

Uma esperança para além de

Tiago de Quadros Esteves

qualquer esperança



Uma esperança para
além de qualquer esperança

Título Uma esperança para além de qualquer esperança
Leitura hermenêutica da esperança na *Carta aos Romanos*
Autor Tiago de Quadros Esteves
Coleção Investigação

© Universidade Católica Editora

Revisão editorial António Brás
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação Magda M. Coelho | acentográfico
Impressão e acabamento Sersilito – Empresa Gráfica, Lda
Depósito legal 0
Tiragem 500 exemplares
Data abril 2019

ISBN 9789725406427

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



ESTEVES, Tiago de Quadros
Uma esperança para além de qualquer esperança : leitura hermenêutica da
esperança na Carta aos Romanos / Tiago de Quadros Esteves. – Lisboa :
Universidade Católica Editora, 2019. – 160 p. ; 23 cm. – (Investigação). –
ISBN 9789725406427
I – Tít. II – Col.
CDU 241.512:227.12.06/.07
227.12(4,18).06/.07

TIAGO DE QUADROS ESTEVES

Uma esperança para além de qualquer esperança

*Leitura hermenêutica da esperança
na Carta aos Romanos*

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2019

«O que me espanta, diz Deus, é a esperança.
E disso não me canso.
Essa pequena esperança que parece não ser nada.
Essa esperança menina.
Imortal.
Pois as minhas três virtudes, diz Deus.
As três virtudes minhas criaturas.
Minhas filhas meninas
são como as outras minhas criaturas.
Da raça dos homens.
A Fé é uma Esposa fiel.
A Caridade é uma Mãe.
Uma mãe ardente, toda coração.
Ou uma irmã mais velha que é como uma mãe.
Mas a esperança é uma menina que não parece ser nada.
[...]
Mas é essa menina que atravessará os mundos.
Essa menina de nada.
Só ela, guiando as outras, atravessará
Os mundos revolvidos.»

(C. PÉGUY, *Os Portais do Mistério da Segunda Virtude*,
trad. de Armando Silva Carvalho,
Paulinas, Prior Velho, 2014 [orig. fr., 1912], 16-17)

Índice

Prefácio	9
Siglário e abreviaturas	11
Introdução	13
Capítulo 1	
Uma Aproximação à Esperança em Rm 4,18	17
1.1. O capítulo quarto da <i>Carta aos Romanos</i> : um reconhecimento de campo	17
1.1.1. A porta de entrada do capítulo quarto (<i>Rm 4,1</i>)	18
1.1.2. Primeira parte (<i>Rm 4,2-8</i>): De que se pode gloriar Abraão?	19
1.1.3. Segunda parte (<i>Rm 4,9-12</i>): Abraão como confluente de duas trajetórias	23
1.1.4. Terceira parte (<i>Rm 4,13-17a</i>): Pai de muitas nações	26
1.1.5. Quarta parte (<i>Rm 4,17b-22</i>): Abraão não fraquejou na fé	29
1.1.6. Quinta parte (<i>Rm 4,23-25</i>): Aquele que ressuscitou Jesus Nosso Senhor	33
1.2. Análise e tradução de <i>Rm 4,18</i>	34
1.2.1. Manuseando algumas traduções de <i>Rm 4,18</i>	35
1.2.2. Proposta de tradução e exegese de <i>Rm 4,18</i>	41
Capítulo 2	
Exposto à Esperança: uma viagem pelo mundo de Paulo	60
2.1. A <i>esperança</i> na gentilidade: um vislumbre do conceito no mundo greco-romano	61
2.1.1. A esperança na literatura greco-romana	62
2.1.2. O Império Romano ao tempo de Paulo sob uma nova esperança: o período da <i>pax augusta</i>	71
2.2. Aflorando a semântica de esperança no Antigo Testamento (TM)	73
2.3. A esperança no mundo judaico helenístico e palestinese	75
2.3.1. Judaísmo helenístico: a esperança na tradução dos LXX e em Fílon de Alexandria	76
2.3.2. Judaísmo palestinese e a esperança nos escritos dos sécs. II-I a. C.	83

2.4. A semântica da esperança no epistolário protopaulino	86
2.4.1. <i>Primeira Carta aos Tessalonicenses</i> : a «vinda do Senhor» como centro da esperança	87
2.4.2. <i>Carta aos Gálatas</i> : a esperança como justiça	92
2.4.3. <i>Primeira Carta aos Coríntios</i> : a tríade «fé, esperança e amor»	94
2.4.4. <i>Segunda Carta aos Coríntios</i> : a esperança de não ser reprovado	98
2.4.5. <i>Carta a Filémon</i> : Paulo espera a libertação de Onésimo	103
2.4.6. <i>Carta aos Filipenses</i> : a esperança como expectativa	104
2.4.7. <i>Carta aos Romanos</i> : a salvação na esperança	107
Capítulo 3	
Delineando uma teologia da Esperança em Rm 4,18	119
3.1. Vida de Abraão como esperança: a confiança firme na promessa	119
3.2. Paradoxo e esperança: o irromper da fecundidade na esterilidade	124
3.3. A fé de Abraão e o «primado» da esperança	128
3.4. Generatividade abraâmica e esperança	132
3.5. A (nova) descendência e a (nova) esperança: uma hermenêutica cristológica de Rm 4,18	137
Conclusão	145
Bibliografia geral	149

Prefácio

«*SPE SALVI facti sumus*» - é na esperança que fomos salvos, diz S. Paulo aos Romanos e a nós também (*Rm* 8,24). É assim que se inicia a *Carta Encíclica* de Bento XVI, publicada em 30 de novembro de 2007, fazendo com que o tema da «esperança» assumisse, de novo, uma grande atualidade no espaço da vida cristã e da reflexão teológica. Efetivamente, numa cultura que vive do efêmero e apenas se circunscreve ao presente, lançar um olhar sobre uma das dimensões mais significativas da mensagem cristã é, certamente, um grande contributo para que essa mesma cultura não fique prisioneira do hoje sem horizonte, mas se abra e convide os homens a olhar o futuro, já que uma humanidade que renuncie ao futuro ou que o ignore nunca poderá ser um espaço de harmonia nem desfrutar em si de um projeto de comunhão.

A fundamentação da esperança cristã, intimamente associada à fé na ressurreição, nasce no Antigo Testamento e conhece a sua figura central na pessoa de Abraão que acreditou e confiou na palavra de Deus e na promessa que lhe fora feita. Estamos em presença de uma virtude que, juntamente com a fé e a caridade, constituem o «triângulo» que identifica a vivência cristã e emprestam a cada crente uma dimensão que se alarga para além do efêmero e do transitório de cada dia. Foi assim com Abraão que, apesar de todos os sinais em contrário, lançou-se nessa aventura de acreditar e partir para construir uma nova vida numa outra terra.

A abrangência semântica do termo «esperança» cobre um leque de vários conceitos que nos são familiares no quotidiano da nossa vida e da nossa linguagem. Disso é já testemunha o próprio Antigo Testamento, onde encontramos uma grande diversidade de situações em que o termo «esperança» tem a si associados, a partir da representatividade de muitas personagens e paradigmas bíblicos, tudo quanto se refere à novidade da fé bíblica, mormente no que diz respeito à aliança e ao messianismo. Para a teologia profética, designadamente Jeremias, a esperança é o conforto que lhe advém da certeza que Yahwé está sempre a seu lado, não o abandonando nos momentos de dificuldade. Isso faz com que ele possa continuar a proclamar com todo o desassombro a Palavra de Yahwé e nela encontrar todo o encanto de ser profeta. No Novo Testamento, esta experiência

gozosa da comunhão com Deus é também ela a fonte da esperança cristã que radica na certeza, como diz Paulo, de que a vida plena em Cristo é o alicerce da nossa fé.

Esta obra estuda o tema da esperança numa das principais Cartas paulinas - aquela que é dirigida aos cristãos de Roma - tomando como texto central *Rm* 4,18, quando Paulo recorre à figura de Abraão - «Pai dos Crentes» - ou, como dizem os Muçulmanos - o «Amigo de Deus» - e apresentando-o, no dizer do Apóstolo, como o paradigma do homem de esperança já que ele, ao confiar plenamente em Deus e deixando a sua terra e a sua parentela, entregou-se totalmente nas mãos de Yahwé. Assim, podemos dizer que ele confiou em Deus para além do limite de toda a esperança. Partindo daqui, o estudo do P. Tiago Esteves abre-nos inúmeras pistas e perspetivas sobre a atualidade deste tema, bem como sobre a sua incidência naquilo em que ele pode constituir uma ótima resposta para muitos bloqueios daqueles que existem no nosso tempo.

A obra está muito bem documentada, seguindo uma rigorosa metodologia científica de análise contextual do mundo do tempo de Paulo e da *Carta aos Romanos*, para depois nos oferecer, na sua parte final, um conjunto de perspetivas teológicas que ajudam a situar a esperança como o grande dinamismo que empresta sentido e confere horizonte à experiência cristã, mormente quando vivida num tempo e num contexto social que traz em si as marcas da nossa miopia de horizontes. Trata-se de um trabalho muito bem cuidado, que muito honra o seu autor e dignifica a instituição onde foi desenvolvida a investigação que está na sua origem - a Faculdade de Teologia - assim como a Universidade Católica Editora que aceitou com muito entusiasmo a sua publicação. Estou certo que esta obra pode ser uma preciosa ajuda para todos aqueles que desejam aprofundar esta temática e, ao mesmo tempo, encontrar critérios que lhes permita fazer uma leitura da nossa sociedade, incluindo também os contextos eclesiais onde é necessário implementar novos dinamismos de entusiasmo e confiança, ou seja, de ESPERANÇA.

João Lourenço

Siglário e abreviaturas

1. Siglas Bfbricas¹

AT - Antigo Testamento

LXX - Versão grega dos Setenta (*Septuaginta*)

NT - Novo Testamento

TM - Texto Massorético (hebraico)

v. - Versículo

vv. - Versículos

Fontes judaicas

1QH^a - *Hodayot* (escrito de Qumran)

Jub - *Livro dos Jubileus*

Pirk. - *Pirké de Rabbí Eliezer*

Fílon de Alexandria:

Abr. - *De Abrahamo*

Quest. et Solut. in Gen. - *Questiones et Solutiones in Genesim*

Leg. All. - *Legum Allegoriarum*

2. Fontes patrísticas e medievais

Agostinho de Hipona:

Prop. ex Epist. ad Rom. - *Expositio quarundam propositionum
ex Epistula ad Romanos*

Ambrosiaster:

Comm. in Epist. ad Rom. - *Commentaria in Epistulam ad Romanos*

Ambrósio de Milão:

De Abr. - *De Abraham*

João Crisóstomo:

Hom. Rom. - *Homiliae in Epistulam ad Romanos*

Hom. 1 Cor. - *Homiliae in Epistulam primam ad Corinthios*

Hom. Phil. - *Homiliae in Epistulam ad Philippenses;*

Orígenes:

Comm. Rom. - *Commentaria in Epistulam Beati Pauli ad Romanos*

Hom. Gen. - *Homiliae in Genesim*

Tomás de Aquino:

Sth - *Suma theologiae*

Super Rom. - *Super Epistulam ad Romanos*

¹ Usam-se as siglas bíblicas da *Bíblia Sagrada*, H. Alves (ed.), Difusora Bíblica, Lisboa, 2015⁶.

Super 1 Cor. - *Super Epistulam primam ad Corinthios*
Super 2 Cor. - *Super Epistulam secundam ad Corinthios*
Super Heb. - *Super Epistulam ad Hebreos*

3. Coleções bibliográficas e dicionários²

DPL - *Dictionary of Paul and His Letters.*
DTAT - *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento.*
DTNT - *Diccionario Teologico del Nuevo Testamento.*
GLNT - *Grande Lessico del Nuovo Testamento.*
NIB - *The New Interpreter's Bible.*
PG - *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca.*
PL - *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina.*
TDOT - *Theological Dictionary of the Old Testament.*

4. Siglas gerais

a. C. - antes de Cristo
al. - alemão
c. - coluna
cf. - confrontar
d. C. - depois de Cristo
dn. - dinamarquês
ed. - editor (a)
et al. - *et alii*
fr. - francês
in - em
it. - italiano
orig. - original
S. - São
séc(s). - século(s)
trad. - tradução
vers. - versão
vol. - volume

² Os dicionários citam-se com a sigla apenas na primeira ocorrência. Por exemplo: R. BULTMANN, «ἐπίς, ἐπίς», in GLNT, III, 537; R. BULTMANN, «ἐπίς, ἐπίς», 537.

Introdução

Como sabiamente expôs Immanuel Kant, há três perguntas que são essenciais à filosofia, porque nucleares da vida humana: «O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?»³ A questão da esperança é uma questão inerente ao ser humano, como indica o filósofo de Königsberg. E Paulo, como teólogo, como leitor da existência humana e cristã, não podia estar alheio a este dinamismo fundamental do ser humano. Não obstante, como afirma José Tolentino Mendonça, «a esperança é um tema a contraciclo, fora de estação. Basta comparar a produção teológica nos anos 70 e 80 com a atual e apercebemo-nos de um diferencial enorme contra o presente», isto porque «a crise contemporânea é também uma crise de esperança»⁴. Com efeito, se a sociedade atual já conseguiu extirpar uma série de doenças que em séculos anteriores eram capazes de ameaçar a sua extinção, a verdade é que uma das grandes enfermidades no século XXI é a depressão⁵. E há uma íntima conexão entre depressão e desespero, ou seja, a falta de esperança, como o afirma a própria psicologia⁶. A esperança permanece assim um tema de grande atualidade, inclusive pelo otimismo por vezes desenfreado por parte da ciência e da tecnologia, por exemplo numa esperança tecnológica no melhoramento humano (o trans-humanismo)⁷. Talvez também por tudo

³ I. KANT, *Crítica da Razão Pura*, trad. de M. Pinto dos Santos e de A. Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2010⁷ (orig. al., 1781), B 833, 639.

⁴ J. TOLENTINO MENDONÇA, *Esperar contra toda a Esperança*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005, 9-11.

⁵ Byung Chul Han explica que «cada época tem suas doenças emblemáticas. Assim, há uma época bacteriana que, no entanto, chega ao fim com a descoberta de antibióticos. Apesar do medo óbvio da pandemia de gripe, não vivemos atualmente na era viral. Deixamos isso para trás graças à técnica imunológica. O início do século XXI, do ponto de vista patológico, não seria nem bacteriano nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como depressão, transtorno do défice de atenção e hiperatividade, transtorno de personalidade *borderline* ou síndrome do esgotamento profissional definem a paisagem patológica do início deste século» (B.-C. HAN, *La sociedad del cansancio*, trad. de Arantzazu Saratzaga Arregi, Herder, Barcelona, 2012 [orig. al., 2010], 11).

⁶ Cf. M. COUTINHO, B. GONTIÈS, L. ARAÚJO e R. SÁ, «Depressão, um sofrimento sem fronteira: representações sociais entre crianças e idosos», in *Revista Psico-USF* 8 2 (2003), 187.

⁷ Cf. N. Bostrom, «Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective», in *The Journal of Value Inquiry* 37 (2003), 493.

isto o Papa Francisco tenha recentemente proferido uma série de catequeses sobre a esperança cristã.

A presente dissertação, adaptada e reduzida para publicação, insere-se no campo da teologia bíblica e estrutura-se em três capítulos. Aquilo que se pretende é analisar a esperança num versículo específico da *Carta aos Romanos* (*Rm 4,18*), mas para isso iremos viajar pelo conceito de esperança nas cartas de Paulo, e no seu contexto. O nosso título é abrangente, mas durante a leitura deste trabalho vai-se percebendo que nos focamos no paradoxo de *Rm 4,18*. No Capítulo 1, o objetivo é localizar *Rm 4,18*, tanto na *Carta aos Romanos*, como especialmente em *Rm 4*. Para este trabalho de exegese, servir-nos-emos de comentadores de Paulo, desde a época patrística até aos nossos dias, confrontando-os nas suas leituras acerca do versículo paulino. No Capítulo 2, ter-se-á em conta que Paulo era um missionário viajante, nomeadamente no mundo grego e judaico, bíblico e extrabíblico, e que atribuía particular atenção ao seu contexto. Por isso, será apresentada, de uma forma um pouco mais extensa do que nos outros capítulos, a visão de esperança no ambiente paulino e nas cartas autênticas do apóstolo Paulo. Como se poderá notar no Capítulo 2, mais do que uma conceptualização sistemática da esperança, o que S. Paulo desenvolve é a objetivação dessa esperança nas comunidades que o apóstolo evangelizava. Ainda assim, a finalidade deste capítulo é construir um suporte que nos permita compreender, nos seus traços fundamentais, a noção de esperança em Paulo. Ulteriormente, tomando em consideração a análise do versículo e a noção de esperança paulina examinada, o escopo do Capítulo 3 é delinear uma proposta de teologia da esperança em *Rm 4,18*. Para isso será importante o patriarca Abraão que é o paradigma de fé e de esperança em *Rm 4,18*. Em suma, o Capítulo 1 visará compreender exegeticamente o versículo (*Rm 4,18*), o Capítulo 2 entenderá o sentido do conceito de esperança em Paulo, e o Capítulo 3 tentará delinear uma teologia da esperança em *Rm 4,18*. Destarte, se quisermos definir, com simplicidade, o escopo deste empreendimento, diríamos o seguinte: *pretende-se fazer uma leitura bíblico-teológica do conceito de esperança em Rm 4,18*. Apenas isto. E, como se verá, é um projeto que nos conduzirá por muitos mundos.

A fonte principal deste trabalho de dissertação é a Bíblia, Antigo e Novo Testamento, tendo um especial enfoque nos escritos paulinos e, particularmente, na *Carta aos Romanos*. Também se terá como fonte alguns escritos clássicos (greco-romanos) e judaicos que abordaram o

conceito de esperança, alguns Padres da Igreja que foram comentadores de Paulo⁸.

Por último, mas não menos importante, resta agradecer. Em primeiro lugar, a Deus, nosso Criador e fonte de toda a esperança. Manifesto, também, o meu agradecimento ao Professor Doutor João Lourenço, orientador, pela supervisão da dissertação e pelas observações apontadas. Um especial agradecimento ao Professor Doutor José Tolentino Mendonça pelo apoio e sugestões feitas. Deixo ainda uma palavra de gratidão ao Prof. Dr. José Victor Adragão pela revisão linguística desta dissertação. Agradeço, por fim, todo o apoio, aos meus pais e aos meus amigos e paroquianos. Deixo uma palavra especial de gratidão ao meu tio Paulo que partiu, na esperança, à nossa frente... A ele dedico este trabalho.

⁸ As fontes antigas, além de traduzirmos (ou diretamente ou com auxílio de outras traduções, conforme será indicado em rodapé), deixamos também o texto na língua original, grego ou latim. Todos os outros estudos surgirão apenas em português, de modo a tornar mais fluida a leitura do texto. Optámos, no entanto, por deixar em português todos os nomes das nossas fontes.

Capítulo 1

Uma aproximação à Esperança em *Rm* 4,18

Serve este Capítulo para procurar situar a questão de fundo, a saber, a *esperança* em *Rm* 4,18. Para isso, entrar-se-á em *Rm* 4, ensaiando situar a problemática modal deste texto paulino¹. Por último, tentar-se-á uma compreensão e tradução de *Rm* 4,18, para posteriormente aprofundar a teologia da esperança que lhe subjaz. A abordagem efetuada será de confrontação exegética e de tradução, pelo que os instrumentos basilares serão alguns comentários exegéticos e dicionários para observar de perto o texto grego.

1.1. O capítulo quarto da *Carta aos Romanos*: um reconhecimento de campo

Como se perceberá, o quarto capítulo da *Carta aos Romanos* relaciona-se com a justificação² de Abraão pela sua fé e não pelas obras da lei, nomeadamente a circuncisão, e com a conseqüente inclusão dos cristãos de origem gentílica na aliança de Deus com o patriarca³. Neste sentido,

¹ A *Carta aos Romanos* (também lhe chamaremos apenas *Carta*) é um marco incontornável na teologia cristã. Num breve apanhado histórico, Romano Penna esclarece quão importante foi esta *Carta*: «A *Carta aos Romanos* é o primeiro escrito neotestamentário do qual recebemos um comentário completo, dirigido em cerca de 243 pelo grande Orígenes de Alexandria. Desde então, o trabalho sobre este texto epistolar multiplicou-se de forma exponencial, atestando a enorme importância do roteiro paulino para a fé, para a teologia e para a espiritualidade cristã, bem como, em geral, para o pensamento da chamada civilização ocidental. Em particular, marcou algumas horas decisivas na história da Igreja, desde a conversão de Santo Agostinho no final do século iv até ao comentário de época de Karl Barth no início do século xx que determinou uma mudança da chamada “teologia liberal”, para não falar de Lutero e do Concílio de Trento no século xvi» (R. PENNA, *Lettera ai Romani*, Edizioni Dehoniani Bologna, Bologna, 2010⁴, XV).

² Sabendo a complexidade e discussão do tema da *justificação*, e dado que a presente dissertação se interessa especificamente sobre a esperança em *Rm* 4,18, atemo-nos apenas ao significado basilar de *justificação*, a saber, a ação divina que resgata o ser humano do seu pecado, ajudando-o a viver justamente diante do próprio Deus (cf. A. E. McGRATH, «Justification», in *DPL*, 522).

³ Neste sentido, veja-se o que afirma N. T. Wright: «O capítulo é, de facto, uma exposição detalhada da aliança de Deus com Abraão em *Gn* 15, mostrando em cada versículo como Deus sempre pretendeu e prometeu que a aliança com a família de Abraão inclui-se gentios a par de judeus. Os três pontos fundamentais no seu argumento dizem respeito às obras (*Rm*

Rm 4 consiste em argumentar que a descendência (e aliança) de Abraão não se circunscrevia apenas a judeus e cristãos de origem judaica, isto é, os circuncisos, mas também se estendia a cristãos de origem gentílica, incircuncisos. Diz C. K. Barrett que, de entre as referências veterotestamentárias feitas pelo apóstolo Paulo, Abraão deve ser referido como uma figura central⁴.

1.1.1. A porta de entrada do capítulo quarto (*Rm* 4,1)

Veja-se agora, sem pretensões de fixar um sentido único para o texto, algumas características fundamentais deste capítulo paulino, de uma forma um pouco mais detalhada. Começa-se, naturalmente, pelo primeiro versículo⁵:

«¹O que diremos, pois, que [se] descobriu [de] Abraão, nosso antepassado segundo a carne?»

