afastada do pecado (v. 3), carece de significado se não for reconhecida por *Eloah*. Diante desse argumento Elihu não pode ignorar esse disparate e permanecer em silêncio, e por isso refutará com veemência as teses de Jó nos v. 5-13.

²⁸ HABEL, *The Book of Job*, p. 490.

(b) *Primeiro argumento: olha o céu e vê.* Nos v. 5-8, como observado por Habel, Elihu refuta a tese de Jó utilizando três argumentos: em primeiro lugar, destaca a distinção e a distância entre o mundo de Eloah e o dos homens; em segundo lugar, enfatiza que nada do que o homem faz afeta Eloah; e, por último, ressalta que as ações dos homens apenas afetam outros homens.

(b') *Segundo argumento: onde está Eloah?* Nos v. 9-13, Elihu apresenta três argumentos com o propósito de acusar Jó de ter abandonado o temor e a piedade (v. 10). Primeiramente, Elihu afirma que algumas pessoas clamam a *Eloah* movidas pela opressão e não pela piedade (v. 10-11). Em segundo lugar argumenta que alguns homens clamam a Deus por interesse e não por fé genuína (v. 10). E, por último, Elihu enfatiza que Deus não atente ao clamor desses homens porque são soberbos e malvados (v. 12).²⁹

(a') *Conclusão: insultos de Jó.* Na última estrofe, que compreende os v. 14-16. Elihu, assim como na primeira estrofe (a), se dirige a Jó. No v. 14a, na primeira proposição, é utilizada a indireta e enfática expressão *כַּי הַיּוֹם* para marcar o início da estrofe,³⁰ a qual pode ser traduzida para o português como *quanto mais*³¹ ou *ainda que, mesmo quando*,³² indicando um contraste.

Para Elihu, tanto *Eloah*, *לֹא יִשְׁמָע*, *não escuta*, quanto *Shadday*, *לֹא יִשְׁתַּחֲוֶה*, *não observa*, as palavras vazias dos mortais (v. 13), *כַּי הַיּוֹם*, *quanto mais*, observa a causa de Jó (v. 14). O Todo-Poderoso ignora as palavras de Jó porque são vazias, e seus discursos são considerados um amontoado de palavras desconexas e sem sentido (v. 15-16).

9.4 (A') Quarto discurso de Elihu: o conhecimento humano (36–37)

No quarto discurso, Elihu retoma o tema da pedagogia divina, defendendo que *אלוהים* é mestre na disciplina educativa (v. 22b)³³ e jamais desvia o olhar dos justos quando estes comentem alguma transgressão; pelo contrário, Ele os corrige. Se a correção for acatada, o justo terminará seus dias na bonança; no entanto, se não for considerada, será atravessado pelas flechas e morrerá sem conhecer o motivo de seu sofrimento (v. 11-12).

Nesse discurso, Elihu aborda dois temas principais: primeiro, o sofrimento enviado por Deus é pedagógico, visando provocar a conversão (36,2-25); segundo, discute a majestade divina (36,26–37,24). Quanto à estrutura, os temas estão organizados em quatro seções: (a)

²⁹ HABEL, *The Book of Job*, p. 489.

³⁰ GORDIS, *The Book of Job*, 2011, p. 402.

³¹ 1Sm 23,3; 2Sm 4,10; 2Rs 5,13; Ez 15,5; Pr 21,27.

³² Ne 9,18; Sl 23,4.

³³ SOLANO, Luiz. *A falsa religião e a amizade enganadora*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 170.

introdução (36,1-4), (b) os caminhos disciplinares de *Eloah* (36,5-25), (c) a glória de *Eloah* (36,26-37,20) e (d) o esplendor divino (37,21-24).³⁴

(a) O quarto e último discurso de Elihu começa com uma introdução retórica nos v. 2-4. Elihu pretende justificar a pedagogia divina e, por isso, inicia suplicando a Jó que כְּתַרְרִלִּי, *tenha paciência*, um pedido irônico, já que sua verdadeira intenção é instruí-lo nos desígnios de *Eloah* (v. 2). Elihu acredita que possui autoridade divina³⁵ e que seu conhecimento é proveniente de longa data (v. 3a). Ele considera esse conhecimento perfeito e abrangente em relação a todas as realidades humanas (v. 4), pois é inspirado por Deus. Nesse contexto, seu discurso é verdadeiro e seu método irrefutável.

(b) A segunda estrofe começa com a partícula deítica הִנֵּה, *olha, presta atenção*, e com isso o texto chama a atenção de Jó e do leitor para o poder e a sabedoria de אֱלֹהִים. No entanto, o poder de *El* está a serviço de Sua obra e se manifesta no coração do ser humano. Além disso, Ele não permite que o justo seja destruído, contrariando, assim, a teologia da retribuição (v. 5-7). Deus abençoa os justos e não permite que o ímpio escape de seu castigo.

Nos v. 11-12, Elihu utiliza uma linguagem profética para defender o poder supremo de *Eloah*, que está acima de tudo e de todos, assim como a doutrina da retribuição. Para ele, *El* salva o oprimido e o pobre que escutam e se submetem à Sua disciplina (v. 15). No entanto, o destino dos ímpios, aqueles que não escutam e não se submetem à disciplina divina, encerra suas vidas בְּקִדְוֵי שֵׁם, *entre os prostitutos sagrados* (v. 14), o que é considerado uma abominação no AT.³⁶

No v. 16,³⁷ Elihu apresenta suas conclusões sobre o caso de Jó. Ele começa acusando Jó de ingratidão: Deus abençoou Jó com uma mesa farta de manjares saborosos por muitos anos (v. 16), simbolizando prosperidade. No entanto, quando veio a provação, Jó acusa *Eloah* de injustiça. Por isso, a justiça e o direito serão aplicados ao caso de Jó, e, caso a sentença seja condenatória, não será revogada (v. 17).³⁸

Resta a Jó uma saída: aceitar a disciplina de Deus, pois nenhuma de suas forças (v. 19) será capaz de livrá-lo. Somente a aceitação passiva da correção divina por meio do sofrimento é possível.

³⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 468.

³⁵ Argumento semelhante foi aplicado no capítulo 32,6.

³⁶ Dt 23,18; 1Rs 14,24; 15,12; 22,47.

³⁷ Segundo Morla e Mazzoni, os v. 16-21 estão malconservados, corrompidos e fora de contexto, o que torna sua tradução complexa e, por vezes, incompreensível (MORLA, *Libro de Job*, p. 1252; MAZZONI, *Giobbe*, p. 264).

³⁸ Para Mazzoni, o v. 17 é considerado fora do contexto, de difícil interpretação e tradução (MAZZONI, *Giobbe*, p. 265).

Nos v. 22-25, o texto destaca a sabedoria de Deus e conclui a unidade com algumas proposições retóricas. Primeiramente, enfatiza o soberano poder de *El* (v. 22a). Em segundo lugar, ressalta que Deus é um mestre incomparável e inquestionável (v. 22b). Em terceiro, destaca a inabilidade do ser humano ensinar-lhe o caminho da justiça ou de acusá-lo de injustiça (v. 23). Por fim, convida os humanos a celebrarem a obra divina e פָּעֵלוּ, *a distinguir*, מִרְחֹק, *de longe*, pois Deus é inacessível (v. 24-25).

(c) A terceira estrofe, Jó 36,26–37,20, pode ser considerada um hino de louvor à glória divina. Essa estrofe tem início com um chamado enfático por meio do uso da partícula deítica הִנֵּה, *olha, presta atenção*. Tal recurso literário é comumente utilizado no início de uma frase exclamativa. Nessa passagem, Elihu exalta a inexplicável grandeza de Deus, tanto em sua dimensão espacial quanto em sua dimensão temporal. E revela que é impossível conhecer ou contar o número de dias de *Eloah* (v. 26).

A primeira unidade dessa estrofe abrange a perícopa Jó 36,26–37,13. A partir do v. 27, Elihu utiliza a partícula deítica הִנֵּה (v. 27a) para descreve a grandeza de *Eloah*, que se manifesta nos fenômenos da natureza, tais como *a chuva, o dilúvio, as nuvens, os relâmpagos, as profundezas do oceano, os raios e os trovões*. Essas são as realidades que estão além do alcance do conhecimento humano.

Na segunda unidade, Jó 37,14-20, Elihu faz uma exortação a Jó, instando-o a prestar atenção e considerar as maravilhas realizadas por *Eloah*. O objetivo de Elihu é persuadi-lo e, para isso, descreve a sabedoria divina que está por trás do projeto das nuvens e do equilíbrio de suas funções (v. 15-16). Em seguida, Elihu questiona se Jó seria capaz de oferecer qualquer tipo de auxílio a *Deus* nos dias em que o vento meridional ressecasse a terra com seu calor intenso, ou nos dias em que as densas nuvens cobrissem a terra como um espelho de metal (v. 17-18).

É no mínimo temerário para Jó, que é apenas uma criatura, comparar-se a *Eloah*. O que poderia dizer se nem mesmo é capaz de compreender as maravilhas de Deus? Como pode pretender argumentar diante de Deus, se seu entendimento é limitado e envolto em trevas? Seria Jó capaz de sustentar seus argumentos diante de Deus, levando em consideração que suas ideias são ambíguas? Elihu tem convicção de que a postura adequada do ser humano diante de Deus deve ser de silêncio, e afirma que Jó, se fosse verdadeiramente sábio, deveria desistir de buscar uma resposta de Deus para seus sofrimentos e recolher-se humilde, reconhecendo sua incapacidade de compreender o poder divino (v. 20).

(d) Os v. 21-24 do capítulo 37 constituem a última estrofe do quarto discurso de Elihu. O início é marcado pelo advérbio temporal $\eta\eta\epsilon$, e / *mas agora*, um recurso retórico utilizado no texto para indicar uma nova seção ou um novo pensamento (31).³⁹

Nessa passagem, Elihu expõe seu último argumento contra o desejo de Jó de encontrar-se com *Eloah*. Jó anseia por um confronto, face a face, com Deus em um tribunal humano.⁴⁰ No entanto, Elihu depreende que o ser humano, uma criatura incapaz de fixar os olhos no sol, é igualmente incapaz de suportar o esplendor aterrador de *Eloah*, que brilha com o sol que rompe as nuvens, projetando uma luz insuportável para o ser humano.

Elihu continua a persuadir Jó a desistir de estar diante do Todo-Poderoso, pois $\eta\eta\epsilon$ é transcendente e inalcançável para um ser mortal. Portanto, *Shadday* não rebaterá as queixas de um ser humano nem considerará seus processos (35,13-14). Diante dessa realidade, Jó deveria contentar-se com as respostas de Elihu, pois este foi escolhido pelo todo poderoso como relator e juiz do caso de Jó. O veredicto de Elihu é que Deus não emitiu sequer uma opinião sobre as demandas de Jó. Assim sendo, não seria a história de Jó digna de um encerramento solene, merecendo ser selada e arquivada?

9.5 Conclusão

Elihu, filho de Barakel, é um personagem que emerge no capítulo 32 e desaparece no final do capítulo 37, sem ser contestado ou mesmo mencionado pelos demais personagens da obra. Sua figura, por assim dizer, é desconhecida nos demais blocos do livro. A razão pela qual os discursos de Elihu são inseridos no texto canônico é uma incógnita; todavia, sua inclusão na edição final do texto responde a intentos literários e teológicos. Na análise narrativa, esses discursos funcionam como um anticlímax, retardando o desfecho do enredo. No aspecto teológico, representam uma última tentativa de convencer Jó a admitir que cometeu algum pecado.

Elihu, por sua vez, encontra-se profundamente desapontado. Para ele, Jó denunciou *Eloah* para justificar seus pecados, enquanto seus amigos Elifaz, Baldad e Sofar mostraram-se incapazes de refutar tais acusações. Esse cenário possibilitou que Jó acusasse e culpasse *Eloah* por suas tribulações. Além disso, Jó abriga-se por trás de uma couraça, recusando-se a permitir que a verdade adentre em sua existência e o liberte.

³⁹ Gn 3,22; 32,11; HOLLADAY, $\eta\eta\epsilon$. In: LHAAT, p. 406.

⁴⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 515.

Contudo, Elihu equivoca-se, pois Jó não critica *Eloah* nem nega os mistérios da criação. O que faz é questioná-lo em busca de compreensão para seu sofrimento. Enquanto Jó discursa sobre a justiça, Elihu disserta sobre as chuvas, o poder e a grandiosidade divina. No entanto, esses não são os problemas mencionados por Jó, mas sim a justiça nas relações sociais, que é considerado tema secundário para Elihu. Sua preocupação é a mesma de Elifaz: convencer Jó de que é um pecador e refutar seus discursos. No entanto, sua estratégia falha, já que não obteve resposta nem de Jó, nem dos três amigos.

A estrutura quadripartida, objetivo desse estudo, foi observada e demonstrada no esquema geral do bloco e nos textos de cada discurso. São quatro discursos, precedidos de uma introdução (32,1-5) proferida pela voz poética. I. No primeiro discurso há uma introdução geral (32-33). II. No segundo (34), Elihu refuta as teses de Jó, denunciando sua rebeldia contra *Eloah* e defendendo com veemência a doutrina da retribuição. III. No terceiro (35), introduz novos temas com o intuito de forçar Jó a admitir que pecou. IV. No quarto discurso (36-37), descreveu os castigos, bem como a grandiosidade do poder de *Eloah*.

A estrutura quadripartida também foi comprovada no esquema interno dos discursos, com exceção do primeiro. O segundo discurso está estruturado em *quatro* estrofes: (a) v. 2-9, (b) v. 10-15, (c) v. 16-30 e (d) v. 31-37. O terceiro discurso é um quiasmo (ab//b'a'): (a) v. 2-4, (b) v. 5-8, (b') v. 9-13 e (a') v. 14-16. O quarto também se divide em *quatro* estrofes: (a) 36,1-4, (b) 36,5-25, (c) 36,26-37,20 e (d) 37,21-24, estruturas que demonstram a adoção de estruturas quadripartidas no livro de Jó. No próximo capítulo analisaremos a teofania (38,1-42,6).

CAPÍTULO X
TEOFANIA: O VEREDICTO DE YHWH
(38,1–42,6)

יהוה, *YHWH*, finalmente responde a Jó; no entanto, seus discursos não possuem caráter acusatório, como os discursos dos três amigos Elifaz, Baldad e Sofar, e de Elihu. Em vez disso, são repletos de perguntas retóricas dotadas de ironias, as quais são impossíveis de serem contestadas. A cada nova estrofe, os desafios previamente apresentados por Jó são retomados e reformulados. Contudo, a ironia nas respostas de *YHWH* obscurece o sentido existencial das questões de Jó, tornando impossível uma reação. Emudecido, Jó é obrigado a reconhecer sua ignorância diante de Deus.

A teofania constitui o *desenlace* do livro e é considerada, segundo Mazzoni, um dos blocos mais interessantes enigmáticos.¹ Trata-se de um texto que apresenta diversos desafios literários e tem sido questionado por parte dos estudiosos, especialmente em relação à sua autenticidade, teologia e estrutura. As questões mais frequentes dizem respeito à autenticidade do texto, e ao momento em que a teofania foi incorporada ao TM e à existência de diferentes “textos originais”.

Esses questionamentos são reforçados pela ausência, na LXX, um dos códices mais importantes, dos v. 13b-18 do capítulo 39, bem como do segundo discurso constituído pelos capítulos 40,6–41,26.² Quanto à teologia, nota-se que *YHWH* não responde de forma direta às queixas de Jó; ao contrário, Ele reflete sobre a criação.

Quanto à estrutura, existem diversas propostas entre os comentadores, e essas ambivalências corroboram a hipótese de que a teofania não integrava o texto original do livro de Jó,³ sendo, na verdade, uma adição posterior.⁴ No entanto, apesar das incongruências, os estudiosos concordam com a necessidade de uma resposta de *Eloah* a Jó,⁵ pois não descansará até ouvir, pessoalmente, um parecer divino sobre seu caso. Além disso, é importante considerar que, apesar das dificuldades estruturais ou teológicas, a leitura canônica analisa o texto em sua disposição final, ou seja, como se apresenta no TM.

¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 273.

² RAVASI, *Giobbe*, p. 724; MAZZONI, *Giobbe*, p. 273.

³ MORLA, *Libro de Job*, p. 1315.

⁴ MAZZONI, *Giobbe*, p. 273.

⁵ MORLA, *Libro de Job*, p. 1316.

Ao longo de seus discursos, Jó temia o juízo de *Eloah*, mas ao mesmo tempo ansiava por um confronto face a face com Ele. Em 9,16-17, declara: *Se eu clamo e ele me responde, não creio que tenha escutado a minha voz, ele que na tempestade me tritura e multiplica sem razão minhas feridas sem permitir-me retomar o alento, satura-me de amargor*. E continua desafiando *Eloah* diversas vezes: *Certamente ele vai matar-me. Não tenho esperança, mas quero defender diante dele meu proceder* (13,15) ... *Poupa-me somente duas coisas, já não me esconderei de tua face* (13,20) ... *Depois, chama-me e eu responderei, ou, se falo, responde-me tu* (13,22). *Por que desvias tua face e me tomas como inimigo?* (v. 24).⁶

No ápice dos discursos, Jó, em 31,35-37, expressa seu desejo de que *Shadday* compareça a um tribunal humano e apresente o libelo escrito por seu adversário:⁷

מי יתן־לי שִׁמְעֵ לִי	35a	<i>Quem me dará, quem me escute?</i> ⁸
הֵן־תּוֹי	35ba	<i>Aqui está minha assinatura!</i> ⁹
שִׁדֵי יַעֲנֵנִי	35bβ	<i>Que Shadday me responda agora!</i>
וְסִפֵּר כְּתָב אִישׁ רִיבִי:	35c	<i>E o libelo escrito pelo homem de minha contenda,</i> ¹⁰
אֶמְלֵא עַל־שִׁכְמִי	36a	<i>O levarei sobre meu ombro.</i> ¹¹
אֶשָּׂאנוּ אֶעֱנֶדנוּ עֲטָרוֹת לִי:	36b	<i>O erguerei, o enlaçarei, como uma coroa sobre mim.</i>
מִסְפַּר צְעָדֵי אֲגִידנוּ	37a	<i>Lhe daria conta de meus passos,</i> ¹²
כְּמִוֹ־נְגִיד אֶקְרַבנוּ:	37b	<i>como lider aproximarei.</i>

Ironicamente, no seio da tempestade, emerge *YHWH* para responder às queixas de Jó,¹³ concedendo-lhe um julgamento justo. Através do véu das nuvens, *YHWH* se revela diante de Jó e estabelece um diálogo. Apesar do conhecimento de Jó de que nenhum ser humano poderia sobreviver a um encontro face a face com *Eloah*, ele persiste e, de forma surpreendente, e obtém o impossível: *YHWH* desce dos céus e responde às suas indagações.¹⁴

⁶ Jó 9,3.14.20.32-35; 23,3-17.

⁷ HABEL, *The Book of Job*, p. 527.

⁸ Muitos se surpreendem com a repetição de לִי, para mim / a mim.

⁹ A tradução literal de הֵן־תּוֹי, *Aqui está o meu tau*.

¹⁰ A tradução literal de אִישׁ רִיבִי, *homem de minha contenda*.

¹¹ Pode ser traduzido como: *Não o levarei sobre meu ombro?*

¹² *Meus passos*, מִסְפַּר צְעָדֵי, literalmente: *o número de meus passos*.

¹³ Jó 9,31; 13,21.

¹⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 527.

10.1 Estrutura quadripartida na teofania

O diálogo entre *YHWH* e Jó está estruturada em *quatro* partes: dois discursos de *YHWH* seguidos por duas respostas incisivas de Jó.¹⁵ Essa estrutura reforça a hipótese das estruturas quadripartidas presentes nos blocos do livro.

O texto inicia-se com uma fórmula de abertura: וַיֹּאמֶר... וַיַּעַן, *respondeu e disse* (38,1; 40,1; 40,6; 42,1), apresentando uma formação retórica espelhada (AB//A'B').

(A) No primeiro discurso de *YHWH* (38,1–39,30), são apresentadas as maravilhas da criação como fenômenos superiores ao conhecimento humano, enquanto Jó é confrontado com suas próprias limitações. (B) A resposta de Jó (40,1-5) é, na verdade, um pequeno diálogo de Jó e *YHWH*. (A') O segundo discurso de *YHWH*, abrangendo os capítulos 40,7–41,26, está centrado nas figuras mitológicas do בְּהֵמוֹת, *Behemot*, e do לְוִיָּתָן, *Leviatã*. O Behemot refere-se a uma grande fera terrestre,¹⁶ enquanto o Leviatã representa uma fera aquática.¹⁷ (B') A última parte da teofania é a resposta de Jó a *YHWH* (42,1-6), e combina elementos poéticos e prosaicos. É importante notar que a tensão entre prosa e poética é um recurso literário presente em todos os blocos do livro. Abaixo, apresenta-se o esquema da estrutura quadripartida adotado neste estudo para a teofania.

A	וַיֹּאמֶר... וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב	38,1–39,39	Discurso: <i>As maravilhas da criação</i>
B	וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב וַיֹּאמֶר	40,1-5	Diálogo: <i>Ponho minha mão sobre a boca</i>
A'	וַיֹּאמֶר... וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב	40,6–41,26	Discurso: <i>Seres mitológicos</i>
B'	וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב וַיֹּאמֶר	42,1-6	Diálogo: <i>Agora meus olhos viram-te</i>

10.2 (A) Primeiro discurso de *YHWH* (38,1–39,30)

O primeiro discurso está dividido em duas partes. (I) Jó 38,1-3 é a introdução da teofania e revela a intenção divina de dirigir-se a Jó, composta do desafio e da convocação de *YHWH*. (II) Jó 38,4–39,30, segunda parte, é o discurso propriamente dito, no qual são apresentadas as obras criadas por *YHWH*. O texto está subdividido em três estrofes: (a) *o cosmos* (38,4-18), (b)

¹⁵ É importante salientar que nenhum dos comentaristas de Jó considera aos diálogos separados dos discursos, conforme será apresentado neste estudo.

¹⁶ O Behemot é considerado um animal de grande porte, frequentemente identificado com o hipopótamo, uma criatura da mitologia do Oriente Médio. Ele é mencionado onze vezes em textos bíblicos (Dt 32,24; Jr 12,7; 40,15; Sl 8,8; 50,10; 72,22; Is 30,6; Jr 12,4; Jn 12,4; Jl 1,20; 2,22; Hab 2,17).

¹⁷ HARRIS, R. Laird. בְּהֵמוֹת *Theological wordbook of the Old Testament* (TWOT), n. 208ab. BW/10.

os fenômenos meteorológicos (38,19-38) e (c) o reino animal (38,39–39,30). No entanto, cada uma das estrofes está subdividida em *quatro* temas, como demonstrado no esquema a seguir.

I	YHWH respondeu a Jó na tempestade	38,1-3
a	Fórmula de introdução: וַיַּעַן... מִן הַסְּעָרָה וַיֹּאמֶר <i>Respondeu... do seio da tempestade e disse</i>	v. 1
b	Desafio: מִי זֶהוּ מְחַשֵּׁף עֵצָה בְּמַלְיָן בְּלִי-דַעַת: <i>Quem [é] este que escurece o conselho com declarações sem conhecimento?</i>	v. 2
c	Convocação: אֲזַרְנָא כְּנָבֵר תִּלְצִיךָ <i>Cinge, agora, como varão, as tuas cinturas</i>	v. 3a
II	As obras de יהוה	38,4–39,30
a	O cosmos	38,4-18
1.	<i>A terra</i>	38,4-7
2.	<i>As águas do mar</i>	38,8-11
3.	<i>O amanhecer</i>	38,12-15
4.	<i>O submundo</i>	38,16-18
b	Os fenômenos meteorológicos	38,19-38
1.	<i>A luz e as trevas</i>	38,19-21
2.	<i>A força do tempo</i>	38,22-30
3.	<i>As constelações</i>	38,31-32
4.	<i>As tempestades</i>	38,33-38
c	O reino animal	38,39–39,30
1.	<i>Família felídea</i>	38,39-40
2.	<i>Família avícola</i>	38,41; 39,13-18.26-30
3.	<i>Família bovídea</i>	39,1-4.8-12
4.	<i>Família equídea</i>	39,5-8.19-25

10.3 (I) Introdução: *YHWH* respondeu a Jó na tempestade (Jó 38,1-3)

(a) *A fórmula de introdução* (v. 1) anuncia a intervenção de יהוה, *YHWH*, em resposta às provocações de Jó, dentro do contexto de uma teofania.¹⁸

Jó 38,1: texto hebraico e tradução

וַיַּעַן יְהוָה אֶת-אֵיּוֹב	1a	<i>Respondeu YHWH a Jó,</i> ¹⁹
[מִן] [מִן] אִלְמַד (הַסְּעָרָה) [הַסְּעָרָה]	b	<i>do meio da tempestade,</i> ²⁰
וַיֹּאמֶר:	c	<i>e disse:</i>

Pela primeira vez, após o prólogo, o epíteto divino יהוה, que é o nome próprio da divindade de Israel, é utilizado na narrativa poética do livro,²¹ para indicar que o diálogo de *YHWH* e Jó será pessoal. O texto adota esse epíteto por dois motivos: em primeiro lugar, para estabelecer uma conexão com as teofanias presentes no AT;²² e, em segundo lugar, para estabelecer uma ligação entre a narrativa em prosa, o prólogo e o epílogo, que também empregam esse mesmo epíteto. Jó, em seus discursos, fez diversas acusações contra *Eloah*, e suas tribulações são intensas, como podemos observar no primeiro monólogo de Jó (3). Jó luta para sobreviver à tempestade, à tribulação, que o assola por todos os lados, conforme descrito no prólogo (1,1–2,13).

¹⁸ Elihu, em 37,2-5, menciona um teofania e descreve a presença de nuvens escuras em 37,21-24, como prelúdio ao discurso de *YHWH*. As teofanias são frequentemente encontradas nos textos bíblicos como forma de descrever a manifestação divina. Elas são mencionadas em Ex 13,22 e 19,16, em vários Salmos (Sl 18,8-16; 50,3; 76; 77,17-21), nas profecias (Ab 3,3-15; Ne 1,3), na vocação de Ezequiel (Ez 1,4) e na assunção de Elias ao céu (2Rs 2,1.11). Em todos esses textos, o substantivo סְעָרָה, *tempestade*, é utilizado (MAZZONI, *Giobbe*, p. 274).

¹⁹ A LXX acrescenta, no início do v. 1, a frase: μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι Ελιου τῆς λέξεως, *Depois que Elihu havia falado*. Esse acréscimo evidencia que o discurso de Elihu ocorre antes e está relacionado ao discurso de *YHWH* (CLINES, *Job 38–42*, p. 1052; MORLA, *Libro de Job*, p. 1325).

²⁰ A transmissão do texto é obscura, como explicado por Morla. Em 38,1; 40,6, encontramos a expressão סְעָרָה מִן, que pode ser considerada uma forma primitiva. Por esse motivo, o TM sugere optar pela forma no *Qerê*, que é lido como מִן הַסְּעָרָה (MORLA, *Libro de Job*, p. 1325). No entanto, é provável, conforme explicado por Gordis, que a forma מִן הַסְּעָרָה tenha sobrevivido ao desenvolvimento do TM, quando as letras finais ainda não estavam completamente desenvolvidas (GORDIS, *The Book of Job*, p. 442; CLINES, *Job 38–42*, p. 1052).

²¹ Em Jó 12,9, ocorre a invocação típica do Deus de Israel יְדֵי יְהוָה, *mãos de YHWH*. No entanto, a maioria dos autores suspeita do seu uso (MAZZONI, *Giobbe*, p. 274). Dhorme explica que o emprego de יהוה é, na verdade, uma variação de אֱלֹהֵי (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 173-174).

²² Ex 6,2-9 (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 491).

1. *Tempestade econômica:* Jó, o homem mais rico do Oriente, se tornou mendigo.
2. *Tempestade afetiva:* A família de Jó, seus sete filhos e três filhas, está morta, restando apenas sua mulher, que enlouqueceu.
3. *Tempestade existencial:* A vida de Jó está ameaçada por uma doença horrível que causa o apodrecimento de sua pele.
4. *Tempestade teológica:* Jó está questionando os axiomas da fé ortodoxa.

Elifaz, Baldad e Sofar atestaram, em diversas passagens de seus discursos, que *Eloah* jamais responderia a um mortal e que não adianta Jó protestar. Contudo, *YHWH*, Deus da aliança e da esperança, *que vê e ouve o clamor de seu povo* (Ex 3,12-14), inclinou-se, em um gesto de misericórdia, para ouvir o clamor de Jó, seu servo. *YHWH* entrou na tempestade com Jó e por Jó, e *מִן הַטֶּמֶד*, *do seio de uma tempestade*, envolvido por nuvens, como no Sinai, para testemunhar a santidade e o esplendor divino.²³ Responderá, ainda que em um tom irônico,²⁴ às indagações de Jó. Não obstante, *YHWH* identifica-se não como um inquisidor, e sim como um amigo que deseja instruir Jó e revelar-lhe as verdades dos fatos.

(b) *YHWH* se aproxima e desafia Jó, dizendo: *מִי אָנֹכִי, quem [é] este...?* (38,2; 40,3). Mas de quem? Ou para quem? *YHWH* dirige essa interrogativa para Elihu, que foi o último a se manifestar (32–37), como escreve Clines,²⁵ ou para Jó, como atesta 38,1, que utiliza a terceira pessoa, ou 38,3, que utiliza a segunda pessoa *אָנֹכִי*, *cinge agora?*²⁶ Conquanto, o destinatário dos discursos será esclarecido em Jó 42,7a, que afirma: *depois de haver dirigido a Jó estas palavras*.

YHWH interroga Jó, *seu servo*, como um sábio e não como seus *quatro* amigos. Jó duvidou da justiça de *Eloah* e questionou a crença tradicional que sustenta que Deus é justo e governa com justiça. Por isso, o discurso divino começa com duas perguntas retóricas, questionando a capacidade de Jó de compreender os mistérios divinos.

YHWH pergunta: *מִי אָנֹכִי, quem [é] este...?* (38,2), um questionamento que revela a grandeza e a divindade de *YHWH*,²⁷ ao mesmo tempo em que desnuda a fragilidade de Jó, uma criatura diante do Criador. Entrementes, Deus não é altivo. Pelo contrário, reverência Jó, chamando-o de *אָדָם*, *homem* (38,3a).²⁸ Portanto, a função desse início, com uma frase

²³ Ex 19,16.

²⁴ MAZZONI, *Giobbe*, p. 274.

²⁵ CLINES, *Job 38–42*, p. 1052.

²⁶ *אָנֹכִי qal* imperativo masculino singular.

²⁷ WEISER, *Giobbe*, p. 368.

²⁸ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 491.

interrogativa, é desarmar o coração de Jó, colocando-o em uma atitude reflexiva, para que abandone o tom acusatório e adote uma postura de escuta.

