

O SILÊNCIO DE JÓ: O LIVRO DE JÓ E A CRÍTICA SAPIENCIAL À TEOLOGIA SACERDOTAL

Edgard Leite*

RESUMO: o presente artigo analisa o Livro de Jó enquanto expressão do conjunto maior da tradição sapiencial do antigo oriente próximo. Pretendemos demonstrar a sua intimidade com fontes literárias egípcias e mesopotâmicas. Também objetivamos realçar a natureza crítica do Livro de Jó no âmbito do universo teológico do segundo templo de Jerusalém, entre 516 a.e.c.-70 e.c.. Para tanto analisamos, como, segundo o texto, se dá a aproximação de Jó a Deus. Comparando os conceitos subjacentes e as experiências místicas contidas em Jó e na literatura sacerdotal. Assim, pretendemos demonstrar a especificidade da mística de Jó e sua diferenciação diante de outras místicas bíblicas.

PALAVRAS-CHAVE: História Antiga Judaica, O Livro de Jó, Literatura Sapiencial.

THE BOOK OF JOB AND THE CRITICAL TO PRIESTHOOD THEOLOGY

ABSTRACTS: This paper examines the Book of Job while expression of the wisdom tradition of the ancient Near East. We aim to demonstrate their intimacy with Egyptian and Mesopotamian literary sources. We also aim to highlight the critical nature of the Book of Job in the theological universe of the second temple of Jerusalem, between 516 BCE-70 CE. For that we analyze, how the text, understand the approach of Job to God. For it we compare the underlying concepts and mystical experiences contained in Job and in priestly literature. So we aim to demonstrate the specificity of the mystique of Job and its differentiation before other mystical biblical experiences.

KEYWORDS: Ancient Jewish History, The Book of Job, wisdom literature.

I- Jó.

As origens do Livro de Jó são misteriosas. A maior parte dos estudiosos tende a datá-lo como posterior ao período do exílio (após 538 a.e.c.). Certamente porque o texto demonstra o conhecimento da equação sofrimento-pecado, característica das proposições teológicas sacerdotais- implementadas após o retorno. Algumas partes de seu conteúdo, no entanto, são datadas como anteriores- como seu prólogo, entendido eventualmente como pré-exílio. Há muitas discussões, evidentemente, sobre o conteúdo histórico e étnico da figura de Satã, variando as diferentes interpretações sobre sua datação e origem. Como se sabe, é ele o mentor da trama que conduz Jó ao encontro com Deus (DELL, 2001, p. 428). A partir da proposta do “adversário” Jó tem sua estabilidade de vida destruída e na sua desgraça dialoga com amigos que buscam explicar as razões da tragédia da condição humana.

* Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Integrante do Conselho Acadêmico do Centro de História e Cultura Judaica. edleiteneto@yahoo.com.br

O que parece fora de dúvida, no entanto, é o fato do Livro de Jó conter textos ou fragmentos textuais muito mais antigos. Se a maioria ou totalidade dos textos bíblicos apresenta uma “redação continuada”, pelo menos até o período do segundo templo, isto é, se foram sendo reescritos, emendados ou harmonizados por um longo período até a destruição do templo de Jerusalém, o Livro de Jó guarda um tipo de redação continuada muito particular. Na verdade a história de sua redação transcende a perspectiva étnica bíblica, e, da mesma maneira que outros textos da literatura sapiencial, tem suas origens em períodos anteriores ao próprio surgimento do povo hebreu e do idioma hebraico. É fruto de uma tradição literária semítica milenar que engendrou diversos textos análogos ou convergentes em diferentes lugares e épocas.

Historiadores e arqueólogos chamam a atenção, há muito, para os textos semíticos prévios associados a Jó, quer por estrutura narrativa, quer por temática ou proposições teóricas. Todos eles centrados no tema do homem colocado diante de um universo de sofrimentos, ou diante da vida e sua incompreensível realidade. É o caso, por exemplo, do Ludlul Bel Nemeqi Eu Louvarei o Senhor da Sabedoria (CLIFFORD, 2007, p. 9) (PRITCHARD, 1969, p. 596) obra dirigida a Marduk, a Teodicéia Babilônica (PRITCHARD, 1969, p. 601), o Diálogo entre o Senhor e seu Escravo, (PRITCHARD, 1969, p.437), o Diálogo do Pessimista (PRITCHARD, 1969, p. 600) e o Diálogo sobre a Miséria Humana (PRITCHARD, 1969, p. 438). Alguns destes textos, oriundos de diferentes locais da Mesopotâmia e do próximo oriente, remontam ao II milênio a.e.c.

