

**PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA – PPT PUCPR**

JEFFERSON OSMAR HINTZ

**O POBRE COMO SUJEITO TEOLÓGICO
NA PERSPECTIVA DE JÓ 19**

**CURITIBA
2015**

JEFFERSON OSMAR HINTZ

**O POBRE COMO SUJEITO TEOLÓGICO
NA PERSPECTIVA DE JÓ 19**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi.

**CURITIBA
2015**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

H666p
2015
Hintz, Jefferson Osmar
O pobre como sujeito teológico na perspectiva de Jó 19 / Jefferson Osmar
Hintz ; orientador, Luiz Alexandre Solano Rossi. -- 2015
108 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2015
Bibliografia: f. 103-108

1. Pobreza. 2. Justiça. 3. Solidariedade – Aspectos religiosos. 4. Teologia.
I. Rossi, Luiz Alexandre Solano. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

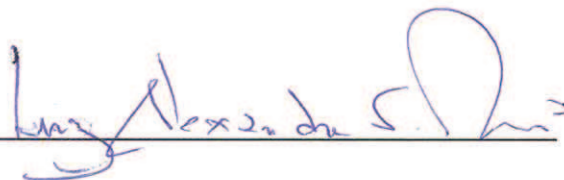
CDD 20. ed. – 200

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 101
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE**

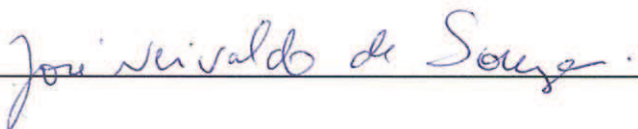
JEFFERSON OSMAR HINTZ

Ao primeiro dia, do mês de setembro de dois mil e quinze, às catorze horas reuniu-se na Sala de Defesa – Segundo Andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a Banca Examinadora constituída pelos professores: Luiz Alexandre Solano Rossi, Vicente Artuso e José Neivaldo de Souza, para examinar a Dissertação do candidato **Jefferson Osmar Hintz**, ingressante no Programa de Pós-Graduação em Teologia - Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e treze. Linha de Pesquisa: Bíblia e Evangelização. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: “**O POBRE COMO SUJEITO TEOLÓGICO NA PERSPECTIVA DE JÓ 19.**” O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e, após a defesa, o candidato foi APROVADO pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 16 h 00 min. Para constar, lavrou-se presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi
Presidente/Orientador.



Prof. Dr. José Neivaldo, de Souza
Convidado Externo



Prof. Dr. Vicente Artuso
Convidado Interno



CIENTE
Prof. Dr. Agenor Brighenti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia- *Stricto Sensu*
PPGT - PUCPR



Dedico este trabalho a minha família, por todo apoio, carinho e paciência durante esta longa jornada. A minha esposa Adriane e meu filho Adrian, pela paciência e colaboração despendidos a mim e ao sonho de realizar um mestrado em Teologia.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por alimentar-me com perseverança e motivação, principalmente nos momentos mais difíceis.

A todos os meus familiares por me proporcionarem um ambiente adequado para realização desta pesquisa.

A todos os amigos na fé que me apoiaram, como meu grande incentivador Doutor Nahor Neves de Souza Júnior.

Ao meu orientador e mestre, Luiz Alexandre Solano Rossi, pela paciência e dedicação extraordinárias em me atender em todas as necessidades acadêmicas bem como por toda influência positiva na construção de minha caminhada teológica.

A todos os colegas, professores e alunos, da Pontifícia Universidade Católica de Curitiba, que me acolheram tão bem e com os quais aprendi muito.

RESUMO

A pobreza sempre esteve associada à injustiça social e a opressão. O livro de Jó trata deste tema sob o contexto do domínio Persa na Palestina. As altas cargas tributárias impostas por esse império, agindo em conjunto com as taxas internas cobradas pelo sistema religioso do Templo, levaram boa parte da população ao empobrecimento. Os mais afetados por esse tipo de sistema opressivo foram os habitantes da periferia da Judéia, como as famílias de camponeses, famílias de agricultores e famílias não ligadas diretamente à política e à religião. O resultado desse processo acentuou a divisão de classes e originou um considerável crescimento do número de vítimas através de imposições sociais e religiosas, instaurando um sistema voraz de exploração aos menos favorecidos. No capítulo 19 do livro de Jó temos um grito, um clamor destas vítimas buscando por justiça e restituição da dignidade falando por meio do personagem Jó. Nos diálogos temos duas teologias distintas rivalizando entre si na tentativa de explicar o sofrimento humano. Uma responsabiliza a própria vítima por seu sofrimento, enquanto a outra busca amenizar a dor mediante as práticas solidárias. Deus posiciona-se quanto a verdadeira teologia e convida o ser humano a imitá-lo em suas ações. O convite de Deus que desponta em Jó, é o convite da gratuidade, da priorização da vida e da dignidade humana. Jesus quando esteve na Judéia, confirmou sua pastoral solidária e respondeu às inquietações das vítimas através de um modelo teológico humanizado. O Reino de Deus foi então estabelecido com esta base. Hoje, como cidadãos responsáveis por construir uma sociedade mais justa e humana, precisamos defender uma teologia que liberte o ser humano da opressão e da exclusão social.

Palavras-Chave: Pobreza; Judéia; Teologia; opressão; Justiça; Solidariedade.

ABSTRACT

Poverty has always been associated with social injustice and oppression. The book of Job deals with this issue from the Persian domain context in Palestine. The high tax burdens imposed by that empire, acting together with internal fees charged by the religious system of the Temple, led much of the population to impoverishment. The most affected by this type of oppressive system were the inhabitants of the periphery of Judea, as the peasant families, farm families and families not directly linked to politics and religion. The result of this process accentuated class divisions and led to a considerable increase in the number of victims through social and religious constraints, establishing a voracious operating system to the poor. In chapter 19 of the book of Job we have a cry, a cry of these victims looking for justice and refund of the dignity, speaking through the Job person. In the dialogues we have two distinct theologies rivaling each other in an attempt to explain human suffering. One blames the victim for his own suffering, while the other seeks to ease the pain by the solidarity practices. God has positioned itself as the true theology and invites human beings to imitate him in his actions. The call of God that rises in Job, is the invitation of gratuity, the prioritization of life and human dignity. When Jesus was in Judea, confirmed his pastoral solidarity and responded to the concerns of victims through a humanized theological model. The Kingdom of God was then established on this basis. Today, as citizens responsible for building a more just and humane society, we must defend a theology that liberates human beings from oppression and social exclusion.

Keywords: Poverty; Judea; Theology; oppression; Justice; Solidarity.

LISTRA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C.	Antes de Cristo
A.T	Antigo Testamento
At	Bíblia: Atos dos Apóstolos
BJ	Bíblia de Jerusalém
Cap.	Capítulo
CNEF	Conselho Nacional de Evangélicos da França
d.C.	Depois de Cristo
Gn	Bíblia: Livro de Gênesis
Dt	Bíblia: Livro do Deuteronômio
ed.	Edição
Êx	Bíblia: Livro do Êxodo
Is	Bíblia: Livro de Isaías
Jo	Bíblia: Evangelho segundo João
Jr	Bíblia: Livro do profeta Jeremias
Jz	Bíblia: Livro dos Juízes
Lc	Bíblia: Evangelho segundo Lucas
Lv	Bíblia: Levítico
LXX	Bíblia Septuaginta
Mc	Bíblia: Evangelho segundo Marcos
Mt	Bíblia: Evangelho segundo Mateus
Nm	Bíblia: Livro de Números
N.T	Novo Testamento
p.	Página
Pv.	Bíblia: Livro de Provérbios
PUCPR	Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sl	Bíblia: Livro dos Salmos
vs.	verso

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A ORIGEM DO LIVRO DE JÓ E SEU CONTEXTO	15
1.1. A origem do livro de Jó	15
1.2. O contexto do livro de Jó	19
1.3. O contexto político do livro de Jó	20
1.4. O contexto social do livro de Jó	23
1.5 A data do livro de Jó	27
1.6 A influência dos nomes da divindade e do Edom na datação do livro de Jó	30
2. O POBRE COMO SUJEITO TEOLÓGICO EM JÓ 19	33
2.1. Pensamentos teológicos divergentes	34
2.2. O pobre e o sujeito teológico em todo livro de Jó	38
2.2.1 <i>O pobre no Antigo Testamento</i>	39
2.2.2 <i>O livro de Jó e o pobre</i>	41
2.3. Jó 19 e o pobre como sujeito teológico	43
2.3.1 <i>Deus e o pobre</i>	44
2.3.2 <i>A sociedade e o pobre</i>	46
2.3.3 <i>O pobre e o Go'el (Redentor)</i>	54
2.3.3.1 <i>Go'el como vingador de sangue</i>	55
2.3.3.2 <i>Go'el como remidor do escravo</i>	56
2.3.3.3 <i>Go'el como resgatador da propriedade familiar</i>	57
2.3.3.4 <i>Go'el como defensor da viúva e do órfão</i>	58
2.3.3.5 <i>Javé como Go'el</i>	59
3. O POBRE COMO SUJEITO HERMENÊUTICO E A SOLIDARIEDADE	66
3.1 A Teologia da Retribuição e a Teologia da Prosperidade	67
3.2. A Teologia da Retribuição em Jó 19	68
3.2.1 <i>O Jó solitário</i>	72
3.2.2 <i>A origem da Teologia da Prosperidade e seus efeitos no Cristianismo</i>	74
3.2.3 <i>A Teologia da Prosperidade e a Solidariedade</i>	77

3.3. Jesus e o Pobre	79
3.3.1 <i>O Jesus Solidário e os Excluídos</i>	80
3.3.2 <i>Jesus como Go'el</i>	88
3.3.3 <i>Jesus como Novo Jó</i>	91
3.4. O agir de Deus no ser humano solidário	93
CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	105

INTRODUÇÃO.

O livro bíblico de Jó trata de temas teológicos e sociológicos de grande interesse histórico e hermenêutico. Dentre os tópicos desenvolvidos no decorrer deste livro poético do Antigo Testamento, encontramos a temática dos menos favorecidos em meio à pressão e os desafios sociais. Eles clamam a Javé suplicando por auxílio, este os ouve e atende o clamor, um clamor que anseia por solidariedade, que, no capítulo 19, vem unicamente de Javé.

No transcorrer dos livros proféticos do Antigo Testamento é frequente a abordagem dos profetas falando em favor dos pobres, tratando de suas dificuldades e mazelas. Jamais seus gemidos e pedidos passam despercebidos. Enquanto os deuses de outras nações do Antigo Oriente Próximo geralmente prestigiam e privilegiam os membros das classes mais abastadas, ainda que encontremos textos que tipificam a proteção dos mais fracos, o Deus de Israel apresenta-se preferencialmente desde a periferia. Ele Se levanta e estende seu braço para livrar o pobre de seu infortúnio.

Neste contexto, temos a problematização do sofrimento humano na perspectiva bíblica. Esse sofrimento, acompanhado de suas inquietações, apresenta-se como um clamor contínuo mais associado aos pobres ou aos que perderam tudo do que aos pertencentes aos setores mais expoentes da comunidade judaica. É como se aqueles que vivem o drama da escassez de alimento, da falta ou perda de bens, do preconceito social, fossem os protagonistas das discussões envolvidas nas questões humanitárias e existenciais. E o notável é a pré-disposição de Javé de posicionar-se favoravelmente a estas pessoas, o grande contingente do seu povo, o Seu Israel. Ele não tolera o sofrimento proveniente do abuso do poder ou da indiferença.

Mas o que nos chama a atenção no livro de Jó é que através do personagem que dá nome ao livro, é o próprio pobre que fala. Jó tipifica o grupo social menos favorecido, perseguido, condenado pelo preconceito teológico errôneo de que os pobres estão debaixo da maldição divina. Grupo que sofre o abuso em todos os aspectos imagináveis: abuso psicológico, que impõe o medo e a autocomiseração; o abuso social, que impõe restrições às necessidades mais básicas do ser humano; o abuso de poder, que leva à perda de bens familiares e até à escravidão consentida.

No livro de Jó, os menos favorecidos socialmente, são apresentados através da pessoa de Jó, como sujeito teológico, buscando por solidariedade. Este sujeito teológico apropriando-se de uma fé genuína, que clama a Javé, confia em seu poder redentor e por vezes questiona a razão de seu infortúnio e vai contestar a paradigmática antiteologia de que a medida para se mensurar a favor divino se aplica segundo o “status quo” do ser humano na sociedade.

Dentro desta perspectiva, encontramos no texto de Êxodo, capítulo 3, o evento fundante, quando o povo israelita na condição de escravo, pobre, explorado e marginalizado, levanta a sua voz a Javé suplicando pela intervenção e solidariedade divina. Mais tarde, séculos após o registro histórico de Jó, encontramos nas páginas do Novo Testamento o próprio Javé, na pessoa de Jesus Cristo, indo ao encontro do pobre (tornando-se como um deles), aliviando seu sofrimento, inserindo-o no contexto social através de seus ensinamentos e lhe concedendo a perspectiva de um futuro promissor.

A mesma fé evocada por Jó em relação ao seu redentor, suplicando por socorro e solidariedade, torna-se o modelo de fé que cada ser humano consciente deve desenvolver, um tipo de fé que leve em conta a inserção social, como responsabilidade de trazer dignidade e cidadania ao que sofre, que padece.

Uma visão (extremamente otimista, talvez) onde o Tu é mais importante do que o Eu, e convidando a cada um sair de si mesmo e ir ao encontro do que sofre e do que pouco ou nada tem, daquele que nunca teve, ou que tudo perdeu, assim como Javé fez em relação a Jó e em Cristo concretiza-se na plenitude do solidarizar-se com quem padece.

A aplicação do conceito que abordaremos nesta pesquisa repercute no cristianismo moderno como uma antítese em relação à visão da teologia da prosperidade (tão simbolicamente associada à antiga Teologia da retribuição), onde, ecoando em nossos dias, faz alusão à doutrina deturpada da elite social dos tempos bíblicos. Doutrina conveniente para os ricos e poderosos, pois postulava que pobreza, doença e empobrecimento eram sinônimos de maldição e desejos divinos, que surgem como resultado de infidelidade a Javé. Neste contexto, também percebemos a figura do pobre, em Jó capítulo 19, com base na Teologia da retribuição, como sujeito hermenêutico, uma vez que a história parece se repetir no modelo social-religioso moderno defendido por algumas denominações cristãs. Verifica-se que mesmo dentro do cristianismo mais tradicional, o binômio riqueza-

favor divino tem-se tornado predominante na hermenêutica cristã atual. Em razão de tudo isso, pode-se perceber a relevância da proposta apresentada nesta pesquisa.

Concentramos nossa atenção em Jó capítulo 19, onde se destacam o clamor por solidariedade e a convicção de que este se encontra em Javé, porém nos utilizaremos de outros eventos bíblicos e históricos para fundamentar a ideia do pobre como sujeito teológico no livro de Jó, bem como sujeito hermenêutico no conceito bíblico.

Nossa pesquisa será dividida em três capítulos. No primeiro, analisaremos o livro de Jó em seu contexto histórico e literário. Há uma relação muito forte e elucidativa quando avaliamos a datação, possível autoria e contexto histórico-social presentes em um determinado livro bíblico. Em Jó, especialmente no que diz respeito ao contexto histórico, é possível determinar uma data e talvez uma possibilidade de autoria (não a nível nominal, mas em nível de comunidade, coletivo), com certo grau de confiabilidade aceitável. O contexto literário também nos proporcionará obter pistas em relação ao período e objetivo da redação de Jó.

O capítulo dois será dedicado à compreensão e análise do capítulo 19 do livro de Jó, enfatizando o pobre como sujeito teológico em seu relacionamento com Javé através do personagem Jó.

No último capítulo abordaremos o pobre como sujeito hermenêutico, evocando o relacionamento de Jesus com os necessitados, ecoando Jó 19. Aqui o tema da solidariedade terá destaque e procuraremos trazer a temática para nosso contexto contemporâneo, a fim de aplicá-lo à nossa realidade sociocultural.

É importante ressaltar que, especialmente com respeito ao livro de Jó, poderemos perceber a situação de pessoas empobrecidas, que perderam seus bens, sua posição social por mudanças políticas ocorridas em Israel. Portanto além do pobre, sempre presente na história, possivelmente temos em Jó também a dramaticidade do empobrecimento. Este aspecto será destacado e valorizado no decurso de nosso trabalho. A questão de teologia da retribuição também encontra aplicação no contexto do empobrecimento, pois este também é considerado responsável por sua mudança de status social, seu declínio. A infidelidade, pecados inauditos, trazia como consequência a maldição de Javé sobre os pecadores. Não importava se a pobreza era fruto de ações externas, a infidelidade humana traria inevitavelmente a ira de Javé.

O objetivo principal de nossa pesquisa é procurar assimilar como é biblicamente o relacionamento entre Javé e o pobre, procurando respostas para a seguinte questão: por que no capítulo 19 do livro de Jó o pobre aparece como o sujeito teológico, dialogando com Javé através de questionamentos e declarações, mostrando o personagem Jó como um representante dos menos favorecidos?

Dentro do escopo desta pesquisa, procuraremos também atentar para questões como: limitação de recursos materiais é sinônimo de infidelidade a Javé e, portanto é estar debaixo de maldição divina? Javé favorece especialmente os mais abastados materialmente? Verificando-se em nossos dias o crescimento em popularidade da Teologia da prosperidade, cuja tônica doutrinária enfatiza que riqueza é ter o favor de Javé, e pobreza é estar debaixo da ira de Javé, pontuamos a importância desta pesquisa.

Além da temática do sujeito teológico e sujeito hermenêutico, representativos do pobre e do oprimido em Jó capítulo 19, desejamos também tratar da temática da solidariedade, a fim de enfatizar sua importância para a dignidade humana. Mediante o personagem bíblico Jó, temos uma voz que representa e fala em favor do pobre, assumindo um papel que se assemelha a um profeta de Javé para fazer sua vontade em favor dos menos favorecidos.

Levando-se esta abordagem para o plano da ação pessoal e comunitária, pode-se perceber que a proposta do estudo em questão ultrapassa a relevância teórico-acadêmica e insere-se no contexto social cotidiano.

1. A ORIGEM DO LIVRO DE JÓ E SEU CONTEXTO.

As pesquisas a respeito da autoria, datação e também historicidade dos livros poético do Antigo Testamento divergem entre os pesquisadores. Em relação ao livro de Jó, não é diferente. Posicionar-se a respeito da autoria e data deste livro leva-nos invariavelmente a uma interpretação mais específica em relação ao seu contexto histórico. Se fosse possível datá-lo e conhecer seu(s) autor(es) saberíamos a razão pela qual o livro foi escrito e o público para o qual estava endereçado. Infelizmente, não temos uma posição indiscutível quanto a este aspecto e, por isso, precisamos através das evidências textuais e históricas, conjecturarmos em torno do que parece fazer mais sentido em relação ao livro.

1.1 A ORIGEM DO LIVRO DE JÓ.

De grande importância é o fato do livro de Jó possuir duas estruturas distintas: prosa e poesia. Temos a prosa de 1:1 a 2:10 e 42:12 a 17. O restante do livro está no estilo de poesia. Dietrich compara o livro de Jó a uma casa nova (parte poética), com duas portas muito velhas (parte em prosa), uma porta de entrada e outra de saída (Dietrich, 1996, p. 7). A história inicial e a final foram colocadas como “molduras”, do livro, enquanto o miolo é o quadro em si. A própria narrativa em prosa parece ter sofrido modificações, a partir da análise de algumas contradições, como por exemplo, em 1:21 diz que foi Javé que tirou tudo de Jó e em 2:10 diz que seus males vem de Deus. Mas nos versos 1:12 e 2:6 entende que foi Satã quem o feriu (ibidem, p. 12). Também existem contradições entre as partes da prosa e da poesia, como por exemplo: em 1:22 se diz que Jó não acusou Deus de ter feito algo injusto com ele e 2:10 afirma que Jó não ofendeu a Deus com palavras. Porém em 7:17-27; 9:20-24; 13:3 e 18-27; 16:8-20; 24:12 ele faz várias acusações contra Deus. No texto hebraico de 19:17 relata que sua mulher seus filhos sentem nojo dele, porém na introdução é afirmado que seus filhos morreram. Na narrativa é dito que a ruína de Jó foi causada por acidentes ou invasões estrangeiras, mas na poesia em 30:12-15 é dito que sua miséria é causada por pessoas que vivem perto dele (ibidem, 13-14).

Pixley, em seu comentário sobre o livro de Jó, argumenta que por detrás do livro há uma história popular acerca de um homem sábio e justo que sofreu grandes calamidades mas que manteve sua fé e foi restaurado. É esta figura que é

mencionada em Ezequiel 14:14. Esta história popular corresponde a parte narrativa do livro, enquanto que a parte poética é a composição do autor ou autores do livro de Jó como o conhecemos (Pixley, 1982, p. 15).

Heinem denomina a parte narrativa como narrativa de enquadramento, e comenta que a parte poética é constituída de unidades textuais mais amplas, inseridas posteriormente, o poema didático sobre a sabedoria (28:1-28), os discursos de Eliú (32:1-37,24) e uma parte do discurso de Deus (39:13-18; 40:15-41, 26) são posteriores a outros textos, e além destes há toda uma série de pequenos textos que foram acrescentados mais tarde (Heinem, 1982, p.6).

Embora Jó seja uma obra literária singular e sem igual, ela apresenta importante e interessante paralelo com outras literaturas do Antigo Oriente Próximo. Andersen afirma que os paralelos mais estreitos podem ser explicados pelo pano de fundo comum da tradição sapiencial e não propriamente de empréstimos diretos de Jó, como se fosse uma “nova versão” de obras anteriores (Andersen, 1984, p. 29). Para ele, a literatura do Antigo Oriente Próximo não teria produzido “outro Jó”, pois nenhum destes escritores chega perto de Jó quando cada obra é examinada em todo seu escopo. Nenhuma destas obras poderá ser considerada um modelo para Jó, pois revelam mais diferenças do que semelhanças (Ibidem). Porém, embora concordemos com a existência de explícitos paralelos entre Jó e outras literaturas, bem como flagrantes diferenças, é importante lembrar que o livro de Jó é mais recente cronologicamente do que as composições mesopotâmicas, egípcias, ugaríticas e orientais em geral. Ao se referir a “outro Jó”, o estudioso deve ter em mente que esta expressão se aplica apenas a questões de semelhanças textuais entre obras literárias e não propriamente ao uso do livro de Jó a fim de produzir algo inspirado nele, pois como já mencionamos, as outras literaturas são anteriores a Jó.

Em contrapartida, segundo alguns estudiosos, os paralelos com algumas obras literárias egípcias, por exemplo, impressionam. Terrien destaca o fato de a construção literária ter o estilo de prólogo, poema e epílogo (prosa e poesia) em obras como “Lamentações do Camponês Eloquente” e “A profecia de Nefer-Rohu” (Terrien, 1994, p. 13). Sobre as “Lamentações do Camponês Eloquente”, Rinaldi menciona a sequência de eventos semelhantes a Jó - felicidade, desventura, petição e felicidade multiplicada. Há também a crítica contra a classe dominante e o lamento para com a divindade (Rinaldi, 1972, p. 5). Para Andersen, a semelhança com Jó realmente existe, mas é leve, pois as questões contrárias são inteiramente

diferentes (Andersen, 1984, p. 27). Apesar disso, pela leitura feita a partir da tradução em inglês (ANET, p. 407-410) as semelhanças, ainda que sutis, se notam claramente.

Rinaldi também menciona a obra egípcia “O Suicida”, com o estilo literário bem parecido com o de Jó. Nela encontramos uma primeira seção em prosa, quatro partes em poesia e o epílogo em prosa (Rinaldi, 1972, p. 5). Ainda dentre as produções egípcias, temos “O diálogo entre o homem cansado da existência e sua alma”, onde um herói egípcio cai doente e seus amigos e família o julgam de forma condenatória, indicando que sua doença era sinal de maldição divina e assim, afastam-se dele. O pobre homem então decide morrer, mas sua alma se opõe a esta decisão (Terrien, 1994, p. 13). Esta composição também começa com prosa, muda para poesia e termina como prosa. O anseio pungente pela morte, diante da crítica e do abandono social, é expresso em palavras que levam a uma comparação com Jó capítulo 3 (Andersen, 1984, p. 27). Alguns autores porém, admoestam que temas como a cansa da vida, as questões envolvidas no por quê do sofrimento humano e os dramas pessoais frente as vicissitudes da vida são universais e, portanto, seriam comuns à literatura antiga oriental. Mas nada impede que a conexão entre os povos e o conhecimento mútuo de suas composições literárias influenciaram as nações. Uma influência que se dava de forma cronológica: a literatura mais antiga servindo de influência para a mais nova e assim sucessivamente. Nessa pesquisa assume-se que esse parece ser um fator natural e lógico na história humana, ainda que admitindo que temas comuns ao ser humano aproximem suas composições literárias, viva ele em locais ou épocas diferentes.

A literatura mesopotâmica também apresenta semelhanças com o livro de Jó, como por exemplo, a obra “O homem e seu deus”, onde um homem exalta seu deus protetor. O poema trata da súplica diante do sofrimento humano e é concluído com uma glorificação à divindade. O personagem é vítima de calúnia por parte de seus conhecidos e sofre de uma enfermidade, então roga ao seu deus para que o livre do mal. Percebe-se claramente na obra questionamentos feitos em relação à divindade (Rinaldi, 1972, p. 5).

Outra obra interessante para análise é a obra acadiana: “Ludlul Bêl Nêmegi”. Jastrow reportou-se a ela como o “Jó Babilônico”, em 1906. A obra é um hino de ação de graças a Marduk pela recuperação de uma doença (Jastrow, 1906, p. 135-191). Trata-se de um poema com cerca de 500 versos. O personagem sente-se

abandonado por Marduk, seus amigos e sua família. Fica doente com sintomas como febre, dores fortíssimas nas costas e dores por todo o corpo. Mas ao final ele pratica um ritual de purificação e agradece o favor de Marduk que lhe concede a cura, e então há uma mudança de situação para melhor em relação ao período antes da doença, semelhantemente a Jó (Rinaldi, 1972, p. 6).

Temos igualmente de origem mesopotâmica a “Teodicéia Babilônica”, assim como todas as outras obras aqui já citadas, anterior ao ano 1.000 a.C. Baseia-se nas queixas de um sofredor e nas respostas a essas lamentações por parte de um amigo, ou em alguns momentos por vários amigos. Segundo Andersen, várias frases lembram expressões utilizadas em Jó, embora o debate seja mais abstrato e inconsequente na teodiceia do que em Jó (Andersen, 1984, p. 26). Rinaldi observa que se encontra nessa obra a ideia da retribuição, onde o amigo (amigos) que defende esta ideia acusa o sofredor de culpa, como ocorre semelhantemente em Jó (Rinaldi, 1972, p. 6).

Aliás, essa é outra similitude entre Jó e outras obras: Terrien afirma que há uma multidão de textos acadianos que atestam a ideia teológica de que prosperidade, boa saúde e longa vida são resultados da virtude e favor divinos. Enquanto a doença, a pobreza, aflição e morte prematura são punições divinas por atos criminosos ou pecados pessoais. Por outro lado, há documentos mesopotâmicos que se opõe a essa crença popular (antiga, por sinal), como por exemplo, o “Poema do justo sofredor”, (Terrien, 1994, p. 15).

O que nos chama a atenção diante disso é que em Jó temos as duas visões teológicas sendo confrontadas na mesma obra: os amigos de Jó defendendo a Teologia da Retribuição e Jó defendendo a Teologia da Solidariedade.

Mais próximo geograficamente a Israel encontramos a história ugarítica de Keret. Este seria um bom rei que perde toda sua família (sete filhos, com em Jó), mas depois passa por uma experiência de restauração após orações e rituais, embora os questionamentos abordados em Jó não sejam discutidos nesta obra (Andersen, 1984, p. 24). No entanto a semelhança existe.

Por último cremos ser relevante incluir uma obra Indiana conhecida como a “Lenda de Hariscandra”, onde deuses e deusas se reúnem para descobrirem se seria possível encontrar entre os seres humanos um só príncipe “sem defeito”. A maioria dos membros da Assembleia Divina declara que é impossível. Porém, Vasishtha insiste que certo Atschandira (Hariscandra) possuía todas as perfeições

que se esperava encontrar. Shiva Rudra (o deus destruidor) se oferece para demonstrar o contrário, com a condição de que o príncipe seja entregue em suas mãos para fazer a ele como bem lhe aprouver. Vasishta aceita o desafio. Então Shiva Rudra submete Atschandira a todo tipo de provas, privando-o de suas riquezas, de seu reino, de sua mulher e de seu filho, porém o príncipe persiste em sua virtude. Os deuses o recompensam e o recolocam em seu estado original de riqueza e conforto (Terrien, 1994, p. 12).

Mediante algumas obras analisadas aqui de forma sucinta, podemos perceber claramente que paralelos entre Jó e outras obras mais antigas do antigo Oriente Próximo existem. Embora não haja evidências textuais ou linguísticas suficientes para afirmar que Jó é uma versão ou uma cópia reformulada de alguma destas composições, também não há como desprezar o fato de que em Jó encontramos pontos em comum com uma obra ou outra. Dá-nos a nítida impressão de que o autor ou autores de Jó conheciam estas obras e influenciado(s) por elas, construiu(ram) a epopeia de Jó.

Podemos concluir com este tópico que o clamor do povo, sofrido e explorado, personificado por Jó, foi construído de forma bela e emotiva, mas sob a influência de outras belas composições, sem deixar, contudo, de ter sua singularidade e originalidade.

1.2 O CONTEXTO DO LIVRO DE JÓ

Podemos situar o período em que o livro de Jó foi escrito a partir de seu contexto histórico literário, visto que desta forma temos a possibilidade de verificar o possível conteúdo do livro, isto é, trata-se simplesmente de uma discussão sobre o porquê do sofrimento humano ou de uma denúncia, um dossiê a respeito de situações sociopolíticas de um período pontual da história de Israel.

O livro de Jó é um livro poético, portanto deve ser interpretado como tal, em outras palavras, não podemos fazer uma leitura literal de Jó. Em literaturas onde há predomínio da linguagem metafórica e simbólica o importante é extrair a mensagem que o autor ou autores desejava(m) expor. E Jó tem uma mensagem forte e impactante. Alguém que desfrutava da plenitude da prosperidade: muitos bens, uma bela família, relacionamento com Deus, saúde, mas que, repentinamente, tudo se inverte, o homem próspero e feliz se torna doente, perde todos os filhos, bens,

servos e a dignidade. Seu relacionamento com Deus muda drasticamente e Jó passa a questionar a divindade. E para dar mais dramaticidade a toda situação, seus amigos procuram acusá-lo de alguma falta grave como sendo responsável por tamanho infortúnio. Seus amigos utilizam da teologia da retribuição, onde o motivo das mazelas humanas está associado ao justo castigo divino pelas faltas praticadas, que permeia os diálogos no livro de Jó. Os amigos acusam, Jó se defende. A teologia dos amigos distorce a teologia apresentada pelos discursos de Jó. Este é o contexto que vislumbramos em uma leitura superficial da obra. Porém, uma análise mais profunda de Jó parece indicar que o intuito da obra não é apenas apresentar a temática do sofrimento humano através do diálogo de pessoas que pensam diferentemente.