Com maestria na utilização das palavras e com a sabedoria de quem conhece as entranhas humanas, *YHWH* revela a Jó que seu julgamento é obtuso חָשֵׁךְ , *escuro*, faltando-lhe discernimento, resultando em palavras que são בְּלִי-יָדָעַת , *sem conhecimento*. Essa falta de entendimento ocorreu porque Jó não possuía um conhecimento pleno acerca da justiça divina. No entanto, agora é o próprio *YHWH*, e não mais falsos sábios, que o guiará pelos caminhos de divinos.²⁹

(c) *YHWH* assumirá o papel de guia de Jó. Nesse sentido, no v. 3, *YHWH* contradiz os discursos dos sábios, aceita o desafio proposto por Jó e o convoca, dizendo: $\text{אַזְרֵנָּא כְּגִבֹר קִלְעִיךָ}$, *cinge, agora, como homem, as tuas cinturas* (v. 3a). O ato de cingir as cinturas simboliza a preparação para o serviço, assim como Jesus o fez em João 13,4,³⁰ quando se aprontou para realizar uma tarefa que exige grande esforço.³¹ Por outro lado, *YHWH* veste a toga da justiça para interrogar Jó e espera respostas sábias (v. 3b).

10.4 (II) As obras de יהוה (38,4–39,30)

(a) *As regiões do cosmos* (38,4-18). A primeira das quatro estrofes descreve as *quatro* regiões do cosmos: (1) a *terra* (v. 4-7), (2) o *mar* (v. 8-11), (3) o *céu* (v. 12-15) e (4) o *submundo* (v. 16-18). A estrutura da perícopé é definida pela repetição da fórmula $\text{הֲגִיד אִם-יָדָעַת}$, *relata se conheces* (v. 4b.18b).

(1) A אָרֶץ , *terra* (v. 4-7). A estrofe começa com a pergunta de *YHWH* a Jó, que é uma resposta ao desafio de Jó em 13,22:

$\text{וְקִרָא וְאָנֹכִי אֶעֱנֶה}$ 22a *Chama, e eu responderei,*

$\text{אוֹ-אֶדְבָר וְהִשִּׁיבֵנִי}$ 22b *ou, se falo, retorna-me [responde-me].*

YHWH responde com uma pergunta retórica e irônica: $\text{אֵיפֹה הָיִיתָ בְּיַסְדֵי-אָרֶץ}$, *onde estavas quando fundei a terra?* (v. 4a). Para Deus, apenas aqueles que estavam presentes nos primórdios da criação tem יָדָע , *conhecimento*,³² dos seus fundamentos, e Jó sequer existia. Elifaz já havia

²⁹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 492.

³⁰ Jo 13,4 ... ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου καὶ τίθησιν τὰ ἱμάτια καὶ λαβὼν λέντιον διέζωσεν ἑαυτόν, *Levanta-se da ceia e põe (de lado) as vestes e tomando (uma) toalha cingiu-se a si mesmo* (SCHOLZ, Vilson. *Novo Testamento interlinear grego-português*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004, p. 402).

³¹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 493.

³² A raiz verbal יָדָע ocorre 70 vezes no livro de Jó (Jó 38,4b.5a.18b.21a.33a.39,1a) (FRETHEIM, Terence. יָדָע . In: NDITEAT, v. 2, p. 409-413).

questionado Jó a respeito disso: *Serás אָדָם, Adão, o que nasceu primeiro? Ou foste dado à luz antes das colinas? Tomavas assento no conselho de אֱלֹהִים para te apropriares da חָכְמָה, sabedoria?* (15,7-8). Somente יהוה e a חָכְמָה (28), conhecem os fundamentos da terra, como é afirmado em Pr 3,19; pois eram os únicos presentes naquela ocasião.³³

A ironia do hemistíquio 4b é evidente: *הִגֵּד אֶם יֵדָעְתָּ בִינָה, descreve-me se sabes o entendimento*. O texto associa o verbo יָדַע, *saber*, e o substantivo בִּינָה, *entendimento*, que, por hendíade, expressam a ideia de que Jó seria detentor da חָכְמָה, *sabedoria* (28), e, nesse caso, conheceria os fundamentos da terra. No entanto, essa não parece ser a situação. Portanto, *YHWH* terá de ensiná-lo pedagogicamente sobre os בְּיָסוּדֵי אֲרָץ, *fundamentos da terra*.

Para questioná-lo, o texto usa a metáfora da construção de um edifício e faz perguntas simples e objetivas: *Jó, sabes quem fixou as medidas?* (v. 5a); *quem estendeu o cordão?* (v. 5b); *quem lançou a pedra angular? Quem fixou as colunas e lançou a pedra angular? Foste tu?* É evidente que não.³⁴ No entanto, de acordo com a tradição antiga, quando se lança uma pedra angular, כָּל־בְּנֵי אֱלֹהִים, *todos os filhos de Deus* (v. 7b),³⁵ celebram com um coral formado pelas estrelas matutinas (v. 7a).

(2) O יָם, *mar* (v. 8-11). A origem do *mar* é outro mistério para os homens, não apenas em relação à sua origem, mas também como a morada dos monstros marinhos,³⁶ inimigos mortais dos seres humanos (Mc 4,35-40). Diante de *YHWH*, o mar é como um recém-nascido que Ele envolve em nuvens, assim como se envolve um bebê em fraldas (v. 9). *YHWH* controla os mares, fixando בְּדָלְתַיִם, *duas portas*, para impedi-los de transbordar, e com uma palavra silencia a insolência de suas ondas (v. 11).

(3) O בֹּקֶר, *amanhecer* (v. 12-15). A terceira obra da criação é a luz que ilumina a abóboda celeste, como um grande milagre da natureza. O v. 13 descreve a terra com uma imagem simbólica, na qual, ao ser invadida pela luz da aurora, é sacudida como uma toalha de mesa para limpar sujeiras e jogá-las no lixo. Essa sujeira representa os ímpios (v. 15).³⁷ É um momento belo, repleto de nostalgia, que toca os humanos através do surgimento das luzes que dissipam a escuridão (Gn 1,14-19), e dão forma à natureza com suas múltiplas cores (v. 14). No entanto, os ímpios são privados da luz, pois estão imersos nas trevas da iniquidade ou mortos (v. 15).

³³ Sl 24,2; 78,69.

³⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 495.

³⁵ Jó 1,6; Sl 29,2; 82,6.

³⁶ Jó 7,12; Sl 46,4; 104,7.

³⁷ MAZZONI, *Giobbe*, p. 276.

(4) O *הַיָּם*, *submundo* (v. 16-18). O ser humano é insignificante diante da história do cosmos e de todas as suas criaturas.³⁸ Como poderia compreender os mistérios do universo profundo? Com essa premissa, *YHWH* questiona Jó. São seis perguntas retóricas e irônicas, assim como no v. 4. Cada verso é composto de dois membros que se relacionam. Os dois primeiros, v. 16-17, são paralelismos sinonímicos, enquanto o terceiro, v. 18, apresenta um paralelismo sintético (v. 18).

As perguntas de *YHWH* nos v. 16-17 são intrigantes: Ele deseja saber se Jó conhece as fontes do mar,³⁹ se percorreu os lugares mais secretos e profundos e se chegou ao *הַיָּם*, *fundo dos abismos*.⁴⁰ Questiona se ele viu as *שַׁעַר־יָמוֹת*, *portas da morte* (3,5), estruturas que separam os vivos dos mortos, e se adentrou no *Sheol*, onde reina a *צִלְמָוֶת*, *escuridão profunda*, lugar de onde ninguém retorna. São questões pertinentes para Jó, que, por várias vezes, desejou o *Sheol* como uma fuga do sofrimento.⁴¹

O hemistíquio 18a é uma provocação irônica. *YHWH* está ciente de que o ser humano é incapaz de examinar a terra em toda a sua extensão, no entanto, ainda assim, pergunta se Jó o fez (v. 18a). E, por fim, no hemistíquio 18b, *YHWH* desafia Jó com uma provocação irônica, dizendo: *הֲגַד אִם-יָדַעְתָּ כֻּלָּהּ*, *descreve se sabes tudo*. No entanto, assim como em 38,4, Jó mantém-se em silêncio, não oferecendo resposta alguma.

(b) *Os fenômenos meteorológicos* (38,19-38). A segunda seção é formada por quatro estrofes, nas quais *YHWH* interroga Jó sobre o caminho dos fenômenos meteorológicos e a morada das plêiades (38,19-38): (1) *a luz e as trevas* (v. 19-21), (2) *a força do tempo* (v. 22-30), (3) *as constelações celestes* (v. 31-33) e (4) *as tempestades* (v. 32-38). A unidade se inicia com a interrogativa *אֵי-יְהִי*, *onde está?* (v. 19ab) e conclui com a mudança temática no v. 39.

(1) A *אֹר וְחֹשֶׁךְ*, *luz e trevas* (v. 19-21). A estrofe começa com a pergunta fundamental de toda a seção: *אֵי-יְהִי הַדֶּרֶךְ*, *onde está o caminho?* Da luz (v. 19a) e das trevas (v. 19b), merisma que expressa a totalidade do tempo. Por meio dessa pergunta, *YHWH* personifica a luz e as trevas, como se os elementos da natureza possuíssem uma moradia fixa. A luz e as trevas definem o curso do tempo e, caso Jó soubesse onde repousam os agentes do tempo, isso significaria que *רַב־יָמִים רַב־יָמִים*, *numerosos [seria] o número de teus dias*, e que ele estava presente quando suas moradas foram estabelecidas (15,7-9). No entanto, Jó desconhece tais informações e, portanto, deve resignar-se diante de *YHWH* como toda criatura.⁴²

³⁸ WEISER, *Giobbe*, p. 370.

³⁹ Pensava-se que o mar era alimentado por fontes em suas profundezas (Gn 7,11; 49,25).

⁴⁰ Gn 1,2; Ex 15,5; Dt 8,7.

⁴¹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 497.

⁴² MAZZONI, *Giobbe*, p. 278.

(2) *As forças do tempo* (v. 22-30). O ser humano observa os fenômenos atmosféricos, porém não os compreende, nem reconhece sua importância. Ele desconhece a localização dos depósitos de neve e granizo e sua utilidade bélica. Desconhece o דָרֶךְ, *caminho*, da luz, do vento oriental e das nuvens de chuva. Também não compreende o motivo das chuvas no deserto e não consegue aproveitar a terra, uma vez que o solo desértico é infértil e impróprio para a sustentação da vida.

Nos v. 28-29, *YHWH* apresenta quatro perguntas irônicas a Jó sobre os diferentes estados da água. Tais questões são retóricas e não possuem respostas, uma vez que é impossível saber quem é o pai das chuvas, se há uma origem específica para o orvalho e qual o ventre que gerou o gelo e a geada. Os diversos estados da água despertam fascínio e testemunham a genuína criatividade divina,⁴³ que manipula a natureza e demonstra seu poder ao transformar a água em uma substância sólida, como a pedra, בְּצִפּוֹן מַיִם, e congelar a superfície, ou seja, as portas de entrada do אֲבִיִּם, *abismo* (v. 30).

(3) *As constelações celestes* (v. 31-33). No v. 31, ocorre uma transição do foco da *terra* para o *céu*.⁴⁴ *YHWH* questiona se Jó seria capaz de desatar o laço que mantém as constelações estelares fixas na abóboda celeste. Em seguida, nomeia cada uma das constelações e menciona *quatro constelações* conhecidas pelos povos antigos e facilmente observáveis no céu do deserto.

A primeira é denominada בְּיָמֵהּ, *Plêiades*,⁴⁵ um aglomerado de estrelas no qual sete estrelas se destacam por seu brilho azulado e podem ser observadas de qualquer parte do globo terrestre (v. 31a). A segunda constelação é conhecida como בְּכִסְיֵל, *Órion*,⁴⁶ localizada na região do equador e visível em todo o planeta (v. 31b). A terceira constelação, מַזָּרוֹת, *Mazzarot*, é a terceira constelação, sendo um conjunto de estrelas mais difícil de ser identificado (v. 32a). Morla sugere que o substantivo מַזָּרוֹת pode indicar o planeta Vênus ou um cometa que aparece periodicamente no céu, o que faz sentido em relação ao texto, ou ainda a *Corona Borealis*, uma constelação observada no hemisfério norte,⁴⁷ ou um signo do zodíaco. A quarta constelação mencionada no texto é a עַל־בְּנֵיָהּ, *Ursa e seus filhotes*, a maior e mais antiga constelação celeste, visível em todo o globo terrestre (v. 32b). Por fim, no v. 33, *YHWH* questiona se Jó יָדַע, *conhece*, הַקָּה, *os estatutos*, que governam as constelações.

⁴³ Sl 147,16-18.

⁴⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 527.

⁴⁵ Am 5,8; Jó 9,9.

⁴⁶ Am 5,8; Jó 9,9; Is 13,10.

⁴⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 1341; GORDIS, *The Book of Job*, p. 450.

(4) *As tempestades* (v. 34-38). Esta é a última estrofe, que se inicia com uma pergunta retórica e irônica. *YHWH* desafia Jó a controlar, por meio de sua voz, as *נִבְּלָוִים*, *nuvens escuras*, e a enviar *רְקִיעֵי*, *os relâmpagos*, como seus mensageiros.⁴⁸ É suficiente para *YHWH* dar um grito, e as nuvens e os relâmpagos respondem ao seu chamado, dizendo: *הִנְנֵנוּ*, *eis nos aqui*. Eles Obedecem ao Senhor, que com sua *קוֹל*, *voz*, controla as águas, os trovões, os raios e domina os dilúvios (Sl 29).⁴⁹

As questões retóricas prosseguem nos v. 36-38. *YHWH* desafia Jó a identificar a origem da *חֵכְמָה*, *sabedoria*, das *ibis*, aves pantaneiras que anunciam a inundação do Nilo, e do *galo*, que anuncia a aurora.⁵⁰ Nos v. 37-38, surgem imagens poéticas para ilustrar a sabedoria divina e as limitações humanas. Será que Jó compreende por que as nuvens derramam suas águas como talhas celestiais sobre a poeira, fundindo água e poeira, formando torrões lamacentos que dissipam a seca?

De fato, com essa primeira parte do discurso, *YHWH* respondeu a Jó suas indagações do capítulo 28: *onde encontrar a חֵכְמָה, sabedoria? Onde reside o בִּינָה, entendimento?* (28,12.20). *YHWH* conhece a origem da *חֵכְמָה* e a distribui de acordo as suas criaturas. A sabedoria que os homens não dominam e não conhecem está escondida nos mistérios da natureza, e somente aqueles que temem a Deus são capazes de compreendê-las (28,28).

(c) *O reino animal* (38,39–39,30). Após as interrogativas sobre o universo, *YHWH* questiona Jó a respeito do reino animal.⁵¹ Embora o texto não siga uma ordem sequencial, menciona *quatro* famílias de animais: os felídeos, as avícolas, os bovídeos e os equídeos.

No que diz respeito à *leoa*, membro da família dos felídeos (1), *YHWH* indaga se Jó sabe quem persegue a presa para que a leoa possa alimentar seus filhotes (v. 39-40).

Da família *avícola* (2), são citados o *corvo* (38,41), o *avestruz* (39,13-18) e as *aves de rapina* (39,26-30). Sobre o *corvo*, *YHWH* pergunta: *Quem prepara a ração quando seus filhotes grasnam de fome?* Quanto ao *avestruz*, a quem Deus negou sabedoria, abandona seu ninho na areia, sem se preocupar com as feras. Certamente é a sabedoria divina que garante sua sobrevivência e preservação. Com relação ao *gavião* e à *águia*, representantes das *aves de rapina*, o *gavião* estende suas asas para realizar a grande migração para o hemisfério sul, enquanto a *águia*, sob a orientação divina, constrói seu ninho nos cumes e observa atentamente em busca de alimento para seus filhotes.

⁴⁸ Sl 18,15; 104,3-4.

⁴⁹ Jó 36,27-33.

⁵⁰ VOGELS, *Giobbe*, p. 218.

⁵¹ VOGELS, *Giobbe*, p. 218.

A família *bovídea* (3) é representada pelas *cabras*, pelas *gazelas* (39,1-4) e pelo *búfalo* (39,8-12). *Cabras* e *gazelas* são animais frágeis e tímidos, constantemente ameaçadas por predadores. Esses animais desenvolvem-se silenciosamente, sem intervenção ou colaboração humana, e seus filhotes nascem sem que o homem tenha conhecimento do local e momento. Crescem e desaparecem sem que o homem perceba, geração após geração. Por outro lado, o *búfalo*, animal de grande porte e força, é desejado pelo homem para trabalhar nos campos, puxando o arado. À noite, é aprisionado em estábulos, junto ao cocho dos alimentos e na companhia de animais domésticos. No entanto, sua força indomável impede que seja controlado ou confiável.

A quarta família é a *equídea* (4), representada pelo *asno*, pelo *jumento* (39,5-8) e pelo *cavalo* (39,19-25). *YHWH* questiona Jó: *quem pôs em liberdade o asno e o jumento selvagem?* Esses animais, aparentemente dóceis, são indomáveis e, ao ouvir o barulho da cidade, relinham, abafando a voz do burriqueiro. Não dependem do homem para se alimentar, pois preferem a estepe e as montanhas como seu *habitat*. O *cavalo* é descrito como o mais nobre e belo dos animais; sua beleza acelera o coração do cavaleiro. *YHWH* indaga Jó: *és tu quem dá bravura ao cavalo?* Este animal não retrocede diante do calor da batalha; ao contrário, lança-se na luta ao som da trombeta e relincha ao sentir o cheiro da batalha.

O ser humano, que mal se conhece, o que saberia sobre as obras de *YHWH*? O que saberia sobre os mistérios do reino animal? Nada! Jó, diante da sabedoria de divina, cala-se. Seu silêncio é uma confissão de ignorância, temor e admiração diante dos mistérios divinos.

10.5 (B) Diálogo de *YHWH* e Jó (40,1-5)

A tensão existente entre narrativa e a poética emerge como uma peculiaridade do livro de Jó e pode ser observada em diversas passagens do texto (v. 2-3). Por isso, antes de abordamos o diálogo, analisaremos como os estudiosos estruturam Jó 40,1-5.

Lévêque segue a linha da reconstrução do texto. Argumentando que a teofania contém algumas anomalias. Em virtude disso, sugere a redução da sua composição primitiva, mediante a exclusão de determinadas partes e a realocação de outras. Nessa perspectiva, o discurso compreenderia os capítulos 38,1–39,30.40,2.8-14, enquanto 40,15–41,26 seria uma inclusão.⁵²

Lévêque associa 40,3-5 a 42,2-3.5-6, compondo uma perícope e interpretando as respostas de Jó como sua submissão a *YHWH*.⁵³ Todavia, sua solução é mera conjectura, pois

⁵² Lévêque propõe que 40,7 seja uma reduplicação de 38,3 e, por essa razão, o exclui do texto. Além disso, ele considera que 40,1 e 40,6 são inclusões feitas pelo redator, e por isso os retirou do texto.

⁵³ LÉVÊQUE, *Job Et Son Dieu*, Tome II, p. 504-508.

não considera o TM e não encontra respaldo nos principais códices. Clines considera 40,1-2 como a *peroração* do primeiro discurso divino,⁵⁴ e os v. 3-5 como o menor discurso do livro, indicando a desistência de Jó em buscar um julgamento para seu caso.⁵⁵

Morla estabelece uma conexão entre Jó 40,2 e 38,2-3, interpretando 40,1-2 como um texto secundário que complementa o primeiro discurso divino.⁵⁶ E propõe uma integração de 40,3-5 com 42,2-3b.5-6, visando formar uma resposta unificada por parte de Jó. É importante notar que, embora Morla não rejeite integralmente o segundo discurso divino, sua análise aponta para uma relação de complementariedade.⁵⁷

Habel relaciona 40,1-2 a 38,1-3, interpretando 40,3-5 como a primeira parte da reação de Jó ao discurso divino, enquanto a resposta é encontrada em 42,1-6.⁵⁸ Por outro lado, Weiser considera 40,1-5 como a resposta de Jó ao primeiro discurso divino.⁵⁹ Já Hartley entende que 40,1-2 é uma interpelação de *YHWH* a Jó e a conclusão do primeiro discurso divino, enquanto 40,3-5 seria a resposta de Jó a esse discurso.⁶⁰

Entretanto, apesar dos diversos argumentos citados, optamos por considerar Jó 40,1-5 como um breve, porém contundente, diálogo entre *YHWH* e Jó. Essa interação está estruturada em duas partes: I. v. 1-2, *YHWH questiona a Jó*, e II. *a resposta de Jó a YHWH*, nos v. 3-5. A dinâmica do diálogo é notavelmente marcada pela fórmula de abertura: וַיֹּאמֶר... וַיַּעַן (v. 1.3), que funciona como um recurso literário para introduzir um novo diálogo.

10.5.1 Jó 40,1-5: texto hebraico narrativo e tradução

		Linha principal: Narrador
		Discurso Direto
I	Então respondeu <i>YHWH</i> para Jó e disse:	40,1a וַיַּעַן יְהוָה אֶת־אִיּוֹב
	<i>Acaso o adversário de Shadday ainda censura?</i>	1b וַיֹּאמֶר:
	<i>O que reprova Eloah responda!</i>	2a הֲרַב עִמ־שָׂדַי יְסוֹר
	2b מוֹכִיחַ אֱלֹהִים יַעֲבֹדָה: פ	
II	Então respondeu Jó para <i>YHWH</i> e disse:	3a וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת־יְהוָה
	3b וַיֹּאמֶר:	

⁵⁴ CLINES, *Job 38–42*, p. 1133-1134.

⁵⁵ CLINES, *Job 38–42*, p. 1138.

⁵⁶ MORLA, *Libro de Job*, 1322.

⁵⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 1463.

⁵⁸ HABEL, *The Book of Job*, p. 548-549.

⁵⁹ WEISER, *Giobbe*, p. 377.

⁶⁰ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 514-517.

<i>Eis, sou insignificante. O que replicarei?</i>	4a	הו קלתי מה אשיבך
<i>A minha mão ponho sobre minha boca.</i>	4b	ידי שמתי למופי:
<i>Falei uma vez, nada responderei;</i>	5a	אחת דברתי ולא אענה
<i>duas vezes, nada acrescentarei.</i>	5b	ושתיים ולא אוסיף: פ

10.5.2 (I) *YHWH* desafia Jó (v. 1-2)

O desafio proposto por Deus a Jó consiste em uma série de unidades. (a) A primeira compreende a fórmula de abertura (v. 1).⁶¹ O narrador direciona a atenção do ouvinte Jó e do leitor para destacar um novo tema:⁶² o desafio de *YHWH* a Jó. O hemistíquio 2a constitui uma pergunta retórica, enquanto o 2b representa uma sentença desafiadora. Ambos os hemistíquios formam um paralelo sinonímico, em que os termos são organizados em forma de um paralelismo espelhado com três proposições em cada membro (abc//a'b'c').

c	b	a		a	b	c
הרב עם-שדי יסור			2a	<i>Acaso o adversário de Shadday ainda censura?</i>		
c'	b'	a'		a'	b'	c'
מוכיח אלוה יעננה:			2b	<i>O que reprova Eloah, responda!</i>		

Após o primeiro discurso, *YHWH* se dirige a Jó em terceira pessoa. O texto utiliza dois epítetos divinos, שדי e אלוה, com a finalidade de sublinhar a confissão de Jó.⁶³ Essa conclusão revela a consideração divina pelos questionamentos de Jó. No decorrer de seus discursos,⁶⁴ Jó imputou a אלוה a responsabilidade por seus sofrimentos, instaurando, assim, um ריב, *processo jurídico*, contra Deus, assumindo, desse modo, a posição de מוכיח, aquele que sustenta a acusação perante o tribunal.⁶⁵ Jó alcançou algo até então inimaginável: *YHWH* rompendo o silêncio e expondo as acusações de Jó no meio da tempestade.

YHWH defendeu-se das alegações com um discurso irônico, repleto de interrogações e questões que um mortal jamais compreenderia. Jó, por sua vez, יכח, *pleiteou*, e agora deve

⁶¹ A fórmula de abertura (v. 1) é omitida pela LXX, o que levou alguns comentaristas, como Gray, Fohrer e Lévêque, a excluí-la de suas traduções.

⁶² DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 464.

⁶³ MAZZONI, *Giobbe*, p. 288.

⁶⁴ Jó 9,3; 31,35.

⁶⁵ Ez 3,26.

decidir se continuará a sustentar as assertivas que fez ou se reconhecerá seus argumentos como equívocos. Ele deve optar entre o silêncio ou *trazer* novos argumentos para sustentar sua contenda contra Deus, ou, até mesmo, aceitar sua derrota. Jó, que antes era o inquiridor, agora é inquirido e incitado a responder o interrogatório do Senhor. Surpreendentemente, Jó aceita o desafio e semeia dúvida: qual será a sua resposta?

10.5.3 (II) A resposta de Jó (v. 3-5)

A resposta de Jó ao desafio do Senhor é breve, porém contundente. O texto está estruturado em duas unidades. (a) a primeira é a fórmula de abertura (v. 3) e (b) a segunda é a resposta de Jó, compreendendo os v. 4-5. Tem-se um paralelismo sintético no v. 4, enquanto um paralelismo sinonímico no v. 5. O gênero em questão é uma disputa legal, evidenciado pela presença dos termos רִיב, *contenda*, דָּבַר, *falar* (v. 5a), שׁוּב, *replicar* (v. 4a), e אָנֹכִי, *responderei*, comuns em uma disputa legal. Já a numeração ascendente (v. 5b) é característica da literatura sapiencial.⁶⁶

A resposta de Jó tem início com a partícula deítica e enfática הִנֵּה, *eis que*, הִנֵּה, interjeição empregada para chamar a atenção para o que será dito a seguir.⁶⁷ Apesar da retórica utilizada, o conteúdo é evasivo e ambíguo. Jó declara, no v. 4a, *sou insignificante, o que replicarei?*, reconhecendo-se como קָלִל, alguém de pouca importância⁶⁸ diante de Deus e de toda a criação (38–39), incapaz de responder adequadamente aos questionamentos do Senhor.

Resta a Jó o silêncio, afinal havia afirmado aos seus amigos que, se ouvissem suas acusações contra Deus, colocariam a mão sobre a boca (21,5).⁶⁹ Jó encontra-se perplexo e emudecido após escutar o discurso divino, colocando a mão na boca.⁷⁰ *Silêncio! Nada a declarar* (v. 4b).

Jó completa sua resposta com uma afirmação ambígua e um verso que adota claramente a forma do provérbio numérico, אַחַת...וּשְׁתַּיִם, *uma...e duas*.⁷¹ *Falei uma vez, nada responderei; duas vezes, nada acrescentarei* (v. 5). Com essas palavras, confirma que não tem nada a dizer ou acrescentar, pois tudo já foi dito em seus discursos anteriores.⁷² Contudo, Jó não reconsidera

⁶⁶ CLINES, *Job 38–42*, p. 1138.

⁶⁷ JOÛN; MURAOKA, *Gramática del Hebreo Bíblico*, p. 364.

⁶⁸ Gn 8,8-11; 16,4; 1Sm 2,30; 2Sm 1,23.

⁶⁹ Jó 21,5b; 29,9b.

⁷⁰ VOGELS, *Giobbe*, p. 223.

⁷¹ MORLA, *Libro de Job*, p. 1462.

⁷² HARTLEY, *The Book of Job*, p. 518.

as acusações feitas a *Eloah*, pois ainda não está convencido e não obteve respostas objetivas para seus questionamentos.⁷³

YHWH discursou sobre os mistérios da criação, dos astros, bem como sobre a sabedoria e a estupidez de alguns animais. No entanto, Jó não está satisfeito, pois entende que Ele não respondeu ao seu principal questionamento: Por que os justos sofrem? É por essa razão que *YHWH* continuará a discursar, buscando convencê-lo a respeito de seus caminhos.

10.6 (A') Segundo discurso de *YHWH* (40,6–41,26)⁷⁴

A estrutura do segundo discurso de *YHWH* é objetiva e se divide em dois poemas, que por sua vez se subdividem em duas unidades temáticas, conforme apresentadas abaixo:

I	Introdução: a justiça de <i>YHWH</i> x a justiça de Jó	40,6-14
a	Fórmula de introdução: מן הסערה ויאמר ויען	40,6 ⁷⁵
	Respondeu... do seio da tempestade e disse	
b	A justiça de <i>YHWH</i> x a justiça de Jó	40,7-14
II	Criaturas mitológicas	40,15–41,26
a	O בְּהֵמוֹת, <i>Behemot</i>	40,15-24
b	O לְוִיָּתָן, <i>Leviatã</i>	40,25–41,26

10.6.1 (I) Introdução: a justiça de *YHWH* x a justiça de Jó (40,6-14)

(a) A estrofe começa de forma análoga ao primeiro discurso (38,1.3).⁷⁶ A voz poética domina a cena (v. 6). A fórmula de abertura comunica que *YHWH* responderá aos questionamentos de Jó de מן הסערה, *dentro da tempestade*.

⁷³ MAZZAROLO, *Jó*, p. 258.

⁷⁴ Morla crê que o segundo discurso de *YHWH* não seja original e apresenta algumas reflexões a respeito. Primeiramente, ele acredita que o primeiro discurso seria suficiente para transmitir a resposta de *YHWH*. Em segundo lugar, ele destaca que o segundo discurso é inserido após a primeira resposta de Jó. Em terceiro lugar, Morla argumenta que o segundo discurso é uma extensão do tema dos animais mencionados em 38,39. No entanto, ele sustenta que Behemot e Leviatã não são seres reais como os mencionados anteriormente, mas sim monstros do imaginário mitológico israelita. Apesar disso, Morla concorda que a presença do segundo discurso não prejudica a mensagem do livro (MORLA, *Libro de Job*, p. 1398; MAZZONI, *Giobbe*, p. 290).

⁷⁵ Clines omite o v. 6 e estrutura o discurso em três estrofes iguais: (1) v. 7-15; (2) v. 15-24; (3) 40,25–41,26 (CLINES, *Job 38–42*, p. 1176).

⁷⁶ HABEL, *The Book of Job*, p. 520.

(b) No v. 7, *YHWH*, em segunda pessoa, exorta Jó em uma linguagem própria de quem se prepara para a guerra: *כִּי־תִקְּוּרְךָ כִּי־תִקְּוּרְךָ*, *cinge, agora, as tuas cinturas*. Ironicamente, os papéis foram invertidos, agora é Jó quem será interrogado, e *YHWH* lhe diz: *וְהוֹדִיעַנִי אֶת־שִׁפְטֶיךָ*, *te interrogarei, e tu me instruirás*. Isso sugere, de forma irônica, que Jó deveria instruí-lo respondendo às suas perguntas.⁷⁷

Os v. 8-14 introduzem o segundo discurso divino. O v. 8 começa com *הִנֵּה*, partícula enfática que marca o início da estrofe e estabelece a oposição entre os substantivos *יָשָׁר*, *direito*, e *צְדָקָה*, *justiça*, que são a temática central do segundo discurso.

Deus pergunta a Jó: *Acaso anularás o יָשָׁר, meu julgamento, me condenarás para que צְדָקָה, sejas justificado?* (v. 8). Nesse versículo, ocorre uma oposição entre a justiça divina e a justiça de Jó. No entanto, o *יָשָׁר, direito*, divino não abrange apenas um tema, mas sim todo o *cosmos*, não se restringindo ao caso específico de Jó. No entanto, O Senhor não ignora as reivindicações e acusações de Jó.