Além deles são também conhecidos textos aramaicos mais inseridos na temporalidade bíblica, ou contemporâneos à civilização hebraica, como, por exemplo, A Sabedoria de Ahiqar. Este texto, escrito na Síria, provavelmente em torno do século VI a.e.c., foi bastante disseminado por toda região, sendo uma cópia encontrada na distante ilha de Elephantina, no Egito. Segundo Perdue, "os paralelos desse texto aramaico com Jó são importantes: a combinação de uma história narrativa com ditos sábios e ensinamentos, o poema sobre a Sabedoria, a importância da linguagem e o tema do poder dos deuses, que não podem ser ofendidos" (PERDUE, 2007, p. 87-88). Jó se apresenta assim como uma manifestação textual singular de um hipertexto de contínuas expressões particulares- ao longo de milênios.

Talvez em função dessas profundidade temporal e generalização espacial, que remetiam a valores e conceitos tão antigos que não podiam ser claramente datados nem geograficamente localizados, e considerando que tantos povos tinham em sua literatura

algo próximo à experiência literária de Jó, a tradição judaica posterior passou a cercar o Livro de Jó de confusa e contraditória mítica. Uma afirmação mais ou menos definida, que parecia, talvez, solucionar o caráter arcaico do texto e seu conhecimento universal pelos povos do próximo oriente, era o de considerar que fora escrito por Moisés- o primeiro escritor (lembremo-nos que os judeus helenizados do Egito, no período ptolomaico, entendiam que Thot- o inventor dos hieróglifos- era na verdade Moisés (FOWDEN, OWDEN, 1993)). No Talmude, ultimado no início da Idade Média, está assim estabelecido que “Moisés escreveu... Jó”. Essa tradição era ampla e repercutia, por exemplo, em algumas antigas edições da Peshita, a Bíblia síria, onde o Livro de Jó vinha logo a seguir do Pentateuco (TOV, 1992, p. 105). Em Qumran encontramos uma versão de Jó, o 4Q101, escrita em paleo-hebraico, característica própria apenas de algumas cópias de livros do Pentateuco, o que visa ressaltar sua antiguidade e associá-lo à Moisés (NEWSON, 2000).

Isso não era, no entanto, suficiente, e os rabinos não chegaram, no Talmude, a um consenso sobre a precisa natureza do personagem Jó. No tratado Baba Bathra foram sustentadas posições diversas: que “Jó viveu no tempo de Moisés”, “entre os ancestrais dos exilados na Babilônia”, no período em que “Israel esteve no Egito até o momento em que ele de lá saiu”, “no tempo dos juízes”, “no tempo de Ahasueros”, “no tempo de David”, no “tempo da Rainha de Sabá”, “no tempo dos Caldeus”, “no tempo de Jacó, já que Jacó casou com sua filha, Diná”, ou, como asseverou pensativamente o Rabino Samuel ben Na'hmeni que “ele não existiu”. Todos concordaram de que fora judeu, com exceção do Rabi Jonathan, o qual sustentou que “era um gentio”, (BABA BATHRA, p. 15b+). Assim, embora escrito por Moisés, o primeiro escritor, era difícil definir o tempo de Jó, ou mesmo sua existência e sua condição étnica. Como parábola, é provável que essa discussão talmúdica expressasse o entendimento que a história de Jó fosse metáfora da condição humana e da maneira de lidar com seus problemas essenciais, principalmente com o problema da fonte, da origem, da essência - ou o problema de Deus. Embora, nesse sentido, os próprios rabinos tenham assim reconhecido a singularidade do texto diante de outros na Bíblia e não tenham conseguido, sobre ele, tomar uma posição doutrinária definitiva.