Por outro lado, Jó pode estar representando um grupo social na condição de oprimido, enquanto seus amigos representariam outro grupo social, este na condição de opressor. A obra proverbial estaria em forma de analogia denunciando a situação vivida pelo povo judeu durante o domínio persa, como mencionado por Rossi: “É possível estimar a data deste livro entre os anos 450 a 350 a.C do período pós-exílio, durante a dominação do Império Persa” (Rossi, 2011, p. 22).

Isto se justificaria pelo fato de que os povos dominados pelo governo persa eram explorados através do pagamento de altíssimos tributos, e não é muito difícil concluir que o povo é quem pagava a conta, levando as famílias ao empobrecimento. Analisaremos a situação histórica do livro de Jó sob os contextos político e social a fim de aplicarmos a ele uma datação condizente com seu conteúdo, mas especialmente com o objetivo de compreender sua mensagem central.

1.3 O CONTEXTO POLÍTICO DO LIVRO DE JÓ.

O domínio babilônico foi uma experiência traumática para os judeus. Os que ficaram em Jerusalém após o cenário de morte e destruição imposto pelo exército babilônico experimentaram profundo senso de humilhação e angústia (Schultz, 1995, p. 239). Mais tarde veio o domínio persa e a situação do povo permaneceu extremamente delicada. Os judeus viveram dois séculos sob o regime persa. O tamanho do império se estendeu por um território de mais de duas vezes a extensão

de qualquer império anterior. Os judeus deveriam circular por essa imensa unidade política (Rossi, 2008, p. 63).

A história do Império Persa começa em 549 a.C e se estende até 330 a.C. Em seu auge, este império dominou a Síria, Lídia, Fenícia, Palestina, Israel, Egito, regiões gregas da Ásia Menor, Índia, Trácia e babilônia. O império nasceu da união de dois povos, os Medos, com origem na Ásia Central e os Persas, localizados no Planalto Iraniano a partir da cidade de Anshan (correspondente hoje à moderna província de Fars), sendo que através de Ciro o reino da Pérsia dominou o reino da Média (Silva, 2011).

Foi o rei Dario I (522 – 485 a.C) que efetuou uma reforma administrativa muito proveitosa para seu império, em que todos os domínios persas foram divididos em 20 satrapias, que eram subdivisões do território a serem administradas por um sátrapa. Eram cerca de 31 satrapias, cada uma administrada por um nobre persa ou meda indicado pela coroa. Assim, ele aperfeiçoou o método político-administrativo do rei medo Quixares empreendendo uma série de reformas (Cazelles, 1986, p. 218). Dessa forma, tornava-se mais eficiente e organizada a arrecadação de tributos de cada região dominada. Todas deveriam pagar tributos, inclusive os templos locais responsáveis pelo culto da divindade nacional. Judá estava na categoria de satrapia “Além do rio” em conjunto com Síria e Palestina. Todas as satrapias deveriam pagar tributos, especialmente após a reorganização do sistema administrativo levado a cabo por Dario I (Rossi, 2011, p. 24). A organização administrativa dos persas não era nada tolerante para com os povos dominados. Tunnermann afirma que os persas tinham uma organização administrativa muito rígida. A uniformidade do Império persa, segundo ele, constava de um eficiente sistema de comunicação, espionagem, aparelhamento policial metuculoso, serviço militar distribuído em guarnições, construções e manutenção de estradas, serviço de correios, a inovação da cunhagem de moedas e de uma língua oficial única (Tunnermann, 2001, p. 23).

Do ponto de vista comercial, Rossi destaca que a propagação da moeda diferencia o tempo do domínio persa de épocas anteriores. As dracmas persas eram cunhadas em ouro (Ed. 2:69; Ne. 7:7-12) e possuíam um valor maior em relação às inúmeras moedas locais que eram cunhadas em prata (Rossi, 2008, p. 72), fato que teria um impacto tremendo sobre a questão tributária. Carter esclarece que enquanto os impérios anteriores aceitavam como parte do pagamento dos tributos produtos da agricultura e da pecuária, os persas haviam estabelecido o valor do

tributo em ouro e passaram a aceitá-lo em moedas. A Judéia, por exemplo, tinha que arranjar o dinheiro para o pagamento a partir da venda de seus produtos, aumentando assim a exploração dos camponeses (Carter, 2003, p. 408).

O domínio persa sobre o povo judeu pode ser percebido como de dominação e exploração, apesar da política de Ciro permitir que os povos sujeitados desfrutassem de certa autonomia cultural dentro da estrutura do império. Ao invés de desagregar os povos como faziam os assírios, os persas restituíam os povos cativos às suas terras natais, permitindo restaurar sua cultura e religião (Rossi, 2008, p.64). Havia nisso uma estratégia: ter a simpatia do povo e então este exerceria sua subserviência de forma mais amena.

Para Bright, em relação ao decreto de Ciro para que os judeus em Babilônia retornassem para a Judéia, havia um interesse político quanto à posição estratégica geográfica da Palestina em relação à fronteira com o Egito: “Uma vez que a Palestina está perto da fronteira egípcia, teria sido vantajoso para o rei manter lá um núcleo de súditos leais, e isso deve ter influenciado sua decisão” (Bright, 2004, p. 433). Cazelles explora o fator estratégia no domínio persa e afirma que Ciro se utilizou muito bem de seus estratagemas políticos para dominar os povos sem muita resistência e ainda ter uma imagem de arauto das divindades nacionais. Em Babilônia ele se apresenta como o “eleito de Marduk”, em Ur dos Caldeus como “enviado de Sin” e aos judeus como o “executor das ordens de laweh” (Cazelles, 1986, p. 211).

A ausência de propaganda hostil em relação ao governo persa parece indicar que a elite social judaica e as autoridades religiosas que comandavam o Templo estavam satisfeitas com relação à liberdade religiosa e política concedida pelos persas (Mackenzie, 1983, p. 07). A questão tributária era um ônus encarado como efeito colateral para uma nação debaixo do domínio de outra. Ainda mais que o peso da exploração tributária caía majoritariamente sobre os camponeses.

A partir de 538 a.C. começou entre os judeus residentes na Mesopotâmia e em proporção um pouco menor entre os dispersos em outras regiões, um movimento de retorno à terra de seus antepassados. Esse movimento proto-sionista continuou esporadicamente por algumas gerações (Mackenzie, 1983, p. 07). Vale ressaltar que dos que repovoaram a província da Judéia alguns eram judeus nativos, outros eram imigrantes edomitas que se infiltraram do sul. A presença dos edomitas é relevante em relação à autoria do livro de Jó, assim como de sua temática. Um dos nomes

mais usados para referir-se à divindade neste livro (Eloah) tem possivelmente ligação com Edom, e a própria região descrita como sendo a pátria de Jó (Uz) incluiria Edom. Sobre este assunto trataremos na secção 1.6, mais adiante em nossa pesquisa.

Para Terrien, a escolha do nome divino Eloah, que é comumente usado no poema e quase não empregado no Antigo Testamento, pode indicar uma familiaridade com a região de Temã de Edom. O nome Eloah se encontra igualmente nos lábios de Agur (Pv. 30:5), que era um sábio da Arábia Setentrional (Terrien, 1994, p. 11). Assim como outros autores, Terrien assinala que a ação e os principais personagens do livro são situados em Edom e por isso é possível que Israel tenha recebido a história de Jó dos edomitas (Idem, p. 11). Na LXX Jó é identificado como rei Edomita da era dos patriarcas, chamado Jobade, conforme Gn. 36:33 (Grams, 2011, p. 5).

1.4 O CONTEXTO SOCIAL DO LIVRO DE JÓ.

Como já mencionamos, o período persa foi marcado por um processo de exploração muito significativo, uma vez que todos os povos subjugados deveriam pagar tributos excessivamente altos para manutenção do império (Rossi, 2011, p. 28). Dario I, em especial, tinha um princípio com relação ao tributo que consistia em que cada comunidade sob sua jurisdição deveria destinar parte de sua produção a ele, já que se considerava rei dos reis (idem). Em sua maioria, essas comunidades eram fracas economicamente, uma vez que as famílias de camponeses haviam ido à falência ou estavam em risco eminente de perder sua independência financeira por conta da alta carga tributária imposta pelos persas. Segundo Rossi, Judá seria o mais pobre, menos populoso e mais isolado dos territórios ao redor. Neste contexto, Jó não se apresenta apenas como um indivíduo, mas como representante de muitos camponeses que perderam seus rebanhos, suas terras e até os próprios filhos e filhas (ibidem, p. 29). É importante frisarmos que a nobreza persa explorava seu próprio povo, como menciona Silva em seu artigo sobre o Império persa (Silva, 2011):

A base da riqueza persa era a agricultura, pois esta atividade econômica proporcionava ao Império grandes fortunas, mantendo comércio com Egito, Índia e Fenícia. A classe social responsável em promover a agricultura era o povo o camponês, que viviam em extrema miséria, porque não eram os donos das terras e eram obrigados a entregar quase toda a sua produção para o dono da terra. Além de ter que trabalhar de graça para as obras públicas como nas construções de estradas, palácios e outra qualquer obra do rei. Desta forma o Império Pérsia explorava seu povo, e mantinha o exército e a grandeza do Estado.

O historiador grego Heródoto relata que a Judéia devia pagar anualmente o tributo de 350 talentos de prata aos persas, o que seria o equivalente a 2.100.000 dias de trabalho no campo, já que 1 talento equivalia a 6.000 denários, e 1 denário era pago por um dia de trabalho. Sem dúvida, um peso descomunal nos ombros dos camponeses. Através do tributo, o império exercia um mecanismo eficaz que conseqüentemente extraía uma parte da vida do povo judeu (Rossi, 2011, p. 25). O império ainda possuía poderes para recrutar pessoas para trabalhar na agricultura e nas construções (idem).

Além dos impostos diretos, havia várias taxas portuárias e comerciais. A isso se somavam as taxas fixas de cereais, cavalos, mulas, ovelhas, armas, eunucos, moças, meninos e alimentos para as tropas sediadas na satrapia (idem). Outros tipos de tributos eram praticados, como por exemplo, as taxas de juros. Segundo Kippenberg, as taxas de juros subiram mais de 20% durante o reinado de Ciro e Cambises em relação ao período de dominação babilônica com Nabucodonosor, e no século V, alcançaram índices de 40 a 50 % ao ano, na Judéia atingiram a drástica ordem de 60% ao ano! (Kippenberg, 1988, p. 55).

Na própria região de Canaã, vislumbramos um quadro semelhante ao do povo judeu, pois os demais povos em Canaã, através de seus reis, praticavam a monarquia tributária com a finalidade de terem os recursos necessários para sustentarem a si mesmos, sua família, corte, exército. Esses reis cobravam pesados tributos dos camponeses e dos trabalhadores da cidade, explorando o povo a semelhança do que era praticado no Egito (Rossi, 2010, p. 42). A carga tributária se tornava ainda mais pesada, quando a nação caía em mãos de reis opressores conquistadores. Se os tributos vindos da própria realeza da nação já eram maiores do que o povo era capaz de pagar, imaginemos como se tornava a situação ao serem conquistados por outra nação e terem que sustentá-los? O povo de Israel, de uma forma ou de outra, em vários períodos de sua história, esteve debaixo da opressão tributária.

A cunhagem de moedas próprias tornou ainda mais complexa a difícil missão de sustentar a máquina persa. Dario I criou uma moeda cunhada em ouro que unificou o sistema financeiro vasto império Aquemênida: o dárico (Wikipédia/Pérsia). Enquanto os impérios anteriores recebiam de seus vassallos como parte de pagamento tributário produtos agrícolas e rebanhos, os persas fixaram o valor do tributo em ouro, e passaram a exigir seu pagamento em moedas (Rossi, 2011, p. 31). As primeiras moedas citadas no Antigo Testamento são as dracmas persas (Ed 2:69; Ne 7:7-12). Essas moedas eram trocadas na proporção de 1 por 20, o que corresponderia à correlação de 1 por 13 entre ouro e prata. O dinheiro real acabava por ter um valor superior às demais moedas locais, que eram cunhadas em prata (ibidem, p. 32). Os moradores da Judéia não tinham nenhuma mina de prata para dali conseguir o dinheiro exigido, portanto eles precisavam pagar o tributo a partir da venda de produtos agrícolas. Isso colocava um peso enorme sobre os ombros dos agricultores, uma vez que o imposto-base foi fixado com referência na prata. Eram obrigados a pagar contribuições em espécie ou em metais preciosos (idem). Carter comenta que o período persa foi marcado pela larga utilização da moeda dentro do sistema financeiro. Houve um movimento gradual em direção a uma economia monetarizada (Carter, 2003, p. 408).

Tudo isso demonstra uma exploração do conquistado mediante o conquistador, ou em outras palavras de “fora para dentro”. Porém, a angústia do povo não se limitava apenas a esse nível de opressão. Uma inovação persa foi obrigar os templos a pagarem taxas em espécie para o império: comida, gado, lã e até trabalhadores que eram recrutados junto às comunidades. Além de fornecerem rações de comida aos oficiais locais do império (Rossi, 2011, p. 27). O Templo intermediava a relação entre império e população, era de sua responsabilidade arrecadar os produtos agropecuários dos camponeses, uma parte desses produtos era retida pelo próprio Templo e a outra parte era vendida para pagar os tributos para o império persa, o que levou o sacerdócio a controlar a economia, a política e a religião do país e fazer dos sumos sacerdotes figuras com cada vez mais poder. Na verdade eles é que executavam a política persa na Judéia (ibidem, p. 33). Esta era a outra forma pela qual o povo judeu estava debaixo da exploração, uma exploração doméstica, interna.

Alguns membros da comunidade cultural judaica acumulavam fortuna e obtinham posições de influência através de suas colaborações com os persas, essa elite local estava sempre próxima da elite imperial (Rossi, 2008, p. 69). Segundo Briant, “de certa maneira, a autoridade persa se escondia atrás dos bastidores da aristocracia local, a quem encarregava de recolher tributos e taxas locais, com o resultado de que os possíveis camponeses descontentes se tornavam alvo dessa aristocracia, conforme observado na Judá de Neemias (Briant, 2002, p. 810).

Em harmonia com o Templo, os governantes e a nobreza também se beneficiavam das taxas cobradas. O sátrapa era o responsável e representante do rei em cada província, e as pessoas deveriam pagar taxas a ele, inclusive uma taxa especial denominada de “a mesa do sátrapa” que lhe garantia suprir as necessidades de sua mesa todos os dias, bem como entreter seus convidados (ibidem, p. 36). Assim, a comunidade judaica também era submetida a pagar tributos a seus governantes judeus, como também à nobreza a fim de sustentar suas necessidades materiais, regadas a muito luxo e extravagâncias.

Após o exílio em Babilônia, eram os sacerdotes que governavam o povo e a partir do templo exerciam e concentravam o poder, obrigando o povo a fazer sacrifícios e ofertas no Templo, a partir desta ação, o sacerdote arrecadava os tributos (Dietrich, 1996, p. 24). Com esse processo, obviamente as famílias sacerdotais acumularam muitos bens, tornando-se extremamente ricas. Dietrich acrescenta: “Muitos perdiam as terras e a própria liberdade. Tornavam-se meros, assalariados ou mesmo escravos, e às vezes em suas próprias terras” (ibidem, p. 23). Ainda de acordo com Dietrich, o comércio internacional de escravos era o mais lucrativo no império persa (idem). E ainda, através da tributação, os persas exauriam as forças do povo judeu. Como mencionamos anteriormente, não era apenas um processo de explorar os pobres, mas também de empobrecer as famílias que possuíam suas terras e nelas trabalhavam.

Viver a partir da renda gerada pelo campo passou a ficar difícil, então muitos judeus passaram a se especializar em produtos mais lucrativos, como a cevada, o gado e derivados da oliveira (Kippenberg, 1988, p. 50). Precisamente neste contexto, Rossi argumenta que a experiência de Jó faz referência a pessoas que tinham perdido suas terras e rebanhos durante o domínio persa. Houve uma crise agrária e a agricultura tornou-se direcionada ao mercado internacional e não mais

para o sustento dos camponeses, conforme podemos observar em Neemias 5:1-5 (Rossi, 2008, p. 73).

1.5 A DATA DO LIVRO DE JÓ.

De acordo com os dados históricos nos contextos político e social mencionados até aqui, temos evidências suficientes para datarmos o livro de Jó com satisfatório grau de confiabilidade. Concentrando-nos na parte poética do texto (capítulos 3 a 41 de Jó), percebemos claramente os temas de exploração, empobrecimento, desigualdade social e teologia da retribuição. Temas bem definidos cronologicamente no período pós-exílico, durante a dominação persa.

Para Rossi, que como já mencionamos data o livro de Jó no período pós-exílico, o clamor de Jó é dirigido a pessoas que tinham terras e rebanhos (como o personagem que dá nome ao livro), mas que perderam praticamente tudo (Rossi, 2011, p. 34). O livro de Neemias no capítulo 5, versos 1 a 5 é muito esclarecedor quando trata do conflito social predominante em relação ao período persa. Ali percebemos que muitos se indignavam por ter que vender seus filhos e filhas como escravos a fim de ter o que comer e ainda hipotecar suas terras e vinhas como única forma de conseguir pagar o tributo real (Rossi, 2011, p. 35).

Segundo Dietrich, o livro de Jó foi composto entre os anos 450 e 350 a.c (Dietrich, 1996, p. 17) e Jó seria a personificação do clamor do povo que experimentava as angústias mais intensas, penhorando os próprios filhos, hipotecando suas terras e vendendo seus filhos como escravos. Nesta dinâmica, algumas famílias já não possuem mais nada, além dos filhos para usar como moeda corrente. Outros ainda trabalhavam em suas próprias terras, mas tiveram que hipotecar uma parte de suas posses e havia aqueles que estavam mergulhados na mais derradeira miséria e desesperança (Dietrich, 1996, p. 21). Tunnermann argumenta que houve um aumento expressivo no comércio de escravos no Mediterrâneo nesse período, justamente em consequência do processo de endividamento das famílias camponesas causado pelo sistema de tributos dos persas (Tunnermann, 2001, p. 27).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Gerstenberger e Schrage situam o livro de Jó por volta dos séculos IV ou III a.C., época do declínio da soberania persa em que marcas profundas foram deixadas na Judéia (Genstenberger-Schrage, 2007,

p. 62). Schwienhorst e Schonberger, por sua vez, comentam que somente no período pós-exílio (586 – 538 a.C.) é que a palavra Satã (presente nos capítulos 1 e 2 de Jó) passa a ser usada mediante o acréscimo do artigo, passando a designar a função de um acusador celeste, como em Zacarias 3:1 (Schwienhorst-Schonberger, 2011, p. 11). O termo desacompanhado do artigo não retrata um personagem, mas uma expressão ligada à hostilidade ou inimizade. E desta forma era usada antes do período exílico. Heinem considera de vital importância o fato de termo Satan exercer função semelhante à de Zacarias 3:1, que pode ser datado em cerca de 520 a.C. A camada mais recente da narrativa deve ter surgido por volta desta época, além disso o vocabulário ajuda a situar o surgimento da obra nos séculos V ou IV a.C (Heinem, 1982, p. 8-9). Ainda segundo este mesmo autor, parte da narrativa de Jó passou por reelaborações antes de atingir a forma atual. A camada mais antiga seria 1:1-5; 13-22; 42:11-15, este conjunto denomina-se narrativa de base. A camada mais recente ampliou a narrativa mais antiga de base com os seguintes trechos: 1:6-12; 2:1-13; 42:7-10,16; costuma se chamá-la de ampliação (ibidem, 6-7).

Para Ternay a data de confecção do livro é provavelmente por volta do século V a.C. (período pós-exílio). São apresentadas varias razões para esta conclusão. A primeira é a evidência de Jó ser edomita, o que o aproximaria de Rute, uma moabita. A segunda é a alusão a uma deportação (Jó 12:17-19), época que precederia a vinda de Esdras. Outra razão seria a linguagem utilizada em Jó, carregada de aramaísmo - o aramaico era a língua praticada em Babilônia (Ternay, 2001, p. 14). Schokel concorda com os demais autores mencionados até aqui, situando o livro em data pós-exílica, tendo se utilizado de alguns Salmos, de Jeremias e de Ezequiel como fonte de inspiração (Schokel, 1971, p. 12).

O processo de dominação e exploração do império persa encaixa-se bem com o processo de empobrecimento destacado, sobretudo no prólogo de Jó (Heinem, 1982, p. 14). Ali, nos dois primeiros capítulos do livro, onde temos o relato em prosa, pode-se perceber que o autor conservou seu cunho na forma de narrativa popular (Bíblia de Jerusalém). Esta forma literária popular de apresentar o tema do empobrecimento nos parece ser proposital, com o objetivo de denunciar uma situação de injustiça e opressão vivenciada pela pelos camponeses e agricultores na Judéia. O prólogo, mais antigo, introduz adequadamente o corpo poético do livro, onde temos o clamor do sofredor mediante o contexto de exploração.

Em sua dissertação de mestrado, Oliveira afirma que a datação do livro teria acontecido entre 538 a 330 a.C., pois o termo da retribuição individual e terrestre está evidente e se choca com insolúveis dificuldades de ordem experimental. Discussão latente nos períodos exílico e pós-exílio (Oliveira, 2006, p. 28). Grande parte dos comentaristas bíblicos tem datado Jó no período de domínio persa, ou durante o declínio deste. As evidências neste sentido são fortes, pois a temática em Jó aborda o pobre pressionado pela alta tributação tanto interna quanto externa (império persa e sacerdócio judaico). Percebe-se claramente no livro o lamento pelas perdas, que resultam em mudanças sociais drásticas e levam ao preconceito e desprezo. Esse é o clamor de Jó. Personificando o povo, ele clama por justiça, por solidariedade ao invés de opressão e negligência. Exercita através da fé a esperança de recuperar-se social e emocionalmente.

Mediante os desejos que se tem para datar o livro de Jó, vale lembrar que ele não se refere a quaisquer eventos históricos que permeavam a mente dos israelitas ou judeus como o chamado de Abraão, o Êxodo, a conquista de Canaã, o exílio. Ou mesmo as instituições como a monarquia o templo ou profetas (Andersen, 1984, p. 60). Não existe uma preocupação do narrador em precisar um lugar geográfico (Rossi, 2011, p. 46). Portanto, nos parece lógico e sensato apoiarmos e adotarmos nesta pesquisa as evidências histórico-sociais que apontam para o período de domínio persa, que se harmoniza muito bem com o conteúdo de Jó. Não há nada que de forma contundente comprometa ou desqualifique a datar esta época para a produção do livro. Devido às semelhanças com literaturas anteriores egípcia, mesopotâmicas e canaanitas percebemos que a influência destas obras sobre Jó são evidentes e podem nos indicar que talvez haja a possibilidade da prosa em Jó (capítulos 1, 2 e 42) ser de uma época anterior ao exílio e a poesia (capítulos 3 a 41) pertencer ao pós exílio. Não deixando de lado a possibilidade de a prosa ter sofrido uma reformulação durante o pós-exílio, mesmo a prosa sendo supostamente de período anterior. Adotamos, em nossa linha de pesquisa, esta visão histórica.

1.6 A INFLUÊNCIA DOS NOMES DA DIVINDADE E DE EDOM NA DATAÇÃO DO LIVRO DE JÓ.

Outro elemento interessante entre a tentativa de datar Jó e o objetivo pelo qual foi escrito, é verificar algumas expressões chave: como os nomes da divindade utilizados no livro, o próprio nome do personagem central, bem como seu domicílio.

Em relação aos nomes da divindade, este pode ser um elemento útil tanto para conhecer a época em que Jó foi escrito quanto para situar sua procedência original. Ao traçarmos uma visão geral dentro do livro, temos uma melhor compreensão do caráter internacional de Jó, que não se restringe a tratar apenas do problema do empobrecimento em Judá (embora este seja o contexto primário), mas do problema da opressão e da pobreza na existência humana.

Ternay comenta que o nome Javé só aparece no contexto da prosa (Prólogo e Epílogo), Elohim aparece 11 vezes só no Prólogo (capítulo 1 e 2), mas nos diálogos (capítulos 3 a 41) só aparece 6 vezes ao todo. Já os nomes El, Eloah e Shaddai são frequentes nos diálogos, mas ausentes na narrativa (Ternay, 2001, p. 21). O título El-Shaddai (o Todo Poderoso) é usado 31 vezes no livro de Jó e seis vezes no livro de Gênesis, mas o que chama a atenção é que não ocorre nesta forma particular em nenhuma outra parte da Bíblia (Nichol, 2012, p. 549). Isto parece indicar que o livro de Gênesis deve ter sido escrito assim como Jó, no período pós-exílico.

O nome Jó encontra-se em diversos textos orientais do II século a.C. Provavelmente origina-se do acadiano “ajja’abu” (onde está meu pai?). Em razão do nome e do domicílio (Uz), Jó é com certeza um não israelita (Schwienhorst-Schonberger, 2011, p. 9). Esta origem estrangeira ou edomita caracterizaria a universalidade do livro.

Em uma das cartas de Amarna (nº 256), datando de 1350 a.C., o príncipe de Astarote em Basã leva o nome de ‘Ayyāb, uma antiga forma do nome bíblico (Pope, 1973, p. 5). Em textos Ugaríticos, Acadianos e de Mari encontramos variações do mesmo nome (ibidem, p. 6). Pope comenta que o nome pode ser conectado com a raiz ‘yb, assumindo assim um significado de “hostilidade, inimizade”. E segundo se percebe regularmente nas línguas semíticas o nome Jó designa uma profissão ou uma atividade característica (ibidem, p. 5).

Alguns eruditos consideram que apesar da linguagem do livro ser predominantemente hebraica existem algumas particularidades que podem indicar que houve certa influência de outro dialeto semítico (Pope, 1973, p. xlviii). Os edomitas sempre foram muito próximos dos israelitas, tão próximos que a tradição bíblica apresenta os ancestrais de ambos derivando de povos originários de dois irmãos gêmeos: Isaque e Esaú (Gn. 25:23). O mesmo aplica-se a proximidade da linguagem de ambos os povos. Os povos canaanitas como os amonitas, moabitas e edomitas certamente possuíam uma proximidade linguística com Israel conforme podemos averiguar através da Pedra Moabita (idem).

As conexões com Edom tornam-se mais claras quando analisamos a região onde Jó habita, chamada de Uz. Além do texto de Jó 1:1, a terra de Uz só é mencionada mais duas vezes no texto bíblico, em Jr. 25:20 e Lm. 4:21, neste último texto aparece como sinônimo da terra de Edom (Pixley, 1982, p. 20). A mesma conexão também pode ser encontrada em Gn. 36:28, ali Uz é citado como sendo um descendente de Esaú, o pai dos Edomitas. No texto de Jó ele é reconhecido como um “filho do Oriente”. Para Delitzsch, o nome Uz deve ser aplicado coletivamente para todo noroeste do deserto da Arábia, se estendendo pelo nordeste, de Edom à Síria (Pope, 1973, p. 4). Heinem considera sua localização como sendo situada em algum lugar da Transjordânia do norte (Heinem, 1982, p. 10). Nos comentários da Bíblia Arqueológica NVI, na página 735, Uz é mencionado como um extenso território ao leste do Jordão, incluindo Edom ao sul (Gn. 36:28; Lm. 4:21), e as terras Sírias ao norte (Gn. 10:23; 22:21). Segundo o Hebrew Léxicon e o Brown Driver Briggs Hebrew, Uz refere-se a um nome edomita. Já o Strongs Hebrew refere-se a Uz como uma região provavelmente a leste e à sudeste da Palestina em algum lugar no deserto da Arábia.

Para Terrien, a escolha do nome divino Eloah, que é comumente usado no poema e quase não empregado no Antigo Testamento, pode indicar uma familiaridade com a região de Temã de Edom. O nome Eloah se encontra igualmente nos lábios de Agur (Pv. 30:5), que era um sábio da Arábia Setentrional (Terrien, 1994, p. 11). Assim como outros autores, Terrien assinala que a ação e os principais personagens do livro são situados em Edom e por isso é possível que Israel tenha recebido a história de Jó dos edomitas (Idem). Na LXX Jó é identificado como rei Edomita da era dos patriarcas, chamado Jobade, conforme Gn. 36:33 (Grams, 2011, p. 5).

Talvez pelo fato de se utilizar no livro de Jó mais o nome Eloah do que Javé (tipicamente israelita) haja a intenção de se caracterizar Jó como representante do povo sofrido e empobrecido da Judéia, mas também um porta voz de todo ser humano que é oprimido pela miséria e humilhação social, tal como ocorria também na Palestina e Síria. Assim, extrapolando os limites geográficos e temporais, o livro de Jó retrata o sofrimento humano derivado das injustiças sociais existente em todas as sociedades ao longo da história humana.

Outro aspecto interessante é que no judaísmo não helenista, o livro de Jó só recebeu autoridade canônica após o Sínodo de Jâmnia (fim do século I a.C.). Na época de Jesus, o livro de Jó ainda não fazia parte da Bíblia Hebraica (Terrien, 1994, p. 8), apenas da LXX. Isto parece apontar para uma data diferente em relação aos livros mais antigos e tradicionais da Bíblia, bem como para o caráter internacional e ecumênico da obra.

2- O POBRE COMO SUJEITO TEOLÓGICO EM JÓ 19.

Como mencionado no capítulo anterior, assumimos em nossa pesquisa as evidências de que o livro de Jó foi escrito no período pós exílico, retratando a situação do povo judeu empobrecido pela opressão tributária interna (mediante manutenção do Templo) e externa (mediante império persa). Juntamente com os empobrecidos, temos toda gama de pessoas vítimas da injustiça e do preconceito: pobres, deficientes físicos, doentes, órfãos viúvas e deficientes mentais.

A política imperial estabeleceu o valor de seus tributos em ouro e para dificultar mais as coisas, só aceitavam o pagamento em moedas e isso provocava a necessidade dos judeus precisarem vender seus produtos para obter moedas, tudo isso redundando em um aumento da exploração cada vez maior (Dietrich, 1996, p. 21). As famílias ricas, que tinham posses e dinheiro para emprestar apropriavam-se das casas e campos dos outros, Dietrich menciona que os textos de Isaías capítulos 56-59 testemunham disso (ibidem, p. 22). As famílias sacerdotais não eram vitimadas pela injustiça e covarde exploração a que eram submetidos os grupos de populares da Judéia. Uma vez que controlavam o Templo, acumulavam muita riqueza e através deste processo se tornavam muito ricas (ibidem, p. 20). E assim, como mencionamos no capítulo anterior, contribuíram sobremaneira para empobrecer os não ricos e levar à extrema miséria os já pobres, sendo uma espécie de “extensão” do vigoroso braço do império persa, no que diz respeito à exploração.