Jó havia insinuado que Deus era injusto, agindo como seu adversário diante da lei. Então, quem é culpado e quem é inocente? Se Jó for declarado inocente, então teria sido injustamente submetido a provações e deveria ser indenizado. Não obstante, o objetivo de Jó é questionar o governo e a administração de *YHWH*, provar sua própria integridade e cancelar seu julgamento.

YHWH, conhecendo o coração de Jó, confronta sua presunção, revelando a efemeridade de toda criatura e, por conseguinte, a incapacidade de compreender as nuances da criação e a sabedoria divina. É importante ressaltar que *YHWH* não acusa Jó de ter cometido algum pecado, ao contrário de seus amigos. Essa postura possibilita uma transformação nas interações, instando uma reflexão sobre as assertivas proferidas por Jó e incentivando o reconhecimento de seu orgulho.⁷⁸

O texto utiliza a ironia para contestar as acusações e a presunção de Jó. *YHWH* desafia Jó, questionando se este possui braços e voz semelhantes aos Seus. Conforme destacado por Mazzoni, o braço e a voz simbolizam a força e o poder divino que governam o cosmos.⁷⁹ O Senhor indaga se Jó é capaz de criar, à semelhança D'Ele, a

⁷⁷ MAZZONI, *Giobbe*, p. 288.

⁷⁸ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 520.

⁷⁹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 299.

partir do caos (Gn 1,1–2,4) e libertar do cativeiro do Egito (Ex 1,1–15,21). E interroga: *Jó, que poder e força tens para apresentar?*

Deus continua a ironizar, desafiando Jó a revestir-se de majestade e honra (v. 10),⁸⁰ rebaixar os soberbos e os ímpios com apenas um olhar,⁸¹ matando-os e reduzindo-os ao pó para serem esquecidos em uma vala comum (v. 11-13).⁸² Se Jó, um mero mortal, conseguir tal façanha, *YHWH* o louvará, pois terá alcançado algo que nem mesmo Ele conseguiu (v. 14).⁸³ Jó ignora que a justiça e a misericórdia são inseparáveis, e que *YHWH* não destrói a iniquidade porque é misericordioso, cumprindo assim a promessa feita a Abraão e seus descendentes.

10.6.2 (II) Criaturas mitológicas (40,15–41,26)

(a) O בְּהֵמוֹת, *Behemot*, a primeira obra divina (v. 15-24). O Senhor interroga Jó sobre o Behemot, uma criatura identificada com o *hipopótamo*,⁸⁴ e sobre o Leviatã, dois animais mitológicos⁸⁵ fascinantes e perigosos, criados como uma representação do poder divino.⁸⁶

O בְּהֵמוֹת, *Behemot*, que significa *feras* no plural,⁸⁷ era temido pelos povos antigos devido ao seu tamanho e força, todavia, não representava uma ameaça imediata, por ser um animal herbívoro.⁸⁸ Porém, embora não represente perigo eminente, disputa com os seres humanos os

⁸⁰ Jó 3,14-15; 21,32-33.

⁸¹ Is 2,12-17; 13,11.

⁸² Ex 6,6; 15,16; Dt 4,34; 5,15; 7,19; 9,29; 26,8; Sl 44,4; 89,11-14.

⁸³ ROSSI, *Livro de Jó*, p. 194.

⁸⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 1395.

⁸⁵ Mazzoni reflete que a interpretação do segundo discurso oscila entre dois extremos: uma leitura realista, que busca identificar o Behemot e o Leviatã com animais concretos, e uma leitura mítica, que enfatiza a dimensão simbólica da descrição dos dois monstros. Os proponentes da primeira leitura acreditam que esses animais são representativos das criaturas aterrorizantes do mundo egípcio, como o hipopótamo e o crocodilo, conhecidos por sua força imponente (embora outras possibilidades tenham sido propostas). Por outro lado, aqueles que adotam a leitura simbólica consideram o Behemot e o Leviatã como seres mitológicos, representando as forças desintegradoras do caos que se opõem à atividade criadora e são governadas por *YHWH*, o único capaz de combatê-las e impor seu domínio (MAZZONI, *Giobbe*, p. 290-291). Mazzarolo observa que alguns estudiosos definem o Behemot e o Leviatã como animais míticos (Pope e Fohrer), enquanto outros acreditam que sejam animais reais (Anderson, Dhorme). O Leviatã (v. 25) e o Behemot são descritos com grande detalhamento. Na mitologia egípcia, eles são considerados as feras por excelência. Embora o crocodilo e o hipopótamo possam ser feridos mortalmente, o Leviatã, de acordo com a descrição apresentada em Jó 40,25–41,26, é invencível por qualquer ser humano. O Leviatã é retratado como possuindo uma força sobrenatural, indomável e agressiva. Sua forma física é semelhante à de um animal doméstico (búfalo), mas seu caráter é anormal. A descrição do Behemot (v. 15) é feita com o uso do plural majestático para indicar seu poder mítico (Sl 8,8; 50,10; 73,22; Hb 2,17) (MAZZAROLO, *Jó*, p. 262).

⁸⁶ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 285.

⁸⁷ בְּהֵמוֹת, *Behemot* é o plural majestático de בְּהֵמָה, *Behemot*, feras, animal (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 619; MORLA, *Libro de Job*, p. 1442). Jó 35,11; Gn 1,24, Jl 1,20; 2,22; Sl 8,8; 49,13.

⁸⁸ CLINES, *Job 38–42*, p. 1183.

recursos vegetais dos campos, consumindo grandes quantidades e colocando em risco a subsistência da vida humana.

YHWH convida Jó a contemplar o Behemot, sua primeira criação (v. 19), e observar as dimensões de seu corpo e seus atributos incomparáveis. Ele instiga Jó a comparar-se com o Behemot, observando a força de suas ancas e os músculos do ventre (v. 15b-16), bem como a sua cauda erguida, os tendões de suas coxas e seus ossos, que são como barras de bronze (v. 17-18). Sem dúvida, o Behemot é uma criatura invencível, superior a todos os outros animais (v. 19-20). Segundo Gordis, o Behemot difere do hipopótamo (Is 30,6),⁸⁹ sendo um animal *amphibius* (v. 21-23).⁹⁰

O Behemot é um animal indomável; ninguém, exceto *YHWH*, pode adestrá-lo. Ao avançar pelos campos, nada o impede de consumir as ervas que desejar e de repousar sob a lótus, longe dos olhos humanos. Ele se metamorfoseia em um animal aquático, semelhante ao hipopótamo, uma espécie anfíbia que habita tanto a terra como a água. Nada nem ninguém podem perturbá-lo em seu descanso, nem mesmo as correntezas do Jordão. Contudo, não é devido à sua força que a natureza teme o Behemot, mas é por vontade do Criador. Somente o Criador possui a capacidade de domar uma fera tão poderosa. A criatura humana, frágil por natureza, é incapaz de confrontá-lo e de adestrá-lo, segurando-o pelo nariz (v. 24).⁹¹

(b) *Pescarás o לַיָּם, Leviatã, com anzol?* (40,25–41,25). O לַיָּם, *Leviatã*,⁹² é uma figura mitológica, um monstro marinho, identificado no Egito com um crocodilo e em Israel com uma serpente marinha.⁹³ É descrito como sendo ainda maior do que Behemot. *YHWH* desafia Jó a capturá-lo, assim como fez com o Behemot (40,24).⁹⁴ Essa provocação, uma vez que os instrumentos de pesca não conseguem penetrar sua couraça e as técnicas conhecidas pelo homem são inúteis (40,31). Além disso, não basta apenas capturá-lo; é necessário colocar um gancho em seu queixo (40,26) e domesticá-lo até que se torne dócil como um animal de estimação (40,28-29). Entretanto, o Leviatã é um monstro indescritível, feroz e impossível de ser controlado.⁹⁵ Aproximar-se dele é extremamente perigoso (40,32).

⁸⁹ GORDIS, *The Book of Job*, p. 476.

⁹⁰ CLINES, *Job 38–42*, p. 1183-1184.

⁹¹ WEISER, *Giobbe*, p. 393.

⁹² Pope identifica o Leviatã com um monstro, um dragão marinho de sete cabeças da mitologia dos antigos povos, que ocuparam a terra de Canaã antes dos israelitas (Jó 3,8; 41,1; Sl 74,13-14; 104,26; Is 27,1) (Pope, *Job*, p. 329; DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 625).

⁹³ Gn 1,21; Sl 104,25-26 (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 530; MAZZAROLO, *Jó*, p. 262).

⁹⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 568.

⁹⁵ MAZZONI, *Giobbe*, p. 294.

É uma ilusão para o ser humano pensar que pode sobreviver a um confronto com o Leviatã (41,1). Sua aparência é capaz de derrubá-lo e causar pânico naqueles que se aproximam. Enfrentar o Leviatã equivale a encarar o terror absoluto. Portanto, como Jó pode almejar permanecer פָּנֵי־פָּנֵי, *face a face*, com *YHWH* e apresentar uma defesa (41,2b-3)?⁹⁶ Quem poderia permanecer diante daquele que é grande e terrível, e sobreviver?⁹⁷ Como é dito em Ex 33,20, *YHWH* disse a Moisés: *Não podes ver a minha face, porque o humano não é capaz de me ver e continuar vivo.*

Quem pode desafiar o próprio Deus e receber uma resposta? *A priori*, ninguém pode confrontá-lo e sair ileso (9,4). Então, por que *YHWH* respondeu a Jó? A resposta reside no conjunto da obra. No prólogo, o Senhor testemunha a favor de Jó, enquanto nos diálogos, Jó, apesar de sua tribulação, defende vigorosamente sua integridade, não cede as assertivas de seus amigos. A resposta de *YHWH* ocorre em virtude de sua audácia e perseverança.⁹⁸

Jó venceu o debate contra seus amigos, ignorou suas acusações levianas e soube silenciar quando necessário, pois buscava uma explicação plausível para seu caso. No decorrer desse processo, ao testemunhar seu próprio sofrimento, Jó chegou a acusar Deus de omissão (13,20). *YHWH* não pode silenciar diante de tamanha persistência. Assim como respondeu a Abraão, que intercedeu insistentemente por Sodoma e Gomorra em Gn 18,16-33, também respondeu às indagações de Jó.

A partir do v. 4, o texto descreve com detalhes o Leviatã.⁹⁹ Suas dimensões são incomuns, revelando o caráter poético e retórico da teofania.¹⁰⁰ O Leviatã é uma criatura de imensa grandiosidade (41,4-5); nada pode atingi-lo, pois sua pele é como uma fileira de escudos impenetrável,¹⁰¹ nem mesmo o vento pode penetrá-lo (41,7-8).¹⁰² É uma loucura se aproximar e perturbá-lo, como sugeriu Jó em seu primeiro monólogo (3,8), pois isso seria a morte, já que a visão de seu rosto (41,2) e dentes (41,6) é aterrorizante.

Estar diante do Leviatã é equivalente a estar diante de *Eloah* (9,34). É experienciar um terror flamejante, pois de sua garganta saem relâmpagos e fogo de suas narinas (41,10-13); e até mesmo os אֱלֹהִים, *deuses*, tremem e fogem.

O Leviatã é invencível. Não adianta atacá-lo, nem mesmo com armas militares, como *espada, lança, flecha e dardo*, as *quatro* armas letais usadas nas guerras (v. 18) feitas de ferro

⁹⁶ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 532.

⁹⁷ Dt 7,21; 10,27; Na 1,6; Ml 3,2; Sl 76,8-10.

⁹⁸ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 532.

⁹⁹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 296.

¹⁰⁰ WEISER, *Giobbe*, p. 396.

¹⁰¹ Essa descrição permite identificar o Leviatã com o crocodilo.

¹⁰² MAZZAROLO, *Jó*, p. 264.

e bronze (v. 19). Também é inútil enfrentá-lo com flechas de arco, pedras de funda ou clava; nem mesmo o barulho das tropas o afugenta (v. 20-21), *quatro* técnicas de guerra.

O Leviatã é o senhor do caos. Ao mover-se, faz com que os abismos fervam e o mar solte fumaça em ondas (41,23-24). Além disso, *sobre a terra, não há quem o domine. Intrépido, assim ele foi feito* (41,25). Tanto o Leviatã quanto o Behemot são criaturas poderosas e temidas, mas submetem-se ao domínio divino (40,15; 41,25b). A capacidade de subjugar e restabelecer a ordem reside exclusivamente em Deus. Diante dessas criaturas, o ser humano encontra seus limites (Gn 1,2). Analogamente, a vida de Jó encontra-se imersa no caos, sendo somente *YHWH*, o soberano supremo do caos, aquele que possui a capacidade de reorganizá-la. Mesmo, sendo Jó uma pessoa sábia, não detém o poder nem sabedoria para realizar tal feito.¹⁰³

10.7 (B') Segunda resposta de Jó: será que Jó se arrependeu? (42,1-6)

YHWH, em seu segundo discurso, convidou Jó a contemplar os mistérios do cosmos e a sua harmonia. O desejo de Jó é atendido, pois o Senhor digna-se a responder às suas indagações, restaurando, assim, a fé e a justiça em sua vida.¹⁰⁴ O relato em Jó 42,1-6 descreve a reação de Jó ao segundo discurso divino.¹⁰⁵ Jó não é instigado a responder diretamente a *YHWH*. Sua reação, portanto, é espontânea, embora necessária, culminando na resposta final do protagonista do livro.

Desde o primeiro versículo, o texto faz a opção por Jó como protagonista, e por isso as primeiras e últimas palavras dos diálogos poéticos (3,1–42,1-6) pertencem a Jó.¹⁰⁶ No primeiro monólogo (3), Jó lamenta em meio ao pó e cinzas sobre sua cabeça, enquanto em 42,1-6 encontra consolo no pó e com cinzas sobre a cabeça. Se na primeira cena Jó clama e anseia pela morte como única forma de consolação, na última se sente acolhido e consolado por Deus.

O último discurso de Jó inicia-se com uma fórmula de abertura, característica comum em textos narrativos (v. 1), e conclui com a *p^etuḥah* (ϑ) no final do v. 6. Além disso, assim como

¹⁰³ VOGELS, *Giobbe*, p. 228.

¹⁰⁴ GORDIS, *The Book of Job*, p. 491.

¹⁰⁵ Morla propõe uma reconstrução completa dos discursos de *YHWH* e das intervenções de resposta de Jó. De acordo com sua proposta, o primeiro discurso de *YHWH* vai de 38,1 a 40,2, concluindo com uma pergunta retórica (42,2), semelhante ao início (38,2-3). Em relação a Jó 40,1, Morla suspeita que seja um verso espúrio. Quanto ao segundo discurso, seria formado por Jó 40,6a a 41,26, como consta no TM. No entanto, os discursos de *YHWH* não são interrompidos pela resposta de Jó em 40,3-5. Portanto, de acordo com Morla, não existem duas respostas de Jó a *YHWH*, mas apenas uma, composta dos versículos 40,3-5 e 42,2-6. A resposta estaria posicionada após o segundo discurso, uma vez que a ausência da interpelação de *YHWH*, como em 40,2, permite a composição de uma única resposta de Jó (MORLA, *Libro de Job*, p. 1322, 1394, 1455-1462).

¹⁰⁶ FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 313.

na maioria dos textos de Jó, existem diversas propostas estruturais. Clines sugere uma divisão da perícope em três unidades: I. *Jó reconhece a onipotência de YHWH* (v. 2), II. *Jó admite que se intrometeu em assuntos que estavam além de sua compreensão* (v. 3), e III., *ao ouvir os discursos de YHWH, Jó desiste de seu caso contra Deus e retoma sua antiga vida* (v. 4-6).¹⁰⁷ Por sua vez, Habel esquematiza em duas partes: I. v. 2-3c e II. v. 4-6, subdividindo cada estrofe em três partes. A primeira composta de (a) *um agradecimento* (v. 2), (b) *uma recordação* (v. 3a) e (c) *um anúncio* (3b-c). A segunda parte é composta de (b') *uma recordação* (v. 4), (a') *o reconhecimento* (v. 5) e (c') *um anúncio* (v. 6), seguindo um esquema retórico espelhado (abc//a'b'c').¹⁰⁸ Por sua vez, Agostini propõe um esquema em *quatro* momentos: I. *uma confissão* (v. 1-3), II. *uma súplica* (v. 4), III. *uma afirmação* (v. 5) e IV. *uma retratação* (v. 6).¹⁰⁹ Embora o esquema de Agostini respalde a tese das estruturas quadripartidas, esta não será a abordagem adotada neste estudo.

A perícope Jó 42,1-6 é breve, composta de seis versículos, porém é uma perícope central e forma a conclusão do desenlace do livro. Ela serve como chave para a leitura e interpretação de todo o livro de Jó.¹¹⁰ Considerando sua importância e centralidade no livro, abordaremos não apenas sua estrutura, mas também os termos que a compõem.

A estrutura proposta neste estudo divide a perícope em *quatro* unidades temáticas, seguindo um esquema retórico. A perícope inicia-se com uma fórmula de abertura, uma citação literal de Jó 40,3: וַיַּעַן אֱיּוֹב אֶת־יְהוָה וַיֹּאמֶר, *então respondeu Jó para YHWH e disse* (42,1), seguida por um breve discurso de Jó. A resposta de Jó está segmentada em *quatro* unidades temáticas, as quais, apesar das ambivalências, corroboram a tese das estruturas quadripartidas.

a	Reconhecimento:	תָּדַעַתְּ, <i>Tu sabes / sei que tudo podes.</i>	v. 2-3a
b	Confissão:	וְלֹא אָדַעַתְּ, <i>Narrei, mas não entendia e não sabia.</i>	v. 3b-c
c	Experiência:	וַעֲתָה עֵינַי רָאִיתִךָ, <i>Mas agora meu olho te viu.</i>	v. 4-5
d	Consolação:	וַנְחַמְתִּי, <i>Consolo-me sobre pó e cinza.</i>	v. 6

A resposta final de Jó é um texto chave e, para compreendê-lo adequadamente, é necessário prestar atenção aos seus aspectos literários, estruturais e semânticos. A tradução a seguir terá como foco os termos e raízes verbais relevantes para a hermenêutica do texto.

¹⁰⁷ CLINES, *Job 38–42*, p. 1211.

¹⁰⁸ HABEL, *The Book of Job*, p. 578.

¹⁰⁹ FERNANDES, Leonardo. Jó 42,5: “Deus deixa-se experimentar”. *Atualidades Teológicas*, Rio de Janeiro, ano 16, n. 41, , p. 341, maio/ago. 2012.

¹¹⁰ FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 313.

A perícopé é delimitada pela forma *wayyiqtol* no v. 1: וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת־יְהוָה, *então respondeu...e disse*, e é concluída por uma *p^etuḥah* (פ) no final do v. 6 e pelo sinal macrossintático וַיְהִי, *e aconteceu* (*wayyiqtol*), na primeira proposição do v. 7. Jó 42,1, *então respondeu Jó a YHWH e disse*, fórmula que é uma repetição de 40,3 e continua o conteúdo da resposta de Jó ao Senhor.

Jó, assim como os grandes personagens bíblicos,¹¹¹ ouviu atentamente os discursos de YHWH, reconheceu sua pequenez (v. 3c) e sua condição de pó e cinzas (v. 6b).¹¹² A partir de agora, o texto será analisado de acordo com a estrutura proposta.

10.7.1 Jó 42,1-6: texto hebraico e tradução

וַיַּעַן אִיּוֹב אֶת־יְהוָה	1a	Então respondeu Jó a YHWH
וַיֹּאמֶר:	1b	e disse:
יָדַעְתָּ כִּי־כֹל תּוּכָל	2a	<i>tu sabes / sei</i> que tudo podes, ¹¹³
וְלֹא־יִבָּצֵר מִמֶּנִּי מְזִמָּה:	2b	e não se perde de ti um plano. ¹¹⁴

¹¹¹ LÉVÊQUE, *Job Et Son Dieu*, Tome II, p. 523.

¹¹² Jacó, em Gn 32,11, diz: *Sou pequeno demais para todos os favores e toda a fidelidade que dispersaste a teu servo*. Em Ex 3,11, Moisés disse a Deus: *“Quem sou eu para ir ao Faraó e fazer sair do Egito os filhos de Israel?”*. O profeta Isaías responde ao chamado vocacional, dizendo: *Ai de mim! Estou perdido, sou um homem de lábios impuros e hábito no meio de um povo de lábios impuros e maus olhos viram o rei, o Senhor do universo* (Is 6,5). Por fim, em Jr 1,6, quando YHWH lhe convoca para ser profetas das nações, responde dizendo: *Há! Senhor Deus, eu não sei falar, sou jovem demais*.

¹¹³ A raiz יָדַע, *saber, conhecer*, aparece no texto consonantal como forma *K^etib* יָדַעְתָּ, na segunda pessoa do singular, que pode ser traduzido literalmente como *tu sabes*. No entanto, os sinais vocálicos sugeridos pelos massoretas indicam o *Q^erê* יָדַעְתָּי, primeira pessoa do singular: *eu sei*. Na sugestão dos massoretas, no *Q^erê*, Jó está reconhecendo que somente YHWH tudo pode, mas, se optar pelo texto consonantal, na forma *K^etib*, Jó está reconhecendo que somente YHWH é capaz de tudo. O verbo יָדַע ocorre em diversos graus e tem significado de *observar, imaginar, descobrir, reconhecer, relações sexuais com, escolher (vir a) entender, conhecer, ter discernimento*. Em um sentido amplo, יָדַע implica levar vários aspectos da experiência de vida de alguém para o eu, incluindo o relacionamento resultante com objeto conhecido. O conhecimento é adquirido por meio da experiência, pela visão e audição. Isso pressupõe uma capacidade tanto auditiva quanto visual por parte de Deus (Ex 3,7; Jr 12,3) e também dos seres humanos (Nm 24,15-16). No entanto, para conhecê-lo, é necessária sobriedade (Gn 19,33; Dt 29,6), estar atento e desperto (1Sm 26,12), e não como Jó, que, devido ao seu sofrimento, não consegue discernir (Jó 14,21) (FRETHEIM, יָדַע. In: NDITEAT, v. 2, p. 409-413).

¹¹⁴ O substantivo מְזִמָּה possui vários significados, como *comiseração, desventura, plano, plano maligno, conspiração, sagacidade, discernimento*. Ele tem origem no verbo זָמַם, *pensar, planejar, pretender, imaginar, planejar o mal*. Geralmente, מְזִמָּה denota planos ou maquinações. Aqueles que fazem planos malignos são odiados pela comunidade (Pr 14,17; 12,2; Dt 16-19). Quem pratica o mal é chamado de “mestre de intrigas”, e os perversos são capazes de tramar planos contra Deus (Sl 139,20; 10,4), mas todos os planos falharão (Jó 21,11) e não serão aceitos por Deus (Jr 11,15; Pr 21,27). Em Jó 21,27, מְזִמָּה é usado como argumento teológico que fundamenta premissas falsas com o objetivo de derrubar alguém que tenha uma visão diferente da tradicional (HARTLEY, John. זָמַם. In: NDITEAT, v. 1, p. 1084-1087; CLINES, *Job 38–42*, p. 1205).

מי זהו מעלים עצה בלי דעת	3a	Quem [é] este que oculta um conselho ¹¹⁵ <i>sem conhecimento?</i> ¹¹⁶
לכן הגדתי ולא אבין	3b	Portanto, narrei, <i>mas não entendia</i> , ¹¹⁷
נפלאות ממני ולא אדע:	3c	coisas extraordinárias para mim, ¹¹⁸ e <i>não sabia</i> . ¹¹⁹
שמע-נא ואנכי אדבר	4a	Escuta, por favor, ¹²⁰ e eu falarei,
אשאלך והודיעני:	4b	Eu te perguntarei, <i>e me fazes saber!</i> ¹²¹
לשמע-און שמעתיך	5a	Por ouvir de ouvido, ¹²² te escutava, ¹²³
ועתה עיני ראתך:	5b	mas, agora, meu olho te viu.
על-כן אמאס ונחמתי	6a	Portanto, <i>eu me retrato</i> ¹²⁴ e <i>me consolo</i> , ¹²⁵

¹¹⁵ A citação parcial de Jó 38,2 no v. 3a é seguida da inserção, logo após, de עצה, *conselho*, במלין, *com declarações*. Essa leitura encontra apoio na \mathfrak{G} (LXX) e na S (Peshitta) (CLINES, *Job 38–42*, p. 1205).

¹¹⁶ O substantivo דעת, *conhecimento, habilidade, conhecimento (de) discernimento*, aparece em Jó 15,2; 21,22; 35,16; 36,12; 38,2 (HOLLADAY, דעת. In: LHAAT, p. 101).

¹¹⁷ A raiz verbal בין, *entender, perceber, prestar atenção a, considerar, dar atenção a, observar*, em Jó 9,11; 23,8; 28,23 (HOLLADAY, בין. In: LHAAT, p. 51).

¹¹⁸ A tradução literal para a expressão é comparativa a נפלאות ממני: *maravilhas acima de mim*.

¹¹⁹ Raiz verbal ידע.

¹²⁰ A interjeição נא pode ser entendida como uma súplica ou uma exortação, dependendo do contexto em que é utilizada. No caso específico mencionado, em que se refere a Jó, a melhor tradução é de súplica. Essa interjeição é frequentemente utilizada para expressar um pedido fervoroso, uma petição ou uma solicitação enfática. Portanto, sua tradução como súplica é adequada nesse contexto (STEINER, Richard. *Interjections in the Hebrew Bible. Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. Leiden: Brill, 2013. v. 2, p. 358-360).

¹²¹ 42,4b é semelhante a 38,3b. ver a raiz verbal ידע.

¹²² Tradução literal לשמע-און: *para ouvir de ouvido*.

¹²³ Tradução literal de שמעתיך: *eu tinha ouvido falar de ti*.

¹²⁴ David Clines observa que a métrica do TM é ímpar, com um padrão de 2 + 3, e a ausência do objeto do verbo סאמ sugere que “provavelmente o texto está corrompido”, pois o סאמ requer um objeto. Contudo, por essa razão, o texto precisa ser emendado de alguma forma. A tradução literal do verbo é *rejeitar*, mas geralmente falta o objeto. Se interpretamos à luz de Jó 7,16, o objeto seria *minha vida* (Jó 9,21; 34,33; SI 89,38 [39]), onde o objeto é *meu unguento* (CLINES, *Job 38–42*, p. 1207). סאמ não tem valor reflexivo, o que levou a v a propor a seguinte tradução: *ipse me repreendo*. A versão \mathfrak{G} LXX: ἤγημαι δὲ ἐμαυτὸν, *me considero* (MORLA, *Libro de Job*, p. 460). Outra proposta de tradução é *recusar, rejeitar; repúdio* (Jó 42,6; 7,5.16) Alonso Schökel propõe: *rechaçar, recusar, desprezar, rejeitar, repudiar, retratar, desdenhar* (ALONSO SCHÖKEL, סאמ. In: DBHP, p. 429-430). As principais traduções brasileiras adotam interpretações semelhantes. A BJ traduz *retrato-me*; a BP propõe: *me retrato*; a tradução da TEB sugere: *tenho horror de mim*, e a da Ave-Maria, que não é uma tradução crítica, opta por: *arrependo-me*. A tradução de Ferreira de Almeida usa *me abomino* e a CNBB traduz por *acusar-me a mim mesmo*. Barthélemy observa que existem algumas propostas que buscam facilitar a compreensão do texto: *Aussi je retire mes paroles – Então retiro minhas palavras* (BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 449).

¹²⁵ A raiz verbal נחם, no *nifal*, conforme observado por Alonso Schökel, denota uma mudança de sentimentos ou atitude, em relação a uma ação ou situação. Suas possíveis traduções incluem: *arrepender-se, doer-se, compungir-se, deplorar, lamentar, sentir pesar, consolar-se, aliviar-se, acalmar-se, aplacar-se, compadecer-se, condoer-se, apiedar-se, sentir pena, compaixão, piedade*. Em Jó 42,6, essa raiz relaciona-se com o verbo סאמ; por isso, propõe-se traduzir por *arrepender-se*. No entanto, quando נחם se relaciona com על, sugere traduzir por *consolar-se* (ALONSO SCHÖKEL, נחם. In: DBHP, p. 429-430). Butterworth traduz no *nifal* por: *sentir muito, consolar alguém*. No *hitpael* por: *sentir muito, ter compaixão, arrepender-se, confortar-se, ser aliviado, aliviar alguém (vingando-o)* (BUTTERWORTH, Mike. נחם. In: NDITEAT, v. 3, p. 83-85). A v traduziu por: *ago paenitentiam*.

עַל-עֶפְרָר וְאַפָּר: פ 6b sobre pó e cinza.¹²⁶

(a) Reconhecimento: יָדַעְתָּ, *tu sabes / sei que tudo podes* (v. 2a-3a). A resposta de Jó tem início no hemistíquio 2a, logo após a introdução narrativa (v. 1), com a utilização da raiz verbal יָדַע, *saber, conhecer*. No texto hebraico consonantal, essa forma verbal está no *K^etib*, segunda pessoa do singular, יָדַעְתָּ, *tu sabes*.¹²⁷ Essa característica é comum no livro de Jó e ocorre em doze passagens.¹²⁸ Apesar disso, os massoretas sugerem que essa forma verbal seja lida no *Q^erê* como יָדַעְתִּי, primeira pessoa do singular, que significa *eu sei*, e ocorre sete vezes em Jó.¹²⁹

Quando se utiliza o *Q^erê* יָדַעְתִּי, Jó reconhece que somente Deus é capaz de compreender tudo, enquanto no *K^etib* sugere-se que Ele é capaz de tudo, e nada é impossível para Ele, o que implicaria na afirmação de que Deus seria o responsável pelo mal.¹³⁰ Ambas as traduções são legítimas no texto de Jó. A opção pelo *Q^erê*, “*eu sei*”, destaca a capacidade humana de compreender os segredos divinos. Já a opção pelo *K^etib*, “*tu sabes*”, sugere uma leitura dos acontecimentos de forma individual, a partir de uma experiência pessoal, sem ultrapassar os limites da própria estrutura do indivíduo.¹³¹

A raiz verbal יָדַע, *saber*, desempenha uma função fundamental na resposta de Jó (v. 2-3), pois define a estrutura e a teologia da perícopie Jó 42,2-6. Em primeiro lugar, יָדַע está presente como uma inclusão, ocupando a primeira posição da proposição 2aα e a última posição do hemistíquio 3c. Em segundo lugar, essa raiz ocorre *quatro* vezes na perícopie: três vezes na primeira estrofe, nos hemistíquios 2a, 3a e 3c, e uma *quarta* vez, na segunda estrofe, no hemistíquio 4b, na última posição.¹³²

No hemistíquio 2a, Jó afirma que *YHWH* detém todo *saber*: יָדַעְתָּ, *tu sabes que tudo podes* (v. 2a). Jó, por sua vez, declara que *não conhece* (v. 3a) ... *não entende* (v. 3b) ... *não*

¹²⁶ A preposição עַל significa *está próximo* ou *sobre algo*. Portanto, pode ser traduzido como: *no ou sobre*. O substantivo עֶפְרָר, que significa literalmente *pó* e faz referência a um rito de luto em que se coloca pó sobre a cabeça (Jó 2,12; Ez 27,30; Mq 1,10), pode também indicar estar envolvido pelo pó (Mq 1,10). Por sua vez, אַפָּר significa *cinzas* e é utilizado para descrever o monte de cinzas sobre o qual Jó está sentado (Jó 2,8), assim como em Gn 18,27 (Jó 30,19; Is 58,5; Jr 6,26; Ez 27,30). Também está associado a um rito de luto em que se colocam cinzas sobre a cabeça (2Sm 13,19). Quanto ao merisma עַל-עֶפְרָר וְאַפָּר, ele é raro na BH, aparecendo apenas em Gn 18,27 e Jó 42,6b.

