

2.

O CONTEXTO HISTÓRICO DO LIVRO DE JÓ

2.1.

Datação e redação do livro de Jó e de Jó 14,13-17

O livro de Jó possui duas seções, uma em prosa (cf. Jó 1–2; 42,7-17) e outra em poesia (cf. Jó 3,2–42,6). A seção em prosa emoldura a poesia, dividindo-se em duas subseções: um prólogo (Jó 1–2) e um epílogo (Jó 42,7-17). Com diferentes formas literárias, supõe-se que o livro, em sua origem, não tenha sido uma peça unitária, e que cada parte foi redigida em épocas diferentes.

Incoerências dentro da parte em prosa (cf. 1,1-5.13-19.21a.22; 42,11-17) fazem supor que houve inserções posteriores ao relato original. Mesmo no diálogo entre Jó e seus três amigos, que parece formar um todo homogêneo, se percebe a mão de um editor ou de vários copistas que, acidental ou intencionalmente, inseriram certo número de alterações na poesia. Pode ter ocorrido um processo de tradição oral, em que o autor recebeu e modificou a parte poética da obra. Muitas alterações tornam difícil a datação da obra ainda hoje. O autor não faz qualquer referência a eventos históricos e não menciona elementos pertinentes à vida do povo de Israel, como o chamado de Abraão, o êxodo, a eleição, a aliança, a terra prometida, a conquista e o exílio. Os temas que permeiam várias partes do AT como a monarquia, o templo, a lei, os profetas e o julgamento das nações não são abordados em momento algum do livro.¹ É uma incógnita que dificulta localizar o autor no contexto da redação da obra para fixação de datação segura.

São tantas e tão divergentes as opiniões dos estudiosos para a datação do livro de Jó que se podem relacionar doze diferentes hipóteses², que vão da época pré-mosaica ao século II a.C. As diversas hipóteses pressupõem argumentos

¹ O contexto ligado ao povo de Israel pode ter sido deliberadamente omitido pelo autor, com o objetivo de neutralizar ou universalizar a obra para o mundo pagão (cf. ANDERSEN, F. I., *Job*, Nottingham, Inter-Varsity Press, 2008, p. 65).

² Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., SICRE DÍAZ, J. L., *Job, Comentario Teológico y Literario*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 2002, p. 83-84.

históricos, religiosos, culturais, elementos de vocabulário e estilo, e a relação da obra com outros textos, tanto bíblicos como não bíblicos.

Descobertas arqueológicas dos últimos séculos contribuíram para que se concluisse que Israel sofreu de fato grande influência cultural dos povos vizinhos do Antigo Oriente Próximo. A vida do povo do antigo Israel inseria-se na atmosfera internacional da época. Não surpreende, portanto, que a sabedoria, o folclore internacional, o pessimismo egípcio e o ceticismo mesopotâmico possam ter influenciado a composição do escrito, e que estes elementos possam ser utilizados para uma fixação da data de redação da obra. Critérios aproximados foram utilizados, baseando-se em dois ou mais argumentos, para situar a redação da parte poética e da moldura narrativa da obra na época pré-exílica ou pós-exílica, como se verá a seguir.

2.1.1.

Datação pré-exílica

a) Elementos de antiguidade na moldura narrativa

Elementos da tradição patriarcal, da sabedoria e de textos de Jeremias e do II Isaías, bem como os contos do folclore internacional, cujos tema e conteúdo possuam semelhança com Jó, podem ser examinados, servindo para alguns autores como subsídio para uma datação do livro de Jó no período pré-exílico.

A riqueza de Jó, caracterizada pela posse de animais e servos, antes do início do sofrimento do herói (cf. Jó 1,3), e com sua vida restaurada (cf. Jó 42,12), assemelha-se às posses de Abraão (cf. Gn 15,9-10). O próprio Jó oferece seu sacrifício a YHWH, sem participação de um sacerdote na execução do ritual (cf. Jó 1,5), da mesma forma que o patriarca Abraão o fez (cf. Gn 15,9-10). Tanto Jó (cf. Jó 42,16) como Abraão (cf. Gn 25,7; 35,28; 47,28; 50,26) têm vida longa. Os bens de Jó, os sacrifícios oferecidos por ele e sua longevidade poderiam supor a era patriarcal.³

³ Segundo Clines, pode tratar-se apenas de retratação da era patriarcal, por influência da tradição oral (cf. CLINES, J. A. D., *Jó 1-20*, Nashville, Thomas Nelson, 1989, p. ivii).

O nome do herói da obra é mencionado no livro de Ezequiel, juntamente com outros heróis da tradição israelita, Noé e Danel (cf. Ez 14,14-20), sugerindo que o profeta conhecia a lenda de Jó.⁴ Neste caso, Jó seria anterior a Ezequiel e sua redação seria em torno do século VII a.C.⁵

O relato de Jó é situado na terra de Hus (cf. Jó 1,1), ao sul de Aran (cf. Gn 36,28; Lm 4,21); os seus amigos, Elifaz, Baldad e Sofar são ligados respectivamente às cidades de Temã, Suás e Naamat (cf. Jó 2,11), localizadas na região da Idumeia. A referência מְכַל־בְּנֵי־קֶדֶם (“o maior homem dentre os filhos do Oriente”) (cf. Jó 1,3b), designava os habitantes do leste da Palestina, em especial dos territórios edomita e árabe.⁶ Edom e os territórios do Oriente eram considerados, em Israel, pátrias da sabedoria. Israel poderia ter recebido o tema dos edomitas, que eram povos seminômades do sul e do sudeste do Mar Morto, e reputados como sábios (cf. Jr 49,7). Jó refletiria, assim, possivelmente um contexto edomita, adotando um ponto de vista da sabedoria comum aos povos do Oriente (Próximo e Médio), mais do que o conceito religioso sacerdotal israelita.

A escolha do termo עֵלֹא (“Eloá”), como nome divino, quase não utilizado no AT, mas normalmente usado no livro de Jó (cf. Jó 3,4.23; 4,9), poderia indicar também uma certa familiaridade com a Temã de Faran (cf. Hab 3,3). O termo עֵלֹא é também empregado em Provérbios por Agur (cf. Pv 30,1.5), considerado um sábio da Arábia Setentrional de região edomita.⁷

Contudo, duas questões se põem contra uma datação pré-exílica com base neste argumento: primeira, o autor não compartilha da ideologia dos círculos sapienciais judaicos e, até, de certo modo, a desconstrói no seu tradicional conceito ortodoxo⁸; segunda, o autor coloca em cena um herói edomita, que é piedoso e justo, submetido à aprovação de YHWH, quando, se sabe, os judeus

⁴ Noé, Danel (conhecido através dos textos de Ugarit) e Jó são heróis da tradição israelita. A figura de Noé é conservada pelos relatos de Gn 6-9, Danel como homem justo e sábio (cf. Ez 14,14.20; 28,3) e Jó, como homem justo (cf. Ez 14,14.20).

⁵ Cf. ALONSO SCHÖKEL, L., SICRE DÍAZ, J. L., *Job, Comentario Teológico y Literario*, p. 25.

⁶ A expressão designa todos os que habitavam o leste da Palestina, em especial nos territórios edomita e árabe (cf. Nm 24,21ss).

⁷ Cf. TERRIEN, S., *Jó*, São Paulo, Paulus, 1994, p. 12.