Esta situação social, política e econômica desencadeou uma mudança nas práticas religiosas e na dinâmica do relacionamento com Javé. Neste contexto, se fortalece a crença de que a riqueza material era sinal indubitável das bênçãos e aprovações de Deus. Os mais ricos eram considerados puros e os empobrecidos, pobres e doentes eram considerados impuros (Rossi, 2011, p. 39). É então a partir deste momento que se fortaleceu a crença teológica (equivocada) de que o que possuímos ou não é determinante para retratar como está nosso relacionamento com Deus.

E este tipo de crença manteve-se popular até os tempos de Jesus (Dietrich, 1996, p. 26). Dietrich comenta que o nome Javé passou a ser pronunciado apenas uma vez por ano, na festa da purificação (Yom Hakipur), pelo sumo sacerdote (segundo Levítico 16). Assim, Deus passa a ser chamado por outros

nomes, especialmente como “Deus Altíssimo” denotando um Deus entronizado nos céus, de onde fica “vigilando para retribuir cada um conforme a lei” (ibidem, p. 29).

Gerstenberger afirma que Jó trava uma luta contra uma “fé ortodoxa” embasada e definida pelos três amigos que colocam o próprio Javé contra Jó (Gerstenberger & Sharge, 2007, p. 62). O empobrecimento de Jó, a perda da família e a doença o colocam como inimigo de Deus ou amaldiçoado por Ele. É possível percebermos claramente que Jó transcende a queixa e a súplica, sendo levado a um estado de desesperança e desistência, clamando até mesmo pela morte (Jó 2;13, 3;1- 13; 6;1-14; 7;1-21), gritando de forma exasperada e amarga em resposta a seus consoladores e também a Deus (ibidem, p. 63) Sob a ótica retributiva, Deus é apresentado como um tirano, manipulador e extremamente injusto.

Ternay assevera que os amigos de Jó (em outras palavras o sistema teológico dominante) têm mais interesse em salvar (defender com todo empenho) a doutrina da retribuição do que sofrer com Jó (Ternay, 2001, p. 20). Para os ricos e para o sacerdócio é conveniente defenderem suas práticas de exploração com a desculpa de que Javé está a seu lado, abençoando-os e apoiando seu esquema de espólio. Seria mais reconfortante para os ricos e para as famílias dos sacerdotes interpretarem sua riqueza como sinal de bênção e provação de Javé (Dietrich, 1996, p. 50). Os menos favorecidos, porém, interpretavam ou eram levados a interpretar suas perdas ou mazelas como a desaprovação e maldição de Javé. Procurou-se estabelecer um status quo que privilegiava a classe elitizada e condenava a maior parte da população.

2.1 PENSAMENTOS TEOLÓGICOS DIVERGENTES.

Segundo a Teologia da Retribuição, é Deus quem dá a riqueza para alguns (sempre a minoria) e também dá a pobreza (sempre a maioria). O plano divino seria que os ricos continuassem ricos e os pobres continuassem vivendo na miséria. Assim, os ricos são considerados justos e os pobres injustos, por isso são pobres (Rossi, 2011, p. 41). E quanto aos camponeses, agricultores, pastores de rebanhos e outros que experimentam um processo de empobrecimento, como já destacamos, pela dupla carga tributária imposta na época do domínio persa? Todos esses são considerados culpados por suas perdas e humilhação. São praticantes de pecados muito ofensivos a Deus e estão sendo punidos por isso, recebem o

merecido castigo por seus erros. Devem perder os bens, a dignidade e até mesmo a saúde. Seria Deus quem lhes impõem tais penalidades, que devem ser aceitas sem questionamentos pelos que as recebem e “administradas” com poucos escrúpulos pelos que detém a riqueza e o poder. Nos moldes da Teologia da Retribuição, seria inconcebível um Jó pobre, miserável e ao mesmo tempo justo e íntegro (Rossi, 2011, p. 42). Esta teologia acaba por condenar o pobre como injusto, merecedor do castigo que está recebendo de Deus e absolve os opressores, verdadeiros culpados, destacando-os como exemplos de religiosos bem sucedidos e justos (Dietrich, 1996, p. 52). Uma teologia que transforma vítimas em culpados esconde o sofrimento dos inocentes e preconiza um tipo de julgamento que se efetua pela aparência exterior apenas, levando ao preconceito (ibidem, p. 65).

De certa forma podemos dizer que assim como Jó é o que personifica, representa o pobre, seus amigos são os que representam o grupo opressor, imputando algum pecado a Jó como sendo responsável por sua ruína. Colocam-se como advogados de Javé, justificando o sofrimento de Jó. Enquanto Jó é o oprimido defendendo a teologia do perdão e da misericórdia, seus quatro interlocutores são a antiteologia que defende a punição e a resignação. Oliveira destaca que a “doutrina da retribuição” tem suas raízes na sabedoria do Oriente Antigo, e penetrou na cultura religiosa de Israel incorporando-se formalmente à sua Teologia através da codificação deuteronomista, e conseqüentemente e de forma tendenciosa desenhando uma nova imagem para Javé (Oliveira, 2006, p. 28).

Os três amigos (comunidade elitizada), esforçam-se por provar uma tese: a de que o infortúnio deve ser interpretado como um castigo. Eliú vem na mesma linha de raciocínio, mas acrescenta que o infortúnio deve ser interpretado como uma disciplina divina (Nichol, 2013, p. 551). Esta tese leva à discussão da justiça de Deus que é vista de perspectivas diferentes pelas duas teologias opostas apresentadas no livro de Jó. Rossi, comenta que enquanto Jó reflete a partir da própria realidade que vive seus amigos, por outro lado, argumentavam pela tradição, apoiando-se em uma teologia teórica, que representava a ordem e a submissão diante de um tipo de destino que inflexivelmente regulava o cosmo (Rossi, 2005, p. 10). Ou seja, se esta é justiça divina, devemos aceitá-la sem contestação, devemos nos conformar com ela e nos adaptarmos a ela. Rossi também argumenta que esta antiteologia desloca Deus do centro exato em que Ele deveria estar e acaba por fazer do homem o ponto de partida para o correto conhecimento de Deus (ibidem, p. 11).

Neste tipo de teologia, Deus deve mostrar sua justiça executando a retribuição. Aos justos Ele retribuiria com uma bela família, riqueza, saúde, longevidade e ser lembrado como uma boa pessoa muito tempo após sua morte. Porém a ruína, perda dos bens, fome, doença, morte de familiares e não ser lembrado pelas próximas gerações eram tipos de retribuição dados aos pecadores, injustos (Dietrich, 1996, p. 42). Aliás, o livro do Êxodo apresenta uma teologia centralizada em um Deus libertador, não opressor, um Deus que vai ao socorro do sofredor, não o responsável por seu sofrimento, um Deus que se compadece do pobre, não quem empobrece seus desafetos ou negligencia os de famílias tradicionalmente pobres. Jó procura defender este tipo de teologia, uma teologia que parecia esquecida, ou intencionalmente colocada de lado em segundo plano devido ao domínio imperial a aos interesses políticos-financeiros da própria elite judaica.

Jó apresenta uma nova tese em relação a tese oficial da época em que foi escrito, ou podemos dizer que é uma tese que restaura a teologia do livro de Êxodo. O mal não deve ser interpretado como castigo por algum pecado. Situações de pobreza, dor, sofrimento e perdas também podem ser vividas pelo justo (Rossi, 2011, p. 43). “A experiência de Jó declara desde o início que não há correlação entre pecado e sofrimento, entre virtude e recompensa” (idem,).

Algo que para muitos parece tão óbvio, como o fato de que pessoas boas, corretas também sofrem, morrem e tem uma vida triste e sem brilho, enquanto pessoas ímpias prosperam, gozam de riquezas e poder, para outros é extremamente difícil de entender. Parece mais conveniente, mais cômodo, aceitar que é a vontade de Deus, e como Deus é justo, tudo o que envolve Sua vontade deve acontecer e só resta aos seres humanos uma atitude de prostração. A teologia da retribuição é atrativa apenas para os que têm uma boa vida, além de uma gritante indiferença pelo sofrimento alheio.

Pelo que lemos no livro de Jó, a teologia oficial estava sendo severamente questionada em função das inúmeras perguntas que não podia responder. As tentativas de respostas não se ajustavam, até que o livro de Jó apresentasse uma saída, ou seja, a de que o todo mal não representa um castigo por um pecado e que o justo pode sim também sofrer (ibidem, p. 44).

A Teologia da Retribuição apresenta um Deus que se posiciona e age como um adversário, e Jó acaba por encarar a Deus desta forma em alguns momentos (6:19-21; 9:17-18; 10:1-22; 16:1-22). O povo, em meio ao sofrimento

extremo, passando por dificuldades cada vez maiores, desabafava de sua dor. Havia um misto de indignação insuportável por Deus não intervir e mudar sua condição, com uma não conformação com os ensinamentos da Teologia oficial. Uma crítica em movimento ascendente.

Por outro lado, Jó (o povo) embora se sinta emocionalmente abalado a ponto de por vezes questionar o trato de Deus para com ele, não aceita a mensagem de resignação e culpa imposta pela Teologia reinante. Pelo contrário, não cansa de repetir que está sendo injustiçado. Fala a respeito dos processos que fazem algumas pessoas ficarem pobres ao passo que fazem outras ficarem ricas. Processos esses controlados pelos que detêm o poder (Dietrich, 1996, p. 65).

Todavia a teologia proposta por Jó leva a um comprometimento social, procura fazer de cada sujeito uma extensão dos braços e mãos de Javé, enquanto a antiteologia não vê nenhum tipo de pacto social, exime a sociedade de qualquer tipo de responsabilidade com relação ao pobre. Uma teologia em que cada um precisa admitir seus pecados e aceitar sua punição. É a Teologia que castra o cidadão comum de seus direitos e o priva da dignidade. Como escreve Rossi: “Essa posição teológica é muito mais fácil e simples, pois censurar a vítima é uma maneira de assegurarmos a nós mesmos que o mundo é melhor do que parece e que ninguém sofre sem que haja uma boa razão” (Rossi, 2011, p. 39).

É justamente a questão de que deve haver uma boa e justificável razão para quem sofre que é amplamente debatida por Jó. Ele, representando muitas vozes, não aceita acomodar-se diante desta tendenciosa explicação. Distante, há um desejo de libertar a nação desta ideia religiosa. Desta forma, podemos ver o livro de Jó também como um grito de liberdade; libertação de uma teologia caduca que mais afastava as pessoas de Deus do que aproximava. Uma Teologia que trazia dúvidas e insegurança, que dificultava a acessibilidade do povo às bênçãos divinas. Teologia de desesperança, de desconfiança total quanto ao futuro. Pensando nisto, é interessante notar como Jó procura inverter a ideia de que se a pessoa é pobre ou empobreceu, é doente, deficiente, deveria assumir sua culpa e aceitar seu destino, pois essa seria a vontade de Deus. Em Jó há uma inversão de situação e uma mudança de circunstância. Há perspectivas de um futuro bom no qual a recuperação da saúde, dos bens, da terra, a reconstrução da família é possível. E o melhor, quem quer realizar tudo isso é o próprio Javé, que não é um Deus de punição, mas um Deus de recomeços, de oportunidades e justiça.

2.2 O POBRE É O SUJEITO TEOLÓGICO EM TODO O LIVRO DE JÓ.

Por todo o livro de Jó o pobre (e em especial os que passaram pela experiência de empobrecimento) é o protagonista desta obra literária. Como já mencionado anteriormente, o indivíduo Jó representa toda uma classe de pessoas vivendo à margem da sociedade, a periferia das cidades, os que nada tem, seja porque nunca tiveram, seja porque tudo perderam. A Teologia do pobre permeia a Bíblia, encontramos-la em praticamente todos os livros bíblicos. O pobre aparece sempre como objeto de atenção e interesse de Javé. Seja no Pentateuco, onde encontramos leis para impedir a miséria em Israel, seja nos evangelhos do Novo Testamento, onde vemos Jesus abstando-se de qualquer bem ou conforto, andando com os pobres e vivendo como eles (assunto este que será tratado no capítulo 3 desta pesquisa).

Parece-nos soar estranho o fato de a Bíblia tratar tão exaustiva e enfaticamente a questão do pobre, e justamente o povo judeu, detentor da Bíblia, ser tão negligente em relação a isso em diversos períodos de sua história. Porém, ao olharmos para nossa realidade atual, em qualquer parte do mundo, não vemos algo muito diferente. Durante toda caminhada da humanidade o problema da pobreza associado à indiferença dos mais prósperos sempre foi uma parte triste da história. Mas no decorrer da mesma caminhada, vários Jós se levantaram em favor dos menos afortunados: Francisco de Assis, Madre Tereza de Calcutá, dentre outros. Estes foram a voz dos pobres, o eco das multidões, o registro histórico de que o sofridor não está sozinho, e muito menos esquecido. Gerstenberger afirma que “Podemos supor que as multidões de miseráveis e pobres (Salmo 35:10; 82:3; 109:16; Jeremias 22:16) nem sempre tiveram coragem a oportunidade de articular seu sofrimento” (Gerstenberger, 2007, p. 82). Vozes silenciadas pelo sistema que não deseja ouvi-las e que considerava-as assunto de pouca importância.

Jó é a voz que quer se fazer ouvir, é a voz eloquente que precisa ser ouvida porque tem algo a dizer, e algo importante. Algo semelhante ao que foi dito em Êxodo capítulo 3, onde o pobre, o excluído se torna a voz da nação cativa. Javé ouve e não fica impassível, pelo contrário, envolve-se para libertar seu povo da opressão.

2.2.1 O POBRE NO ANTIGO TESTAMENTO.

Há um paralelo interessante entre Êxodo 3 e o livro de Jó: encontramos elementos comuns como o sofrimento, perdas, a pobreza, o clamor. Em ambos a confiança é depositada em Javé. Porém, há uma diferença marcante: em Jó 19 por exemplo, parece haver a esperança de se receber ajuda a nível horizontal, os amigos (Bildade, Elifaz, Zoar e Eliú) são colocados numa posição de poder intervir favoravelmente, mas usam sua distorcida teologia para virar as costas para o necessitado e ainda procuram condená-lo. Em Êxodo 3, por sua vez, Javé não despreza, não condena pelo contrário, livra.

No livro de Provérbios, a ideia do pecado como origem de todo o sofrimento é rejeitada implícita e vigorosamente em relação ao tema da pobreza - Provérbios 31; 19:17; 22:22; 14:21 (Oliveira, 2006, p. 25).

Nos Salmos encontramos vários exemplos que partilham com Jó e Êxodo a preocupação com os pobres. O Salmo 35:10 trata do miserável e necessitado e traz um clamor de melancolia e protesto contra a opressão e saúda Javé por livrar os oprimidos (Gerstenberger, 1991, p. 151). No Salmo 10:2-3 há uma severa crítica contra o ímpio, e dentre suas más obras está perseguir o pobre. Por isso, o verso 2 traz uma impreciação contra esses injustos opressores do pobre: “que sejam presos das tramas que urdiram.” O Salmo 40:17 demonstra a confiança do pobre no cuidado de Javé para com ele. O salmista aqui é alguém que está na periferia da comunidade, pois ele é miserável e pobre (idem p. 173). No Salmo 82:1-5 temos um clamor que Javé faça justiça ao fraco, ao órfão e ao necessitado. O salmista se dirige a Deus, mas com forte crítica ao ímpio, que se opõe ao pobre (versos 2-4). Aqui os grupos menos favorecidos são considerados a “única comunidade legítima”, eles são reconhecidos como filhos de Deus (Gerstenberger, 2011, p. 114). A temática do Salmo 109:16 também faz alusão à justiça. A crítica é ferrenha contra aqueles que ao invés de serem misericordiosos com o pobre, o perseguem, a ponto de levá-lo à morte.

No Pentateuco temos em Levítico 19:10 e 23:22 a harmonização do pobre com o estrangeiro. Israel deveria ter cuidado com ambos os grupos. O pobre e o estrangeiro fazem parte da comunidade e não devem ser negligenciados. Deuteronômio 15 versos 7-11 é um texto que chama a atenção. Os versos 7 e 11 são ordens de Javé, através de Moisés para que haja todo o empenho da nação

afim de minimizar o sofrimento dos pobres. Todos devem ajudar o necessitado como puderem, abrindo o coração e emprestando segundo aquilo que houver necessidade. Há uma convocação (não apenas um convite), para que toda comunidade se ajude, trabalhando em prol um dos outros.

No livro de 2º Reis 25:12 é descrito que após invadir Jerusalém os babilônios deixaram na cidade “os mais pobres da terra” servindo como vinheiros e lavradores, ou seja, uma mão de obra praticamente escrava e composta por pessoa que para Babilônia não tinha interesse em levá-los para lá como cativos.

O livro de Isaías também apresenta a temática do pobre. Isaías 3 trata da indignação de Javé contra os judeus porque estavam roubando os pobres. Ali é comentado sobre vinhas que foram tiradas das pessoas que viviam deste tipo de cultura. Parece que temos aqui uma situação semelhante a de Jó: o empobrecimento de parte da comunidade pela tributação da elite sacerdotal. Na idealização de um Israel justo, é esperado que os pobres devem ser julgados com justiça (Isaías 11:4). Já no capítulo 25:4, Javé é chamado de fortaleza do pobre, aquele que se importa com o necessitado e o defende.

Em Daniel 4:27, o personagem que dá nome ao livro aconselha o rei babilônio Nabucodonosor a usar de misericórdia para com o pobre, pois desta forma prolongaria sua tranquilidade e a maldição de Javé talvez não o atingiria. Neste texto é ensinado que cuidar do pobre é fazer a vontade de Javé e desviar-se da sua ira contra a injustiça.

Jeremias 22:16 é um texto fantástico ao afirmar que conhecer Javé é julgar a causa do aflito e necessitado. O conhecimento verdadeiro de Deus está associado a uma atitude de ação em favor do pobre, negligenciar o oprimido é demonstrar infidelidade e desconhecimento do criador. Este texto de Jeremias tem uma conexão bem próxima do Salmo 9:18. Neste salmo é fortalecida a esperança do pobre, ele não esquecido por Javé.

O livro de Amós também é rico em admoestações envolvendo o pobre e necessitado. No capítulo 4:1 há uma crítica severa para os habitantes de Samaria (em especial as mulheres ricas de Basã) por oprimirem e esmagarem os pobres e necessitados. O final do verso diz “Dá cá, e bebamos”, deixando clara a situação de opressão da classe mais abastada sobre os menos favorecidos. Creio que vemos aqui a mesma experiência que encontramos em Jó: a exploração da parte do povo pelos mais ricos, retirando deles seus bens, escravizando seus filhos e levando-os a

perda da dignidade, embora o livro de Amós seja anterior ao livro de Jó. Mas a experiência é semelhante. O capítulo 5:11 esclarece ainda mais o que ponderamos acima. O contexto é claro com relação à tributação pesada e injusta que é exigida de parte da população, fazendo-os sentir como se fossem pisados! Aqui, mais uma vez, Javé demonstra sua indignação e o quanto fica ofendido com esta atitude opressiva exploratória. Assim como Amós 5:11, o capítulo 8:5-6, fala da tributação e da venda do trigo de forma ilícita, pois parece que os comerciantes vendiam o trigo misturado com o peso da palha, e ao colocarem na balança o peso da palha era acrescentado ao do trigo, enganando o comprador humilde, fazendo-o “empobrecer” a cada nova compra. Este tipo de exploração era condenada pela lei do Senhor (Levíticos 19:36, Deuteronômio 25:14) e os que praticavam seriam severamente julgados.

Nossa intenção em apresentar alguns textos sobre o pobre no Antigo Testamento não foi fazer uma apresentação abrangente e exaustiva do tema, por isso citamos apenas alguns exemplos relevantes para a presente pesquisa. O intuito é de aproximar o contexto de Jó, inclusive o capítulo 19, do escopo bíblico sobre o tema. Desta forma, percebemos o quanto Jó evoca uma temática bíblica da maior importância, bem como Javé se relaciona verdadeiramente com o pobre, e não da forma como a Teologia da Retribuição ensinava.

2.2.2 O LIVRO DE JÓ E O POBRE.

Para Ternay, o livro de Jó é extremamente complexo. O livro apresenta um contexto de pobreza existencial (solidão, amargura, tristeza) e social (Ternay, 2001, p. 23). Ele também comenta que no capítulo 24 em especial são descritos os sofrimentos do proletariado rural, a leitura em Jó nos obriga a atentar para o contexto sociológico (idem, p. 29). Algumas expressões são comuns ao livro: “ani” no sentido de pobre aparece seis vezes, órfão “yatom” aparece sete vezes, viúva “almanah” três vezes, estrangeiros “ger” uma vez, “zar” duas vezes e “nekar” uma vez (ibidem, p. 22).

Grenzer nos traz a informação de que no Antigo Oriente havia um ideal de educação, o qual favorecia uma postura marcada pela caridade, sobretudo diante dos famintos e sedentos. Porque deixar um faminto sem comer e privar de bebida o sedento, conforme o profeta Isaías, marca o comportamento do tolo (Is 32:6) (Grenzer, 2005, p. 43). A fala dos nus é um elemento integrante da Bíblia quando se

trata da temática dos pobres. Enquanto Deuteronômio 28:48 a nudez é colocada paralelamente à fome, à sede e a privação total, em Ezequiel 18:7-16 e Isaías 58:7 apresenta a obra de caridade de cobrir um nu como uma exigência comportamental de um justo (idem). O justo não é o que tem prosperidade, saúde, família e eximi-se de praticar a caridade, mas sim o que usa de misericórdia estendendo a mão ao sofredor.

Jó coloca-se como um defensor do pobre, pois ele é a personificação perfeita deste. Ele afirma que salvou o órfão que não tinha Judá (29:2), que fez rejubilar o coração da viúva (29:13), intitula-se pai dos pobres (29:16), não comeu bocado sozinho sem reparti-lo com o órfão (31:17), nunca levantou a mão contra o órfão (31:21), (ibidem p. 25).

Grenzer ressalta também impressionantes imagens pintadas em Jó que metaforicamente ilustram o pobre e sua situação. No contexto de Jó 24:5-12, por exemplo, a imagem do ambiente de deserto e estepe associada ao pobre, opõe-se à região de cultivo da terra e a criação de gado (ibidem, p. 34). O pobre não tem as oportunidades para uma vida digna, ou as tinha, mas perdeu-as. Em Jó 30:3-7 o pobre é comparado ao asno selvagem que grita (conforme 6:5), pois grita entre os arbustos (30:7), (ibidem, p. 36).

No que diz respeito à harmonia com Êxodo, os verbos sair (24:5), gemer (24:12) e gritar por socorro (24:12) estabelecem uma alusão às tradições do Êxodo (idem, p.35). Especialmente no verso 12 aparecem juntos dois verbos que estão relacionados com o pobre: gemer e gritar por socorro, e isso acontece em outro lugar ou evento bíblico; o êxodo, mais especificamente Êxodo 2:23 (ibidem, p. 49).

Em Jó desperta-se uma consciência coletiva do pobre, do empobrecido e de todos que são marginalizados. Eles sabem que estão envolvidos em um sistema injusto e opressor, eles sabem por experiência própria o que é ser explorado. Um objetivo marcante em Jó é forçar os agentes da teologia oficial a superarem seus preconceitos e deixarem de tentar defender Javé através de mentiras e injustiças (Dietrich, 1996, p. 52-53).

Rossi escreve com grande discernimento que “o autor do livro de Jó toma o modelo de sofrimento pessoal de Jó como protótipo do sofrimento da vida do povo de Deus.” (Rossi, 2011, p. 52). O pobre é o DNA do livro de Jó. É onde temos a reivindicação em favor do necessitado, do oprimido, mais intensa. O desejo é de mudança, não pode ser a vontade de Javé que haja empobrecimento do povo ou

miséria vitalícia de parte da nação. Isso não pode ser encarado como normal. Jó (o pobre) é também um clamor por mudança.

2.3 JÓ 19 E O POBRE COMO SUJEITO TEOLÓGICO.

Nesta etapa de nossa pesquisa consideraremos em especial o capítulo 19 do livro de Jó e a dinâmica dos oprimidos (pobres e empobrecidos). Nosso objetivo não será realizar uma análise pormenorizada verso por verso, como em um comentário bíblico, mas vislumbrar este capítulo de forma conceitual abordando-o sob a linha de pensamento construída até aqui. Com o objetivo de analisar o texto em questão, o apresentaremos o texto na tradução em português fornecida pela Bíblia de Jerusalém. Nossa escolha recaiu sobre o referido texto por se tratar de uma das traduções mais confiáveis em relação ao texto original hebraico.

19 O triunfo da fé no abandono de Deus e dos homens — ¹Jó tomou a palavra e disse: ²Até quando continuareis a afligir-me e a magoar-me com palavras? ³Já por dez vezes me insultastes, e não vos envergonhais de zombar de mim. ⁴Se de fato caí em erro, meu erro só diria respeito a mim. ⁵Quereis triunfar sobre mim, lançando-me em rosto minha afronta? ⁶Pois sabeis que foi Deus quem me transtornou, envolvendo-me em suas redes. ⁷Grito: "Violência!", e ninguém me responde, peço socorro, e ninguém me defende. ⁸Ele bloqueou meu caminho e não tenho saída, encheu de trevas minhas veredas. ⁹Despojou-me de minha honra e tirou-me a coroa da cabeça. ¹⁰Demoliu tudo em redor de mim e tenho de ir-me, desenraizou minha esperança como uma árvore. ¹¹Acendeu sua ira contra mim, considera-me seu inimigo. ¹²Chegam em massa seus esquadrões, abrem em minha direção seu caminho de acesso e acampam em volta de minha tenda. ¹³Ele afastou de mim os meus irmãos, os meus parentes procuram evitar-me. ¹⁴Abandonaram-me vizinhos e conhecidos, esqueceram-me os hóspedes de minha casa. ¹⁵Minhas servas consideram-me um intruso, a seu ver sou um estranho. ¹⁶Chamo ao meu servo, e não me responde, devo até suplicar-lhe. ¹⁷À minha mulher repugna meu hálito, e meu mau cheiro, aos meus próprios irmãos. ¹⁸Até as crianças me desprezam e insultam-me, se procuro levantar-me. ¹⁹Todos os meus íntimos têm-me aversão, meus amigos voltam-se contra mim. ²⁰Debaixo da pele minha carne apodrece e os meus ossos se desnudam como os dentes. ²¹Piedade, piedade de mim, amigos meus, que me feriu a mão de Deus! ²²Por que me perseguis como

Deus, e sois insaciáveis de minha carne? ²³Oxalá minhas palavras fossem escritas, e fossem gravadas numa inscrição; ²⁴com cinzel de ferro e estilete fossem esculpidas na rocha para sempre! ²⁵Eu sei que meu Defensor está vivo e que no fim se levantará sobre o pó: ²⁶depois do meu despertar, levantar-me-á junto dele, e em minha carne verei a Deus. ²⁷Aquele que eu vir será para mim, aquele que meus olhos contemplarem não será um estranho. Dentro de mim consomem-se os meus rins.²⁸E se disserdes: "Como o perseguiremos, que pretexto encontraremos nele?", ²⁹temei a espada, pois a cólera queimará as faltas e sabereis que há um julgamento!

2.3.1 DEUS E O POBRE.

Nichol (2012, p. 550) considera significativo que mesmo em meio a exacerbada tristeza e desespero, Jó parece lamentar mais o que lhe parece ser a perda de Deus do que a perda da família ou propriedades. Poderíamos crer que todas as perdas estavam sendo por demais excruciantes para Jó, ou em outras palavras, para o povo. Obviamente, em face aos ensinamentos opressores e distorcidos da Teologia da Retribuição (conforme mencionado neste capítulo), sentir-se como objeto do castigo divino por justa causa não deveria ser a melhor das sensações. O sofrimento é tão grande que Jó pede para morrer por várias vezes (3:11, 20, 26; 7:3, 15-17; 10:20-21), porém sua súplica não é respondida. Por vezes Jó considera Deus seu opressor, uma vez que o ensino era de que a punição vinha do Altíssimo (6:4,9,11;7:19-21;10:2,7,16-19; 16:7-9, 11-14). Neste contexto, perder tudo e ainda perder o favor divino, é insuportável. Que esperança haveria para estas pessoas? Não tem a mínima perspectiva de receber auxílio de receber ajuda humana e para piorar a situação, Deus parece estar impassível diante de tudo, não se levanta, não muda a sorte de seu povo. Parece ser conivente em alguns momentos com a injustiça sofrida pelo povo.

Os versos 6 e 7 do capítulo 19 parecem ilustrar bem nossas considerações: Jó sente-se injustiçado por Javé, injustiçado e oprimido. A verdadeira razão de seu sofrimento é Deus (pelo menos a partir da visão oficial da teologia de seus amigos). Ele é o caçador e Jó sente-se injustiçado, experiência semelhante a que ocorre com Habacuque (1:2) (Schienhorst & Schoenberger, 2011, p. 94). Desde o princípio Jó alegou ser vítima de injustiça (3:26; 6:29; 9:17,22; 10:3) e até então não recebeu resposta de Deus (Nichol, 2012, p. 615). É extremamente inquietante

para quem ama a Deus ser afligido de uma só vez no conforto exterior e na consolação interior, mas se isto acontece, não deve enfraquecer a confiança de ser um verdadeiro filho de Deus (Henry, 2002, p. 380). A voz de Jó reflete a voz do pobre, que em meio ao mais profundo desespero, sente-se abandonado por todos, mas não quer apartar-se de Deus, não pode rejeitar sua única esperança.

Sobre o verso 6, Andersen comenta que o desabafo de Jó não é com o intuito de provar que Deus é injusto, mas de cobrar dele uma explicação, pois Jó crê que Javé vai considerá-lo inocente. Não é falta de justiça, mas sim uma recusa ou adiamento que Jó teve que suportar da parte de Deus (Andersen, 1984, p.190). O povo não se considerava vítima da injustiça de Javé, mas sofria pelo seu silêncio. Esta é a queixa do empobrecido, que tudo perdeu, do pobre que nada teve, do órfão e da viúva que sentem-se desamparados. Ao analisar o verso 7, Andersen frisa que o fato de ser comentado que não há justiça (porque ela não vem) não quer dizer que há injustiça da parte de Deus, pois o veredito ainda não foi dado. O silêncio de Javé é difícil para o pobre compreender.