II-Sabedoria

O fato dessa amplitude de narrativas aparentadas serem dotadas de alguma coerência interna fica mais claro quando inserimos Jó e os seus diferentes predecessores e

contemporâneos, no corpo ainda mais amplo da tradição literária, também arcana e disseminada, conhecida como Literatura Sapiencial. O termo em si se referia inicialmente apenas a um conjunto de textos bíblicos que tinham na “Sabedoria”, הַכְּמָה, *hokmah*, um conceito central, razoavelmente enigmático e, como muitas vezes foi entendido, guardando alguma dissonância com relação a outros conceitos teológicos do antigo Israel. No entanto, desde a descoberta da história antiga do Egito e da Mesopotâmia tornou-se patente a existência de uma corrente teórica mais ou menos definida que, desde pelo menos As Instruções de Shuruppak, em meados do III milênio a.e.c., na Mesopotâmia, gravitava em torno do tema da “Sabedoria” (CLIFFORD, 2007, p.6). A Literatura Sapiencial, assim, é uma tradição intelectual que transcende a experiência de Jó, e igualmente do povo judeu, e gravita em torno de certos conceitos, presentes tanto no pensamento mesopotâmico quanto no egípcio. Sua força intelectual foi grande na antiguidade oriental e gerou expressiva produção literária e mítica.

Em sumério, “sabedoria” é *nam-kù-zu*, que pode ser traduzido literalmente como “puro e sagrado conhecimento”. O equivalente acadiano é *nemeku* (CLIFFORD, 2007, p. 3). Segundo Clifford, essas palavras podem ser associadas tanto ao termo hebraico *hokmah* quanto ao grego *Sofia* (CLIFFORD, 2007, p. 4). Von Rad amplia essa perspectiva maior, ao explicar que “a palavra hebraica para sabedoria, *hokmah*... é uma entre outras. Existem duas palavras da mesma raiz: *tevuna* e *biyn*, que traduzimos como ‘entendimento’. Junto com essa também a palavra *yada* ‘conhecimento’” (VON RAD, 1981, p. 55). Assim, em torno da tradição sapiencial no Oriente próximo, da qual a literatura sapiencial bíblica é um desdobramento, articulava-se um pensamento cuja tendência histórica era a de aproximar-se a alguma percepção conceitual do universo, e embora eventualmente entranhado de mítica, buscando uma experiência metafísica de natureza intelectual. Tratava-se de uma operação que poderia, se tomássemos em consideração a filosofia grega, ser entendida como proto-filosófica (POPKIN, 1999, p. 1), embora, na verdade, fosse provavelmente apenas uma especulação metafísica necessária para ir além das práticas religiosas cotidianas, com o objetivo de alcançar, através dos procedimentos de observação do mundo, alguma verdade sobre a essência das coisas.

Esse pensamento tendia a perspectivas conceituais que podemos entender como monistas. Há em geral um movimento, dentro dessa tendência sapiencial, para crer na existência de uma “ordem da vida que abarca tudo”. Segundo Zenger, “a ordem originá-

ria que dirige o mundo” que os sumérios chamavam de Me e os egípcios de Maat (ZENGER, 2003, p. 284). Maat, filha do Deus criador Rá, incorporava a verdade, a justiça e a ordem harmoniosa do mundo (COLLINS, 1997, p.11). “a ela devia-se o equilíbrio do cosmo e a relação harmoniosa de seus elementos, além da coesão social” (ARAÚJO, 2000, p.403).

Tal tradição intelectual, em suas diferentes formas e abordagens, tinha origem social definida, isto é, círculos de escribas que nela acreditavam e a cultuavam, recebendo influências externas e dialogando, à sua própria maneira, com outros círculos intelectuais através de textos que atravessavam as fronteiras políticas e lingüísticas do mediterrâneo oriental antigo. Do ponto de vista político encarnavam, provavelmente, tendências conservadoras, principalmente porque sustentavam a crença na necessidade de um equilíbrio necessário independente da ação humana, à qual os homens deveriam forçosamente se submeter (LEITE, 2009, p. 50).