Τί οὖν ἐροῦμεν εὐρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα;

Segundo o comentário de Ambrosiaster, este versículo serve para Paulo continuar o seu argumento acerca da justificação pela fé, por oposição à justiça adquirida por obras da lei, especificamente da circuncisão:

4,2-8), à circuncisão (*Rm* 4,9-12) e à lei (*Rm* 4,13-15). No segundo e terceiro casos é óbvio, e no primeiro pode ser discutível, mas o debate não diz respeito à questão normalmente levantada, de como é que alguém se torna cristão (e se algum ritual religioso, “obras da lei”, nesse sentido, tem algo que ver com isso), mas antes a questão de saber se a família de Abraão consiste apenas em judeus ou também em gentios. Para responder a essa questão Paulo cita ou refere *Gn* 15,6, em *Rm* 4,3.9-12.13.18-22. 23, defendendo com argúcia o sentido no seu contexto, e a relação com passagens contíguas, tais como *Gn* 17» (N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», in *NIB*, X, 487).

⁴ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary on the Epistle to the Romans*, A&C Black, London, 1991², 82.

⁵ Após cada subponto, vem citada a passagem bíblica correspondente, em ordem a facilitar a leitura. A tradução dos versículos é de nossa autoria. Ao longo da dissertação, o Novo Testamento vem sempre em grego. Serão usados os seguintes instrumentos para traduzir do grego: H. G. LIDDELL e R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon: Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Oxford, Clarendon Press, 1940⁹; C. RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, trad. de Irineu Rabuske, São Paulo, Paulus, 2003.

«Após mostrar que ninguém pode ser justificado diante de Deus pelos trabalhos da lei, Paulo continua [o seu argumento] mostrando que Abraão também não poderia ter nenhum mérito segundo a carne. Ao falar em *carne*, Paulo queria dizer a circuncisão, uma vez que Abraão não procurou nada na base da circuncisão, visto que foi justificado antes de ser circuncidado.»⁶

João Crisóstomo explica que os judeus insistiam em apontar o patriarca Abraão como o primeiro a ser circuncidado, mas que sendo justificado pela fé e não pelas obras da lei, pavimentaria assim um caminho de abertura aos gentios⁷. S. Tomás de Aquino também segue esta linha de pensamento de Ambrosiaster e Crisóstomo⁸.

De acordo com N. T. Wright, este primeiro versículo destina-se a introduzir Abraão e a apresentar um argumento segundo o qual o patriarca tem também outros descendentes além da carne (para lá dos judeus)⁹. Este exegeta defende que Abraão há de ser objeto do verbo «descobriu» (εὗρηκέναι) e que este verbo deve ter um sentido mais lato, porque a ideia é perceber se tanto um judeo-cristão como um cristão de origem gentílica podem ser considerados membros da família de Abraão¹⁰.

1.1.2. Primeira parte (Rm 4,2-8): De que se pode gloriar Abraão?

«²Se, de facto, Abraão foi justificado a partir de obras pode gloriar-se, mas não diante de Deus ³O que diz, com efeito, a Escritura? Realmente Abraão acreditou em Deus, e isso foi-lhe atribuído para justiça ⁴Ora

⁶ «Postquam ostendit non posse per opera legis quem quam justificari apud Deum, adjecit, nec Abraham potuisse aliquid mereri secundum carnem. Carnem dicens circumcisionem significavit, quia nihil quaesivit Abraham per circumcisionem. Ante enim justificatus est, quam circumcideretur» (AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 47, in PL, XVII, 82). Além da leitura direta da fonte latina (PL) ter-se-á em conta a tradução de Gerald L. Bray, cf. AMBROSIASTER, *Commentary on Romans and 1-2 Corinthians*, transl. by Gerald L. Bray, InterVarsity Press, 2009.

⁷ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.* VIII, 1, in PG, LX, 455.

⁸ «Após excluir a glória que os judeus obtinham da lei, na base da qual se sobrepunham aos gentios, o apóstolo agora exclui a glória que diz respeito à circuncisão» (TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 [322]). E Lagrange também assume exegeticamente esta tradição (cf. P. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Épître aux Romains*, J. Gabalda et Fils, Paris, 1931⁴, 82-83).

⁹ Cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 489-490; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 289-291.

¹⁰ Cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 489-490.

àquele que realiza obras, o salário não é creditado como dádiva, mas como dívida. ⁵Pois aquele que não realiza obras, contudo acredita n'O que justifica o ímpio, [a esse] a fé é-lhe atribuída para justiça ⁶Como até David declara a felicidade do homem a quem Deus atribui justiça sem obras: ⁷Bem-aventurados [aqueles] a quem são perdoadas as faltas à lei, e [aqueles] cujos pecados são cobertos. ⁸Bem-aventurado o homem cujo pecado o Senhor não imputa.»

εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα· ἀλλ' οὐ πρὸς Θεόν, τί γὰρ ἡ γραφή λέγει· Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς οὐ λογίζεται κατὰ χάριν ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα· τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιῶντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην· καθάπερ καὶ Δαυεὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τοῦ ἀνθρώπου ᾧ ὁ Θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων· Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἀμαρτίαι· μακάριος ἀνὴρ οὗ οὐ μὴ λογίσῃται Κύριος ἀμαρτίαν.

A teologia clássica lê *Rm* 4,2 apontando para a glória de Deus que se reflete em Abraão: Ambrosiaster defende que Paulo está a usar um argumento retórico, segundo o qual Abraão não tem glória diante de Deus no que diz respeito às obras da lei, mas possui o mérito de ser justificado (ou salvo) pela fé¹¹. João Crisóstomo refere mesmo que a glória de Abraão consiste em ter uma fé que honra a Deus¹². Agostinho esclarece que a glória de Abraão «é de Deus e não sua»¹³. O Doutor Angélico explica que Paulo começa aqui a responder à questão levantada em *Rm* 4,1. Em primeiro lugar, porque demonstra que Abraão não obteve a justificação através da circuncisão ou de outros trabalhos da lei, mas sim pela fé; em segundo lugar, porque o apóstolo elogiará em *Rm* 4,18 a fé do patriarca¹⁴.

Lagrange, Barrett, Cranfield e N. T. Wright referem que, em *Rm* 4,2, é importante a partícula γάρ («de facto»), porque procura dar um realce ao propósito de *Rm* 4,1¹⁵. Que Abraão foi justificado com base nas obras da

¹¹ Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 47-48, in *PL*, XVII, 82.

¹² Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.* VIII, 1, in *PG*, LX, 455-456.

¹³ «Dei illa gloria, non sua est» (AGOSTINHO DE HIPONA, *Prop. ex Epist. ad Rom.* XX, in *PL*, XXXV, 2066). Toma-se em conta a tradução de Balbino Martin Perez, cf. *Obras de San Agustín*, XVIII, trad. por B. Martin Perez, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.

¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (323).

¹⁵ Cf. P. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Épître aux Romains*, 1931, 83; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 227; cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 82-83.

lei, parece ser algo que um judeu contemporâneo de Paulo assumiria com naturalidade, pelo que também assumiria facilmente que Abraão tinha motivos para se gloriar na lei¹⁶. É possível considerar que a oração adverbial «mas não diante de Deus» (ἀλλ' οὐ πρὸς Θεόν) fosse uma forma de colocar limites à afirmação «pode gloriar-se» (ἔχει καύχημα), de algum modo atestando, implicitamente, que, se é verdade que diante de Deus Abraão não se podia gloriar nas obras da lei, o mesmo não se diria necessariamente diante dos outros homens¹⁷.

Em Rm 4,3, Paulo começa com uma pergunta, «o que diz, com efeito, a Escritura?» (τί γὰρ ἡ γραφή λέγει), a qual aponta para uma fundamentação veterotestamentária do seu argumento¹⁸: «*Realmente Abraão acreditou em Deus, e isso foi-lhe atribuído para justiça*» (Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην). Esta é uma citação exata da *Septuaginta*, referente a Gn 15,6, com exceção da partícula δέ que aqui surge como um καί («e») e a forma Ἀβραὰμ como Ἀβραάμ¹⁹. Ambrosiaster explica que a glória de Abraão não esteve na circuncisão, ou mesmo em abster-se do mal, mas

¹⁶ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 227. Atente-se no que afirma L. Morris: «Paulo olha a suposição de que Abraão foi *justificado pelas obras da lei*. Isto não é uma visão que pudesse aceitar, mas era bastante difundida entre os mestres judeus. Eles viam Abraão como uma pessoa extraordinária que cumpria a lei antes da lei ser dada [...]. Se esta visão está certa, Paulo está enganado. Mas se Paulo conseguir demonstrar que Abraão foi justificado livremente pela graça de Deus, o apóstolo terá percorrido um longo caminho no sentido de estabelecer a sua posição» (L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Company and Inter-Varsity Press, Leicester, 1988, 195). S. Lyonnet coloca esta hipótese de L. Morris apenas como uma possibilidade (cf. S. LYONNET, *Études sur l'Épître aux Romains*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1990², 123). Há outras leituras próximas de L. Morris: cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 82-83; cf. C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, Hodder and Stoughton, London, 1954¹³, 68.

¹⁷ É aberta à discussão e não se tem aqui a pretensão de dirimir esta questão exegética (cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 97). Por exemplo, neste versículo, C. K. Barrett diz: «A tradução alternativa seria a seguinte: “Sim, Abraão teria alguma base para se gloriar, mas num nível humano apenas, e não diante de Deus.” Esta tradução esvaziaria a partícula (γὰρ) de força argumentativa [...]. Isto seria uma leitura pouco satisfatória da partícula conectora (γὰρ), e daria um sentido improvável; também é aberto à discussão que seja aqui introduzida uma distinção (gloriar-se diante de Deus, e gloriar-se diante dos homens) que não parece estar na mente de Paulo. É melhor, por isso, manter a leitura de que Abraão (independentemente do que um judeu pudesse considerar) não se poderia gloriar diante de Deus» (C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 83).

¹⁸ Cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 83; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 228; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, Sage, Oregon, 1995, 165. Segundo Lyonnet, é possível que Paulo esteja aqui a servir-se da exegese rabínica (cf. S. LYONNET, *Études sur l'Épître aux Romains*, 123).

¹⁹ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 229.

que consistia em ter acreditado em Deus, e ser assim justificado²⁰. Deste modo, Paulo, ao apelar para Gn 15,6 em ordem ao seu argumento, a saber, de que Abraão não foi justificado pelo cumprimento da lei, está a apontar para uma passagem da Escritura que os judeus geralmente liam de forma contrária, insistindo na circuncisão²¹. Isto é bastante relevante, já que o apóstolo está precisamente a procurar ter um argumento credível, não fugindo a uma passagem de tamanha importância²². Sobre Rm 4,4, Orígenes diz que, pela fé, obtém-se a oferta daquele que justifica e, nas obras, a recompensa justa do trabalho²³. Nesta linha, Lyonnet explica que, a partir de Rm 4,4, Paulo contrasta a gratuidade de Deus perante a fé de Abraão, com a justificação a partir de obras da lei que seria retributiva e salarial²⁴. Também é interessante nesta passagem a explicação semântica de Sanday e Headlam²⁵. Estes exegetas dizem ser importante o verbo «creditar» (λογίζεται), já que consideram que Paulo o usa com o seu significado hebraico de «ser creditado como dádiva» (λογίζεται κατὰ χάριν), o que contrasta com o uso grego de ser creditado «como dívida» (κατὰ ὀφειλημα)²⁶. A passagem de Génesis em questão (Gn 15,6) não refere qualquer obra de Abraão, mas simplesmente menciona a fé²⁷. Segue-se, deste modo, que Abraão não teria sido recompensado por obras da lei, mas seria um recetáculo da graça²⁸.

²⁰ Cf. AMBROSIAS, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 48, in PL, XVII, 82.

²¹ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.* VIII, 2, in PG, LX, 456; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (339); cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 229; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 166.

²² Cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 165-175; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 229-230; cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 83.

²³ Cf. ORÍGENES, *Comm. Rom.* IV, 522, in PG, XIV, 963. Leva-se em ponderação a tradução de Thomas P. Scheck, cf. ORIGEN, *Commentary on the Epistle to the Romans*, transl. by Thomas P. Scheck, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2002. Veja-se também TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (331).

²⁴ Cf. S. LYONNET, *Études sur l'Épître aux Romains*, 135.

²⁵ Cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 100; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 197-198; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 229

²⁶ Cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 100; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 197-198; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 175; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 231.

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (331); cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 231; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 175.

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (331). Referindo-se a Rm 4,5, C. K. Barrett afirma algo interessante: «Este versículo pressupõe a conclusão já atingida: [...] Abraão não deve ser tido entre os que praticaram as obras da lei para ser justificados, mas entre aqueles que colocam a sua confiança no próprio Deus. Esta fé é atribuída como justiça, ou seja,

Atendendo a Rm 4,6-8, Paulo começa por nomear David e introduzir um salmo deste último (Sl 32). Quando diz aqueles «a quem Deus atribui a justiça sem obras» (ὃ ὁ Θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων), reunindo aquilo que apresentava nos vv. 4-5, Paulo elabora uma articulação entre Gn 15,6 e a passagem a ser citada de seguida, identificando, deste modo, o perdoar os pecados com a justiça que não vem de obras da lei²⁹. A citação que Paulo faz corresponde à versão hebraica e aos LXX³⁰. O verbo ἀφιέναι, no sentido de «perdoar» é unicamente usado aqui nas epístolas paulinas, ainda que o substantivo ἄφεσις, no sentido de «perdão» apareça também em Ef 1,7 e Cl 1,14³¹. O verbo «cobrir» (ἐπικαλύπτειν) ocorre apenas aqui em todo o Novo Testamento, ainda que o seu substantivo, «cobertura/capa» (ἐπικάλυμμα), apareça em 1 Pe 2,16³².

1.1.3. Segunda parte (Rm 4,9-12): Abraão como confluente de duas trajetórias

«⁹Esta felicidade, portanto, [verifica-se] na circuncisão ou também na incircuncisão? Porque dizemos: a fé foi atribuída a Abraão para [sua] justiça. ¹⁰Afinal, como foi atribuída [a justiça]? Estando em circuncisão ou em incircuncisão? Não em circuncisão, mas em incircuncisão. ¹¹E recebeu um sinal de circuncisão, selo da justiça da fé dele na incircuncisão. ¹¹Para que ele fosse pai de todos os crentes durante a incircuncisão, a fim de lhes ser creditada a justiça, ¹²e pai de circuncisão não somente a partir de circuncisão, mas também dos que caminham nas pegadas da fé do nosso pai Abraão [quando se encontrava] na incircuncisão.»

Deus justifica o homem que a possui, pronunciando sobre ele um veredicto favorável» (C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 84). Cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 175.

²⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (331); cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 178; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 233; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 199.

³⁰ Cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 178-179; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 233; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 199.

³¹ Cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 178-179; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 233; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 200.

³² Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 234.

ὁ μακαρισμὸς οὖν οὗτος ἐπὶ τὴν περιτομὴν ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; λέγομεν γάρ Ἐλογίσθη τῷ Ἀβραάμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. πῶς οὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ· καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην, καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἔχουσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ.

Pela forma como, em *Rm* 4,9, Paulo cita o *Sl* 32, pode-se mais uma vez compreender que este macarismo seria, no pensamento judaico contemporâneo de Paulo, aplicado exclusivamente aos judeus, os circuncisos³³. Paulo volta então a apelar a *Gn* 15,6 para desenvolver o seu argumento de que os cristãos de origem gentílica não precisariam de se circuncidar para pertencer à aliança de Deus com Abraão e David³⁴. Paulo apresenta o estado incircunciso de Abraão, interpretando desta forma o *Sl* 32 com *Gn* 15,6 (já que, segundo a cronologia judaica, Abraão teria sido circuncidado vinte e nove anos depois da promessa em *Gn* 15,6) - por isso, o macarismo de que fala o *Sl* 32 não se refere exclusivamente aos circuncidados³⁵.

Cranfield propõe ler *Rm* 4,11a, «E recebeu um sinal de circuncisão, selo da justiça da fé dele na incircuncisão» (καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν τῇ ἀκροβυστίᾳ), como um parêntesis, de modo a que os vv. 11b-12 «para que ele fosse pai de todos os crentes durante a incircuncisão, a fim de lhes ser creditada a justiça, e pai de

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (339); cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 180; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 234.

³⁴ Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 48, in *PL*, XVII, 83; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (339). Neste sentido, veja-se o que diz N. T. Wright: «Paulo agora repete, de uma forma mais clara, a questão de *Rm* 4,1, para poder lê-la à luz dos versículos 2-6. Será que tudo o que até aqui foi dito acerca de Abraão e David se aplica apenas aos judeus, ou seja, os circuncisos? Deviam os cristãos de origem gentílica, por outras palavras, ser também circuncidados, para herdar as bênçãos da herança abraâmica, e ainda o perdão dos pecados? Ao endereçar esta questão, Paulo construiu, em *Rm* 2,25-29 e *Rm* 3,30, as menções prévias da circuncisão. Será que aquilo que disse nestes versículos acerca de uma nova família, composta de incircuncisos e circuncisos, é agora contrariado pela história de Abraão, e dos termos da aliança? Certamente que não. Começando outra vez em *Gn* 15,6 Paulo consegue demonstrar [...] que, uma vez que Abraão não estava circuncidado até *Gn* 17, foi-lhe “atribuída justiça” antes da circuncisão, por outras palavras, em *Gn* 15 ele era um membro incircunciso da aliança» (N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 494). Cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 180.

³⁵ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.* VIII, 2, in *PG*, LX, 457; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 235; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 180.

circuncisão não somente a partir de circuncisão, mas também dos que caminham nas pegadas da fé do nosso pai Abraão [quando se encontrava] na incircuncisão» (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην, καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν τοῖς ἔχουσιν τῆς ἐν ἀκροβυστία πίστεως τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ) fossem a continuação do v. 10³⁶. Além disso, ainda que parecesse possível tomar os vv. 10-11a juntos como a base para os vv. 11b-12, que assim lhes estariam dependentes, é mais aceitável compreender os vv. 11b-12 como dependendo apenas do v. 11a, já que este versículo afirma que Abraão realmente recebeu a circuncisão, mas foi antes de a receber que foi justificado e assim sustenta o que vai ser afirmado no v. 12³⁷.

O genitivo περιτομῆς («de circuncisão») é de *identidade*, isto é, o «sinal consiste na circuncisão»³⁸. Orígenes e o Santo de Aquino defendiam que esta circuncisão carnal de Abraão era sinal de uma circuncisão espiritual, que era recebida no coração³⁹. A circuncisão, sendo um sinal exterior, possuía assim um correlato profundo com a realidade que significa, a saber, a aliança estabelecida por Deus com Abraão e com a sua descendência. Assim, de uma forma visível, a circuncisão de Abraão atesta a sua fé já existente antes da mesma circuncisão e, apesar de não ser esta que justifica, é um sinal importante, uma vez que ratifica que Abraão já estava justificado em virtude da fé⁴⁰.

Paulo apresenta Abraão como o confluente de duas grandes trajetórias: daqueles que são circuncidados e dos que não são⁴¹. Foi precisamente para isto que Deus teria o desígnio de circuncisão para Abraão, ou seja, não

³⁶ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 235. Veja-se também o que afirma E. Käsemann: «Porque σημεῖον pode significar “a impressão de um selo”, uma “estampa” [...], pode estar ligado a σφραγίς, “selo” (Murray). Pela sequência cronológica, segue-se que a circuncisão confirma a justificação pela fé recebida anteriormente» (E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, 109).

³⁷ Cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 495; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 233; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 181.

³⁸ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 236; cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 495; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 181.

³⁹ Cf. ORÍGENES, *Comm. Rom.* IV, 524, in PG, XIV, 963; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 1 (327).

⁴⁰ Cf. E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, 109; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 236; cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 495; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 181.

⁴¹ Cf. AMBROSIAS, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 49, in PL, XVII, 84; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 2 (341).

para colocar nesse gesto a justiça, mas para ter um sinal de justificação, para circuncisos e incircuncisos⁴².

1.1.4. Terceira parte (Rm 4,13-17a): Pai de muitas nações

«¹³Na verdade, a promessa a Abraão ou à sua descendência [de] ele ser o herdeiro do mundo, não [se realizou] mediante [a] lei, [mas] através de justiça de fé. ¹⁴Se, pois, os herdeiros [o são] a partir de lei, foi esvaziada a fé e anulada a promessa ¹⁵Uma vez que a lei produz ira; mas onde não existe lei tampouco [há] transgressão. ¹⁶Por isso, [é] a partir de fé, para que [seja] por graça, a fim de que a promessa seja segura para toda a descendência, não à da lei somente, mas também à da fé de Abraão, o qual é pai de todos nós. ^{17a}Como está escrito que te constituí pai de muitas nações.»

Οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραάμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως. εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι, κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία ὃ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὐ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις. Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, (ὅς ἐστιν πατὴρ πάντων ἡμῶν, καθὼς γέγραπται ὅτι Πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε).

Ao analisar Rm 4,13, Ambrosiaster refere que Abraão se tornou herdeiro do mundo pelo mérito que obteve da fé e não pelo cumprimento da lei⁴³. Enquanto alguns exegetas defendem que a referência constante de Paulo à «lei» (νόμος) seria bastante comum em qualquer sistema de leis que exijam algum nível de obediência, outros defendem a especificidade intencional da lei mosaica (note-se o anacronismo propositado, Moisés vem muito depois de Abraão) – para Orígenes, por exemplo, a última perspectiva deve ser preferida⁴⁴. Cranfield, Murray, Godet e Hodge concordam com Orígenes por questões contextuais (convidando a visitar a ocorrência

⁴² Cf. AMBROSIASSTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 49, in PL, XVII, 84; cf. K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, transl. by Edwyn Hoskyns, Oxford University Press, 1968^o (orig. al., 1918), 129; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 237.

⁴³ Cf. AMBROSIASSTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 49, in PL, XVII, 84.

⁴⁴ Cf. ORÍGENES, *Comm. Rom.* IV, 526 PG, XIV, 970.

de «lei» [νόμος] nos vv. 14, 15 e 16)⁴⁵. Godet explica mesmo que é preciso perceber que, em *Rm* 4,15, Paulo vai servir-se do artigo definido, ὁ νόμος («a lei»), salientando assim a força da lei mosaica⁴⁶.

Uma preposição que assume uma importância significativa em *Rm* 4,13 é a preposição «mediante/através de» (διὰ), que surge duas vezes, pois pode-se colocar a questão se ela se explica com um sentido instrumental unívoco («através de justiça de fé») ou num sentido concomitante (em que se pode entender, por um lado, que a promessa não entra no plano da lei, mas da justificação, e, por outro, num sentido cronológico em que houve um tempo em que a lei não tinha ainda sido dada, mas em que Abraão já estaria justificado através da fé) – Cranfield e Hodge concluem que é preferível usar a preposição διὰ no seu sentido instrumental⁴⁷. Assim, Paulo defende que o cumprimento da promessa não tem como condição a circuncisão, mas coloca na base da promessa a «justiça de fé» – contrastando assim com a visão rabínica⁴⁸. Ainda em *Rm* 4,13, é interessante tomar atenção à expressão «ele ser o herdeiro do mundo» (τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου), já que invoca a universalidade de Abraão, mas não se encontra assim explícita nas várias passagens onde o patriarca surge em *Gênesis*: as que se referem à sua paternidade (cf. *Gn* 12,2; 13,16; 15,5; 18,18), à posse da terra de Canaã (cf. *Gn* 12,7), à bênção das nações (cf. *Gn* 12,3; 18,18) ou à descendência (cf. *Gn* 22,18)⁴⁹.