O verso 8 traz a metáfora de um viajante cujo caminho encontra-se obstruído, não há como continuar, parece impossível seguir em frente. Jó (o pobre) se vê tratado como se fosse inimigo de Deus (Schwienhorst & Schonberger, 2011, p.95). Parece não haver saída, a situação é insustentável, o futuro é obscuro, pois o presente é negro. Como seguir em frente? Escravizados por uma nação estrangeira que tira seus filhos e lhes toma as propriedades, manipulados pelas elites nobre e sacerdotal que lhes confisca tudo, até a própria dignidade humana. A barreira torna-se praticamente intransponível. O verso 9 trata exatamente deste tipo de perda, o empobrecido considerava-se sem honra, pois foi humilhado até o limite, pelos de fora e até mesmo pelos de dentro, seus compatriotas. Honra e coroa são símbolos de dignidade (conforme Provérbios 17:6, Lamentações 5:16; Ezequiel 16:12), e no verso 10 o oprimido compara-se a uma cidade que é atacada cujos muros caem e a ruína assola seus moradores (Nichol, 2012, p. 615). Como vimos anteriormente, os ataques são múltiplos contra a periferia da sociedade. A carga tributária é pesada ao extremo, os seus bens são penhorados, filhos e filhas escravizados, preconceito, desrespeito. O pobre, o órfão e a viúva sofrem como poucas vezes antes na história de Israel.

Jó, representando todo e qualquer judeu que nutria a expectativa de levar uma vida tranquila, cercado pela família e amigos, envelhecer e descer à sepultura

dignamente, vê suas esperanças serem arrancadas até as raízes, como uma árvore cortada profundamente (v.10). Nesta dinâmica relacional entre Deus e o pobre, por mais que o oprimido se sinta acuado sem esperança e não entenda o aparente silêncio de Deus, ele não interpreta que está em inimizade com Deus, o Altíssimo, mas sim que este o trata como se ele fosse inimigo, e o oprimido (Jó), não entende a razão disso, como percebemos no verso 11 (Nichol, 2012, p. 615). O verso 12 completa a sequência de sofrimentos imputados a Jó por parte de Deus. Este verso traz a ideia de tropas atacando uma cidade, sitiando-a e preparando plataformas para subir em seus muros e conquistá-la.

O oprimido não desacredita em Javé, porém incomoda-se com seu silêncio, sente-se rejeitado, esquecido, mas não se cala. Precisa ser ouvido, seu clamor é sua única arma para provocar algum tipo de mudança. E em Jó 42 essa mudança é alcançada, as coisas melhoram, Deus torna-se o agente de transformação, a parte da sociedade que antes acusava e criticava (representada pelos amigos de Jó), agora necessita da intercessão dos anteriormente marginalizados (Jó 42:8).

Deus é justo e sua justiça, ainda que tardia aos olhos humanos, não falhará.

2.3.2 A SOCIEDADE E O POBRE.

Dos versos 13 a 19, temos a ocorrência de expressões relacionadas à comunidade de Jó. Essas expressões são: “meus irmãos”, “os que me conhecem”, “parentes”, “conhecidos”, “os que se abrigam na minha casa”, “servas”, “criado”, “mulher”, “filhos”, “amigos íntimos” e “os que eu amava”. Agora a dinâmica relacional vem para o sentido horizontal, o sofredor clama aos seus, ele precisa da mão estendida do seu próximo.

Quanto a referência “a meus irmãos” no verso 13 Jó pode estar referindo-se aos que estão na mesma condição que ele. A questão não é apenas consanguínea, mas de afeição e/ou status. Porém, na segunda parte do verso, menciona-se que conhecidos se apartam portando-se como estranhos. Possivelmente aqui pode estar sendo feita uma alusão aos que conseguiram manter de certa forma sua condição social, mas que viram as costas para os que não

tiveram a mesma sorte que acabam se tornando tão insensíveis à miséria e sofrimento quanto os poderosos da sociedade.

Dessa situação, surge o questionamento do verso 2. Jó (o povo sofrido) sente-se agredido, violentado pelas palavras (Schwienhorst & Schoenberger, 2011, p. 95). Palavras não são suficientes, não consolam, não resolvem, não mudam a difícil realidade, ainda mais quando não são palavras que trazem pelo menos alívio, esperança, portadoras de conforto.

Longe disso, até então as palavras proferidas a Jó foram de suspeita, resignação e condenação. Não ajudaram em nada, pelo contrário tornaram a situação um fardo ainda maior e não apresentaram nenhuma perspectiva de mudança.

O ataque de Bildade parece que foi o mais cruel de todos, ele perguntou até quando Jó continuaria falando (18:2) com a clara intenção de silenciá-lo. Jó responde perguntando até quando Bildade vai continuar a ferí-lo (Nichol, 2012, p. 615). Esse contexto nos sugere um cenário de luta de classes. O oprimido grita, quer ser ouvido em seu sofrimento, mas esse grito incomoda os que estão em situação favorável. Eles não querem se envolver, pois já tem suas próprias demandas cotidianas, além de do mais, se a situação está ficando difícil para alguns a responsabilidade é deles, é consequência de seus pecados, e, portanto, a justa punição de Deus sobre estes infelizes. Então, por que ouvi-los, por que socorrê-los?

O verso 3 deflagra de vez a indignação de Jó contra seus amigos (Bildade e os demais). A expressão “dez vezes” é o uso de um número arredondado, com conotação de grande quantidade. O vitupério e a injúria dirigidos a Jó atingem uma proporção insustentável. A sociedade não apenas sente-se incomodada com o clamor do oprimido, como também o agride verbalmente, o desencoraja e o empurra para o precipício. A palavra hebraica Tahkeru (injuriar) ocorre apenas aqui e seu significado é incerto, porém outras traduções possíveis seriam: tratar de maneira injusta ou tratar de maneira rude (Nichol, 2012, p.615). O pobre é visto como “problema social”, uma “pedra no sapato na sociedade”, portanto, tratá-lo com rudeza ou na melhor das hipóteses com desprezo, é algo aceitável. A sociedade considera o pobre culpado por suas mazelas e vê em seu opróbrio justa razão para seu sofrimento (Schwienhorst & Schoenberger, 2011, p. 95).

A pressão é tanta, que às vezes parece necessário admitir algum tipo de falha. Quantas vezes nos deparamos com circunstâncias em que somos tão

massacrados psicologicamente para que assumamos algo que não fizemos, que começamos a aventar a possibilidade de termos realmente feito. É o que parecem indicar os versos 4 e 5. Mas não consideramos que Jó está admitindo alguma culpa, e sim reconhecendo suas limitações humanas. No sentido coletivo de povo, este sente-se incapaz de mudar sua condição e se é responsável por algo errado, isto estaria no campo dos pecados inconscientes (Levíticos 4:2; 5:2; Números 15:27) e não pecados premeditados conscientemente como os poderosos da elite social querem sugerir (ibidem). O verso 5 ao mencionar a expressão “engrandecer-vos” está fazendo uma alusão ao fato dos amigos (os privilegiados) constituírem-se a si mesmos como juízes (Nichol, 2012, p. 615), condenando a classe sofredora e imputando a si mesmos como merecedores do favor de Deus.

O verso 14 demonstra o quanto os oprimidos sentiam-se desamparados por sua própria nação. O que o livro de Jó trata como “parentes” pode se referir àqueles que se encontram mais próximos, tanto no sentido geográfico quanto de consanguinidade. O verso 15 completa esta ideia de abandono e descaso, a ponto do povo considerar-se tratado como se fosse estrangeiro. Não são atendidos em seus direitos como judeus. Na sequência, a indignação é com relação aos servos, que não prestam mais obediência a Jó, pelo contrário, eles o ignoram (v 16). Podemos ver aqui a mudança de status a que muitas famílias foram expostas; não possuir mais terras, produtos, animais e servos. Estão irremediavelmente empobrecidos, a exploração as extorquiou por completo.

No verso 17 Jó faz menção de sua doença, e esta o fez sentir-se rejeitado e abandonado. Talvez aqui, de forma poética, a doença não esteja sendo tratada apenas com uma analogia do sofrimento, mas principalmente como problemas físicos decorrentes da miséria e falta de recursos para se ter condições de preservar a saúde.

Muitas vezes as doenças eram vistas como ações maléficas operando na pessoa (I Samuel 16,14-15). No ministério de Jesus, por exemplo, as curas efetuadas por ele estavam associadas à expulsão de demônios (Marcos 1,21-28; 1:32-34; 5:1-20; 7:24-30; 9:14-27) (Schwienhorst & Schoenberger, 2011, p.96). Como se não bastasse a calamidade da doença em si, a dor era acentuada pelo estigma espiritual do desfavor divino, da punição de Deus, conforme ensinava a Teologia oficial. Os doentes estavam recebendo o justo castigo por suas faltas, eram um opróbrio aos olhos de Deus e dos homens.

Sendo assim, o verso 18 demonstra um profundo sentimento de autocomiseração. Os oprimidos sentem-se desprezados até mesmo pelas crianças, são motivos de zombaria e motejo. Através desta analogia, o livro procura chamar a atenção para o quão insustentável era a situação em que se encontravam. Não era somente a miséria física, mas também a humilhação que causava grande consternação. Em função disso, temos no verso 19, mediante contundente imagem poética, a dor do afastamento dos amigos mais íntimos. Esta talvez seja uma das experiências mais amargas da vida. Há outros textos no Antigo Testamento anteriores a Jó que aludem ao mesmo tipo de lamento (Salmo 41:9; 55:12-14; Jeremias 20:10).

Jó tornou-se um solitário. Seus parentes e até mesmo seus serviçais evitam qualquer tipo de contato com ele. É tratado com um marginal fora de comunidade (Heinem, 1982, p. 67). Da mesma forma, é o pobre tratado em Judá, “empurrado” para a periferia social e geográfica, numa condição de total marginalidade. O pequeno grupo de três membros na verdade constitui uma pequena multidão dentro da grande (Girard, 2002, p. 38). Os discursos hostis constituem-se não apenas em uma imagem de violência coletiva, mas implicam efetivamente em participação ativa. A violência contra o pobre é verbal e física, não teorizada, mas covardemente praticada. O discurso dos três amigos deve ser aplicado a toda comunidade “elitizada”, que atua como eles, desprezando, condenando e exaurindo a periferia de Judá.

Jó demonstra uma necessidade gritante por misericórdia, um anelo faminto por compaixão, mas não encontra nada disso. Sente-se abandonado por Deus e pelos homens (Heinem, 1982, p. 67). Como escreve Girard: “O Deus dos amigos de Jó combate sempre na proporção de três contra um, de quatro, de mil contra um (Girard, 2002, p. 39). Embora quantitativamente a comunidade pobre seja maior, qualitativamente a elite possui um poder de opressão destrutivo equiparável a um exército fortemente armado que arremete contra uma multidão de civis indefesos.

Quando consideramos a tradução literal de “todos os meus íntimos têm-me aversão” algo interessante se descortina. Segundo Pope, a primeira parte do verso 19 no texto hebraico é: “os homens (pessoas) do meu grupo mais íntimo” (Pope, 1973, p. 143). Esta proximidade parece estar se referindo àqueles que fazem parte da mesma etnia, os da própria pátria que oprimem seus irmãos. Dentro de sua análise poética da sociedade, o autor de Jó procura demonstrar que os necessitados

e injustiçados sofrem o destino que seus opositores mereceriam. Nesta condição, precisa-se compreender como abandonados por Deus (Habacuque 1:2; Lamentações 3:8), pois apesar de seus gritos de socorro, não lhes é possível encontrar um salvador, e sua sorte é permanecer como miseráveis e injustiçados (Grenzer, 2005, p. 52).

Peake (1983, p. 105) explica sobre a surpresa que se apodera do leitor do livro de Jó ao perceber que em momento algum Deus explica para Jó a razão de seu sofrimento e muito menos preocupa-se em lançar alguma luz sobre a temática do sofrimento humano. O pobre conhece as razões político-sociais de seu sofrimento. Conhece o sistema injusto e opressor dos ricos e como ele atua sugando o homem do campo. Sabe o quanto é difícil e mesmo improvável mudar sua sorte. Ele só não conhece a razão pela qual Deus permite tudo isso, ele só não entende o porquê de Deus geralmente mostrar-se impassível diante da injustiça e dor humana. E é justamente isso que mais incomoda, o que mais causa admiração, o procedimento de Deus é incompreensível em meio à miséria humana. O autor de Jó adentra esta perspectiva e utilizando-se da temática social traz a reflexão à tona, não tanto por motivação filosófica, mas pela esperança de que algo possa ser feito para mudar as coisas. E se isso parece impossível da perspectiva humana, só resta a perspectiva divina.

A impotência dos três amigos de Jó em fazê-lo se calar e confessar sua total culpa como responsável por sua situação, refletem o desejo da elite em abafar o clamor do oprimido e mascarar as denúncias contra a injustiça (Girard, 2002, p.137). Antes, o que se deseja é que o empobrecido (Jó) proclame publicamente sua infame culpa, como responsável por sua situação degradante (ibidem, p. 136). O rico é piedoso e justo, é o sofrido o verdadeiro culpado e, por conseguinte, sua dor é justificada. O próprio Deus concorda com isso.

O verso 20 é envolto em polêmica quanto à tradução. Provavelmente trata-se de um dito proverbial que denota um estado de severa “magreza” ou fragilidade física decorrente da doença (Nichol, 2012, p. 616). A pobreza traz como consequência a escassez e com esta a fome e a doença. Segundo Pope, a tradução mais fiel ao texto hebraico é “a minha pele e a minha carne, meus ossos se apegam, meus ossos estão mantidos nos dentes”. Ele comenta que alguns autores apresentam a interpretação que o objetivo do autor de Jó com esta expressão proverbial é mostrar claramente o estado físico miserável de Jó. Toda sua carne

está apodrecida pela doença, exceto sua gengiva, que mantém a integridade de seus dentes. A tradicional tradução “e salvei-me só com a pele de meus dentes” não encontra suporte no contexto da frase hebraica (Pope, 1973, p. 143). Seja como for, o certo é que o verso deve ser entendido dentro do contexto literário que se refere ao estado físico deplorável de Jó. Uma bela hipérbole na poesia de Jó que qualifica a situação degradante da pobreza.

Em seguida ouvimos um apelo angustiado por compaixão, um anelo pela solidariedade que se busca, mas não se encontra. É um dos apelos mais tocantes do livro. O senso de abandono e solidão é pungente. Há muita eloquência na petição por piedade aos amigos, pois a mão de Deus pesa sobre Jó. Ainda que a calamidade tenha sua origem no plano divino, espera-se que pelo menos haja reciprocidade emocional no plano humano. O sofredor não espera atingir o status social do mais abastado, mas espera um pouco de piedade, por prática solidária que amenize um pouco sua dor.

O que está em jogo não é quem possui uma verdade teológica única, verdade que se aplica a todos os homens e em quaisquer circunstâncias, para a qual não existem exceções, pois ela é implacável, tal como é praticada a Teologia da retribuição. Os algozes deste tipo de pressão psicológica a fim de conseguir uma confissão espontânea da culpabilidade do pecador (Girard, 2002, p. 139). Na verdade, o que está claro por meio do verso 21 é que a necessidade humana por solidariedade transcende as ideologias ou elucubrações teológicas. A solidariedade na experiência e vida humana é inseparável da dignidade e da realização pessoal. Os amigos de Jó com sua visão teológica equivocada estavam muito mais preocupados em estabelecer critérios para medir o pecado e decidir com quais consequências os seres humanos podem pagar por eles do que praticam uma atitude compassiva (Caesar, p. 17).

O que Jó (representando aqueles que perderam tudo) espera, é que seus amigos (sociedade opressora) tenham pena dele e reconheçam sua inocência. Ele não tem culpa, mas a mão de Deus inferiu o infortúnio e a doença em sua vida. Porém, o que ocorre é que os amigos, juntamente com Deus, formam uma espécie de frente contra ele, o pedido de súplica não sensibiliza ninguém (Heinem, 1982, p. 67).

Os amigos insistem em declarar que o sofrimento é a maneira de Deus agir (Caesar, p.18) e todos devem aceitar passivamente sua condição. A elite social quer

do pobre uma confissão de culpa, mesmo que esta deva ser arrancada através da violência. Mas vai além, exige que os sofrendores deem sua bênção à maldição que caiu sobre eles, que dêem sua entusiástica adesão à decisão divina de puni-los (Girard, 2002, p.141). Se exige da desafortunada vítima que se confesse castigada por um Deus infalível mais do que por homens infalíveis (ibidem, p. 142).

Como resultado de tamanha covardia, a vítima social grita, explode em agonia e indignação: “Porque me perseguis como Deus e sois insaciáveis de minha carne?” (vs. 22). Em outras palavras: por que vocês me perseguem sem razão? Por que me acusam de crimes que não cometi? O auge da revolta de Jó é justificável. Justamente aqueles que tiraram tudo dele, que o levaram a um processo de empobrecimento, que o forçaram a entregar os filhos para a escravidão, que o fizeram adoecer, justo eles querem que Jó assuma a responsabilidade para que possam estar em paz com Deus e com sua consciência. É como se argumentassem: “É necessário que exista o pobre para que assim esteja garantida nossa existência, pois é através de nós que Deus derrama suas bênçãos e permite que pratiquemos nossa bondade para com eles”. Uma inversão total de valores, o inocente pelo sofrimento alheio. Aliás, mais do que inocentado, julga-se como mediador entre Deus e os excluídos.

“Sois insaciáveis de minha carne” ou “devoram a minha carne”, é uma expressão idiomática encontrada em textos acadianos, aramaicos e árabes e pode estar se referindo metaforicamente a uma antiga prática de abuso sexual de prisioneiros de guerra e outras pessoas agredidas (Pope, 1973, p. 143). Em outros textos bíblicos a mesma expressão é utilizada no sentido de calúnias, acusar, como no Salmo 27:2 e Daniel 3:8 (Pixley, 1982, p.103). Como a palavra hebraica pode ser literalmente traduzida “comer fragmentos de” podemos entender que o caluniador ou acusador é figurativamente alguém que devora a carne de sua vítima e nunca se satisfaz (Nichol, 2012, p. 616). Aqui encontramos um paralelo perfeito com a opressão social exercida sobre os camponeses na Judéia sob o governo persa. Para manter o império, mas também as classes judaicas dominantes, a exploração era insaciável. Parecia realmente que nada conseguiria saciar a carga tributária imposta sobre o povo, para que este se contentasse em pelo menos sobreviver. O rico cada vez mais rico, o que não gozava de tanto prestígio ao lado do império, cada vez empobrecendo mais. Como já mencionamos anteriormente, havia uma “fatia” a

sociedade judaica (nobres, políticos e líderes religiosos) que mantinha-se socialmente forte por conta de sua proximidade com o governo persa.

Devorar a carne é mais do que tirar os bens materiais de alguém, é tirar sua dignidade, é atacá-lo emocionalmente a ponto de consumi-lo psicologicamente. É fazê-lo aceitar sua condição sem contestar. Espoliá-lo de seu próprio senso de ser, arremeter impiedosamente contra suas convicções. Nestas fortes palavras do verso em questão, percebemos o quão tirânico e impiedoso foi o processo de empobrecimento na Judéia do século V a.C. A grande porção da sociedade perdendo seus meios de subsistência, experimentando a separação familiar, sendo retirada de suas terras, vendo seus direitos civis sendo desrespeitados. Sendo perseguida por uma teologia que coloca Deus a favor dos poderosos e contra os fracos.

O verso 23 introduz uma das passagens mais importantes do livro de Jó. O anelo para que as palavras, ou a afirmação de inocência fossem escritas, revela a convicção de sua inculpável condição diante do sofrimento e do julgamento alheio. Sua declaração deve sobreviver ao tempo, ainda que Jó pereça a inscrição esculpida na rocha e fundida em bronze haverá de contradizer a acusação dos amigos e defender sua causa para sempre (Heinem, 1982, p. 68).

A palavra *sefer* usualmente significa livro ou rolo (Pope, 1973, p. 143). Em alguns textos bíblicos esta palavra é usada com significados variados, como certidão de divórcio (Deuteronômio 24:12), uma escritura de compra (Jeremias 32:11,12), um registro geral (Gênesis 5:1), um livro da lei (Êxodo 24:7) e até mesmo relatos extensos (1 Reis 11:41), sempre com o sentido que seu conteúdo é importante, digno de ser registrado (Nichol, 2012, p. 616). Com isso em mente, podemos ver o próprio autor do livro de Jó escrevendo a obra intencionalmente para preservar a inocência dos pobres por toda a posteridade. Há a intenção de denunciar a injustiça, a falsa teologia, a exclusão social, mas nem diante de Deus e dos homens, é o pobre o responsável por sua miséria. Jó (o empobrecido) tem em mente que a verdade sobre sua condição deve estar gravada para a posteridade, por isso, a ideia de gravar na rocha, pois ali, as falácias teológicas e os infames discursos políticos não podem destruir a realidade de sua inocência.

Os materiais utilizados: bronze (ferro), chumbo, rocha (pedra) sugerem a perpetuidade da declaração de que o pobre é a vítima mediante uma sociedade egoísta e insensível, seja no contexto da Judéia pós-exílica seja em qualquer outro

momento da história. Ao referir-se a forma como as palavras seriam escritas na pedra, é utilizada a expressão “com cinzel de ferro e chumbo”, que seria algo como “com caneta e papel” para nossos dias (Pope, 1973, p. 144). Gregos e romanos usavam tábuas de baixo relevo preenchidas de chumbo para registros importantes. Uma inscrição do terceiro século a.C encontrada na necrópole de Duimes em Cartago no ano de 1899 é um exemplo disso. Nela encontra-se uma imprecisão contra inimigos, algo relacionado a um clamor aos deuses do mundo inferior para que eles fizessem vingança contra os inimigos (ibidem, p. 145). Essas tábuas de baixo relevo preenchidas de chumbo eram enroladas e lançadas através de um tubo para dentro do sepulcro, onde chegava até os deuses do submundo. Segundo alguns autores, a palavra hebraica *operet*, traduzida como chumbo, pode significar também um metal precioso (idem). Seja como for, o clamor do pobre por solidariedade e justiça não pode ser calado, ele não tem culpa, não é criminoso, é a vítima. E todos precisam estar cientes disso. Quem sabe o que a posteridade de Jó pensaria a respeito da situação miserável dele? Sua defesa parecia estar preservada e falar por ele.

A expressão “para sempre” poderia ser lida como testemunho tendo assim um paralelo com Isaías 30:8 (idem). Nesta leitura, a inocência de Jó é um testemunho para as futuras gerações. Para os excluídos daqueles tempos, quem sabe o amanhã traria uma sociedade mais igualitária, mais justa, tal como Javé é justo.

Segundo Heinem, o verso 25 tem o caráter de uma sentença adversativa, que introduz uma afirmação contrária: “mas”, “contudo”, “todavia”, demonstrando que na verdade Jó não precisa de inscrição, ela é superflua. Mesmo em meio ao desespero ele suscita a si a certeza da fé “Eu sei que meu defensor está vivo” (Heinem, 1982, p. 68).

2.3.3 O POBRE E O GO’EL (REDENTOR).

O verso 25 é de fundamental importância para presente pesquisa. Compreendê-lo em sua essência, fará toda diferença para alcançar os objetivos propostos por este autor. Primeiramente faremos uma análise do termo go’el (Redentor) no contexto das Escrituras e da cultura israelita e suas variadas aplicações. Feito isso, nos dedicaremos a avaliar Javé como o go’el, uma vez que Jó parece utilizar-se desta perspectiva ao usar a expressão “Redentor”.

2.3.3.1 GO'EL COMO VINGADOR DE SANGUE.

Não é das tarefas mais fáceis encontrar uma tradução adequada para Go'el. Esta palavra hebraica que muitas vezes é traduzida como “redentor”, também é traduzida como vingador (Nm 35:12, 19,21,24,25,27), designando o parente mais próximo da vítima que foi obrigado a ser o vingador de sangue. Ele executa a justiça em favor da vítima imputando a pena de morte sobre o algoz. Esta ideia de vingar o sangue inocente se vislumbra em Gn 4:15 e 9:6, com a sentença sendo proferida pelo próprio Javé. Porém, é mais explicitamente delineada em Dt 19:6-12 e II Sm 14:11. Em Deuteronômio 19, o verso 6 menciona uma situação acidental, em que um companheiro poderia causar a morte do outro por acidente, Então, ele deveria refugiar-se numa cidade-refúgio, pois o vingador de sangue iria ao seu encalço, em fúria, e se o alcançasse certamente o mataria.

Já o contexto apresentado em II Samuel 14:1-24 é um pouco diferente. Embora se trate de uma história fictícia traduzida por uma mulher ao rei Davi, com a intenção de que o mesmo permita o retorno de Absalão à corte, propõe uma circunstância plausível naqueles dias. Duas pessoas próximas, até mesmo da mesma família, vão trabalhar no campo, iniciam uma discussão, agridem-se mutuamente até que um tira a vida do outro. Não se trata de um homicídio premeditado, mas ainda assim é um homicídio, é uma violência contra a vida, espera-se por justiça.

Retornando para Deuteronômio 19, agora em relação ao verso 11, encontramos instruções quanto a um homicídio premeditado, em que o algoz “arma cilada” para tirar a vida da vítima, planeja e executa o crime de forma covarde. Ainda que este assassino fugisse para uma das cidades refúgio com a intenção de lá permanecer, os anciãos da cidade deveriam tirá-lo de lá e entrega-lo ao vingador de sangue afim de que este o matasse sem piedade, pois não era tolerável o derramamento de sangue inocente (vs.12-13). Para Gaspar o uso de Go'el como vingador de sangue é o mais arcaico de todos e vingar o sangue da vítima não se trata apenas de um direito, é um dever também (Gaspar, p. 1). Pope igualmente argumenta que esta não era uma situação negociável, o vingador de sangue era obrigado a vingar seu parente próximo vitimado por outrem. (Pope, 1973, p. 146).

Concluimos que o termo Go'el, em sua aplicação mais antiga, evoca a necessidade de se fazer justiça. Não deveria permitir-se que a impiedade assolasse

a comunidade, que a injustiça se tornasse algo comum e tolerável. O senso de justiça deveria prevalecer, a comunidade, que a injustiça se tornasse algo comum e tolerável. O senso de justiça deveria prevalecer, a punição deveria ser proporcional a falta cometida. Nesse aspecto, vemos o Go'el com executor e perpetuador da justiça dentro da comunidade israelita; aquele que deve vingar a morte com a morte, por defender a santidade da vida, uma vez que esta procede de um Deus Santo e é de Sua propriedade.

2.3.3.2 GO'EL COMO REMIDOR DO ESCRAVO.

Em Levítico 25:48 temos a figura do Go'el como alguém que cuida em atender os interesses de seu parente afim de redimi-lo da escravidão (Pope, 1973, p. 146). Este texto é especialmente interessante para nossa pesquisa pois trata da questão do empobrecimento e suas consequências, inclusive a necessidade de vender-se como escravo para não perecer de fome. O texto conforme a Bíblia de Jerusalém diz: “E se o estrangeiro ou o hóspede que vive contigo se enriquecer e teu irmão que vive junto dele se empobrecer e se vender ao estrangeiro ou ao hóspede ou ao descendente da família de alguém que reside entre vós, gozará do direito de resgate, mesmo depois de vendido, e um dos seus irmãos poderá resgatá-lo. O seu tio paterno poderá resgatá-lo, ou o seu primo, ou um dos membros da sua família; ou se conseguir recursos, poderá resgatar-se a si mesmo (Lv. 25:47-49). Este texto faz parte de toda a perícopes que trata da libertação da escravidão, inclusive fazendo alusão à ação de Javé no Egito quando libertou o povo Israelita da servidão. A perícopes, que inicia-se no verso 23 e vai até o verso 55, trata tanto do resgate de propriedades (como veremos na sequência da pesquisa), quanto do resgate de pessoas.

Ainda que o israelita em circunstâncias de empobrecimento não tinha o mesmo status que o estrangeiro das nações circunvizinhas, como demonstram os versos 39 a 46, o livramento da situação de desonra, perda e carência era uma dádiva muito ansiada, O Go'el aqui é o parente mais próximo que devolve a dignidade humana, é o que restaura a honra e o status perdidos, é o resgatador. A orientação de lahweh é que ainda que ajam as situações de endividamento, empobrecimento e escravidão, isso não deve ser permanente, a esperança de restituição deveria ser acalentada no coração de cada israelita. Era a vontade de o

próprio Deus assegurar esse direito a cada membro de seu povo. Nesse contexto, Javé é o que executa o livramento, ele é o resgatador em primeira instância, pois é o que outorga a lei. O parente próximo é o meio pelo qual o Senhor traz a libertação, é o Go'el a nível humano efetuando o querer do Go'el divino.

2.3.3.3 GO'EL COMO RESGATADOR DA PROPRIEDADE FAMILIAR.

A terra era um bem inestimável para cada membro da comunidade israelita. Para pessoas que dependiam das atividades agrícolas e pecuárias, possuir uma porção de terra significava a própria sobrevivência. Era a herança material mais importante que poderia ser deixada para os descendentes. Portanto, perder a propriedade familiar é perder algo fundamental para a dignidade e subsistência, é vivenciar um opróbio, uma maldição. E é aqui que se cometia o maior dos erros, associar esta situação de maldição a lahweh, como se Ele a atribuísse aos que cometeram algum tipo de falta (tal como advogavam os defensores da teologia da retribuição). Este é um dos motivos pelos quais em Jó 19 lahweh é declarado como Redentor e não como o amaldiçoador.

Os versos 23 e 24 de Levítico 25 declaram que a terra pertence a Javé, por isso não deveria ser vendida perpetuamente. Toda propriedade de posse de uma família israelita deveria estar sob o regime de resgate. A venda da terra serviria para saldar dívidas, um procedimento momentâneo, não definitivo. O verso 25 declara: “Se teu irmão cair na pobreza e tiver de vender algo do seu patrimônio, o seu parente mais próximo virá a ele a fim de exercer seus direitos de família sobre aquilo que o irmão vende”. Novamente percebemos a situação de empobrecimento e o cuidado de Javé para com o pobre, sua preocupação com a pobreza e miséria humanas. A venda da terra era contabilizada em anos e a qualquer momento poderia ser resgatada, com o pagamento da dívida sendo efetuado pelo Go'el (vs.27). Ele é aquele parente a quem cabe o direito e a obrigação de resgatar a propriedade familiar que se perdeu afim de readquirir o terreno vendido, não porém para ele próprio tomar posse, mas para restituí-lo ao dono original (Schwienhorst-Schoenberger, 2011, p. 100).

Podemos perceber algo de abnegação relacionado ao Go'el, ele resgata não para si, mas para restituir ao que perdeu. Ele não olha para suas necessidades, mas para as do seu próximo. Sua preocupação é com o bem estar de outrem, ainda que

isto signifique alguém de seu escopo consanguíneo. Sua missão é levantar-se contra a pobreza, impedir sua proliferação. Ele age em função da solidariedade.