A presença dessa tendência em Israel acompanha as linhas gerais do pensamento sapiencial mediterrâneo oriental. O seu desenvolvimento atesta o surgimento de um núcleo intelectual devotado ao assunto, leitor de literatura estrangeira, mesopotâmica e egípcia. Pelo menos em uma passagem bíblica se diz que Provérbios, inserido nessa grande herança, é devido, pelo menos em parte, à ação dos “Homens de Ezequias” (25, p. 1). Um círculo de escribas ou de uma burocracia intelectual cuja existência é claramente atestada no final da monarquia (COLLINS, 1997, p. 7), tendo Ezequias governado entre c. 715 e 686 a.e.c. Exatamente no momento em que, de fato, a construção de um Estado mais consistente do ponto institucional engendra não apenas um corpo jurídico avançado (também dependente de modelos externos), como uma atividade intelectual fortemente subordinada, no caso da literatura sapiencial, aos modelos já conhecidos e sacramentados pela tradição. Por exemplo, sabe-se hoje que Provérbios 22:17- 23:11 é uma tradução das virtualmente contemporâneas Instruções de Amen-Em-Opet, texto egípcio do século VII-VI a.e.c. (PRITCHARD, 1969, p. 421-424). Isso significa não apenas a existência de uma reverente atitude de respeito intelectual dos núcleos judaicos aos núcleos sapienciais egípcios como também a ocorrência de contatos institucionais que transcendiam as barreiras lingüísticas.

Essa presença do Egito no pensamento sapiencial contrasta com o discurso anti-egípcio que estará presente na redação sacerdotal do Pentateuco. E não se pode deixar de pensar esse sentimento anti-egípcio expressava também uma discordância teológica

no período inicial do segundo templo. Um dos ápices da presença sapiencial está em Provérbios, nos discursos, em primeira pessoa, da “Sabedoria”, em gênero feminino. Neles se identifica, com alguma dose de probabilidade, a presença de uma transfiguração da divindade feminina egípcia Maat: “Deus me criou, primícias de sua obra, de seus feitos mais antigos, desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra. Quando os abismos não existiam, eu fui gerada, quando não existiam os mananciais de água” (8: 22-23). A “Sabedoria” é aqui uma espécie de atributo, emanção ou aspecto do Deus único, denominada de amon, ḥmꜣ, “arquiteto”, ou, pela raiz ḥmꜣ, aman, o “o que cuida, sustenta com o braço, o confiável”, palavra masculina: “Eu [a Sabedoria] estava junto com Ele [Deus] como arquiteto, eu era o seu encanto todos os dias, todo o tempo brincava em sua presença: brincava na superfície da terra, e me alegrava com os homens”(8:30-31).

Assim como Maat acompanha Ra, também hokmah acompanha o Deus dos hebreus. E assim como Maat, hokmah metaforiza uma ordem cósmica na qual está contida a realidade dos fenômenos do mundo. Se estendêssemos um pouco mais a rede de significações conceituais para além do universo mesopotâmico e egípcio, não seria demais deixar de considerar que também existe uma similitude entre essas concepções e a noção hindu de dharma. De fato, o dharma “é explicado como a obrigação de se adequar àquilo que os hindus consideram a ordem natural das coisas”, “o costume é mutável e varia de acordo com o local, mas dharma, como revelado pelos sábios, é eterno, unitário, baseado no dogma do consenso, e unificador” (BERNARD, 1994, p.184).

Dessa maneira sabemos que a tradição sapiencial possuía uma inflexão religiosa, que no caso de seus interlocutores judeus buscou alguma aproximação intelectual entre o monismo contido na crença na Sabedoria e o monoteísmo dos profetas. E que refletia tendências maiores do pensamento oriental que pensavam, assim o judaísmo numa perspectiva maior e, certamente, crítica.

III. Deus e Jó

A literatura sapiencial judaica tende a ser uma experiência literária sentencial, retirando muitas de suas inflexões do senso comum popular ou de observações mais elaboradas que assumem a forma de sentenças inspiradas. Há nessa tradição intelectual, usualmente, uma maior ou menor crítica às perspectivas proféticas que fundamentam a equação pecado-punição, e a sua institucionalização sacerdotal, bem como às inspira-

ções apocalípticas (também de fundo profético) que exteriorizam um universo de revelações fantásticas. Embora a aceitação do modelo sacerdotal seja uma tendência quanto mais nos aproximamos da crise final de 70.

Von Rad chamou a atenção para o fato de que a “sabedoria”, não deve ser equacionada com a “razão” grega, logos, ou ratio. Nesta existe uma determinação técnica, que propicia alcançar algo através do entendimento, garantindo poder àquele que abarca tal ou qual fenômeno através dela (VON RAD, 1981, p. 297). Donde defender que “sabedoria”, principalmente nos textos bíblicos é, na verdade, um tipo de carisma. No entanto, a “sabedoria” está repleta de conexões entre realidades do mundo e formulações sobre as coisas, que expressam assim a apreensão de uma realidade prévia, um plano. A desconexão entre pecado e punição, ou a percepção da irrealidade das visões oníricas, fundamentam uma crítica que emerge da percepção de sentidos existentes no mundo, e não fora ou contra ele.