⁸ Cf. BEZUIDENHOUT, L.C., “A Context to Frame the Book of Job”, in *Old Testament Essays*, 9 (1996), p. 9-19.

foram adotando uma atitude cada vez mais hostil em relação a “casa de Esaú” (cf. Ab 1, 16-18).

b) Paralelos com a literatura extra-bíblica

Um argumento utilizado para datar em época pré-exílica o livro de Jó são seus paralelos com textos extra-bíblicos. Outros autores do Antigo Oriente trataram da temática do sofrimento dos justos, assim como encontrado no livro de Jó. São textos considerados precursores de Jó, e que se constituíram em fundo cultural da obra. Os principais textos, em ordem cronológica, são:

1. *O debate sobre o suicídio ou Diálogo do desesperado com sua alma* (2190-2040 a.C.)⁹ – conto egípcio que trata de um homem cansado e desiludido com a vida, que vê a morte como uma fuga dos problemas. Este deve tirar a própria vida lançando-se no fogo, mas não terá a companhia de sua alma, com quem discute. Desesperado, implora-lhe que não o abandone. Como Jó, espera que, em sua busca, os deuses venham defendê-lo. A alma tenta demovê-lo do intento, falando-lhe dos prazeres da vida. O desesperado torna-se mais eloquente no debate e convence a alma a permanecer com ele, na vida ou na morte. Jó também pensa na morte como fuga de seus sofrimentos (cf. Jó 3,1ss; 6,8-13). A visão de YHWH impede Jó de cometer suicídio, embora o desfecho deste livro difira grandemente daquele do texto egípcio (Jó 7,6-21). Jó vê mais significado na vida que o herói egípcio. As perspectivas de Jó se baseiam na fé em YHWH, Soberano e Criador do Universo.

2. *Os protestos do camponês eloquente* (séc. XX-XVII a.C.)¹⁰ – conto egípcio com discursos poéticos e prólogo e epílogo em prosa. Um camponês ofendido, ao denunciar o crime praticado contra ele, precisa apresentar o problema e inflama-se em sua retórica. Como em Jó, o ofendido faz longos discursos sobre a justiça verdadeira. Jó lança seu discurso para YHWH, enquanto o camponês o faz para o administrador chefe.

⁹ O original remonta ao Primeiro Período Intermédio (cerca de 2190-2040 a.C.) e a cópia atual procede do Império Médio (cf. ALONSO SCHÖKEL L. e SICRE DÍAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literário*, p. 27-28).

¹⁰ Cf. TERRIEN, S., *Jó*, p. 13.

Era um costume literário egípcio enquadrar um diálogo poético em uma narrativa em prosa, o que era inusitado em Israel.¹¹ Possivelmente, o autor de Jó tinha acesso à vida corrente egípcia e à literatura pessimista do Egito e talvez, segundo alguns, tivesse algum conhecimento da língua.¹²

3. *O poema do justo sofredor ou o Jó da Babilônia ou Louvarei o Senhor da Sabedoria* (1600-1150 a.C.)¹³ – conto acádio de paralelo mais famoso com Jó e mais estudado, o primeiro a ser conhecido. Na forma de monólogo, um homem do alto escalão é inesperadamente acometido de terrível sofrimento. Lamenta sua doença, argumenta que se esforçou em servir aos deuses com preces, festas e oferendas durante toda a vida, sem que isto tenha servido para alguma coisa. Recusa-se a aceitar sua situação como castigo moral ou ritual e lembra suas virtudes. Como Jó, fica perplexo com o mistério dos deuses e o destino dos homens, sem entender o sentido da vida. Diferente de Jó, ele foge do problema da teodiceia. A relação entre sofrimento e pecado não é vista da mesma maneira, e o herói deste conto teme a morte inexorável e, implicitamente, rejeita a doutrina da eficácia das boas obras. O tema se limita exclusivamente à enfermidade física do protagonista, e não aborda outros aspectos como a rejeição social. A maior parte do texto se ocupa com a descrição da cura do protagonista, enquanto em Jó ela é apenas insinuada (cf. Jó 42,10).¹⁴

4. *O indivíduo e seu deus pessoal* (séc. XVI a.C.)¹⁵ – um texto acádio, bastante fragmentado, com tema menos complexo que Jó e estilo literário diferente, que exhibe alguns paralelos surpreendentes: o sofredor declara que serviu a seu deus fielmente e contrasta sua glória passada ao infortúnio presente (cf. Jó 29-30); um amigo dá suporte ao herói, o que não ocorre com Jó (cf. Jó

¹¹ Semelhante também à profecia de *Nefer-Rohu* (cf. TERRIEN, S., *Jó*, p. 13).

¹² “Os paralelos entre o *poema* de Jó e a literatura egípcia são muito mais significativos do que os que foram mostrados entre a *história* de Jó e o folclore internacional” (cf. TERRIEN, S., *Jó*, p. 13); ANET, 405-407.

¹³ Cf. ANET, 596-600; POPE, M. H., *Job, a New Translation with Commentary*, New York, Double Day Company, 1973, p. XXIII; ANET, 407-410.

¹⁴ Cf. TERRIEN, S., *Jó*, p. 15.

¹⁵ Cf. HARTLEY, J. E., *The Book of Job*, Michigan, Eerdmans Publishing Co., 1988, p. 10. Outros autores classificam o texto como sumério, datando-o de cerca 2000 a.C. (cf. FESTORAZZI, F., “Giobee, Qoèlet, Sapienza”, in: FESTORAZZI, F. – BONARA, A. – A. sist. (ed.), *Il Messaggio della Salvezza. Gli “scritti” dell’Antico Testamento*, Torino, Elle Di 1190, p. 58). Cf. também ANET, 589-591.

6,14-24); o seu deus reconhece seu lamento, declara-o inocente (cf. Jó 42,7) e o elogia por aguentar o pesado fardo, prometendo-lhe um futuro brilhante e exortando-o a não se esquecer dele. Este sofredor não se queixa contra seu deus por agir injustamente permitindo seu sofrimento.

5. *Teodiceia babilônica* ou o *Diálogo acróstico sobre a teodiceia* (1400-800 a.C.)¹⁶ – o texto cuneiforme trata da discussão entre um homem aflito e seu amigo sobre a justiça divina e o significado da existência. Este texto apresenta uma conversação filosófica sobre o mal. Não ocorre intervenção divina no final, nem mudança na vida do protagonista. Como o livro de Jó, possui a mesma forma de diálogo, mesma ironia e argumentos idênticos para defender a teologia tradicional (cf. Jó 22,15-16.23s). Em ambos, a justiça divina é colocada em dúvida, o protagonista defende sua inocência e é invadido pelo pessimismo, abordando o problema intelectualmente, sem se refugiar na súplica religiosa.

6. *O Eclesiastes babilônico* ou *Um diálogo sobre a miséria humana*, (1000 a.C.)¹⁷ - conto acádico em que a natureza do sofrimento do herói e a solução abordada são diferentes de Jó. O sofredor dialoga com um amigo sobre a justiça divina e o sofrimento humano. Reclama dos problemas suportados, sem pedir ajuda aos deuses. Para o amigo, o homem é propenso ao mal e o sofredor, sendo ímpio, deve pagar sua dívida, sem mudar as determinações de YHWH. O sofredor reclama porque os deuses não restringiram o mal. Humilhando, ele precisa obedecer a seu próprio escravo e suportar o insulto do próspero. Para o amigo, o insulto aos deuses é injusto, pois estes têm caminhos insondáveis. Assim como Jó, o sofredor reclama do elogio aos criminosos que abusam do inocente (cf. Jó 17,8). Apesar de o diálogo se dar entre dois personagens, com discursos mais curtos, o conto pode ter influenciado o formato do livro de Jó.¹⁸

No texto acádico se percebe certo ceticismo na crença que relaciona a virtude ou pecado de cada um com o resultado positivo ou negativo obtido na vida. Prosperidade, saúde e vida longa resultariam da prática da virtude, enquanto pobreza, doença e morte prematura da prática de atos criminosos ou pecados. A

¹⁶ Cf. ANET, 600-601; ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DÍAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literário*, p. 38.

¹⁷ Cf. ANET, 601-604; HARTLEY, J. E., *The book of Job*, p. 9.

¹⁸ Cf. HARTLEY, J. E., *The book of Job*, p. 438-440.

razão do escrito pode estar no fato de que, desde a III dinastia de Ur (cerca de 2000 a.C.)¹⁹, alguns dos pensadores sumérios tentavam combater essa visão, ao mostrar que todos os homens são culpados (cf. Jó 14,1).