Comentando *Rm* 4,14, Ambrosiaster considera que não vale a pena esperar o cumprimento da promessa apenas pelo cumprimento da lei, uma vez que a promessa é herdada pela justiça de fé⁵⁰. Cranfield, ao comentar exegeticamente este versículo, diz que, em atenção ao passo seguinte (*Rm* 4,15), a interpretação mais «simples» seria que se apenas aqueles que

⁴⁵ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 238; cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, Marshall, Morgan & Scott, London, 1967², 142-143; cf. F. GODET, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, transl. by A. Cusin, T. & T. Clark, Edinburgh, 1881 (orig. fr., 1879-1880), 299; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 186

⁴⁶ Cf. F. GODET, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 299.

⁴⁷ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 238; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 186.

⁴⁸ Cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 186; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 239; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 205.

⁴⁹ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 239; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 206

⁵⁰ Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 49, in PL, XVII, 85.

cumprem a lei são herdeiros da promessa, então a fé seria inútil, porque apenas Cristo a cumpriu plenamente e, nesse sentido, apenas Cristo seria o herdeiro das promessas pela sua total obediência⁵¹. Ao ler *Rm* 4,15, S. Tomás de Aquino considera que onde não havia a lei mosaica, existia a lei natural, mas a transgressão seria maior se fosse contra a lei dada a Moisés além de ir contra a lei natural⁵². Com a ajuda filológica de Cranfield, percebe-se que existe uma conexão do v. 14 com a primeira metade do v. 15, «Uma que vez a lei produz ira» (ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται), já que, se fosse do cumprimento da lei que estivesse dependente a promessa, então, ao dar-se conta que não se consegue cumpri-la integralmente, transforma-se o que era pecado numa transgressão consciente e ainda maior⁵³. No v. 16, a locução «por isso» (Διὰ τοῦτο), que amiúde se interpreta como se referindo aos dois versículos anteriores (como o faz Romano Penna)⁵⁴, também pode ser vista em conexão com o que se segue, dado que Paulo usa a conjunção «para que» (ἵνα), que pode ser vista como explicitação desse mesmo «por isso» (Διὰ τοῦτο)⁵⁵. Deste modo, quanto à explicação do v. 16, pode-se argumentar, com o auxílio de Barrett, que o plano de Deus foi feito para colocar o ónus da fé no lado do homem e o da graça da parte de Deus⁵⁶. Santo Ambrósio e o Doutor Angélico, apoiados em *Gl* 3,16 («com efeito, as promessas foram feitas a Abraão e à sua descendência, não diz e “às suas descendências”, como se fossem muitas, mas e à tua descendência que é Cristo» [τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐ λέγει Καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ’ ὡς ἐφ’ ἑνός Καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν Χριστός]), consideram que a «descendência» (τῷ σπέρματι) consiste sobretudo em Jesus Cristo, porque é nele que se cumprem as promessas plenamente e, por

⁵¹ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 240; cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 142-143.

⁵² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 2 (358).

⁵³ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 241; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 206-207.

⁵⁴ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 319; cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 207.

⁵⁵ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 241.

⁵⁶ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 91. Veja-se também L. Morris: «Claramente, Paulo está a referir a bênção de alguma maneira, mas não para a definir. Defende que o propósito da promessa era a graça. [...] A última palavra, “descendência”, é talvez inesperada, mas os judeus davam um grande peso a pertencer à descendência de Abraão, e Paulo está a insistir que a verdadeira semente de Abraão, são os que lhe pertencem pela fé, não os descendentes físicos do patriarca» (L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 207).

isso, Ele possui o mundo como herança⁵⁷. Desta forma, Paulo, ao afirmar que Abraão é o «pai de todos nós» (πατήρ πάντων ἡμῶν), reitera este carácter universal da paternidade abraâmica, pai dos judeus segundo a carne e, «de um modo diferente, mas não menos real, pai de todos os crentes sem exceção»⁵⁸.

Em Rm 4,17a, encontra-se uma citação direta dos LXX (Gn 17,5) que constitui «uma explicação do nome “Abraão”»⁵⁹. No livro do *Génesis*, ἔθνων (nações) poderia referir-se aos ismaelitas, aos edomitas, aos amalecitas, aos filhos de Agar e aos descendentes de Abraão e Quetura⁶⁰. Mas note-se que, quando Paulo, nos seus escritos, fala de ἔθνη (nação), refere-se aos cristãos de origem gentílica (Rm 3,29; 9,24; 11,12; 11,13; 11,25; 15,12; 15,16; 15,18; 16,4; 2 Cor 11,26; Gl 2,12; 2,15)⁶¹. Na sequência do v. 16, Paulo sustenta que Abraão é pai dos judeo-cristãos e dos cristãos de origem gentílica⁶². Já alguns rabis, além da convencional interpretação de Abraão como pai do povo judaico, viram-no também como pai dos prosélitos ou até mesmo como pai de todos os homens⁶³.

1.1.5. Quarta parte (Rm 4,17b-22): Abraão não fraquejou na fé

«^{17b}Diante de Deus em quem [Abraão] acreditou, o [Deus] que vivifica os mortos, e que chama as coisas que não são como sendo [...] ¹⁹E não fraquejou na fé, [quando] considerou o seu próprio corpo morto, tendo quase cem anos, assim como a esterilidade do ventre de Sara. ²⁰Mas em relação à promessa de Deus, [Abraão] não duvidou pela incredulidade, porém foi fortalecido na fé, dando glória a Deus. ²¹E convicto que aquele que prometeu é também poderoso para cumprir. ²²Por conseguinte, também lhe foi atribuído para [sua] justiça.»

⁵⁷ Cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Abr.*, II, 40, in PL, XIV, 473; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 2 (352).

⁵⁸ C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 243. Neste sentido, veja-se L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 207-208; cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 145.

⁵⁹ C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 243.

⁶⁰ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.* VIII, 4, in PG, LX, 460; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 243.

⁶¹ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 90-91.

⁶² Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 90-91.

⁶³ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 243.

κατέναντι οὐ ἐπίστευσεν Θεοῦ τοῦ ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. [...] καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νεκρωμένον, ἑκατονταετής που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας. εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλὰ ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, δοὺς δόξαν τῷ Θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὁ ἐπίγγελται δυνατὸς ἐστὶν καὶ ποιῆσαι. διὸ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.

Relativamente a *Rm* 4,17b⁶⁴, concretamente ao segmento «que vivifica os mortos» (ζωοποιούντος τοὺς νεκροὺς), Paulo teria em mente o envelhecimento de Abraão e de Sara, que pela impossibilidade de gerar filhos seriam como que «mortos», entrando também aqui a questão de Isaac ser poupado em *Gn* 22, dando-se assim o contraste entre vida e morte⁶⁵. Quanto a chamar «as coisas que não são como sendo» (καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), pode ser uma referência à criação⁶⁶.

Observando *Rm* 4,19, particularmente na sua primeira metade, a saber, «e não fraquejou na fé» (καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει), o dativo simples é mais atestado do que ἐν τῇ πίστει, podendo ser explicado como dativo de relação - ou seja, «não fraquejou em relação à fé»⁶⁷. Ainda ao nível da crítica textual, existe uma variação no verbo «considerar» (κατενόησεν): por vezes também surge na negativa, ou seja, «não considerar» (οὐ κατενόησεν)⁶⁸. Ambas as leituras são passíveis de interpretações que servem bem o contexto do versículo⁶⁹. Deste modo, lendo a versão do verbo pela negativa, o entendimento de Paulo pode ser compreendido no sentido de Abraão, na sua fé sólida, não ter concentrado a sua atenção nas suas circunstâncias

⁶⁴ *Rm* 4,18 terá uma análise e tradução que aqui ainda não se pretende dar. Deixa-se, nesse sentido, para já, em suspenso.

⁶⁵ Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 50, in *PL*, XVII, 86; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 3 (372); cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 244; cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 209.

⁶⁶ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 244; cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 208-209. J. Murray considera que chamar «as coisas que não são como sendo» se refere a chamar ao cumprimento a promessa ainda não realizada (cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 147).

⁶⁷ C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 247.

⁶⁸ Cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 149; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 247.

⁶⁹ Cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical ...*, 114; cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 149; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 247; cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 211.

adversas⁷⁰ (tais como o seu corpo de «morto», νενεκρωμένον, a velhice de Sara, etc.). Se, por outro lado, lermos o verbo «considerar» (κατενόησεν) na sua aceção afirmativa, isto é, sem a partícula negativa οὐ («não»), Abraão teria considerado ponderadamente as circunstâncias adversas, não se iludindo e sendo realista, mas dada a solidez da sua fé não teria duvidado da promessa de Deus⁷¹. Neste sentido, Ambrosiaster denota que Abraão acreditou que Deus o podia ajudar diante da impossibilidade das leis da natureza⁷². Resumindo:

«A leitura de κατενόησεν [“considerar”] (sem a partícula negativa) tem um suporte textual forte e deve ser preferida [à leitura com a partícula negativa], dado que se trata de uma leitura menos óbvia. Restam poucas dúvidas de que deveria ser a mais aceite. Podemos ver em κατενόησεν [“considerar”], [...] a tentativa de Paulo fazer justiça a *Gn* 17,17 - aparentemente ele entendeu que o que aqui se diz sobre Abraão [deve ser lido] não como expressão de descrença mas de um honesto e claro reconhecimento dos factos que envolviam a sua situação.»⁷³

Tem-se, assim, um balanço exegético que conflui para um entendimento mais claro deste v. 19, apesar das alternativas possíveis da crítica textual. Perscrutando *Rm* 4,20, percebe-se que é fundamental a referência à promessa de Deus, já que isso ajuda a perceber que a fé não é apenas um acreditar no impossível, mas tem o seu núcleo e razão de ser na promessa divina⁷⁴. Quanto a ἀπιστία, Romano Penna afirma que há bases para afirmar que é um vocábulo grego com um sentido mais lato do que apenas *ausência de fé*, podendo querer dizer uma incerteza ou, como se traduziu,

⁷⁰ Cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical ...*, 114; cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 149-150; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 247; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 211; cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500.

⁷¹ Cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 150; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 211; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 247; cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500.

⁷² Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 51, in *PL*, XVII, 87.

⁷³ C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 247. Veja-se também o que diz N. T. Wright: «Paulo regressa a *Gn* 15, desta vez ao versículo que precede a sua expressão-chave: Deus mostrou a Abraão os astros, e disse “assim será a tua descendência” (*Gn* 15,5). Isto era a promessa em que Abraão acreditou» (N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500).

⁷⁴ Cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 248; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 212.

«incredulidade»⁷⁵. Já «na fé» (τῆ πίστει) é, por vezes, lido como um dativo instrumental ou de causa: aquilo que Paulo parece sugerir é que a fé de Abraão lhe deu uma força nova para a geração de Isaac⁷⁶. Ainda assim, dado o contexto, parece mais provável que seja interpretado como dativo de respeito - nesse sentido, «foi fortalecido» (ἐνεδυναμώθη) aponta para uma ratificação de Abraão na fé, um passivo divino, «foi fortalecido» por Deus⁷⁷. Relativamente à antítese deste versículo:

«A justaposição entre a afirmação negativa οὐ διεκρίθη τῆ ἀπιστία [“não duvidou pela incredulidade”], e a positiva ἐνεδυναμώθη τῆ πίστει [“foi fortalecido na fé”] serve para tornar mais clara a verdadeira natureza da fé ao mostrá-la, na sua oposição e na sua vitória sobre a descrença.»⁷⁸

Por último, Abraão dá glória a Deus ao reconhecer n’Ele a fonte de verdade e de bondade e ao submeter-se a Ele⁷⁹. Segue-se, no v. 21, o fim da descrição da fé de Abraão. Sublinha-se, de facto, que a sua fé era no Deus «poderoso para cumprir» (δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι) e não apenas no conteúdo da promessa⁸⁰. É com *Rm* 4,22 que se «conclui a subsecção [ou seja, a *quarta parte* de *Rm* 4]»⁸¹. Com a partícula διό («por conseguinte»), Paulo introduz a sua citação de *Gn* 15,6 (versão dos LXX) e ratifica que foi precisamente por causa da fé de Abraão que Deus o justificou (e, por isso, tendo em conta o raciocínio de Paulo, Abraão não foi, deste modo, justificado depois da circuncisão)⁸².

⁷⁵ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 319; cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 212.

⁷⁶ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 248; cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 212; cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 151.

⁷⁷ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 248; cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500; cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 212; cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 151.

⁷⁸ C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 249.

⁷⁹ Cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 249; cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 151; cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 212.

⁸⁰ Cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 249; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 92.

⁸¹ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 328; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 250; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 92.

⁸² Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 92.

1.1.6. Quinta parte (*Rm* 4,23-25): Aquele que ressuscitou Jesus Nosso Senhor

«²³Mas não foi escrito para ele somente que lhe foi atribuído, ²⁴mas também para nós, a quem irá ser tido em conta, aos que acreditam n'Ó que ressuscitou Jesus Nosso Senhor a partir [dos] mortos, ²⁵o qual foi entregue por causa das nossas transgressões, e foi ressuscitado para a nossa justificação.»

Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῶ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογιζέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγειράντα Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν, ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

O v. 23, «mas não foi escrito para ele somente que *lhe foi atribuído*» (Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῶ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς), dá conta de que a justificação de Abraão não foi para o tornar memorável, mas para que se tenha consciência de que a sua justificação é relevante para toda a comunidade cristã⁸³. Há comentadores, tais como Barrett e Käsemann, que defendem que o v. 24, «irá ser tido em conta» (μέλλει λογιζέσθαι), pode ser lido como referindo-se ao julgamento final, porque em *Rm* 3,30, o verbo δικαιώσει («será justificado») encontra-se no futuro e, nesse sentido, talvez possa haver suporte para essa leitura⁸⁴. Ainda assim, para outros autores, como Penna, o enfoque deve encontrar-se em «mas também para nós» (ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς), porque destaca a universalidade e abertura a cristãos tanto de origem judaica como de origem gentílica⁸⁵. Ainda no que diz respeito ao v. 24, a oração «aos que acreditam n'Ó que ressuscitou Jesus Nosso Senhor a partir [dos] mortos» (τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγειράντα Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν) é colocada em paralelo por Penna e Cranfield com uma oração do v. 17, «o [Deus] que vivifica os mortos, e que chama as coisas que não são como sendo» (Θεοῦ τοῦ ζῶοποιούντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα

⁸³ Cf. AMBROSIAS, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 51, in PL, XVII, 88; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 328.

⁸⁴ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 92. A este propósito veja-se o que diz E. Käsemann: «*Rm* 4,23 não simplesmente sublinha a antítese de *Rm* 4,24 [...] Quando a promessa e o evangelho se complementam mutuamente, e quando estes indicam a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, as Escrituras necessariamente inserem-se num horizonte escatológico, possuem um sentido escatológico» (E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, 125).

⁸⁵ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 329; cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 502.

ὡς ὄντα)⁸⁶. Os exegetas relacionam ainda com o v. 19, dizendo que existe uma ligação com o «corpo morto» (σῶμα νενεκρωμένον) de Abraão e com a «esterilidade» (τὴν νέκρωσιν) do ventre de Sara⁸⁷. A conexão prende-se com o facto de Jesus ressuscitar dos mortos e de Abraão e Sara estarem mortos (para a fecundidade biológica) e passarem a conceber um filho, Isaac. O v. 25, «o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e foi ressuscitado para a nossa justificação» (ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαιοσιν ἡμῶν), parece ser a citação de uma fórmula tradicional⁸⁸. É muito provável que a citação tenha sido formulada sob a influência de *Is* 52,13 - 53,12: o próprio verbo «entregar» (παραδίδοναι) é usado três vezes na dita passagem de Isaías (versão dos LXX): uma em *Is* 56,6 e duas em 53,12⁸⁹. Um paralelo também possível é a associação da *justificação* com a *ressurreição* de Cristo (na segunda metade do v. 25) e *Is* 53,11, em que o «servo» *justifica* muitos (na versão dos LXX encontra-se mesmo o verbo «justificar» [δικαιῶσαι])⁹⁰. Quanto à preposição «para» (διά), usada duas vezes, atribuímos-lhe o mesmo sentido da tradução em epígrafe, a saber, o primeiro com um sentido causal («por causa das nossas transgressões») e o segundo com um sentido final («para nossa justificação»)⁹¹.

1.2. Análise e tradução de *Rm* 4,18

Em *Rm* 4,18, aporta-se naquele que é o ponto nevrálgico desta investigação. Por isso, procurar-se-á analisar com um detalhe maior este versículo, ainda que sabendo que o seu sentido permanece inesgotável para lá das interpretações.

⁸⁶ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 331; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 251.

⁸⁷ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 331; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 251.

⁸⁸ Cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 503; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 331; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 251; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 200.

⁸⁹ Cf. N. T. WRIGHT, «The Letter to the Romans», 503; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 331; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 251; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 200.

⁹⁰ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 331; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 252; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 200.

⁹¹ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 252; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 200.

1.2.1. Manuseando algumas traduções de *Rm* 4,18

O processo de tradução, genericamente falando, comporta sempre um certo risco, uma vez que acarreta uma luta corpo a corpo com o texto original. Apesar de ser um chavão, a expressão *traduttore traditore* ajuda-nos a perceber que tantas vezes o campo semântico é de uma riqueza que extravasa a proposta de tradução. Nas palavras de Paul Ricoeur, permanece sempre qualquer coisa de intraduzível:

«O meu contributo incide no paradoxo que está simultaneamente na origem da tradução e é um efeito da tradução, ou seja, o carácter em certo sentido intraduzível de uma mensagem verbal de uma língua para outra. [...] Há um primeiro intraduzível, um intraduzível de partida, que é a pluralidade das línguas e que talvez fosse preferível designar desde já, com Von Humboldt, por *diversidade*, diferença das línguas, que sugere a ideia de uma heterogeneidade radical que deveria *a priori* tornar a tradução impossível.»⁹²

Evidentemente não serão trazidas para este trabalho todas as traduções que existem, e também não é esse o objetivo. Contudo, escolhem-se de entre as que, pela relevância científica, eclesial e linguística parecem fornecer um contributo para este estudo teológico e bíblico⁹³.

1.2.1.1. Perscrutando a tradução latina

Comece-se, pois, pela tradução latina da *Vulgata*⁹⁴ pelo relevo que teve não apenas no seio da Igreja Católica, mas na história e cultura europeias⁹⁵.

⁹² P. RICOEUR, *Sobre a Tradução*, Edições Cotovia, Lisboa, 2005 (orig. fr., 2004), 55.

⁹³ Deixa-se apenas como nota que se citarão integralmente as traduções, o uso ou não de itálicos e aspas pertence aos originais. Além da utilização dos instrumentos já referidos aquando da tradução de *Rm* 4, para classificar morfológica e sintaticamente, usou-se, fundamentalmente, das seguintes ferramentas gramaticais: A. FREIRE, *Gramática Grega*, Livraria A. I., Braga, 1987⁸; A. A. BORREGANA, *Gramática Universal: Língua Portuguesa*, Texto Editora, Lisboa, 1997³. Foi amiúde consultada a base de dados de escritos clássicos *Perseus* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>); e ainda a plataforma digital *Ciberdúvidas* do ISCTE para dirimir algumas questões linguísticas (<https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/>).

⁹⁴ *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam*, La Editorial Catolica, Madrid, 1965⁴. A primeira edição é de 1953.

⁹⁵ Sobre esta relevância cimeira veja-se o que afirma Bruce M. Metzger: «Seria difícil sobrestimar a importância da influência exercida pelas versões Latinas da Bíblia e, particularmente, da Vulgata Latina de Jerónimo. Quer consideremos a Vulgata de um ponto de vista apenas secular, com a sua influência no desenvolvimento do latim para a literatura românica, quer

Também será apresentada a *Neovulgata*⁹⁶ (1979), vendo se existe alguma espécie de contraponto entre ambas:

<i>Vulgata</i>	<i>Neovulgata</i>
«Qui contra spem in spem credit, ut fieret pater multarum gentium secundum quod dictum est ei: Sic erit semen tuum»	«Qui contra spem in spe credit, ut fieret pater multarum gentium, secundum quod dictum est: “Sic erit semen tuum”»

Como se pode ver, apesar de serem duas traduções muito próximas, não são iguais. Precisamente no que diz respeito à esperança, a *Vulgata* traduz por «*contra spem in spem*», servindo-se de dois acusativos⁹⁷. Difere, por isso, do texto grego (ὄς παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι) que usa um acusativo e um dativo. Pelo contrário, a *Neovulgata* usa um acusativo e um ablativo.

Na segunda vez que traduz esperança, a *Vulgata* usa a preposição *in* com o acusativo singular («*spem*»), podendo-se tratar de um complemento circunstancial de lugar *para onde* (em sentido translato ou figurativo). Assim, o sentido literal é «contra uma esperança para uma esperança». Abraão teria acreditado contra uma esperança em direção a uma outra esperança. A tradução da *Neovulgata*, por seu lado, coloca um acusativo («*contra spem*») e um ablativo («*in spe*»). A leitura é diferente, já que afirma que Abraão acreditou «em esperança» (um complemento circunstancial de lugar *onde*, também em sentido figurado) «contra esperança». Poder-se-ia dizer, acreditou numa esperança contra outra esperança. É interessante

alguém tenha em conta a influência especificamente religiosa, a dimensão da sua importância em todas as áreas da cultura ocidental é quase sem cálculo possível. A teologia e a linguagem devocional típica da Igreja Católica Romana foram criadas ou transmitidas pela *Vulgata*. Tanto os protestantes como os católicos romanos são herdeiros da terminologia que Jerónimo criou ou batizou com novos significados: palavras como “salvação”, “regeneração”, “justificação”, “santificação”, “propiciação”, “reconciliação”, “inspiração”, “Escritura”, “sacramento”, e muitas outras» (B. M. METZGER, «Important early translations of the Bible», in *Bibliotheca Sacra* 150 [1993], 45).

⁹⁶ Nova *Vulgata* *Bibliorum Sacrorum* Editio, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1986². A primeira edição é de 1979.

⁹⁷ Lagrange chama a atenção para este pormenor da *Vulgata* e diz que «*in spem*» se devia ler como «*in spe*», tal como depois se verá na *Neovulgata* (cf. P. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Épître aux Romains*, 95).

que as duas traduções latinas ao traduzirem ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι mantêm a expressão agrupada («*contra spem in spem*»; «*contra spem in spe*») e não alteram os substantivos para verbos (como se verá noutras traduções). Assim, ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι pode muito bem tratar-se de um aposto do sujeito, aclarando como é que Abraão acreditou. Em seguida, ambas as traduções são iguais. As duas traduzem com um sentido final ou consecutivo a oração seguinte («*ut fieret pater multarum gentium*»), porque se servem da conjunção *ut* com o verbo no conjuntivo. E as duas atribuem um sentido conformativo à terceira oração («*secundum quod*»).