Parece claro, no entanto, que o Livro de Jó contém, entre outros elementos, o relato de uma experiência mística. O encontro de Jó com Deus é, na verdade, a culminância e o elemento central da narrativa. O entendemos como místico porque, como definiu Keller, “textos místicos são textos que discutem o caminho em direção a realização do mais elevado dos conhecimentos que cada religião em particular tem a oferecer e que contém princípios sobre a natureza desse conhecimento” (KELLER, 1978, p.77). Mas principalmente por conta da natureza do encontro. Se formos ao pensamento fundador dos modernos estudos de mística, o de William James, veremos que encontramos em Jó, especialmente em seu diálogo final com Deus, três dos elementos centrais da mística: o sentimento do inefável, as impressões subjetivas profundas e a sensação de transcendência (JAMES, 1973, p. 28-29). Além, é claro, da experiência do numinoso, do *mysterium tremendum e fascinans*, de Rudolf Otto (apud SHARPE, 2005. p. 35). O texto está provavelmente inserido na categoria de “relatos sobre visões”, definida, há muito, como um subgênero da literatura mística por Carl Keller (KELLER, 1978, p. 85), numa forma de “narrativa impessoal” (MOORE, 1978, p. 103). A experiência mística de Jó o introduz no universo hebraico de diálogos entre o finito e o infinito, do qual emerge, por exemplo, um código de Leis, para Moisés, ou visões fantásticas para os profetas. Mas o diálogo de Jó é diferente. Ele introduz as reflexões milenares da tradição sapiencial no cerne das concepções teológicas do segundo templo.

Um momento importante, nesse sentido, em Jó é o chamado “Elogio da Sabedoria”, uma inserção nos diálogos que são travados ao longo da ruína do protagonista. Ali se introduz a reflexão sobre a percepção ou não da totalidade do projeto de arquitetura do mundo.

Mas a Sabedoria, הַחֹכְמָה, hahokmah, de onde provém ela? Onde está o lugar da inteligência, בִּינָה, binah? O homem não lhe conhece o caminho nem se encontra na terra dos mortais. Diz o abismo: "não está em mim". responde o mar: 'não está comigo'. Não se compra com o ouro mais fino nem se troca a peso de prata. De onde vem, pois, a Sabedoria? Onde está o lugar da inteligência? Está oculta dos olhos dos mortais e até das aves do céu está escondida... E disse ao homem: 'o temor, יִרָא, yirat, de Deus, eis a Sabedoria; fugir do mal, מֵרָע, merah, eis a Inteligência' (28:12-28).

Aqui se resume a crítica que será a tônica de Jó, e que acabará com as argumentações oficiosas e oficiais de seus amigos, que buscam explicações claras ou precisas para sua tragédia. A absoluta compreensão das coisas do universo é impossível, e por isso Deus adverte que o misterium tremendum é a fonte da Sabedoria, o temer, o enigma e a realidade, ou experimentar, a humildade aterrorizada diante das coisas, são pontos que estruturam e norteiam as atitudes superiores. Isso conduz ao afastamento do mal, ele mesmo um enigma. A raiz da palavra “mal”, רָע, raah, remete a “barulho”, o que talvez queira dizer que o mal é o tumulto, quem sabe a algaravia das opiniões feitas pelos homens sobre a natureza do mundo. Talvez a dos seus interlocutores e amigos e, se ponderarmos nas questões teológicas e políticas do período do segundo templo, os sacerdotes do monte Zion, os benei Zadok (LEITE, 2009). Isso recorda um pouco um diálogo narrado por Shankara (séc. IX e.c.), no Brahma Sutra Bhashya, quando Baskhali pede ao sábio Bahva que explique a última realidade das coisas, Atman. Bahva nada responde. Baskhali pergunta mais duas vezes, e na terceira Bahva diz: “eu respondi, mas você não entendeu. A essência é silêncio” (BRAHMA SUTRA BHASYA, 1996, p. III.ii.16).