7. *Conto de Hariscandra* – conto indiano baseado em tradições muito antigas, possui também um desafio entre dois membros de uma assembleia divina (cf. Jó 1,6)²⁰, semelhante ao desafio proposto por Satã a YHWH no livro de Jó. Os deuses acham impossível encontrar um ser perfeito entre os humanos. Vasishta declarou que Atschandira (Hariscandra) seria esse homem perfeito (cf. Jó 1,8). Shiva Rubra, “O Destruidor”, oferece-se para demonstrar o contrário (cf. Jó 1,9-11), mas exige como condição que Atschandira seja entregue a ele. Atschandira é submetido a todo tipo de privação: riqueza, reino, mulher e o filho único (cf. Jó 1,13-19), mas resiste e persiste em sua virtude. O herói é então recompensado generosamente e sua vida é restaurada (cf. Jó 42,10-17). Conforme combinado, Vasishta repassa o mérito ganho ao seu herói.²¹

c) *Elementos da literatura bíblica*

A literatura bíblica do AT serve também de baliza para fixação de uma data para o livro de Jó. É possível que tenha havido contato entre os autores, sendo difícil determinar quem dependeu de quem. Chama atenção, contudo, a relação com Jeremias e II Isaías:

1. O autor do livro de Jeremias maldiz o dia em que nasceu (cf. Jr 20,14-18). São palavras semelhantes às palavras iniciais de Jó (cf. Jó 3,3-11).²² Se Jeremias é o ponto de partida para o autor de Jó, a data de redação do livro de Jó seria próxima à data de redação do livro de Jeremias, ou seja, no século VII-VI a.C. Pode se tratar, no entanto, de uma fórmula comum desenvolvida de dois modos diferentes, e não necessariamente de dependência literária. Pode ser que a

¹⁹ Cf. TERRIEN, S., *Jó*, p. 15.

²⁰ De forma diferente do conto indiano, o narrador hebreu ignora o valor dos méritos entre os mortais, tendo o objetivo apenas de mostrar que o herói servia a YHWH “por nada”. (Cf. TERRIEN, S., *Jó*, p. 13).

²¹ Cf. TERRIEN, S., *Jó*, p. 12.

²² Comparáveis semelhanças podem ser encontradas também em Jr 15,18 e Jó 6,15-20; Jr 15,21 e Jó 6,23; Jr 12,1-3 e Jó 21,7s.

formulação de Jó seja mais desenvolvida que a de Jeremias ou que a forma de Jó seja mais recente.²³

2. O tema do sofrimento no livro de Jó é semelhante ao apresentado por Cantos do Servo de YHWH, no livro de Isaías. As semelhanças são intrigantes.²⁴ A ideia do sofrimento vicário pode situar o II Isaías em um estágio mais tardio.²⁵ Por outro lado, fala em favor da proximidade dos dois escritos o uso significativo dos mesmos termos raros²⁶ e, sobretudo, a escolha de expressões idênticas, ou mesmo muito parecidas²⁷, usadas na descrição dos temas fundamentais como a transcendência de Deus e a precariedade do homem.²⁸ O autor de Jó desenvolve diversas teorias para a explicação e a solução do sofrimento humano, sem dizer uma palavra sobre a teoria da substituição sacrificial ou da solidariedade vicária.²⁹ O Cantos do Servo não permite uma conclusão definitiva. Cronologicamente falando, não é necessário que as duas concepções, a de Jó e de Isaías, se tenham sucedido ou façam parte de uma mesma linha de evolução, pois pode ter havido um desenvolvimento paralelo.³⁰ Pode-se inclusive pensar na possibilidade de uma anterioridade de Jó em relação ao II Isaías.³¹

²³ cf. ALONSO SCHÖKEL L., SICRE DÍAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 89.

²⁴ Alguns temas são correlacionados, como o da defesa de YHWH diante das falsas seguranças (cf. Is 50,8 e Jó 13,19); YHWH socorre o aflito (cf. Is 50,9 e Jó 13,28); sofrimento do justo (cf. Is 53,9 e Jó 16,16-17).

²⁵ Cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 89.

²⁶ Terrien (*Jó*, p. 30) apresenta como exemplos os vocábulos רָק (cf. Jó 22,14; Is 40,22) e אָצְצָצָא (cf. Jó 5,25; 21,8; 27,14; Is 44,3; 48,19).

²⁷ Terrien (*Jó*, p. 30) destaca ainda as expressões מִי יִשְׁכַּבּוּ (cf. Jó 11,10b; Is 43,13), מִי־יֵאֱמָר אֱלֹהֵי (cf. Jó 9,12b; Is 45,9b) e לְמַדְד־עַתָּה לְהִלָּאֵל (cf. Jó 21,22a; Is 40,14c).

²⁸ Os termos raros e as expressões consideradas idênticas, examinados em seus respectivos contextos, assegura que Jó dependa de Dêutero-Isaías. Além disso, Jó ignora o uso do verbo בָּרָא, frequente em Isaías (cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 89).

²⁹ TERRIEN, S., *Jó*, p.31.

³⁰ Algumas semelhanças (Is 40,26 e Jó 22,12-14; Is 40,6-8 e Jó 14,2; Is 63,10 e Jó 30,21; Is 59,4 e Jó 5,7; 15,35), em especial as doxologias (cf. Is 8,20-22 e Jó 9,8-10), parecem mostrar combinações de características de autores distintos convertidas em elementos de mesma estrofe (cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 90).

³¹ Pode-se inclusive pensar que o conteúdo do livro de Jó se formou durante o reinado de Salomão, tendo sido estabelecida sua forma final no tempo de Josias, por um israelita do norte de Gilead. Isto levaria a redação para uma data em torno de 750 a.C., antes que as conquistas assírias dizimassem essa comunidade (cf. ANDERSEN, F. I., *Job, An Introduction and Commentary*, p. 66).

2.1.1.1.

Conclusão

Apesar da existência de textos de culturas estranhas ao Antigo Oriente Próximo, com temática semelhante à do livro de Jó, não se pode garantir que o autor da obra tenha tido contato com qualquer destas culturas, nem que tenha se baseado especificamente em nenhuma delas.

São comuns os contos populares orientais e ocidentais que narram a saga do homem justo posto à prova por causa de disputas entre deuses ou seres celestiais rivais. Todos os textos apresentados são muito antigos e, o que se pode concluir, é que havia uma tradição muito antiga sobre o tema, que explica sua presença em várias culturas e épocas. Os textos do Antigo Oriente Próximo, pela proximidade literária com o livro de Jó (quanto ao gênero utilizado e estilo), e sendo tão antigos, poderiam falar em favor da antiguidade da lenda de Jó, que estaria por trás, ao menos enquanto tradição oral, da moldura narrativa do livro no que tange à descrição da figura de Jó, seu sofrimento e sua restauração.

Os argumentos apresentados no que se refere aos elementos observados em Jó e em outros livros da AT podem também ser explicados. O tema do sofrimento pode ter sido desenvolvido paralelamente por diferentes autores numa mesma época, sem que necessariamente fossem dependentes entre si.³² Para a datação do livro de Jó, devem ser considerados outros argumentos que a colocam no período pós-exílico. O autor, que se mostra familiarizado com a literatura das nações que formavam o Crescente Fértil, adotou o ponto de vista da sabedoria, com um humanismo cosmopolita, sem deixar de lado a herança israelita, com sua literatura legal, cultural e profética de Judá.

2.1.2.

Datação pós-exílica

A datação pós-exílica para o livro de Jó apresenta diversas hipóteses em relação ao livro como todo, ou para as suas partes em prosa e em poesia.³³ Os

³² Cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 90.

³³ Cf. CLINES, J. A. D., *Job 1-20*, p. 29.

argumentos, muitas vezes, conduzem a períodos tão abrangentes que não colaboram para uma eficaz datação do escrito.³⁴

A relação dos documentos principais da lei do Pentateuco com o livro de Jó é importante na datação da obra, determinando se o autor de Jó depende do Pentateuco em sua redação final. Podem-se citar como elementos comuns as referências à moeda הַטָּיִת (cf. Jó 42,11; Gn 33,19; Js 24,32); os instrumentos musicais (cf. Jó 21,12; 30,31; Gn 4,21; 31,27); o tema da formação do homem com o barro da terra e o sopro divino (cf. Jó 10,9; 27,3; Gn 2,7); a volta do homem à terra (cf. Jó 34,15; Gn 3,19); os sacrifícios não israelitas semelhantes (cf. Jó 42,8; Nm 23,1). Muitos textos recordam os de Deuteronômio como, por exemplo, a questão do culto das estrelas (cf. Jó 31,26-28; Dt 4,19).