2.3.3.4 GO'EL COMO DEFENSOR DA VIÚVA E DO ÓRFÃO.

Em Rute 4:4-6, nos deparamos com uma característica interessante do Go'el envolvendo não apenas a terra, mas a viúva e sua descendência. Ele é o defensor dos direitos da viúva e do órfão pobres, o campeão dos oprimidos (Pope, 1973, p. 146). No texto bíblico em questão, o proprietário da terra era Elimelec, marido de Rute, mas este havia falecido. Sua mãe, Noemi, por dificuldades financeiras precisava vender o patrimônio, mas o parente mais próximo que exercesse seu direito de resgate sobre o campo também deveria resgatar Rute, a moabita, mulher do falecido, pois deveria o Go'el garantir a perpetuidade do nome do morto sobre seu patrimônio. Então Boaz assume o papel de Go'el em relação à compra da terra com o casamento com Rute, segundo a lei do levirato. Desta forma o filho de Boaz com Rute será herdeiro legal de Elimeleque e a ele pertencerá o campo. Claramente aqui se vislumbra o Go'el como o defensor dos pobres, dos excluídos. Aquele que garante os direitos até dos que não tem mais como lutar por seus direitos, como no caso dos que já morreram.

Em Pv. 23:10-11, Go'el como redentor designa o advogado em uma contenda jurídica, que intervém em favor dos órfãos e faz valer o seu direito. Neste mesmo texto lahweh é tido como advogado dos pobres (Heinem, 1982, p.68). O ato de levantar-se, erguer-se em Jó em 14:25-6 está relacionado com a intervenção de testemunhas (Sl. 27:12) e do juiz (Sl 94-16) em uma contenda jurídica (idem). Ainda no contexto do texto acima referido, o Go'el é o defensor da justiça, aquele que reivindica o direito dos oprimidos.

Jó poderia fazer parte de um grupo de camponeses que praticavam a lei relativa ao Go'el, uma comunidade em que eles procuravam se ajudar mutuamente, segundo Ternay (2001, p.127). Como já mencionamos anteriormente em nosso trabalho, situamos Jó como um representante dos camponeses, um personagem idealizado (baseado em antigas tradições culturais), para simbolizar as lutas e aspirações da comunidade campesina.

Jó não só vê seu defensor levantar-se diante dele para reconhecer sua integridade, mas em um lampejo de esperança, imagina também que seus olhos vão

ver e contemplar a Deus na sua carne machucada pela doença e maus tratos dos amigos (ibidem p. 129).

2.3.3.5 JAVÉ COMO GO'EL.

O termo Go'el é também aplicado para Javé como “redentor, libertador” “aquele que faz justiça”. Para nossa compreensão do verso 25 é fundamental analisarmos a expressão Go'el associada a Deus.

Deus é frequentemente chamado de Go'el no sentido de que Ele vindica os direitos de seus filhos e resgata os que foram colocados sob domínio de outrem, como em Is 41:14; 43:14; 44:24; 47:4, etc. (Nichol, 2012, p.617).

Ele é o libertador (Go'el) de Israel da escravidão no Egito (Ex. 6:6; 15:13) ou do exílio (Jr. 1:34) e da dispersão (Is 43:1; 44:6,24; 48:20; 52:9). Também há essa conotação com lahweh como aquele que liberta o indivíduo da morte eminente (Sl 103:4; Lm 3:58).

Javé é o Go'el, defensor e padrinho do povo de Deus. Javé como o Go'el libertará os oprimidos, abrindo os olhos dos cegos, tirando os cativos da prisão e trazendo a luz aos habitantes nas trevas (Is 42, 7). A ideia de um Deus solidário por compaixão com o sofrimento do outro bem como a solidariedade de uma pessoa pela dor alheia é típica da cultura semita. O Servo de Javé em Isaías 53 é paradigma de solidariedade com os sofredores, assumindo toda a consternação humana. As metáforas utilizadas querem manifestar o sofrimento de um inocente sofrendo injustamente pelo outro, como o cordeiro e a ovelha, ambos mudos, conduzidos ao matadouro (Is 53: 7); como condenado maldito, não pelos seus pecados, mas pelos pecados dos outros (Is 53: 9) (Rad, 1974, p.248).

Ele é um mediador com uma missão bem precisa e, por isso, terá, conseqüentemente, o destino de assumir com o povo sua história para chegar à vitória. Seu destino possui duas dimensões, uma histórica e outra transcendente. A histórica é a solidariedade com o sofrimento do seu povo a ele confiado por Deus carregando solidariamente o sofrer e a morte do povo de Deus como se vê claramente no quarto poema do Servo justo e sofredor no Dêutero-Isaías: “Eram as nossas enfermidades que ele levava sobre si, as nossas dores que ele carregava. Mas ele oferece a sua vida como sacrifício pelo pecado” (Is 53, 4.10).

Em seu comentário ao livro de Malaquias, Nakanose (2004, p. 47) comenta o tema da Solidariedade na missão do profeta. Tendo o profeta a missão de anunciar a justiça e apontar caminhos para que ela acontecesse, concretizou a justiça por meio da solidariedade e da partilha com os membros da comunidade que estavam mais próximos. Essa prática da solidariedade surgiu no meio da comunidade que foi organizada pelo profeta com base na prática da justiça. O surgimento dessa solidariedade nasceu com o compromisso de vida entre irmãos e irmãs. Em tal contexto, mais uma vez Deus mostrou para o povo sofrido que o seu compromisso foi com eles e não com os príncipes e reis dos palácios.

O profeta tinha nessa época (do exílio), a missão de apontar caminhos para a realização da solidariedade no meio do povo. O povo aprendia com o testemunho do profeta o ser solidário, o partilhar o dom da vida, as alegrias e os sofrimentos. Com o anúncio do profeta aprendia que a comunidade do Povo de Deus deveria ser uma amostra do que Deus queria para todos. A comunidade deveria ser a Aliança de Deus com homens e mulheres no acolhimento do pobre, do marginalizado, na luta pela justiça. O anúncio do profeta deveria ser permeado pela prática da solidariedade (ibidem, p. 50).

O profeta do exílio foi aquele que rezava com a comunidade, uma oração encarnada que buscava a libertação e o sentido de ser comunidade, de partilhar e de festejar. Esse era, de fato, o verdadeiro profeta, um chamado por Deus do meio do povo para vivenciar seu amor através do sofrimento do povo. Para anunciar a justiça e a solidariedade, o profeta foi perseguido, maltratado, humilhado e até torturado por seus inimigos. Esse profeta-servo suportou todas as perseguições, humilhações, encontrando forças no Deus libertador e ao mesmo tempo anunciando a construção do reino de liberdade, de fraternidade, igualdade, paz e comunhão (idem). Desta maneira, a justiça e a solidariedade eram resultados de uma prática mística de fé encarnada, que precisava estar intimamente ligada com a missão do profeta, sendo este, portanto, um exemplo da solidariedade do próprio Javé. O Go'el solidário que estimula seus arautos mediante suas ações, a serem como Ele.

De acordo com Pope, não está claro se Jó tem em mente um agente humano que irá atuar como seu vindicador e fiador. O ponto forte em favor de Deus como vindicador e fiador é a específica referência encontrada no verso 26b (Pope, 1973, p.146), ali Jó diz: "fora de minha carne verei a Deus". Ainda segundo Pope, qualquer dificuldade que advenha do texto pode ser aliviada pela compreensão do termo

Go'el aqui se referindo para o agente denominado em outros lugares como um árbitro (juiz), como por exemplo, em 9:33 e uma testemunha, como em 16:19 cuja a função é igual ao deus pessoal da Teologia Sumeriana, isto é: atua como seu advogado e defensor na assembleia dos deuses, conforme 33:23.

Jó já havia expressado seu desejo de ter um “árbitro” entre ele e Deus (9:32-35). No texto de 16:9 ele havia declarado sua convicção de que sua “testemunha” está no céu; no texto de 16:21, ele pede a Deus que seja o seu fiador. Tendo reconhecido a divindade como árbitro, testemunha, advogado e fiador, é perfeitamente lógico que Le chegasse ao reconhecimento de Javé como seu redentor (Nichol, 2012, p.617).

Segundo Schokel, o texto hebraico está mal conservado, talvez por manipulação intencional, alguns autores antigos como Jerônimo usaram o verso 25 de Jó como uma confissão de fé na ressurreição, outros porém, como Crisóstomo se utilizaram do mesmo texto para negá-la. Mas o que o texto em questão realmente retrata é a justificação que Jô espera apesar de tudo (Schokel, 1971, p.92). O camponês empobrecido, o pai de família oprimido, não importa, o desejo é de vindicação, experimentar quem sabe uma mudança de situação social e emocional.

Em todos os usos que se explique para o Go'el, o contexto tem a ver com a vida negada ou diminuída, e os caminhos para recuperá-la. São meios humanos, legais e sociais para fazê-lo no caminhar histórico de Israel (Gaspar, p.1). Nos projetos do A.T a ação praticada pelo Go'el é uma ação libertadora, resgatadora, a fim de livrar de uma situação miserável.

Em Oséias 13:4 Deus é apresentado como o único que pode salvar. Só Ele salva seu povo. Não é pela força ou destreza do exército israelita, mas pela unicidade de Yahweh como Redentor. Esta é uma temática importante em todo o livro de Oséias. Os poderes do mundo não restauram, não libertam, na salvam a Israel, apenas Javé o faz e o pode fazer, A questão principal é a sobrevivência do povo; e a Deus está reservado o poder sobre a vida e a libertação do mal (ibidem, p 3).

Outro texto que também se torna relevante para a nossa pesquisa é Miquéias 4:10: “Contorce-te de dor e uiva, filha de Sião, como uma parturiente, porque agora sairás da cidade e habitarás no campo. Irás para Babel e serás libertada, lá Javé te resgatará da mão de teus inimigos”. Aqui a esperança recai sobre a libertação que

pode ser operada por Javé a favor de Israel, mesmo frente a um inimigo mais forte como Babilônia.

Sobre este texto, Gaspar destaca a ideia de que Israel jamais deveria servir a exploração e repressão do povo, mas sim servir ao Deus libertador dos oprimidos. Deve-se rejeitar a prepotência e a opulência, servir e compartilhar com as maiorias sofredoras e desvalidas, só assim se pode caminhar em paz com a luz do Deus de Israel (Gaspar, p. 3).

No texto de Jeremias 32:7-8 temos a questão do direito de resgate de terras do clã familiar. Na véspera da conquista babilônica, Jeremias encontrava-se preso na corte. Recebe então a visita de um primo que lhe propõe a compra de um campo em sua cidade natal Anatot, pois sobre ele corresponde o direito de resgate. O que nos chama a atenção neste texto, é que Javé é quem determina que Jeremias resgate o campo, o profeta tem a convicção de que a palavra vem de Deus. O mandato de Javé através de Jeremias torna-se uma parábola de resgate para Judá, esperança para os desterrados da catástrofe.

Que se anuncia: a invasão de Judá por Babilônia. O campo representa ou simboliza a terra de Judá e o profeta Jeremias é um símbolo do ato redentor de Javé. Novamente, fica claro que Deus tem o poder e a vontade de libertar os cativos e oprimidos, E mais que isso, seus caminhos de libertação envolvem a justiça e a solidariedade com os que sofrem.

O teólogo José Roberto Arango elaborou um profundo estudo do termo Go'el em Deuteroisaiás, ou seja, nos capítulos 40 a 55 do tradicional livro de Isaías. Este bloco de capítulos do livro trata exclusivamente do contexto de Judá após a invasão de Babilônia, a situação dos deportados, o interesse de Deus por seu povo sofrido, entre outras características (sobretudo literárias) que o diferenciam grandemente dos primeiros 39 capítulos.

Em Deuteroisaiás temos uma identificação forte de Javé como o redentor de Israel (43:1-3,14:15; 47:4; 48:17; 49:7; 54:5). Javé se define como redentor através de várias ações ao longo da história em favor de seu povo (43:15, 44:2,24) Ele os tem salvado (43:1-3;49:26), Ele os ama ternamente como uma mãe ama os seus filhinhos (49:14;54:7,8). A identidade defini-se então por uma relação de solidariedade estabelecida por Javé mesmo ao realizar ações em favor de Israel (Arango, p. 2).

São vários os verbos que indicam a atividade de Javé como Redentor: Ele se coloca “ao lado” do povo, em “seu caminho”, e “fala a eles” (41:4), os “anima”, “fortalece” e “ajuda” (41:14) e “dá esperança” (41:8-16; 44:2;51:12). A história de fidelidade de Javé não terminou com a perda da terra prometida e a destruição do Templo. Ele intervém novamente para libertar, resgatar seu povo, abrir as prisões que encarceram os oprimidos (43:14;51:14) (idem).

Assim como Javé executou sua obra de redenção tirando o povo do cativeiro egípcio no Êxodo, Ele agora redime o povo do cativeiro babilônico, porém, não basta apenas deixar a situação de opressão, mas sim suscitar uma perspectiva de esperança que motive o povo a empreender marcha, a ter um objetivo para avançar. Embora a situação dos exilados em Babilônia não era tão brutal quanto no Egito, os israelitas sentiam-se escravizados, trabalhando forçadamente, vivendo confinados a assentamentos. Embora em alguns aspectos houvesse certas condições mais favoráveis que no contexto egípcio, o exílio em Babilônia foi uma humilhação das mais terríveis de Israel em sua história (ibidem, p. 3).

É então, nessa situação de desonra, exploração e injustiça que Javé coloca-se em movimento ante a triste situação de seu povo e aparece como o “parente próximo” de Israel, que está obrigado sagradamente, de forma jurídica a intervir a favor dos seus que sofrem.

A ação redentora de Javé implica que seu povo deve descobrir e agir dentro da missão designada que é: ser aliança (Isaías 49:8), ser luz das nações (Isaías 49:6) e restaurar o país a sua situação original (Isaías 49:8). Sua missão é manifestar Javé, o Redentor, ante os povos. Assim, criação, salvação, redenção e eleição, são todos aspectos de uma mesma ação solidária de Deus (ibidem, p. 6).

A solidariedade de Javé aponta para uma realização radical da libertação da opressão, do cativeiro da injustiça e da libertação da opressão, do cativeiro da injustiça e da humilhação. Javé deseja e age em prol da liberdade, igualdade e dignidade. Essa redenção por Ele realizada, como ação solidária salvífica tem dois significados muito importantes para Israel: a) A superação da situação de ruptura da justiça a qual deveria nunca ter deixado de existir em Israel e b) A restauração da justiça original tendo como base o ideal traçado pela religião javista, que implica em uma concepção da sociedade, da propriedade da terra e da monarquia em termos completamente subordinados a Javé, pois Ele é o verdadeiro proprietário de todas

as coisas (ibidem, p. 70). Ele governa não com despotismo, nem com injustiça. Ele governa de forma fraternal e solidária.

Ao finalizarmos este capítulo, concluímos que Jó ao se referir ao Go'el como quem vive e por fim se levantará, tem em mente a figura de Javé como aquele que o resgatará e o vindicará. Javé executará sua justiça sobre o inocente Jó, a fim de mudar sua sorte. Javé efetua o resgate, atribui dignidade ao oprimido e aflito e não está decidido a amaldiçoar ou inclinado a aumentar o sofrimento do que está a padecer. Ele é o Deus solidário e que Se inclina para salvar.

Precisamos compreender igualmente que quando Jó (o empobrecido) deposita suas esperanças em Javé, ele está também apelando ao seu “parente mais próximo”, ou seja, seu próprio povo, sua comunidade, para que este atue como instrumento de Javé em ações solidárias que minimizem o sofrimento e a injustiça impostos frequentemente por suas próprias ações opressoras contra os camponeses empobrecidos e os demais excluídos. A sociedade deve olhar para os que padecem sob as lentes do altruísmo, e não debaixo da teologia caduca da Retribuição, que condena e marginaliza. Javé é o exemplo de solidariedade, a referência de altruísmo. Mas deve ser imitado pela sociedade, suas ações devem ser ecoadas dentro da comunidade, sendo multiplicadas em gestos de compaixão solidária. O contexto do livro de Jó conforme visto até aqui deixa transparecer claramente esses preceitos. Temos, portanto, a figura do Go'el Javé (Ex 4:22-23, 6:6; Dt 26:9, 32:41-43; Is 54:1-8, 63:9) e do Go'el humano (Lv 25:24-28,48-54; Nm 35:12-27; Dt 19:6,12; Rt 4:1-14).

No verso 26, Jó dá uma clara declaração de que um dia espera estar livre do corpo afligido pela doença e atormentado pela dor, ele nutre esperança em ter sua saúde restabelecida, mais que isso, recuperar sua vida como um todo. Pope considera este verso sem dúvida nenhuma de difícil interpretação. Cita que desde Orígenes, é feita a afirmação de que estão sendo tratados aqui os temas da imortalidade e da ressurreição. Porém, desde Crisóstomo esta interpretação também tem sido refutada (Pope, 1973, p.147). Por todo contexto dos capítulos anteriores, somos mais inclinados a compreender a frase de Jó como sendo a convicção de que seu estado físico após ser remido, vindicado, será diferente do atual. E assim, totalmente restabelecido, ele verá a Deus.

O pobre e o oprimido acreditam que sua sorte pode mudar. Creem que pela justiça de Javé eles terão sua saúde, suas terras, sua vida, restauradas. A

esperança é algo que alimentam com o objetivo de fortalecer seu espírito em meio a tanta injustiça e descaso. Acalentam uma sociedade mais igualitária, onde possam ter acesso aos meios de sobrevivência mais básicos que todo ser humano merece.

A afirmação do verso 27 “dentro de mim consomem-se os meus rins” parece expressar um intenso anelo pelo cumprimento da vindicação de Javé em sua vida (Nichol, 2012, p.617). Pixley afirma que esta expressão do verso 27 precisa estar conectada aos 2 versos seguintes, e portanto Jó estaria se referindo ao desfalecimento de seus rins, pois ele não vê a possibilidade de um juízo público que o vindique entre seus amigos, porque estes não cessam de insinuar que o sofrimento dele se deve a sua injustiça diante de Javé (Pixley, 1982, p.106). O capítulo 19 termina com os versos 28 e 29 sendo uma sentença de Jó contra seus inquisidores. Jó (o pobre) proclama que Javé trará juízo contra os opressores. Deus não deixará os algozes do povo impunes.

No capítulo seguinte, prosseguiremos analisando as características do go'el, porém sob a ótica das ações de Jesus Cristo em seu trato com os oprimidos, uma vez que esta abordagem é crucial para compreensão e aplicação de atitudes sociais solidárias. Também traçaremos um paralelo entre a Teologia da Retribuição do passado e a Teologia da Prosperidade do presente e como ambas afetam o relacionamento com o pobre e obstruem os meios solidários que poderiam reverter a situação deste. Desejamos encontrar caminhos a fim de que o cristianismo moderno e a sociedade como um todo atuem como agente de transformação na vida do pobre, acolhendo-o e restaurando sua dignidade. Os desafios são muitos, mas o cristianismo nasceu para ser um facilitador na dinâmica dos relacionamentos interpessoais, e o amor a Deus se vê em nosso agir na vida do próximo.

3. O POBRE COMO SUJEITO HERMENÊUTICO E A SOLIDARIEDADE

Neste capítulo iremos tratar do tema do sofrimento do pobre e da solidariedade presentes no livro de Jó, como ações práticas a serem desenvolvidas com o objetivo de amenizar a opressão e as desigualdades sociais, bem como tornar a solidariedade não apenas uma prática social, mas um estilo de vida a ser desenvolvido por toda comunidade cristã.

Não nos deteremos nas questões políticas ou administrativas envolvidas na problemática da injustiça social e dos programas assistenciais. Outrossim, abordaremos a questão sob um escopo mais histórico-teológico, a fim de apresentarmos uma visão hermenêutica do pobre em Jó 19, passando pelo contexto de como Jesus trabalhou as disparidades sociais em seu tempo, e como podemos ser relevantes no combate à injustiça social e à prática de um tipo eficiente e verdadeiramente humano de solidariedade.

Uma vez que a hermenêutica é a chave para a interpretação de um texto bíblico ou religioso, temos o objetivo de identificar o pobre como sujeito hermenêutico em Jó 19 no que tange às ações práticas em relação à pobreza. O pobre ou o tema da pobreza, da injustiça social, é a chave para interpretarmos Jó 19 (bem como todo o livro, na verdade). Assim como Jó espera solidariedade e auxílio por parte de seus amigos, os necessitados de todas as eras o fazem em relação a sua sociedade. A pobreza tem seus efeitos amenizados pela solidariedade, e a solidariedade tem seus efeitos multiplicados quando está voltada para atender as necessidades humanas.

O livro de Jó sustenta o conceito hermenêutico de “personalidade incorporante”, o qual se utiliza de um indivíduo para analogicamente aplica-lo a uma coletividade. Este conceito é encontrado, por exemplo, em relação ao indivíduo histórico Israel cujo nome se aplica de maneira análoga ao povo hebreu, à comunidade cristã primitiva (o novo Israel) e à própria Igreja como totalidade. Neste sentido, Jó pode ser uma pessoa, como um povo. Tratar-se-ia de um Jó comunitário, coletivo. Um Jó-povo sofredor, perseguido e crucificado (Dussel, 1983, p. 79).

3.1 A TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO E A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE.

Embora já tenhamos mencionado anteriormente estas duas teologias equivalentes, no presente capítulo pretendemos analisar ambas de forma mais detalhada, nos seus contextos histórico-sociais mediante a perspectiva da total distância que existe entre estas teologias e a teologia proclamada por Javé nas Escrituras. A teologia da Retribuição é apresentada de forma muito clara no livro de Jó, representada pela argumentação dos amigos de Jó. Este tipo de pensamento teológico estava presente na sociedade judaica e ganhou muita força durante o período pós-exílio, embora suas raízes remontem épocas pré-exílicas e perdurou nos tempos de Jesus Cristo, que combateu este tipo de Teologia (Jo 9:1-3).

Segundo Rossi, uma das possíveis expressões da teologia da retribuição em ambiente eclesial pós-moderno é a teologia da prosperidade. O objetivo maior de Deus dentro da ideologia de tal teologia seria fazer o ser humano feliz, através de bênçãos prioritariamente materiais, como sucesso financeiro, saúde total, proprietário de bens materiais diversos, etc. (Rossi, 2011, p.85).

Um dos grandes problemas com tal teologia, é que ela se baseia em uma análise fria e empírica do contexto social das pessoas. Aqueles que não apresentam de forma visível prosperidade financeira, saúde, e felicidade emocional são porque não tem fé suficiente para crer nas promessas Bíblicas. São anões espirituais e, portanto, fracassados em sua relação com Deus. Em uma sociedade marcada pela pobreza, essa visão traz uma opressão emocional, na forma de pressão para barganhar frequentemente com Deus, e acentua um espírito de diferenciação entre os cristãos estabelecendo “níveis de espiritualidade”: os vencedores, que são prósperos em todas as áreas de sua vida, e os fracassados, que são limitados financeiramente ou vítimas de alguma doença grave.

Em maio de 2012, o Conselho Nacional de Evangélicos da França divulgou um estudo que considerou a teologia da prosperidade como “errônea” e com “distorções” da verdadeira mensagem cristã. Participaram deste estudo, líderes de igrejas tradicionais como Batistas, Ortodoxos, Metodistas e vários grupos Pentecostais. Este estudo foi mais contundente com relação á forma de criticar tal teologia, mais do que a declaração de Lousanne III, em 2010, que criticou veementemente a Teologia da Prosperidade. O pastor batista Thierry Huser afirmou que esta teologia equivocada “instrumentaliza” a Deus, colocando-o a serviço da

prosperidade do fiel. Este erro teológico também coloca a salvação no mesmo nível das riquezas material e física.

Segundo o texto do estudo divulgado pelo CNEF, quando os seguidores da teologia da prosperidade arrecadam ofertas sob argumento de que essas trarão bênçãos, estão agindo de má fé, pois jogam a responsabilidade de suas promessas em Deus: “Os profetas da prosperidade protegem-se, assim, de todo questionamento das suas promessas. Ao contrário, todo o peso do eventual insucesso recai sobre o fiel, que esperou, orou, doou”, frisa o documento (Oliveira, 2012).

Proença afirma que teologias como a da prosperidade elevam o fiel a uma condição dominante, onde Deus é obrigado, em consequência da fidelidade de seus filhos (sobretudo no âmbito financeiro), a conceder-lhes todos os seus desejos em termos de prosperidade. Nesse sentido, é o fiel quem define a vontade de Deus e não o contrário (Proença, 2003).

3.2 A TEOLOGIA DA RETRIBUIÇÃO EM JÓ 19.

No capítulo anterior, analisamos Jó 19 sob a perspectiva da situação dos camponeses empobrecidos e demais excluídos da sociedade israelita do período pós-exílio. Procuramos dar uma visão geral através da interpretação de cada verso, harmonizando o sofrimento de Jó com o sofrimento de todos os grupos oprimidos na Judéia. Neste tópico, entretanto, temos por objetivo contextualizar a teologia da retribuição em Jó 19, destacando alguns versos e sua implicação no tema da pobreza, bem como outros textos relevantes e similares dentro do livro de Jó.

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

A teologia da retribuição se tornou uma categoria teológica. Seu nascedouro parece advir da visão de mundo egípcia do *ma'at* (direito, retidão, ordem), influenciando os povos do Antigo Oriente Próximo, dentre eles a nação de Israel (Nardoni, 1994, p.193-217). As civilizações do Crescente Fértil com sua literatura

sapiencial dos II e III milênios A.C. também contribuíram grandemente com o desenvolvimento teológico de Israel. O conceito de retribuição teve seu auge em diversas escolas teológicas, sendo defendido por vários mestres, até sua refutação em livros sapienciais como Jó.

Este tipo de teologia era um jeito de pensar que nasceu primeiramente na observância de relações entre as pessoas dentro de uma sociedade relativamente homogênea, isto é, sem grandes diferenças sociais. Depois acabou virando algo como um dogma, com o qual se queria explicar as graças e as desgraças das pessoas. Acabou sendo uma ideologia dos que estavam bem na vida (Reimer, 2006, p. 32).

Oliveira comenta que esta teologia se fundamenta numa lógica mecanicista de causa e efeito. Sua lógica não é exclusivamente hebraica ou própria do pensamento bíblico, mas possui suas raízes nas mais antigas iniciativas do ser humano de auto compreensão e da compreensão do mundo que o cerca. Das suas angústias quanto à morte e ao futuro nasce a reflexão que desenvolve esta lógica. A mesma é identificada já nas civilizações antigas, ao se deterem seus sábios na observação da natureza para entender como funcionam os elementos que compõem o universo. A partir da compreensão do esquema de causa e efeito, interpretava-se o mundo e o ser humano – suas ações e respectivas consequências – e as intervenções do sagrado na história (Oliveira, 2006, p. 14).

Podemos perceber que tal pensamento teológico, a partir de suas raízes, afetava a compreensão da verdadeira face de Deus frente aos desafios sociais, fazendo com que a comunidade religiosa voltasse às costas para sua verdadeira missão, que é a de fomentar o amor e a dignidade humana. Neste aspecto, bem como no sentido de recriminar o sofredor e associar o sucesso espiritual ao sucesso material, esta teologia praticada nos tempos históricos do Antigo Oriente Próximo se assemelha a teologia da prosperidade dos nossos tempos.

O teólogo Elias Manoel nos diz que a teologia da retribuição ensina que todo sofrimento é resultado de algum pecado. Elifaz, Bildade e Zofar – os amigos de Jó – enquanto se assentaram calados permaneceram em uma atitude correta. Porém, quando quebraram o silêncio reflexivo e começaram a falar, afirmaram erroneamente que se Jó sofre, é porque ele cometeu algum grave pecado. Alguém disse que os amigos de Jó estavam “mais preocupados em salvar a doutrina da retribuição do que em sofrer junto com Jó” (Manoel, 2012).

É interessante notarmos que enquanto Deus se cala, os amigos de Jó passam a falar insistentemente, ambas as situações incomodam Jó, porém ao Deus quebrar Seu silêncio, as palavras contribuem para edificação e restauração dele, enquanto que os dizeres dos amigos em momento algum elevam a autoestima do sofredor, tendo sim, um efeito bem contrário.

Assim ocorria no contexto social do exílio e pós-exílio de Israel, a sociedade recriminando a pobreza, levando as famílias do campo a um empobrecimento extremo, e justificando suas ações mediante um discurso teológico tendencioso. Além disso, colocando o peso da culpa sob a responsabilidade do próprio pobre e a ação de perpetuar ou dar um fim a isso sobre os ombros do próprio Javé. Uma forma covarde de se eximir de qualquer atitude positiva quanto ao problema da pobreza.

Era também, sobretudo, o tipo de teologia cultivada especialmente no Templo de Jerusalém pela classe sacerdotal. Na lógica do templo importava colocar na cabeça das pessoas a ideia de que elas mesmas são responsáveis por suas desgraças e infortúnios. Isso era especialmente interessante para o empreendimento religioso no templo. Havia um conjunto de leis e normas que deveriam ser observados para que o 'fiel' estivesse nas boas graças de seu Deus (Reimer, 2006, p. 33).

Embora Reimer faça uma análise mais específica dentro do livro sapiencial de Eclesiastes, ele aborda uma temática comum com o livro de Jó, tratando da questão da teologia da retribuição e da opressão social contra a periferia de Israel. Segundo sua conclusão, em ambos os livros sapienciais, o templo, os sacerdotes e a religião constituída podem ser uma forma de inversão, de hebel, de um grande vazio. Reimer afirma que o livro de Eclesiastes representa uma voz, ou várias vozes, da chamada crise da sabedoria, da qual também o livro de Jó é expressão (Beraká, 2012).

Nos versos 8-12 de Jó 19, ele tenta deixar bem claro que sua desventura não é devida a uma má ação pessoal, mas é infligida por uma ação livre e pessoal de Deus (Oporto, 2004, p. 576), tenta defender-se das injustas acusações da comunidade que o cerca, mas apesar disso as recriminações não cessam, como seus detratores podem ser tão desumanos e incapazes de compreender sua situação? Como não entendem que o que Jó mais precisa neste momento é de solidariedade? A explicação para a total alienação dos amigos (comunidade) para as

reais necessidades de Jó é uma cultura religiosa fortemente influenciada por uma teologia de filosofia retributiva.

É difícil para os amigos de Jó aceitarem as palavras dele, porque ao aceitá-las jogar-se-ia por terra a explicação ao sofrimento do ser humano, à pobreza e demais mazelas humanas dadas pela teologia dos seus amigos. Por conseguinte, pôr-se-ia em crise a fé desses mesmos amigos. Por isso são tão duros e até cruéis com Jó (idem). Para eles, representando aqui a sociedade que oprime, a questão é uma luta ideológica, uma das teologias deve prevalecer, e nada mais lógico para eles que prevaleça a que atende às suas necessidades.

Para Pixley, o livro de Jó é um drama teológico que critica em sua raiz o método teológico dominante em Israel. Os amigos de Jó, juntamente com Eliú representam os sábios teólogos de Israel, defendendo uma teologia que descansa sobre o rebaixamento e a violação da dignidade humana, que conduz à morte (Pixley, 1982, p. 14). Os amigos de Jó estão dispostos a cegar-se ante a explícita inocência de Jó, sacrificando-o apenas para manter intacta sua teologia (ibidem, p. 15). Não há valorização da vida humana, não há interesse no bem estar do próximo, apenas o desejo egoísta de apegar-se a uma ideologia, mantê-la viva a qualquer preço. Por isso este tipo de teologia cria uma perspectiva egoísta e mecanicista.