Em que pese essa possibilidade, o momento em que Deus decide aparecer a Jó o faz, no entanto, de “dentro da tempestade” הַסְעָרָה, hasearah, (38:1). Para entender essa metáfora, que se insere dentro de uma analogia muito usual na literatura bíblica, cabe considerá-la, certamente, como um relação de semelhança e não de causa (STRENG, 1978, p. 151). “A fala mística é fundamentalmente ‘tradutora’” disse Certeau (CERTAU, 1992, p.164). O autor místico denomina o fenômeno intraduzível para torná-lo

aproximadamente compreensível ao leitor. A tempestade representava um dos maiores enigmas visíveis, pela sua absoluta imprevisibilidade e potencial poder destruidor. Assim, foi entendida como capaz de representar, por analogia, a inconstância da natureza e a imprevisibilidade do movimento da existência. E por isso que devemos entender que a aparição de Deus de “dentro da tempestade”, traduz a sua natureza absolutamente essencial, inacessível e incontrolável, metáfora do universo surpreendente que é a vida de Jó, ou de todas as formas vivas, de dentro do qual Ele surge. Então, assim se expressa Deus, nesse caso o arquiteto, אֱמֹן, amon:

Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra? Dize-mo, se é que sabes tanto. Quem lhe fixou as dimensões? - se o sabes - ou quem estendeu sobre ela a régua? Onde se encaixam suas bases, ou quem assentou sua pedra angular, entre as aclamações dos astros da manhã e o aplauso de todos os filhos de Deus? (38: 4-7).

Aqui Deus é o artesão. O projetista do universo, cujo plano só pertence a Ele e que é desconhecido para o ser humano. Essa impotência do ser é patente adiante:

foram-te indicadas as portas da morte, ou viste as portas da sombra da morte? Examinaste a extensão da terra? Conta-me se sabes tudo isso. De que lado mora a luz, e onde residem as trevas (17-19)... podes atar os laços das plêiades ou desatar as cordas de Órion? Podes fazer sair a seu tempo a Coroa, ou guiar a Ursa com seus filhos? Conheces as leis dos céus, determinas o seu mapa na terra? (31-33).

Assim se configuram não apenas a ignorância, no caso sobre a estrutura e funcionamento do cosmo, (Deus trata aqui de constelações e da impossibilidade humana de lidar com elas ou modificar seus movimentos) mas também a impotência do ser diante das leis, regras, מִשְׁתָּרוֹת, mishtaro, (da raiz שָׁטַר, shotar, escrita) do universo. Perdue sugere que aqui ecoa a antiga posição sapiencial, conservadora em essência, que, na derrota dos questionamentos de Jó, elege a escravidão e a submissão como atitudes sábias. É possível. A vitória de Deus sobre Jó é, nesse aspecto, a vitória da realidade sobre as ilusões humanas.

Jó, ao terminar o primeiro discurso de Deus, arrisca algum comentário. Nesse sentido não há como comparar a pretensão de Moisés com o esmagamento de Jó. Moisés tudo argumenta, todos defende, se ergue realmente diante de Deus com muita autoridade. E de fato, essa autoridade de intermediário é aquela herdada pelos sacerdotes do Templo de Jerusalém, que tudo sabem sobre Deus e seus desígnios. E pelos amigos de

Jó, cheios de respostas para tudo. Jó recua diante da tempestade e do discurso de Deus, e diz apenas: “Eis que sou pequeno (insignificante) (יָלֵךְ, kaloti): que poderei responder-te? Porei minha mão sobre a boca; falei uma vez, não repetirei; duas vezes, nada mais acrescentarei” (40:4-5).

Essa parte é interessante: יָלֵךְ, kaloti, cuja significado é “leve”, talvez efêmero. “Porei minha mão sobre a boca”. Jó portanto silencia. Teme a Deus e afasta-se do mal, ou da fala. Este é o carisma da sabedoria. O silêncio de Jó é curioso pois atua como contra-discurso de toda experiência humana na literatura culminada pelos sacerdotes no Pentateuco. Pois inicia o Pentateuco com a fala, de Adão, prossegue com a fala de Moisés e o tema avança pela literatura sapiencial com as falas dos profetas (LEITE, 2006, p.16). Essa repetição potente, de denominar as coisas e o mundo, não funciona em Jó. O seu movimento é o de calar-se: “nada mais acrescentarei”. Se podemos concordar com Pardue no que diz respeito ao caráter socialmente conservador de Jó, fundado no medo e na opressão, tanto de Deus, quanto, certamente, dos poderes instalados no mundo, também é correto, por outro lado, afirmar que Jó contém uma crítica incisiva à profusão de discursos e de certezas que fundamentam os poderes religiosos, especialmente os do seu tempo, é claro.