¹²⁷ Ez 37,3b.

¹²⁸ Jó 9,2,28; 10,13; 13,2; 13,18; 19,25; 21,27; 23,3; 29,16; 30,23; 32,22; 42,2.

¹²⁹ Jó 15,9; 20,4; 34,33; 38,4; 38,18; 38,21 e 42,2.

¹³⁰ As traduções críticas no Brasil, como a TEB, traduzem: *bem sei*, enquanto a BP, CNBB e BJ traduzem por *reconheço*. Essas traduções se baseiam na leitura dos massoretas, que é apoiada pela *v scio* e pela LXX, que traduzem a expressão na primeira pessoa do singular οἶδα.

¹³¹ JANZEN, *Giobbe*, p. 319; MAZZONI, *Giobbe*, p. 300.

¹³² FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 313.

sabe (v. 3c), conclusões que alcança após ouvir atentamente os discursos divinos. Jó confessa sua própria ignorância e admite que *YHWH* controla o cosmos, enquanto ele é incapaz de discutir de forma clara e objetiva os temas abordados nos diálogos. Somente Deus possui o pleno *saber* e o conhecimento de Jó deve se submeter ao seu julgamento.

Jó compreendeu que *YHWH tudo sabe*, e possui um conhecimento abrangente, sendo seu poder e sabedoria infinitamente superiores ao conhecimento humano. Essa compreensão é evidenciada pela transição de *אֲנִי יָדָעְתִּי*, *eu sei*, ou *אֲנִי יָדָעְתִּי*, *tu sabes*, do hemistíquio 2a, para o *לֹא יָדָעְתִּי*, *não sabia*, no hemistíquio 3c.¹³³ Essa mudança expressa uma estrutura paradoxal na estrofe, como observado por Habel, assemelhando-se a um paradoxo socrático: “Só sei que nada sei”. Além disso, Jó afirma que *YHWH בְּיָדָעְתִּי כֹל*, *que tudo podes*, tem poder sobre tudo, justificando, assim, sua integridade.¹³⁴

A expressão *בְּיָדָעְתִּי*, *que tudo*, reveste-se de particular importância e requer uma interpretação contextual. A finalidade de Jó ao afirmar que *YHWH tudo pode*, precisa ser compreendido na perícope em questão. Primeiramente, para alcançar tal compreensão, é necessário analisar os aspectos literários do texto. A expressão inicia-se com a partícula deíctica *כִּי*, *sim, de fato*, para confirmar o conteúdo do substantivo *כֹּל*, que denota *totalidade*. As indagações suscitadas são se essa confirmação implica que o bem e o mal, a graça e a desgraça, emanam da boca de Deus, conforme atesta a profecia de Jeremias (3,37-38) ou como menciona o profeta Isaías (45,6-7).

Jó, efetivamente, no hemistíquio 2b, reafirma que nada é impossível para *YHWH*¹³⁵ e que nenhum *הַיָּזְמָה*,¹³⁶ *plano*, escapa ao seu desígnio, seja bom ou mau.¹³⁷ No livro de Jeremias, o substantivo *הַיָּזְמָה*, *plano*, está associado a *YHWH* e,¹³⁸ nos três textos mencionados, denota uma ação punitiva por parte de *YHWH*.¹³⁹ De acordo com o prólogo (1–2), Jó foi vítima de um plano punitivo, uma aposta entre *YHWH* e Satã, com o propósito de verificar se era íntegro ou agia por conveniência. Contudo, nessa perícope, *הַיָּזְמָה* designa apenas *plano*, contribuindo, assim, para a compreensão do significado do texto.

¹³³ JANZEN, *Giobbe*, p. 313.

¹³⁴ HABEL, *The Book of Job*, p. 579.

¹³⁵ No AT e no NT, a ideia de que nada é impossível para *YHWH* é amplamente divulgada (Gn 18,13-14; Zc 8,6; Jr 32,27; Sl 147,5; Mt 17,20; 19,26; Mc 9,23; 10,27; 11,24; Lc 1,34-38; 18,27; At 2,23-24).

¹³⁶ Pr 5,2.

¹³⁷ O termo *הַיָּזְמָה* significa *planos* de Deus (Jr 23,20) e dos seres humanos (Jó 21,27). Com frequência, quando empregado para descrever o pensamento humano, representa esquemas e artifícios malignos (Pr 12,2; Sl 139,20). No entanto, é importante ressaltar que a conotação negativa associada a essa palavra deriva do contexto em que é utilizada, e não da própria palavra em si (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 535).

¹³⁸ Jr 23,20; 30,24 e 51,11.

¹³⁹ LÉVÊQUE, *Job Et Son Dieu*, Tome II, p. 524.

Não se perde de ti um plano (2b) é, ainda, uma referência aos discursos de YHWH nos quais enfatiza sua capacidade de criar, organizar e dominar o cosmos, assim como sua intervenção na vida dos seres humanos para corrigi-los, desempenhando o papel de um pedagogo divino.

O v. 3 assume um papel central nesse contexto. O texto começa com a citação de Jó 38,2, primeiro verso de YHWH pronúncia em seus discursos. O objetivo dessa citação é legitimar os argumentos divinos: *Quem [é] este que torna escuro um conselho com declarações sem conhecimento* (v. 3).¹⁴⁰ Jó cita as palavras de YHWH para confirmar que está respondendo de forma adequada às perguntas feitas por Ele em seus discursos,¹⁴¹ o que não ocorreu em sua primeira intervenção quando optou pelo silêncio (40,4-5). Além disso, Jó reconhece que compreendeu que o Senhor governa o cosmos com justiça e que errou ao acusá-Lo de ser um governante injusto. Dessa forma, Jó faz uma autoavaliação, admitindo que se excedeu em suas acusações e exagerou devido à sua excessiva autoconfiança, quase pecando por orgulho ao pensar que poderia julgar as ações divinas.¹⁴²

Uma análise intertextual e sintática da indagação de YHWH em 38,2 em contraponto à resposta de Jó, 42,3a, desvela as convergências e discrepâncias presentes nos textos, as quais não podem ser consideradas meras coincidências, e sim consequências intrínsecas à teologia subjacente no livro de Jó.

38,2		בְּמַלְיָן	בְּלִי־דַעַת:	מִהוּ	מִהוּ	מִהוּ	מִהוּ
42,3a		בְּלִי דַעַת		מִהוּ	מִהוּ	מִהוּ	מִהוּ
38,2	<i>Quem [é] este que obscurece o conselho com argumentos sem conhecimento</i>						
42,3a	<i>Quem [é] que oculta</i>	<i>o conselho</i>				<i>sem conhecimento</i>	

Em 38,2, encontramos o verbo *הַשְׁכִּיחַ*, *obscurecer*, enquanto em 42,3 temos o verbo *עָלַם*, *ocultar*, *encobrir*. Jó 38,2 é o primeiro versículo do discurso de YHWH, portanto, não se trata apenas de uma pergunta, mas da pergunta fundamental que permeia todo o discurso. É exatamente por essa razão que, em 42,3a, essa pergunta é retomada como conteúdo da resposta de Jó. A diferença entre *הַשְׁכִּיחַ*, *obscurecer*, e *עָלַם*, *ocultar*, é significativa, pois Jó não possui o poder de *obscurecer* ou *encobrir*.¹⁴³

¹⁴⁰ FRANCISCO, *Antigo Testamento interlinear hebraico-português*, v. 4, p. 294.

¹⁴¹ HABEL, *The Book of Job*, p. 581.

¹⁴² HARTLEY, *The Book of Job*, p. 536.

¹⁴³ LUGT, Pieter van der. Who changes his mind about dust and ashes? The rhetorical structure of Job 42:2-6. *Vetus Testamentum*, [s. l.], v. 64, n. 4, p. 623-639, 2014. DOI 10.1163/15685330-12341169. Disponível

Outra diferença importante é a ausência, em 42,3, do substantivo הַלְּבָבוֹת , *argumentos, declarações*. Essas variações na citação de Jó revelam sua maneira de compreender o plano de YHWH.¹⁴⁴

Do ponto de vista literário e retórica, o hemistíquio inicia-se com a partícula interrogativa (הַי) מִי , *quem? (este)*. Esse pronome interrogativo indefinido indica que o sujeito é indefinido e conecta o pronome ao verbo יָדַע , *saber*. Primeiramente, o hemistíquio 3a está estilisticamente subdividido em dois monocólons. Essa característica é fundamental para a interpretação da resposta de Jó a YHWH. Em segundo lugar, o hemistíquio apresenta uma pergunta retórica fundamental de YHWH (38,2), que é repetida e respondida por Jó. Entretanto, surge um impasse: *Quem [é] ... sem conhecimento? YHWH ou Jó?* A resposta está no paradoxo entre os hemistíquios 2ab e 3bc.

O hemistíquio 2a faz referências positivas ao *saber* divino, contrastando como os hemistíquios 3bc, que revelam conotações negativas sobre o saber de Jó. Além disso, observa-se uma simetria entre o hemistíquio 2b, que assegura que os planos divinos não são frustrados, e o hemistíquio 3c, que indica que são extraordinários e incompreensíveis para os seres humanos.

(b) Confissão: עָדָה אֲלֵךְ , *Narrei, mas não entendia e não sabia* (v. 3b-c). O hemistíquio 3b inicia-se com o sintagma לְכֵן ,¹⁴⁵ que significa *por isso, portanto*. Essa partícula desempenha duas funções: primeiro, conclui a ideia do hemistíquio 3a; segundo, subdivide o v. 3 em dois hemistíquios. O *não saber* de Jó é comprovado pelo paralelismo sinonímico que enfatiza o verbo יָדַע , presente na última proposição dos hemistíquios 3a e 3b, formando uma composição retórica com uma disposição espelhada (ab//a'b'). Outra particularidade importante é o emprego do verbo sem objeto para concluir, de maneira disruptiva, os dois hemistíquios com o verbo יָדַע , criando uma sensação de elipse, em que o objeto é omitido, para comunicar que o *não saber* de Jó é multifacetado e absoluto.

A descrição do limite de Jó é ampliada no hemistíquio 3c pelo uso do verbo אֲלֵךְ , *extraordinário*, no passivo *nifal* absoluto. Esse verbo descreve algo que está além da capacidade de Jó, tratando-se de realidades complexas e impossíveis de serem realizadas e entendidas pelos seres humanos.¹⁴⁶ São atos נִפְלְאוֹת , *maravilhosos*, que somente YHWH é capaz de realizar, e os

em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0001995986&site=ehost-live>. Acesso em: 17 de maio de 2023.

¹⁴⁴ As citações do discurso de YHWH em 38,3 continuarão no verso 4; no entanto, analisaremos isso em momento oportuno.

¹⁴⁵ לְכֵן – preposição + advérbio de modo.

¹⁴⁶ Ex 3,20; Jr 32,17.27.

seres humanos são incapazes de entender.¹⁴⁷ Jó presenciou o redemoinho e ouviu a voz de *YHWH*, que lhe revelou as maravilhas da criação, desde a cosmogonia até o Leviatã. Não obstante, mesmo diante disso, não é capaz de raciocinar sobre as maravilhas de *Eloah*.¹⁴⁸ É importante observar a disposição retórica presente nos hemistíquios 3bc.

b	a	a	b
לָכֵן הִגַּדְתִּי וְלֹא אָבִין		Portanto, narrei, <i>mas não entendia</i> .	
b'	a'	a'	b'
נִפְלְאוֹת מִמְּנִי וְלֹא אֲדָע:		Coisas extraordinárias para mim, <i>e não sabia</i> .	

Ao examinar os hemistíquios 3bc, Habel escreve que se trata de uma confissão pública de Jó, na qual reconhece que suas acusações obscureceram o projeto cósmico de *YHWH*, apesar de não possuir בִּינָה, *inteligência* (38,4b), para compreender as maravilhas criadas por Deus nem entender como o cosmos é governado.¹⁴⁹ Jó esclarece que o que seu objetivo não era a sabedoria, como supunha Elifaz (15,7), mas sim dialogar com *YHWH*, buscando uma explicação plausível para seus sofrimentos.

YHWH apresentou-se diante de Jó e isso, por si só, o deixou satisfeito. Essa presença iniciou o processo de metamorfose em Jó, uma mudança implícita no hemistíquio 3a, que se torna explícita nos hemistíquios 3bc.¹⁵⁰ Jó medita e apropria-se do conteúdo dos discursos divinos, revelando que não é vítima de ideias obsoletas, como seus amigos, nem de seu próprio sofrimento, e, portanto, propõe a mudança de opinião e até a retirada de suas críticas a *YHWH*.

A mudança de postura e de opinião de Jó é possível porque ele é, de fato, um homem íntegro, que não vive por conveniência e interesses, como supunha *Satã* em Jó 1,9b, mas sim por temor e fé (1,1b). A confiança e a fé de Jó em Deus foram provados e purificadas, assim como o valor dos metais nobres é comprovado no cadinho da humilhação,¹⁵¹ e Jó, apesar da humilhação que sofreu, continua íntegro.

¹⁴⁷ Jó 9,10; 37,5.15; Sl 131,1; Dt 17,8; Dn 11,36; 8,24; Ex 3,20; 2Sm 1,26; Pr 30,18; Sl 118,23; 119,18; 131,1; 139,6 (GRAY, *The Book of Job*, p. 487).

¹⁴⁸ ALTER, Robert. *The Wisdom Books Job, Proverbs, and Ecclesiastes*. New York/London: Norton e Company, 2010, p. 170.

¹⁴⁹ HABEL, *The Book of Job*, p. 582.

¹⁵⁰ JANZEN, *Giobbe*, p. 320.

¹⁵¹ Sr 2,5.

(c) Experiência: וַעֲתָה עֵינַי רְאִיתֶךָ, *mas, agora, meu olho te viu* (v. 4-5). No v. 4, Jó reafirma sua integridade. No v. 4a, suplica a *YHWH* que escute suas considerações: וְשָׁמַע־נָא וְאָנֹכִי אֲדַבֵּר, *escuta, por favor, e eu falarei*. A expressão וְשָׁמַע־נָא é uma súplica, onde o verbo וְשָׁמַע, *ouvir*, no imperativo *qal*, está ligado à interjeição אָנֹכִי, *agora / por favor*. Já o 4b é uma citação do discurso de *YHWH* em 38,3b e 40,7, preparando o caminho para uma interpretação correta do v. 5.

No v. 4a, são mencionados dois órgãos da comunicação, *ouvir* e *falar*, que distinguem os humanos das outras criaturas e definem sua essência. Esse hemistíquio revela uma mudança na visão de Jó sobre *YHWH*. Como afirma Wolff, “como a vida humana é racional, o ouvido que escuta e a língua são órgãos essenciais do ser humano”.¹⁵² O verbo וַדַּבֵּר, *saber*, reaparece na última posição do hemistíquio 4b, como uma elipse e prolepse, sem objeto direto, enfatizando uma ação pura e destacando que Jó realmente não possui o *saber*. Por fim, esse versículo funciona como uma introdução às palavras cruciais de Jó no v. 5.

Ao analisar a intertextualidade e a sintaxe entre a indagação de *YHWH* em 38,3 e a resposta de Jó em 42,4, revelam-se traços similares entre os versículos.¹⁵³

38,3	וְאֲשַׁאֲלֶךָ	וְהוֹדִיעֲנִי	אֶזְרֶנָּה כְּגֹבֶר	תִּלְצִיךָ
42,4	וְאֲשַׁאֲלֶךָ	וְהוֹדִיעֲנִי	וְאָנֹכִי אֲדַבֵּר	וְשָׁמַע־נָא
38,3	Cinge, agora, como um varão, as tuas cinturas <i>e me fazes saber</i>			
42,4	Escuta, por favor, e eu falarei. Eu te perguntarei, <i>e me fazes saber</i>			

As semelhanças entre as perguntas de *YHWH* e a resposta de Jó são relevantes. Jó, no v. 4, não apenas retoma Jó 38,3, mas também cita 40,7, o primeiro versículo do segundo discurso de *YHWH*. As relações entre os textos não são acidentais, pois se trata de um recurso retórico adotado nas respostas de Jó. Conforme mencionado nos hemistíquios 3bc: *Narrei, mas não entendia; maravilhas para mim, mas não entendia*: a resposta está no v. 5. De fato, o v. 4 é uma citação do discurso divino, e, embora a resposta seja pronunciada por Jó, como indica o pronome pessoal אָנֹכִי, primeira pessoa singular, o verbo דַּבֵּר, *falar*, é uma referência a *YHWH*, e não a Jó. Essas referências continuam no hemistíquio 4b: *eu te perguntarei, e me fazes saber*.

No hemistíquio 5a, a raiz verbal וְשָׁמַע, *ouvir*, é empregada duas vezes no passado para esclarecer a natureza do conhecimento divino de Jó e sua nova perspectiva. De fato, Jó modificou suas ideias sobre *YHWH* e sobre seus sofrimentos. Agora ele vê os acontecimentos do ponto de vista de Deus, pois descobriu que é imensamente pequeno para julgar as ações

¹⁵² WOLFF, *Antropologia do Antigo Testamento*, p. 132.

¹⁵³ LUGT, *Who changes his mind about dust and ashes?*, v. 64, p. 623-639.

divinas. As palavras de *YHWH* abriram seus *olhos e ouvidos*, permitindo-lhe discorrer sobre outros temas incompreensível para o ser humano.

O conhecimento de Jó advém de sua vivência tradicional, porém não foi o suficiente para lhe garantir uma experiência autêntica que respondesse a seus questionamentos. Foi preciso uma experiência sobrenatural, uma teofania, para mudar a percepção de Jó sobre Deus.¹⁵⁴ Diante de *YHWH*, o desejo de Jó foi atendido e suas lamentações minimizadas.¹⁵⁵ A presença de *YHWH* fez Jó *ouvir* e *ver* os mistérios do cosmos e do coração humano.

Por fim, Jó pode dizer: וַיִּבֶן עֵינָי רְאָתָהּ, *mas / e, agora, meu olho te viu* (v. 5b), um hemistíquio de suma importância para a interpretação da teofania.¹⁵⁶ Com essas palavras, Jó narra sua experiência mística e a natureza da teofania. Não se trata de um evento semelhante ao do Sinai (Ex 19), em que todos ouviam relâmpagos e trovões, mas sim de uma manifestação pacífica e pessoal. *YHWH* fala compassadamente, sem agredir ou acusar Jó de algum pecado, como fizeram seus interlocutores em todos os discursos, e Jó distingue e discerne claramente a voz e a face de *YHWH*. Também é importante observar que Jó descreve a epifania divina revelando que foi Deus quem lhe abriu o “ouvido” e o fez “ver”.

Em seus discursos, Jó havia pedido incansavelmente uma audiência com *Eloah*, pois tudo o que desejava era ser consolado por Ele, e o silêncio de *YHWH* o intrigava. Em Jó 9,11, ele diz: *Passa perto de mim, não o vejo, vai embora, nada compreendo*, e continua em 9,16: *Se eu clamo e Ele me responde, não creio que tenha me escutado*. Em 23,5, Jó reclama: *Saberia as palavras que me responde, compreenderia o que tem para dizer*. Ele o procura nos quatro cantos da terra e não o encontra, pois *YHWH* vai contra os desejos de Jó. Por isso, em 23,8-9, reclama: *Mas vou ao Oriente, ali não está; vou ao Ocidente, não percebo. Estás ocupado no Norte, não o descubro, escondido no Sul, tampouco o vejo*. A esperança de Jó alcança seu primeiro ápice em Jó 19,25, quando diz:

וַאֲנִי יִדְעֵתִי גֹאֲלִי חַי 25a *Mas eu sei: meu defensor vive!*

וַאֲחֶרָיוֹן עַל־עַפְרָיִם 25b *e, no fim, sobre o pó, se erguerá!*

Se em 19,25 Jó expressa de maneira incisiva o desejo de que seu גֹּאֲלִי, *defensor*, se levantasse, mesmo que עַל־עַפְרָיִם, *sobre o pó*, para defender sua integridade, em 42,5 acontece a realização dessa esperança. O *go 'el-YHWH* se levanta, mesmo que oculto no redemoinho, e age

¹⁵⁴ Ex 19.

¹⁵⁵ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 537.

¹⁵⁶ FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 316; MAZZONI, *Giobbe*, p. 301.

como o *go'el* que Jó esperava.¹⁵⁷ Portanto, quando Jó afirma, no hemistíquio 5b, *mas, agora, meu olho te viu*,¹⁵⁸ revela que o propósito do livro é que o ser humano busque a Deus, mesmo na tribulação, e não descanse até encontrá-lo.¹⁵⁹

As indagações de Jó encontraram uma resposta quando Jó viu e ouviu *YHWH*. A expressão עֵינַי עָרָה, *mas, agora, meu olho*, representa uma experiência real e intelectual vivenciada por Jó, que encontrou a fonte da sabedoria e da inteligência (Jó 28). Agora Jó יָדַע, *sabe*, discernir entre saber teológico e o saber religioso. Seus olhos contemplaram עֵינַי רָאוּ, *meus olhos verão* (19,27), e sua fé deixou de ser mera elucubração do intelecto ou fruto de suas meditações, tornando-se uma experiência de *ver* e *ouvir*. A fé ortodoxa baseada na teologia da retribuição, nos longos discursos, códigos e casuísticas, rituais de purificação e liturgias intermináveis, foi substituída pela experiência e pelo encontro íntimo com *YHWH*, face a face.¹⁶⁰

Ao “*ver e ouvir*” *YHWH*, Jó entrou em comunhão íntima com Ele, uma comunhão superior àquela que esperava quando desejava que seu *go'el* se manifestasse (19,25). A nova experiência de Jó não é apenas uma “mera visão física; trata-se de uma nova vivência com Deus”.¹⁶¹ É uma comunhão amorosa que iluminou seus olhos e abriu seus ouvidos pela presença do amor divino (Ef 1,18).¹⁶²

Essa experiência de ouvir e ver desfez o olhar negativo da teologia da retribuição, defendida por Elifaz e seus amigos, e fez com que Jó relativizasse o sofrimento, ou melhor, mudasse a trama, a narrativa, e reescrevesse a presença de *YHWH* em sua dor. Nessa nova fase, não precisa de uma declaração formal, de um libelo de seu adversário sobre os ombros (31,35), nem de uma testemunha para comprovar que sua integridade. Basta a manifestação de *YHWH* no redemoinho para provar que Jó é, de fato, *um homem, íntegro e reto, temente a Deus e afastado do mal* (1,1.8; 2,3).

(d) Consolação: וַיְחַמְּתֵי, *consolo-me sobre pó e cinza* (v. 6). Jó, em suas últimas palavras, movimenta-se do passado para o presente (v. 5) e assume uma nova consciência (v. 6).

עַל־כֵּן אֶמְאַס וַיְחַמְּתֵי

6a

Por isso, eu me retrato e consolo-me,

¹⁵⁷ FERNANDES, Leonardo. *Jó 42,5: “Deus deixa-se experimentar”*. *Atualidades Teológicas*, Rio de Janeiro, ano 16, n. 41, p. 346, maio/ago. 2012.

¹⁵⁸ O Saltério narra diversas compreensões sobre o justo (Jó 25,14-15; 123,1-2; 141,8; 145,15).

¹⁵⁹ RAVASI, *Giobbe*, p. 816.

¹⁶⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 582.

¹⁶¹ MAZZONI, *Giobbe*, p. 301.

¹⁶² RAVASI, *Giobbe*, p. 816.

עַל-עָפָר וְאָפָר: 6b *sobre pó e cinza.*

O hemistíquio 6a é uma proposição nominal que se inicia com o sintagma¹⁶³ עַל-עָפָר, que, geralmente, é traduzido como, *portanto; por isso; então*. O advérbio על, na primeira posição da proposição, conecta o v. 6 aos versículos anteriores,¹⁶⁴ concluindo a perícopa (42,1-6) e os diálogos poéticos (3,1–42,6). Além disso, responde às interrogativas de *YHWH* em 40,2b: *Responde, pois, o que censura Deus*. Entretanto, o v. 6 apresenta obstáculos que complicam a tradução e interpretação.¹⁶⁵

O primeiro obstáculo reside na presença do verbo טָאַן, que possui duas conjugações. (I) טָאַן, no *qal*, significa: *rechaçar, recusar, repudiar, desprezar, rejeitar, retratar, desdenhar*.¹⁶⁶ (II) טָאַן, no *nifal*, significa: *ser rejeitado, repudiado, desprezado*.¹⁶⁷ Ambas as formas têm seus adeptos neste texto.¹⁶⁸ A LXX traduz com uma frase: ἐφάυλισα ἑμαυτὸν καὶ ἐτάκην: *me deprecia e me consome*. A Vulgata propõe: *ipse me reprehendo*.¹⁶⁹ E Barthélemy indica que existem algumas propostas que visam facilitar a compreensão do texto: “*Aussi je retire mes paroles – Então eu retiro minhas palavras*”.¹⁷⁰

O segundo obstáculo é o TM. O verbo טָאַן, *qal yiqtol*, está na forma absoluta, ou seja, sem objeto.¹⁷¹ O dilema é que essa raiz verbal טָאַן necessita de um objeto para ser compreensível. Por isso, com o intuito de resolver essa lacuna, algumas traduções apresentam conjecturas para encontrar o objeto do verbo.

Habel apresenta duas propostas. Na primeira, o objeto seria o próprio Jó ou as palavras de Jó.¹⁷² Se supomos que as palavras de Jó sejam o objeto direto, quais seriam as palavras de Jó que deviriam ser rejeitadas? As palavras do prólogo (1–2), que apresentam um Jó penitente

¹⁶³ עַל-עָפָר, proposição + advérbio.

¹⁶⁴ O sintagma עַל-עָפָר cria uma relação causal entre o que vem antes e a afirmação que segue; no caso de Jó, ele liga o v. 6 aos versículos anteriores, com todos os discursos de Jó, desde 3,1.

¹⁶⁵ MUENCHOW, Charles. Dust and Dirt in Job 42:6. *Journal of Biblical Literature*, v. 108, n. 4, p. 597-611, 1989. *JSTOR*. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3267182>. Acesso em: 25 de maio de 2022; LUGT, Who changes his mind about dust and ashes?, v. 64, p. 623-639.

¹⁶⁶ ALONSO SCHÖKEL, טָאַן. In: DBHP, p. 352; MERRILL, Eugene. טָאַן (I). In: NDITEAT, v. 2, p. 832-833.

¹⁶⁷ ALONSO SCHÖKEL, טָאַן. In: DBHP, p. 352; LUND, Jerome. טָאַן (II). In: NDITEAT, v. 2, p. 833.

¹⁶⁸ As traduções em português apresentam diversas propostas de tradução: A BJ: *Por isso, retrato-me e faço penitência no pó e na cinza*. A CNBB: *Por isso, acuso-me a mim mesmo e me arrependo, no pó e na cinza*. A BP propõe: *Por isso me retrato e me arrependo, lançando pó e cinza sobre mim*. A TEB traduz como: *Também, por isso, tenho horror de mim e retrato-me, no pó e na cinza*. A Ferreira de Almeida propõe: *Pelo que me abomino, e me arrependo no pó e na cinza*.

¹⁶⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 1460; MAZZONI, *Giobbe*, p. 302.

¹⁷⁰ BARTHÉLEMY, CTAT, 2015, p. 449.

¹⁷¹ O verbo טָאַן geralmente é acompanhado de um objeto, mas em Jó 7,16; 9,21; 34,33; Sl 89,39 está sem objeto.

¹⁷² HABEL, *The Book of Job*, p. 576.

e paciente, ou as palavras dos diálogos poéticos, que revelam um Jó que se defende incansavelmente das acusações de seus interlocutores (3,1–42,6)?

Outra dificuldade está relacionada à raiz verbal נחם. Nesse caso, existem duas questões a serem consideradas. A primeira diz respeito à tradução do ׀ como conjuntivo (*e*) ou adversativo (*mas*). A segunda é sobre a conjugação do verbo נחם, no *piel* ou no *nifal*. No *piel* significa: *consolar, confortar, aliviar, acalmar, tranquilizar ou dar pêsames*. Enquanto no *nifal*, וַיִּנְחַמְתִּי, que é como aparece no TM, significa uma mudança interna de sentimento em relação a uma ação ou a uma atitude, e, nesse caso, a melhor tradução seria: *arrepender-se, doer-se, compungir-se, deplorar, lamentar, sentir pesar, consolar-se, aliviar-se, acalmar-se, aplacar-se, compadecer-se, condoer-se, apiedar-se, sentir pena, compaixão, piedade*.¹⁷³

A LXX traduz esse verbo como ἡγημαι δὲ ἐμαυτὸν, *me considero*, e a Vulgata como *ago paenitentiam*.¹⁷⁴ Morla interpreta o ׀ como conjuntivo e o verbo נחם no *nifal*, *y me arrepiendo*,¹⁷⁵ como indica o TM. Clines optou por outra tradução, também no *nifal*: *and I accept consolation*,¹⁷⁶ proposta que difere de Habel, que propõe: *and repente*.¹⁷⁷

A raiz verbal נחם deriva o verbo וַיִּנְחַמְתִּי, *e / mas me arrependo*, e os dois substantivos וַעֲפָר וְאֵפֶר, *poeira e cinza*, são comuns em textos de realização de luto,¹⁷⁸ como em Jó 19,25. Contudo, נחם tem significados ambíguos: (1) *arrepender-se* e (2) *ser consolado*, quando conjugado no *nifal*.¹⁷⁹ Em Jr 31,13-14, considerado um texto paralelo a Jó 42,6b, a raiz נחם está conjugada no *piel* para descreve a transformação da dor dos enlutados em alegria seguida de um banquete de ricas iguarias. O mesmo ocorre no epílogo de Jó (42,7-17). Uma hipótese seria entender os verbos וַיִּנְחַמְתִּי וְאֵפֶר וְאֵפֶר, *eu me retrato e consolo-me*, como uma hendíade. Entretanto, essa hipótese não encontra apoio.

O hemistíquio 6b, וַעֲפָר וְאֵפֶר, *sobre o pó e cinzas*, traz a preposição עַל com um significado estático; nesse caso a tradução seria: *sobre, em cima, por cima* ou ainda *junto a, em*. Nesse hemistíquio, עַל está vinculada ao substantivo וַעֲפָר, *pó*, por meio de um *maqfef*, e separada do hemistíquio 6a por uma *'atnah*, que é o principal acento divisor dos hemistíquios. Se compreendemos o verbo וַיִּנְחַמְתִּי como (1) *me arrepender* ou (2) *consolar-me*, vinculado à expressão וַעֲפָר וְאֵפֶר, a melhor tradução seria com um adjunto adverbial de modo: (1) *eu me*

¹⁷³ ALONSO SCHÖKEL, נחם. In: DBHP, p. 429-430; BUTTERWORTH, Mike. נחם. In: NDITEAT, v. 3, p. 83-85.