1.2.1.2. Algumas traduções para línguas vernáculas: históricas e contemporâneas

Algumas traduções foram consagradas pelo tempo e extensão do seu uso. Tal é o caso incontornável da *King James Bible* (1611)⁹⁸ no universo anglófono, da *Bibbia Martini* (1778)⁹⁹ na língua italiana, e da *Bible Segond* (1880)¹⁰⁰ no espaço francês.

<i>King James Bible</i>	<i>Bibbia Martini</i>	<i>Bible Segond</i>
«Who against hope believed in hope, that he might become the father of many nations; according to that which was spoken, So shall thy seed be»	«Il quale contro speranza credette alla speranza di divenir padre di molte nazioni secondo quello che a lui fu detto: <i>così sarà la tua discendenza</i> »	«Espérant contre toute espérance, il crut, en sorte qu'il devint père d'un grand nombre de nations, selon ce qui lui avait été dit: <i>Telle sera ta postérité</i> »

⁹⁸ O texto da *King James Bible*, cuja primeira edição remonta a 1611, possui uma boa introdução a esta tradução em *The New Testament Octapla: Eight English Versions of the New Testament in the Tyndale-King James Tradition*, L. A. Weigle (ed.), Thomas Nelson Sons, Edinburgh, New York, Toronto, 1962.

⁹⁹ Cf. *Sacra Bibbia*, Tipografia Giachetti, Prato, 1850⁴. A primeira edição é de 1778. Sobre a importância desta tradução histórica para língua italiana cf. M. M. SALES, *Il Nuovo Testamento commentato*, Lega Italiana Cattolica Editrice, Torino, 1911.

¹⁰⁰ Cf. *La Sainte Bible*, Delessert, Paris, 1899². A primeira edição corresponde ao ano de 1873. Acerca da sua história e importância, cf. ALLIANCE BIBLIQUE FRANÇAISE, *La Bible Segond: ses origines, son histoire*, Société Biblique Française, Paris, 2004.

A *King James Bible* e a *Bibbia Martini* são mais semelhantes entre si e, como se pode ver, são mais próximas do texto latino e do grego: ambas mantêm o substantivo esperança e colocam uma ideia de oposição (traduzem pela preposição «contra» tal como a *Vulgata*). A *Bible Segond*, se bem que também tenha a ideia de oposição e que, da mesma forma, se sirva da preposição «contra», traduz um dos substantivos («esperança») pelo verbo «*espérant*» («esperando»), colocando-o no gerúndio. Assim tem-se uma variação na tradução da *Bible Segond* que introduz necessariamente maior ação (um verbo tem um dinamismo que um substantivo não tem) – afasta-se mais, no entanto, da tradução literal do grego (ὅς παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι). A *Bible Segond* tem ainda uma outra leitura do grego: o advérbio «todo», que dá uma tonalidade mais veemente à oposição de esperanças. Nem a *King James Bible* nem a *Bibbia Martini* traduzem junto ὅς παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι. Já a *Bible Segond* traduz este aposto de forma a permanecer agrupado. Nesta última, é mais observável um aposto do sujeito do que na *King James Bible* e na *Bibbia Martini*. Outro aspeto digno de nota é que as versões *King James Bible* e *Bibbia Martini* traduzem com uma oração subordinada final a oração εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν («para se tornar pai de muitas nações»). Já a edição da *Bible Segond* traduz esta oração por uma oração subordinada consecutiva, porque reflete o efeito do acreditar de Abraão, sem introduzir uma intencionalidade. A última oração está igualmente traduzida nas três versões por uma oração subordinada conformativa.

Atente-se também na *Traduction œcuménique de la Bible*¹⁰¹ e *La Bible de Jérusalem*¹⁰² que são traduções relevantes para línguas vernáculas, porque correspondem a projetos de tradução com grande repercussão e representam dois marcos consensuais da atualidade¹⁰³.

TOB

«Espérant contre toute espérance, il crut et devint ainsi le père d’un grand nombre des peuples. Selon la parole: Telle sera ta descendance»

La Bible de Jérusalem

«Espérant contre toute espérance, il crut et devint ainsi père d’une multitude de peuples, selon qu’il fut dit: Telle sera ta descendance»

¹⁰¹ Usa-se a primeira edição: cf. *Traduction œcuménique de la Bible*, O. Béguin et al. (eds.), Cerf, Paris, 1975-1976.

¹⁰² Cf. *La Bible de Jérusalem*, R. de Vaux et al. (eds.), Cerf, Paris, 1998³. A primeira edição é de 1955.

¹⁰³ Sobre esta importância veja-se as introduções destas Bíblias; cf. *Traduction œcuménique de la Bible*, O. Béguin et al. (eds.), Cerf, Paris, 1975-1976; cf. *La Bible de Jérusalem*, R. de Vaux et al. (eds.), Cerf, Paris, 1998³.

Estas duas traduções são, na sua essência, idênticas. Ambas mantêm o aposto ὁς *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* junto e ambas alteram um dos substantivos (*ἐλπίδι*) por um verbo no gerúndio. Servem-se da preposição «contra» tal como a *Vulgata* e acrescentam o determinante «toda» para enfatizar a oposição entre esperanças. Na segunda oração, traduzem por uma oração coordenada sindética copulativa¹⁰⁴, afastando-se do grego e do latim e perdendo o sentido final ou consecutivo com que se poderia traduzir. A última oração é traduzida de forma equivalente por uma oração subordinada conformativa.

1.2.1.3. Examinando algumas traduções portuguesas

Observe-se agora as versões de duas figuras cimeiras da história da tradução bíblica em Portugal¹⁰⁵, do pastor Ferreira de Almeida (1681)¹⁰⁶ e do padre António Pereira de Figueiredo (1821)¹⁰⁷:

Ferreira de Almeida

«O qual, em esperança, creu contra a esperança, tanto que ele tornou-se pai de muitas nações, conforme o que lhe fora dito: Assim será a tua descendência»

Pereira de Figueiredo

«Ele creu em esperança contra a esperança, que seria pai de muitas gentes, segundo o que se lhe havia dito: Assim será a tua descendência»

Não se tratando de traduções iguais é, no entanto, uma leitura muito idêntica do versículo. Ambos mantêm os dois substantivos («esperança»), não os convertendo em verbo. E as duas versões servem-se da preposição «contra» para opor a «esperança».

O padre Pereira de Figueiredo mantém junto o aposto ὁς *παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι* e o pastor Ferreira de Almeida não o deixa agrupado. Na oração

¹⁰⁴ «Na coordenação sindética, uma das orações coordenadas é introduzida por uma conjunção» (cf. <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/oracao-coordenada-assindetica-e-oracao-coordenada-copulativa-sindetica/24738> [consult. 09/12/2017]).

¹⁰⁵ Neste sentido, Frei Herculano Alves escreve um artigo interessante sobre as traduções portuguesas da Bíblia no séc. xx em que alude a estas duas traduções históricas, cf. H. ALVES, «Panorama das traduções da Bíblia em Português no século xx e a sua recepção no meio católico», in *Série Monográfica de Ciência das Religiões - coleção (Re)pensar a Religião*, 6 (2013), 209-236.

¹⁰⁶ *Bíblia Almeida: Edição Corrigida e Revisada Fiel ao Texto Original*, Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, São Paulo, 1994.

¹⁰⁷ *A Sancta Bíblia, contendo o Velho e o Novo Testamento, traduzidos em portuguez segundo a Vulgata, pelo Padre António Pereira de Figueiredo*, B. Bensley, Londres, 1821.

seguinte, ambos usam uma subordinada de sentido consecutivo para traduzir εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἔθνῶν («tanto que ele tornou-se pai de muitas nações»; «que seria pai de muitas gentes»). Na última oração, traduzem de forma equivalente por uma subordinada conformativa. Atente-se, agora, em traduções portuguesas hodiernas que obtiveram difusão no grande público:

Edição da Difusora Bíblica ¹	Edição Pastoral ²	Frederico Lourenço ³
«Foi com uma esperança para além do que se podia esperar, que ele acreditou e assim se tornou <i>pai de muitos povos</i> , conforme o que tinha sido dito: <i>Assim será a tua descendência</i> »	«Esperando contra toda a esperança, Abraão acreditou e tornou-se o pai de muitas nações, conforme lhe foi dito: “Assim será a tua descendência”»	«<Abraão esse> que, em esperança para lá de esperança, acreditou que se tornaria pai de muitas nações, segundo o que fora dito: <i>assim será a tua semente</i> »

O quadro acima apresentado, se bem que, como já se disse, não apresente a totalidade das propostas de tradução atuais, é revelador da riqueza de traduções que existem. A tradução de Frederico Lourenço é, porventura, a mais *sui generis* relativamente à *Edição Pastoral* e à *Edição da Difusora Bíblica*. A *Edição Pastoral* mantém uma leitura de claro cotejo entre esperanças, já que se serve da preposição «contra» que já vem da *Vulgata*. As três traduções mantêm o aposto ὅς παρ’ ἐλπίδα ἐπ’ ἐλπίδι agrupado, confirmando a ideia de um aposto do sujeito. Contudo, apenas Frederico Lourenço mantém ambos os substantivos, não convertendo a «esperança» em verbo. A tradução deste filólogo está, assim, mais próxima do grego. É interessante que duas destas versões (a *Edição da Difusora Bíblica* e a *Edição Pastoral*) traduzem εἰς τὸ γενέσθαι como uma oração coordenada sindética copulativa, afastando-se do grego (que tinha um sentido final

¹⁰⁸ Cf. *Bíblia Sagrada*, H. Alves (ed.), Difusora Bíblica, Lisboa, 2015⁶. A primeira edição é de 1965.

¹⁰⁹ Cf. *Bíblia Sagrada*: Edição Pastoral, I. Stornioli *et al.* (eds.), Paulus, Apelação, 1993². A primeira edição é de 1990.

¹¹⁰ Para facilitar a análise, designar-se-á de «tradução de Frederico Lourenço» (cf. *Bíblia*, trad. de Frederico Lourenço, Vol. II, Quetzal, Lisboa, 2017).

ou consecutivo). Especificamente, a *Bíblia Pastoral* traduz por «e tornou-se» - note-se que não diz «para se tornar» nem «que se tornaria», o que é significativo de não querer atribuir um sentido final ou consecutivo. A *Edição da Difusora Bíblica* traduz por «e assim se tornou». Esta tradução pode querer dar uma leitura mais consecutiva, já que a conjunção «assim» pode ser mais facilmente, ainda que não necessariamente, uma conjunção consecutiva. A tradução de Frederico Lourenço traduz claramente por uma oração subordinada completiva com valor consecutivo («que se tornaria pai de muitas nações»). A última oração é unânime em termos sintáticos: todos traduzem por uma oração subordinada conformativa. A única diferença a assinalar é a tradução de Frederico Lourenço que traduz τὸ σπέρμα σου por «a tua semente», em relação às outras traduções («a tua descendência»).

1.2.2. Proposta de tradução e exegese de Rm 4,18

Como se foi percebendo, Rm 4,18 não se trata de um versículo de difícil tradução, ainda que haja alguma variedade nas versões. Porém, isso não deve diminuir a sua importância e, menos ainda, o cuidado de traduzir. Para uma divisão em torno das três orações do versículo, com a respetiva tradução e função sintática, veja-se o seguinte quadro:

Texto em grego	Tradução e função sintática
Rm 4,18a: ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν	«O qual, numa esperança para além de qualquer esperança, acreditou» (oração subordinante)
Rm 4,18b: εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν	«para se tornar ele <i>pai de muitos povos</i> » (oração subordinada adverbial final)
Rm 4,18c: κατὰ τὸ εἰρημένον Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου·	«segundo o que foi dito: <i>assim será a tua descendência</i> » (oração subordinada adverbial conformativa)

Com efeito, traduzimos *Rm* 4,18 por «o qual, numa esperança para além de qualquer esperança, acreditou para se tornar ele *pai de muitos povos*, segundo o que foi dito: *assim será a tua descendência*» (ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου). Esta tradução visa ser, por um lado, próxima do texto grego, e, por outro, atenta à análise exegética que em seguida se apresenta. Posto isto, comecemos por ver como é que este versículo foi sendo compreendido por alguns dos mais importantes comentadores de Paulo.

1.2.2.1. Uma análise conjuntural de *Rm* 4,18

Ao analisar este versículo, os exegetas Cranfield, Douglas J. Moo e Romano Penna começam por louvar a leitura feita por S. João Crisóstomo que diz que, ao questionar em *Rm* 4,18 a expressão «numa esperança para além de qualquer esperança» (ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν), respondeu que Abraão acreditou «numa esperança em Deus, contra uma esperança humana» (παρ' ἐλπίδα τὴν ἀνθρωπίνην, ἐπ' ἐλπίδι τῆ τοῦ θεοῦ)¹¹¹. Na opinião de Crisóstomo estas esperanças eram contrárias uma à outra, mas foram conciliadas pela fé¹¹². A esperança em Deus significa que Abraão confiou em Deus e, conseqüentemente, gerou Isaac e uma descendência através deste¹¹³. «Se estas [esperanças] se referissem aos filhos de Ismael, esta linguagem seria supérflua, porque não foi pela fé, mas pela natureza que estes foram gerados» (εἰ δε περὶ ἐκεῖνων ἔλεγε τῶν ἐκ τοῦ Ἰσμαήλ, περιττός οὗτος ὁ λίγος ἐκεῖνοι γάρ οὐ κατὰ πίστιν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν ἐτέχθησαν)¹¹⁴. Assim sendo, *Rm* 4,18, segundo João Crisóstomo, trata do cumprimento da promessa de Deus a Abraão, pela sua confiança, e a conseqüente descendência que se gerou no patriarca (por via de Isaac, filho da promessa, e não Ismael)¹¹⁵.

Segundo Ambrosiaster, Abraão apesar de saber que não conseguia gerar um filho, acreditou em Deus, porque «Deus tudo pode»¹¹⁶. De facto,

¹¹¹ JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.*VIII, 5, in PG, LX, 461; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 245-246; cf. D. G. MOO, *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Cambridge, 1996, 282; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 323.

¹¹² Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.*VIII, 5, in PG, LX, 461.

¹¹³ JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.*VIII, 5, in PG, LX, 461

¹¹⁴ JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.*VIII, 5, in PG, LX, 461.

¹¹⁵ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Rom.*VIII, 5, in PG, LX, 461.

¹¹⁶ «Manifestum est, quia dum spem non haberet generandi Abraham, credit Deo, fidem habens contra spem generare se, sed sciens omnia posse Deum» (AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 51, in PL, XVII, 91).

Ambrosiaster diz que Abraão acreditou no que parecia impossível para o mundo, porque não acontece na ordem da natureza que pessoas de mais idade tenham filhos e, menos ainda, que tenham uma descendência inumerável¹¹⁷. Assim, conclui, a fé de Abraão é uma preciosidade, uma vez que o patriarca acredita no futuro mesmo contra o que vê ou conhece¹¹⁸. Neste sentido, Ambrósio de Milão sugere que a promessa de recompensa (de ter um filho) pode ter sido importante para Abraão não perder a esperança¹¹⁹. Orígenes, por seu lado, considerava que, inicialmente, Abraão tinha perdido a esperança de conceber um filho¹²⁰. Na verdade, quando comenta Rm 4,18a, Orígenes diz que este «para além de qualquer esperança» (παρ' ἐλπίδα) se refere às esperanças frustradas de ter um filho e que, por isso, seria manifestação do lamento de Abraão a Deus pela esterilidade de Sara (cf. Gn 15,2-3). Contudo, posteriormente, foi-lhe fortalecida a esperança pela promessa de Deus, esperança essa que é inseparável da fé¹²¹.

S. Tomás de Aquino explica que o apóstolo Paulo, após esclarecer que a promessa feita a Abraão e à sua descendência não era para ser cumprida mediante a lei, mas através da fé, formula um argumento em três passos. Primeiro, Paulo assegura que esta promessa será efetivamente cumprida; em segundo, em quem será cumprida, a saber, em *toda a descendência*; em terceiro, por quem será cumprida, ou seja, por aquele que *ressuscitou dos mortos*¹²². O santo de Aquino explana ainda que existem dois tipos de descendentes, aqueles que o são segundo a carne, ou a lei, e os que o são segundo o espírito, ou a fé¹²³. O Doutor Angélico afirma que o apóstolo expõe em Rm 4,18 não apenas a grandeza da fé de Abraão, como também a sua eficácia, os seus frutos¹²⁴. S. Tomás afirma ainda que a esperança é uma expectativa de algo bom, a certeza baseada tanto em causas humanas (cf. 1 Cor 9,10), como em divinas (cf. Sl 30,2)¹²⁵. Por fim, S. Tomás

¹¹⁷ Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 51, in PL, XVII, 91.

¹¹⁸ Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* IV, 51, in PL, XVII, 91.

¹¹⁹ Cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Abr.*, I, 3, in PL, XIV, 421.

¹²⁰ Cf. ORÍGENES, *Comm. Rom.* IV, 531, in PG, XIV, 980.

¹²¹ Cf. ORÍGENES, *Comm. Rom.* IV, 531, in PG, XIV, 980.

¹²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 3 (368).

¹²³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 3 (368).

¹²⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 3 (368).

¹²⁵ Neste contexto, S. Tomás explica porque entende a esperança como expectativa de uma coisa boa: «Portanto, assim como não é lícito esperar algum bem, além da bem-aventurança eterna, como fim último, mas só como meio ordenado ao fim que é a bem-aventurança eterna, também não é lícito esperar de algum homem ou de alguma criatura, como se fosse a causa primeira que conduz à bem-aventurança eterna. É, porém, lícito esperar de algum

de Aquino diz que estão aqui em jogo duas esperanças, uma natural ou humana, e outra divina – Abraão acreditou na promessa divina contra o que podia acreditar humanamente¹²⁶.

Na modernidade, Martinho Lutero constata que as promessas de Deus aparentemente se contradizem, porque, quando são avaliadas apenas pela sabedoria humana, são impossíveis de se concretizar¹²⁷. Ao comentar *Rm* 4,18, Lutero repara que a fé é algo de árduo e difícil. Primeiro, por se tratar de algo que não se vê (cf. *Heb* 11,1), e depois por ser muitas vezes até o oposto do que se compreende, parecendo algo de impossível¹²⁸. Segundo Lutero pode haver o receio de que Deus altere o seu desígnio, coisa que Deus não faz porque a promessa de Deus é imutável¹²⁹. Por outro lado, João Calvino sugere que, quando não havia razões aparentes para confiar em Deus, Abraão, apesar disso, continuou a acreditar¹³⁰. De facto, Calvino explica que em *Rm* 4,18, Abraão não se ficou pela evidência da razão, mas confiou na promessa de Deus:

«E, sem dúvida, não há nada mais injurioso para a fé do que fixar as nossas mentes aos nossos olhos, para que possamos, a partir do que vemos, buscar uma razão para nossa esperança. Podemos também ler “acima da esperança” e talvez mais apropriadamente; talvez Paulo tivesse dito que pela sua fé, Abraão superou tudo o que poderia conceber; pois, a não ser que a fé voe nas asas celestiais, de modo a olhar para todas as perceções da carne, como nas coisas muito abaixo, ela fixar-se-á rapidamente na lama do mundo. Mas Paulo usa a palavra esperança duas vezes neste versículo: [...] uma delas significa uma provável evidência de esperança, tal como pode ser derivada da natureza

homem ou de alguma criatura como num agente secundário e instrumental que ajuda a conseguir bens ordenados à bem-aventurança eterna» = «Sicut igitur non licet sperare aliquod bonum praeter beatitudinem sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum; ita etiam non licet sperare de aliquot homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem; licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundaria et instrumentali, per quod aliquis adiuvatur ad quaecumque bona consequenda in beatitudinem ordinata» (TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 17, a. 3, co).

¹²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 3 (368).

¹²⁷ Cf. M. LUTERO, *Commentary on Romans*, transl. by J. Theodore Mueller, Kregel and Zondervan Publications, Grand Rapids, 1976² (orig. al., 1515-1516), 86.

¹²⁸ Cf. M. LUTERO, *Commentary on Romans*, 87.

¹²⁹ Cf. M. LUTERO, *Commentary on Romans*, 87.

¹³⁰ J. CALVINO, *Commentaries on the Epistle of Saint Paul the Apostle to the Romans*, transl. by John Owen, Calvin Translation Society, Edinburgh, 1849 (orig. lat., 1540), 237.

e da razão carnal; na outra, a esperança refere-se à fé dada por Deus; pois quando ele não tinha motivo para esperar, ele apesar disso confiou, com esperança, na promessa de Deus; e Abraão considerou que era uma razão suficiente para esperar, o facto de que o Senhor tivesse prometido, por mais incrível que fosse a promessa em si.»¹³¹

Como Calvino, Cranfield sublinha a oposição entre as esperanças que passaram por Abraão:

«A expressão *παρ' ἐλπίδα* pode tanto significar “para além da esperança” (cf. em latim *praeter spem*) como “contra a esperança” (cf. em latim *contra spem*). Se é usado neste último sentido, aqui a perspectiva de Paulo é de que Abraão teria acreditado em Deus quando já não haveria possibilidade humana de continuar a acreditar – o limite da esperança humana já tinha sido alcançado e ultrapassado, [ou seja], no que tinha de possibilidade humana de esperança, ele já teria deixado de esperar. [...] Mas talvez seja mais provável que Paulo esteja simplesmente a pensar na completa impossibilidade (segundo cálculos humanos) [de realização] da promessa presente em *Gn* 15,5, sem nenhuma referência ao facto de que Abraão já estaria à espera há muito tempo sem receber a concretização da sua esperança, e que desse modo deveríamos entender *παρά* como sendo “contra” (tal como a *Vulgata* traduz por *contra spem*) em vez de “para além”. A questão seria, por isso, que quando Abraão acredita *ἐν' ἐλπίδι* é uma provocação aos cálculos humanos: a sua esperança [em Deus] é contrária a toda a expectativa humana.»¹³²

Assim, tem-se o confronto de duas esperanças, uma humana e outra divina. Esta última constitui uma «provocação» à esperança baseada apenas em cálculos humanos e supera a esperança humana. Assim o defende E. Käsemann:

«O patriarca não fraquejou na fé, porque ainda que consciente da realidade humana, confiou no que seria humanamente impossível [...]. Se o paradoxo de *Rm* 4,18a ilustra isto, agora se percebe que a promessa

¹³¹ J. CALVINO, *Commentaries on the Epistle of Saint Paul the Apostle to the Romans*, 237.