Ainda a Lei da Santidade com o termo הַמִּזְבֵּחַ aplicado ao adultério (cf. Jó 31,11; Lv 18,17; 19,29; 20,14), bem como as palavras finais do livro, que parecem depender das fórmulas usadas pelos documentos sacerdotais na morte de Abraão e Isaac (cf. Gn 25,7s; Jó 35,28s), levam a crer que, se houve contato do autor do livro de Jó com o Pentateuco, certamente sua obra seria pós-exílica.³⁵

O termo שָׂטָן , usado com o artigo definido הַ , no livro de Jó (cf. Jó 1,6-9.12; 2,1-7), possui uso distinto do que ocorre em 1Cr 21,1, onde é usado sem artigo.³⁶ No primeiro caso, trata-se de uma função em que Satã é um adversário em geral, ou um acusador, membro da corte celeste. No segundo caso, Satã designa um personagem bem definido, princípio do mal. Portanto, Jó seria anterior ao livro das Crônicas e, como este último é datado do século IV-III a.C., o livro de Jó teria sua redação em tempo anterior, provavelmente, no século V a.C.³⁷

³⁴ Um exemplo é a hipótese de a redação da obra ter ocorrido na época do crescimento da responsabilidade individual em Israel, e antes que Israel aceitasse a crença da vida após a morte. Se a responsabilidade individual diante de YHWH já fazia parte da antiga fé de Israel, e estava em voga desde o início da monarquia, o período considerado da redação situa-se entre o século VII e o século II a.C. (cf. ANDERSEN, F. I., *Job, An Introduction and Commentary*, p. 66).

³⁵ Cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 91.

³⁶ Satã, em Jó, não tem qualquer relação com o Satanás posterior do judaísmo (adversário de YHWH e dos homens), trata-se de criação literária, cumprindo função na corte celeste: aquele que fiscaliza o reino, aquele que examina e acusa os homens. Satã é o acusador de Jó no livro (cf. TERRIEN, S., *Jó*, p. 26 e 65-66).

³⁷ Cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 90.

Um importante argumento para fixação da data da obra é a doutrina da retribuição. A crítica que transparece no livro de Jó sobre a lógica da retribuição seria mais apropriada no pós-exílio, pois, nessa época, a nação israelita testemunhava seu fracasso como entidade político-religiosa e carregava a suspeita de que YHWH a abandonara injustamente. Neste contexto, a redação do livro de Jó só seria possível no pós-exílio, em torno do século V a.C.³⁸

O escrito de Jó é carregado de aramaísmos, o que remete também a uma época tardia, quando este idioma era praticado nos ambientes judaicos.³⁹ Embora os salmos não sirvam de referência para a datação do livro de Jó, por serem eles mesmos de difícil datação, o Sl 107, provavelmente do pós-exílio, apresenta semelhanças com o livro de Jó (cf. Jó 5,16; 12,21.24). Neste caso, Jó teria sua redação no pós-exílio também.⁴⁰

Para Coogan⁴¹ há duas sobreposições de mundos sociais no livro de Jó. No prólogo e epílogo, Jó e os filhos vivem em “casas” (בַּיִת) (cf. Jó 1,4.10.13.18-19; 42,11). Nos diálogos, a mesma palavra “בַּיִת” é usada tanto para a habitação própria de Jó (Jó 19,15) como para a dos vizinhos⁴². Algumas palavras são usadas para “tenda” (principalmente לָהָא, também מִשְׁכָּן). Tal uso não deveria ser tomado literalmente para dizer que o próprio Jó⁴³ ou seus vizinhos⁴⁴ eram pastores seminômades como Abraão, Isaac e Jacó. Algumas destas referências devem ser entendidas como convenção poética, na qual a palavra “tenda” é uma palavra paralela para “casa”.⁴⁵ Desta forma, as várias palavras para “tenda”, muitas vezes significam simplesmente “habitação”, de maneira genérica. No diálogo poético, a habitação de Jó e de seus contemporâneos têm estruturas permanentes de casas e estão agrupadas em cidades. As cidades têm quadras públicas e portões (cf. Jó 5,4; 29,7; 31,21) nos quais ocorrem o jurídico e outros negócios públicos (cf. Jó 19,18;

³⁸ Cf. MORLA, V., *Job 1–28*, Bilbao, Desclee De Brouwer, 2007, p. 12-13.

³⁹ Cf. COSTA, F. L. G., “O livro de Jó: uma catequese para um povo fracassado em sua esperança”, in: *Revista de Cultura Teológica*, 19 (2011), p. 129-147.

⁴⁰ Cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 90.

⁴¹ Cf. COOGAN, M. D., “The Social Worlds of The Book of Job”, in: *Exploring The Longue Durée* 8, Winona Lake, 2009, p. 77-81.

⁴² Cf. Jó 7,10; 15,28; 20,19.28; 21,9; 22,18; 24,16; 27,18

⁴³ Cf. Jó 5,24; 11,14; 19,12; 22,23; 29,4.

⁴⁴ Cf. Jó 8,22; 15,34; 18,6; 14,21; 21,28.

⁴⁵ Note os paralelos בַּיִת / לָהָא / מִשְׁכָּן em Jó 21,28, e בַּיִת e מִשְׁכָּן em Jó 39,6.

30,28). Uma evidência de que Jó viveu no período pós-exílico, em uma cidade agrícola, é reforçada pelo fato de que ele cumpriu integralmente as exigências da aliança de Israel: o culto exclusivo a YHWH e respeito ao próximo, um reflexo da vida em Israel do século V a.C., com os valores que a moldaram.

2.1.2.1.

Conclusão

É provável que a narrativa do livro de Jó existisse há longo tempo, em forma oral, e que o autor, conhecedor de obras anteriores de domínio público em Israel, adaptou-a, dando-lhe uma forma final que refletia o contexto social, econômico, cultural e religioso de seu tempo.

O tema do sofrimento do justo poder-se-ia encaixar em qualquer época da história, o que ampliaria o quadro das hipóteses de datação, uma vez que o povo de Israel foi vítima de sofrimento, humilhação e opressão por mais de uma vez ao longo de sua história.⁴⁶ Contudo, a sabedoria em Israel cresceu sobremaneira no pós-exílio com a colocação da ordem imaginária como relevante literariamente e entendida cada vez mais como uma forma, de revelação de YHWH. A sabedoria passou a ser um mistério inerente à criação e à história, devendo ser acolhida pelo homem. A relação entre os temas do sofrimento do justo, o mistério de YHWH na criação e a sabedoria estão presentes de forma significativa no livro de Jó, o que confirma sua data tardia.

A crise da tradição sapiencial em Israel parece ser o pressuposto mais sólido na indicação do século V a.C., no pós-exílio, como o período da redação final do livro de Jó. Neste contexto, o povo de Israel procurava organizar-se e reafirmar sua identidade nacional. De qualquer forma, é necessário delimitar as coordenadas sociológicas, econômicas e históricas dessa crise que provocou uma profunda ruptura dentro da classe alta judaica. A crise serviu de motivo concreto para uma reflexão concreta e genérica de um autor independente sobre o destino

⁴⁶ Cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 91-92.

do homem, seu sofrimento e sua situação de vida, rebeldia e esperança diante de YHWH.⁴⁷

2.2.

O contexto histórico social do século V a.C.

As fontes que ajudam no conhecimento da história de Israel no pós-exílio devem ser buscadas nos acontecimentos históricos do mundo antigo, que marcaram profundamente a história israelita. As grandes historiografias da época de ouro da Grécia clássica do tempo de Péricles são fontes para esse conhecimento, no qual se destacam: Heródoto (484-425 a.C.), que descreve os conflitos entre gregos e os persas; Tucídides (460-396 a.C.), que descreve a Guerra do Peloponeso; Xenofonte (430-355 a.C.), que escreveu a *Ciropeia*, uma descrição da vida de Ciro, rei da Pérsia.