¹⁷⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 1460; CLINES, *Job 38–42*, p. 1207; MAZZONI, *Giobbe*, p. 302.

¹⁷⁵ “Por eso me retracto y me arrepiento echado em el polvo y la ceniza” (MORLA, *Libro de Job*, p. 1456).

¹⁷⁶ “So, I submit, and I accept consolation for my dust and ashes” (CLINES, *38–42*, p. 1205).

¹⁷⁷ “Therefore, I retract and repent of dust and ashes” (HABEL, *The Book of Job*, p. 575).

¹⁷⁸ LAMBERT, *The Book of Job in Ritual Perspective*, v. 134, p. 565.

¹⁷⁹ Is 1,24.

arrependo no / sobre o pó e cinzas e (2) eu me consolo no / sobre o pó e cinzas. A primeira tradução sugere que Jó, após defender sua integridade, muda de opinião e se arrepende de seus discursos. E, caso optemos pela segunda forma, entendemos que Jó não muda de princípios, pelo contrário, busca consolar-se sobre *pó e cinzas*.

A expressão *עַל-עֶפֶר*, *sobre o pó*, está presente em quinze textos de Jó,¹⁸⁰ todos com um significado material.¹⁸¹ Contudo, em mais de cem passagem da BH seu significado é de *futilidade, mortalidade*. Por isso, em Jó 17,16, *עֶפֶר*, *pó*, pode ser interpretado como sinônimo de *Sheol*: *בְּדֵי שְׂאֵל תִּרְדָּנָה אִם-יַחַד עַל-עֶפֶר נָחַת*, *no fundo do Sheol ela soçobrará, quando juntos descermos ao pó*. O mesmo ocorre em 21,26, que descreve alguém coberto de vermes, como se fosse um cadáver: *יַחַד עַל-עֶפֶר יִשְׁכְּבוּ וְרִמָּה תִכְסֶּה עֲלֵיהֶם*, *lado a lado, estendem-se no pó, tendo vermes por coberto*. Em 19,25, a metáfora da condição mortal de Jó permite a mesma compreensão encontrada em Sl 22,16 e 30,10.¹⁸² Já o substantivo *אַפֵּר*, *cinzas*, aparece em cinco textos no livro de Jó,¹⁸³ e em Jó 2,8, bem como em Jr 6,26, por metonímia, representa um ritual de luto.¹⁸⁴

Já a expressão *עֶפֶר וְאַפֵּר*, *pó e cinzas*,¹⁸⁵ funciona, na estilística do texto, como uma paronomásia,¹⁸⁶ uma metáfora para descrever que uma pessoa se tornou *pó e cinza* (30,19).¹⁸⁷ Lambert escreve que Jó 42,6b é uma referência a algum ritual de luto. Seu argumento é plausível e está embasado nos componentes lexicais do texto.¹⁸⁸

Essa interpretação é admissível porque em 2,8-12 as três formas estão paralelas. Em 2,8b, Jó está sentado *בְּתוֹךְ-הָאַפֵּר*, *em meio a cinzas*. Em 2,11c, os três amigos Elifaz, Baldad e Sofar combinaram uma visita a Jó para apresentar seus *גִּיד*, *pêsames*,¹⁸⁹ e *נָחַם*, *consolá-lo*, pela

¹⁸⁰ *עֶפֶר*, *pó*, pode ser encontrado em Jó 2,12; 7,5; 10,9; 14,19; 27,26; 30,6; 38,38.

¹⁸¹ A expressão *עַל-עֶפֶר*, *sobre o pó*, aparece em Jó 17,16; 19,25; 20,11; 21,26; 22,24; 34,15; 39,14; 41,25; e 42,6.

¹⁸² Sl 22,16: *Meu vigor está ressequido como barro queimado, minha língua adere ao paladar, e tu me lanças no pó da morte*. E Sl 30,10: *De que te servirá meu sangue, quando eu descer ao fosso? Pode, acaso, o pó louvar-te ou proclamar tua fidelidade?* (SILVA, GO'EL em Jó 19,23-27, v. 5, p. 115).

¹⁸³ Jó 2,8; 3,6; 13,12; 30,19; 42,6.

¹⁸⁴ Gn 18,27; Jó 30,19b; Is 58,5; 1Sm 13,19.

¹⁸⁵ Essa expressão aparece poucas vezes na BH.

¹⁸⁶ No livro de Gn 18,27, expressa a condição efêmera de Abraão: *Abraão retrucou e disse: Vou ousar a falar ao meu Senhor, eu que não passo de pó e cinza*.

¹⁸⁷ LUGT, *Who changes his mind about dust and ashes?*, v. 64, p. 623-639.

¹⁸⁸ LAMBERT, David A. *The Book of Job in Ritual Perspective*, v. 134, p. 557-575. *JSTOR*, p. 564-565. Disponível em: <https://doi.org/10.15699/jbl.1343.2015.2878>. Acesso em: 29 de maio de 2022.

¹⁸⁹ A raiz verbal *גִּיד* significa *oscilar, fazer um movimento para frente e para trás*, e pode ser aplicada ao bater irrequieto das asas de um pássaro (Pr 26,2), a uma cabeça que é movida para frente e para trás (Jr 18,16) e a uma pessoa que vai para um lugar alto e distante como um fugitivo ou vagamundo (Gn 4,12). Das suas 24 ocorrências, 13 estão presentes em Isaías e Jeremias, embora a palavra também apareça na Torá e nos Escritos. Em Jó 2,11-13, os amigos de Jó aparecem para oferecer-lhe suas condolências (*גִּיד*) e (*נָחַם*) e confortá-lo (*piel* do verbo *נָחַם*); Jó 2,11; 16,5; 42,11; Sl 69,20-21 (CLINES, *Job 1-20*, p. 57; MARTENS, Elmer. *גִּיד*. In: NDITEAT, v. 3, p. 855-56).

morte de seus filhos e filhas. Contudo, quando chegaram e viram o sofrimento de Jó, aos prantos, realizam o ritual dos enlutados: *Em alta voz o lamentaram, cada um rasgou seu manto, e jogaram para cima punhados de עָפָר, pó, que lhes caía sobre as cabeças* (2,12).¹⁹⁰ Jó 42,6, como observado acima, é complexo. No entanto, as dificuldades surgem pela insistência de interpretá-lo sem considerar os diálogos poéticos, o núcleo crítico do livro de Jó.

Jó, em todos os seus discursos, defendeu, com tenacidade, sua integridade e fé, ratificando com perseverança suas convicções diante dos argumentos de seus interlocutores. Ele tinha consciência de sua integridade, e essa postura silenciou tanto seus interlocutores quanto o leitor. Portanto, é incompreensível que, em sua última resposta, tenha aceitado o argumento de que não é íntegro, arrependendo-se de seus pecados e palavras,¹⁹¹ e se penitenciado “*sobre o pó e cinzas*”.

Também é importante resgatar o verbo נָחַם, *consolá-lo*, pois o desejo de Jó é ser consolado em seu sofrimento, em vez de receber uma explicação do porquê de suas tribulações. Jó suporta estar sozinho, enquanto seus amigos se revelam consoladores miseráveis (16,2; 21,34). Sua dor é intensa, levando-o a implorar por compaixão, mas, apesar do sofrimento, não é ouvido nem atendido (19,21). Somente após o diálogo com *YHWH*, quando Jó vê e ouve palavras de consolo e fé, em vez de discursos longos, vazios, preconceituosos e incriminatórios, compreende seu próprio sofrimento e supera a doutrina da retribuição. O mesmo ocorreu com *YHWH*, que, depois que ouviu Jó, provou para Satã que o ser humano não é, por natureza, perverso, mas sim por escolha. Jó personifica a harmonia inquebrantável entre fé e integridade, delineando um paradigma indissolúvel dessas duas virtudes entrelaçadas.

10.8 Conclusão

YHWH, do meio da tempestade, respondeu às indagações de Jó e, ao contrário dos três amigos e de Elihu, não o condenou. A teofania, como foi observado, é o desenlace dos diálogos poéticos e, assim como diversos blocos literários e textos do livro de Jó, está estruturada em *quatro* partes. O texto consiste em dois longos discursos de *YHWH* (38,1–39,30; 40,6–41,26) e duas sucintas, porém incisivas, respostas de Jó (40,1-5; 42,1-6).

O primeiro discurso divino foi subdividido em dois blocos: (I) a introdução à teofania (38,1-3) e (II) o discurso propriamente dito (38,4–39,30). A segunda unidade do texto foi

¹⁹⁰ Alonso Schökel e Sicre Díaz entendem o v. 6 como um gesto de penitência e 2,8, como um luto (ALONSO SCHÖKEL; SICRE DÍAZ, *Job*, p. 597).

¹⁹¹ Fokkelman sugere que Jó se arrependeu de seus discursos por ter proferido palavras ambíguas (FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 317).

seccionada em três estrofes que abordam as obras de *YHWH*. Na primeira estrofe, *YHWH* questiona Jó se ele conhece as *quatro* regiões do cosmos, indagando: $\text{הַיָּמִינִים וְהַיְּשָׁרִים}$, *relata se conheces* (v. 4b.18b), *a terra* (v. 4-7), *o mar* (v. 8-11), *o céu* (v. 12-15) e *o submundo* (v. 16-18). Na segunda estrofe, *YHWH* questionou Jó sobre o caminho dos fenômenos meteorológicos e a morada das plêiades, desejando saber הַיָּמִינִים , *onde estão?* (v. 19ab; 38,19-38). Mais uma vez, são utilizados *quatro* termos: (1) o merisma *luz e trevas* (v. 19-21), (2) *a força do tempo* (v. 22-30), (3) as *quatro constelações* celestes: *as Plêiades, o Órion, a Mazzarôt e a Corona Borealis* (v. 31-33), e (4) *as tempestades* (v. 32-38). A terceira estrofe questiona Jó sobre o reino animal, e, embora o texto não siga uma ordem sequencial, menciona *quatro* famílias de animais: *felídeos, aves, bovídeos e equídeos*.

A resposta de Jó é incisiva, consistindo em um diálogo estruturado em duas unidades: (I) v. 1-2, questionamento de Deus a Jó, e (II) a resposta de Jó a *YHWH*.

O segundo discurso está dividido em três unidades: *introdução* (40,6-14), seguida do discurso sobre o Behemot (40,15-24) e sobre o Leviatã (40,25–41,25), duas criaturas mitológicas poderosas e temidas pelo ser humano, que somente o Senhor pode dominar.

A última palavra de Jó (42,1-6) é um texto de grande importância e pode ser considerada como uma chave de leitura do livro. A estrutura quadripartida é confirmada, pois o texto está subdividido em *quatro* temas: I. *reconhecimento* (v. 1-3a), *confissão* de Jó (v. 3b-c), *experiência mística* de Jó (v. 4-5) e sua *autoconsolação* sobre pó e cinza (v. 6). No capítulo subsequente, o epílogo, será estudado a estrutura e a importância teológica do desfecho do livro de Jó.

CAPÍTULO XI
EPÍLOGO
A RESTAURAÇÃO DE JÓ
(42,7-17)

Após o prólogo (1–2), os diálogos poéticos entre Jó, Elifaz, Baldad e Sofar (3–27), o hino à sabedoria (28), o testamento e apologia de Jó (29–31), os discursos de Elihu (32–37) e a teofania, que é um diálogo entre *YHWH* e Jó (38,1–42,6), o livro é concluído com a inesperada e desconcertante restauração de Jó. O Deus dos patriarcas, יהוה, restaura com benevolência os bens de Jó, restituindo suas funções patriarcais, concedendo-lhe outros filhos, sete homens e três mulheres, além de abençoá-lo com mais cento e quarenta anos, o dobro de uma vida abençoada (42,7–17).¹

O epílogo retoma a narrativa e pertence ao gênero da lenda, assim como o prólogo,² e inclui alguns diálogos. No entanto, há incongruências entre o prólogo e o epílogo. No prólogo, os diálogos eram implícitos, pois os interlocutores não estavam no mesmo ambiente, alguns no céu e outros na terra. No epílogo, o diálogo é explícito, pois os interlocutores estão todos na terra. O diálogo do epílogo, assim como no prólogo, começa com a manifestação de *YHWH*, que, após dialogar com Jó na teofania, dirige-se a Elifaz e seus amigos (v. 7-8).³

Além disso, existem várias questões desconfortáveis que dificultam a interpretação do epílogo. Por esse motivo, este texto ainda não foi suficientemente analisado pelos estudiosos com a mesma diligência que outras unidades do livro. Morla explica que há uma série de incongruências e desarmonias entre o epílogo, o prólogo e a poética, levando os estudiosos a suspeitarem de que o epílogo seja uma inclusão.⁴

Clines enumera sete incongruências entre os textos:

- (1) Qual foi exatamente o discurso de Jó que foi considerado correto por *YHWH*?
- (2) Jó tinha conhecimento de que estava sendo avaliado por *YHWH* durante suas aflições?
- (3) Por que *YHWH* se comporta de maneira ofensiva e injuriosa em suas respostas a Jó?
- (4) Por que a oração de Jó no epílogo é eficaz, enquanto no prólogo é ineficaz?
- (5) Em que momento específico Jó foi restaurado?
- (6) Qual é o significado da duplicação dos bens de Jó?

¹ SI 90,10.

² MAZZONI, *Giobbe*, p. 302; CLINES, *Job 38–42*, p. 1230.

³ JANZEN, *Giobbe*, p. 328.

⁴ MORLA, *Libro de Job*, p. 1473.

(7) Por que, após passar pela provação, Jó vive mais cento e quarenta anos?⁵

Morla apresenta outros sete questionamentos:

- (1) Por que Satã, que desempenhou uma função central no prólogo ao desencadear, com suas suspeitas, o drama de Jó (1,9-10), sequer é mencionado no epílogo?
- (2) Por que a família de Jó, que não aparece no prólogo nem em nenhuma outra parte do livro, desempenha um papel na restauração de Jó no epílogo?
- (3) Qual é o sentido da ajuda econômica oferecida pelos familiares de Jó, uma moeda de prata e um anel de ouro, considerando que *YHWH* acabara de duplicar os bens de Jó?
- (4) Por que a esposa de Jó não é mencionada no epílogo?
- (5) Por que os ataques de Jó a *Eloah* e suas reclamações não são levadas em consideração por *YHWH*, enquanto Elifaz e seus amigos são repreendidos por discursos equivocados sobre Ele?
- (6) Por que o epílogo reforça a teologia da retribuição ao duplicar os bens de Jó, mesmo que essa teologia tenha sido criticada em todos os discursos de Jó?
- (7) Por fim, por que Elihu desaparece completamente no epílogo?⁶

Há, apesar das diversas incongruências elencadas acima, congruências relevantes entre o prólogo e o epílogo, conforme assevera Janzen. Primeiramente, *YHWH*, no prólogo, ao dialogar com Satã, chama Jó de עֶבְדִּי יוֹב, *meu servo Jó* (1,8a; 2,3a), e no epílogo, durante o diálogo com Elifaz e seus dois companheiros, também se refere a Jó como “*meu servo*” por quatro vezes (42,7b.8 [3x]). Em segundo lugar, o substantivo נָבֵל, *insensato*, utilizado no prólogo (2,10) faz referência à esposa de Jó, enquanto no epílogo נְבִלָה, *infâmia*, é empregado para se referir aos amigos de Jó (42,8c). Essas congruências indicam que, no epílogo e nos diálogos, Elifaz, Baldad e Sofar são análogos a Satã, assim como a esposa de Jó o foi no prólogo.⁷

Há ainda outros elementos que unem as duas narrativas. Em primeiro lugar, em 42,10, por ordem de *YHWH*, Jó realiza um ritual de intercessão em favor de seus amigos. Esse ritual remete ao עֹלָה, *holocausto*, que oferecia para a purificação de seus filhos e filhas (1,5). Em segundo lugar, a presença dos familiares de Jó e de seus conhecidos, que o visitam, que compartilham uma refeição com ele, que comem pão, que demonstram compaixão e que o

⁵ CLINES, David. Seven Interesting Things about the Epilogue to Job. *Biblica et Patristica Thoruniensia* [online]. 4 luty 2014, t. 6, s. 11-22. [udostępniono 8.6.2022]. DOI 10.12775/BPTh.2013.00.

⁶ MORLA, *Libro de Job*, p. 1473-1474.

⁷ JANZEN, *Giobbe*, p. 329.

consolam (42,11), faz uma conexão com a refeição dos filhos de Jó (1,18) e com a visita dos três amigos (2,11). Por fim, a lista dos bens de Jó (42,12) é mencionada na mesma ordem do prólogo (1,3), assim como o número idêntico de filhos e filhas de Jó (1,2; 42,13).

11.1 Estrutura quadripartida no epílogo

O epílogo está estruturado em duas unidades. A primeira unidade (I) é a *Introdução*, composta do diálogo entre YHWH e os amigos de Jó (v. 7-9). A segunda unidade (II) abrange a *restauração de Jó e a informação de sua morte* (v. 10-17). Esse esquema é amplamente apoiado pela maioria dos estudiosos. Mazzoni propõe um esquema semelhante, dividindo a narrativa em (I) *justiça contra os amigos de Jó* (v. 7-9) e (II) *restauração de Jó* (v. 10-17).⁸ Por sua vez, Morla, Habel e Weiser também dividem a narrativa em duas estrofes, embora com alterações temáticas e estruturais. A primeira estrofe (I) é *o veredicto de YHWH* (v. 7-10) e a segunda (II) é *a consolação de Jó* (v. 11-17).⁹ Já Clines subdivide a perícopa em cinco cenas: (I) *uma cena de Jó orando por seus amigos* (v. 7-9), (II) *um anúncio sobre a restauração de Jó e a própria restauração de Jó* (v. 10-15), (III) *a visita dos familiares e conhecidos de Jó* (v. 11), (IV) *a descrição das novas prosperidades de Jó* (v. 12-15) e (V) *uma nota sobre a vida posterior de Jó* (v. 16-17).¹⁰

11.2 Jó 42,7-17: texto hebraico e tradução

וַיְהִי אַחֲרֵי דִבְרֵי יְהוָה אֲתֵּהֱדַבְּרִים הָאֵלֶּה אֶל־אִיּוֹב (7a)

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אֱלִיפַז הַתִּימְנִי (b)

תָּרָה אִפִּי כִּדּוֹב וּבִשְׁנֵי רָעִיד (c)

כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדֵי אִיּוֹב: (d)

וַעֲתָה קְחוּ־לָכֶם שִׁבְעָה־פָּרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים וּלְכוּ אֶל־עַבְדֵי אִיּוֹב (8a)

וְהַעֲלִיתֶם עוֹלָה בְּעַדְכֶם וְאִיּוֹב עַבְדִּי יִתְפַּלֵּל עֲלֵיכֶם (b)

כִּי אִם־פָּנִיו אֲשֶׁא לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת עִמָּכֶם נְבִלָה (c)

כִּי לֹא דִבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדֵי אִיּוֹב: (d)

וַיֵּלְכוּ אֱלִיפַז הַתִּימְנִי וּבְלֶדֶד הַשּׁוֹחֵי צֶפֶר הַנִּעְמָתִי 9a

וַיַּעֲשׂוּ פֶּאֶשֶׁר דִּבְרֵי אֱלֹהֵימָהּ יְהוָה (b)

וַיֹּשֶׁא יְהוָה אֶת־פְּנֵי אִיּוֹב: (c)

⁸ MAZZONI, *Giobbe*, p. 302.

⁹ MORLA, *Libro de Job*, p. 1480-1485; HABEL, *The Book of Job*, p. 583-585; WEISER, *Giobbe*, p. 401.

¹⁰ CLINES, *Job 38-42*, p. 1229.

- (10a) ויהוה שָׁב אֶת־שָׁבִית [שָׁבוֹת] אִיּוֹב
- (b) בְּהִתְפַּלֵּל בְּעַד רָעָהוּ
- (c) וַיִּסֹּף יְהוָה אֶת־כָּל־אֲשֶׁר לְאִיּוֹב לְמִשְׁנָה:
- (v. 11a) וַיָּבֹאוּ אֵלָיו כָּל־אֶחָיו וְכָל־[אֶחָיוֹתָיו] וְכָל־יְדָעָיו לְפָנָיו
- (b) וַיֹּאכְלוּ עִמּוֹ לֶחֶם בְּבֵיתוֹ
- (c) וַיִּגְדּוּ לוֹ
- (d) וַיִּנְחְמוּ אֹתוֹ עַל כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר־הֵבִיא יְהוָה עָלָיו
- (e) וַיִּתְנַוּלוּ אִישׁ קִשְׁיָטָה אַחַת וְאִישׁ גִּנָּם זָהָב אֶחָד: ס
- (v. 12a) וַיְהִי בַרְךָ אֶת־אַחֲרֵית אִיּוֹב מִרֵאשִׁיתוֹ
- (b) וַיְהִי־לוֹ אַרְבַּעַת עֶשְׂרֵת אֶלֶף צֹאן
- (c) וְשֵׁשֶׁת אֲלָפִים גְּמָלִים
- (d) וְאֶלֶף־צֹמֵד בָּקָר
- (e) וְאֶלֶף אֲתוֹנוֹת:
- (v. 13a) וַיְהִי־לוֹ שִׁבְעֵנָה בָנִים
- (b) וְשְׁלוֹשׁ בָּנוֹת:
- (v. 14a) וַיִּקְרָא שְׁמֵי־הָאֲחַת יְמִימָה
- (b) וְשֵׁם הַשֵּׁנִית קְצִיעָה
- (c) וְשֵׁם הַשְּׁלִישִׁית קָרוֹן הַפּוֹד:
- (v. 15a) וְלֹא נִמְצָא נָשִׁים יְפֹת כְּבָנוֹת אִיּוֹב בְּכָל־הָאָרֶץ
- (b) וַיִּתֵּן לָהֶם אֲבִיהֶם נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֶחָיוֹתָם: ס
- (v. 16a) וַיְהִי אִיּוֹב אַחֲרֵי־זֹאת מָאָה וְאַרְבָּעִים שָׁנָה
- (b) [וַיִּרְאֵה] אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בְּנֵי בָנָיו אַרְבַּעַת דְּרוֹת:
- (v. 17) וַיָּמָת אִיּוֹב זָקֵן וְשִׁבְעַת יָמִים:

I. *YHWH* interpela os amigos de Jó (v. 7-9)

- (7a) E aconteceu, depois, que *YHWH* falou estas palavras a Jó;
- (b) E disse *YHWH* para Elifaz de Teman:

- (c) “Inflamou-se minha cólera contra ti e contra teus dois amigos,
 (d) porque não falaste para mim¹¹ o que é certo,¹² como meu servo¹³ Jó” .
 (8a) E, agora, tomai para vós sete novilhos e sete carneiro e ide ao meu servo Jó
 (b) e oferecei-os um holocausto por vós, e Jó, meu servo, orará por vós.
 (c) Entretanto, as faces dele erguerei para não fazer convosco insensatez,
 (d) porque não falastes para mim com retidão, como meu servo Jó”
 (9a) Então foram Elifaz de Teman, Baldad de Shûah e Sofar de Naamá
 (b) e fizeram conforme falara para eles *YHWH*,
 (c) e ergueu *YHWH* as faces de Jó.

II. *YHWH* restaura Jó (v. 10-16)

- (10a) *YHWH* restaurou a restauração de Jó,
 (b) enquanto orava em favor de seus companheiros,
 (c) e acrescentou *YHWH* tudo o que [era] de Jó em dobro.
 (v. 11a) Então vieram a ele todos os irmãos e todas as irmãs e todos os seus conhecidos,
 (b) comeram com ele pão na casa dele.
 (c) Compadeceram-se com ele
 (d) e consolaram-lhe por causa de todo o mal que fizera vir de *YHWH*.
 (e) e cada um lhe deu uma moeda de prata e um anel de ouro.
 (v. 12a) E *YHWH* abençoou a posteridade de Jó, mais do que a primeira.
 (b) E havia para ele catorze mil ovelhas e seis mil camelos
 (c) Ele tinha catorze mil ovelhas e seis mil camelos,
 (d) mil juntas de bois
 (e) e mil jumentas.
 (v. 13a) E havia para ele sete filhos
 (b) e três filhas.
 (v. 14a) Ele chamou o primeiro *Yemima*,

¹¹ A tradução literal de אָלַי é *para mim* ou *a mim*. No entanto, segundo a proposta de Clines, seu significado neste contexto é *a meu respeito* (CLINES, *Job 38–42*, p. 1227). A TEB propõe: *de mim*.

¹² O termo נִפְלוּתָא é o *nifal* da raiz פָּנָה, que significa, *estar colocado, posto, disposto, estabelecido, pronto*. Quando próxima ao sintagma דָּבָר, significa “a palavra *se confirma; se comprova, é certa*” (ALONSO SCHÖKEL, פָּנָה. In: DBHP, p. 309).

¹³ A crítica textual da BHS observa que muitos manuscritos acrescentam um *dagues* na consoante bet (בֵּ), mas isso não modifica o texto.

- (b) a segunda, *Qezi 'a*,
- (c) e a terceira, *Qeren-happuk*.
- (v. 15a) Não havia mulheres em todo o país tão belas como as filhas de Jó,
- (b) e seu pai lhes deu uma herança junto com seus irmãos.
- (v. 16a) E viveu Jó, depois disto, cento e quarenta anos,
- (b) E viu os filhos dele e os filhos dos filhos por quatro gerações.
- (v. 17) E morreu Jó velho e cheio de dias.

11.3 (I) Diálogo: *YHWH* interpela os amigos de Jó (v. 7-9)

A narrativa inicia-se com o וַיְהִי, *e aconteceu*, que é um sinal macrossintático supremo da narrativa,¹⁴ usado para introduzir novos elementos ao texto narrativo. O וַיְהִי,¹⁵ na proposição 7aα, recupera as narrativas anteriores e introduz a narrativa do epílogo. A repetição da construção *waw x qatal*, no hemistíquio 7b e no v. 9 (3x), informa que se trata de uma narrativa completa. Contudo, existe uma ruptura no texto, pois no hemistíquio 7a o narrador informa que quem irá discursar será *YHWH*: *Depois de haver dirigido a Jó estas palavras, YHWH disse a Elifaz de Teman*. Entretanto, a perícope antecedente é a segunda resposta de Jó a *YHWH* (42,1-6) e não um discurso de *YHWH*.

As palavras são direcionadas a Elifaz, Baldad e Sofar, mas o texto menciona somente o nome de Elifaz, talvez por ser o mais velho dos três, e Elihu sequer é citado, possivelmente por ser jovem ou por não ser considerado um dos amigos de Jó.

Quanto ao conteúdo, o v. 7 se destaca. O narrador informa que a *ira* de *YHWH* se inflamou contra Elifaz e seus amigos: וַתִּקְרַח אַפִּי כָּךְ, *inflamou-se a minha ira contra ti*.¹⁶ O motivo é revelado em seguida: *não falou o que era נְכוֹנָה, correto, para YHWH, como fez Jó, עַבְדִּי, meu servo*. Na realidade, Elifaz e seus companheiros discursaram como inimigos de *YHWH* e de seu servo Jó. Nos diálogos, personificaram a função de Satã ao culpar a vítima pelos seus sofrimentos, defendendo a ortodoxia e demonstrando pouco interesse pela verdade ou pelo sofrimento do fraco. Preocuparam-se mais com a própria reputação e *status* do que em consolar o fraco.

No entanto, Elifaz, Baldad, Sofar e posteriormente Elihu são coerentes em seus discursos, pois expressam suas próprias convicções. Em seus discursos, eles adotam uma visão

¹⁴ NICCACCI, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, p. 48.

¹⁵ *Waw x qatal*.

¹⁶ Gn 30,2.

negativa em relação tanto à natureza humana quanto a *YHWH*. Em primeiro lugar, Elifaz (4,18), refere-se a *Eloah* afirmando: *Vê! Nem nos seus servos Ele confia e até nos seus anjos encontra o desatino* (4,18).¹⁷ É possível que Elifaz e seus amigos acreditassem que a ira divina fosse direcionada a Jó e não a eles mesmos. Em seu segundo discurso, Elifaz critica o ser humano: *Que é o homem, para bancar o puro? Pode ser justo quem nasceu de mulher? Nem nos seus santos Deus se fia, nem os céus são puros a seus olhos. Quanto menos o abominável, o corrupto, que bebe a iniquidade como água!* (15,14-16). Essa perícopé é o clímax do segundo discurso de Elifaz.

O tema da reprovação de *YHWH* nessa estrofe aparece no hemistíquio 7d e 8b na repetição da mesma frase: *כִּי לֹא דַבַּרְתָּם אֵלַי נְכוֹנָה כְּעַבְדִּי אִיּוֹב*, geralmente traduzida como: *porque não falaste de mim com retidão como meu servo Jó* (v. 7d.8d). O texto começa com a expressão afirmativa *כִּי לֹא*, que significa *porque não*, para revelar o motivo da ira divina contra os amigos de Jó. Outra particularidade é a expressão *אֵלַי*, que geralmente é traduzida como *sobre mim*,¹⁸ mas a tradução mais apropriada seria *para mim* ou *a mim*, e não *de mim* ou *sobre mim*. Nesse caso, a melhor interpretação para os hemistíquios 7d e 8d seria: *porque não falaste o que é reto para mim como meu servo Jó*. Isso significa que Elifaz e seus amigos, apesar de proferirem muitos discursos, não dialogam com *YHWH* como Jó, nem falam o que é reto *אֵלַי*, para *YHWH*, como Jó.¹⁹ Eles discursam sobre *Eloah*, falam de *Eloah*, porém nunca com *Eloah* nem a *Eloah*. Jó, por outro lado, apesar da tribulação, dialoga com *YHWH* com sinceridade e honestidade, falando com coragem e franqueza, uma postura que Deus aprecia, apesar do desentendimento e da integridade de seu servo.

YHWH, o Deus de Israel, dos escravos e oprimidos (Ex 3,14), reconhece Jó como *עַבְדִּי*, servo. Nessa estrofe, o chama de *עַבְדִּי*, meu servo, quatro vezes: uma no hemistíquio 7d e três vezes no v. 8. *עַבְדִּי*, meu servo, é um título de honra utilizado no AT para Moisés e Davi, principais líderes da história bíblica. Jó, para *YHWH*, é um servo, assim como o servo de *YHWH* em Isaías, pois também foi ultrajado e rejeitado por todos,²⁰ apesar de ser íntegro, reto, temente a Deus e viver afastado do mal. Como servo de *YHWH*, o sofrimento de Jó se assemelha ao de Cristo. Ambos possuem um caráter vicário, em que Jesus sofre para redimir a humanidade e Jó para provar que o ser humano pode agir movido pela gratuidade.

¹⁷ FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 320.

¹⁸ Tradução TEB. A BJ propõe: *por não terdes falado corretamente de mim, como fez meu servo Jó*. E a CNBB sugere: *pois não falaste corretamente de mim, como meu servo Jó*.

¹⁹ FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 320.

²⁰ Is 42,1-7; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12.