¹³² C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 245-246.

de Deus erguer os mortos é a verdadeira marca da fé, e isto verifica-se já na vida presente.»¹³³

C. K. Barrett também concorda que as duas esperanças são «diferentes» e considera que é quando a esperança humana está exaurida que entra em ação a esperança dada por Deus, porque é no meio da morte humana e da não existência, ou seja, da infertilidade, que Abraão olha para Deus que desperta e cria¹³⁴. Este exegeta refere que Paulo volta a aludir Gn 17,5 e, nas últimas palavras, refere-se a Gn 15,5. Acresce que, para Barrett, «numa esperança para além de qualquer esperança» é quase uma expressão retórica que pode ser comparada a Abraão não ter «nenhuma base [em que esperar] senão a fé»¹³⁵. O exegeta John Murray considera que as expressões «contra a esperança» e «na esperança» apontam em direções opostas¹³⁶. De facto, destaca que, obviamente, em termos apenas humanos não havia qualquer possibilidade de cumprimento da promessa divina¹³⁷. Na mesma linha, Joseph A. Fitzmyer observa que, apesar de Abraão ter tido muitos motivos para desistir da ideia de ter uma descendência, acreditou em Deus, confiando no que a promessa divina lhe inspirava¹³⁸. Fitzmyer refere ainda que, deste acreditar em algo aparentemente impossível, nasceu Isaac, «filho da promessa»¹³⁹. Da mesma forma, F. Godet diz que o nascimento de Isaac foi consequência da fé de Abraão, de um esforço de esperança em Deus e na sua promessa, precisamente quando o patriarca não era capaz de ver ou compreender a possibilidade de gerar um filho de Sara¹⁴⁰. Romano Penna, por seu lado, diz que Paulo celebra em Rm 4,18 a «fé granítica» de Abraão e que este versículo contém um dos maiores elogios possíveis feitos ao patriarca¹⁴¹. Penna concebe este versículo

¹³³ E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, 124.

¹³⁴ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 91.

¹³⁵ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 91.

¹³⁶ Cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 147. Em seguida deixam-se as passagens genesíacas, Gn 15,5: «E, conduzindo-o para fora, disse-lhe: “Levanta os olhos para o céu e conta as estrelas, se fores capaz de as contar.” E acrescentou: “Pois bem, será assim a tua descendência”; Gn 17,5: «Já não te chamarás Abrão, mas sim Abraão, porque Eu farei de ti o pai de inúmeros povos.» Tradução da Edição da Difusora Bíblica (cf. *Bíblia Sagrada*, H. Alves [ed.], Difusora Bíblica, Lisboa, 2015⁶).

¹³⁷ Cf. J. MURRAY, *The Epistle to the Romans*, 147.

¹³⁸ Cf. J. A. FITZMYER, «The Letter to the Romans», 843.

¹³⁹ Cf. J. A. FITZMYER, «The Letter to the Romans», 843.

¹⁴⁰ Cf. F. GODET, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 179-181.

¹⁴¹ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 323.

como um jogo de palavras acerca do conceito de esperança, na medida em que esta se relaciona com a fé¹⁴². O exegeta italiano explica que, em Paulo, o verbo «acreditar» (πιστεύω) surge frequentemente, não com um dativo ou acusativo simples, mas com um complemento proposicional apoiado por ἐπί (por exemplo, Rm 4,5.18.24; 9,33; 10,11)¹⁴³. O resultado da fé de Abraão seria, segundo Penna, uma «paternidade fecundíssima» e uma «descendência inumerável»¹⁴⁴. Karl Barth defende que Abraão dá um passo «em frente» e que fica suportado apenas na palavra de Deus:

«[Abraão] emerge para além da capacidade humana, através do abismo que separa Deus e o homem; para lá da visibilidade do visível e da invisibilidade do mundo não visto, para diante da possibilidade subjetiva e objetiva [...] onde é somente suportado pela palavra de Deus.»¹⁴⁵

Karl Barth acentua a dilaceração que Abraão vivia por não ter um filho e a confiança que deposita em Deus apesar da impossibilidade humana de o ter¹⁴⁶. Segundo Barth, quando o mundo gritava a Abraão que não era possível ter um filho, o patriarca torna audível o seu «sim» a Deus; é esta a fé de Abraão, uma fé que se manifesta «numa esperança para além de qualquer esperança». Barth conclui da seguinte maneira: «Nós não vemos [Abraão] a dar o passo supremo, mas vemo-lo avançar em direção a esse passo e a mover-se a partir daí. O passo supremo é-nos invisível.»¹⁴⁷ Neste contexto, Douglas J. Moo assevera que mais do que ver neste passo de Abraão um «salto no escuro», algo de absolutamente irracional, podemos ver um salto que parte da falta de evidência dos sentidos até à segurança na palavra e promessa de Deus¹⁴⁸. Como afirma Anders Nygren, é quando as possibilidades humanas diminuem que aumenta a fé em Deus e na sua promessa¹⁴⁹. «Sem esperança e, no entanto, com esperança: esta é a marca real da fé. Apenas quando estas [esperanças] se opõem é que se

¹⁴² Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 323.

¹⁴³ Romano Penna denota que o construto ἐπ' ἐπιδὶ é usado por Paulo também em 1 Cor 9,10, e em Rm 5,2; 8,20 (cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 324).

¹⁴⁴ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 325.

¹⁴⁵ K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, 142.

¹⁴⁶ Cf. K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, 142.

¹⁴⁷ K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, 142.

¹⁴⁸ Cf. D. G. MOO, *The Epistle to the Romans*, 282.

¹⁴⁹ Cf. A. NYGREN, *Commentary on Romans*, Fortress Press, Philadelphia, 1983, 181.

encontra a fé.»¹⁵⁰ De forma similar, Lagrange sugere que a esperança de Abraão se devia à confiança que depositou na palavra de Deus¹⁵¹. Este exegeta estabelece ainda um paralelo entre a fé e a esperança de Abraão, que lhe valeram ter sido atendido por Deus, e *Sir* 49,10, que diz que os doze profetas consolaram Jacob e o «resgataram pela sua fé e esperança» (ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν πίστει ἐλπίδος), pelo que o seu descendente Jacob também foi auxiliado pela sua confiança em Deus¹⁵². Talvez por isto, Frank J. Matera explica que em *Rm* 4,18 se estabelece uma tese acerca da natureza da fé de Abraão¹⁵³:

«Uma vez que Abraão e Sara não tinham filhos, Paulo enfatiza a natureza radical da confiança de Abraão. No momento em que a sua vida não oferecia razões para ter esperança, Abraão esperou que se iria tornar “o pai de muitos povos” (πατέρα πολλῶν ἐθνῶν), uma expressão que ecoa a promessa de *Gn* 17,5, que Paulo já havia citado em *Rm* 4,17. O modo como Paulo justapõe esperança e fé em *Rm* 4,18 fornece um importante contributo para o seu entendimento da fé. Fé é esperança e confiança naquele que promete; é uma fé que espera mesmo quando não há motivos para esperar.»¹⁵⁴

Otto Kuss explica que, ao acreditar na promessa de Deus, Abraão tornou-se o *pai de muitos povos* (cf. *Gn* 17,5.17), uma vez que confiou na palavra de Deus, como é descrito em *Gn* 15,5¹⁵⁵. Abraão, contra qualquer expectativa humana, colocou o seu olhar em Deus. Isto porque com olhos apenas humanos não havia nada a esperar. Apenas quando o patriarca deixou de lado os critérios humanos, puramente racionais, percebeu que a grandeza de Deus supera imensamente os cálculos humanos¹⁵⁶. A fórmula «numa esperança para além de qualquer esperança» é um exemplo eficaz que o apóstolo Paulo usou para demonstrar que a obra salvífica de Deus, presente e futura, é verdadeiramente «incrível»¹⁵⁷. Neste con-

¹⁵⁰ A. NYGRENS, *Commentary on Romans*, 181.

¹⁵¹ Cf. P. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Épître aux Romains*, 95.

¹⁵² Cf. P. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Épître aux Romains*, 95.

¹⁵³ Cf. F. J. MATERA, *Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010, 116.

¹⁵⁴ F. J. MATERA, *Romans*, 116.

¹⁵⁵ Cf. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, trad. di Felice Montagnini, Morcelliana Editrice, Brescia, 1962 (orig. al., 1940), 256-257.

¹⁵⁶ Cf. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, 257.

¹⁵⁷ Cf. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, 257.

texto, N. T. Wright defende que Paulo se refere a duas esperanças (em Deus, e nas possibilidades humanas) e que Abraão teria perseverado na promessa de Deus quando toda a expectativa razoável demonstrava ser impossível gerar um filho de Sara¹⁵⁸. O exegeta elucida ainda que *Rm* 4,18 está, por um lado, implicado com *Rm* 4,17 (a promessa da paternidade universal e a fé de Abraão no Deus que vivifica os mortos) e, por outro, aponta diretamente para *Rm* 4,24-25 (que se refere à morte e ressurreição de Jesus)¹⁵⁹. Isto permite perceber que a argumentação paulina não se fica somente pela figura de Abraão, na sua fé e esperança inquebrantáveis, mas concorre para a figura de Jesus Cristo, morto e ressuscitado¹⁶⁰. Assim como Abraão acreditou no Deus que lhe deu um filho apesar da esterilidade de Sara, também os cristãos acreditam no Deus que ressuscitou Jesus de entre os mortos¹⁶¹. Scott W. Hahn, tal como N. T. Wright ou mesmo Anders Nygren ou Joseph A. Fitzmyer, esclarece que em *Rm* 4,18-25 Paulo desenha uma linha desde a fé de Abraão até à fé do cristão¹⁶². O apóstolo Paulo cria uma ponte entre Abraão e o cristão na medida em que ambos acreditam no Deus que oferece nova vida onde há morte – seja a esterilidade biológica do patriarca e Sara, que passam a gerar um filho, seja a morte do cristão que, com Cristo, volta à vida, na ressurreição, «renascendo» para uma vida nova¹⁶³.

«Em suma, a fé cristã possui as mesmas características essenciais da fé abraâmica. E é por isso que Paulo insiste que o que aconteceu a Abraão quando ele acreditou em Deus, acontece a cada um dos seus herdeiros que coloca a sua fé em Deus, tal como o patriarca.»¹⁶⁴

Por fim, o Papa Francisco, no seu ciclo de catequese sobre a esperança cristã, refere que em *Rm* 4,18, o apóstolo Paulo convida-nos a olhar para

¹⁵⁸ Cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500.

¹⁵⁹ Cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500.

¹⁶⁰ Cf. J. LAMBRECHT, «“Abraham, notre père à tous”: La figure d’Abraham dans les écrits pauliniens», in *Publications de l’Institutum Iudaicum* 2 (1979), 133.

¹⁶¹ Cf. J. LAMBRECHT, «“Abraham, notre père à tous”: La figure d’Abraham dans les écrits pauliniens», 133.

¹⁶² Cf. S. W. HAHN, *Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, 2017, 67; cf. N. T. WRIGHT, «Letter to the Romans», 500; cf. A. NYGRENS, *Commentary on Romans*, 182; cf. J. A. FITZMYER, «The Letter to the Romans», 843.

¹⁶³ Cf. S. W. HAHN, *Romans*, 68.

¹⁶⁴ Cf. S. W. HAHN, *Romans*, 68.

Abraão não apenas enquanto pai na fé, mas também como «pai na esperança». «E isto porque na sua vicissitude já podemos ver um anúncio da Ressurreição, da vida nova que vence o mal e até a morte.»¹⁶⁵ Na linha da análise exegética, o Papa Francisco explica que é necessário ter em consideração que Deus chama à existência o que não existe (cf. *Rm* 4,17) e que Abraão e Sara eram estéreis, ou seja, «mortos» para a fecundidade biológica (cf. *Rm* 4,19). Deus liberta Abraão da «morte» da esterilidade, mas também salva cada cristão, fazendo-o passar, através da ressurreição de Jesus Nosso Senhor, da morte à vida (cf. *Rm* 4,24). Acresce que, em *Rm* 4,18, o apóstolo explica o vínculo estreito entre fé e esperança. Com efeito, a esperança não tem o seu alicerce nas seguranças humanas, ou nos seus raciocínios, mas manifesta-se precisamente quando já não existem motivos para esperar. Assim, a «profunda esperança radica-se na fé e, precisamente por isso, é capaz de ir além de toda a esperança»¹⁶⁶. Com o Papa Francisco terminamos a análise conjuntural de *Rm* 4,18 e entramos no versículo de uma forma filológica e, por isso, mais *cirúrgica*.

1.2.2.2. Decomposição e estudo das três orações de *Rm* 4,18

O segmento de *Rm* 4,18a (ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν) foi por nós traduzido por «o qual, numa esperança para além de qualquer esperança, acreditou». Esta oração é regida pelo verbo πιστεῶω que é um verbo que, segundo Thayer, tanto na Bíblia (*Septuaginta* e Novo Testamento), como em escritores gregos (por exemplo, Ésquilo, Sófocles, Eurípidés e Tucídides) designa o ato de «acreditar»¹⁶⁷. Este verbo exprime algo que se considera ser verdadeiro, algo de que se está persuadido, e a que, por isso, se atribui crédito, se deposita confiança¹⁶⁸. A fé, em hebraico (*emûnah*) אֱמוּנָה e em grego πίστις, está ligada à fidelidade, firmeza, confiança, persistência e tanto pode ter que ver com a fidelidade de Deus, como com a fé do crente¹⁶⁹. Com efeito, amiúde depreende-se o conteúdo daquilo a que se refere o verbo pelo próprio contexto precedente (cf. *Mt* 24,23; *Mc* 13,21; *1 Cor* 11,18; *At* 13,41; *2 Ts* 2,11), como se pode ver em *Rm* 4,18, uma

¹⁶⁵ FRANCISCO, «Abrir o coração» - Alocução da audiência geral de quarta-feira sobre a esperança cristã (29 de março de 2017), in *L'Osservatore Romano* 48 13 (2017), 16.

¹⁶⁶ FRANCISCO, «Abrir o coração» - Alocução da audiência geral de quarta-feira sobre a esperança cristã (29 de março de 2017), 16.

¹⁶⁷ Cf. J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, American Book Company, New York, Cincinnati, Chicago, 1889, 511.

¹⁶⁸ Cf. J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 511.

¹⁶⁹ Cf. FRANCISCO, *Litterae Encyclicae Lumen Fidei*, 10 in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013), 560.

vez que o seu conteúdo é de antemão dito em Rm 4,17, ou seja, o facto de Abraão ter acreditado no Deus «que vivifica os mortos e que chama as coisas que não são como sendo» (τοῦ ζῶσσοιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα).

No Novo Testamento, o verbo πιστεύω é usado como convicção e confiança que impele interiormente, nomeadamente como confiança de que Deus é capaz de auxiliar aquele que lhe pede ajuda (cf. Mt 8,13.21,22; Mc 5,36; 9,23ss; Lc 8,50). O uso do verbo πιστεύω em Paulo surge frequentemente associado à morte e ressurreição de Jesus Cristo (cf. Rm 3,25; 4,24; 10,9; 1 Ts 4,14). Segundo Thayer, na sequência de Rm 4,17 (onde o verbo πιστεύω denota a confiança na promessa de Deus), em Rm 4,18, πιστεύω indica a «confiança absoluta» de Abraão em Deus¹⁷⁰. Contudo, apesar de πιστεύω ser o verbo que rege Rm 4,18a, como defende Hultgren, o «significado da esperança é importante neste versículo»¹⁷¹. Por conseguinte, a nossa tradução quis manter um *confronto* entre duas esperanças, mantendo para ambas o substantivo em fidelidade ao grego, de modo a enfatizar esta «confiança absoluta». Para traduzir, servimo-nos da expressão «para além» (em sentido translato ou metafórico), que é uma possibilidade semântica da preposição grega παρά com acusativo¹⁷². Com esta preposição percebe-se que Abraão esperou em Deus, superando a esperança humana. Esperou «para além» das possibilidades humanas. O que se procurou na tradução foi realçar o carácter limitado da esperança apenas humana, segundo a qual seria impossível a Abraão gerar um filho de Sara pelos condicionamentos biológicos. E, por isso, traduziu-se παρ' ἐλπίδα por «para além de qualquer esperança», já que deixa claro que Paulo está a falar de duas esperanças diferentes e que uma supera a outra. Com efeito, «para além de qualquer esperança» pode granjear ligeiramente melhor o significado de Rm 4,18 do que «contra toda a esperança», porque demonstra não apenas a dimensão de oposição entre esperanças, como apresenta mais claramente a superação de uma esperança (humana) por outra esperança (em Deus). Ainda assim, ambas constituem possibilidades indiscutivelmente

¹⁷⁰ Cf. J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 512.

¹⁷¹ A. J. HULTGREN, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Cambridge, 2011, 189.

¹⁷² Cf. H. G. LIDDELL e R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon: Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Oxford, Clarendon Press, 1940; cf. C. RUSCONI, *Dicionário do Grego do Novo Testamento*, trad. de Irineu Rabuske, São Paulo, Paulus, 2003.

corretas de tradução¹⁷³. Usou-se ainda o pronome indefinido «qualquer» para se poder denotar a carga enfática que é ter dois substantivos («esperança») postos em diatribe.

Também é interessante questionar que recurso estilístico está a ser usado. Parece ser um oximoro ou um paradoxo, já que é algo amplamente cartografado em Paulo¹⁷⁴. Na verdade, o sentido parece ser que Abraão *esperou* (em Deus) *sem esperar* (nas possibilidades humanas), ou seja, numa linguagem mais poética, mas mais próxima do paradoxo, o que Abraão viveu foi um verdadeiro *esperar sem esperar* – mas esta tradução perderia a proximidade do texto grego. De uma forma genérica, o oximoro (termo técnico do recurso estilístico *paradoxo*) expressa duas realidades opostas e, aparentemente, inconciliáveis em simultâneo¹⁷⁵. Para entender melhor esta questão do oximoro, veja-se brevemente como esta figura de estilo é abundantemente utilizada por Paulo, constituindo um elemento extraordinário não apenas da sua retórica, mas também da teologia que brota do seu pensamento:

«Por várias vezes o apóstolo Paulo serviu-se de paradoxos para comunicar verdades bíblicas profundas. Ele escreveu sobre ver o invisível, conquistar doando, repousar estando sob tribulação, ser livre sendo escravo, reinar a servir, ser engrandecido ao tornar-se pequeno, ser exaltado por se ser humilde, ser sábio por se ser louco em Cristo, triunfar pela derrota, e viver a morrer. [...] A intenção de Paulo não foi apresentar posições antitéticas e irreconciliáveis, mas sim usar uma ferramenta literária que acentuasse verdades teológicas que pudessem assim ser melhor expressadas por meio de um paradoxo. Quando duas verdades, tais como uma pessoa fraca que é fraca e uma pessoa forte que é forte são apresentadas por meio de um paradoxo (“quando sou fraco então é que sou forte”), o resultado é uma *terceira* verdade que ultrapassa a primeira verdade e a segunda. Esta terceira verdade é uma verdade divina que é significativa como doutrina ou como vivência ou como ambas.»¹⁷⁶

¹⁷³ Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 245-246.

¹⁷⁴ A questão do paradoxo é fundamental em Paulo. Por exemplo, cf. L. T. WATERS, «Paradoxes in the Pauline Epistles», in *Bibliotheca Sacra* 167 (2010), 423-441.

¹⁷⁵ L. T. WATERS, «Paradoxes in the Pauline Epistles», 424.

¹⁷⁶ L. T. WATERS, «Paradoxes in the Pauline Epistles», 423.

Deste modo, argumentar-se-ia que a importância do paradoxo em Paulo é primacial e que constitui uma autêntica ferramenta heurística. Permite a criação de novos conceitos teológicos. Como diz o texto em epígrafe, de entre duas verdades permite o surgimento de uma *terceira*. Portanto, em Paulo, como se pode constatar, não se trata de um mero apelo por este recurso estilístico, de uma mera formalidade linguística, mas de uma rica e nova semântica de conceitos que lhes dá um rasgo divino e, por isso, um sentido teológico. Na verdade, a exegese bíblica explica que Rm 4,18a constitui realmente um paradoxo¹⁷⁷. A partir das traduções que já se analisaram, todas destacam a diferença e até a oposição entre duas esperanças, humana e divina. Tendo em conta as traduções e a frequência com que Paulo se serve do paradoxo, parece ser bastante provável que o mesmo se encontre neste versículo. Assim, nas palavras de L. T. Waters, tem-se aqui uma verdade de conteúdo divino, segundo a qual Abraão acreditou numa esperança apenas apoiada em Deus, para além de qualquer esperança humana.

Quanto à oração seguinte, «para se tornar ele *pai de muitos povos*» (εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν), Rm 4,18b, tem como núcleo o verbo γίνομαι que significa «tornar-se; vir à existência; começar a ser; receber existência»¹⁷⁸. Barrett traduz este inciso da seguinte forma: «Para se tornar o “pai de muitos gentios”»¹⁷⁹, usando uma oração subordinada final e explicando que, como já se viu, quando Paulo fala em (τὰ) ἔθνη («povos/nações») se refere aos gentios¹⁸⁰. A própria referência original de Gn 17,5-6 poderia apontar para a paternidade de Abraão ser estendida aos povos gentios, como explica Marvin R. Wilson:

«Embora os estudiosos não concordem sobre a etimologia do nome Abraão, o nome parece significar “pai de muitos” ou “pai de multidões”. No livro do *Gênesis*, Deus enfatiza o destino associado ao nome de Abraão, afirmando: “Eu te fiz o pai de muitas nações. Tornar-te-ei muito frutífero; farei que nações e reis virão de ti” (Gn 17,5-6). A palavra hebraica aqui traduzida como “nações” é *goyim*, que também pode ser traduzida por “gentios”. Aqui está uma indicação de que a esfera da aliança de Deus seria ampliada, e que os não judeus um dia

¹⁷⁷ Cf. E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, 124.

¹⁷⁸ J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 115.

¹⁷⁹ C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 91.