Também as fontes bíblicas são utilizadas para o conhecimento da história de Judá no século V a.C. A obra Cronista descreve a história da volta do exílio e como se formou a nova comunidade em torno do templo de Jerusalém restaurado. Na verdade, são poucos os documentos históricos a respeito de eventos e processos ocorridos entre a conquista de Ciro (538 a.C.) e a época de atuação de Esdras e Neemias, cujos livros possuem análise bastante controversa.

Foi época também dos profetas Ageu e Zacarias (cf. Esd 5,1; 6,14; Ag 1,1-15a; 2,6-7), cujos livros abordam os temas da restauração do templo (cf. Zc 4,6a.10b-14; Ag 1,15b-2,9) e da esperança (cf. Zc 2,59; 5,1-4; Ag 2,7.21s). Malaquias, livro profético anônimo, é outra fonte que pode ser consultada (cf. Ml 2,10-16; 2,17-3,5; 3,6-12). São obras com finalidade religiosa e, portanto, as referências a acontecimentos históricos que apresentam devem ser examinadas com muita cautela.

Os papiros de Elephantina, do século V a.C., encontrados na ilha de Elephantina, próxima de Assuã, no Nilo, e escritos em aramaico⁴⁸ são também fonte de informação sobre o pós-exílio. São documentos que permitem conhecer a vida

⁴⁷ Cf. ALONSO SCHÖKEL, A., SICRE DIAZ, J. L., *Job, Comentario teológico y literario*, p. 92.

⁴⁸ Cf. GUNNEWEG, A. H. J., *História de Israel*, São Paulo, Loyola, 2005, p. 219.

e a religião da colônia militar de judeus assentados na ilha. É provável que a colônia servisse para proteger a fronteira meridional do Egito. A colônia possuía seu próprio templo e mantinha correspondência com Jerusalém a respeito dos problemas relativos ao culto. Um documento oficial sobre a festa da Páscoa atesta que, pelo menos para o império persa, a comunidade era judaica.

2.2.1.

As medidas de Neemias

Ciro II (559-530 a.C.), fundador do Império Persa, adotou uma política de “tolerância”, permitindo a volta dos exilados.⁴⁹ Inicialmente, não houve grande interesse no regresso a Jerusalém. Os exilados na Babilônia já estavam na terceira geração, com negócios e vínculos estabelecidos. Havia, também, o problema das propriedades na Palestina para as famílias que retornavam, pois a terra não ficara desabitada durante o exílio, e direitos antigos e novos precisavam ser considerados.

As fontes veterotestamentárias à disposição do historiador são diferenciadas em termos de espécie e valor, e podem-se fazer algumas suposições com base em Esdras e Neemias, em conexão com a Obra Historiográfica Cronista. Um decreto imperial de Ciro II, por exemplo, apresenta duas formulações diferentes para a construção do Templo: em aramaico original⁵⁰ (Esd 6,3-5) e em hebraico, aparentemente revisada (Esd 1,1-4), chamada “proclamação”. As duas formulações não coincidem.⁵¹

Em 538 a.C., Zorobabel, de família davídica, foi encarregado pelo Império Persa (cf. Esd 6,6-10;) de construir o Templo e fazer a reinserção dos exilados (cf. Esd 2,2; 5,14-16). Pouco tempo depois, passaram a atuar em Jerusalém os

⁴⁹ Não se tratava de tolerância, mas de percepção de que, deste modo, o Império Persa melhor e mais duradouramente poderia dominar (cf. DONNER, H., *História de Israel e dos povos vizinhos*, V. 2, Sinodal, São Leopoldo, 2006, p. 446.)

⁵⁰ O edito em aramaico (cf. Esd 5,6–6,12) é cópia de um documento autêntico do arquivo da administração do tesouro persa em Ecbátana, constando de uma correspondência oficial que o sátrapa Tatenai (em grego: Hystanes), de Transeufrates, manteve no ano de 518 com a chancelaria de Dario I, em Susã (cf. DONNER, H., *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 462).

⁵¹ Nesta reconstrução da situação, seguimos o estudo de: DONNER, H., *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 446-476.

profetas Ageu e Zacarias (520 a.C.), que convocavam para a reconstrução do Templo (cf. Ag 1,2-4; Zc 4,9), que se iniciou somente sob Sesbazar. Diante da pobreza da comunidade, com parca produção dos campos e miséria generalizada, Ageu dirigia-se à classe alta de Jerusalém, interpretando a miséria como consequência da não reconstrução do Templo (cf. Ag 1,4-6.9-11; 2,15-19).

Zacarias, filho de Ado, um sacerdote (cf. Esd 5,1; 6,14; Ne 12,16) que atuou mais ou menos na mesma época que Ageu, proclamou Zorobabel e o sacerdote Josué como soberanos messiânicos: um, chefe político profano, e outro, chefe espiritual da comunidade (cf. Esd 3,1-10; 4,1-5; 6,9-15). Esta divisão demonstra o aumento da importância do sacerdócio na época pós-exílica. Com o fim da monarquia davídica, desde a reforma de Josias, os sacerdotes do Templo de Jerusalém ganharam mais poder, tendo à frente um sumo sacerdote e não mais o rei. A construção do segundo Templo foi terminada em 515 a.C. e inaugurada festivamente (cf. Esd 6,15-18).

As décadas entre a inauguração do segundo Templo (515 a.C.) e a conclusão da restauração da comunidade em Jerusalém e Judá (depois de 450 a.C.) podem ser chamadas de “obscuras”, sem fontes literárias diretas para o período. O restabelecimento do culto no Templo de Jerusalém não havia superado todos os problemas. A vida social, econômica, política e espiritual necessitava de ordens e princípios urgentes que a norteassem. Os sacerdotes não exerciam seus cargos de modo devido (cf. Ml 1,6-14; 2,1-9), os leigos eram acusados de leviandade frente à religião e à vida (Ml 2,17; 3,6-10; 3,13-19), adultérios e divórcios aumentavam (Ml 2,14-16; 3,5), e ganhou terreno a prática de matrimônios mistos, com mulheres estrangeiras (cf. Ml 2,11; Ne 13,23-27), entre outras denúncias.

Com o pano de fundo da estabilidade política interna do Império Persa, dois homens foram enviados para concluir a restauração em Jerusalém e Judá: Esdras e Neemias. A relação temporal entre os dois é problemática. Neemias chegou a Jerusalém em 445 a.C., no vigésimo ano de Artaxerxes I (cf. Ne 1,1; 2,1), e passou doze anos no local (cf. Ne 5,14; 13,6). O problema consiste em saber a qual Artaxerxes o livro de Neemias se refere. No entanto, um documento

de Elefantina, do ano de 408 a.C., cita os filhos de Sambalá, governador da Samaria, um adversário de Neemias, o que sugere a datação para a mesma época.⁵²

Neemias e o grupo que representava acreditavam que Jerusalém não estava bem governada e que algo precisava ser feito pela cidade. O muro da cidade de Jerusalém ainda estava em ruínas, quase um século e meio depois da catástrofe de 587/6 a.C., e não havia mais portões na cidade. Neemias foi nomeado oficialmente comissário de reconstrução persa (cf. Ne 2,1-8) e construiu o muro ao redor de Jerusalém. Ele se deparou com circunstâncias de grande anarquia e as medidas que tomou mostram o que considerava as causas da degradação de Jerusalém.⁵³

Neemias procurou reorganizar a comunidade diante da crise social e econômica existente (cf. Ne 5,1-13). Muitos se haviam endividado a ponto, inclusive, de penhorar-se e à sua família. Os devedores eram vendidos como escravos no exterior. Em pouco tempo, a população de Jerusalém sofreu grande mudança, o que desagradou aos הָרִיב, “nobres” ou “proprietários de terras” (cf. Ne 5,7) que, eventualmente, estavam sujeitos ao mesmo infortúnio. Assim, os judeus da diáspora resolveram comprar os falidos, evitando que saíssem de Jerusalém (cf. Ne 5,8). Contudo, a medida era insustentável, pois exigia sempre mais recursos dos irmãos benevolentes, eles próprios sujeitos às adversidades. A situação se agravava com a necessidade de mais dinheiro para resgatar os irmãos já vendidos como escravos, dinheiro este que ia parar em mãos não judaicas, pondo em risco o poder dos judeus da Palestina.