Os v. 8-9 narram uma inversão de funções. Elifaz e seus amigos, que nos diálogos instigaram Jó a clamar por misericórdia, agora são obrigados por *YHWH* a implorar que Jó interceda por eles. Jó comprovou ser um homem *íntegro e justo, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1b), tanto nos momentos de bonança quanto nas adversidades. Por isso, foi convocado por *YHWH* a retomar sua função patriarcal, a qual exercia quando oferecia holocaustos para a purificação de seus filhos e filhas (1,5).

YHWH, no v. 8, ordena Elifaz e seus amigos: *Agora, tomai para vós sete touros e sete carneiros, e ide ao meu servo Jó, ofertarei um holocausto, em vosso favor.* O עֹלָה, *holocausto*, de sete touros e de sete carneiros, remete à oferta mencionada no prólogo (1,2) e é uma oferenda de grande valor que somente os nobres poderiam oferecer.²¹ Esse ritual recorda o holocausto realizado por *Balaq* e *Balaam*, que ofereceram *sete* altares com um animal em cada um, na tentativa de aplacar a ira de *YHWH* (Nm 23).

Jó atuará como patriarca, não como sacerdote, e irá יִתְפַלֵּל, *interceder*, por meio de suas orações para evitar que *YHWH* exponha a נִבְלָה, *infâmia*,²² de Elifaz, Baldad e Sofar, revelando perante a sociedade a falsidade de suas ações e intenções. A ironia é evidente, pois Jó suplicou por misericórdia aos seus amigos (6,14; 19,21), desejou que um juiz justo julgasse seu caso (9,33) e implorou por um advogado que pudesse representá-lo diante de *Eloah* (16,19-20). Ele ansiava desesperadamente por um *go'el*, um *defensor*, para comprovar sua honra, mesmo que fosse após sua morte (19,25). E agora, a pedido de *YHWH*, se tornou a esperança e o *go'el* para seus interlocutores.

E, agora, a vida dos três sábios, defensores do sistema religioso e social vigente e apoiadores do bem-estar social, depende da aceitação e intercessão de Jó. Irônico! Jó era considerado por eles como um maldito, rejeitado, um ultraje social, uma vítima de maldição. Pois bem, é esse ser desprezível que, por meio de sua intercessão, erguerá a nova humanidade.²³ A esperança de *YHWH* é de que Jó, a quem reconhece e chama de עֲבָדִי, *meu servo*, interceda por eles. Caso isso ocorra, O Senhor considerará a oração de *seu servo* e erguerá suas faces,²⁴ devolvendo-lhe a dignidade.²⁵

²¹ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 539.

²² O substantivo נִבְלָה, que significa *infâmia*, faz referência ao adjetivo נִבְלוּת, que significa *vergonhas, partes pudendas* (Os 2,12). Jó utiliza esse termo para descrever a proposta de sua esposa, que sugeria que ele amaldiçoasse a Deus (2,10).

²³ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 304.

²⁴ אָסַף אֶפְּנֵי אָפָּי, *e suas faces erguerai* (Jó 13,8.10; 32,21; 34,19).

²⁵ Is 52,13–53,12; Jo 19,17-42.

No v. 9, Elifaz e seus amigos obedecem a *YHWH*: וַיַּעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהִים יְהוָה, *fizeram conforme falou-lhes YHWH*. Jó ofereceu o holocausto e Deus ouviu a intercessão de seu servo Jó, perdoadando Elifaz, Baldad e Sofar, וַיִּשָּׂא יְהוָה אֶת־פְּנֵי אֵיּוֹב, *e levantou YHWH as faces de Jó*. A expressão וַיִּשָּׂא אֶת־פְּנֵי, *as faces erguerei*,²⁶ na forma reflexiva, pode significar, dependendo do contexto, uma demonstração de autonomia e independência (10,15).²⁷ *Erguer a face*, em 42,8.9, significa que Deus considerou e aceitou o holocausto oferecido por Jó, como expiação dos pecados de seus amigos.²⁸ Com isso, o conflito entre *YHWH* e Jó foi solucionado na perícopre anterior (42,2-6), e o conflito entre *YHWH*, Elifaz e seus amigos foi solucionado graças à intercessão de Jó (42,7-8).

A intercessão de Jó alcançou o favor divino para seus amigos e os levou a descobrir, ainda que indiretamente, que a verdadeira teologia: não se trata apenas de falar de Deus, mas sim de falar com Deus e para Deus. A oração de Jó, homem íntegro, afastou a ira divina contra o ímpio²⁹ e acrescentou ao seu próprio sofrimento um aspecto vicário, semelhante ao sofrimento do servo de *YHWH* e ao sacrifício de Cristo.

11.4 (II) *YHWH* restaura seu servo Jó (v. 10-16)

A segunda estrofe do epílogo começa com o verbo שׁוּב, no *qal* perfeito, que significa *arrepender-se, retornar, trazer de volta, restaurar*.³⁰ A função desse verbo no hemistíquio 10a é causar uma ruptura na narrativa e iniciar uma nova estrofe. A fórmula וַיַּהֲרֶה יְהוָה, *e YHWH* (v. 10a.12a), demonstra a função de *YHWH* em todo o processo de restauração de Jó e de seus bens.

No hemistíquio 10a, *YHWH* é o sujeito de toda a ação, logo a restauração de Jó é uma dádiva divina, uma graça, e não mérito de suas ações. O texto diz: וַיַּהֲרֶה יְהוָה שׁוּב אֶת־שִׁבְיַת אֵיּוֹב,³¹ *e YHWH restaurou a restauração de Jó*. A fórmula שׁוּב אֶת־שִׁבְיַת, *restaurou a restauração*, aparece

²⁶ HAMILTON, Víctor. אָשָׂא. In: NDITEAT, v. 3, p. 163-167.

²⁷ Jz 8,28; Sl 83,2; Zc 1,21.

²⁸ Gn 32,20; Lv 19,15; Sl 82,2; Pr 18,5.

²⁹ Gn 18,16-33.

³⁰ O verbo שׁוּב apresenta três sentidos e deve ser traduzido de acordo com o campo semântico. Em primeiro lugar, temos o sentido próprio relacionado ao movimento espacial, como *voltar, regressar, retornar, retirar-se e afastar-se* (Gn 3,19), e também girar (Js 19,12.27). Em segundo lugar, temos o sentido de repetição, indicando ação *repetida, reiteração, de novo, mais uma vez*. Por fim, temos o sentido metafórico, que envolve a mudança de atitude ou conduta, sendo interpretado como *retornar, voltar ou voltar-se*. Essa mudança de atitude pode ser entendida como conversão (Dt 4,30). No contexto de Jó, o sentido mais provável é o de mudança de atitude ou conduta, relacionado ao estado físico. Assim, o verbo שׁוּב pode ser traduzido como *refrear, retrair, reprimir, recusar, retirar, desafogar, impedir, converter, restabelecer, reconstruir, restaurar e reintegrar* (THOMPSON, שׁוּב. In: NDITEAT, v. 4, p. 55-59; ALONSO SCHÖKEL, שׁוּב. In: DBHP, p. 660-662).

³¹ O TM anota a forma *Q^erê-K^etib*. O K שִׁבְיַת e o Q שִׁבְיַת não implicam alteração para o texto.

vinte e cinco vezes no AT e expressa a ideia de restauração, como em Jeremias, *restaurar a sorte ou realizar uma restauração*,³² no sentido de mudar a sorte ou a restauração total do povo e da terra.³³

No entanto, aponta Hartley, a fórmula *שָׁב וְשִׁבִּית* é objeto de muito debate.³⁴ Quando essa fórmula aparece no AT, principalmente na literatura profética, faz referência à restauração de uma nação cativa.³⁵ Somente em Jó 42,10a é mencionada a restauração de um indivíduo e não de uma nação.

No texto de Jó, o substantivo *שִׁבִּית* é cognato³⁶ do verbo *שָׁב* e significa, “restaurar as condições primitivas, pessoais e sociais de alguém que as havia perdido”,³⁷ no sentido de “mudar a sorte”. Jr 30,3 afirma: *dias virão – oráculo do Senhor – em que restaurarei o meu povo; eu o reconduzirei à terra que dei a seus pais, e eles a possuirão. YHWH* mudará a sorte de seu povo, e a restauração será completa, tanto no aspecto físico quanto no espiritual (Jr 31). No entanto, é importante salientar que a restauração não é mérito pessoal, mas sim um ato da misericórdia divina.³⁸

YHWH inicia a *restauração* de seu servo no exato instante em que ele realiza sua intercessão por *seus amigos*.³⁹ Assim que Jó se reconcilia com seus amigos ocorre a restauração de sua função sacerdotal, pois ora em profundo silêncio, conforme indicado pelo verbo *פָּלַל*, *orar*, conjugado no *hitpael*, que denota uma ação reflexiva. Jó está em profunda oração, e, nesse momento – *בְּהִתְפַּלֵּל*, *no orar dele* –, é agraciado e restaurado. A restauração e a reconciliação ocorrem simultaneamente, no momento da oferta do *עֹלָה*, *holocausto*.

A restauração de Jó é uma graça,⁴⁰ não apenas um ato de fé por parte de Jó, uma vez que não existia um compromisso prévio de *YHWH* com ele. No texto, não foi mencionada nem estabelecida uma barganha entre Jó e *YHWH* que garantisse sua restauração após a realização do holocausto. *YHWH* confiou em Jó e, mais uma vez, apostou na integridade de seu servo. Na verdade, parece que ao solicitar que Jó oferecesse um holocausto por seus amigos, *YHWH* está submetendo-o a uma última provação, talvez para descobrir os sentimentos de seu coração.

YHWH provou a Satã que sua percepção sobre o ser humano estava equivocada e que este último não age apenas por interesses egoístas. O objetivo era demonstrar que Jó é um homem

³² Jr 33,26.

³³ Jr 30,3.

³⁴ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 540.

³⁵ Jr 30,3.18; 31,23; 33,11; Os 6,11; Am 9,14; Sl 14,7.

³⁶ SARNA, Nahum. Epic Substratum in the Prose of Job. *Journal of Biblical Literature*, LXXVI, 1957, p. 17.

³⁷ MORLA, *Libro de Job*, p. 1484.

³⁸ Jr 33,26.

³⁹ *פָּלַל* é um verbo *hitpael* que significa uma postura reflexiva. Jó está em profunda oração.

⁴⁰ HABEL, *The Book of Job*, p. 584.

íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal (1,1.8; 2,3) não por interesses pessoais, mas por princípios teológicos e éticos.

Assim como a tribulação atingiu a vida de Jó em todas as suas áreas, a restauração também abrangerá todos os aspectos de sua vida: (1) *restauração teológica* – *YHWH* restaurará as funções patriarcais e sacerdotais de Jó (v. 10a); (2) *restauração econômica* – seus bens serão restituídos (v. 10b-12); (3) *restauração afetiva* – Jó terá uma nova família (v. 13-15); e, por fim, (4) *restauração existencial* – a vida de Jó será longa e durará até a quarta geração de seus descendentes (v. 16-17).

(1) Restauração teológica: *YHWH* restaurará as funções patriarcais e sacerdotais (v. 10a). A restauração das funções sacerdotais de Jó se concretiza quando, em profundo silêncio, oferece o holocausto de sete touros e sete carneiros e intercede por seus amigos.

No prólogo (1,5), o patriarca Jó, após cada ciclo de festas, *מִשְׁקֵי קָדְשׁ*, *consagrava*, seus filhos (1,5.18). Realizava rituais de purificação e, ao amanhecer, oferecia um *הֶלֶבֶט*, *holocausto*, por cada um dos seus filhos e filhas. Esse traço comovente e admirável revela sua piedade cautelosa.⁴¹ Jó tinha sete filhos e três filhas (1,2), o que indica que oferecia um grande holocausto, algo viável somente para uma família nobre. Jó é um patriarca piedoso, atento às necessidades de sua família. Portanto, sempre que necessário, realiza os rituais de purificação como um sacerdote. Não obstante, quando perdeu seus bens e quando seus filhos e filhas faleceram (1,13-19), também perdeu o patriarcado e suas funções sacerdotais.

O hemistíquio 10a anuncia a restauração das funções sacerdotais de Jó enquanto *intercede* e oferece o *הֶלֶבֶט*, *holocausto*, para reconciliar Elifaz, Baldad e Sofar com *YHWH*. Esse *הֶלֶבֶט*, *holocausto*, exigiu um grande esforço, uma vez que ainda estava enfermo e em luto. O mérito desse holocausto que oferece reside no fato de que Jó não lamentou suas limitações; pelo contrário, ouviu a voz de *YHWH*.

O *הֶלֶבֶט* é um ritual exigente descrito em Lv 1,1-14. Primeiramente, a vítima deve estar de acordo com as normas, ou seja, deve ser um animal macho e sem defeito. O ofertante coloca as mãos sobre a cabeça da vítima para assegurar que os frutos do sacrifício pertencerão a ele. Em seguida, o ofertante degola a vítima fora do altar, e o sangue é entregue ao sacerdote. O sacerdote espalha o sangue em redor do altar, simbolizando que a vida está no sangue e pertence exclusivamente a Deus.⁴² Posteriormente, a vítima é esfolada, esquartejada e entregue ao

⁴¹ SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Um caminho através do sofrimento*, p. 10.

⁴² Gn 9,4; Lv 17,14; 7,26-27; Dt 12,23.

sacerdote, que coloca todas as partes, incluindo vísceras, cabeça e patas, sobre o altar. Tudo é depositado no fogo e incinerado por completo (Lv 1,9.13),⁴³ enquanto a fumaça sobe em direção a Deus.⁴⁴

Jó suportou, sem titubear, as acusações de Elifaz, Baldad, Sofar e Elihu, e sobreviveu à teofania, sem desanimar. Após tudo isso, realiza um ritual complexo, como o holocausto, superando mágoas e dores para interceder gratuitamente pelos amigos, assumindo o papel de um verdadeiro sacerdote.

Para interceder por eles, Jó abandona o lamento, postura que mantivera desde o prólogo, retomando sua função de sacerdote e realizando catorze *holocaustos*, sendo de sete touros e de sete carneiros (v. 8). *YHWH* considera o holocausto oferecido por Jó em favor de seus amigos e opera a *שְׁבוּת אֵיּוֹב*, *restauração de Jó*, sem que ofereça qualquer prece ou holocausto em nome de si mesmo ou de seus filhos e filhas falecidos. Enquanto no prólogo *YHWH* não ouviu as preces de Jó (1,18-19), agora atende prontamente à intercessão de seu servo.

(2) Restauração econômica: *os bens de Jó são devolvidos* (v. 10b-12). A restauração de Jó teve início no v. 10a, entretanto, não foi automática, mas sim um processo que se estendeu ao longo de *מֵאָה וְאַרְבָּעִים שָׁנָה*, *cento e quarenta anos*, conforme informado no hemistíquio 16a, após a reabilitação de suas funções sacerdotais no v. 10a, que marca o início da restauração teológica. O v. 10 funciona como a introdução e revela a intenção de *YHWH* de multiplicar *לְמִשְׁנָה*, *para o dobro*, os bens de Jó.⁴⁵

A restauração dos bens no v. 11 se encaixa perfeitamente na narrativa, pois faz alusão ao prólogo. Jó é consolado, não mais *sobre o pó e cinzas* (v. 6b), como ocorreu no prólogo (2,11), quando seus amigos se aproximaram *לְבוֹא לְנִידָדְלוֹ וּלְנַחֲמוֹ*, *para apresentar condolências e consolá-lo*. No entanto, em vez disso, iniciaram um debate que o atormentou.

Em 42,11, Jó recebe a visita de seus irmãos, irmãs e conhecidos. Sua notoriedade na cidade se deve à sua função como juiz no portão da cidade (29,7-8). Os familiares e conhecidos dirigiram-se à casa de Jó e *וַיִּנְדְּדוּ לוֹ וַיִּנְחָמוּ אֹתוֹ*, *condoeram-se com ele e consolaram*, *וַיִּנְדְּדוּ*, *acenaram com a cabeça*, lamentando seu sofrimento, assim como Elifaz, Baldad e Sofar fizeram no início do flagelo dele (2,11).⁴⁶

⁴³ DE VAUX, *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, p. 453-454.

⁴⁴ AVERBECK, Richard. עֵלָה. In: NDITEAT, v. 3, p. 405-415.

⁴⁵ Gray e Ravasi sugerem que o v. 10 está isolado na narrativa por ser duplicado no versículo 12 (GRAY, *The Book of Job*, p. 506; RAVASI, *Giobbe*, p. 830).

⁴⁶ GRAY, *The Book of Job*, p. 506.

Em seguida, וַיֹּאכְלוּ עִמּוֹ לֶחֶם, *comeram, com ele, pão*, refeição que marca o início da reintegração de Jó à sociedade.⁴⁷ No entanto, não se trata de uma refeição festiva. Eles comeram com Jó o pão do luto,⁴⁸ em decorrência da morte de seus filhos e filhas,⁴⁹ reconhecendo, assim, כְּלִי-הָרָעָה, *todo o mal*, que Jó enfrenta, e que sua tribulação não é resultado de um pecado pessoal, como havia sido anteriormente acusado pelos *quatro* interlocutores: Elifaz, Baldad, Sofar e Elihu.⁵⁰ Essa refeição confirma que Jó, seus familiares e amigos desconhecem a assembleia divina, e revela que a aposta entre *YHWH* e Satã desencadeou a provação e a tribulação de Jó.

Para ajudá-lo a superar a perda de seus bens, os visitantes ofereceram a Jó uma קֶשֶׁטָה, *uma moeda de prata*,⁵¹ uma peça de prata de peso garantido,⁵² equivalente a uma ovelha,⁵³ e נָגְמִים וְזָהָב אֶחָד, *um anel de ouro*, uma joia, um brinco⁵⁴ usados por homens ricos na orelha⁵⁵ e um *piercing* que as mulheres usavam no nariz.⁵⁶ Hartley argumenta que essa foi a forma encontrada pelo texto para evitar exaltar a narrativa fantasiosa da restauração dos bens de Jó.⁵⁷ Além disso, foi um gesto de consolação e restituição da felicidade.⁵⁸ As moedas de prata e os anéis de ouro serviram como base para Jó recompor parte de suas perdas e retornar aos negócios. No entanto, como esses presentes não eram suficientes, suas propriedades e rebanhos foram restabelecidos por *YHWH* (v. 12).

O v. 12 une o epílogo e o prólogo ao narrar inicialmente a vida abençoada de Jó como um ato da gratuidade⁵⁹ e munificência por parte de *YHWH*. וַיְהִי כִּי בָרַךְ אֱתֵ-אֶחָרִית אֵיּוֹב מִרְאֵשִׁיתוֹ, *e YHWH abençoou a posteridade de Jó mais do que antes*. Essa bênção recebida do Senhor é uma manifestação da graça em favor de seu servo Jó, que, apesar de todas as tribulações,

⁴⁷ GRAY, *The Book of Job*, p. 506; CLINES, *Job 38–42*, p. 1236.

⁴⁸ Trata-se de um conjunto de ritos que marcavam o luto: a cabeça descoberta, os parentes do defunto iam descalços, com o rosto em parte coberto por uma espécie de lenço. Incapazes de se alimentar por si mesmos, eles comiam o pão que lhes era oferecido, seja pelos parentes (Jr 16,7), seja por outros (TEB, p. 778, nota “a” a Ez 27,17). Para Gray, a refeição oferecida pelos familiares e conhecidos de Jó não é a refeição de luto. Contudo, a semelhança entre Jó 42,11 e 2,11, inclusive no uso dos termos como וַיֹּאכְלוּ, *acenam com a cabeça*, sugere o ambiente de luto (GRAY, *The Book of Job*, p. 506).

⁴⁹ Os 9,4; Ez 24,17 (LÉVÊQUE, *Job Et Son Dieu*, p. 127).

⁵⁰ וְעַל כָּל־הָרָעָה אֲשֶׁר־הֵבִיא יְהוָה עָלָיו, *por causa de todo o mal que YHWH fez cair sobre ele*. Gordis afirma que a introdução de Satã no epílogo diminuiria a majestade de *YHWH*, enfraquecendo, assim, seus argumentos sobre o sofrimento, tema que é implicitamente abordado nos discursos de *YHWH*. Além disso, essa introdução sugeriria e fortaleceria a ideia de que o mal é resultado das maquinações de uma criatura diabólica e não está sob o controle de Deus (GORDIS, *The Book of Job*, p. 574).

⁵¹ Esse termo indica o valor da prata durante o período dos patriarcas (Gn 33,19; Js 24,32).

⁵² GRAY, *The Book of Job*, p. 506.

⁵³ LÉVÊQUE, *Job Et Son Dieu*, p. 127.

⁵⁴ Gn 25,4; Jz 8,24.

⁵⁵ Gn 35,4; Ex 32,2-3; Jz 8,24-26.

⁵⁶ Gn 24,47 (HARTLEY, *The Book of Job*, p. 541).

⁵⁷ HARTLEY, *The Book of Job*, p. 541.

⁵⁸ MAZZONI, *Giobbe*, p. 306.

⁵⁹ JANZEN, *Giobbe*, p. 338.

permaneceu íntegro e temente a Deus. Em seguida, o texto enumera os rebanhos de Jó na mesma ordem de Jó 1,3, porém em dobro.

Esse versículo narra a restauração dos bens de Jó, que, à primeira vista, pode parecer uma defesa da retribuição divina. Entretanto, seu enfoque não reside nas recompensas, mas sim na benevolência e generosidade divina. Isso ocorre porque Jó não desejava a retribuição nem buscava algo em troca. Pelo contrário, havia desejado a morte como forma de aliviar sua dor (3).

Todos os bens que Jó possuía no prólogo (1,3) são restituídos em dobro (v. 10b). São *quatro* bens considerados fundamentais para garantir a economia do patriarcado: (1) *catorze mil ovelhas*, (2) *seis mil camelos*, (3) *mil juntas de bois* e (4) *mil jumentas* (v. 12). É importante destacar que essa restauração, paradoxalmente, realiza a profecia de Baldad, que declarou: *Pouco terá sido o teu início diante de teu futuro florescente* (8,7).⁶⁰

(3) Restauração afetiva: *nascera dele uma nova família* (v. 13-15). Deus fez nascer, na casa de Jó, outros sete filhos e três filhas (v. 13). O prólogo descreve que haviam nascido para Jó sete filhos e três filhas (1,2). Seus filhos e filhas anteriores haviam morrido em uma catástrofe, um acidente natural. Um vento irrompeu sobre os *quatro* cantos da casa do filho mais velho, onde os dez irmãos estavam num banquete, e a casa desabou, matando todos os jovens (1,18-19). Jó, em um único dia, velou seus filhos e filhas, certamente o maior sofrimento que um pai pode viver.

O epílogo narra que nasceram para Jó outros sete filhos e três filhas (v. 13), e não catorze filhos. Pois *YHWH* não duplicou os filhos e filhas de Jó como fez com seus rebanhos, e Jó seria abençoado, assim como *Heman*, o vidente do rei Davi, que gerou catorze filhos e três filhas (1Cr 25,5). A resposta mais plausível é a compreensão de que a vida humana não é uma propriedade. Ela é mais importante do que qualquer outra propriedade.

No entanto, alguns estudiosos, embasados no *Targum*, interpretam o advérbio *שְׁבַעִינָה* como *dual* de *שְׁבַע*, ou seja, duas vezes sete, *catorze*, acrescentando a terminação feminina ao número cardinal.⁶¹ Nesse caso, seria *אַרְבָּעֵינָה*, *catorze filhos*.⁶² E o número de filhas continua em

⁶⁰ RAVASI, *Giobbe*, p. 832.

⁶¹ A tradução de *שְׁבַעִינָה בְּנֵי* como *sete filhos* encontra apoio na LXX, *υἱὸν ἑπτὰ*, e na Vulgata, *septem filii*. O *Targum* interpreta *שְׁבַעִינָה* com um dual (duas vezes sete), equivalendo-se à terminação feminina (ה). Entretanto, essa interpretação é considerada incomum (MORLA, *Libro de Job*, p. 1479).

⁶² Dhorme e Gordis traduzem o v. 13 seguindo a interpretação do *Targum*: “He had also fourteen sons and three daughters – Ele também teve catorze filhos e três filhas” (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 651-652; GORDIS, *The Book of Job*, p. 497). Já Gray traduz o v. 13 dobrando o número sete: “And he had

três, pois muitas filhas não era um sinal de riqueza. Porém, a maioria adota a interpretação de que Jó teve mais sete filhos, como os dias da semana, e três belas filhas.⁶³

As filhas de Jó são nomeadas como sinal de sua riqueza e *status* de patriarca.⁶⁴ Os nomes das jovens não segue a tradição ou costume judaico que as identificam com nomes extraídos de uma oração ou de uma declaração teológica.⁶⁵ Conforme Pikaza, os nomes das jovens foram extraídos da natureza.⁶⁶ E Dhorme observa que os árabes têm o costume de dar às suas filhas nomes de animais elegantes, de pássaros, plantas e pedras preciosas.⁶⁷

Pois bem, o nome de cada uma das jovens representa sua beleza.⁶⁸ A primeira filha recebeu o nome de um pássaro, יְמִימָה, que significa, *pomba*, símbolo da beleza e do amor nos cânticos.⁶⁹ A segunda recebeu o nome de um vegetal, קְצִיעָה, *cássia*, uma planta aromática usada como perfume.⁷⁰ A terceira foi chamada de קְרֹן הַפִּינֹךְ, que significa *chifre de antimônio*, um tipo de rímel, um cosmético usado para embelezar o contorno dos olhos e cílios.⁷¹ Os três nomes, como observa Clines, evocam os três sentidos da face do ser humano: A יְמִימָה, *a audição*, קְצִיעָה, *o olfato e sabor*, e קְרֹן הַפִּינֹךְ, *a visão*.⁷² A beleza das jovens é adjetivada no hemistíquio 15a, que assegura: *não havia mulheres em todo o país tão belas como as filhas de Jó*.

O hemistíquio 15b surpreende, pois contradiz a *Torah*, que estabelecia que as filhas⁷³ receberiam alguma herança de seu pai somente na ausência de herdeiros homens. Em Nm 27,8-11, Moisés, após ouvir *YHWH*, legisla a respeito do caso das filhas de *Selofhad*, que faleceu sem deixar herdeiros homens: *Se um homem morrer sem deixar filhos, transmitireis sua herança à sua filha*.⁷⁴ Jó, pai de sete filhos, agraciou suas filhas em vida com uma נַחֲלָה, *herança*, igual à dos filhos.

(twice) seven sons and three daughters – E ele teve (duas vezes) sete filhos e três filhas” (GRAY, *The Book of Job*, p. 504).

⁶³ MAZZONI, *Giobbe*, p. 307; WEISER, *Giobbe*, p. 401; HABEL, *The Book of Job*, p. 375-376; HARTLEY, *The Book of Job*, p. 542; MORLA, *Libro de Job*, p. 1475; POPE, *Job*, p. 348; CLINES, *Job 38-42*, p. 1237; FOKKELMAN, *Reading Biblical Poetry*, p. 193.

⁶⁴ Nas narrativas da BH, as mulheres são mencionadas somente quando desempenham um papel significativo.

⁶⁵ CLINES, *Job 38-42*, p. 1237.

⁶⁶ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 317.

⁶⁷ DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 652.

⁶⁸ HABEL, *The Book of Job*, p. 585.

⁶⁹ Jó 2,14; 5,2; 6,9.

⁷⁰ Ex 30,24; Sl 45,8.

⁷¹ 1Rs 9,30; Jr 4,30.

⁷² CLINES, *Job 38-42*, p. 1237.

⁷³ Contudo, Gordis explica que há evidências de que o direito das mulheres era maior do que o descrito na lei oficial (Os 1-3; Pr 31,14; Rt 4) (GORDIS, *The Book of Job*, p. 498).

⁷⁴ Js 17,3-4 (GORDIS, *The Book of Job*, p. 498).

A בְּהֵרֶלֶה, *herança*, refere-se aos bens transmitidos aos descendentes após a morte e não durante a vida do pai. Em vida, ou próximo da morte, o pai pode realizar doações,⁷⁵ chamadas de מִתְּנָה, que são *presentes* ou *dons*.⁷⁶ No entanto, a herança é entregue somente após o falecimento. Portanto, é extraordinário o fato de Jó ter concedido para suas filhas, em vida, uma בְּהֵרֶלֶה, *herança*, equivalente àquela que seria passada para seus filhos homens, quando poderia ter dado apenas מִתְּנָה, um *presente*.⁷⁷

(4) Restauração existencial: *Jó viveu e viu a quarta geração*. Os v. 16-17 narram a restauração da vida de Jó e sintetizam as ações de YHWH, que extraordinariamente abençoou-o com o dom da longevidade: *E viveu Jó, depois disto, מאה וארבעים שנה, cento e quarenta anos* (v. 16).⁷⁸ Sl 90,10 diz: *Setenta anos é, às vezes, a duração de nossa vida, oitenta, se ela for vigorosa*. Jó recebeu, sem contar os anos passados, o dobro de uma vida normal, o que está de acordo com o processo de sua restauração. Sua vida, assim como suas propriedades, também foi duplicada (v. 10).⁷⁹

Com essa duplicação de seus anos, Jó teve a oportunidade de ver seus descendentes até אַרְבָּעֵה דִּרְוֹת, *quatro gerações*, mais do que José do Egito, que viveu cento e dez anos e viu os filhos de Efraim até a terceira geração.⁸⁰ Jó foi plenamente abençoado por YHWH e recebeu a coroa dos avós até a *quarta* geração e,⁸¹ como os patriarcas,⁸² teve uma morte pacífica após uma longa existência.

A narrativa termina como um conto popular.⁸³ וַיָּמָת אִיּוֹב זָקֵן וַיִּשְׁבַּע יָמָיו, *e morreu Jó idoso e saciados de dias* (v. 17).⁸⁴

⁷⁵ Sr 33,24.

⁷⁶ Uma herança para quando os filhos estivessem vivos era excepcional na antiguidade (Gn 25,6; Cr 21,3) (GRAY, *The Book of Job*, p. 506).

⁷⁷ Para Gray, a herança recebida pelas filhas de Jó indica sua abundante riqueza e reflete o *status* das mulheres nas comunidades judaicas. Isso seria análogo à situação das mulheres na colônia militar em *Elephantine*, no século V a.C. (GRAY, *The Book of Job*, p. 507; MORLA, *Libro de Job*, p. 1487).

⁷⁸ Segundo a LXX, Jó viveu mais ἑτη ἑκατὸν ἑβδομήκοντα, *cento e setenta anos* (v. 16a), τὰ δὲ πάντα ἔζησεν ἑτη διακόσια τεσσαράκοντα ὀκτώ, *e, de todos os anos que viveu, duzentos e quarenta e oito* (v. 16b). Jó tinha, segundo a LXX, setenta e oito anos quando se iniciou a provação. Contudo, a Vulgata segue o TM, *centum quadraginta annis* (DHORME, *A Commentary on the Book of Job*, p. 652-153).

⁷⁹ GRAY, *The Book of Job*, 507.

⁸⁰ Gn 50,23 (MAZZONI, *Giobbe*, p. 307).

⁸¹ Sl 128,6; Pr 17,6.

⁸² Gn 25,8; 35,29; 50,26.

⁸³ MORLA, *Libro de Job*, p. 1487.