¹⁸⁰ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 90-91.

nomeariam Abraão como seu pai. Paulo diz que a família espiritual de Abraão inclui aqueles que compartilham a fé de Abraão, pois “ele é o pai de todos os que creem” (*Rm* 4,11).»¹⁸¹

O substantivo *πατήρ* significa «aquele que gera; um antepassado masculino», tanto um antepassado mais próximo (cf., por exemplo, *Mt* 2,22; *Lc* 1,17; *1 Cor* 5,1), como mais remoto, o fundador de uma raça ou tribo, o progenitor de uma nação, tal como Abraão (cf., por exemplo, *Mt* 3,9; *Lc* 1,73; *Rm* 4,1)¹⁸². Também pode ser usado de forma metafórica, por exemplo em *Rm* 4,11, quando Paulo chama a Abraão «pai de todos os crentes» (*πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων*). Deus é, por excelência, o pai, o criador (cf. *Mt* 4,4.8; *Lc* 6,36), o pai dos cristãos (cf. *Rm* 8,15; *Gl* 4,6); Jesus Cristo chama «Pai» a Deus (por exemplo, cf. *Mt* 11,25-27; *Lc* 10,21ss). Na literatura clássica, por exemplo em Sófocles, é usado como título de honra¹⁸³. Por outro lado, o substantivo grego, *ἔθνος*, no seu sentido comum e na literatura helénica (por exemplo, em Homero), traduz-se por «uma multidão (tanto de homens, como de animais) associados ou a viverem em conjunto; uma companhia; uma tropa; um enxame»¹⁸⁴. No Novo Testamento, quando usado no singular, o substantivo *ἔθνος* pode indicar uma qualquer «raça ou nação», por exemplo, como referência ao povo judeu (cf. *Lc* 7,5; 22,2). O plural, *ἔθνη*, no Novo Testamento, diz respeito «a nações estrangeiras que não adoram o Deus verdadeiro, pagãos, gentios»¹⁸⁵. Portanto, em *Rm* 4,18b, pode-se dizer que, para Paulo, Abraão tornou-se *pai de muitos povos*, aqueles que pela fé se tornam filhos de Abraão (cf. *Rm* 4,11), ou seja, cristãos de origem gentílica¹⁸⁶.

Quanto à função sintática, segundo Lagrange e Cranfield, é conveniente traduzir este segmento de *Rm* 4,18b, por uma oração consecutiva, ou então, pelo menos, como oração final (tal como Barrett) – já que é do resultado desta fé esperançosa de Abraão que este é pai de todos nós¹⁸⁷.

¹⁸¹ M. R. WILSON, *Our father Abraham: Jewish roots of the Christian faith*, Center for Judaic-Christian Studies, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1989, 20.

¹⁸² Cf. J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 494-495.

¹⁸³ Cf. J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 495.

¹⁸⁴ J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 168.

¹⁸⁵ J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 168.

¹⁸⁶ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 90-91; cf. J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 168.

¹⁸⁷ Cf. P. M.-J. LAGRANGE, *Saint Paul Épitre aux Romains*, 95; cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 246; cf. D. G. MOO, *The Epistle to the Romans*, 283.

Sanday e Headlam consideram que a ideia que subjaz é a de um propósito divino, uma finalidade¹⁸⁸. Godet considera fundamental traduzir por uma oração subordinada final, uma vez que o acreditar de Abraão tinha um propósito claro, ser «*pai de muitos povos*»¹⁸⁹. Em Paulo, a preposição εἰς com infinitivo denota, normalmente, um propósito ou finalidade¹⁹⁰. Porém, dificilmente este propósito seria o de Abraão, mas sim o de Deus¹⁹¹. Na verdade, a oração consecutiva não é particularmente enfática, já que apenas denota uma consequência, despidendo-se de um propósito ou finalidade¹⁹². Ainda assim, conceber-se-ia algum peso semântico ao traduzir-se como oração consecutiva: Abraão *de tal modo* esperou, acreditando (na promessa divina), *que se tornou pai de muitos povos*. Esta poderia ser uma leitura por um lado abrangente, ou seja, não encerraria completamente o campo semântico (isto porque, por exemplo, não atribui uma intenção/objetivo a Abraão, como se poderia pensar se se optasse por uma oração final, ainda que a finalidade fosse a de Deus), mas, por outro, coerente com o pensamento teológico paulino que até aqui tem sido apresentado. Apesar de tudo, não tem em conta que do ponto de vista exegético, como acima se referiu, Paulo costuma atribuir uma oração final a um εἰς seguido de infinitivo. Traduzir por uma oração subordinada final incorre apenas num risco: pode dar uma intencionalidade a Abraão que ele poderia não ter. Certamente, como defende Morris, a finalidade é a de Deus e não de Abraão (de outra maneira ler-se-ia a fé de Abraão de modo a que teria acreditado em Deus em troca de ser *pai de muitos povos*)¹⁹³. Como acima se disse, Godet considera imprescindível traduzir-se por uma oração

¹⁸⁸ Cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical ...*, 114.

¹⁸⁹ Cf. F. GODET, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 305.

¹⁹⁰ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 210; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 197.

¹⁹¹ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 210; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 197.

¹⁹² Numa breve definição de oração consecutiva: «As orações subordinadas consecutivas são aquelas que desempenham, por subordinação, as funções de complementos circunstanciais de efeito (de consequência) da ideia expressa em outras orações principais a elas subordinadas. – As orações subordinadas consecutivas iniciam-se sempre pelas conjunções subordinativas consecutivas ou por locuções conjuntivas consecutivas que são sempre precedidas de vírgula. Ex.: “Pedro correu tanto, que se cansou”; “Pedro trabalha tanto, quanto cabe nas suas forças”» (R. SÁ NOGUEIRA, *Guia Alfabético de Pontuação*, Livraria Clássica Editora in <https://ciberduvidas.iscte-iul.pt/consultorio/perguntas/oracoes-subordinadas-consecutivas/15649> [consultado a 06/02/2017]).

¹⁹³ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 210; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 197; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical ...*, 114.

subordinada final¹⁹⁴. Percebendo que a oração final é um propósito ou um desígnio divino, o que vai ao encontro da escrita paulina, opta-se por uma oração final. Não é obrigatória ao nível gramatical ou dos convencionais instrumentos linguísticos, a saber, conjunções e locuções subordinadas finais, mas sobretudo ao nível do sentido que procurámos que exprimisse. Apesar de ser possível de se traduzir como oração consecutiva, lavrámos uma tradução mais próxima da escrita paulina que mantém a riqueza semântica do grego que se verifica particularmente em εἰς τὸ γενέσθαι («para se tornar»). Deixa-se em itálico por ser uma citação do livro do Génesis (cf. Gn 17,5).

A última oração, «segundo o que foi dito: *assim será a tua descendência*» (κατὰ τὸ εἰρημένον Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου), Rm 4,18c, constitui uma citação de Gn 15,5, numa forma que concorda tanto com a versão dos LXX, como com o texto hebraico, e possui um sentido conformativo¹⁹⁵. Denote-se que, nos manuscritos F^p, G^p e na *Vetus Latina*, o versículo continua com uma citação mesclada de Gn 15,5; 22,17, dizendo que a descendência (de Abraão) seria «como as estrelas do céu e como a areia [das praias] do mar» (ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὸ ἄμμον θαλάσσης)¹⁹⁶. Este acrescento é, na opinião de T. R. Schreiner, secundário para o entendimento do versículo, mas serve para acentuar que a promessa a que se refere Rm 4,18c é a da «descendência» (σπέρμα)¹⁹⁷. O vocábulo σπέρμα pode significar uma «semente», ou melhor, «a semente que contém em si mesma o germe de uma planta futura»; «um resto que sobrevive»; «a semente masculina, e, por metonímia, o produto desta semente, ou seja, os filhos, a descendência, a família, a raça, a posteridade»¹⁹⁸. De acordo com Thayer, Paulo acentua

¹⁹⁴ Cf. F. GODET, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 305; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical ...*, 114.

¹⁹⁵ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 211.

¹⁹⁶ Cf. T. R. SCHREINER, *Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, 2006², 239. Os manuscritos F^p, G^p são o *Codex Augiensis*, e o *Codex Boernerianus*, ambos manuscritos unciais das epístolas paulinas, e os dois remontam ao séc. IX d. C. (cf. K. ALAND e B. ALAND, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*, transl. by Erroll F. Rhodes, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1995, 110). A *Vetus Latina* é um conjunto de traduções latinas da Bíblia que foram efetuadas antes da *Vulgata* de Jerónimo. Como refere Houghton, «as origens do Novo Testamento em latim são desconhecidas. Ninguém é explicitamente identificado como tradutor ou revisor da Bíblia antes do final do século IV» (H. A. G. HOUGHTON, *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford University Press, Oxford, 2016, 3).

¹⁹⁷ Cf. T. R. SCHREINER, *Romans*, 239.

¹⁹⁸ J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 583.

o singular *σπέρμα* que surge na versão dos LXX em *Gn* 13,15; 15,5; 17,8, para defender que Abraão apenas possui uma descendência que é Cristo (cf. *Gl* 3,16.19)¹⁹⁹. Santo Ambrósio e S. Tomás de Aquino, como se viu, sugerem que esta descendência seria sobretudo consubstanciada no próprio Jesus Cristo, o qual cumpre as promessas plenamente (aludindo também a *Gl* 3,16)²⁰⁰. Charles Hodge, na linha patrística e tomística, acentua que o descendente de Abraão era Jesus Cristo, mas que os cristãos de origem judaica e gentílica já estariam abarcados pela promessa de Deus a Abraão mencionada em *Rm* 4,16:

«Uma vez que Paulo já havia falado da promessa (cf. *Rm* 4,16), na qual cristãos de origem judaica e gentílica estavam abrangidos (cf. *Gl* 3,14); tendo em conta, também, que Paulo defende que o descendente prometido a Abraão [...] era Jesus Cristo (cf. *Gl* 3,16); assim, até Abraão teria entendido [que Jesus seria o seu descendente], segundo a declaração do Salvador, em *Jo* 8,56 “Abraão rejubilou ao ver o meu dia; ele viu-o e alegrou-se”.»²⁰¹

De acordo com Cranfield, trata-se dos crentes mencionados em *Rm* 4,11-12, a saber, judeo-cristãos e cristãos de origem gentílica²⁰². De facto, J.-N. Aletti explica que o uso do termo «descendência» em Paulo é usado na consciência de que esta é primeiramente o povo de Israel²⁰³. Contudo, Aletti destaca que, pelo facto de Jesus Cristo ser descendente de Abraão (cf. *Gl* 3,16), aqueles que estão em Jesus Cristo, isto é, acreditam nele ou fazem parte do seu corpo, também são descendentes de Abraão, sejam ou não circuncidados²⁰⁴. Portanto, cristãos de origem judaica e gentílica tornam-se descendência de Abraão em Jesus Cristo²⁰⁵.

¹⁹⁹ Cf. J. H. THAYER, *Greek-English Lexicon of the New Testament*, 583.

²⁰⁰ Cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Abr.*, II, 40, in *PL*, XIV, 473; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 2 (352).

²⁰¹ C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 197.

²⁰² Cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 246.

²⁰³ Cf. J.-N. ALETTI, *Justification by faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*, transl. by P. M. Meyer, Gregorian & Biblical Press, Rome, 2015, 85.

²⁰⁴ Cf. J.-N. ALETTI, *Justification by faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*, 85.

²⁰⁵ Cf. D. G. MOO, *The Epistle to the Romans*, 283.

Em todo o caso, os comentadores são claros em apontar esta «descendência» (σπέρμα) em referência a Jesus Cristo e aos que nele acreditam²⁰⁶. Quanto à tradução, acima já se referiu que o sentido deste segmento não oferece grandes questões ao nível filológico. Como se viu, trata-se unanimemente de uma oração subordinada conformativa, por isso traduziu-se no entendimento dominante das traduções mais recentes. Como se percebeu, a tradução de Frederico Lourenço distanciava-se das outras, porque traduzia por «semente», numa tradução que é bastante próxima do texto grego, mas também da *Vulgata*. Contudo, verter para «descendência» encontra não apenas proximidade com o texto grego, mas também com o texto bíblico. E, por conseguinte, optámos por traduzir por «descendência» e não por «semente».

* * *

Neste Capítulo 1, procurou-se localizar *Rm* 4,18 no argumento paulino de *Rm* 4. Sabendo que se trata de um capítulo debatido, seguiu-se um caminho de diálogo entre os exegetas, fazendo um reconhecimento de campo. O objetivo era perceber o enquadramento fundamental de *Rm* 4,18. Este versículo trata de Abraão como modelo e pai na fé. Paulo alarga aos gentios a pertença à descendência de Abraão e à aliança e promessa de Deus pela fé em «Jesus Senhor Nosso» (*Rm* 4,24). Isto porque Abraão é «pai de todos nós» pela fé antes da circuncisão (*Rm* 4,1-16). Tendo em conta a análise exegetica e filológica, traduzimos *Rm* 4,18 por «o qual, numa esperança para além de qualquer esperança, acreditou para se tornar ele *pai de muitos povos*, segundo o que foi dito: *assim será a tua descendência*» (ὁς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου)

Constata-se, pois, que a esperança de que fala *Rm* 4,18, está, de algum modo, relacionada com a vida e a fé de Abraão, com os gentios («povos» [ἐθνῶν]) e com a «descendência» abraâmica (σπέρμα). Os exegetas defendem que esta esperança, que se centra em Deus, é paradoxal e supera aquilo que é humanamente expectável. Dizem ainda que Paulo estabelece uma

²⁰⁶ Cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Abr.*, II, 40, in *PL*, XIV, 473; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 4, I. 2 (352); cf. C. E. B. CRANFIELD, *A Critical and Exegetical...*, 246; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 197; cf. J.-N. ALETTI, *Justification by faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*, 85; cf. D. G. MOO, *The Epistle to the Romans*, 283.

ponte entre Abraão e cada cristão. Em todo o caso, esta natureza aparentemente contraditória do conceito de esperança ainda levanta mais questões do que dá respostas. Falta, por isso, compreender melhor que esperança se encontra em *Rm* 4,18, e no pensamento paulino. Como é que Paulo foi desenvolvendo este conceito tão poliédrico que é paradoxal e que noções de esperança floresciam no seu horizonte de evangelização? Tendo em conta que, em *Rm* 4, o apóstolo procura, de certa forma, elaborar um projeto de integração dos gentios a par dos judeus na aliança de Abraão, também serão levadas à consideração as noções gentílicas e judaicas de esperança, procurando perceber de que modo se relacionam com o conceito de esperança paulino. E também qual a semântica que Paulo atribui à esperança nos seus escritos considerados autênticos. É o que se procurará responder no Capítulo 2.

Capítulo 2

Exposto à Esperança: uma viagem pelo mundo de Paulo

Se no Capítulo 1 se procurou enquadrar, analisar e traduzir *Rm* 4,18, visa-se agora procurar uma aproximação semântica da esperança em Paulo. Em *Rm* 4,18, a esperança é formulada como paradoxo e, do ponto de vista sintático, surge como aposto do sujeito. Isto sugere que o conceito de esperança é complexo e existencial e, dadas as características contextuais da teologia paulina, pode tratar-se de uma conceção simultaneamente teológica e biográfica da esperança. O *apóstolo dos gentios* esteve mergulhado tanto no mundo judaico como no mundo greco-romano, tendo, por isso, uma educação e experiência multímodas¹ que muito podem ter contribuído para um desenvolvimento simbiótico da noção de esperança nas suas cartas². François Van Menxel, estudioso da esperança no ambiente (*Umwelt*) paulino, critica a exegese que trata a esperança em Paulo sem atender devidamente ao seu contexto grego e judaico, além de veterotestamentário (acusa mesmo de «negligência»)³. Porque, segundo este exegeta belga, Paulo atribuía uma particular importância ao que os

¹ Paulo está no cruzar de duas grandes linhas de pensamento, cada uma desdobrável e complexa em si mesma: o judaísmo e o paganismo. Mais ainda, tendo percebido como *Rm* 4 é um projeto de integração de cristãos de origem gentílica na descendência de Abraão, se percebe a importância destes dois mundos em que o apóstolo se insere. Neste sentido, cf. J. D. CROSSAN e J. L. REED, *En busca de Pablo*, trad. de José Pedro Abadia, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2006 (orig. ing., 2004), 7-14; cf. E. COTHENET, *São Paulo no seu tempo*, trad. de Maria Ludovina Lavado, Cerf/Difusora Bíblica, Lisboa, 1983 (orig. fr., 1978), 3-11; cf. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, 2006, 2-6; cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1998, 19-47; cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Paulo: Biografia crítica*, trad. de Barbara Lambert, Edições Loyola, São Paulo, 2004² (orig. ing., 1996), 50.

² Cf. J. A. RAMOS, M. C. PIMENTEL, M. FIALHO e N. RODRIGUES (eds.), *Paulo de Tarso: Grego e romano, judeu e cristão*, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012, 7.

³ Valoriza-se o trabalho do exegeta belga François Van Menxel de estudar profusamente a semântica da esperança no ambiente paulino, algo que o próprio reconheceu como árduo e até sombrio. Isto porque era um estudo que ainda não estava feito em profundidade, mas somente em breves de dicionário. O trabalho de Van Menxel constitui um auxílio imprescindível para compreender melhor a noção de esperança em S. Paulo. Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis, Espoir, Espérance: Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*, Frankfurt, New York, 1983, 16. Quanto ao texto grego das fontes helenísticas, pode ser encontrado na base de dados Perseus: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

seus ouvintes pensavam, ao seu contexto⁴. Portanto, além da recomendação de Van Menxel, três motivos aquilataram para a escolha destes sectores de investigação (mundo greco-romano, judaico e epistolário protopaulino): *i*) o enquadramento de integração gentílica que prevalece em *Rm* 4 pesou para se ter contacto com a noção de esperança no mundo greco-romano; *ii*) o facto de Abraão ser o sujeito de *Rm* 4,18 leva a que se tenha em conta a esperança no mundo judaico, bíblico e extrabíblico; *iii*) o facto de *Rm* 4,18 não ser a primeira nem a última vez que Paulo fala de esperança faz que se tenha em consideração as ocorrências de esperança nos escritos protopaulinos.

Limita-se desde já o levantamento semântico ao substantivo *ἐλπίς* e ao verbo *ἐλπίζειν* a fontes literárias que pertençam ao ambiente paulino, e não a outros vocábulos gregos ou fontes que possam exprimir alguma forma de esperança. A exceção ocorre quando se atender à filosofia romana, ao Antigo Testamento e à análise dos termos usados na literatura judaica (*Livro dos Jubileus*).

2.1. A esperança na gentilidade: um vislumbre do conceito no mundo greco-romano

Que relevância (ou não) possui o pensamento e literatura helenísticos para Paulo⁵? Pode ser interessante começar por perceber que, aos pés de

⁴ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance*, 16.

⁵ O exegeta David E. Aune resume bem o interesse que tem crescido da relação da literatura helenística com todo o Novo Testamento, e não apenas Paulo: «O cristianismo primitivo emergiu do judaísmo, e é por isso natural que a literatura antiga de Israel e do judaísmo [do séc. I] seja tradicionalmente reconhecida como fonte valiosa para promover um mais adequado entendimento do Novo Testamento, e da literatura cristã primitiva. Mas tem de se ter em conta que o Novo Testamento foi escrito em grego, a linguagem do governo, comércio e cultura de quase todo o Império Romano. Pela sexta década do séc. I d. C., o cristianismo já se tinha espalhado por todas as grandes áreas urbanas do mundo romano, um mundo unificado política e economicamente sob o Império Romano, mas um mundo que se encontrava dominado pela cultura helenística. Nos últimos anos, a relevância da literatura greco-romana tem-se tornado crescentemente evidente para o académico do Novo Testamento» (D. E. AUNE, *Graeco-roman literature and the New Testament*, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1988, vi). Um exemplo claro é Romano Penna que no seu comentário *Lettera ai Romani* (já citado) alude frequentemente a autores clássicos e estabelece inúmeros paralelos com ideias e conceitos paulinos, inclusive o de esperança. Ainda assim, a relação entre Paulo e o meio helénico está longe de algo apenas estudado nos últimos anos. A título de exemplo, vejam-se dois interessantes artigos sobre o assunto que datam mais de um século:

Gamaliel, Paulo teve também na sua formação um certo contacto com a literatura helenista:

«Gamaliel encorajou o estudo de alguma literatura e filosofia gregas, suficiente para o estudante se tornar familiarizado com a mesma, porque no Império Romano a aprendizagem do grego era a marca do homem educado. Anos mais tarde, o filho de Gamaliel [...] contava que dos milhares de jovens que tinham estudado com o seu pai, uma metade inteira tinha aprendido a sabedoria grega. [Nesta metade] estaria incluído Paulo que tinha vindo de Tarso, uma cidade grega da Ásia Menor. Com toda a probabilidade isto também significaria que Paulo tivesse algum conhecimento do estoicismo, a filosofia mais popular do seu tempo.»⁶

Com efeito, Paulo, apesar de ser um judeu, tinha como terreno missionário o Império Romano, a cultura gentílica, unida pela mesma língua grega (*koiné*)⁷. E, conseqüentemente, terá tido muito provavelmente contacto com a perspectiva helenística de esperança. Tentar-se-á fazer agora uma aproximação àquilo que os gentios do seu tempo esperavam, para se poder perceber até que ponto e de que modo a esperança em *Rm* 4,18 dialogava com esses destinatários de origem gentílica.

2.1.1. A esperança na literatura greco-romana

Atente-se em seguida como é que a esperança foi sendo declinada na literatura helénica, a qual chegava ao comum das pessoas, por exemplo, pelas tragédias gregas que eram representadas nos teatros e pelas prédicas dos filósofos de então. No que toca ao conceito helénico de esperança,

cf. R. KNOPF, «Paul and Hellenism», *The American Journal of Theology*, 18 4 (1914), 497-520; cf. F. C. GRANT, «St Paul and stoicism», in *The Biblical World* 45 5 (1915), 268-281.

⁶ J. FETLER, *The World of Saint Paul*, Lulu Press, Morrisville, 2005, 28-29.

⁷ Nas palavras de K. Baus: «Se Paulo se sentiu chamado a pregar o evangelho entre os gentios, o Império Romano da época ofereceu-se ao seu olhar como o próprio campo missionário. Dentro das suas fronteiras viviam os homens a quem dirigia sua mensagem, os quais estavam unidos pela mesma cultura e, nas cidades, podia-se-lhes falar na mesma língua, *koiné*» (K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», in H. JEDIN [ed.], *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo I, trad. de Daniel Ruiz Bueno, Editorial Herder, Barcelona, 1966 [orig. al., 1962], 168).

certamente é incontornável o mito de Pandora, presente na obra *Trabalhos e Dias* de Hesíodo (sécs. VIII-VII a. C.)⁸. Segundo este mito⁹, Pandora foi a primeira mulher que existiu, criada pelos deuses Hefesto e Atena, com auxílio de todos os deuses, sob as ordens de Zeus. Foi enviada como dádiva ao titã Epimeteu, a quem seu irmão Prometeu (que tinha roubado o fogo aos deuses para o dar aos homens) recomendara que não recebesse nenhum presente dos deuses. Epimeteu apaixonou-se ao ver a beleza de Pandora e esqueceu-se do que lhe tinha sido dito pelo irmão, tomando-a como esposa. Pandora ofereceu ao marido uma jarra (ou vasilha) que tinha sido uma oferta dos deuses e que continha todos os males. Ao abrir a jarra, inadvertidamente, Pandora deixou escapar todos os males, exceto a esperança:

«Antes de facto habitava sobre a terra a raça dos homens, a resguardo de males, sem a penosa fadiga e sem dolorosas doenças que aos homens trazem a morte. Mas a mulher, levantando com a mão a grande tampa da jarra, dispersou-os e ocasionou aos mortais penosas fadigas. E ali só a Esperança permaneceu em morada indestrutível dentro das bordas, sem passar a boca nem para fora sair, porque antes já ela colocara a tampa na jarra, por vontade do deus da égide, Zeus que amontoa as nuvens.»¹⁰

Deste mito decorrem múltiplas interpretações que, logo à partida, evidenciam o carácter ambíguo que a esperança tinha no pensamento pagão. Segundo os estudiosos, a construção do texto denota uma confusão sintática e uma falta de especificação daquilo que são os seus elementos¹¹. O próprio nome de «Pandora» reveste-se de uma grande ambiguidade. Tendo em conta que a semântica do nome de Pandora significa «todos

⁸ Cf. HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, 42-105. Assume-se em diante a tradução de José Ribeiro Ferreira (cf. HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, trad. de José Ribeiro Ferreira, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2005).