Neemias dedicou-se à estabilização da ordem interna em Jerusalém e Judá. Primeiro, impôs o perdão das dívidas, com uma anistia geral e a devolução de terras hipotecadas ou vendidas (cf. Ne 5,1-13). Certamente, foi uma fase difícil e delicada da obra de Neemias, na medida em que afetava diretamente os interesses constituídos. A classe dirigente, os sacerdotes e os הָרִיב, que haviam apoiado a reconstrução das muralhas, se opuseram inicialmente à proposta. Mas, a

⁵² Cf. Ne 2,10-19; 3,33; 4,1; 6,1s.5.12.14; 13,28.

⁵³ Nesta reconstrução da situação, seguimos o estudo de: SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 151-157.

autoridade de Neemias prevaleceu e, com o resultado das medidas, a classe mais abastada acabou satisfeita com a redução da desordem, os sacerdotes puderam consolidar o poder, reorganizando o pagamento dos dízimos, e os הַכֹּהֲנִים perceberam a perda de capacidade de competir daqueles que consideravam não judeus. Graças a Neemias, os pobres tiveram sua dignidade recuperada.

Neemias, realizador de importantes reformas socioeconômicas (cf. Ne 5,1-13), adotou outra medida, de cunho político, que se converteu no fundamento da nova Jerusalém. Para ele, a decadência da cidade se devia ao contato com os estrangeiros. Adotou medidas contra os estrangeiros, limitando o contato com eles. O casamento com mulheres estrangeiras foi considerado uma transgressão à Lei, sendo considerado o motivo de todas as desventuras de Jerusalém (cf. Ne 13,23ss). Em consequência, tornou-se dever do cidadão, por amor à pátria, perseguir os culpados. Essa doutrina foi inculcada, de modo que o povo a viveu como um dever moral. Provavelmente a medida contra estrangeiros tinha objetivo político de unir Jerusalém à diáspora.

Ao promover o saneamento da situação social, a comunidade de Israel ficou dividida (cf. Ne 7,4-5). Dizendo ter encontrado o livro genealógico dos primeiros repatriados, Neemias relacionou os habitantes da província que haviam retornado do exílio. Tornou-se importante encontrar os que pertenciam à descendência dos exilados e excluir os que não comprovassem essa pertença (cf. Ne 7,64). Insistindo na luta contra os matrimônios mistos, na necessidade da separação dos estrangeiros, Neemias baseava-se em Deuteronômio que afirma que “amonita e moabita” não podem entrar na assembleia de YHWH (cf. Dt 23,4). Neemias criou, desta forma, um segregacionismo que se contrapunha ao universalismo dos sacerdotes sadoquitas, com a identificação de todos que não fossem judeus (cf. Ne 13,3).

Neemias convocou uma assembleia para renovar a aliança com YHWH (cf. Ne 10), em que todo o povo de Jerusalém assumiu com YHWH, por escrito, o compromisso de:

1. respeitar a Lei e nunca mais entregar seus filhos e filhas em matrimônio com os filhos e filhas de estrangeiros;
2. respeitar o sábado, evitando o comércio com o povo do lugar;
3. oferecer no Templo tudo o que era devido a YHWH.

Os magistrados de Israel firmaram o documento, situando-se o gesto na mesma linha da tradição monárquica e deuteronômica, com a consagração da relação do povo com YHWH através de uma aliança. Dessa forma, Neemias salvava a continuidade de Israel como Estado, utilizando a tradição em termos republicanos, pois, doravante não era mais o rei que assinava a aliança, mas toda a classe dirigente: governador, magistrados, sacerdotes e הָרִיִם.

Ainda de acordo com Sacchi⁵⁴, em 433 a.C., depois dos doze anos de sua missão (cf. Ne 5,14), Neemias retornou a Susã, para honrar a promessa que fizera ao rei (cf. Ne 13,6). Após a partida de Neemias a comunidade passara a ser dirigida pelo sumo sacerdote, seu chefe efetivo e representante de YHWH. O partido anti-segregacionista tomou força novamente e deu mostras de que era bastante poderoso. As antigas tradições eram revividas e as portas abertas aos que desejavam entrar para a comunidade. Havia dois movimentos, de um lado, o grupo profético e escatológico, de outro, o grupo sacerdotal e teocrático. O profético e escatológico caracterizava-se pela separação de toda impureza, pela esperança e a intolerância com o mundo vizinho. O sacerdotal e teocrático não abrigava nenhuma esperança escatológica e pretendia apenas o cumprimento da Lei e das prescrições culturais e rituais, o que lhe permitia abrir as portas aos estrangeiros. Bastava que os estrangeiros oferecessem sacrifícios e cumprissem a Lei de YHWH. Este grupo de sacerdotes sadoquitas que possuíam uma posição privilegiada, que havia liderado a comunidade na ocasião da chegada de Neemias, voltou a dominar após a saída dele.⁵⁵

Na ausência de Neemias, foram retomadas as atividades do sacerdócio, com os vizinhos, por amizade e por parentesco, bem como os matrimônios mistos

⁵⁴ Nesta reconstrução da situação seguimos o estudo de: SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 151-157.

⁵⁵ Cf. GUNNEWEG, A. H. J., *História de Israel*, p. 225.

(cf. Ne 13,28), com consequências nas relações econômicas. O sumo sacerdote Eliasib havia colocado uma sala do Templo à disposição de um parente de nome Tobias (cf. Ne 13,4-5), com funções similares às de um banco atual, o que não era motivo de escândalo.

Novamente Neemias voltou a Jerusalém, após a morte de Artaxerxes I, em 424 a.C., para de novo controlar a situação. Nesta segunda missão, Neemias adotou medidas de caráter geral contra a base de sustentação da política sadoquita. Expulsou Tobias do Templo e, ao expulsar um parente do sumo sacerdote que esposara uma estrangeira, a filha do governador da Samaria, Sanabalat (cf. Ne 13,28), pretendia apenas impedir a permanência de capital estrangeiro em Jerusalém. Neemias sabia que ao encerrar as atividades de Tobias, a mesma poderia ser substituída pelo capital de outros judeus da diáspora.

Neemias se mostrou bastante duro com a reorganização do pagamento dos dízimos ao Templo e com a observância do sábado (cf. Ne 13,10ss). Ordenou que as portas da cidade fossem fechadas aos sábados e ameaçou os estrangeiros que pernoitassem fora das muralhas de sexta-feira para sábado (cf. Ne 13,21). Ele tornou Jerusalém muito mais próxima dos judeus da diáspora do que dos estrangeiros que habitavam o território. Jerusalém se converteu em capital e ponto de referência dos judeus da Babilônia.

Sua medida contra o capital de estrangeiros e contra as alianças político-matrimoniais com os vizinhos poderosos quebrou o poder sadoquita. Expulsando um parente do sumo sacerdote, ele isolou também os que se encontravam em situação idêntica. Assim, Neemias golpeou os que representavam uma ameaça efetiva e imediata à situação política e esperou que o resto acontecesse por si mesmo.

Nesta segunda missão de Neemias, inverteu-se a tendência espiritual da primeira época sadoquita que admitia que todo estrangeiro que honrasse YHWH poderia fazer parte do povo eleito (cf. Is 56,3). O estrangeiro não só era distinto do povo judeu, como também deveria ser excluído, de acordo com a lei deuteronomica, embora a Lei discriminasse apenas moabitas e amonitas (cf. Dt 23,4-6). Os judeus que não concordassem com essa ideologia deveriam ser

expulsos da comunidade. Embora o sacerdócio se mantivesse no centro da estrutura da sociedade judaica, graças às medidas de Neemias, com a adoção de medidas segregacionistas, os sadoquitas perderam poder.

Com Neemias, a Aliança passou a ser estabelecida entre YHWH e o povo, através das autoridades (os sacerdotes e os chefes laicos), e foram implementadas medidas de cunho essencialmente político, que não tinham base ou sentido religioso - as medidas legislativas como as referentes ao sábado, à proibição de matrimônio com mulheres estrangeiras e à exclusão do judaísmo aos não descendentes.