⁸⁴ A LXX acrescenta: γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν, *e ele ressuscitará de novo com aqueles que o Senhor ressuscitará* (v. 17a). Em seguida toma, de um escrito arameu, informações sobre a terra de Jó inspirado em Gn 36 (v. 17a-17e) (TEB, p. 1152, nota “a” a Jó 42,17).

11.5 Conclusão

Como observado, o epílogo tem diversas afinidades com o prólogo. Ambos compartilham o mesmo gênero literário, o uso do tetragrama sagrado, a expressão *meu servo Jó*, a presença dos três amigos Elifaz, Baldad e Sofar, e a restauração de Jó. Esses elementos representam um paralelismo antitético em relação às *quatro* desgraças que Jó enfrentou no início do livro.

No epílogo, Jó reconhece suas fraquezas e limitações, e professa sua fé não mais em ideias ou discursos teológicos, mas com base em sua experiência, como assevera em 42,5: *Por ouvir de ouvido, te escutava – conhecimento teórico, Mas, agora, meu olho te viu – conhecimento experimentado*. O hemistíquio 5a descreve a lógica da doutrina da retribuição, enquanto o 5b expressa a lógica da experiência mística, revelando a intensidade da experiência e explicando o sofrimento de Jó.

Jó falou corretamente com *YHWH*. Por outro lado, Elifaz, Baldad e Sofar preocuparam-se em defender a teologia tradicional, que assegura que o ímpio é castigado por Deus. No entanto, não falaram corretamente para Deus ou com Deus como Jó e nem sobre Jó. Por essa razão, os três amigos são repreendidos por *YHWH* no epílogo.

A restauração de Jó, a princípio, parece ser um resgate da teologia da retribuição. No entanto, na realidade, representa o sinal da bênção e a vitória da esperança e perseverança em meio à tribulação, uma vez que Jó jamais blasfemou contra Deus. Além disso, *YHWH*, que é justo, defende a teologia de seu servo e reprova a teologia de Elifaz, Baldad e Sofar, qualificando-a como insensata (42,7), e simplesmente ignora a teologia de Elihu. E prova a Satã que o ser humano, apesar de sua natureza carnal, é capaz de adorar e servir a Deus gratuitamente, contrariando suas suspeitas (1,9; 2,4).

O texto foi estruturado em duas estrofes: a primeira estrofe, intitulado “conclusão dos diálogos” (v. 7-9), apresenta *YHWH* dirigindo-se a Elifaz decepcionado, criticando a inconsistência dos argumentos dos amigos, que discursaram sobre *Eloah* em vez de dialogar com Ele. Eles proferiram longos discursos para defender sua interpretação da lei e sustentar sua visão teológica, mostrando-se insensíveis ao sofrimento de Jó, acusando-o em vez de consolá-la. Por outro lado, *YHWH* se agrada dos discursos e da perseverança de Jó, reconhecendo sua humildade diante dos mistérios divinos.

YHWH oferece misericórdia aos três amigos; no entanto, Jó deve oferecer um grande holocausto para aplacar a ira do Senhor contra eles. Essa inversão de funções representa a última provação de Jó. Nos diálogos, os três amigos incitavam Jó a implorar o perdão e a misericórdia

de *Eloah*.⁸⁵ Agora, devem oferecer a Ele animais perfeitos, sete touros e sete carneiros, enquanto Jó oferecerá um grande holocausto para a purificação de seus pecados.

A segunda estrofe do epílogo (v. 10-17) narra a restauração de Jó. No prólogo, Jó sofreu *quatro* desgraças: (1) perdeu seus bens, incluindo seu gado, tanto o menor quanto o maior, e seus servos; (2) posteriormente, perdeu seus filhos e filhas; (3) suas funções patriarcais também foram afetadas. Por fim, (4) Jó chegou às portas da morte, perdendo inclusive sua saúde. No epílogo, ocorreu a restauração. Jó é agraciado e recebe *quatro* bênçãos: (1) suas funções patriarcais e sacerdotais são restabelecidas; (2) seus bens são restituídos em dobro; (3) uma nova família nasce para ele; (4) seus anos são multiplicados, permitindo-lhe contemplar a *quarta* geração de sua família.

São *quatro* restaurações: a primeira *restauração é teológica*, em que as funções sacerdotais e patriarcais de Jó são reabilitadas para que possa oferecer o holocausto em favor de seus amigos. A segunda *restauração é econômica*, com *YHWH* abençoando Jó ao devolver seus bens em dobro. A terceira *restauração é afetiva*, pois Jó dá origem a uma nova família, com sete filhos e três filhas (v. 10b-15). A quarta *restauração é existencial*, já que Jó vive por mais cento e quarenta anos, o dobro da duração média de uma vida humana, e testemunha o nascimento da *quarta* geração de sua família. Por fim, Jó morre em idade avançada e plenamente satisfeito com sua vida (v. 16-17).

O epílogo emprega a numerologia nas duas estrofes: na primeira, a expressão *meu servo Jó* é repetida *quatro* vezes (v. 7-8); na segunda, Jó é reabilitado por *YHWH* em *quatro* áreas de sua vida. Além disso, o texto conclui afirmando que Jó testemunhou até a *quarta* geração de sua família, o que reforça a presença de uma estrutura quadripartida no epílogo.

O texto do epílogo é desconcertante, pois Jó retoma a glória apresentada no prólogo (1,1-5), como se os diálogos poéticos (3,1-42,6)⁸⁶ não existissem no texto. No entanto, uma análise crítica permite compreender que o drama vivenciado por Jó se repete cotidianamente em milhares de pessoas que sofrem injustamente. É necessário realizar uma interpretação contextualizada, a fim de evitar a adoção de teologias da retribuição ou da prosperidade, que sutilmente defendem que o bem e o mal provêm de Deus. Dessa forma, o sofrimento humano e da natureza seriam atribuídos a Deus, em vez de serem resultado das ações humanas.

É inerente à natureza humana o enfretamento da dor e do sofrimento. No entanto, esse sofrimento pode assumir forma existencial, econômica, teológica e somática, sendo suas causas frequentemente associadas à injustiça social e natural, ou à combinação de ambas. A tribulação

⁸⁵ Jó 5,8; 8,5; 11,13; 22,27.

⁸⁶ PIKAZA, *Los caminos adversos de Dios*, p. 316.

deve ser compreendida dentro de seu contexto, uma vez que nem todo mal é causado por pecado pessoal, como acusavam os conterrâneos de Jó. Pelo contrário, pode ser resultado de ideologias que se opõem à vida, de políticas econômicas estritamente capitalistas que idolatram o mercado como uma entidade sobrenatural, negligenciando a vida dos menos favorecidos. Além disso, pode ser consequência de uma teologia deturpada que distorce a identidade de *YHWH* no AT e, no NT, instrumentaliza e caricatura a face Jesus e do Evangelho.

CONCLUSÃO

O livro de Jó, conforme a definição de Jerônimo, assemelha-se a uma *enguia*: quanto mais se tenta segurá-lo, mais escorrega das mãos. Ao concluir a presente pesquisa, sinto claramente essa sensação, assemelhando-se a uma luta para conter uma ventania, e percebo a necessidade de uma vida inteira para compreender a teologia subjacente ao livro de Jó. Contudo, ecoa em minha mente e coração o clamor dos “Jós”, homens e mulheres que, ao longo da história, bradam: *Onde está meu Deus?*

Assim como nas grandes histórias, o texto de Jó começa como um conto popular, apresentando o herói: אִישׁ הָיָה בְּאֶרֶץ-עוּזָא אִיּוֹב שְׁמוֹ, *havia um homem, na terra de Us, o nome dele era Jó* (1,1a), e termina com a morte do herói (42,17). Essa característica confere ao livro um *status* de obra universal, que transcende as fronteiras do mundo judaico-cristão e se acultura em todas as culturas. Afinal, Jó é um livro que trata da relação do ser humano com seu Deus.

Onde está meu Deus? ou *onde está meu Pai?* são um dos significados do nome do personagem central, אִיּוֹב, *Jó*. Essa pergunta intrigante permeia todo o texto. E Jó, um homem, תָּם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע, *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal*, busca incessantemente por YHWH, *Eloah, El e Shadday*, os quatro epítetos divinos presentes no livro, em todas as partes do cosmos: *Vou ao Oriente, ali não está; vou ao Ocidente, não o percebo. Está ocupado no Norte, não o descobro, escondido no Sul, tampouco o vejo* (23,8-9). Essa busca reflete uma experiência comum a todo ser humano que, como Jó, enfrenta injustiças de diversas naturezas, mesmo sendo inocente, e continua a questionar-se: *Onde está meu Deus, que não responde às indagações de um inocente que sofre?*¹

O extenso percurso empreendido ao longo das cerca de quatrocentas páginas, por meio de leituras e releituras do livro de Jó em hebraico, bem como pela análise de renomados comentaristas, representou um esforço hercúleo. O objetivo primordial dessa empreitada foi comprovar que Jó, personagem central do livro, é um homem תָּם וְיָשָׁר וִירָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע, *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (Jó 1,1.8; 2,3), não constitui apenas um testemunho divino sobre Jó, mas é a matriz que fundamenta a tese de que a macroestrutura do livro de Jó segue, nos blocos que o compõem, uma estrutura quadripartida. Dessa forma o quadrilátero ético (1.1b) molda a estrutura de todo o texto, oferecendo uma perspectiva elucidativa sobre sua estrutura e hermenêuticas.

¹ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

Demonstramos, por meio de uma análise acurada, que o livro foi tecido a partir desse quadrilátero ético. Tal confirmação se dá ao constatar que a macroestrutura do livro, composta de cinco blocos, e as microestruturas, representadas pelos capítulos, perícopes e versículos em diversos textos, seguem um esquema quádruplo, inspirado no número quatro, considerado um elemento cosmológico.

Importa salientar que o escopo desta pesquisa, apesar de sua extensão e profundidade ao analisar todas as perícopes do livro de Jó com o intuito de provar a estruturas quadripartidas, não exaure o conteúdo da obra. Tal empreendimento se revela inatingível diante da densidade textual e das múltiplas abordagens e interpretações possíveis.

O livro de Jó, assim como a vida, apresenta três margens: um prólogo e um epílogo (1,1-2,13; 42,7-17), que são as duas margens conhecidas. No entanto, é necessário adentrar a terceira margem, ou seja, os diálogos poéticos (3,1-42,6). Por mais que, no mundo físico, não exista uma terceira margem,² é preciso navegar pelas águas escuras, enfrentar as correntezas repletas de poesias para compreender as adversidades da vida e das tribulações de Jó. Além disso, é importante ressaltar que as margens de um rio são distintas e se transformam a cada curva, da mesma forma que os diálogos poéticos presentes no livro de Jó se renovam a cada novo capítulo.

Dessa forma, estruturamos o livro a partir de Jó 1,1b, pois acreditamos que o texto utiliza formações quádruplas para expressar sua visão do cosmos. Identificamos a existência de uma tensão constante entre céus e terra em todos os blocos do livro, caracterizando uma tensão cosmológica. De fato, ao longo do livro, observou-se o emprego de um esquema quádruplo como recurso retórico. Além disso, organiza diversos capítulos e perícopes em quatro partes, o que denominamos estruturas quadripartidas.

No prólogo, notamos a presença do “*quadrilátero ético*” em Jó 1,1.8 e 2,3; além das quatro cenas que revelaram a tensão entre céus e terra (1,6-2,10). Destacamos a épica cena de Jó, prostrado no pó com cinzas sobre a cabeça, acompanhado por seus três amigos: Elifaz, Baldad e Sofar. Cena que persistiu até o capítulo 27 e pode ser observada no AT na cena de Abraão com os três homens debaixo do carvalho de Mambré (Gn 18,1-15), e no NT na cena de Jesus no Getsêmani, cercado por seus três amigos: Pedro, Tiago e João (Mc 14,32-42).

Consideramos Jó 3 um texto essencial, uma vez que é nele que a poética, que constitui o núcleo do livro, tem seu início. Sem esse capítulo, os diálogos poéticos perderiam sua essência

² ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 2, p. 409-413.

e o livro poderia ser concluído com a cena de Jó em profundo silêncio (2,11-13), aguardando a morte.

Após um longo período de silêncio (2,13) que permitiu um profundo discernimento sobre sua integridade e fé, Jó não encontra nenhuma explicação que justifique seu sofrimento. No entanto, a dor corrói sua alma e a doença apodrece sua carne. Diante disso, eleva sua voz e utiliza *quatro* imagens para descrever as desgraças que atormentam sua existência: *luz e trevas, morte e nascimento*. Essas imagens representam merismas que abrangem a totalidade da vida e das adversidades enfrentadas, evidenciando o uso de formações quádruplas para sustentar seus argumentos retóricos. Nesse contexto, Jó lamentou seu infortúnio por meio de uma série de questionamentos que começa com a expressão לָמָּה / מַדּוּעַ / בִּי, *por quê?*

Na poética (4–27), dividida em três ciclos de diálogos pela maioria dos comentaristas, nossa pesquisa baseou-se nas respostas de Jó, em vez dos discursos dos três amigos. Dessa forma, identificamos dois ciclos de discurso entre Jó e seus três amigos, cada ciclo com quatro atos (4–17; 18–27). Nos capítulos 23–27, que alguns comentaristas reorganizam para adequá-los ao esquema de três ciclos de diálogos, seguimos a voz do narrador e defendemos que os discursos, que parecem contradizer os argumentos de Jó, fazem parte de sua retórica, cujo objetivo é desconstruir a doutrina da retribuição e convencer os três amigos de que está sofrendo injustamente.

Após o capítulo 27, é possível observar o silêncio dos três amigos, uma vez que são incapazes de contradizer a doutrina da retribuição. Por conseguinte, resta-lhes apenas o silêncio. Esse silêncio implícito revela que aceitaram a integridade de Jó. Posteriormente, o narrador indica que Elihu, o *quarto* defensor da doutrina da retribuição, argumenta que o silêncio dos três amigos constitui uma evidência do reconhecimento da integridade de Jó. Essa postura, por sua vez, representa a condenação de *Eloah* (32,3).

No capítulo 28, que aborda a temática da sabedoria, assim como em outros capítulos, identificamos um esquema quadripartido, fundamentado no texto hebraico, sem a necessidade de recorrer a conjecturas.

Nos capítulos 29,1–42,6, que compõem a segunda parte dos diálogos poéticos, observamos a presença de esquemas quadripartidos, tanto na forma como nas estruturas dos blocos. O testamento de Jó, abrangendo os capítulos 29–31, está organizado em quatro partes distintas. Nos discursos de Elihu, por sua vez, observamos uma sequência de *quatro* discursos (32–37). Já, na teofania, identificamos dois discursos de *YHWH*, intercalados por duas curtas e incisivas respostas de Jó (38,1–42,6). Esses textos estão repletos de esquemas quadripartidos e formações quádruplas, principalmente no último discurso de Jó e na teofania.

O epílogo, conclusão do livro, possui uma estrita relação com o prólogo. No prólogo, Jó sofreu a perda de seus rebanhos, filhos e filhas em quatro eventos distintos (1,14-19), além de enfrentar sérios problemas de saúde (2,7b). Já, no epílogo, ocorrem quatro eventos nos quais tudo lhe é restabelecido (42,7-17), e Jó pôde testemunhar até a quarta geração de sua família.

O livro de Jó, conforme mencionado por Morla, pode ser considerado um poliedro que possibilita o estudo por meio de várias abordagens. Nesta pesquisa, nosso objetivo foi examiná-lo a partir de sua estrutura, como comprovado na análise de diversos textos, perícopes e blocos, quadripartida. Além disso, destaca-se uma retórica que emprega quatro termos, verbos ou metáforas cosmológicas para fundamentar suas teses. A estruturação quadripartida foi aplicada no livro de Jó como um caminho metodológico, consistindo em uma análise do texto sob esse prisma. Destacamos as estruturas quadripartidas presentes nos diferentes capítulos e blocos, identificando também a presença de esquemas retóricos construídos a partir do número quatro nas perícopes e, até mesmo, em alguns versículos. Adicionalmente, observamos o uso do número quatro, o qual possui significância cosmológica.

Ao concluirmos a pesquisa, demonstramos que a estrutura quadripartida, fundamentada no número quatro como base numérica que simboliza a organização do cosmos, constitui uma chave de interpretação confiável e segura para diversos textos no livro de Jó. Nossa abordagem não consiste em enquadrar o livro em um molde, transformando-o em um monólito, mas sim em identificar e evidenciar que o caos que permeou a vida de Jó desde o prólogo foi metamorfoseado no epílogo. Desta maneira, comprovamos que a tese das estruturas quadripartidas não apenas se mostra confiável, como demonstramos e provamos nesta pesquisa, mas também, estabelece uma base hermenêutica plausível e segura para a compreensão da obra.

No entanto, é válido salientar que é possível analisar a estrutura do livro de Jó por meio de outras metodologias, como a análise narrativa, aplicando-se o esquema quinário, como realizamos no segundo capítulo. Essa abordagem foi demonstrada na narrativa sintática do texto, onde, ao ouvir a voz do narrador, surgiram interpretações inesperadas. Além disso, uma leitura antropológica também é viável, pois o livro aborda a relação entre Deus, em todas as suas facetas e epítetos, e o ser humano, em todas as suas realidades.

Um dos objetivos desta pesquisa consistiu em extrair uma estrutura a partir do Texto Massorético (TM), com base nas indicações do texto canônico, sem introduzir ou sugerir quaisquer alterações ao *textus receptus*. Dessa forma, não propomos sequer alterações ao texto e não seguimos indicações que pudessem modificá-lo; contudo, as mencionamos para contestá-las e refutá-las em nossas propostas estruturais e hermenêuticas. No entanto, é importante ressaltar que as estruturas quadripartidas que defendemos podem ou não encontrar apoio em

algum comentarista, e, quando esse apoio é encontrado, indicamos a referência textual correspondente. Ademais, é relevante destacar que este estudo foi realizado com base no texto hebraico e em suas indicações sintáticas, levando em consideração o contexto, tanto remoto quanto imediato.

Desta forma, em cada capítulo da presente pesquisa, utilizamos o TM³ como base, realizando confrontos, quando necessário, com a tradução interlinear de Francisco.⁴ Além disso, recorreremos à Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB)⁵ como referências e embasamento para as nossas traduções.

Quanto ao capítulo um, o *status questiones*, inclui as propostas de diversos comentaristas. Esses autores acompanharam a elaboração deste texto, tanto fornecendo apoio para argumentos e estruturas, como também sendo objeto de questionamento. No que diz respeito à estrutura, foi exposto o esquema proposto por cada autor.

No capítulo dois, apresentamos a nossa proposta estrutural, que serviu como base para o desenvolvimento dos capítulos subsequentes. Essa estrutura foi elaborada a partir da análise narrativa, seguindo as indicações do esquema quinário desenvolvido por Marguerat.⁶

No terceiro capítulo, iniciamos a análise do texto de Jó, no qual comprovamos a estrutura quadripartida do prólogo (1,1–2,13). Como ponto de partida, utilizamos Jó 1,1b, que definimos como um “quadrilátero ético” que revela a personalidade de Jó, e indicamos os elementos que confirmaram a estrutura quadripartida.

Primeiramente, temos as duas cenas celestes que repetem o quadrilátero ético (1,1.8; 2,3). Nas cenas terrestres, observa-se a repetição da fórmula *só eu escapei para trazer-te a notícia*, por *quatro* vezes (1,15-20). Além disso, nas respostas de Jó, identificamos uma formação com *quatro* proposições (1,20-22). Por fim, na cena épica de Jó sentado na terra e com pó sobre a cabeça, nota-se a presença de *quatro* pessoas: Jó e seus três amigos. Também são realizadas *quatro* ações pelos amigos de Jó ao entrarem em luto com ele (2,12-13).

No quarto capítulo, intitulado “O lamento de Jó” (3), deparamo-nos com um texto de relevância, pois estabelece a continuidade do livro de Jó. Nesta seção, sustentamos a divisão do texto em duas unidades, sendo que cada unidade foi subdividida em quatro subunidades. Essa

³ ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5nd ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

⁴ FRANCISCO, Edson. *Antigo Testamento interlinear Hebraico-Português*: Escritos. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020. v. 4.

⁵ BÍBLIA. *Tradução Ecumênica da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2020.

⁶ MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas*: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009. pp. 58-59.

abordagem representa mais uma forma de identificar a presença da estrutura quadripartida ao longo de toda a obra de Jó.

No que concerne ao capítulo cinco (4,1–17,16) e ao seis (18,1–27,23), realizamos a análise dos diálogos entre Jó e seus três amigos, Elifaz, Baldad e Sofar, e identificamos diversas divergências entre os comentaristas de Jó. A grande maioria esquematiza esses capítulos em três ciclos de discursos entre Jó e seus três amigos. No entanto, nesse ponto, discordamos do consenso e concordamos com Steinmann, que indicou a possibilidade de um esquema dividido em dois ciclos. Todavia, vale ressaltar que Steinmann não desenvolveu sua indicação, limitando-se a indicar um esquema com o qual concordamos em parte. Portanto, nossa tese partiu de algumas indicações para comprovar a existência de estruturas quadripartidas em diversas camadas do texto.

Dividimos os discursos de Jó e de seus três amigos em dois ciclos: o primeiro ciclo compreende os capítulos de 4 a 17, correspondendo ao quinto capítulo de nossa tese. O segundo ciclo abrange os capítulos de 18 a 27, desenvolvido no sexto capítulo de nossa tese. Diferentemente da proposta comumente adotada pelos comentaristas, não dividimos os diálogos entre Jó e seus três amigos em três ciclos distintos (3–14; 15–21; 22–27).⁷ Em nosso trabalho, avançamos na análise dos blocos de discursos a partir de atos, com quatro atos no primeiro ciclo e outros quatro no segundo ciclo. Além disso, ao prosseguir com a análise do texto, não propomos uma reorganização, ao contrário das sugestões apresentadas por outros estudiosos para os capítulos 23 a 27.

Identificamos a presença de estruturas quadripartidas nos capítulos mencionados, nos casos em que o texto hebraico permitiu sua identificação. Em alguns desses casos, concordamos com comentaristas específicos e interpretamos esses textos com base na linguagem quadripartida e no significado simbólico e cosmológico do número quatro.

No sétimo capítulo, estudamos Jó 28, que aborda o tema da sabedoria. Trata-se de um texto singular, considerado como um interlúdio dentro do livro. Esse texto foi subdividido em quatro unidades, seguindo um esquema quiástico (AB//B'A'). A estrutura quadripartida está esquematizada a partir do enigma apresentado: *Mas onde encontrar a sabedoria?* (v. 12-20). A interpretação foi desenvolvida com base nesse esquema.

Quanto ao oitavo capítulo, realizamos a análise do testamento de Jó nos capítulos 29–31. Nesses capítulos, Jó apresentou seu último discurso, abordando sua reflexão sobre o passado (29), o presente (30) e o futuro (31,1-34), e o desafio de Jó a *Shadday* (31,35-40).

⁷ Não há consenso entre os comentaristas de Jó a respeito dos limites dos ciclos de discursos.

Neste último discurso, identificamos a presença de diversos esquemas quadripartidos. No capítulo 29, observamos uma estrutura quadripartida que se estende pelos capítulos subsequentes e encontramos vários esquemas quádruplos ao longo do texto. Por exemplo, nos v. 7-8, Jó menciona quatro grupos distintos de pessoas que desempenham funções sociais: os jovens, os anciãos, os chefes e os líderes. Nos v. 12-13, são apresentados quatro grupos de pessoas empobrecidas: os oprimidos, os moribundos, os órfãos e as viúvas. Por fim, nos v. 15-16, Jó descreve mais quatro grupos de pessoas empobrecidas: os cegos, os coxos, os pobres e os desconhecidos.

O capítulo 30 foi estruturado com base no uso do advérbio temporal *הַעַתָּה*, *mas agora*, e na partícula enfática *וְ*, *de fato*, que marcam o início de cada uma das unidades dentro desse capítulo. Já o capítulo 31 é uma projeção para o futuro, que analisamos tendo como referência Jó 1,1. Nos v. 1-12, Jó defende sua integridade, afirmando que nunca se entregou à luxúria, não trilhou o caminho da falsidade, não cobiçou e não cometeu adultério. Nos v 13-23, Jó revela que é justo em sua relação com escravos, escravas, pobres, viúvas e órfãos. Na terceira unidade, reafirma sua devoção a Deus, argumentando que jamais praticou idolatria e sempre evitou o mal, acolheu o forasteiro e rejeitou a hipocrisia.

A quarta parte do texto constitui o último desafio de Jó (31,35-40). Nesta pequena perícope, Jó deseja que *שׂוֹרֵץ*, *um homem*, apresente sua defesa, deixando uma pergunta em aberto: quem será esse homem que assumirá a responsabilidade de defender Jó, que levará sobre a cabeça o seu libelo? Poderia ser um dos quatro amigos ou até mesmo Jó. A resposta a essa pergunta certamente será fornecida pelo leitor, que avaliará se Jó é, de fato, *um homem justo e íntegro, temente a Deus e que se afastava do mal* (Jó 1,1).

No nono capítulo abordamos os discursos proferidos por Elihu (32–37), que podem ser analisados como um discurso dividido em quatro partes distintas ou como quatro discursos separados. A estrutura interna de cada capítulo foi delimitada levando em consideração aspectos linguísticos e temáticos, seguindo critérios semelhantes aos aplicados em outros textos do livro de Jó. Além disso, antes de iniciar os discursos de Elihu, o narrador o apresentou ao leitor em 32,1-6.

No que diz respeito ao capítulo dez, analisamos a teofania (38,1–42,6). Trata-se de um texto essencial que consideramos o desfecho do livro de Jó, cujo motivo foi indicado em 27,8-10, onde se diz que *Eloah* não ouve nem fala com pessoas ímpias. Portanto, se *YHWH* respondeu a Jó, significa que ele foi considerado íntegro aos seus olhos.

A revelação divina a Jó ocorreu no *seio da tempestade* (38,1; 40,6), e o diálogo entre eles se desenrola. No primeiro discurso, *YHWH* descreveu as maravilhas da criação. Após a

introdução, *YHWH* fala sobre o cosmos: a terra, as águas do mar, o amanhecer e o submundo. Em seguida, menciona o merisma luz e trevas, a força do tempo, as quatro constelações e as tempestades. Ao tratar do reino animal, *YHWH* mencionou quatro famílias de animais: felinos, aves, bovídeos e equídeos. Já no segundo discurso, *YHWH* descreveu o poder do Behemot e do Leviatã, duas criaturas míticas aterradoras.

As duas respostas de Jó foram breves, porém incisivas. Na primeira, Jó reconheceu-se como uma pessoa insignificante e declara que não tem nada a acrescentar. Já, na segunda resposta, ocorreu uma revelação, na qual Jó compartilha uma nova experiência de *YHWH*. Apesar de ser uma perícope pequena, essa passagem é central para a interpretação de todo o livro de Jó, sobretudo Jó 42,6. Dividimos essa perícope em quatro subunidades: reconhecimento, confissão, experiência e consolação.

Por fim, no decimo primeiro capítulo, estudamos Jó 42,7-17). O Epílogo retoma a narrativa e, após *YHWH* reconhecer que Jó era um servo íntegro, chamando-o por quatro vezes de עֶבְדִי, *meu servo*, ocorre a restauração de Jó. Trata-se de um texto intrigante, pois, em uma análise narrativa, é esperado que a situação final seja oposta à situação inicial. No entanto, Jó é agraciado com bens em dobro e todas as suas funções são restituídas. Elencamos quatro tipos de restauração que correspondem às quatro perdas sofridas no prólogo e que abrangem todos os aspectos da vida de Jó: a restauração teológica, a econômica, a afetiva e a existencial. Findando, o narrador anuncia que Jó viveu até a quarta geração de sua família, morrendo como um homem cheio de dias e riquezas, um desfecho comum nos contos.

Nossa pesquisa contribui para uma interpretação do livro de Jó segundo a disposição presente no TM, sem considerar que o texto tenha sido danificado e, por isso, deva ser reorganizado, como é consenso entre os estudiosos, mesmo aqueles que não alteram o *textus receptus*. Em segundo lugar, destacamos a indicação de que, embora a maior parte do livro seja composta por diálogos poéticos, é possível analisá-la a partir de um método narrativo e não apenas retórico. Em terceiro lugar, exploramos as estruturas quadripartidas, baseada no “quadrilátero ético”, que o caracteriza como um dos temas a ser discutido no livro de Jó que foi obscurecido pelo véu do sofrimento do inocente. Essa hipótese é corroborada pelas perguntas de Satã e *YHWH*: *Será por nada que Jó teme a Deus? e: Pele por pele! Um homem dá tudo o que possui em troca de sua vida* (1,9; 2,4).

Certamente, existem outras indicações numéricas, como o sete e o três (1,2-4; 42,13-14), esquemas tripartidos e até mesmo a possibilidade de conjecturar que o texto foi estruturado a partir da soma de $3 + 4 = 7$. No entanto, nossa pesquisa demonstrou que o texto apresenta uma preferência pelo número quatro e está alicerçada em uma visão cosmológica que se origina

desse número (23,8-9). Essa é a questão central que abordamos, destacando como o número quatro, as formações quádruplas e as estruturas quadripartidas são utilizadas nos textos chaves da obra como recurso retórico e literário. Essas estruturas reforçam a temática de que, mesmo diante de adversidades, o ser humano pode manter-se íntegro e reto, temente a Deus e se afastar do mal.

De fato, ao concluirmos esta pesquisa, é importante reconhecer os limites e questionamentos que podem surgir. No caso de nossa análise do livro de Jó, faz-se mister evitar a representação equivocada de que estamos retratando-o como um monólito quadrado, o que seria impossível. A abordagem em questão buscou demonstrar que a preferência pelo número quatro e sua representação cosmológica foram a base para a estruturação quadripartida e a inspiração para a identificação de esquemas quádruplos. Como demonstramos, esse é um recurso retórico presente em diversos blocos e capítulos, que tem o intuito de ativar a memória do leitor e recordá-lo de que o texto narra a história de um homem, *תָּם וַיֵּשֶׁר וַיְרָא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע*, *íntegro e reto, temente a Deus e que se afastava do mal* (1,1b). A finalidade deste esquema quadripartido, como bem explorado e comprovado, não é transformar um círculo em quadrado, mas sim explorar o uso retórico do número quatro para enfatizar essas características específicas de Jó. É importante ter clareza desse aspecto para evitar interpretações equivocadas ou simplificações excessivas.

A complexidade do livro de Jó é evidente, o que resulta em avanços lentos e questionáveis. Nossa abordagem adotou uma perspectiva sincrônica, analisando o texto como uma obra coesa e completa, sem desmembrá-lo em partes para em seguida reconstituí-lo. E sustentamos que os textos atribuídos a Baldad e Sofar (24–27) são, de fato, de autoria de Jó. Modificar a autoria desses textos seria um equívoco que comprometeria a interpretação de outros blocos do livro, incluindo a última fala de Jó em 42,1-6 e a compreensão da teofania como desfecho.

A análise narrativa revelou que o discurso de Elihu (32–37), cuja inserção é defendida por alguns estudiosos como um acréscimo, representa, na verdade, uma retomada dos argumentos tradicionais, evidenciando um esforço para provar sua veracidade. A introdução tardia de Elihu no enredo, ocorrendo apenas na poética, é intencional e estratégica, e seus discursos funcionam como um anticlímax. Essa inserção gradual dos personagens tem como objetivo acentuar a tensão na narrativa.