⁹ Cf. HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, 60-99.

¹⁰ Πρὶν μὲν γὰρ ζώεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνου νοούσων τ' ἀργαλέων, αἳ τ' ἀνδράσι Κῆρας ἔδοκον. αἴψα γὰρ ἐν κακότητι βροτοὶ καταγρηράσκουσιν. ἀλλὰ γυνὴ χεῖρεσσι πίθου μέγα πῶμα ἄφελουῖσα ἐσκέδασ': ἀνθρώποισι δ' ἐμήσατο κήδεα λυγρά. μούνη δ' αὐτόθι Ἐλπίς ἐν ἀρρήκτοις δόμοισιν ἔνδον ἔμμινε πίθου ὑπὸ χεῖλεσιν, οὐδὲ θύραζε ἐξέπτῃ: πρόσθεν γὰρ ἐπέλαβε πῶμα πίθου αἰγιόχου βουλῆσι Διὸς νεφεληγερέταο (HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, 90-99).

¹¹ Cf. R. D. WOODARD, *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, New York, 2007, 120; cf. L.-G. CANEVARO, *Hesiod's Works and Days: An Interpretative Commentary*, Durham Theses, Durham University, 2012, 48.

os dons», na *Teogonia*¹², Hesíodo designa Pandora de *καλὸν κακὸν* cujo sentido será, segundo Roger D. Woodard, qualquer coisa como «formosa perdição»¹³. No fundo, por detrás de uma bela aparência, Pandora escondia um conjunto de desgraças que acabaram por se espalhar pelo mundo. E esta moldura de escondimento e ambiguidade acaba por capear o mito de uma certa incompreensibilidade que envolve a própria apreensão da esperança¹⁴.

Uma interpretação tradicional refere que a esperança permanece na jarra como a única consolação do homem, ou seja, segundo esta visão a jarra não conteria apenas males, mas uma mistura de bens e males¹⁵. Por outro lado, tendo em conta que o mito refere que a jarra aberta tinha deixado sair outros males é possível que também a esperança o seja (a esperança seria um mal na medida em que seria enganadora)¹⁶. Na verdade, talvez não exista uma interpretação que satisfaça cabalmente a compreensão deste mito.

Relativamente à ideia de que a esperança tanto pode ser boa e consoladora como uma ilusão traiçoeira, como já se percebeu pela ambiguidade do mito de Pandora, não são poucas as alusões na antiguidade de que a humanidade vive amiúde numa inconsciência daquilo que verdadeiramente a espera, inserindo-se numa espécie de esfera de ficção por oposição ao realismo e concretude da vida. O poeta Teógnis de Mégara (séc. VI a. C.) possui duas abordagens da esperança, por um lado marcadamente distintas e, por outro, cabendo ambas no espectro da ilusão. Teógnis compara a esperança com o risco e com a respetiva dificuldade de o ser humano lidar com a esperança tal como com o risco¹⁷. A esperança alinha-se, deste modo, a algo de inseguro e de difícil apreensão. Mas também a entende como consolação. Teógnis associa a divindade Esperança (*Ἐλπίς*) com as divindades Fé (*Πίστις*), Prudência (*Σωφροσύνη*) e com as Graças (*Χάριτες*). Segundo Teógnis, a Fé, a Prudência e as Graças partiram para o Olimpo, deixando um cenário desolador onde apenas ficou a Esperança

¹² Cf. HESÍODO, *Teogonia*, 587.

¹³ Cf. R. D. WOODARD, *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, 120.

¹⁴ Cf. L.-G. CANEVARO, *Hesiod's Works and Days: An Interpretative Commentary*, 48.

¹⁵ Cf. P. SHOREY, «Hope (Greek and Roman)», in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI, T. & T. Clark, Edinburgh, 1914, 781.

¹⁶ Cf. P. SHOREY, «Hope (Greek and Roman)», 781.

¹⁷ Cf. TEÓGNIS DE MÉGARA, *Elegias*, 637-638. Verificou-se a tradução de T. Hudson-Williams (cf. THEOGNIS, *The Elegies of Theognis*, transl. by T. Hudson-Williams, G. Bells and Sons, 1910).

como consolação¹⁸. Na esteira do que se viu em Hesíodo, a esperança é algo que resta depois de outros constituintes que partem; desta vez não fica numa jarra, mas ainda assim permanece com a humanidade para lhe dar alento. Assim, a esperança parece ser mutuamente risco e consolação.

A associação etimológica de ἐλπίς com «prazer», «vontade», «desejo» está presente em Píndaro (sécs. VI-V a. C.)¹⁹. A escrita de Píndaro enquadra-se nas olimpíadas que ele reverbera por meio de odes, as notáveis *HepiníCIAS* (*Olimpíadas*, *Píticas*, *Nemeias*, *Ístmicas*). Em *Nemeias*, por exemplo, Píndaro aborda a esperança fazendo referência aos desejos inatingíveis do ser humano que se podem tornar numa obsessão, porque a esperança é «desavergonhada» (ἀναιδεῖ)²⁰. Assim, esta esperança «desavergonhada» encontra-se nos nossos membros que anseiam por feitos grandiosos, mas que se deparam com os seus limites²¹. Não podendo aqui referenciar todas as vezes que Píndaro alude o vocábulo da esperança, apenas se denota que quando o faz, entende-a como ressonância de Hesíodo e Teógnis, na sua dimensão contraditória, simultaneamente positiva e negativa²². Positiva porque leva a alcançar metas cada vez mais difíceis, negativa porque pode levar ao alheamento da realidade ou à obsessão²³.

Também os tragediógrafos Ésquilo (sécs. VI-V a. C.), Sófocles e Eurípides (ambos do séc. V a. C.) possuem passadiços literários que se enquadram nesta conceção ilusória e ambivalente de esperança. Na obra *Prometeu Agrilhoado* de Ésquilo, tendo em conta que é Prometeu quem traz o fogo à humanidade, diz A. Sottomayor que «o fogo, ao surgir no mundo, dissipou as trevas e trouxe aos Homens a luz da civilização e da esperança»²⁴. Contudo, «para além do fogo – e aqui se insere uma outra inovação em relação ao mito transmitido por Hesíodo – o Titã dá aos homens a esperança»²⁵. Por si mesma esta afirmação poderia desenhar uma aceção apenas positiva da esperança. Contudo, o tragediógrafo traça um diálogo entre o titã Prometeu e o Corifeu (cabeça do Coro), no qual o primeiro se encomia de ter feito com que «os homens deixassem de atentar previamente na

¹⁸ Cf. TEÓGNIS DE MÉGARA, *Elegias*, 1135-1150.

¹⁹ Cf. P. SHOREY, «Hope (Greek and Roman)», 781.

²⁰ PÍNDARO, *Nemeias*, XI, 45. Consultou-se a tradução de António de Castro Caeiro (PÍNDARO, *Odes*, trad. de António de Castro Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2010).

²¹ Cf. PÍNDARO, *Nemeias*, XI, 45.

²² Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance.*, 57.

²³ Cf. PÍNDARO, *Nemeias*, XI, 45.

²⁴ A. SOTTOMAYOR, «O Fogo de Prometeu», in *Humanitas* 53 (2001), 134.

²⁵ A. SOTTOMAYOR, «O Fogo de Prometeu», 139.

morte» (θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον)²⁶. O coro pergunta, então: «Que remédio inventaste para essa doença?» (εὐρών τῆσδε φάρμακον νόσου)²⁷. Ao que o titã replica que lhes insuflou «cegas esperanças» (τυφλάς ἐν αὐτοῖς ἐλπίδας κατήκισα)²⁸. O Corifeu redargui: «Grande bem deste aos mortais» (μέγ' ὠφέλημα τοῦτ' ἔδωρήσω βροτοῖς). Uma vez que a morte não cessou, mas apenas a consciência de que ela é iminente, talvez esteja aqui uma conceção da esperança como algo de bom, uma consolação:

«Para Hesíodo a esperança encontrava-se na vasilha dos males que Pandora, por curiosidade, abriu. Como não chegou a sair, porque a mulher “por desígnio de Zeus” colocou de novo a tampa, muito se tem discutido se o poeta a consideraria um bem ou um mal. [...]

O texto de Ésquilo, no entanto, não suscita estas dúvidas. Ao saber da boca de Prometeu que ele deu aos homens “cegas esperanças” (v. 250), o Corifeu responde, “Grande bem deste aos mortais” (v. 251). Para Ésquilo, embora a esperança possa ser dúbia, ainda assim é benéfica para a Humanidade ... para a Humanidade e para Prometeu, que suporta heroicamente os seus sofrimentos, na esperança de, um dia, ver quebrados os grilhões que o acorrentam.»²⁹

Mantém-se, pois, a ambivalência da esperança e o seu carácter ilusório, apesar de esta ser apreciada por Ésquilo como algo de benéfico. É, porventura, uma consideração algo paradoxal da esperança.

O dramaturgo Sófocles, na sua obra *Ájax*, coloca na boca do protagonista (homónimo ao título da obra) que não confiaria (o termo literal é «compraria» [πρῆσιμην]) nas palavras de um mortal que se entregasse às «esperanças vazias que brilham» (κεναῖσιν ἐλπίσιν θερμαίνεται)³⁰. Destaca-se, pois, a desconfiança que sobressai dessa passagem. De um modo similar, em *Antígona*, Sófocles põe na voz do coro que as derivas da esperança são

²⁶ ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhoado*, 250. Usa-se a tradução de A. Sottomayor (cf. ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhoado*, trad. de A. Sottomayor, Atlântida, Coimbra, 1974).

²⁷ ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhoado*, 251.

²⁸ ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhoado*, 252.

²⁹ A. SOTTOMAYOR, «O Fogo de Prometeu», 139.

³⁰ SÓFOCLES, *Ájax*, 479. Consultaram-se as traduções de Rocha Pereira para as obras de Sófocles, cf. SÓFOCLES, *Ájax*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2013².

um benefício para alguns homens, mas um engano para outros³¹. Uma ilusão que apenas se desvela quando a pessoa se queima em «fogo quente» (πυρι θερμῷ), porque por vezes o mal dissimula-se de bem e só depois se descobre³². Assim, também Sófocles se insere nesta tradição intelectual acerca do tema da esperança como algo de pouco evidente.

Eurípides, no seguimento dos já apresentados dramaturgos, argumenta que a esperança não é de confiança: literalmente, a «esperança, com efeito, é inacreditável» (ἐλπὶς γὰρ ἐστ' ἄπιστον)³³. Segundo este tragediógrafo, a esperança teria envolvido muitas nações em conflitos, porque, quando uma cidade votava se ia entrar em guerra, os homens nunca teriam em conta a forte probabilidade de morrer, mas considerariam que o infortúnio recairia sobre outros³⁴. Assim, a esperança seria uma espécie de alheamento da realidade com consequências nefastas para as «cidades» (πόλεις)³⁵.

Na verdade, numa visão mais filosófica e ligada à conceptualização da alma mortal, Platão (sécs. v-iv a. C.), na sua obra *Timeu*, apresenta uma ideia de esperança que não se distancia do que se tem constatado, como podemos ver no excerto seguinte:

«Estes [seres divinos], imitando [o demiurgo], depois de terem recebido o princípio imortal da alma, tornaram para ele um corpo mortal a que deram como veículo todo o corpo e nele construíram uma outra forma de alma mortal, que contém em si mesma impressões terríveis e inevitáveis: primeiro, o prazer, o maior engodo do mal; em seguida, as dores, que fogem do bem; e ainda a audácia e o temor, dois conselheiros insensatos; a paixão, difícil de apaziguar, e a esperança, que induz em erro.»³⁶

³¹ Cf. SÓFOCLES, *Antígona*, 615-619; cf. SÓFOCLES *Antígona*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007⁹.

³² Cf. SÓFOCLES, *Antígona*, 620-624.

³³ Cf. EURÍPIDES, *As Suplicantes*, 479. Verificou-se a tradução de José Ribeiro Ferreira (cf. EURÍPIDES, *As Suplicantes*, trad. de José Ribeiro Ferreira, Movimento, Porto Alegre, 2012).

³⁴ Cf. EURÍPIDES, *As Suplicantes*, 480.

³⁵ Cf. EURÍPIDES, *As Suplicantes*, 480.

³⁶ οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνενυσαν ὀχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδωσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσφοκοδόμου τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ' αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον (PLATÃO, *Timeu*, 69d). Usa-se a tradução de Rodrigo Lopes (PLATÃO, *Timeu-Crítias*, trad. de Rodrigo Lopes, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013³).

A esperança surge, assim, como um constituinte da alma mortal que «induz ao erro» (εὐπαράγωγον). O adjetivo εὐπαράγωγον pode-se também traduzir por «sedutor» ou «atraente», mas em ambas as traduções a esperança continuaria a possuir uma aceção negativa, já que vem no enquadramento da alma mortal «que contém em si mesma impressões terríveis e inevitáveis» (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον). Contudo, Platão nas obras *República* e *Fédon*, contrariamente ao que se observa em *Timeu*, apresenta uma perspetiva mais panegírica da esperança, ainda que as três obras se situem no período de maturidade do filósofo³⁷. Atente-se, pois, no seguinte excerto:

«Porém, aquele que não tem consciência de ter cometido qualquer injustiça, esse tem sempre junto de si uma doce esperança, bondosa ama da velhice, como diz Píndaro. São cheias de encanto aquelas suas palavras, ó Sócrates, de que quem tiver passado uma vida justa,
a doce esperança
que lhe acalenta o coração acompanha-o, qual ama da
velhice – a esperança que governa, mais que tudo, os
espíritos vacilantes dos mortais.»³⁸

Assim, não apenas se encontra aqui um encómio da esperança numa importantíssima obra de Platão, como também se remete para Píndaro, através de um fragmento seu, reforçando a ideia de que a esperança no pensamento helénico antigo não é um conceito unívoco, nem num mesmo autor. A verdade é que esta aceção surpreendentemente animadora da esperança também se encontra em *Fédon*, pela boca de Sócrates:

«Eis porque, em vez de me revoltar, me conservo, pelo contrário, na bela esperança de que algum destino aguarda os que morrem, destino

³⁷ Cf. M. H. DA ROCHA PEREIRA, «Prefácio», in PLATÃO, *A República*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012¹³, xiv.

³⁸ τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ὄδκον συνειδῶτι ἡδεῖα ἐλπίς αἰεὶ παρέσσι καὶ ἀγαθὴ ἡ γηροτρόφος, ὡς καὶ Πίνδαρος λέγει. χαριέντως γάρ τοι, ὦ Σώκρατες, τοῦτ' ἐκεῖνος εἶπεν, ὅτι ὄς ἂν δικαίως καὶ ὀσίως τὸν βίον διαγάγη, γλυκεῖά οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ ἐλπίς ἢ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον γνώμαν κυβερνᾷ (PLATÃO, *República*, 331a; PÍNDARO, *Fragmentos*, 214). Usa-se a tradução e apresentação de Maria Helena da Rocha Pereira já anteriormente citada.

esse que, a crer na tradição, será infinitamente mais compensador para os bons do que para os maus.»³⁹

Este excerto polariza a esperança para o âmbito da morte e do que se lhe segue. Realmente, pode-se perceber como Sócrates fala de um equilíbrio proporcional entre uma vida que se vive segundo a virtude e a consequente recompensa⁴⁰. O termo *ἐλπίς* surge num contexto dialético, próprio da filosofia grega. Maria Manuela Brito Martins sublinha a paradoxalidade do conceito, apontando o termo *ἐλπίς* como algo que se inclui na procura do «verdadeiro, através dos seus variados jogos dialéticos»⁴¹. Manuel da Costa Freitas ao comentar esta citação de *Fédon* sublinha a positividade da conceção da esperança:

«O sentido eminentemente positivo em questão de tanta importância como a da sobrevivência da alma deve ter contribuído para que o termo *ἐλπίς*, abandonada a ambiguidade original, passasse a designar exclusivamente tudo quanto de bom e agradável é lícito esperar, numa feliz recuperação do valor etimológico da raiz *ελπ*, que significa desejar.»⁴²

Um dos grandes compiladores da antiguidade, Diógenes de Laércio (séc. III a. C.), em *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, relata trechos biográficos da vida de alguns filósofos, entre os quais o proeminente Aristóteles (séc. IV). De facto, conta Diógenes de Laércio que quando Aristóteles «foi questionado para definir a esperança, [...] ele respondeu que “é um sonho acordado”» (*ἐρωτηθεὶς τί ἐστὶν ἐλπίς, ἐρηγορότος, εἶπεν, ἐνύπνιον*)⁴³. Ora, Aristóteles, na sua obra *Dos Sonhos* defende que nos sonhos há um parco uso dos

³⁹ ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὅσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς (PLATÃO, *Fédon*, 63c). Cita-se a tradução de Schiappa de Azevedo (cf. PLATÃO, *Fédon*, trad. de M. T. Schiappa de Azevedo, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1983).

⁴⁰ Cf. M. M. BRITO MARTINS, «O conceito d'elpis' no Fédon de Platão», in *Revista da Faculdade de Letras* 2 23-24 (2006-2007), 184.

⁴¹ Cf. M. M. BRITO MARTINS, «O conceito d'elpis' no Fédon de Platão», 184.

⁴² M. DA COSTA FREITAS, «Esperança», in R. CABRAL et al. (ed.), *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia - Logos*, Vol. II, Editorial Verbo, Lisboa, São Paulo, 1997, 230. Não obstante, como se poderá ver em literatura filosófica sucedânea a Platão, a esperança continuou a ser amiúde tomada na sua aceção ambígua.

⁴³ DIÓGENES DE LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, V, 1, 18. Observou-se a tradução de Mário da Gama Kury (cf. DIÓGENES DE LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, trad. de Mário da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 2008²).

sentidos que leva a uma ilusão dos mesmos⁴⁴. Por isto se percebe que a sua definição de esperança também se encontra semanticamente próxima de uma ilusão, como vista no pensamento grego (excluindo Platão)⁴⁵. Por outro lado, em *Ética a Nicómaco*, Aristóteles aborda positivamente a esperança ligando-a à experiência humana:

«É certo, também, que o corajoso não é menos sem medo a respeito dos perigos do mar e das situações de doença. Mas não o é do mesmo modo que os navegadores. Porque enquanto os primeiros [ou seja, os corajosos] já deixaram de acreditar na possibilidade da salvação e acham a morte por afogamento a mais terrível que há de suportar; os outros [isto é, os navegadores], enquanto peritos, têm ainda uma esperança fundada na experiência.»⁴⁶

Servindo-se do exemplo dos «corajosos» (φοβερῶν) e dos «navegadores» (θαλάττιοι), Aristóteles demonstra como através da experiência (neste caso naval), os navegadores podem ter acesso à esperança, enquanto os corajosos (parte-se do princípio que não sejam navegadores simultaneamente), por não terem a mesma vivência náutica, «deixaram de acreditar na possibilidade de salvação» (ἀπεγνώκασι τὴν σωτηρίαν). Contudo, a esperança resume-se à ordem do conhecimento intelectual, como uma opinião sobre o futuro, alicerçada na experiência e não vai muito além desta noção gnosiológica⁴⁷.

Séneca (c. 4 a. C.-65 d. C.) possui uma ideia marcadamente negativa do conceito de esperança, juntando-o à ideia de *temor*⁴⁸. Com efeito, escrevendo a Lucílio, explica que se este deixar de esperar, deixará também

⁴⁴ Cf. ARISTÓTELES, *Dos Sonhos*, 458a-462b. Consultou-se a tradução de J. I. Beare (cf. ARISTÓTELES, *On dreams*, transl. by Andrew Lang, The University of Adelaide Library, Adelaide, 2015).

⁴⁵ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance*, 118.

⁴⁶ περὶ ποῖα ὄντων τῶν φοβερῶν οὐχ οὕτω δὲ ὡς οἱ θαλάττιοι: οἱ μὲν γὰρ ἀπεγνώκασι τὴν σωτηρίαν καὶ τὸν θάνατον τὸν τοιοῦτον δυσχεραίνουσιν, οἱ δὲ εὐέλπιδες εἰσι παρὰ τὴν ἐμπειρίαν. ἅμα δὲ καὶ ἀνδρίζονται ἐν οἷς ἐστὶν ἀλκὴ (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III. 6, 1115a35-1115b4). Apresenta-se a tradução de António de Castro Caeiro (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de António de Castro Caeiro, Quetzal, 2009).

⁴⁷ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance*, 119.

⁴⁸ Cf. SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, VII. Consultou-se a tradução de J. A. Segurado e Campos (cf. SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, trad. de J. A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008³).

de temer⁴⁹. Porque, apesar de se tratarem de realidades distintas, não deixam cada uma de versar sobre o futuro, ou melhor, numa preocupação pelo futuro que tem que ver com uma «inadaptação ao presente» (*non ad praesentia aptamur*), porque «causa dano» (*in malum versa est*) à capacidade de «previsão» (*providentia*) do ser humano⁵⁰. Contrariamente, Epicteto (c. 55 d. C.-135 d. C.) fala da esperança servindo-se da analogia de uma âncora: «Um navio não devia ser segurado por uma só âncora, nem a vida por uma só esperança» (οὔτε ναῦν ἐξ ἐνὸς ἀγκυρίου οὔτε βίον ἐκ μιᾶς ἐλπίδος ἀρμωστέον τοῦ αὐτοῦ)⁵¹. Assim, em estilo de adágio, apresenta a esperança como algo de seguro, já que é essa precisamente a função de uma âncora, firmar o navio. Epicteto, tal como Platão, parece assim contrariar uma ideia ambígua de esperança que perpassou a literatura greco-romana.