Se o objetivo é a ponderação sobre a essência, Deus, Jó introduz, na literatura do segundo templo, questões que vinham sendo, por séculos, ponderados pelos pensadores mesopotâmicos e egípcios e que talvez refletisse diálogos mais amplos, à Oriente. Adverte sobre a limitação dos argumentos e sobre a fragilidade da existência. Estabelece um horizonte de reflexão que está além de todas as argumentações conhecidas. Apesar de tudo, parece dizer Jó, estamos sempre sós e impotentes diante do mundo. Quando os rabinos refletiram sobre Jó, assim, entenderam-no como metapersonagem, que é, de fato. Viveu em várias épocas, e em nenhuma. De certo que não era judeu, porque era voz do mundo emergindo e criticando as certezas do judaísmo, e por isso também o era, porque incorporado, por Moisés, seu autor mítico, ao universo crítico que reconhece a limitação de qualquer sistema. Talvez por isso já no final do segundo templo os escribas de Qumran registraram o silêncio de Jó com o mesmo status de sacralidade com que registravam a loquacidade de Moisés. Em paleo-hebraico. Escrita das mais sagradas. Expressão, como o Pentateuco, da própria escrita de Deus.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade**: a literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000.

BABA BATHRA in EPSTEIN, R. Dr. I. (Ed.). **Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud**. London: Soncino Press, 1990.

BERNARD, Bernard. From Dharma to Law, In GOODMAN, Hananya (ed.). **Between Jerusalem and Benares**. New York: State University, 1994.

BRAHMA SUTRA BHASYA de. **Shancaracharya**. Calcutta,: Advaita Ashrama, 1996.

CERTEAU, Michel de. **La Fable Mystique**, 1. Paris, Gallimard, 1992.

CLIFFORD, Richard J. (ed.). **Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel**. Atlanta: SBL, 2007.

COLLINS, John J. **Jewish Wisdom in the Hellenistic Age**. Louisville: John Knox Press, 1997.

DELL, Katherine: Wisdom Literature. In PERDUE, Leo G. **The Blackwell Companion to the Hebrew Bible**. Oxford: Blackwell, 2001.

FOWDEN, Garth. **The Egyptian Hermes**: a historical approach to the late pagan mind. Princeton, 1993.

JAMES, William. The Marks of Mystical Experience. In YANDELL, Keith. **God, man and Religion**. New York: MacGraw-Hill, 1973.

KELLER, Carl. Mystical Literature. In KATZ, Steven L. (ed.). **Mysticism and Philosophical Analysis**. New York: Oxford, 1978.

LEITE, Edgard. **As Origens da Bíblia e os Manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: CHCJ, 2009.

LEITE, Edgard. **O Pentateuco**: uma introdução. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

MOORE, Peter. Mystical Experience, Mystical doctrine, Mystical technique. In KATZ, Steven L. (ed.). **Mysticism and Philosophical Analysis**. New York: Oxford, 1978.

NEWSON, Carol. Book of Job. In SCHIFFMAN, Lawrence H. and VANDERKAM, James C. **Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls**. Oxford, 2000.

O LIVRO DE JÓ. In **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas, 2004. (cotejado com o texto da Bíblia Hebraica Stuttgartensia Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

PERDUE, Leo G. **Wisdom Literature a Theological History**. Louisville: John Knox Press, 2007.

POPKIN, Richard H (ed.). **The Columbia History of Western Philosophy**. New York: Columbia, 1999.

PRITCHARD, James (ed.). **Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament**. Princeton: Princeton, 1969.

SHARPE, Eric. The study of religion in historical perspective. In HINNELS, John R. (ed.). **The Routledge Companion to the Study of Religion**. New York: Routledge, 2005.

STRENG, Frederick. Language and Mystical Awareness. In KATZ, Steven L. (ed.). **Mysticism and Philosophical Analysis**. New York: Oxford, 1978.

TOV, Emanuel. **Textual Criticism of the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

VON RAD, Gerhard. **Wisdom in Israel**. Nashville: SCM, 1981.

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

Recebido em: 27/02/2011

Aprovado em: 23/05/2011