O verso 28 ilustra bem a maneira covarde e a atitude fanática dos amigos em preocupar-se muito mais em defender sua argumentação teológica do que em atender as necessidades do amigo sofredor e oprimido. Jó percebe as reais intenções dos amigos detratores, pois estão mobilizados em unir forças para apoiar sua causa ideológica: “Como o perseguiremos, que pretexto encontraremos nele?” Jó responde através do verso 29, tentando fazê-los enxergar sua atitude contraproducente e leviana. Eles serão julgados por suas acusações e pela falta de solidariedade: “temei a espada, pois a cólera queimará as faltas e sabereis que há julgamento!”.

Há várias expressões que identificam as características da Teologia da Retribuição no capítulo 19 e seus resultados danosos para real percepção de Deus na vida do povo. Esta doutrina se constrói sobre a injúria (vs. 3), prejudica o sofredor (vs. 4), faz do acusador alguém prepotente e egoísta (vs. 5), ensina equivocadamente que Deus oprime (vs. 6), traz a ruína pessoal (vs. 10), apresenta uma imagem de Deus como um inimigo (vs. 11), afasta até mesmo as pessoas mais próximas do “pecador” (vs. 15-16), destrói a autoestima (vs. 17-19), afeta o

psicológico e o físico (vs. 19-20), persegue a vítima, aumentando ainda mais sua dor (vs. 22). É por tudo isso que a teologia de Jó clama por um Go'el, um redimidor. É o anseio por justiça, dignidade e restituição do povo da periferia (camponeses, agricultores e excluídos em geral).

Por outro lado, Jó busca uma teologia que atenda às suas necessidades de empobrecimento, de perdas e abandono. É o porta voz do pobre refutando a teologia injusta e tendenciosa da elite social, uma teologia que já é inaceitável para a maioria do povo, sobretudo da periferia. A teologia relevante é aquela que aproxima Javé das pessoas e as aproximam umas das outras. Aquela em que a solidariedade e o altruísmo são a base ideológica.

Os infortúnios da vida não mais poderiam ser explicados pela ação ou pela negligência nem das pessoas nem de Deus. Essa era também a questão central do livro de Jó, lá respondida através da ideia de uma grandeza fora do ser humano e também fora de Deus. No livro de Jó, as figuras de Satã, Beemot, Leviatã representam esta grandeza capaz de interferir negativamente na vida das pessoas, representam a própria teologia opressora (Reimer, 2006, p. 32).

Jó, como símbolo de todo empobrecido sofrendo perdas contínuas, sente-se abandonado, completamente solitário, sem alguém para interceder por ele. A queixa sobre o abandono é uma consequência da infelicidade experimentada por Jó (Ternay, 2001, p. 125). A teologia da retribuição só tornava ainda mais difícil encarar as perdas. Levava as vítimas dos infortúnios sociais e políticos ao mais deprimente sofrimento emocional associado às mazelas materiais.

3.2.1 O JÓ SOLIDÁRIO.

Através do abandono e isolamento que sua doença o expõe (versos 17-22), Jó vai encontrar paradoxalmente a força de se tornar solidário de todos os pobres e excluídos da sociedade (Ternay, 2001, p. 20). Esta evocação por solidariedade, compaixão e amor, sobretudo nos versos 7, 16 e 21, vem como uma revolução no contexto israelita de relacionar perdas com maldição divina. Jó implora por piedade (vs. 21), não a recebe nem dos amigos nem de Deus, então lança a esperança em uma 3ª figura, O Go'el, que mais tarde apresenta-se como sendo o próprio Javé (Schwienhorst-Schonberger, 2011, p. 97).

Os capítulos 24 e 31 exemplificam de maneira significativa Jó colocando-se como agente de solidariedade. Ele, que clama por justiça e igualdade, sempre as praticou e mostra o caminho a ser trilhado pela sociedade judaica. É bem verdade que os pobres ajudam-se mutuamente, muito mais do que os ricos, e são solidários uns com os outros, talvez por saberem o que significa o sofrimento e a luta pela sobrevivência, coisa que os mais abastados não conhecem e não desejam nem saber.

Se por um lado Deus Se mostra solidário iniciando a tarefa de restauração de Jó, por outro, o próprio Jó mostra-se solidário iniciando a tarefa de restaurar seus amigos (Cap. 42), e o faz a pedido de Deus. Portanto, Javé é solidário em todas e quaisquer situações, e insta para que Jó (o povo pobre e oprimido) também o seja, e nós igualmente precisamos dar continuidade e esta corrente solidária em busca de um mundo mais justo (Pixley, 1982, p. 15).

É justamente quando Jó intercede pelos amigos recriminadores e injustos, demonstrando-lhes altruísmo e perdão, que a solidariedade aplica-se em sua experiência de vida de forma mais intensa e completa. Mas para que Jó chegasse a essa maturidade espiritual, Deus o convidou para uma conversa (Caps. 38-41), onde demonstra que seu projeto (38:2) tem a ver com a vida, por isso Javé leva Jó a refletir sobre a grandeza da criação. O princípio de tudo não é a retribuição, mas a gratuidade do amor de Deus e a bênção da vida (Dietrich, 1996, p. 90-91). Se a vida é o grande projeto de Javé, a prática da justiça e a solidariedade devem ser pensadas a partir dessa referência.

Como Dietrich diz em seu livro sobre Jó, é construindo uma Igreja mais sensível aos clamores dos seus excluídos e mais coerente com o Deus da vida, que estaremos respondendo ao grito de Jó. Construindo uma “comunidade da vida em abundância” poderemos conhecer a Deus além de nossas teologias, dogmas e rituais, iremos conhecê-lo na experiência (idem, p. 102-103). E esse conhecimento nos levará a desenvolver um estilo de vida solidário, não programas assistenciais, mas uma vivência cotidiana de gratuidade.

A doutrina sapiencial da retribuição fazia de Deus o garante da conexão entre o agir e acontecer. Como o retribuidor justo, ele tinha de recompensar o bem e punir o mal. Jó conhecia essa ideia de Deus “por ouvir dizer” (42:5), até o dia em que o encontro com Deus destruiu essa imagem. Por isso, ao rechaçar completamente a doutrina da retribuição, ele conclui que agora vê a Deus (42:6), e esse ver a Deus

significa um encontro no sentido pessoal, de conhecer a divindade na prática, mediante a prática do amor e da solidariedade (Heinem, 1982, p. 130).

3.2.2 A ORIGEM DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E SEUS EFEITOS NO CRISTIANISMO.

Tal quais outros países, o Brasil é um consumidor de bens materiais e culturais norte-americanos. Isso ocorre também na área religiosa. Um movimento de origem americana que tem tido enorme receptividade no meio evangélico brasileiro desde os anos 80 é a chamada teologia da prosperidade. Também é conhecida como “confissão positiva”, “palavra da fé”, “movimento da fé” e “evangelho da saúde e da prosperidade”. Segundo o doutor em história da igreja, pela Universidade de Boston, Alderi Souza Matos, ao contrário do que muitos imaginam, as ideias básicas da confissão positiva não surgiram no pentecostalismo, e sim em algumas seitas sincréticas da Nova Inglaterra, no início do século 20. Entretanto, por questões de afinidades com a cosmovisão pentecostal, como a crença em todo o arcabouço de profecias, revelações e visões, foi justamente nos círculos pentecostais e carismáticos que a teologia da prosperidade teve maior aceitação, tanto nos Estados Unidos como no Brasil (Matos, 2008).

Ainda de acordo com matos, de acordo com pesquisas cuidadosas feitas por vários estudiosos, como D. R. McConnell demonstraram que o verdadeiro originador da teologia da prosperidade foi Essek William Kenyon (1867-1948). Um evangelista de origem metodista que nasceu no condado de Saratoga, Estado de Nova York, e se converteu na adolescência. Em 1892 mudou-se para Boston, onde estudou no Emerson College, que era costumeiramente conhecido por se tratar de um centro envolvido com o movimento “transcendental” ou “metafísico”, que deu origem a várias seitas (idem).

Em sua jornada, Kenyon iniciou o Instituto Bíblico Betel, que dirigiu até 1923. Então se transferiu para a Califórnia, onde fez uma série de campanhas evangelísticas. Por diversas vezes pregou no célebre Templo Angelus, em Los Angeles, da evangelista Aimee Semple McPherson, fundadora da Igreja do Evangelho Quadrangular, onde possivelmente influenciou-a de alguma forma em seus sermões e conceitos doutrinários. Pastoreou igrejas batistas independentes em Pasadena e Seattle e foi um pioneiro do evangelismo pelo rádio, com sua “Igreja do

Ar". Foi o responsável por cunhar muitas expressões populares do movimento da fé, como "O que eu confesso, eu possuo". Morreu em 1948, mas tomou o cuidado de encarregar a filha Ruth de dar continuidade ao seu ministério e publicar seus escritos (idem).

Kenyon foi fortemente influenciado pelos grupos metafísicos com os quais teve contato em Boston, esses grupos ensinavam que a verdadeira realidade está além da realidade física. A esfera do espírito não só é superior ao mundo físico, mas controla cada um dos seus aspectos, a mente humana pode controlar a esfera espiritual. Sendo assim, todo ser humano tem a capacidade inata de controlar o mundo material por meio de sua influência sobre o âmbito espiritual, especialmente em relação à cura de enfermidades. Portanto, para Kenyon essas idéias não somente eram compatíveis com o cristianismo, mas poderiam aperfeiçoar a espiritualidade cristã e reavivar as igrejas tradicionais. Utilizando-se corretamente da mente, o crente poderia reivindicar os plenos benefícios da salvação (idem), e não só isso, mas também ter acesso aos benefícios de cura, e poder espiritual tal qual dos apóstolos.

Rossi bem observa que seguindo esse raciocínio teológico, saúde, riqueza e sucesso sempre acabariam representando a vontade de Deus para o fiel. Logicamente, se formos por essa linha, se o fiel é pobre, empobreceu ou está acometido de doença é porque está em pecado. É uma teologia que leva a crer que a pobreza é algo demoníaco, e que o sinal de que o cristão tem sido verdadeiramente fiel a Deus é sua prosperidade em vários aspectos da vida (Rossi, 2011, p. 88).

Macedo faz uma interessante afirmação: "quem vive fora dessa dimensão está fora do propósito divino e necessita descobri-lo urgentemente" (Macedo, 1993, p. 56). Percebe-se claramente que pelo fato do embrião da teologia da prosperidade ter como pais o cristianismo, unificado às filosofias transcendentais metafísicas, a espiritualidade tornou-se mais intimista, mais subjetiva e menos prática no agir para com o próximo. Levando conseqüentemente a uma religião egoísta, onde se prioriza o bem-estar pessoal em todos os aspectos e se recrimina os que não o possuem. É dessa forma que os amigos de Jó agem mediante a perda do status quo do patriarca. O tom é de crítica, insinuação e recriminação.

O grande divulgador dos ensinamentos de Kenyon, e grande pregador das ideias dele, sendo considerado por muitos como pai do movimento da fé, foi Kenneth Erwin

Hagin (1917-2003). Ele nasceu em McKinney, Texas, com um sério problema cardíaco. Sua infância foi difícil, depois dos 6 anos de idade viu seu pai abandonar a família. Pouco antes de completar 16 anos sua saúde piorou e ele ficou confinado a uma cama. Foi nesse contexto que alegou ter algumas experiências extraordinárias. Depois de três visitas ao inferno e ao céu, converteu-se a Cristo. Ao estudar e refletir sobre o texto de Marcos 11: 23-24, concluiu que era necessário crer, declarar verbalmente a fé e agir como se já tivesse recebido a bênção (“creia no seu coração, decreta com a boca e será seu”). Segundo seu próprio testemunho, logo após isso, obteve a cura de sua enfermidade (Matos, 2008).

Começou seu ministério em 1934 como pregador batista e três anos depois se associou aos pentecostais. Recebeu o batismo com o Espírito Santo e falou em línguas. Em 1937 tornou-se ministro da Assembleia de Deus Americana e pastoreou várias igrejas no Texas (Wikipedia/Kenneth Hagin). Desde 1949 até 1962 esteve envolvido com cultos de cura divina, e alcançou grande projeção a partir de 1966 quando começou a utilizar-se de recursos áudio visuais de evangelismo como o Seminário Radiofônico da Fé, a Escola Bíblica por Correspondência Rhema, o Centro de Treinamento Bíblico Rhema e a revista “Word of Faith” (Palavra da Fé), além de fitas cassete e mais de cem livros e panfletos. (idem).

Em seu fascínio pelo sobrenatural, alegou ter tido oito visões de Jesus Cristo nos anos 50, bem como diversas outras experiências fora do corpo. Segundo ele, seus ensinamentos foram transmitidos diretamente pelo próprio Deus mediante revelações especiais (idem). A tônica da pregação de Hagin era de que Deus não é glorificado pela pobreza e que os pregadores do evangelho jamais deveriam ser pobres (Zibordi, 2008).

Uma das revelações de Hagin diz respeito a um encontro com Jesus, onde o Salvador lhe diz: “qualquer pessoa, em qualquer lugar, que der esses passos ou colocar em prática esses três princípios [diga, receba e conte], essa pessoa sempre receberá o que quiser de Mim ou de Deus, o Pai” (Rossi, 2011, p. 85-86). Em outras palavras, o ensino é de que Deus é uma espécie de sócio nos negócios cotidianos, e por isso a tendência deve ser sempre prosperar, jamais declinar, a não ser em caso de infidelidade ao “sócio”. O infiel, portanto, é vítima de sua própria escolha em decidir trair a Deus através de práticas pecaminosas. E como fica o pobre nesse contexto? É pobre porque não crê, porque é infiel, está colhendo o que plantou, não deve ser uma preocupação da igreja.

Dentro da ótica da teologia da prosperidade a pobreza passa a ser vista como um problema espiritual, dogmático, e não uma situação de injustiça social que exige práticas solidárias envolvendo vários setores da sociedade, inclusive a igreja, a fim de minimizar o sofrimento alheio. Ao considerarmos a escassez de recursos de uma pessoa ou família como simples problema de infidelidade social nos eximimos de qualquer atitude altruísta e nos fechamos em um egoísmo cego e pérfido de relacionamento com Deus apenas em nível vertical, esquecendo-nos que Jesus destacou a igualdade deste tipo de relacionamento com o horizontal, que se dá entre o ser humano e seu próximo.

Matos destaca que a visão religiosa da prosperidade tal como ensinada pelas igrejas pentecostais desde Kenyon e Hagin, além de apresentar ensinamentos questionáveis sobre a fé, a oração e as prioridades da vida cristã, e de relativizar a importância das Escrituras por meio de novas revelações, a teologia da prosperidade, através dos escritos de seus expoentes, apresenta outras ênfases preocupantes no seu entendimento de Deus, de Jesus Cristo, do ser humano e da salvação (Matos, 2008). Embora essa teologia pareça uma maneira empolgante de encarar a Bíblia, ela se distancia em pontos cruciais da fé cristã histórica, especialmente quando confrontada com os ensinamentos contidos nos evangelhos.

É impressionante o fascínio que a teologia da prosperidade tem exercido no coração de muitos cristãos modernos. Porém nos parece que esse fenômeno está associado a experiência de vida de uma sociedade de visão filosófica pós moderna, que prioriza o consumismo, o egoísmo, a ostentação e a luta ferrenha para ascensão social, fazendo das pessoas degraus de uma escada cujo céu capitalista é o limite. Uma sociedade em que o ter é mais importante do que o ser, em que os valores normativos para a dignidade humana são desrespeitados e muitas vezes sequer reconhecidos. Diante de tudo isso é mister o cristianismo voltar às suas origens, que nada tem em comum com as da teologia da prosperidade, pois estão alicerçadas sobre a solidariedade.

3.2.3 A TEOLOGIA DA PROSPERIDADE E A SOLIDARIEDADE.

Após dissertarmos sobre a Teologia da Retribuição nos tempos bíblicos e analisarmos as raízes da Teologia da Prosperidade, neste tópico desejamos demonstrar que assim como a doutrina retributiva afetava a experiência social no

Antigo Oriente próximo, o “evangelho da saúde e da prosperidade” também é contrário às ações solidárias e ao respeito à dignidade humana em nossos dias.

Rossi faz uma interessante abordagem, quando coloca este tipo de posição teológica como mais fácil de praticar, porque censurar a vítima, o que já não tem forças nem para se defender, é uma maneira de assegurarmos a nós mesmos de que o mundo é um lugar melhor do que parece e que ninguém sofre a não ser que haja uma boa razão (por culpa do próprio sofredor) para isso (Rossi, 2011, p. 89). É uma forma de se colocar “panos quentes” sobre problemas como a pobreza, o preconceito, a fome e conseguir dormir a noite sem peso na consciência. Para os que se encontram em posição social mais privilegiada, é também uma desculpa com respaldo “divino” para não sair da zona de conforto e envolver-se de maneira solidária com os necessitados.

Este tipo de argumentação teológica ou antiteologia resolve os problemas dos amigos de Jó, mas não resolve os problemas do próprio Jó e de todos os que ele representa. Para os adeptos da Teologia da Prosperidade seria agora seria a hora de pararmos de falar sobre justiça social, direitos humanos e todo tipo de distorções sociais. Advogam que toda teologia que negue o discurso por eles defendido é maléfica para os espíritos construtivos do nosso mundo moderno, afinal uma teologia que ensina que as riquezas são fruto de nossa espiritualidade agrada os que possuem uma vida materialmente próspera (idem).

A Teologia da Prosperidade julga pela aparência, valoriza o ter, o possuir e nega o ser, o construir a igualdade. Aqueles que a defendem, não perguntam o porquê do sofrimento, nem o que devemos fazer ante ele, pois eles não têm dúvidas, só a grande certeza de se algo está errado há uma responsabilidade pessoal e deve se pagar por isso, é a vontade de Deus. Como destaca Dietrich, essa é a consequência mais cruel desta espiritualidade. Nega a solidariedade aos necessitados, despreza os que sofrem. Faz o caminho inverso do que Deus promete na nova aliança (Ezequiel 36:26), pois coloca um coração de pedra no lugar de um coração de carne, a sociedade não tem espécie alguma de responsabilidade para com eles, sua exclusão é justa e necessária (Dietrich, 1996, p. 51).

O discurso da “confissão positiva” nega a solidariedade divina. É de cunho puramente egoísta, e por possuir uma essência cristã altruísta não favorece a solidariedade. Antes, ao contrário, estimula a competitividade, torna a vida uma posse, ao invés de um dom (Rossi, 2011, p. 90). Ela desenvolve também uma ética

de consumo, é uma teologia muito apropriada para pessoas inseguras, pois mobiliza os que se sentem desenganados e revoltados com a vida, mas que ainda tem vagas esperanças, a investirem seus esforços e recursos em busca de compensações. Especialmente se essas compensações vêm do próprio Deus, sendo “divinamente” asseguradas (Campos, 1996, p. 122).

Outra grande diferença entre a Teologia da Prosperidade e a solidariedade, que faz com que ambas caminhem em direções totalmente opostas, é que a primeira está centralizada no ser humano de forma individual, enquanto que a segunda contempla o coletivo, não se volta para o eu, mas para o tu. “Enquanto a primeira cita parte do ensino cristão de “amar a si mesmo”, a segunda cita o ensino completo: “amar ao próximo como a si mesmo.” Não há lugar na Teologia da Prosperidade para o agir de Deus, uma vez que em sua essência ela exalta o sucesso pessoal, as conquistas individuais, Deus é apenas um facilitador, um gênio da lâmpada que tem a obrigação de atender os pedidos do fiel faz sua parte e que sabe o que é melhor para si.

O modelo que se tem de Jesus nesta teologia é o que ascende aos céus, como Rei, e não o humilde servo que Ele foi aqui na Terra. Porém o próprio Jesus advertiu seus discípulos de que não seguissem o modelo de “senhor”, mas o modelo de servo, ensinado e praticado por Ele (Mc 10:43-45), para os conceitos envolvidos na Teologia da Prosperidade isso é uma verdadeira contradição para os seus paradigmas. Jesus e os evangelhos não se ajustam ao que esta teologia pratica (Rossi, 2011, p. 95).

3.3 JESUS E O POBRE: A VERDADEIRA SOLIDARIEDADE.

A forma como Jesus agiu diante da pobreza e do sofrimento é o modelo ideal de um cristianismo relevante e solidário. Ele sempre procurou estar ao lado dos mais necessitados e seus ditos geralmente abordavam atitudes positivas para o desenvolvimento de uma sociedade mais justa e igualitária. O próprio Reino de Deus era apresentado nestes moldes, e a partir do início de seu ministério, este Reino é inaugurado baseando-se na solidariedade.

3.3.1 O JESUS SOLIDÁRIO E OS EXCLUÍDOS.

A Bíblia mesmo não usando em seus vocábulos originais a palavra solidariedade, apresenta inúmeras experiências de solidariedade Jesus reinterpretou e aprofundou os ensinamentos do Antigo Testamento, dando ênfase especial a alguns de seus elementos mais significativos, como a igualdade fundamental de todos os seres humanos e uma ética baseada no amor e na solidariedade.

Precisamos nos lembrar de que assim como houve desmedida exploração durante o domínio Persa, algo semelhante ocorreu na época de Jesus, quando a Judéia era dominada pelo Império Romano. Jesus se viu diante de grandes desafios sociais, porém não se eximiu de tomar uma posição firme contra a opressão aos menos favorecidos. Arens nos mostra o panorama social da época: “as condições econômicas dos que viviam no campo eram duras e instáveis: viam-se indefesos perante as vicissitudes do clima e estavam inexoravelmente sujeitos ao pagamento de impostos amiúde escorchantes” (Arens, 1997, p.83). Somada a isso estava a pesada tributação contribuindo como uma séria ameaça à subsistência.

A exploração se dava de várias maneiras. Os camponeses pagavam pela posse da terra e sobre tudo que viessem a produzir. Havia um tipo de cota de produção em que todo o excedente era repassado integralmente para as cidades. Na Galiléia, por exemplo, os camponeses tinham de pagar “25% da colheita de cada produto da terra, além de cotas para as tropas romanas. [...] Mas não paravam por aí as preocupações dos pobres camponeses. O pessoal do Templo cobrava sua parte, assim como a casa de Herodes” (HOORNAERT, 1994, p.54). De acordo com Aslan: “o campesinato não só era obrigado a continuar pagando seus impostos e dízimos para o sacerdócio do Templo, como era forçado a pagar um pesado tributo a Roma” (Aslan, 2013, p.43).

Desta forma, o campesinato entrou em crise. Guarinello (1994, p.47) entende que “os conflitos sociais envolviam a luta pela terra e pela abolição das dívidas (que submetiam os pequenos camponeses à aristocracia) e, em termos políticos, pela igualdade civil e jurídica”. Da mesma forma que nos tempos do exílio, os camponeses não conseguiram arcar com as altas taxas tributárias. Nesse caso, viam-se obrigados a recorrer a empréstimos com juros descomunais. Para

conseguirem fazer esses empréstimos hipotecavam suas terras, sua única fonte de sobrevivência, como garantia de pagamento (Silva, 2014, p. 89).

Trocmé (1973, p.113) explica que “mais ou menos 60 ou 70% das rendas dos camponeses caíam nas mãos de diversos recebedores e credores”. Aslan trata de outras dificuldades enfrentadas pelos camponeses e suas famílias:

As secas sucessivas deixaram vastas áreas do campo sem cultivo e em ruínas, já que grande parte do campesinato judaico tinha sido reduzida à escravidão. Aqueles que conseguiram manter-se em seus campos arruinados muitas vezes não tinham escolha a não ser pedir emprestados grandes somas à aristocracia fundiária, com taxas de juros exorbitantes. Pouco importava que a lei judaica proibisse a cobrança de juros sobre empréstimos – as pesadas multas que foram lançadas sobre os pobres para pagamentos em atraso tiveram, basicamente, o mesmo efeito. Em todo caso, a aristocracia fundiária esperava que os camponeses não pagassem seus empréstimos, pois estes eram um investimento. De fato, se o empréstimo não fosse pronto e totalmente reembolsado, a terra do camponês poderia ser confiscada e o camponês mantido na propriedade como um rendeiro trabalhando em nome do novo proprietário (ASLAN, 2013, p.43).

Sem dúvida a vida do povo judeu na periferia era árdua e sofrida. O processo de empobrecimento de muitas famílias do campo assemelha-se muito ao mesmo processo ocorrido séculos antes durante o domínio Persa. A consequência da exploração mediante os tributos a serem pagos ao Império e ao Templo é assim descrita: “a alta tributação na Palestina é a causa principal da economia rural decadente na época de Jesus e, por extensão, de todas as misérias e penúrias que daí advém implacavelmente” (Wegner, 1988, p.69).

É nesse contexto socioeconômico delicado que Jesus surge como um rosto libertador da opressão e da injustiça social para todos os necessitados. Ele vem para ser um agente de contraste frente a uma sociedade corrompida pela ganância e pela exploração. Ele oferece descanso para as almas cansadas de serem castigadas pelas desigualdades sociais:

Vinde a mim todos os que estais cansados sob o peso do vosso fardo e vos darei descanso. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis descanso para vossas almas, pois meu jugo é suave e meu fardo é leve (Mt 11:28-30- BJ).

Ele tem um propósito bem definido a sua frente, sabe que o caminho para se construir uma sociedade bem sucedida e alicerçada nos princípios da liberdade e da fraternidade passam pela solidariedade, pelo interesse genuíno quanto aos excluídos: “O Espírito do Senhor está sobre mim, pelo que me consagrou pela unção

para evangelizar os pobres; enviou-me para proclamar libertação aos presos e aos cegos a restauração da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos, e para proclamar um ano de graça do Senhor” (Lc 4:18-19 – BJ).

E não apenas Jesus, mas outros também se levantaram naqueles dias com uma pregação solidária e transformadora. Juarez F. de Jesus comenta que João Batista no N.T. convida todos para uma transformação nas relações humanas. João aparece como um guia equilibrado pede coisas fundamentais, doações da parte de todos, justiça por parte dos publicanos, cobradores de impostos e dos soldados que não maltratem ninguém e nem façam acusações mentirosas. Exige que o povo simples partilhe os seus bens, o vestuário, a comida, com quem não tiver. Assim está dizendo que, também, os pobres devem se preocupar com os mais carentes (Jesus, 2015).

Ao se tratar de Jesus Cristo, o texto de Lucas 3:11 acrescenta uma verdadeira exortação, em estilo direto, tem caráter prático, realça a preocupação com a igualdade social e pelas relações humanas, características da teologia de Lucas. Ninguém deve ser danificado pela cobiça do outro e nenhuma categoria social deve ser explorada por quem procura seus proveitos pessoais. "Quem tiver duas túnicas, dê a quem não tem. E quem tiver comida faça a mesma coisa." (Lucas 3:11).

Certo de sua missão, ao invés da exclusão, oferecia restauração em todos os aspectos da vida. “Jesus aproxima-se dos que se consideram abandonados por Deus, toca os leprosos que ninguém toca, desperta confiança naqueles que não tem acesso ao Templo e os integra no novo povo de Deus tal como ele o entende” (PAGOLA, 2010, p.196).

Como nos diz o documento *Agnus Dei*:

Por sua vez, os princípios fundamentais da Doutrina social da Igreja, que se baseiam na dignidade do homem, são o princípio da solidariedade e o princípio da subsidiariedade. Em virtude do primeiro princípio, cada homem é chamado a contribuir para o bem comum da sociedade. Em virtude do segundo princípio, o Estado não pode substituir as livres iniciativas nem as responsabilidades das pessoas e dos grupos sociais intermédios, nos níveis em que eles podem atuar (*Agnus Dei*, 1997).

Jesus é bem claro ao declarar que o reino de Deus é dos pobres e, conseqüentemente para os pobres: “Erguendo então os olhos para os seus

discípulos, dizia: Felizes vós, os pobres, porque vosso é o Reino de Deus” (Lc 6:20 – BJ).

Pagola pondera a respeito dos ensinamentos de Jesus quanto as mazelas sofridas pelo povo e demonstra como ele entendia o problema da pobreza:

Jesus não fala de pobreza abstratamente, mas daqueles pobres com quais trata enquanto percorre as aldeias. Famílias que sobrevivem miseravelmente, pessoas que lutam pra não perder suas terras e sua honra, crianças ameaçadas pela fome e pela doença, prostitutas e mendigos desprezados por todos, enfermos e endemoniados aos quais se nega o mínimo de dignidade, leprosos marginalizados pela sociedade pela religião (PAGOLA, 2010, p.130).

A história do bom samaritano contada por Jesus e registrada em Lucas 10:29-37 identifica claramente qual deve ser a postura da igreja cristã como uma comunidade que deve procurar sempre socorrer os aflitos em suas necessidades. A promoção humana, portanto, era prioridade para Cristo e está intimamente ligada à evangelização, pois o homem a quem se deve levar os valores do Evangelho não é um conceito abstrato, mas um sujeito atingido por problemas econômicos e sociais concretos (Agnus Dei, 1997).

Neste mesmo contexto, Schwienhorst menciona que no texto de Mateus 25:31-46 Jesus ensinou claramente que quando fazemos o bem aos pobres e doentes, Deus está presente e o Seu Reino sendo proclamado (Schwienhorst-Schonberger, 2011, p. 97). Este texto em questão é um referencial quando tratamos do Reino de Deus e suas implicações mediante os ensinamentos de Jesus. A solidariedade salta aos olhos de forma simples e acessível a todo aquele que se deixa comunicar pela sua força. cremos que juntamente com as bem aventuranças (Mt 5:1-12; Lc 6:20-23), o texto de Mateus 25:31-46 “Em verdade vos digo: cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizestes” (vs. 39) forma a essência estrutural do Reino apresentado por Jesus.

Diante da exploração de duas vias: Império Romano e Templo, entendemos que a pobreza era algo naturalmente provocado. Nascia de agentes concretos, através de ações concretas. Eles promoviam um estado de miséria, sujeitando pessoas a essa condição. Obviamente que não se tratava de algo natural ou obra do acaso, como alguns imaginam, e muito menos como fruto da vontade de Javé. Pelo contrário, Javé desde a fundação do povo de Israel sinalizava, através do código da aliança, por exemplo, para o valor da igualdade e da justiça entre semelhantes

(Silva, 2014, p. 102). Comblin disserta a respeito dessa perspectiva assinalando o contexto de injustiça social vivido pelo povo judeu naqueles dias. Segundo suas pesquisas “a pobreza bíblica não é de modo algum uma situação de fato resultante de uma Lei da natureza ou da vontade do Criador. [...] A pobreza não é a consequência de um fenômeno natural, mas o resultado da violência e da injustiça”(Comblin, 1989, p.38).