Aqueles que não pretendiam participar das reformas de Neemias buscaram o exílio, e a Samaria sempre se dispunha a acolher todos que tivessem algum motivo para abandonar Jerusalém. Flávio Josefo relata que, em consequência das medidas tomadas contra os estrangeiros em Jerusalém, o judeu acusado de cometer algum ato de impureza ou de ter pecado refugiava-se na Samaria, onde era aceito, aumentando ainda mais a rivalidade existente (Ant. 11,346-347)⁵⁶. Os samaritanos foram chamados de traidores e, séculos depois, a rivalidade ainda perdurava (cf. Jo 4,9).

Em síntese, de forma dura e clara, Neemias procurou transformar em realidade suas ideias logo que novamente retornou da Babilônia. Primeiramente, reforçou as estruturas da sociedade usando seus próprios elementos, ou seja, os descendentes e repatriados da comunidade. Usou ideologia religiosa, interpretando de forma radical e exagerada as sanções do Deuterônimo, concentrando o poder nas mãos do grupo de “descendentes” judeus e enfatizando a impureza do pagão. Ao convocar uma assembleia somente de repatriados, Neemias excluiu seus adversários políticos, equiparando-os a estrangeiros, o que pode ter motivado o autor cronista a afirmar que Nabucodonosor deportou “todos” os judeus para a Babilônia (cf. 2Cr 36,20).

Com Neemias e Esdras foi iniciada a construção do judaísmo sobre os fundamentos do Israel pré-exílico. O judaísmo formou-se como uma comunidade religiosa que dirigia a si mesma: a comunidade do Templo de Jerusalém, com

⁵⁶ Nesta reconstrução da situação seguimos o estudo de: SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 151-157.

princípio teocrata, representada pela hierarquia organizacional dos sacerdotes, chefiada pelo sumo sacerdote, com base na *torá*, considerada vontade de YHWH que se tornou escrita. Surgiu o fenômeno da piedade judaica, com severa observância da Lei, expectativa escatológica, vida comunitária baseada na *torá* e nas ordens sapienciais de vida, que também se tornaram escritos sagrados.

2.2.2.

A crise social em Judá⁵⁷

O povo de Israel encontrava-se no século V a.C. em extrema pobreza, sem cidadania, enfraquecido como nação, sem direitos e propriedades (cf. 2Rs 4,1; Am 2,6; 8,6; Is 50,1). Se havia pobres era porque havia quem os explorasse dentro e fora da comunidade. Fora da comunidade o Império Persa cobravam impostos e dentro da comunidade estavam-se “irmãos” prontos a tirar proveito da situação. Imagina-se, portanto, que nem todos estavam interessados numa reforma econômica e social que diminuísse a desigualdade social entre ricos e pobres, minimizando o sofrimento do necessitado.

Embora o povo de Israel estivesse acostumado a enfrentar dificuldades de ordem socioeconômicas, o retorno do exílio provocou aumento da injustiça social, criando novas e conflitantes tensões sociais e religiosas no meio da comunidade formada dos que permaneceram na Palestina e dos que voltaram da Babilônia. A volta da Babilônia ensejou novas medidas que se somaram aos problemas já existentes, como a construção da muralha, em 444 a.C. (cf. Ne 3).

Desta forma, a miséria cresceu a partir de problemas estruturais já existentes, mas que se intensificou com o trabalho nas muralhas e a reforma de Dario, que criou um sistema de cálculo de receitas e despesas, permitindo que se cobrasse imposto em moeda de prata. Primeiro, os homens foram retirado de seu trabalho, nas terras de sua propriedade e, por conseguinte, fora prejudicado na sua colheita. Segundo, não havia minas de prata na Judeia, o que obrigava o trabalhador a vender sua produção agrícola para comprar moeda e pagar os

⁵⁷ Texto elaborado a partir do contido na *Bíblia de Jerusalém*, O Livro de Neemias, cc. 5 e 13, e dos estudos de: GUNNEWEG, A. H. J., *História de Israel*, p. 229-236; DONNER, H., *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 454-456 e 459-489; KIPPENBERG, H. G., *Religião e formação de classes da antiga Judéia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1988, p. 40-72; SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, , p. 135-141 e p. 151-161.

tributos, houvesse ou não excedentes. Mesmo na sobra de excedentes, o homem simples precisava de um negociante estrangeiro para vender sua produção. Terceiro, a posse e cunhagem da moeda foram delegadas ao serviço público local aumentando o poder e a ganância de grupos da classe alta da comunidade.

Judá era um pequeno distrito dentro da região montanhosa da Judeia. Somente o nordeste avançava um pouco mais economicamente. A condição geográfica não favorecia a produção agrícola na região montanhosa, que dependia da chuva para a rentabilidade da lavoura. A terra calcária da planície costeira favorecia apenas o crescimento de plantas de raízes profundas como a oliveira e figueira. Plantava-se, portanto, oliveiras, cujo cultivo era menos trabalhoso e podia ser feito em terras ruins para o plantio do trigo. A oliveira só começa a dar frutos dez anos depois de plantada. O ideal seria que a comunidade investisse algum recurso no plantio, para que, com o lucro obtido, pudesse efetuar as trocas de derivados da azeitona e uva pelo trigo. O camponês, que plantava para seu sustento, precisava vender sua produção para comprar alimentos e o agricultor produzia seu próprio alimento. Assim, o campo para cultura dependia da riqueza do proprietário e da troca a ser feita, e o pobre não conseguia sair daquela situação.

Diante das dificuldades sociais da administração de Neemias, o povo de Judá que vivia em penúria, apresentou um protesto ao governador (cf. Ne 5,1-5). Irritado, Neemias repreendeu os הָרִים, “nobres” e os מְגִיבִים, “magistrados” (cf. Ne 5,6-7) de Judá. Os que protestavam precisavam empenhar a mão de obra dos filhos (cf. Ne 5,2), hipotecar os campos, vinhas e propriedades (Ne 5,3) e não tendo outros bens para empenhar, tinham como único recurso entregar os filhos como escravos (cf. Ne 5,5). Somente com tais medidas, o pobre conseguia obter algum dinheiro para comprar trigo para comer e plantar e pagar os impostos exigidos pelo Império Persa. O desafortunado terminava ou como escravo de um irmão da comunidade ou de um estrangeiro, como é relatado no livro de Joel sobre a venda dos filhos de Judá e Jerusalém aos gregos (cf. Jl 4,6), ou como mendigo nas ruas.

Em Israel vigorava o antigo direito sobre créditos, pelo qual era dado ao credor o direito de tomar posse dos bens ou da família do devedor, como usufruto em garantia da dívida. Os pobres camponeses, que trabalhavam para a própria subsistência, não tinham como defender-se desta situação. Por outro lado, a classe

rica se beneficiava da situação obtendo o trabalho escravo que representava mão de obra barata, sem nenhum constrangimento pela exploração do irmão. Alguns grupos seguiam enriquecendo cada vez mais ignorando o drama do empobrecido.

Desta forma, Neemias convocou uma assembleia para que resgatassem os irmãos vendidos como escravos aos estrangeiros, perdoados-lhes as dívidas (cf. Ne 5,8-11). Outros textos da literatura bíblica relatam as injustiças praticadas⁵⁸. O egoísta, ao ser comparado ao generoso, foi chamado ímpio por não respeitar o direito do pobre⁵⁹. O projeto de YHWH era para que Israel sempre tivesse para emprestar e não para pedir emprestado (cf. Dt 15,6), mas havia pobre, embora houvesse um planejamento divino para que nunca haver miséria. Ao pobre era permitido tomar empréstimo sem cobrança de juros (cf. Dt 15,7-11; Ex 22,25; Lv. 25,36). A literatura deuteronômista apresenta um contexto ideal, no qual YHWH planeja um Ano Sabático (a cada sete anos) e um Ano Jubilar (o quinquagésimo ano), para que a penhora ou a venda do irmão como escravo tivesse um tempo limitado (Dt 15,12).

O ideal social, baseado no projeto divino, na prática, não fora seguido. Isto, historicamente, acarretou um enorme dano social à comunidade. A maioria dos sacerdotes, que deveriam ser os primeiros a cuidar da aplicação da lei, lamentavelmente, se juntou aos exploradores. Neemias parecia reconhecer que, por melhor que edificasse a cidade e suas muralhas, sem a caridade para com os necessitados, ela não estaria salva (cf. Is 58-59).