O recurso do anticlímax foi empregado logo após os momentos de silêncio dos personagens. Em 2,11-13, sugere-se um desfecho iminente, seguido por uma situação final. No entanto, a poética inicia com o impactante capítulo 3, texto que desencadeia o diálogo entre Jó

e seus amigos, estendendo-se até o capítulo 27. Nesse ponto, os três amigos silenciam. Segundo a voz poética, foram convencidos por Jó de que a teologia da retribuição não se aplica à vida prática, como evidenciado no último confronto com Elifaz (23–24). O silêncio dos três amigos possibilitou a Jó expor suas reflexões sobre a sabedoria (28) e apresentar seu próprio testamento (29,1–31,34), além de desafiar *Shadday* (31,35-40).

Ao findar esta pesquisa, ocorreu-me que existe um ponto de inflexão entre, de um lado, os epítetos atribuídos a Jó (*íntegro e reto, temente a Deus e se afastava do mal*) e, do outro, as virtudes teológicas da *fé, esperança e caridade*. Estas virtudes podem ser um auxílio para vivermos de forma intensa nossa vida de fé.

Como cristãos, somos convidados a incorporar em nossa *práxis* os quatro epítetos que constituem a personalidade de Jó. Dessa maneira, vivenciamos de forma plena nosso batismo e envio missionário, discernindo os mandamentos de Deus e as implicações de nossa identidade cristã na sociedade em que estamos inseridos.

Acreditar que é possível ser *תָּם*, *íntegro*, mesmo diante da tribulação, e *יָשָׁר*, *reto*, diante dos apelos e motivações para a corrupção, *וַיִּרָא אֱלֹהִים*, *temente a Deus*, ou seja, manter a fé apesar do silêncio divino, *וַיִּמָּרֵעַ*, *e manter-se afastado do mal*, não é uma impossibilidade, mas sim uma escolha daqueles que vivem em comunhão com Deus, tal como Jó. O testemunho de Jó demonstra sua luta contra toda esperança humana (Rm 4,18). A doutrina da retribuição, atualmente denominada em uma teologia da prosperidade, é excluída e não representa a verdadeira teologia judaico-cristã. Essa constatação nos motiva, diante de um mundo injusto, a proclamar a verdadeira fé bíblica e cristã e a denunciar a falsa fé propagada por muitos. Jó, após enfrentar a tribulação, revelou que *YHWH* não se calou diante do sofrimento injusto. Isso significa que Deus não permanecerá em silêncio diante sofrimentos e morte dos “Jós” hodiernos.

REFERÊNCIAS

- ABRIL Despedaçado. Direção de Walter Salles. Brasil, França e Suíça: videofilmes, 2002. 1 DVD (130 min).
- ALETTI, Jean-Noël; SKA, Jean-Louis; GILBERT, Maurice; VULPILLIÈRES. *Vocabulário ponderado da exegese bíblica*. São Paulo: Loyola, 2011.
- ALLAN, Bornapé. Solo soy polvo y cenizas: una mirada al problema del sufrimiento en el libro de Job desde la antropología y la poética hebreas. *Davar Logos* (DL). San Martín, XV, n. 1, p. 5-21, 2016.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis. *A palavra inspirada: a Bíblia à luz da ciência da linguagem*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Bíblia do Peregrino*. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português (DBHP)*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis; SICRE DÍAZ, José Luis. *Job: Comentario teológico y literario*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1993.
- ALTER, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2010.
- _____. *The Wisdom Books Job, Proverbs, and Ecclesiastes*. New York/London: Norton e Company, 2010.
- ANDERSEN, Francis. *Job an Introduction and Commentary*. Nottingham: Inter-varsity Press, 1976. Version e-book, 2008.
- ARANA, Andrés. *Para compreender o livro do Gênesis*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- AUSÍN, Santiago. La providencia divina en el libro de Job: estudio sobre la “expositio in Job” de Sto. Tomás de Aquino. *Scripta Theologica* (SCT), Navarra, v. 8, n. 2, p. 477-550, 1976. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0001708143&site=ehost-live>. Acesso em: 27 de junho de 2011.
- AVERBECK, Richard. הָלַל. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 405-415.
- AYALI-DARSHAN, Noga. The question of the order of Job 26,7-13 and the cosmogonic tradition of Zaphon. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW), Berlin, v. 126, n. 3, p. 402-417, 2014. DOI 10.1515/zaw-2014-0025. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0002000783&site=ehost-live>. Acesso em: 16 de março de 2023.
- BALOIAN, Bruce. הָרַחֵם. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 1224-1225.

BARTHÉLEMY, Dominique. *Critique textuelle de l'Ancien Testament* (CTAT). Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 2015. Disponível em: <http://www.zora.uzh.ch>. Acesso em: 10 de maio de 2018.

BATNITZKY, Leora; PARDES, Ilana. The Book of Job: Aesthetics, Ethics, and Hermeneutics. *Journal Storage* (JSTOR). Londres, n. 1, p. 1-8, 2015. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/j.ctvbkk23h>. Acesso em 10 de março de 2020.

BAUER, Johannes. *Dicionário Bíblico-Teológico*. São Paulo: Loyola, 2000.

BECK, John. עָנָה. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 446-449.

BERGMAN; RINGGREN; BERNHARDT. הָיָה. In: BOTTERWERK, Johannes G.; RINGGREN, Helmer (a cura di). *Grande Lessico dell' Antico Testamento* (GLAT). Brescia: Paideia, 1988. v. II, p. 419-435.

BIBLE WORKS. *Software for Biblical Exegesis e Research*. Version 10.0.4.114. LLC, 2018.

BÍBLIA de Jerusalém: nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.

BÍBLIA do Peregrino. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA Sagrada, *Tradução oficial da CNBB*. 3. ed. Brasília: CNBB, 2019.

BÍBLIA. *Tradução Ecumênica da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2020.

BODINE, Walter R. *Linguistics and Biblical Hebrew*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1992.

BONNAT, Léon, *Job*. Bayonne, França: Bonnat Museum, 1880.

BOTTERWERK, Johannes; RINGGREN, Helmer (a cura di). *Grande Lessico dell' Antico Testamento*. Brescia: Paideia. 1988. v. I-IX.

BOTTERWERK, Johannes; RINGGREN, Helmer. *Theological Dictionary of the Old Testament* (TDOT). Michigan/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1988. v. I-XV.

BOWLING, Andrew. אָנָה. In: HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* (DITAT). São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 654-657.

BRACKE, John. רָיָה. In: *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1100-1101.

BRENNER, Athalya. Job, the pious? The characterization of Job in the narrative framework of the book. *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT). Alberta: n. 43, p. 37-52, 1989.

BRENNER-IDAN, Athalya. Job the pious: the characterization of Job in the narrative framework of the book. *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT). Alberta, v. 13, n. 43, p. 37-52, 1989. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000811599&site=ehost-live>. Acesso em: de 16 junho de 2011.

BROWN, Raymond. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2007.

BRUEGGEMANN, Walter. Theodicy in a social dimension. *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT). Alberta, v. 10, n. 33, p. 3-25, 1985. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0000953424&site=ehost-live>. Acesso em: 17 de maio de 2020.

BUTTERWORTH, Mike. גַּחַם. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. p. 1100-1101.

CLINES, David J. A. *Job 1–20*. Nashville: Thomas Nelson, 2006.

_____. *Job 21–37*. Nashville: Thomas Nelson, 1989.

_____. *Job 38–42*. Nashville: Thomas Nelson, 2011.

CLINES, David J. A. Seven Interesting Things about the Epilogue to Job. *Biblica et Patristica Thoruniensia* (BPTH). Sheffield: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 2014. v. 6, p. 11-22. Disponível em: <https://apcz.umk.pl/BPTH/article/view/BPTH.2013.001>. Acesso em: 30 de maio de 2018.

COLUNGA, Alberto; TURRADO, Laurentio (Ed.). *Vulgata Clementinam*. 13. ed. Nova Editio. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

COMBLIN, José. O caminho da sabedoria. *Estudos Bíblicos* (EB). n. 37. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 9-17.

DE VAUX, Roland. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2003.

DEIANA, Giovanni; SPREAFICO, Ambrogio. *A guide to biblical hebrew*. Roma: Società Biblica Britannica & Forestiera, 1998.

DHORME, Édouard. *A Commentary on the Book of Job*. Sorbonne: Nelson, 1967.

DICK, Michael. The Neo-Assyrian Royal Lion Hunt and Yahweh's Answer to Job. *Journal of Biblical Literature* (JBL). New York: v. 125, n. 2, p. 243-70, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/27638360>. Acesso em: 30 maio 2022.

DIETRICH, José Luiz. *O grito de Jó*. São Paulo: Paulinas, 1996.

DRANE, John. *Enciclopédia da Bíblia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2009.

ELLEN, J. van Wolde. *Job 42,1-6: The Reversal of Job*. In *The Book of Job*. Leuven: Leuven University Press, 1994. p. 223-250.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ELS, Pijama. גְּלֵעַ. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1, p. 643-644.

ENNS, Peter. מְשֻׁפָּט. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2, p. 1140-1142.

FERNANDES, Leonardo. Jó 42,5: Deus deixa-se experimentar. *Atualidades Teológicas*, Rio de Janeiro, ano 16, n. 41, maio/ago. p. 336-349. 2012.

FOKKELMAN, Jan P. *Reading Biblical Poetry: an introductory guide*. London: Westminster John Knox Press, 2001.

FOKKELMAN, Jan P. *The Book of Job in Form: a Literary Translation with Commentary*. Leiden/Boston: Brill, 2012.

FOKKELMAN, Jan P. *Reading Biblical Narrative: an Introductory Guide*. Westminster John Knox Press, 2000.

FOUILLOUX, Danielle. Olho. *Dicionário Cultural da Bíblia (DCB)*. São Paulo: Loyola, 1998.

FOX, Michael V. The Meanings of the Book of Job. *Journal of Biblical Literature* (JBL). Madison: n. 137, p. 7-18, 2018.

FRANCISCO, Edson. *Manual da Bíblia Hebraica: introdução ao texto Massorético*. Guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia. São Paulo: Vida Nova, 2008.

_____. *Antigo Testamento interlinear hebraico-português: escritos*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020. v. 4.

FRETHEIM, Terence. יָבִיב . In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT), São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2, p. 409-413.

FUENTE, Alfonso de la. Job y el siervo de Yahvé: dos interpretaciones del sufrimiento. *Revista española de teología*. Madrid: [s. l.], v. 51, n. 2-3, p. 237-251, 1991. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rh&AN=ATLA0000881214&site=ehost-live>. Acesso em: 27 de junho de 2011.

FURLAN, Mauri; JERÔNIMO, São. Praefationes in Librum Iob (385; 394) / Prefácios ao Livro de Jó. 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/333455636_Praefationes_in_Librum_Iob_385_394_Prefacios_ao_Livro_de_Jo>. Acesso em: 10 de junho de 2023.

GALAZZI, Sandro. O grito de Jó e de sua mulher. *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana* (RIBLA). Petrópolis: Vozes, n. 52, p. 39-65. 2005.

GARCÍA DE LA FUENTE, O. La prosperidad del malvado en el libro de Job y en los poemas babilónicos del “Justo Paciente”. *Estudios Eclesiásticos: Revista de Investigación e información teológica y canónica* (EE). Madrid, v. 34, n. 134-135, p. 603-619, 1960. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rh&AN=ATLA0001635036&site=ehost-live>. Acesso em: 27 de junho de 2011.

GAULT, Brian P. Job’s Hope: Redeemer or Retribution. *Bibliotheca Sacra* (B Sac). Columbia: n. 173, p. 147-165, April/June, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/27014424/Job_Hope_Redeemer_or_Retribution. Acesso em: 10 de maio de 2022.

GEMREN, Willen, *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 1-5.

GORDIS, Robert. *The Book of Job Commentary: New Translation and Special Studies*. New York: The Jewish Theological Seminary of America, 2011.

GRAY, John. *Massoretic text of the Book of Job: the Targum and the Septuagint Version in the Light of the Qumran Targum, 11 Qtarg Job*. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (ZAW)*. Berlim, n. 86, p. 331-350, 1974.

_____. *The book of Job*. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2010.

GREENSTEIN, Edward. The Language of Job and Its Poetic Function. *Journal of Biblical Literature (JBL)*. Atlanta: v. 122, n. 4, p. 651-66, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3268070>. Acesso em: 16 de julho de 2019.

GRENZER, Matthias. *Análise poética da sociedade: um estudo de Jó 24*. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

HABEL, Norman. Only the jackal is my friend: on friends and redeemers in Job. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology (INT)*. Thousand Oaks: v. 31, n. 3, p. 227-236, 1977. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rh&AN=ATLA0000762204&site=ehost-live>. Acesso em: 17 de maio de 2022.

_____. *The Book of Job*. Philadelphia: *The Old Testament Library (OTL)*, 1985.

HAM, T. C. The Gentle Voice of God in Job 38. *Journal of Biblical Literature (JBL)*. Michigan: v. 132, n. 3, p. 527-41. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/23487885>. Acesso em: 16 de maio de 2022.

HARMAN, M. The Divine Names in the Book of Job. *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis (SBL)*. Atlanta: v. 6, n. 1, p. 119, Jun 1886. <http://www.jstor.org/stable/3268754>. Acesso em: 14 de maio de 2014.

HAMILTON, Víctor. נִשְׁבָּ. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento (NDITEAT)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 163-167.

HARRIS, Laird. The Book of Job and its doctrine of God. *Presbyterion (PRESB)*. Illinois: v. 7, n. 1-2, p. 5-33, 1981. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rh&AN=ATLA0001503210&site=ehost-live>. Acesso em: 27 de junho de 2011.

HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento (DITAT)*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARRIS, R. Laird. תְּהִימוֹת. *Theological wordbook of the Old Testament (TWOT)*, n. 208ab. BW/10.

HARTLEY, John. *The Book of Job: the New International Commentary on the Old Testament*. Michigan: Publishing Company Grand Rapids, 1988.

HAYEK, Samir. *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. 13. ed. São Paulo: Marsam Editora Jornalística Ltda., 2004.

HERBST, Adrian. El libro de Job y la madurez religiosa. *Cuadernos de teología* (CT). Buenos Aires: v. 19, p. 49-57, 2000. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0001504324&site=ehost-live>. Acesso em: 16 de maio de 2023.

HILL, Andrew. לָוֶן. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2, p. 26-27.

HOLLADAY, William. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010.

JANZEN, Gerald. *Giobbe*. Torino: Claudiana, 2003.

JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico del Antigo Testamento* (DTAT₁). Madrid: Cristiandad, 1978. v. 1.

_____. *Diccionario Teológico del Antigo Testamento* (DTAT₂). Madrid: Cristiandad, 1985. v. 2.

JOÛN, Paul; MURAOKA, Takamitsu. *Gramática del Hebreo Bíblico*. Navarra: Verbo Divino, 2007.

JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2001.

KRAMER, Samuel. Man and His God: a Sumerian Variation on the “Job” Motif. *Vetus Testamentum* (VT). Boston: Leiden, v. 3, p. 170-182, 2010. Disponível em: https://doi.org/10.1163/9789004275263_014. Acesso em: 10 de maio de 2019.

LABUSCHAGNE, Carin. לָוֶן. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teológico del Antigo Testamento* (DTMAT₂). Madrid: Cristiandad, 1985. p. 428-435.

LACOCQUE, Andre. The deconstruction of Job’s fundamentalism. *Journal of Biblical Literature* (SLB). Atlanta: [s. l.], v. 126, n. 1, p. 83-97, 2007. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0001576067&site=ehost-live>. Acesso em: 16 de maio de 2020.

LACOSTE, Jean-Yves. *Diccionario crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

LAMBIDIN, Thomas. *Gramática do Hebraico Bíblico*. São Paulo: Paulus, 2003.

LAMBERT, David. The Book of Job in Ritual Perspective. *Journal of Biblical Literature* (SBL). Atlanta: v. 134, n. 3, 2015, p. 557-575. Disponível em: <https://doi.org/10.15699/jbl.1343.2015.2878>. Acesso em: 29 de maio de 2022.

LAURIN, R. B. Theological structure of Job. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW), Berlin, v. 84, n. 1, p. 86-89, 1972. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000738215&site=ehost-live>. Acesso em: 16 de maio de 2020.

LEGASPI, Michael C. Job’s Wives in the Testament of Job: a Note on the Synthesis of Two Traditions. *Journal of Biblical Literature* (JBL). Atlanta, n. 127, p. 71-79, 2008.

LÉVÊQUE, Jean. *Job Et Son Dieu: Essai D`Exégèse et de Théologie Biblique*. Paris: Librairie Lacroffre, 1970. Tome I & II.

LIMA, Maria de Lourdes. *Exegese bíblica: teoria e prática*. São Paulo: Paulinas, 2014.

LUGT, Pieter van der. *Rhetorical Criticism and the Poetry the book of Job*. New York: Leiden, 1995.

_____. Stanza-structure and word-repetition in Job 3-14. *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT). Londres, v. 13, n. 40, p. 3-38, 1988. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0000800161&site=ehost-live>. Acesso em: 17 de maio de 2023.

_____. *Who changes his mind about dust and ashes? The rhetorical structure of Job 42:2-6*. *Vetus Testamentum* (VT). Leiden, v. 64, n. 4, p. 623-639, 2014. DOI 10.1163/15685330-12341169. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0001995986&site=ehost-live>. Acesso em: 17 de maio de 2023.

LUND, Jerome. עָנָה (II). In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2, p. 833.

MACDONALD, Duncan. The Original Form of the Legend of Job. *Journal of Biblical Literature* (JBL). Atlanta, v. 14, n. 1/2, 1895, p. 63-71. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3268888>. Acesso em: 7 de junho de 2022.

MACKENZIE, Roderick. The transformation of Job. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* (BTB), Londres, n. 9, p. 51-57, 1979. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/0146107979009002>. Acesso em: 7 de junho de 2022.

MACKENZIE, Roderick; DUSSEL, Enrique; DUQUOC, Christian. Jó e o silêncio de Deus. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n° 189, 1983.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Loyola, 2009.

MARTENS, Elmer. עָנָה. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 55-56.

MARTINS, Inácio. *A misericórdia como Caminho de salvação: uma análise exegetico-teológica de Mt 25,31-46*. São Paulo: Dialética, 2023.

MAZZAROLO, Isidoro. *Jó, amor e ódio vem do mesmo Deus?*. 2. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2002.

MAZZONI, Stefano. *Giobbe: Introduzione, traduzione e commento*. Milano: San Paolo, 2020.

MCKENZIE, John. *Dicionário Bíblico* (DB). São Paulo: Paulus, 2003.

MERRILL, Eugene. עָנָה (I). In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2, p. 832-833.

MIGNE, Jacques-Paul. “*Praefatio in librum Iob*” (385). *Patrologia Latina*, Tomus XXIX, Eusebius Hieronymus, Cols. 0061/0062B.

MILLER, Ward S. The Structure and Meaning of Job. *Concordia Journal* (CJ). Missure. p. 113-120, April 1989.

MOMBERT, J. I. On Job. Xix. 25-27. *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, (JBL). Atlanta, v. 2, n. 1, 1882, p. 27-39. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3268649>. Acesso em: 16 de maio de 2019.

MOOR, Johannes. *Synchronic or diachronic? A debate on method in Old Testament Exegesis*. New York: E. J Brill, 1995.

MORLA, Víctor A. *Job: 1–28*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.

_____. *Job: 29–42*. Urdulliz. Desclée de Brouwer, 2010.

_____. *Libro de Job: Recóndita armonía*. Navarra: Verbo Divino, 2017.

MORRIS, Jastrow. A Babylonian Parallel to the Story of Job. *Journal of Biblical Literature*, (JBL). Atlanta. v. 25, n. 2, p. 135-91, 1906. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3260156>. Acesso em: 5 de maio de 2022.

MUENCHOW, Charles. Dust and Dirt in Job 42:6. *Journal of Biblical Literature*, (JBL). Atlanta, v. 108, n. 4, p. 597-611, 1989. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3267182>. Acesso em: 25 de maio de 2022.

NAUDÉ, Karlien O'Harrison. הַשֵּׁרֶט. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 1197-1198.

NEL, Philip. הַשֵּׁרֶט. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4, p. 232-234.

NELSON, Kirst (org). *Dicionário: Hebraico-Português e Aramaico-Português*. São Leopoldo: Editorial Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2003.

NGWA, Kenneth. Did Job Suffer for Nothing? The Ethics of Piety, Presumption and the Reception of Disaster in the Prologue of Job. *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT). Londres, 2009, 33 (3), p. 359-380. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/epdf/10.1177/0309089209102502>. Acesso em: 20 de junho de 2020.

NICCACCI, Alviero. The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose. *Journal for the Study of the Old Testament*. (JSOT), n. 86. Sheffield: Academic Press. 1990. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/25890468-03802034>. Acesso em: 10 de janeiro de 2018.

_____. Sullo stato sintattico del verbo HAYA. *Liber Annuus XL*, Studium Biblicum Franciscanum (SBF). Gerusalemme: Studium Biblicum Franciscanum. p. 2-23. 1990.

OLIVIER, Hannes. הַשֵּׁרֶט. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4, p. 305-307.

ORLINSKY, Harry. Studies in the Septuagint of the book of Job V: the Hebrew Vorlage of the book of Job – The Text and the Script. *Hebrew Union College Annual* (HUCA). Cincinnati, v. 35, p. 57-78, 1964. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0001886480&site=ehost-live>. Acesso em: 11 de abril de 2019.

OSWALT, John. הַשֵּׁרֶט. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 59-61.

PARSONS, Gregory. The structure and purpose of the Book of Job. *Bibliotheca Sacra* (Bsc). Columbia: v. 138, n. 550, p. 139-157, 1981. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000783832&site=ehost-live>. Acesso em: 16 de maio de 2020.

PÉREZ Rodríguez, Gabriel. La Sabiduría en crisis: el sufrimiento de los inocentes. *Reseña Bíblica*. Estela: Verbo Divino, n. 18, p. 21-28, 1998.

PIKAZA, Xabier. *Antropología bíblica: Tiempos de gracia*. Salamanca: Sígueme, 2006.

_____. *Los caminos adversos de Dios: Lecturas de Job*. Madrid: San Pablo, 2020.

PIXLEY, Jorge. La ironía, antesala de la teología de la liberación: el caso de Job. *Cuadernos de teología* (CT). Buenos Aires: v. 3, n. 2, p. 57-80, 1973. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0001532585&site=ehost-live>. Acesso em: 16 de maio de 2019.

PLEINS, David. “Why Do You Hide Your Face?” Divine Silence and Speech in the Book of Job. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* (INT). Thousand Oaks: v. 48, n. 3, p. 229-238, 1994. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000881165&site=ehost-live>. Acesso em: 17 de maio de 2020.

POLZIN, Robert. Framework of the Book of Job. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* (INT). Thousand Oaks: n. 28, p. 182-200, 1974. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/002096437402800205>. Acesso em: 17 de maio de 2020.

POLZIN, Robert; ROBERTSON, David. Studies in the book of Job. *Semeia*. Atlanta: n. 7, p. 1-154, 1977.

POPE, Marvin H. *Job*. New York: The Anchor Bible (AC), 1983.

RAHLFS, Alfred (Ed.). *Septuaginta*. ed. alt. q. recog. et emed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

RATA, Cristian. Observations on the Language of the Book of Job. *Scripture and Interpretation* (S&I), [s. 1.], n. 2, p. 5-24, 2008. Disponível em: http://www.ttgst.ac.kr/upload/ttgst_resources14/20111-41.pdf. Acesso em: 17 de maio de 2020.

RAVASI, Gianfranco. *Giobbe: traduzione e commento*. 3. ed. Roma: Borla, 2005

_____. *Il libro di Giobbe*. Bologna: Dehoniano, 2015.

REDDY, Mummadi P. Book of Job: a reconstruction. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (ZAW), Berlim, n. 90, p. 59-94, 1978. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/zatw.1978.90.1.59/pdf>. Acesso em: 17 de maio de 2020.

REIMER, David. קִיָּץ. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 741-765.

REIMER, Haroldo. Pobre sujeito: sobre o direito dos empobrecidos no livro de Jó. In: DREHER, Carlos. *Profecia e esperança: um tributo a Milton Schwantes*. São Leopoldo: Oikos. p. 239-257. 2006.

RICHARD, Pablo. *Apocalipse: reconstrução da esperança*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROSA, João Guimarães. A terceira margem do rio. In: *Ficção completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. v. 2, p. 409-413.

ROSSI, Luiz Alexandre. *A falsa religião e a amizade enganadora: livro de Jó*. São Paulo: Paulus, 2005.

SAN AGOSTÍN. *Adnotationum in Iob liber unus - Anotaciones al libro de Job*. Obras completas de San Agustín XXIX. Escritos bíblicos 5º. 2.0. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), vol 54. 1992.

SARNA, Nahum. Epic substratum in the prose of Job. *Journal of Biblical Literature*, (JBL). Atlanta, v. 76, n. 1, p. 13-25, 1957. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rh&AN=ATLA0000657974&site=ehost-live>. Acesso em: 17 de maio de 2023.

SCHOLZ, Vilson. *Novo Testamento interlinear grego-português*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SCHULTZ, Carl. עוֹץ. In: HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento* (DITAT). São Paulo: Vida Nova, 2001. p. 1094-1095.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger. *Um caminho através do sofrimento: o livro de Jó*. São Paulo: Paulinas, 2011.

SEGHERS, Gerard, *The Patient Job – Amberes, 1591-1651*. Prague, Czech Republic: National Gallery Prague.

SEOW, Leong. Orthography, Textual Criticism, and the Poetry of Job. *Journal of Biblical Literature*, (JBL). Atlanta, v. 130, n. 1, p. 63-85, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/41304188>. Acesso em: 17 de maio de 2020.

SILVA, Cássio Murilo. *Metodologia de exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. *Metodologia de exegese bíblica*. Versão 2.0. São Paulo: Paulinas, 2022.

SILVA, Werlen. GO'EL em Jó 19,23-27. *Annales Faje*, II Encontro de Pesquisa FAJE. Belo Horizonte, v. 5, n. 5, 2020, p. 106-228. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/annales/article/view/4723/4601>. Acesso em: 10 de abril de 2021.

_____. O Livro de Jó e suas questões internas. In: *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 41, p. 322-335, maio/ago. 2012.

_____. *Onde está meu Deus?* São Paulo: Dialética, 2021.

SIMIAN-YOFRE, Horacio; GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean Louis; PISANO, Stephen. *Metodologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2000.

SOLANO, Luiz. *A falsa religião e a amizade enganadora*. São Paulo: Paulus, 2005.

STEC, D. M. The use of hēn in conditional sentences. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 37, n. 4, p. 478-486, 1987. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000980271&site=ehost-live>. Acesso em: 30 de março de 2023.

STEINER, Richard. Interjections in the Hebrew Bible. *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*. Leiden: Brill, 2013. v. 2.

STEINMANN, Andrew. The Structure and Message of the Book of Job. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 46, n. 1, 1996, p. 85-100. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1585391>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2019.

STEINS, Furchen. יָשׁוּב. In: BOTTERWERK, Johannes G; RINGGREN, Helmer (Org.) *Theological Dictionary of the Old Testament* (TDOT). Michigan/Cambridge: Willian B. Eerdmans Publishing Company, 1988. v. XIV, p. 424-446.

SURIANO, M. Death, disinheritance, and Job's kinsman-redeemer. *Journal of Biblical Literature* (SLB). Atlanta, v. 129, n. 1, p. 49-66, 2010. Disponível em: <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0001774929&site=ehost-live>. Acesso em: 26 de abril de 2020.

TERNAY, Henri de. *O livro de Jó: da provação à conversão, um longo processo*. Petrópolis: Vozes, 2001.

TERRIEN, Samuel. *Jó*. São Paulo: Paulus, 1994.

THOMPSON, David. לָשׁוּב. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 3, p. 434-436.

TOURNAY, Jacques. L'ordre primitif des chapitres 24-28 du livre de Job. *Revue biblique*. Jerusalém, v. 64, n. 3, p. 321-334, 1957. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000658406&site=ehost-live>. Acesso em: 17 de maio de 2023.

TOV, Emanuel. *Crítica textual da Bíblia Hebraica*. Rio de Janeiro: BV Acadêmico, 2017.

TSEVAT, Matitiah. The meaning of the book of Job. *Hebrew Union College Annual* (HUCA). Cincinnati, n. 37, p. 73-106, 1966.

VÁZQUEZ, Jaime. *Diccionario Bíblico Hebreo-Español e Español-Hebreo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.

VIGINI, Giuliano. *Dizionario della Bibbia: 500 voce capire, interpretare e meditar le Scritture*. Città del Vaticano: Vaticana, 2016.

VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016.

VOGELS, Walter. *Giobbe l'uomo che ha parlato bene di Dio*. Milano/Torino: San Paolo, 2001.

RAD, Gerhard von. *Sabiduria en Israel*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

WATSON, Wilfred G. E. *Classical Hebrew Poetry: a guide to its techniques*. Sheffield: Academic Press, 1995.

WEBSTER, Edwin C. *Strophic Patterns in Job 3–28*. *Journal for the Study of the Old Testament* (JSOT). Londres: n. 26, p. 33-60, 1983. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000932032&site=ehost-live>. Acesso em: 29 de novembro de 2019.

WEISER, Artur. *Giobbe*. Brescia: Paideia, 1975.

WESTERMANN, Claus. *The Structure of the Book of Job: a Form-Critical Analysis*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

WILLIAMS, Willian C. אֵיבָהּ. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 4, p. 101-103.

WILSON, Gerald. אֵיבָהּ. In: GEMREN, Willen. *Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento* (NDITEAT). São Paulo: Cultura Cristã, 2011. v. 2, p. 127-131.

WILSON, Lindsay. The book of Job and the fear of God. *Tyndale Bulletin* (TYNBUL), Cambridge, n. 46, p. 59-79, 1995. Disponível em: <https://doi.org/10.53751/001c.30397>. Acesso em: 29 de novembro de 2019.

WOLDE, Ellen. O Deus de Jó. *Concilium*, Petrópolis: Vozes, n. 307, p. 469-621, 2004.

WOLFERS, David. The speech-cycles in the book of Job. *Vetus Testamentum* (VT), Leiden, v. 43, n. 3, p. 385-402, 1993. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rfh&AN=ATLA0000866999&site=ehost-live>. Acesso em: 29 de março de 2023.

WOLFF, Hans Walter. *Antropologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2007.

YOUNG, Ian. Is the Prose Tale of Job in Late Biblical Hebrew? *Vetus Testamentum* (VT), Leiden, n. 59/4, p. 606-629, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/004249309X12493729132673>. Acesso em: 19 de março de 2022.

ZAPPELLA, Luciano. *Io narrerò tutte le tue meraviglia: manuale di analisi narrativa biblica*. Bergamo: Claudiana, 2014.

ZENGER, Erich. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Loyola, 2003.

ZERAFÁ, Peter Paul. *The Wisdom of God in the Book of Job*. Roma: Helder, 1978.

ZAPPELLA, Marco. אֵיבָהּ / *Giobbe* (a cura di). Milano: San Paolo, 2017.