Porém, havia o discurso religioso da época, que dizia: “Os pobres seriam culpados de sua própria pobreza porque desobedecem às Leis, ou seja, à vontade de Deus. Quanto às elites dominantes, elas estariam em situação privilegiada porque viviam numa relação correta com a Lei, ou seja, com a vontade de Deus” (Hoefelmann, 1990, p.61). Novamente citando Comblin, verificamos que ele desconsidera a pobreza como consequência de algum pecado cometido pelo pobre, conforme ensinava equivocadamente a teologia da época. Por outro lado, considera sim o pecado, mas como efeito da estrutura estabelecida pelos poderosos. A exemplo do período em que Jó foi escrito, retratando o empobrecimento dos camponeses nas periferias da Judéia, Comblin entende que algo semelhante ocorreu na época de Jesus:

Nem sempre foram pobres. São pobres porque foram despojados pelos poderosos. Formavam uma sociedade mais humana e guardaram a lembrança de um passado melhor. A sua miséria presente se deve a certos acontecimentos de opressão. Deve-se aos pecados de outros homens. Justamente porque a pobreza se deve a uma injustiça, os pobres guardam a imagem da justiça que foi destruída no seu caso. Por isso mesmo, os pobres guardam um projeto histórico que é o oposto ao modelo instituído e definido pelos dominadores (COMBLIN, 1989, p.41).

Miguez também aponta o acúmulo de riquezas como fator determinante para a pobreza. Para ele, a pobreza era consequência dos “efeitos do poder imperial, que produz a concentração de riqueza nas classes privilegiadas urbanas e submete o resto da população”. Ou seja, a injustiça cresce e faz vítimas graças “a acumulação de riqueza” (Miguez, 1990, p.92). Horsley por sua vez afirma que “a única maneira de alguém enriquecer na sociedade israelita antiga era tirando proveito de outras pessoas vulneráveis, por exemplo, defraudando outros pela cobrança de juros sobre empréstimos o que era proibido pela Lei da aliança, e obtendo controle das posses de outros” (Horsley, 2004, p. 128).

Precisamos também localizar o pobre, nos dias de Jesus, como sujeito histórico. E, além disso, sua situação como uma realidade concreta. É importante

reafirmar isso já que existe uma tendência, em algumas escolas de leitura bíblica, a espiritualizar o pobre e sua condição. Isso nos parece um equívoco e pode comprometer todo processo hermenêutico (Silva, 2014, p. 103). Quando comenta a respeito dos textos bíblicos das bem-aventuranças, por exemplo, Horsley explica que “As bênçãos do reino, inclusive a provisão de comida suficiente, são prometidas àquelas pessoas que estão concretamente, ou seja, economicamente pobres e famintas” (Horsley, 2010, p. 220).

A boa notícia para os pobres, através das palavras e ações de Jesus, é que o Senhor não era condescendente com todo esse sistema de violência e injustiça (Silva, 2014, p. 107). Em relação ao mais fraco, “não age como é convenção no mundo do trabalho: quanto mais enfraquecida a posição do assalariado, tanto mais se torna objeto de exploração. Em Deus é o contrário: quanto mais enfraquecida, desprotegida e ameaçada uma pessoa, tanto mais se torna objeto de cuidados e proteção” (Wegner, 1986, p.101). Deus caminha com o ser humano sua caminhada histórica e “tem diante dos olhos aquelas pessoas que vivem humilhadas em suas aldeias, sem poder defender-se dos poderosos latifundiários”. Ele também, “conhece bem a fome daquelas crianças desnutridas; viu chorar de raiva e impotência aqueles camponeses quando os arrecadadores de impostos levaram o melhor de suas colheitas” (Pagola, 2010, p.130).

Como destaca Silva ao referir-se a proclamação do Reino de Deus e sua relação com os pobres:

O enviado do Senhor confundiu a lógica da religião e da sociedade. Ele demonstrava que o reino de Deus, o qual havia inaugurado através de suas ações e discurso não compactuava com esse tipo de sistema injusto e desumano. Jesus estava comprometido com essa gente. Conforme o domínio do Senhor se estabelecia, não poderia haver mais espaço para a pobreza e para a desigualdade, enquanto fruto de ações provocadas pelos poderosos. A pobreza era um sinal de disfunção social, e o reino de Deus, por sua vez, uma proposta de justiça e de igualdade (Silva, 2014, p. 107-108).

Jesus compreendia que o Reino era uma realidade presente e que o Senhor já estava agindo no mundo. Portanto, fazia parte da agenda de seu ministério levar outros a perceberem a presença do reino de Deus e suscitar uma atmosfera de esperança. Jesus entendia que a ação do Senhor era motivada pelo desejo de libertar e renovar o povo e levar outros a se comprometerem com essa ação no mundo. Entendia ainda que essa ação do Senhor passava por ele, através de suas

ações e ensinamentos. (Silva, 2014, p. 138). Harmonizando o Reino de Deus e o amor na pessoa de Jesus, Sobrino declara:

Jesus vive e propõe a prática do amor como lei de vida no reino. [...] O destinatário privilegiado do amor é todo aquele está em necessidade, certamente bem explicitada em Mt 25,35-38". [...] Porque estes são os destinatários e são a maioria na sociedade e fruto da opressão da sociedade, este amor deve traduzir-se com a palavra atual de justiça (SOBRINO, 1985, p.133).

“O Evangelho do reino de Deus toma partido neste conflito. Toma o partido dos pobres até mesmo para salvar os ricos e libertá-los” (Moltmann, 1996, p. 21). Em Jesus a defesa da causa dos pobres era oportunidade de transformar a vida dos ricos dando a estes um significado nobre de serviço e solidariedade em prol do amor. Em suas ações e palavras, Jesus vislumbrou muito além do posicionar-se diante de uma causa social, ele via um mundo novo, de pessoas melhores e vivendo uma vida transbordante. Neste contexto disse: “Eu vim para que tenham vida, e a tenham em abundância” (João 10:10).

Silva destaca como a mensagem do Reino através de Jesus leva a ações solidárias transformadoras, porque ao refletirmos sobre a ação do reino, na vida e ministério de Jesus, é possível percebemos a integralidade e alcance de sua mensagem. Isso significa, por exemplo, considerar a maneira pela qual o reino de Deus respondeu à crise sócio-política e religiosa e ao sistema opressor estabelecido com sua capacidade em fazer vítimas (Silva, 2014, p. 134). Para Sobrino (2006, p.242), “esse reinado de Deus deve ser entendido como libertação, não apenas como ação benéfica e parcial, pois os oprimidos estão no centro da ação de Deus. Tem uma dimensão social, pois trata-se de libertação e justiça”. Esse parece ser também, o argumento de Horsley (2010, p.151). “Tal proclamação subjaz uma concepção bem clara do conteúdo do Reino de Deus, enquanto exercício da soberania de Deus em favor dos oprimidos e dos fracos” (Boff, 2003, p. 41).

Jesus é o exemplo perfeito da justiça reguladora da vida e do governo transformador de Deus. Ele proclamava o reino através de seus ensinamentos, mas, movido por compaixão, também o promovia com práticas de justiça e de solidariedade (Silva, 2014, p. 134). “Jesus percorria todas as cidades e povoados, ensinando em suas sinagogas, e pregando o Evangelho do Reino enquanto curava toda sorte de doenças e enfermidades. Ao ver a multidão, teve compaixão dela, porque estava cansada e abatida como ovelhas sem pastor” (Mt 9:35-36 – BJ).

Em suas práticas solidárias, Jesus harmonizava o altruísmo e a Lei, já que a elite teológica fazia justamente o contrário, fazendo da Lei um instrumento de opressão. Sua interpretação da Lei era em direção à necessidade humana, Soares argumenta nesse sentido dizendo:

Para Cristo, as leis e instituições sociais, por mais sagradas, têm de estar a serviço das necessidades reais dos mais precisados. [...] E se na verdade o sistema já não se sente mais interpelado pelas exigências dos homens reais, torna-se sistema de morte e a lei se degrada à função de aparelho ideológico de legitimação da injustiça (SOARES, 2002 p.150).

Jesus preocupava-se não apenas com a exclusão social dos pobres, mas também de outros grupos. Digno de nota é também o tratamento revolucionário que Jesus ministrou às mulheres. Inseridas em uma sociedade machista, que as tratava em muitas situações como excluídas, tendo uma existência à margem dos privilégios sociais, a mensagem do Reino de Deus, encarnada na pessoa de Jesus, é uma proposta transformadora de defesa da mulher contra a violência praticada em seus dias. Ele “rompeu com todo este modo de ver a mulher. Trouxe uma verdadeira revolução de costumes. Restabeleceu a igualdade original criada por Deus. Mulheres e homens são igualmente filhos e filhas de Deus” (Petry, 1995, p.17).

Dessa forma, a defesa de Jesus se dava em nome das consequências socioeconômicas sofridas pelas mulheres. Além de não excluí-las, Ele não as tratava a partir de rótulos, estereótipos estabelecidos ou preconceitos. Antes, as recebia e as incluía em seu reino de amor e justiça convidando-as a fazer parte da nova criação, a qual o Senhor já está estabelecendo na terra (Silva, 2014 p. 121). “Por diversas vezes Ele sai em sua defesa curando, perdoando, deixando-se tocar, beijar, ungi. Elas o seguem, o bendizem, o amam, o escutam e o servem” (Petry, 1995, p.18).

Até mesmo em sua morte, Jesus exalta a vitória da justiça sobre quaisquer sistemas de opressão. Na cruz, nem o Império Romano, nem os partidos políticos Judaicos, nem o Templo são vencedores, mas sim os pobres e indefesos, pois a morte de Jesus “selará para sempre sua mensagem de um Deus defensor de todos os pobres, oprimidos e perseguidos pelos poderosos”. Jesus viu na crucificação “uma consequência lógica de sua entrega incondicional ao projeto de Deus. [...] Jesus entende sua morte como sempre entendeu sua vida: um serviço ao Reino de Deus em favor de todos” (Pagola, 2010, p. 419-420).

3.3.2 JESUS COMO GO'EL.

Como mencionamos no capítulo anterior, o termo Go'el tem o sentido de libertar, resgatar (vem da raiz hebraica ga'al=liberar). Seu significado fundamental, quer dizer literalmente: retornar a situação anterior que se perdeu (Guerrero, p. 1). É interessante notar que esse é exatamente o sentido do Go'el em Jó 19, pois ele vindicaria a Jó, ou, em outras palavras, Ele poderia restaurar a vida e a dignidade do empobrecido pela opressão do Império Persa e da própria elite judaica.

O principal objetivo da ideia do Go'el era simplesmente de humanizar, restaurar a dignidade humana, aliviar a dor, reduzir o sofrimento na sociedade e suas causas. Nas mentes dos profetas, todo bom israelita deveria se tornar o Goel de seus irmãos, ou estar disposto a ser. O surgimento da monarquia era, de fato, um machado para as raízes de Go'el, sendo algo totalmente contrário ao êxodo, a sociedade, igualdade e solidariedade. As pessoas compreenderam isso muito bem. Portanto, durante a monarquia, quase num gesto desesperado de esperança, ela lembra ao rei, seu dever impossível: ser o goel dos pobres (Sl 72: 13-14).

A essência da obra do Go'el é a solidariedade. Ambos estão unidos harmonicamente, a solidariedade é a instrumentalização do Go'el para alcançar uma sociedade mais justa e igualitária. Jesus como Go'el humaniza a teologia, Ele vem como um rosto libertador por parte da divindade. O Go'el redime, resgata seu próximo de uma situação adversa e lhe propicia uma nova oportunidade. Assim, Jesus apresenta-se como o Go'el por excelência, pois se entrega em sacrifício perfeito para resgatar a humanidade. Há vários textos que apontam para Jesus como o resgatador, o remidor:

“Ele foi colocado por Deus como um meio de propiciação pelo seu sangue, por meio da fé. Deste modo, Deus quis mostrar sua justiça” (Rm. 3:25 NVI).

“Ele foi entregue por nossos pecados e ressuscitou para nossa justificação” (Rm. 4:25 NVI).

“Tenho transmitido em primeiro lugar, que também recebi: que Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras” (1 Co 15:3 NVI).

“Não por meio de sangue de bodes e novilhos, mas pelo seu próprio sangue, ele entrou no Santo dos Santos, uma vez por todas, e obteve eterna redenção. Ora, se o sangue de bodes e touros e as cinzas de uma novilha espalhadas sobre os que

estão cerimonialmente impuros os santificam de forma que se tornam exteriormente puros, quanto mais, então, o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu de forma imaculada a Deus, purificará a nossa consciência de atos que levam à morte, de modo que sirvamos ao Deus vivo”! (Hb 9:11-14 NVI).

“Fostes resgatados... com o precioso sangue de Cristo” (1 Pedro 1: 18-19 NVI).

“Tu és digno de receber o livro e de abrir os seus selos, porque foste morto, e com o teu sangue compraste para Deus homens de todas as famílias, línguas, povos e nações” (Ap 5:9 NVI).

Com base nestes textos, especialmente o de Hebreus 4, Mezzacasa escreve:

O autor da Epístola aos Hebreus, usando toda a imagem do Antigo Testamento apresenta Cristo como sacerdote da Nova Aliança semelhante a antiga Hb 9:12). Ele concebeu Cristo como vítima sacrificial e que se oferece em sacrifício. O sangue expia seus pecados que manter escravos que foram chamados para a nova aliança. Com o teu sangue compraste redenção eterna: sua morte, vicário, é uma expiação real para o pecado. É claro que esta é uma releitura cristã do Antigo Testamento do tema do bode expiatório. Esta interpretação da vida de Jesus, não seria apenas uma interpretação à luz da Páscoa? Os Evangelhos apresentam Jesus dando valor redentor e sua morte expiatória: "Porque o Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida em resgate por muitos" (Mc 10:45.). "Este é o sangue, o sangue da aliança, que é derramado por muitos" (Mc 14:24). Se o Jesus histórico deu expiatório valor de seu sangue derramado e da morte, isto justificaria imitar Jesus em sua entrega. (Mezzacasa, p. 6).

Em seu exemplo de vida e de morte, Jesus ensina todo ser humano o valor da vida e a importância do serviço aos que carecem das mais urgentes necessidades humanas. Seu serviço sempre foi dedicado a manutenção da vida. Em vida ou na morte, ele se entrega, se doa, como aquele que se sacrifica pelo bem do próximo:

Jesus realizou sua vida humana no plano de Deus: era "o homem a serviço dos outros." Assim revelou o que a vocação que Deus deu ao homem. Mas ele está explícito, ou pelo menos era clara, o valor redentor da sua morte sacrificial e o significado de seu sangue derramado? Pode ser que em um ato de fé em Deus e compromisso com os outros é comprometido com o fim sem saber o âmbito exato da sua morte, e só mais tarde, à luz da Páscoa, a comunidade cristã tenha entendido a Entrega profunda sensação de que não é explícita e apresentando-o como a morte sacrificial? (Ibidem, p. 7).

Jesus é aquele que vem recriar o modelo do go'el e da aliança. Ele vai em busca de uma sociedade mais humanizada e de seres humanos mais solidários, como destaca Guerrero:

Jesus sente a injustiça deste modelo de sociedade que é palpável na exploração, da opressão e alienação das pessoas, e também sente que a existência deste modelo social injusta não pode ser a vontade de Deus. E ele acaba sentindo-se chamar o serviço de uma nova causa: que, contrariamente à solidariedade, a igualdade existente e sociedade fraterna, e quer comunicar aos homens do seu tempo e pousar o processo que ele tem vindo a registar em relação à Deus inspiradora deste compromisso. Discutir seu caso é muito simples: Deus é o único Pai de todos e, portanto, todos os homens são e devem se comportar como irmãos, como goeles, mas sabendo que a misericórdia deve acentuar, com todas as suas consequências, não onde ele é mais fraco, mais ignorado: os pobres e marginalizados que são negados pelos irmãos de seus direitos mais básicos. É verdade que Jesus vai chicotear vigorosamente a sociedade do seu tempo. Ele não vai salvar a crítica dela. Mas acima de tudo, ele irá revelar a sua iniquidade, a sua capacidade de destruição e criação de morte e dor. E você vai descobrir a raiz que se alimenta. Portanto, esta sociedade se enfurece contra Jesus, e camponês galileu, profeta secular e impotente e consciência clara da justiça, subversivo da ordem existente, mas com chocante franqueza que convence apenas com base no seu depoimento. Jesus sabia que, para estabelecer uma nova sociedade precisava de um novo homem. E ele estava ciente de que o Novo Homem não é gerada por si só, mas isso é em parte o resultado da sociedade envolvente. Assim quebrar o círculo vicioso da teoria, sempre enredado no tempo para colocar primazia no amor e as coisas, por exemplo, se a fim de mudar, é a primeira sociedade ou o indivíduo. Jesus simplesmente ataca os dois ao mesmo tempo (Guerrero, p. 6-7).

Para Guerrero, um dos métodos mais eficientes que Jesus usou para tentar reconstruir uma sociedade pré-monárquica, baseada na aliança e explorando a figura do go'el foi através das parábolas. Ele se utilizava dessa expressão simbólica para capturar a atenção do ouvinte e de forma lógica fazer com que ele tomasse uma posição de aceitar seu conteúdo, ou reagir de maneira severa e contrária:

Enquanto a solidariedade não for internalizada dentro do homem, isto é, não fazer parte do seu mundo cultural é inútil pensar em uma nova sociedade e um novo homem. "O homem Goel" só aparece quando alguém vem para sentir como sua própria opressão, a dor, as deficiências dos outros, e estiver disposto a fazer essas lacunas desaparecerem. É por isso que a parábola pertence ao mundo do go'el. Porque ela tem o objetivo de denunciar a falta de solidariedade, e dar à luz a solidariedade no seio do ouvinte. Goelos cristãos ainda estão se alimentando de parábolas. Jesus sabia como expressar-lhes a sua capacidade de ser go'el, que o Pai tinha dado à luz a ele. Mais uma vez, gostaria de enfatizar como essencial, o conhecimento de que as parábolas nada são além de revelação simples e clara que Jesus faz sobre Deus, seu Pai, e como ele age dentro dele. Aproximando-nos das parábolas, abordamos o mesmo ato de Deus, que sempre quer o ser humano a crescer em humanidade e fazer da terra um lugar de irmãos. E isso só é alcançado se os seres humanos aprenderem a ser Go'el do seu irmão (ibidem, p. 8).

As parábolas não foram a única maneira de Jesus apresentar-se como Go'el, ele utilizou-se de outras metáforas também. A Santa Ceia é uma cerimônia com o mais alto valor teológico, e através dela percebemos claramente a figura do Go'el

presente na pessoa de Jesus. Ela é um símbolo da morte expiatória de Jesus e contempla o objetivo da redenção humana. Sobre essa questão tão importante na compreensão de Jesus como Go'el, Mezzacasa escreve:

O que entendeu a comunidade e os evangelistas ao lerem: tou anhtropou ouk elthen diakonethenai diakonesai alla kai dez psyjen autou dounai Lytron antipollon (Mc 10, 45)? Lytron significa "resgate", como queantilytron. Pidyon traduz o hebraico, "resgate" e ge'ullah, "resgate" de ga'all, "resgatar". Go'el, "redentor" é a pessoa que paga o ullah ge, "resgate"; Grega, lytrotes, "redentor" é aquele que paga o Lytron. Na Septuaginta, lytrousthai comumente significa "resgatar através do pagamento de um resgate" (Ex. 34, 20), mas também pode significar atividade liberando sem resgate. Dt 7, 8.; 9, 26; 13, 6 designa a atividade redentora de Deus, que libertou Israel da escravidão no Egito. O resgate não significa apenas uma fuga, mas também tem caráter libertador. Portanto, o significado do texto, à luz da Páscoa poderia ser que Jesus, que deu a sua vida ao serviço de todos, foi libertador: foi libertação de vida para todos. Jesus é o nosso verdadeiro go'el, nosso libertador. Sua redenção é que nos liberta e nos resgata de toda a opressão e escravidão, e não hesitou em pagar com seu sangue e morte para Deus. Sua morte tem um significado de liberdade para todos. A expressão anti pollon é um termo hebraico que significa "em benefício (ou em lugar) de todos" (Mezzacasa, p. 15).

O grande desafio é que todos os Go'el, seguidores de Jesus, respondam de forma criativa em socorro dos pobres e fracos, em um mundo cheio de injustiça. E nessa tarefa não devemos ser menos criativos do que os injustos, embora sem prestar homenagem ao sistema egoísta em que eles estão inseridos, podemos usar esse sistema de forma favorável à solidariedade. Jesus requer seguidores goeles criativos.

3.3.3 JESUS COMO O NOVO JÓ.

Nas descrições dos evangelhos, Jesus costuma colocar-se como o Deus dos pobres, aquele que é um com o Pai, em todos os aspectos, especialmente no interesse pelos fracos e excluídos. Como no texto de Jó, nos evangelhos os ditos de Jesus levam os ouvintes a entenderem que não é Deus quem causa a dor ao pobre, mas sim Satã, que representa o sistema social opressor e a religião alijada da solidariedade (Dussel, 1983, p. 81).

Jó (representando o povo sofredor) sabe que é inocente, sabe que a dor que sente não é devida a um pecado cometido. Jesus, em toda sua trajetória esteve isento de qualquer tipo de culpa, foi inocente de todas as acusações injustamente atribuídas a ele, mas como Jó deveria pagar um alto preço por ir na contramão em

relação ao sistema político/opressor de sua época. O crime de que acusam Jó, assim como em relação a Jesus é o de simplesmente não admitirem o discurso do sistema que os oprimem (ibidem, p. 85).

Jesus, assim como Jó, é aquele que denuncia a injustiça, que se posiciona veementemente contra a corrupção religiosa, a inversão de valores imposta por uma sociedade que se afasta completamente dos princípios divinos quanto à solidariedade e o amor (Mateus 23:11-28, NVI).

Jesus é o Jó do Novo testamento, ele não apenas está ao lado dos pobres, como também vive como um deles passando pessoalmente pela experiência de depender da solidariedade dos outros para sobreviver e levar sua obra de libertação avante:

Jesus respondeu: "As raposas têm suas tocas e as aves do céu têm seus ninhos, mas o Filho do homem não tem onde repousar a cabeça (Lc 9:58 NVI).

Muitas mulheres estavam ali, observando de longe. Elas haviam seguido Jesus desde a Galiléia, para o servir. (Mt 27:55 NVI).

Ele responderá: 'Digo-lhes a verdade: o que vocês deixaram de fazer a alguns destes mais pequeninos, também a mim deixaram de fazê-lo'. (Mt 25:45, NVI).

Da mesma forma que Jó não aceitou a Teologia da Retribuição como uma teologia válida, Jesus igualmente lutou contra esta distorção teológica e humanizou a relação de Deus com o ser humano:

Ao passar, Jesus viu um cego de nascença. Seus discípulos lhe perguntaram: "Mestre, quem pecou: este homem ou seus pais, para que ele nascesse cego? Disse Jesus: Nem ele nem seus pais pecaram, mas isto aconteceu para que a obra de Deus se manifestasse na vida dele" (Jo 9:1-3, NVI).

Um deles, perito na lei, o pôs à prova com esta pergunta: "Mestre, qual é o maior mandamento da Lei? "Respondeu Jesus:" 'Ame o Senhor, o seu Deus de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todo o seu entendimento'. Este é o primeiro e maior mandamento. E o segundo é semelhante a ele: "Ame o seu próximo como a si mesmo". Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas". (Mt 22:35-40, NVI).

Na cruz o clamor de Jesus é a transposição do clamor de Jó. Sagne nos diz que o grito de Jesus na cruz se relaciona de certa forma ao sofrimento de Jó no sentido de que em paixão de Cristo é transposta a prova de Jó a um plano mais profundo (Sagne, 1983, p. 68). O grito de Jesus na cruz deve ser compreendido

como expressão suprema da angústia espiritual daquele que se descobre oprimido por um mal mais grave, mais obscuro e mais terrível que a violência dos homens. É o grito do inocente cercado de acusações mentirosas e orquestradas (ibidem, p. 71). Como não percebermos a semelhança com o grito de Jó? Parece-nos bem perceptível a relação entre o clamor de um e de outro, ambos representando todos os pobres e discriminados deste mundo.

Assim como Jó fica impressionado com o silêncio de Deus durante sua dor e acusações infundadas de seus amigos, através de seu grito Jesus só destaca o silêncio de Deus: um silêncio que, se não for testemunho de sua cumplicidade com a violência dos homens ou de sua fraqueza, pelo menos atesta sua permissividade e sua total abstenção de intervir na justiça dos homens (ibidem, p. 75). Poderíamos dizer que o grito de Jesus na cruz não é uma resposta à questão de Jó, mas uma forma extraordinária, da parte de Deus, de escutar a pergunta de Jó, redita por seu próprio Filho (idem).

Nesta perspectiva, o grito de Jesus na cruz prolonga e aprofunda o protesto de Jó, porque a ausência e o silêncio do Pai podem perturbar mais o Filho que o afastamento do Deus Soberano do Universo, tornado por certo tempo enigmático aos olhos do seu servo fiel. Portanto, é levado ao extremo a interrogação de Jó que Jesus traz a ela uma resposta que não consiste numa explicação, mas numa presença de amor (ibidem, p. 77-78).

3.4 O AGIR DE DEUS NO SER HUMANO SOLIDÁRIO.

Jesus havia usado diversas metáforas para definir o modo de agir do seu povo no mundo: sal da terra, luz do mundo, cidade no monte. Mas em que consiste a ação da igreja no mundo? (Comblin, 2002, p. 321). Em ser missionária, levar libertação aos cativos da opressão que domina o mundo, defender os direitos do ser humano. A defesa dos direitos humanos faz-se pela denúncia dos atropelos e pelo anúncio de uma sociedade de justiça. A opção pelos pobres leva a denunciar a opressão e anunciar uma sociedade em que os direitos dos pobres sejam respeitados (ibidem, p. 322-323). A Igreja como povo nasce de um movimento de luta pelo povo, pelos direitos, pela dignidade, pela liberdade do povo (ibidem, p. 344).

O agir de Israel em relação à vida em comunidade e a preocupação com o bem-estar de todos, foi sendo modificado com o passar do tempo. O sistema tribal era identificado, essencialmente, pela igualdade, pela partilha de bens, pela solidariedade, pela inexistência do trabalho forçado e pela liberdade quanto ao pagamento de tributos. Uma proposta totalmente diferente daquela que viveram seus antepassados, no Egito, e também vivida pela monarquia já estabelecida em Canaã entre os povos vizinhos (Silva, 2014, p. 128). Ceresko confirma que nesse período “a estrutura social dentro dessas comunidades de aldeias era basicamente igualitária. Várias grandes famílias constituíam a população de uma aldeia. Consumiam ou permutavam o que produziam na lavoura, no pastoreio dos rebanhos, como também objetos essenciais e produtos da pequena indústria” (Ceresko, 1996, p.109).

Em relação às questões econômicas, o código da aliança previa que todos deveriam ter acesso aos recursos básicos para sobrevivência. Esse era um princípio fundamental e deveria ser seguido a todo custo, nem que para isso a intervenção entre tribos, no intuito de ajudar o próximo, fosse necessária (Silva, 2014, p. 129). “Se uma família ou uma aldeia, por exemplo, sofresse a perda de uma colheita devido ao mau tempo, os outros membros do clã eram obrigados a vir em seu auxílio com doações ou empréstimos sem juros” (Ceresko, 1996, p. 111).

O ensinamento é que há um modelo de comportamento correto (a hospitalidade, a solidariedade e o conúbio intertribal); em caso de violação das normas, entra em cena um antimodelo (a guerra, o rapto). Mas o que não poderia ser tolerado é a interrupção das relações, a falta das relações que reduziria as várias tribos a realidades estranhas como os povos estrangeiros. A época pré-monárquica é marcada por esse máximo da interação (Liverani, 2008, p. 373).

Segundo o texto bíblico, nesse modelo não existia rei. O poder estava descentralizado e entre eles predominava a noção de que Deus era rei sobre Israel. Para “Israel a realeza de Javé devia significar politicamente a exclusão de todas as soberanias humanas” (Pixley, 1986, p. 30). Havia um sentido de coletivo muito forte, em que o auxílio mútuo e a solidariedade eram práticas comuns na dinâmica dos relacionamentos, procurando diferenciarem-se das nações vizinhas.

Esse projeto não perdurou por muito tempo. Com o passar dos anos, por escolha popular, Israel optou pela nomeação de um rei humano. A partir daí, entrou em vigor o regime monárquico. Isso significou, gradativamente, o fim do ideal

tribalista. Com isso, sistemas opressores e governantes violentos e descomprometidos com o ser humano e com a vida (re) assumiram o poder, com raros momentos de prosperidade e paz para o povo. Ou seja, com algumas exceções o povo da aliança esteve condenado a impotência política, social e econômica. Viu, ainda, sua trajetória marcada por exílios e trazia na memória lembranças de sofrimento e subjugação aplicadas por diferentes nações ao longo da história. O ápice de tudo isso foi o estabelecimento do Império romano. Conforme vimos nos capítulos anteriores, possivelmente, um dos mais poderosos e, também, mais violentos impérios de todos os tempos (Silva, 2014, p. 129-130).

Em nossos dias, que ideal de vida em comunidade devemos buscar desenvolver e viver? Que exemplo deve ser seguido dentro das experiências sociais citadas nesta pesquisa: o da Monarquia quer seja livre ou dominada por outro Império, ou o de Jesus Cristo? Se desejarmos uma sociedade mais justa, igualitária e movida pelo amor fraternal, precisamos sair das teorias filosóficas e avançar em ações solidárias. Nossa inspiração deve ser a igreja primitiva, tal qual mencionada no livro de Atos 2:42-47.

Sobre este contexto, Nichol cita o termo grego *koinonia* (vs. 42), que traduzimos para o português como comunhão, no sentido que também se refere em vários textos a contribuições de caridade (Rm 15:26; 2Co 9:13; Hb 13:16). Segundo ele “parece claro que aqui a palavra faça alusão à fraternidade desenvolvida pelos apóstolos e conversos” (Nichol, 2014, p. 138). O verso 44 utiliza a expressão “tudo em comum”, os cristãos fizeram uma reviravolta e uma nova economia cristã foi estabelecida. Os novos conversos estariam mais dispostos a compartilhar suas posses materiais por causa do amor recém-descoberto por Cristo e de uns para com os outros, além da ansiosa expectativa pelo breve retorno do Senhor. Tratava-se do literal cumprimento das palavras de Cristo (Lc 12:33) e de um ato natural numa sociedade fundada com base na lei da simpatia e da negação do eu, não na lei do interesse próprio e da competição (ibidem, p. 139).

Se foi possível desenvolver este tipo de estilo de vida fraternal em uma sociedade com desafios e ideologias diferentes, poderia sê-lo também em nossos dias. Tudo depende de nosso desejo de construirmos uma sociedade mais humana e justa. Uma vez que amar não é apenas uma reação sentimental, mas sim uma decisão; podemos decidir acolher o pobre, amparar o marginalizado, incluir os excluídos, amar ao nosso próximo como a nós mesmos. Trata-se de uma decisão

que envolve ações, e essas ações nos levam a práticas solidárias que podem ir desde levar sopa para os moradores de rua em um dia de inverno até uma reforma nas políticas sociais.