Assim, Neemias refletiu e, ao invés de confrontar os nobres e magistrados, buscou uma solução para combater a usura da classe rica (cf. Ne 5,7). Convocou uma assembleia e apresentou a questão diante de todo o povo e à frente dos nobres, magistrados e sacerdotes (cf. Ne 5,7). Relembrou o passado quando foram resgatados os irmãos vendidos como escravos aos estrangeiros. Neemias mostrou que a situação era muito pior, pois agora eles próprios vendiam os irmãos como escravos, sem temor a Deus (cf. Ne 5,8-9). Desta forma, exigiu que as dívidas fossem perdoadas (cf. Ne 5,10-11). Os credores aceitaram imediatamente o determinado por Neemias (cf. Ne 5,12), que encerrou o assunto com um ato simbólico de sacudir o manto, deixando a cargo dos privilegiados a atitude certa a tomar (cf. Ne 5,13a).

⁵⁸ Cf. Is 58,5-9a; 59,1-21; Sl 37; 94; 109.

⁵⁹ Cf. Sl 37,32s; 94,21; 109,2s.

2.2.3.

A crise social divide a classe alta⁶⁰

A recomendação de Neemias, provavelmente, não foi levada a sério por todos os credores, e, alguns dos que levaram a sério não a mantiveram repercutindo nas suas consciências por muito tempo. Assim, mesmo correndo o risco de serem “sacudidos por YHWH”, a exemplo do manto de Neemias, parte da classe rica não se solidarizou com os pobres desafortunados, mesmo tendo dito “Amem!” e louvado a YHWH após a assembleia (cf. Ne 5,13b).

Os camponeses pobres não tinham como diminuir o número de familiares que viviam da renda da terra e, ao mesmo tempo, investir em produtos que tivessem mais lucro. Assim, continuavam vendendo cevada, derivados da oliveira e da videira e gado. Desta forma, permanecia a situação de exploração *versus* miséria. A classe exploradora arrendava ou escravizava os irmãos ou lhes pagava um salário para trabalharem nas próprias terras, por eles arrendadas. Os latifundiários aumentavam o patrimônio, ignorando a Lei. O Ano do Jubileu (cf. Jó 31,13-34.38-40; Is 58,6-7) e o direito estabelecido pela tradição judaica (cf. Ne 5,8; Lv 25,47ss) continuavam sendo ignorados.

Neemias voltou à Jerusalém movido pela fé em YHWH e pelo amor à sua terra e ao seu povo, repreendeu quando precisava e lembrou a solidariedade no dia consagrado ao Senhor (cf. Ne 8,10). Dava o exemplo cuidando de orar e louvar o Senhor e mais não podia fazer. A exploração de um irmão pelo outro é responsável pela formação de classes, tornando-se instrumento dos ricos e poderosos para apossar-se dos bens e tomar escravos para si. Neemias já havia denunciado que os credores eram irmãos de sangue dos empobrecidos, possuidores de posses (cf. Ne 5,6-12) .

⁶⁰ Texto elaborado a partir do contido na *Bíblia de Jerusalém*, O Livro de Neemias, cc. 5 e 13, e dos estudos de: MAIER, J., *Entre os dois testamentos*, p. 250-252; GUNNEWEG, A. H. J., *História de Israel*, p. 229-236; DONNER, H., *História de Israel e dos povos vizinhos*, p. 454-456 e 459-489; KIPPENBERG, H. G., *Religião e formação de classes da antiga Judéia*, São Paulo, Edições Paulinas, 1988, p. 40-72; SACCHI, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, p. 135-141, 151-164 e 201-206; ALBERTZ, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales, Madrid, Editorial Trota, 1999, p. 661-683.

Aos poucos a comunidade judaica, sob domínio persa, foi sendo organizada administrativamente. Neemias provavelmente se enquadra na figura do הַרְבֵּי , governador imperial (cf. Ne 2,7.9; Esd 8,36), que podia ser um cidadão persa ou judeu, subordinado ao sátrapa da Transeufratênia (*'Abar Nahará*). O governador possuía junto de si os הַגְּבָרִים , os “magistrados” (cf. Ne 2,16; 4,8.13; 5,7.17; Esd 9,2) que constituíam o núcleo administrativo da província. Os הַגְּבָרִים eram formados pela família do governador (cf. Ne 4,17; 5,10.14) e por funcionários, judeus de prestígio ou mesmo estrangeiros, que no tempo de Neemias chegavam a cerca de cinquenta pessoas. Acima dos הַגְּבָרִים havia um grêmio, com funções de direção, constituído de um conselho de “anciãos” e um colégio de sacerdotes. Ambos ofereciam conselhos ao governador em suas decisões.

A política imposta por Neemias havia provocado os ricos, que haviam reconhecido seus erros e haviam se comprometido a mudar de atitude em relação aos irmãos necessitados, mas com a continuidade da situação que degradava o pobre cada vez mais, a classe alta se dividiu eticamente. Uma parte, espiritualizada e solidária se comprometeu com os que se encontravam em grave penúria.

A classe alta espiritualizada motivou-se pela fé, na certeza de que YHWH ama os pobres e com estes eles também deveriam se preocupar e se ocupar. Entre defender os próprios interesses, enriquecendo cada vez mais e ao mesmo tempo sendo leais aos persas, preferiram atender ao bem estar da população empobrecida. Não podiam enfrentar os poderosos persas, mas podiam ajudar os irmãos necessitados de forma solidária.

A situação se transformou em um debate teológico, ético e religioso. “As camadas e os grupos dominantes estavam sempre interessados em apresentar e defender, como conformidade a *torá*, aquela ordem que lhes era mais vantajosa”.⁶¹ Israel se organizara com base na *torá*:

(...) pela convicção de que Israel era uma comunidade eleita, com obrigações específicas, impostas pela *torá*, mas também com

⁶¹ Cf. MAIER, J. *Entre os dois Testamentos*, São Paulo, Loyola, 2005, p. 250.

aqueles direitos que lhe possibilitassem o cumprimento dos deveres. Por isso, a *torá* garante a cada israelita como membro da comunidade eleita, o direito à solidariedade social. Mas, se o indivíduo não cumprir suas obrigações, impostas pela *torá*, então isso não pode ser avaliado como assunto pessoal, privado, pois assim ele prejudica o cumprimento da tarefa coletiva de Israel como povo eleito.”⁶²

Provavelmente foi este o caminho considerado pela classe alta espiritualizada que, invocaram a Lei de Israel que garantia o direito da família à terra (cf. Dt 19,4) e o direito à subsistência mínima do empobrecido (cf. Dt 14,28-29). “A crise social ocasionou julgamentos extremamente duros sobre a riqueza e os ricos”⁶³, levando a classe não solidária a ser julgada e classificada como *הַפְּסוּלִים*, “ímpios” em contraposição aos sofredores e fiéis chamados *הַצְּדִיקִים*, “justos” (cf. Sl 37; 94). Foi uma época de tanto sofrimento que as esperanças dos que sofriam incluíam uma verdadeira “demonização” da sociedade e a indignação em relação à sorte dos ímpios. Malaquias e Isaías atestam este fenômeno em relação aos administradores e exploradores (cf. Ml 3,13-21; Is 56,9-57,21) e a contraposição ímpios-fiéis procurava solucionar a questão estabelecida da doutrina da retribuição.

Os pobres, os doentes, os perseguidos e os sofredores, formavam nesta época, uma ampla camada da população, com possibilidades estreitamente limitadas no dia-a-dia, e com um horizonte tanto mais amplo de um futuro de esperanças. É provável que uma corrente socioreligiosa especial tenha se formado para dar conta do sofrimento do justo e fiel diante da doutrina da retribuição. Este grupo opôs-se aos ímpios e solidarizou-se com os que viviam em penúria, próximos da morte.

⁶² Cf. MAIER, J. *Entre os dois Testamentos*, p. 250-251.

⁶³ Cf. MAIER, J. *Entre os dois Testamentos*, p. 251.