Talvez uma oportuna e eficiente forma do povo de Deus agir no mundo seja através da formação de comunidades alternativas. Pode tratar-se de comunidades de inspiração religiosa, pode tratar-se de comunidades populares, sejam do campo ou das cidades, comunidades de assentamentos ou associações de produtores diversos. Pela vida comunitária, dão prioridade aos valores coletivos sobre o interesse individual que é a alma do capitalismo (Comblin, 2002, p. 351). Em se tratando do capitalismo, sua ideologia competitiva acaba aflorando em cada indivíduo o egoísmo, que é um dos temíveis adversários para a formação de uma sociedade mais igualitária. Embora todos nós tenhamos nossos interesses pessoais e sempre defendamos o que nos convém, é possível e realizável a ação de apendermos a administrar nossa vocação egoísta em um sentido positivo, que é o da sobrevivência, mas pensando essa sobrevivência em um sentido coletivo.

São muitos os desafios para se construir uma sociedade solidária. Precisamos desmistificar a questão do egoísmo humano, embora nossa herança genética nos persiga com sentimentos tais como cobiça, vaidade, raiva, medo, ódio, que são manifestações de nosso egoísmo, eles foram úteis no decorrer da evolução humana para nossa sobrevivência. Porém agora, ao haveremos alcançado nosso presente estado de consciência, percebemos que os aspectos negativos do egoísmo se tornaram menos úteis para a luta por nossa sobrevivência daqui para frente. É preciso quebrar os tabus e reconhecer honestamente o poder dos aspectos positivos e negativos (do egoísmo) no comportamento individual e coletivo, para chegar a adotar uma visão baseada no interesse próprio e compartilhado de todos os habitantes desse mundo a fim de assegurar ambientes físicos e sociais sustentáveis para nós mesmos e nossos descendentes (King & Schneider, 1991, p. 235-236).

Estudiosos do comportamento humano como o filósofo alemão Kohlberg, consideram como um entrave para se alcançar uma sociedade mais justa e solidária, a escassez do espírito de compaixão humana nas pessoas. Para Kohlberg, o nível de percepção ética requerido para aderir conscientemente a valores solidários de caráter universal, seria atingido, na verdade, por relativamente poucos adultos. Essa visão pessimista é construída mediante análise histórica em diversas sociedades humanas e sua persistente insensibilidade social (Asmann & Sung,

2000, p. 39). Porém, teóricos como Kohlberg esquecem que adotar um modelo racionalista de conscientização ética é pouco adequado para criar sensibilidade social, já que leva a propor aos seres humanos um tipo ideal de consciência de si que os seres humanos comprovadamente têm dificuldades de atingir (idem). O caminho são abordagens mais comunicativas e compreensíveis visando desenvolvermos um trabalho educativo de sensibilidade efetiva para valores solidários. A dialética dessa abordagem nos foi ensinada por Jesus.

Durkheim fala acerca de dois elementos importantes: o primeiro é de que a solidariedade básica de qualquer sociedade deve expressar-se numa normatividade socialmente confiável, e, segundo, que continua útil um conceito como o de solidariedade mecânica para avaliar e, quando conveniente, criticar resistências corporativistas à transformação da sociedade, mostrando que são anti-solidárias na perspectiva do todo social (ibidem, p. 49). O corporativismo pode vir a ser um empecilho às mudanças sociais, mas se for regulado mediante valores morais e éticos, pode vir a ser um agente transformador.

A fim de percebermos a conveniência, até mesmo para nossa própria felicidade, da solidariedade como elemento da sociedade ampla do planeta Terra, precisamos de um salto ético que não costuma suceder de forma espontânea. Ele necessita ser alavancado com argumentos, vivências, testemunhos e até mesmo a sensação de riscos e ameaças, que não formam parte do senso comum do nosso cotidiano. Para nos tornar solidários na essência do termo, num sentido mais abrangente, precisamos ascender a um estágio de consciência e opção, que implica numa conversão a valores, que não são óbvios em nossa experiência cotidiana (ibidem, p. 31).

É necessário a comunidade religiosa entender ela faz parte da história como povo de Deus (Velasco, 1996, p. 302). Isto faz com que a Igreja reflita sobre o fato que ela somente existe dentro da história, dentro da sociedade, dentro da existência comum, não somente no sentido de que está rodeada por elas, mas no sentido muito mais denso de que se constitui somente como uma simbolização da história, da sociedade e da existência (ibidem, p. 296).

Quando as pessoas possuem uma visão sistêmica da realidade social conseguem perceber que elas são o que são porque fazem parte de um todo social, e, além disso, elas não existiriam sem a existência de outras pessoas e do sistema social. Elas conseguem perceber que o que afeta uma pessoa ou grupos sociais ou

à natureza, que é o meio onde o sistema social reproduz a sua vida, afeta a si próprio e ao seu grupo. Porque nós todos estamos interligados (Asmann & Sung, 2000, p. 81). Eles argumentam que o reconhecimento da interdependência entre todas as pessoas do mundo, entre todos os seres vivos do planeta Terra e entre todos os corpos celestes do Universo nos faz ver que há uma interdependência objetiva, isto é, independente do nosso reconhecimento ou aceitação. É a interdependência como um fato. Todos nós sofremos os efeitos positivos ou negativos do que acontece no sistema em que vivemos.

Em termos de praticar a fé, é impossível exercê-la fora dos padrões do serviço ao próximo. O sair de si mesmo e colocar-se no lugar do outro além de ser o âmago da solidariedade, também o é da fé. Como comenta Pinho:

De facto, na sua identidade mais profunda a fé entende-se como existência solidária com o mundo. Desde logo porque o crente partilha as condições de vida dos outros homens e mulheres, a Igreja experimenta com a humanidade as dores de crescimento deste mundo, os cristãos participam das dificuldades e provações que afetam os indivíduos, as famílias, os grupos humanos, as nações [...]. A capacidade de perceber as dificuldades que os outros experimentam na busca de resposta ao sentido mais profundo das suas vidas pode ser considerada mesmo um barómetro da autenticidade da própria fé. Mas, mais radicalmente ainda, no âmago de si mesma a existência cristã entende-se como "existência representativa". No mistério de gratuidade que a fé sempre significa emerge algo de decisivo na experiência crente: recebemos o dom da fé por outros e a favor de outros, i.e., sentimos que somos portadores de um dom gratuito em vez de outros (que poderiam ter fé, se vivessem noutras circunstâncias, mais ou menos semelhantes às nossas) e compreendemos que a fé nos foi entregue para ser transmitida, testemunhada e praticada a favor de outros. Esse mesmo carácter e dinamismo de "existência representativa" define, aliás, a Igreja: a comunidade de fé, de esperança e de amor no seguimento de Jesus não existe para si mesma, mas para ser sacramento do Reino de Deus no meio dos homens e a favor deles. (Pinho, 1995, p. 437-438).

O próprio Jesus associou o tema da fé com o tema do serviço solidário (Mc 10:45). Ele mesmo dedicou sua existência para o serviço aos outros, especialmente os necessitados. Esse modelo de cristianismo, Jesus partilhou com a igreja, e deve ser nosso objetivo primordial seguir nesse sentido. Jesus é um Deus que é "comunhão solidária" e que não permanece impassível perante a aventura humana. Fé em verdadeira solidariedade com o mundo é, assim, impulso para uma concreta e generosa capacidade de sacrifício, para outra disponibilidade de partilhar mesmo aquilo de que nos custa prescindir (e não apenas do "supérfluo"), para uma sensibilidade mais atenta aos problemas reais da comunidade, para uma maior

criatividade na descoberta de modelos mais humanos de viver e de novas formas de solidariedade (ibidem, p. 439-440).

Essas novas formas de solidariedade, são na verdade formas de fazer o bem, trazidas de volta à vida. No decurso da história humana sempre houve um repertório de ações solidárias extremamente criativas, mas com as mudanças filosóficas, ideológicas e políticas, muita coisa benéfica acabou ficando pelo meio do caminho. Mas podemos aprender com o passado, e resgatar aquilo que pode ser salutar para nossa sociedade. Como comunidade comunicadora de valores morais e espirituais, precisamos nos utilizar de todos os recursos disponíveis para minimizar a dor e a pobreza. Neste contexto citamos uma vez mais Pinho:

Como prova da sua autenticidade, a solidariedade cristã com o mundo não pode deixar de traduzir-se numa particular sensibilidade aos mais pobres e no combate persistente à pobreza que desumaniza e é indigna do homem. A existência de um tão grande número de pessoas que continuam a sofrer condições de vida infra-humanas, de pessoas que vivem na miséria e na opressão, é a mais grave interpelação que se coloca a uma fé que se entende em solidariedade com o mundo e que se sente corresponsável pelo futuro deste mesmo mundo. Não podemos construir a nossa identidade cristã à margem da pobreza e do sofrimento que, em proporções escandalosas, persistem tanto entre nós como noutros países do mundo. A realidade histórica de pessoas que não têm condições para serem pessoas contradiz frontalmente a Boa Nova evangélica, e na forma como os cristãos se comportam para com os que sofrem a injustiça e a opressão está implicada de modo determinante a credibilidade do nosso anúncio de Deus e do seu Evangelho. O amor preferencial pelos pobres representa uma interpelação nuclear à identidade da fé e uma forma privilegiada de o cristão captar o autêntico rosto de Deus no meio deste mundo. Todos são chamados, pois, a pôr em prática "no estilo de vida pessoal e familiar, no uso dos bens, na participação como cidadãos, na contribuição para as decisões económicas e políticas e no próprio empenhamento no plano nacional e internacional as medidas inspiradas pela solidariedade e pelo amor preferencial para com os pobres (Pinho, 1995, p. 446-448).

Dinâmicas interessantes têm sido usadas para ajudar os mais carentes. A Companhia Paranaense de energia (Copel), tem tido uma iniciativa solidária das mais louváveis (a conta solidária), ao incentivar que os seus usuários doem algum valor para uma APAE (Associação de Pais e Amigos dos Excepcionais), a fim de ajudar essas pessoas a terem uma vida com dignidade. Em comunidades cristãs também vemos iniciativas solidárias acontecendo e fazendo a diferença na vida de muitas pessoas e famílias. Recentemente, ouvi dizer de uma comunidade cristã no bairro do Quississana, no Município de São José dos Pinhais, que se mobilizou para reconstruir a casa de uma família carente que havia sido destruída por um incêndio. E como toda ação solidária para ter relevância não pode ser apenas paliativa,

ajudaram a família por alguns meses até que pudessem caminhar com as próprias pernas novamente.

A solidariedade jamais deixará de ser praticada por falta de ideias ou falta de pessoas interessadas no bem estar coletivo, esse nunca foi e nem será o problema. A grande ameaça para nossa sociedade, e que foi o drama dos tempos de Jó e de Jesus é a indiferença, muitas vezes motivada por sistemas político/econômicos e/ou religiosos falhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A composição do livro de Jó se dá em um contexto de opressão e injustiça social. Os camponeses e agricultores se veem em uma situação dramática de extorsão de suas posses tanto pelo Império Persa quanto pelo Templo e a elite social de seu próprio povo. É uma circunstância contrária a tudo que Javé desejou para Israel, contrária às orientações dadas ao povo enquanto no período tribal, para que não houvesse a pobreza.

A chave hermenêutica para se compreender o livro de Jó é o pobre. No capítulo 19 além do tema do empobrecimento, temos o clamor pela solidariedade. Nesse contexto, duas teologias rivalizam entre si para comprovarem-se verdadeiras. Nesse confronto, Jó, como representante do pobre e dos injustiçados em geral, busca aquela que atende as suas necessidades. E a maior urgência social de todo oprimido é a solidariedade.

A teologia da Retribuição e a Teologia da Prosperidade apresentam um Deus que não se importa nem se relaciona pessoalmente e em liberdade com o ser humano, ou que só age em resposta a oferendas e barganhas. Nada tem a ver com o Deus do Antigo Testamento, Javé, nem com seu Filho, Jesus, manifestado na plenitude do tempo (cf. Gl 4:4). Estas correntes teológicas, de fato, estão presentes na fé do povo de Deus, registradas nas Escrituras. Não como normas a serem seguidas ou recebidas sem nenhuma análise crítica do porquê de sua presença na teologia de Israel e, mais tarde, na teologia cristã. Estão lá, e são combatidas na própria Escritura. Erros teológicos e doutrinários que foram surgindo ao longo da formação religiosa de Israel são rechaçados pelos profetas, os quais denunciam a falsa religião e o falso culto que sutilmente querem substituir as exigências éticas da Aliança: justiça e a misericórdia (Oliveira, 2006, p. 138).

Em alguns momentos no livro de Jó há a experiência da ausência de Deus, que é sentida pelos mais necessitados, como inexistência de uma justiça abrangente, ou seja, como falta da atuação de Deus como juiz. Em outras palavras: por mais que o justo procure por Deus em todas as direções, ele faz a experiência de que o juiz simplesmente não está. Com isto, chega-se a uma inversão da fé do Antigo Israel: não é o ímpio que, depois de pouco tempo, não está mais, mas Deus e todos os que são atingidos pela violência (Grenzer, 2005, p. 82).

É por isso que em Jó 19 há o clamor para um retorno às origens. Javé quer devolver a dignidade ao seu povo. Ele se levanta para minimizar o sofrimento humano decorrente da opressão social. Ele é o “parente próximo” que se compadece do infortúnio dos empobrecidos e vem em seu socorro. Apesar de que todo homem deva lutar por sua dignidade, Javé luta ao lado dos pobres.

Por esta razão, em busca por uma teologia mais sensível à dignidade humana, surge a figura do Go’el, aquele que redime, que resgata para restaurar a vida do que perdeu tudo, inclusive sua dignidade. Em Jó 19 este é o próprio Javé, mas também está incutida a ideia de um representante humano de Javé, uma extensão de sua obra libertadora, uma sociedade mais justa e igualitária.

Deus como Go’el não é um cobrador de dívidas, mas sim um Deus que se comporta como parceiro. Isto é o que finalmente nos diz Lucas 12:37-38, de como um servo é tratado por seu próprio mestre. Entre Deus Go’el e o homem go’el aparecem a comunhão, a igualdade, diante de uma mesma causa. Ambos se tornam parceiros. E entre companheiros, o serviço mútuo é normal (Guerrero, p. 17).

Jesus é o Go’el na essência da prática. Em suas ações e ensinamentos ele condenou a desigualdade social e a Teologia da Retribuição e se mostrou como o rosto libertador da divindade. A partir de Jesus, o novo Jó, temos expostas saídas práticas para uma pastoral comunitária que, ainda na condição de pobreza, tem a consciência de que sua batalha não é contra Deus, mas contra uma hermenêutica que atribui a Deus uma vontade soberana de riqueza e do poder neste mundo em detrimento da graça. Jesus realizou sua vida humana no plano de Deus: era "o homem a serviço dos outros." Assim se revelou a vocação que Deus deu ao homem.

Estamos convencidos que não existe missão sem solidariedade, Jesus harmonizava perfeitamente ensino com práticas solidárias. Nossa missão deve ser norteadada pela decisão de minimizar o sofrimento neste mundo. Não adianta levarmos doutrinas e ensinamentos teóricos se não os harmonizarmos com um profundo interesse no ser humano, em seu bem estar e futuro. Aliviar a dor do necessitado não é uma opção, mas a escolha certa a fazer.

Como sabiamente escreveu Silva em sua tese de mestrado:

[...] enquanto comunidade do reino de Deus, somos convocados a testemunhá-lo e sinalizá-lo no mundo. Na prática, isso significa continuarmos, na força do Espírito Santo e tendo Jesus como referencial, sua obra redentora no mundo. Isso implica a proclamação de seus valores e a prática da justiça, fundamentando nossas ações e discursos ao exemplo

prático de Jesus. Ele respondeu à violência e às crises de seu tempo se colocando ao lado das vítimas e denunciando as estruturas pecaminosas que aprisionavam as pessoas. Fez isso através de um compromisso solidário e de ações transformadoras. (Silva, 2014, p. 166).

A inclusão da sensibilidade solidária na dinâmica do desejo das pessoas é um desafio fundamental para o futuro da humanidade. A solidariedade não pode ficar somente no nível de discursos sociopolíticos renovados, mas precisa se tornar um “objeto de desejo” ou uma “necessidade vital” das pessoas e da sociedade. A sensibilidade solidária precisa tornar-se parte do próprio ato de aprender, conhecer e viver. A esperança de um mundo mais humano e de um sentido mais profundo da vida depende disso. A educação, encarregada de saber cuidar carinhosamente das formas do aprender e do conhecimento, está diretamente ligada a esta tarefa sumamente exigente. A solidariedade, contudo, não pode estar desvinculada das competências profissionais e técnicas. Precisamos superar o desencontro entre as linguagens que se referem a competências e as que aludem a temas éticopolíticos relacionados com a solidariedade (Asmann & Sung, 2000, prefácio).

Como prova da sua autenticidade, a solidariedade cristã com o mundo não pode deixar de traduzir-se numa particular sensibilidade aos mais pobres e no combate persistente à pobreza que desumaniza e é indigna do homem. A existência de um tão grande número de pessoas que continuam a sofrer condições de vida infra-humanas, de pessoas que vivem na miséria e na opressão, é a mais grave interpelação que se coloca a uma fé que se entende em solidariedade com o mundo e que se sente corresponsável pelo futuro deste mesmo mundo.

A vida é regada a dor e sacrifício, companheiros do sofrimento. Muitas de nossas perdas e mazelas não fazem sentido para nós, não entendemos as razões de passarmos por muitas provas nesta vida. Nessas situações devemos confiar em Deus, como Jesus fez, sabendo que ele vai dar-lhes um significado para a construção do Reino, embora nós, (e especialmente os pobres) oprimidos pela dor, não conseguiremos encontrar sozinhos.

O melhor caminho para o mundo é o caminho da paz. Mas paz não significa apenas a ausência de guerras ou o controle da violência urbana. O caminho para paz deve passar pelo combate à injustiça social, pelo combate à fome e à pobreza. Do contrário, que tipo de paz interior poderemos sentir? Como reclinaremos nossa cabeça no travesseiro sabendo do sofrimento alheio? Só a solidariedade poderá nos dar a paz de espírito necessária para dar ao mundo a paz coletiva que tanto

ansiamos. Devemos fazer disso um objetivo exequível mediante uma mudança de mentalidade introspectiva, afim de mudarmos paradigmas e atitudes em nosso viver diário, para desta forma contribuirmos para uma mudança social, coletiva, voltada para contemplar a dignidade de todo ser humano, da vida, como o bem mais precioso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andersen, F.I., **Jó Introdução e Comentários - Série Cultura Bíblica** – Ed. Vida Nova e Editora Mundo Cristão, São Paulo, 1976.

Arango, J.R.L. **Dios Solidario con Su Pueblo – El Go’el en Deuterocanônicos**- <http://www.claiweb.org/ribla/ribla18/diossolidario.html> – acesso em 20/03/2015.

Arens, E. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1997.

Aslan, R. **Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

Assmann, H. & Sung, J.M. **Competência e Sensibilidade – Educar para a Esperança**. Petrópolis: Vozes, 2ª edição, 2000.

Beraka, **Livro de Jó e Eclesiastes: A Teologia da Retribuição e da Prosperidade em Xeque**, <http://berakash.blogspot.com.br/2012/12/livro-de-jo-e-eclasiates-teologia-da.html>. acesso em 02/07/2015.

Bible Works, version 8.0.013z.1, Norfolk: Virginia, 2009.

Bíblia de Jerusalém, 8ª impressão: São Paulo: Paulus, 2012.

Boff, L. **Jesus Cristo Libertador**. Petrópolis: Vozes, 2003.

Briant, P. **From Cyrus to Alexander: a History of the Persian Empire**. Eisenbrauns: Indiana, 2002.

Bright, J. **História de Israel**. São Paulo: Paulus, 2003.

Caesar, L. **Sofrendo com Jó, revendo nossas respostas para o dilema da dor**, Adventist World, 11/201, São Paulo: Casa Publicadora Brasileira.

Campos, L.S. **Why historic churches are declining and pentecostal are growing in Brazil: a sociological perspective**. In: Gutierrez, B.F.; Smith, D.A. (Org.) In the power of the spirit. Pennsylvania: Drexell Hill, 1996.

Carter, C.E. **“Syria-Palestine in the Persian Period” in Near Eastern Archaeology**, Suzanne Richard (ed.), Eisenbrauns, 2004.

Cazelles, H. **História política de Israel**, São Paulo: Paulinas, 1986.

Dietrich, L.J., **O Grito de Jo**. 3º Ed. São Paulo: Paulinas, 1996.

Ceresko, A. R. **Introdução ao Antigo Testamento: numa Perspectiva Libertadora**. São Paulo: Paulus, 1996.

Comblin, J. **Bíblia e Cidadania**: Cidadania, Lei e liberdade. Estudos Bíblicos, nº 70, Petrópolis: Vozes, 2003, pp.101-110.

Comblin, J. **O Povo de Deus**: São Paulo, Paulus, 2002.

Dussel, E. **O Povo de El Salvador, um Jó Comunitário**: Reflexões Teológicas a partir de Testemunhos – Jó e o Silêncio de Deus: Petrópolis, Vozes, 1983.

Gaspar, E.F. **EL uso de Go'el en los profetas preexilicos** - <http://www.claiweb.org/ribla/ribla18/elusodelgoel.html> – acesso em 19/03/2015.

Gerstenberger, E.S. **Psalms- Part I with an Introduction to Cultic Poetry**, Grand Rapids, Michigan, Wm.B. Eerdmans Publishing Co, 1991.

Gerstenberger, E.S. **Psalms- Part II and Lamentations**, Grand Rapids, Michigan, Wm.B. Eerdmans Publishing Co, 2001.

Gerstenberger, E.S. & Schrage, W. – **Por que Sofrer? O sofrimento na perspectiva Bíblica** – São Leopoldo, RS, editora Sinodal, 3º edição – 2007.

Girard, R. **La Ruta Antigua de Los Hombres Perversos**: Barcelona, Anagrama, 2ª edição, 2002.

Grams, L.M.& Benitez **An Unheard Voice Amidst the Commotion: Analysis of Job 2:9-10 in Light of the Law of Retribution** – Journal of Lotim Hermeneutics, Instituto Universitário ISEDET, 2011.

Grams, L.M., **Anunheard Voice Amidst the Commotion. Analysis of Job 2:9-10 in Light of the Law of Retribution**. Journal of Latin Hermeneutics. São Paulo. Instituto Universitario Isedet, 2011.

Grenzer, M. **Análise Poética da Sociedade – Um Estudo de Jo 24**. São Paulo Paulinas, 2005.

Guerrero, M.T. **Solidaridad, Goelazgo y Parábola, Las parábolas, expresión y escuela de goelazgo**. <http://www.claiweb.org/ribla/ribla18/solidaridad.html> - acesso em 20/03/2015.

Heinem, K. **O Deus Indisponível – O livro de Jó** – Coleção Comentários Bíblicos, São Paulo:Paulinas, 1982.

Henry, M. **Comentário Bíblico**. Rio de Janeiro. Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 1999.

Hoefelmann, V. **Os Marginalizados**: A crítica de Jesus à Lei como opção pelos marginalizados. Estudos Bíblicos, nº 27, Petrópolis: Vozes, 1990, pp.54-63.

Hoornaert, E. **O movimento de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1994.

Horsley, R.A. **Bandidos, Profetas e Messias**: Movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

<http://agnusdei.50webs.com/instlab5.htm> acesso em 07/06/2015.

https://pt.wikipedia.org/wiki/Kenneth_Hagin acesso em 10/05/2015.

Ions, V. **História Ilustrada da Mitologia**, São Paulo, Editora Manole Ltda., 1999.

Jartrow, M. Jr. **A Babyloniam Parallel To the Story of Job** – JBL, XXV, 1906.

Kippenberg, H.G. – **Religião e Formação de Classes na Antiga Judéia**. São Paulo: editora Paulinas, 1988.

Jesus, J.F. **Solidariedade, palavra de ordem em nossos dias** -

<http://portal.metodista.br/pastoral/reflexoes-de-pastoral/solidariedade-palavra-de-ordem-nos-dias-atuais>. Acesso em 07/06/2015.

King, A., Schneider, B. **The First Global Revolution – A report by the Council of the Club of Rome**. Nova Iorque: Pantheon Books, 1991.

León, Fray Luis, **Exposición Del Libro de Job**, Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones S.A., 1985.

Liverani, M. **Para Além da Bíblia – História Antiga de Israel**. São Paulo: Paulus, 2008.

Macedo, E. **Vida com Abundância**, Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 1993.

Manoel, E. **Teologia da Retribuição ou Teologia da Graça?** -

<http://preliasmanoel.blogspot.com.br/2012/06/teologia-da-retribuicao-ou-teologia-da.html>. acesso em 06/06/2015.

Martins, J.E.T, Jo **Revista de Cultura Bíblica**, São Paulo, nº 103-104.

Mendhall, G.E., **Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East**, Pittsburgh: the Biblical Colloquium, 1955.

Matos, A.S. - **Raízes Históricas da Teologia da Prosperidade** -

www.ultimato.com.br/revista/artigos/313/raizes-historicas-da-teologia-da-prosperidade - acesso em 28/05/2015.

Mezzacasa, F. **Jesús, El Go'el**. <http://www.claiweb.org/ribla/ribla18/jesuselgoel.html> - acesso em 22/03/2015.

Miguez, N. O. **Militarismo e defesa do povo**: Os militares na Palestina de Jesus. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, nº 8, Petrópolis: Vozes, 1991, pp.13-22.

Moltmann, J. **O Deus Crucificado**: a cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Santo André: Academia Cristã, 2011.

Nakanose, S.P. Como ler o Livro de Malaquia – Defender a Tradição da Vida? Editora Paulus, São Paulo, 2004.

Nardonil, E. “La justicia en el Egipto Antiguo”, *Revista Bíblica*, 56, Nueva Época 53, 1994.

Nichol, F.D., **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Vol. 3, editor: Vanderlei Dorneles – Casa Publicadora Brasileira: São Paulo, 2012.

Nichol, F.D., **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Vol. 4, editor: Vanderlei Dorneles – Casa Publicadora Brasileira: São Paulo, 2013.

Nichol, F.D., **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Vol. 6, editor: Vanderlei Dorneles – Casa Publicadora Brasileira: São Paulo, 2014.

Oliveira, L.D. **É hora de despertar** -

<http://luisdornelesdeoliveira.blogspot.com.br/2012/07/teologia-da-prosperidade-sera-banida-da.html> - acesso em 30/05/2015.

Oliveira, M.R. **Retribuição e Prosperidade: Gênese, Percorso Histórico e Confronto com a Teologia da Graça** - Belo Horizonte – Dissertação de Mestrado – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia 2006.

Oporto, S.G. e Garcia, M.S., **Comentário do Antigo Testamento II**, editora Ave- Maria: São Paulo, 2004.

Pagola, J.A. **Jesus: Aproximação História**. Petrópolis: Vozes, 2010.

Peake, A.S. **Job The problem of the Book**, Issues in religion and Theology 4, Theodicy in the Old Testament, Fortress Press: Philadelphia, 1983.

Petry, Z.L. **Evangelho de Lucas: O papel da mulher em Lucas**. Estudos Bíblicos, nº 47, Petrópolis: Vozes, 1995, p.15-23.

Pixley, J. **El Libro de Job – Comentário Bíblico Latino-americano**: San José: Ediciones Sebila, 1982.

Pixley, G.V. **O reino de Deus**. São Paulo: Paulinas, 1986.

Pope, M.H. **The Anchor Bible - Job – A New Translation with Introduction and Commentary**: New York, Doubleday & Company, Inc., 1973.

Proença, W.L. **Magia, prosperidade e messianismo: “o sagrado selvagem” nas representações e práticas de leitura do pentecostalismo brasileiro**. Curitiba: Quatro Ventos, 2003.

RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento v.2**. São Paulo: editora ASTE, 1974.

Reimer, H. **Eclesiastes. A sabedoria do viver e conviver**. São Leopoldo: Cebi, 2006.

Rinaldi, Giovanni, **La Sacra Biblica, Giorddo. Roma: Marietti, Editori Ltd., 1972.**

Rossi, L.A.S. **Cultura Militar e de violência no Mundo Antigo – Israel, Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia – São Paulo, editora Annablume, 2008.**

Rossi, L.A.S., **Deus se revela em gestos de Solidariedade**, São Paulo: editora São Paulus, 2010.

Rossi, L.A.S., **Jesus vai ao Mc Donald's, Teologia e Sociedade de Consumo**, 2º Ed. Curitiba, Champagnat Editora PUC-PR, 2011.

Rossi, L.A.S. **A Falsa religião e a amizade enganadora – O livro de Jó**, São Paulo, editora Paulus, 2005.

Sagne, J.C. **O Grito de Jesus na Cruz – Jó e o Silêncio de Deus: Petrópolis, Vozes, 1983.**

Schokel, L.A., **Job**, Madrid: Ediciones Cristandad, 1971.

Schonberger, Schwienhirst, L., **Um caminho através do Sofrimento – Livro de Jó – São Paulo; Ed. Paulinas, 1º edição, 2011.**

Schultz, S.J., **A História de Israel na Antigo Testamento**, São Paulo: Edições Vida Nova, 1995.

Silva, M.S. **O Império Persa**, www.historiaoffline.com/2011/11/imperiopersa. - acessado em 06/11/2014.

Silva, F.H.O. **Violência Sócio-Religiosa na Palestina do Primeiro Século - O reino de Deus em perspectiva anti-imperialista**, Curitiba: PUC-PR, 2014.

Soares, S.A.G. **Evangelho de Marcos: refazer a casa**. Petrópolis: Vozes, 2002.

Sobrinho, J. **Jesus na América Latina: seu significado para a fé e a cristologia**. São Paulo: Loyola, 1995.

Ternay, H., **O livro de Jó - Da Provação a Conversão um longo processo**, petrópolis, R.J: Editora Vozes, 2011.

Terrien, S. **Jó Série Grande Comentário Bíblico – A.T. Jó – Comentários I**, São Paulo: Ed. Paulus, 1994.

Trocme, A. **Jesus Cristo e a revolução não-violenta**. Petrópolis: Vozes, 1973.

Tunnermann, R. **As Reformas de Neemias: a reconstrução de Jerusalém e a reorganização de Judá no período persa**, São Paulo, editora Paulus, 2001.

Velasco, R. **A Igreja de Jesus**, Petrópolis: Vozes, 1996.

Wegner, U. **Escravidão e escravos na Bíblia**: Os evangelhos, Jesus, os escravos. Estudos Bíblicos, nº 18, Petrópolis: Vozes, 1988, pp.53-72.

www.pt.wikipedia.org/wiki/Pérsia - acesso em 05/11/2014.

www.sohistoria.com.br/cf2/persas - acesso em 06/11/2014.

Ziborbi, C.S. **Kenneth Hagin negou a teologia da prosperidade antes de morrer?**
<http://cirozibordi.blogspot.com.br/2008/05/kenneth-hagin-negou-teologia-da.html>.
Acesso em 10/07/2015.