2.1.2. O Império Romano ao tempo de Paulo sob uma nova esperança: o período da *pax augusta*

Como afirma A. Sherwin-White, «as províncias orientais do Império Romano na Ásia Menor, a Síria e o Egito constituíram a zona de formação da Igreja primitiva»⁵². O Oriente estava helenizado desde Alexandre Magno e o grego (*koiné*) era a língua das sociedades mais evoluídas, ainda que persistissem algumas línguas que derivavam das antigas línguas hitita, egípcia e babilónia⁵³. Roma não teve a pretensão de uniformizar os povos subjugados num único credo religioso, nem a uma forma exclusiva de culto obrigatório⁵⁴. Este era, pois, um princípio da política religiosa romana deixar intactas as crenças religiosas e idiosincrasias próprias dos povos⁵⁵.

⁴⁹ Cf. SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, VII.

⁵⁰ Cf. SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, VIII.

⁵¹ EPICETETO, *Fragmentos*, XVI. Teve-se em consideração a tradução de George Long (cf. EPICETUS, *The Discourses of Epictetus: with the Enchiridion and Fragments*, transl. by George Long, George Bell and Sons, London, 1890).

⁵² A. SHERWIN-WHITE, «O fundo romano do primitivo cristianismo», in *Concilium*, setembro (1967), 7.

⁵³ Cf. M. MESLIN, *Le Christianisme dans L'Empire Romain*, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, 44.

⁵⁴ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 149.

⁵⁵ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 149.

A civilização romana no século I já tinha absorvido totalmente a cultura helénica e conseguiu manter este expoente civilizacional com a *pax augusta*⁵⁶. «O mundo romano encontrou uma nova esperança sob o regime de Augusto.»⁵⁷ Tinha a administração e o direito a funcionar, com um Estado liberal que reduziu a escravidão ao mínimo⁵⁸. O começo da era cristã tem pois, como pano de fundo, uma enorme variedade religiosa, certamente contrastante com a unidade política e cultural imposta pela soberania romana⁵⁹.

A esperança também surge personificada e representada na mitologia greco-romana. É um *espírito* (*δαίμων*), ou seja, uma divindade menor. A esperança encontra-se representada a agarrar uma cornucópia com a mão esquerda e uma flor de romã com a direita, segurando-a com o indicador e o polegar, como símbolo da sua dubiedade⁶⁰.

Apesar da proximidade entre a cultura helénica e a romana, é possível reconhecer uma distinção interessante no que diz respeito ao culto da Esperança (*Ἐλπίς* / *Spes*). Enquanto os gregos não prestavam um culto significativo a *Ἐλπίς*, os romanos tinham templos eretos a *Spes*⁶¹. Em Roma, existia um templo dedicado à divindade *Spes* no *forum holitorium* (onde se situava o mercado de vegetais) já desde 258 a. C., podendo até haver um culto prévio a esse templo, algo indicado como a *Spes Vetus*⁶². Quem mandou construir este templo dedicado a *Spes* foi o general e cônsul Aulus Atilius Calatinus⁶³. É interessante notar que este cônsul só dedicou dois templos em Roma, um à divindade *Spes* e outro dedicado à divindade *Fides* (fé), no capitólio romano⁶⁴.

⁵⁶ A *pax augusta* consistiu num período de *relativa* paz, que teve início quando o imperador Augusto em 28 a. C. declarou o fim das guerras civis e durou até à morte de Marco Aurélio em 180 d. C. (cf. H. I. MARROU, «La Iglesia en el marco de la civilización helenística y romana», 50).

⁵⁷ M. E. CLARK, «Spes in the Early Imperial Cult: “The Hope of Augustus”», in *Numen* 30 1 (1983), 80.

⁵⁸ Cf. H. I. MARROU, «La Iglesia en el marco de la civilización helenística y romana», 50.

⁵⁹ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 149.

⁶⁰ Cf. P. SHOREY, «Hope (Greek and Roman)», 782.

⁶¹ Coloca-se em maiúsculo Esperança (*Ἐλπίς* / *Spes*), referindo a divindade e não um conceito (cf. P. SHOREY, «Hope [Greek and Roman]», 782).

⁶² Cf. P. SHOREY, «Hope (Greek and Roman)», 782.

⁶³ Cf. S. COLE, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, Cambridge University Press, London, 2013, 155.

⁶⁴ Cf. S. COLE, *Cicero and the Rise of Deification at Rome*, 155.

A situação geral religiosa do século I tem como característica determinante a progressiva decadência do politeísmo grego e da *religio romana*⁶⁵. Os fatores que a isto conduziram foram múltiplos e distintos⁶⁶. Porventura o fator decisivo foi a crítica racionalista das diversas escolas filosóficas que se pronunciavam contra a existência dos deuses. Inicialmente, esta concepção atinha-se a uma certa elite social, mas com as diatribes dos cínicos e estoicos evoluiu para uma camada popular, reforçando uma descrença generalizada⁶⁷.

Em suma, o contexto imperial em que Paulo desenvolveu a temática da esperança seria, de certa forma, um ambiente favorável e até propício ao tema, tanto para os que eram cidadãos romanos e sentiam as benesses da *pax augusta* como uma «nova esperança», como, de maneira diferente, para os que eram de outras origens e sentiam o peso da musculatura imperial. Estes últimos, nomeadamente judeus, mas não só, acalentavam a esperança de se libertar do jugo da *aquila romana*⁶⁸.

2.2. Aflorando a semântica de esperança no Antigo Testamento (TM)

Paulo cita abundantemente o AT, mas, como se viu no Capítulo 1, o apóstolo serve-se do texto grego da versão dos LXX. Propomos para já uma abordagem à terminologia semítica, conhecida de Paulo como judeu zeloso (cf. *Gl* 1,13; *At* 22,2-3). Posteriormente, ao analisar-se o judaísmo

⁶⁵ A *religio romana* assimilou o panteão grego, romanizando-o. Também absorveu elementos de outras culturas, como a etrusca (cf. H. I. MARROU, «La Iglesia en el marco de la civilización helenística y romana», 50).

⁶⁶ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 149.

⁶⁷ Cf. K. BAUS, «De la Iglesia primitiva a los comienzos de la Gran Iglesia», 150.

⁶⁸ Apesar da já denotada liberdade religiosa que se estendia ao povo judeu, durante o séc. I as relações já de si delicadas e nem sempre fáceis com o Império Romano azedaram exponencialmente, culminando com as guerras judaicas de 66 a 136 d. C. Sobre este agravamento das relações do judaísmo com o domínio romano veja-se o seguinte excerto: «Na continuação da política de ocupação levada a cabo por Roma, mormente através dos chamados “Procuradores” (de 6 a 67 da nossa era), quase sempre recrutados da função militar e cujo objetivo era a manutenção da paz, a gestão dos assuntos internos da região e a cobrança dos impostos para o tesouro do império, foi crescendo um novo movimento de resistência a essa ocupação, os chamados “zelotas” (e sicários) que se opõem abertamente e através de luta armada à presença romana, incluindo também todos aqueles que eram considerados cúmplices ou colaboradores nessa ocupação» (J. LOURENÇO, *O mundo judaico em que Jesus viveu: Cultura judaica e Novo Testamento*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005, 28).

helenístico ter-se-á em conta o AT na sua tradução grega dos LXX. Destarte, a panorâmica sobre o AT na sua versão hebraica apenas irá relevar a terminologia usada para falar de esperança e não entrará antecipadamente na leitura de alguns textos bíblicos que falem sobre a esperança.

O substantivo hebraico que por norma se associa à noção de esperança em hebraico, תִּקְוָה (*tiqwah*), não consegue cobrir o alcance semântico do conceito como é apresentado no AT⁶⁹. Como se irá perceber, o termo תִּקְוָה dificilmente constitui um termo técnico no AT. Talvez porque, além de ter poucas ocorrências no próprio AT, tão-pouco se encontra com relevância na literatura rabínica⁷⁰. A תִּקְוָה situa-se ao nível de uma esperança muitas vezes apenas baseada numa vida segura, do ponto de vista humano e ético⁷¹.

Nesta linha, como apontamento preliminar, importa realçar que não existe um conceito único para designar a esperança, no Antigo Testamento⁷². Destacam-se como essenciais os seguintes vocábulos que pertencem ao campo semântico de esperança: בָּטַח (*batach*) indica «confiar» e apenas secundariamente «esperar»; חָסָה (*chasah*) pode-se traduzir por «procurar refúgio» e «confiar»; חָכָה (*chakah*) é um vocábulo semelhante ao anterior e pode ser vertido por «aguardar»; יָאֵשׁ (*ya'ash*) exprime desespero, logo «desesperar»; יָחַל (*yachal*) indica «aguardar confiante», «esperar», «esperar pacientemente»; בָּסַל (*basal*), este substantivo refere-se secundariamente a «confiar» ou «esperar com confiança» (o sentido primeiro é o «interior de algo», podendo ser uma «cesta»); קָוָה (*qawah*) pode significar «esperar fortemente», derivando deste verbo dois substantivos, תִּקְוָה que, como se viu, traduz-se por «esperança», e מִיקְוֶה (*miqweh*) que se refere a um «reservatório de água» (que possuía fins de purificação ritual), mas também «esperança»; שָׁבַר (*sabar*) pode-se traduzir por «olhar expectante», «esperar»⁷³.

⁶⁹ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 161.

⁷⁰ Cf. E.-J. WASCHKE, «תִּקְוָה», in *TDOT*, XV, 761.

⁷¹ Cf. E.-J. WASCHKE, «תִּקְוָה», 761.

⁷² Cf. W. WILSON, *New Wilson's Old Testament Word Studies*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1987², 222.

⁷³ Cf. W. WILSON, *New Wilson's Old Testament Word Studies*, 222; cf. E. HOFFMANN, «Esperanza (ἐπις)», in *DTNT*, II, 130. Não se dará seguimento a שָׁבַר ; בָּסַל; por serem vocábulos que, apesar de tudo, são laterais ao tema da esperança que se trata. Delimita-se assim aos verbos assinalados, por recomendação destes autores, não excluindo que possa haver outros verbos ou substantivos que pela proximidade com a confiança, também fossem próximos de esperança. Com estes vocábulos tem-se, pois, o leque fundamental do campo semântico de esperança no AT hebraico (cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 161).

Na verdade, no que diz respeito à prevalência dos verbos sobre os substantivos de esperança, o exegeta C. Westermann explica que «mais de metade dos verbos de *esperar* e de *confiar* referem-se a Yahwé; os substantivos [que se referem a Yahwé], por seu lado, rondam apenas uma sexta parte»⁷⁴. Tendo isso em consideração, em seguida, analisa-se a semântica destes verbos, ilustrando com citações bíblicas.

2.3. A esperança no mundo judaico helenístico e palestinese

O mundo judaico, no qual Paulo estava imerso, era composto de uma enorme riqueza e pluralidade de vivências⁷⁵. Os tipos de judaísmo que abordaremos são o que se entende por helenístico e o que se designa de palestinese. Por uma questão temática, escolheu-se duas vivências do judaísmo que vão mais ao encontro da vida de Paulo (oriundo de Tarso, cidade judeo-helenista) e do contacto que teve com os seus interlocutores palestinese⁷⁶. Como se via no Capítulo 1, em *Rm* 4, Paulo cita o Antigo Testamento na versão dos LXX⁷⁷, tradução alexandrina muito significativa do judaísmo helenista⁷⁸.

⁷⁴ Cf. C. WESTERMANN, «קָנָה», in *DTAT*, II, 783.

⁷⁵ Cf. J. LOURENÇO, *O mundo judaico em que Jesus viveu: Cultura judaica e Novo Testamento*, 117.

⁷⁶ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to Romans*, 5.

⁷⁷ Usa-se o texto grego da tradução dos LXX a partir da edição de A. Rahfls (cf. *Septuaginta*, A. Rahfls [ed.], Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979² [orig., 1935]).

⁷⁸ Sobre a importância do uso veterotestamentário a partir da versão grega dos LXX nas cartas paulinas, veja-se o seguinte excerto: «Apesar de muitos judeus do séc. I olharem a novidade cristã como antitética à sua fé, Paulo considera a sua mensagem como o cumprimento das promessas de Deus a Israel. As suas cartas encontram-se, assim, repletas de referências ao AT usadas para clarificar e defender o evangelho. [...] Paulo, que escrevia em grego, fez naturalmente uso da *Septuaginta* (LXX)...» (M. SILVA, «Old Testament in Paul», in *DPL*, 630). O exegeta M. Silva elabora ainda um interessante quadro em que compila e expõe as citações veterotestamentárias paulinas, tanto de origem grega (LXX) e hebraica (os textos massoréticos [TM]), como apenas grega e não hebraica. Passamos a enunciar apenas as que dizem respeito a *Rm* 4:

Paulo = LXX = TM		Paulo = LXX ≠ TM	
<i>Rm</i> 4,17	<i>Gn</i> 17,5	<i>Rm</i> 4,3,9,22	<i>Gn</i> 15,6
<i>Rm</i> 4,18	<i>Gn</i> 15,5	<i>Rm</i> 4,7-8	<i>Sl</i> 32,1-2

Cf. *Ibidem*, 631.

2.3.1. Judaísmo helenístico: a esperança na tradução dos LXX e em Fílon de Alexandria

Sobre a esperança no judaísmo helenístico, atenda-se, antes de mais, ao que afirma Bultmann:

«A esperança [no judaísmo helenístico] tem um carácter de confiança [...]. O objeto desta é quase sempre a proteção e a ajuda de Deus, entendido num sentido genérico, embora também se possa entender no sentido de uma ajuda específica para uma necessidade particular.»⁷⁹

Neste seguimento, o autor sistematiza da seguinte forma a esperança no judaísmo helenista⁸⁰: *i*) é algo próprio da vida humana e só destruído pela morte; *ii*) os justos que têm esperança em Deus não têm nada a temer e a sua esperança aponta para a ressurreição; *iii*) pode-se falar de uma esperança escatológica; *iv*) serve de consolo; *v*) relaciona-se com a fé (πίστις). Procurar-se-á, de seguida, perceber de que modo esta sistematização se revê na literatura do judaísmo helenístico.

O substantivo ἐλπίς possui 105 ocorrências nos LXX e o verbo ἐλπίζειν surge 111 vezes⁸¹. Em dois terços das ocorrências daquele que é, referencialmente, o substantivo hebraico de esperança (תְּקִיָּה [tiqwah]), isto é, em 20 passagens, os LXX traduzem por ἐλπίς⁸². Tendo em conta o que se analisou relativamente ao AT hebraico, é natural que a definição do conceito helénico de esperança (ἐλπίς) pareça ser insuficiente para os verbos e substantivos hebraicos que exprimem esperança. Isto porque, enquanto no grego o conceito se forma a partir do substantivo, no hebraico forma-se a partir do verbo⁸³. Veja-se agora uma tabela que expõe, segundo Van Menxel, os principais verbos hebraicos que exprimem a esperança, e a respetiva tradução efetuada pelos LXX⁸⁴:

⁷⁹ R. BULTMANN, «ἐλπίς, ἐλπίζω», in *GLNT*, III, 537.

⁸⁰ Cf. R. BULTMANN, «ἐλπίς, ἐλπίζω», 537-539.

⁸¹ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 225.

⁸² Cf. E.-J. WASCHKE, «תְּקִיָּה», 764.

⁸³ Cf. C. WESTERMANN, «תְּקִיָּה», 783.

⁸⁴ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 213. Naturalmente existe um número maior de verbos hebraicos com capacidade semântica para exprimir a noção de esperança, mas dado o escopo do nosso trabalho (a esperança em Paulo), não nos perdemos com listagens exaustivas. Os verbos que são acima apresentados condensam e desvelam o sentido fundamental do conceito de esperança no Antigo Testamento, hebraico (texto massorético) e

Verbo hebraico (TM)	Verbo grego (LXX)	Tradução literal (português)
קָבַח	ἐλπίζειν ἐπελπίζω θαρρεῖν πεποιθέναί	Esperar, aguardar Esperar além de Ter coragem Confiar
קָפַח	ἐλπίζειν πεποιθέναί σκεπάζειν Refugiar
קָפַח	μένειν ἐμμένειν ὑπομένειν	Permanecer, aguardar Permanecer, obedecer Sobreviver, ficar para trás
קָפַח	ἐλπίζειν ἐπελπίζειν ὑπομένειν μένειν προσδέχεσθαι διαλείπειν ἐπέχειν Aceitar, receber favoravelmente Intervalar, esperar um momento Aguentar durante algum tempo, esperar um momento
קָפַח	ἐλπίζειν ὑπομένειν ἀναμένειν μένειν ἐπέχειν πεποιθέναί προσδοκία Aguardar (a vinda de alguém) Aguardar
קָפַח	ἐλπίζειν προσδοκία προσδέχεσθαι

grego (tradução dos LXX), segundo Van Menxel. Para maior aprofundamento consultar, por exemplo: cf. E. HATCH - H. A. REDPATH, *A Concordance to the Septuagint and other Greek versions of the Old Testament*, Akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz, 1954, 453-454.

Repare-se que os LXX já se separam da noção helénica de esperança, porque traduzem por «esperar», «aguardar» os verbos hebraicos que exprimem confiança:

«Os LXX utilizam ἐλπίζειν primeiramente em substituição dos verbos de confiança: a) 46 vezes por בַּשֵּׁן , *sentir-se seguro, confiar*; b) 20 vezes por פָּרַח , *encontrar refúgio, abrigar-se*. Como tradução dos verbos de esperança, encontra-se: c) 16 vezes por יָחַז , *aguardar, anelar*; d) só duas vezes por קָוָה , *esperar com tensão*. Este traduz-se também 26 vezes por ὑπομένω, que mais que *aguardar* significa *perseverar*. Nesta grande aproximação aos verbos de confiança, os LXX diferenciam-se dos termos usados no grego profano, e preparam o conceito neotestamentário de ἐλπίζειν.»⁸⁵

Tomando este apontamento em consideração, calcorrear-se-á algumas entradas destes dois vocábulos em livros bíblicos da tradução dos LXX. A seleção dos textos teve em consideração o TM que subjaz à tradução dos LXX e a compreensão de que a esperança no AT orbita sobretudo à volta de uma semântica de confiança. Posto isto, atente-se nas fontes escriturísticas.

No Pentateuco apenas se encontra uma vez o verbo ἐλπίζειν (cf. *Gn* 4,26) e uma vez o substantivo ἐλπίς (cf. *Dt* 24,15). Tenha-se em conta que, mesmo no texto massorético, as ocorrências de esperança não possuem uma relevância significativa na Torah⁸⁶. O mesmo acontece, sem grandes surpresas, na versão da tradução dos LXX. Com isto presente, atente-se, pois, em *Gn* 4,26: «E Set teve um filho, que chamou de Enos: este esperava chamando o nome do Senhor Deus» (καὶ τῷ Σήθ ἐγένετο υἱός, ἐπωνόμασε δὲ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐνώς· οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Κυρίου τοῦ Θεοῦ). Naquela que é a primeira ocorrência do vocábulo, há uma proximidade do verbo ἐλπίζειν com Deus, manifestada numa invocação do seu nome. Ou seja, o conceito de esperança já possui, de certa forma, uma tonalidade teológica. Por outro lado, a ocorrência do substantivo ἐλπίς no Pentateuco encontra-se em *Dt* 24,15 e refere-se ao pobre que anseia pelo salário. Relativamente a Deus, apenas é dito que, se não se pagar ao pobre o seu salário, ele clamará a Deus (cf. *Dt* 24,15). Assim, o substantivo não possui explicitamente um sentido religioso ou teológico. Com estas duas ocorrências da esperança

⁸⁵ E. HOFFMANN, «Esperanza (ἐλπίς)», 131.

⁸⁶ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 218.

no Pentateuco, percebe-se que não foi nesta literatura que o conceito encontrou o seu desenvolvimento mais propício. Ainda assim, permite antever o sentido eminentemente teológico que irá adquirir o conceito na restante literatura bíblica. Como afirma Van Menxel, «os tradutores do Pentateuco grego conheciam e empregaram com propriedade as *nuances* do vocabulário hebraico de esperança e confiança»⁸⁷.

Tome-se como exemplo o livro de *Judite*, onde é apresentada a perspectiva de uma esperança fundada na fé em Deus. Em *Jdt*, o verbo ἐλπίζειν começa por expressar o desejo de Aquior, chefe dos Amonitas (cf. *Jdt* 5,5), de que os filhos de Israel não fossem capturados por Holofernes, comandante do exército da Assíria (cf. *Jdt* 6,1.9). O uso do termo não é teológico nem expressa uma certeza, mas, tendo em conta o envolvimento do enredo, manifesta um anseio, um desejo. Entretanto, Holofernes cerca Betúlia, uma cidade da Judeia onde se encontravam os israelitas, cortando o seu abastecimento (cf. *Jz* 7,6-7). Graças à fé de Judite, perceptível numa outra ocorrência verbal de esperança, em *Jdt* 8,20 «nós não reconhecemos nenhum outro Deus [senão o Deus de Israel], por isso esperamos que Ele não nos desprezará, nem a nós nem à nossa nação» (ἡμεῖς δὲ ἕτερον θεὸν οὐκ ἐπέγνωμεν πλὴν αὐτοῦ· ὅθεν ἐλπίζομεν ὅτι οὐχ ὑπερόψεται ἡμᾶς, οὐδ' ἀπὸ τοῦ γένους ἡμῶν), Judite exorta os homens do seu povo a perseverarem:

«E com a força de um profeta, Judite repreende os homens do seu povo para os reconduzir à confiança em Deus; com o olhar de um profeta, ela vê mais além do horizonte limitado proposto pelos chefes e que o medo torna ainda mais restrito.»⁸⁸

Holofernes acaba por ser morto pela própria Judite (cf. *Jdt* 13,9). Assim, se manifesta um contraste entre Holofernes e os assírios que «esperavam no escudo, no arco, na lança e na funda» (ἤλπισαν ἐν ἀσπίδι καὶ ἐν γαισῶ καὶ τόξῳ καὶ σφενδόνη), e, por outro lado, Judite, «porque a tua esperança [a de Judite] não partirá do coração dos homens, ao recordarem a força de Deus para sempre!» (ὅτι οὐκ ἀποστήσεται ἡ ἐλπίς σου ἀπὸ καρδίας ἀνθρώπων μνημονευόντων ἰσχὺν Θεοῦ ἕως αἰῶνος). Deste modo, a esperança de Holofernes, que estava

⁸⁷ F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 219.

⁸⁸ FRANCISCO, «A coragem das mulheres» - Alocução da audiência geral de quarta-feira sobre a esperança cristã (25 de janeiro de 2017), in *L'Osservatore Romano* 48 4 (2017), 16.

alicerçada em bens de natureza bélica, fracassou e a de Judite, que se encontrava fundada na sua fé em Deus, singrou.

Após esta incursão no livro de *Judite*, atente-se, em seguida, num aspeto peculiar do *Segundo Livro dos Macabeus*. Começa-se por referir que, no *Segundo Livro dos Macabeus*, no que diz respeito ao conceito de esperança, é interessante o capítulo 7, onde se encontra relatado o martírio de sete irmãos e de sua mãe, ordenado pelo rei Antíoco Epifânio. Em *2 Mac 7,7*, um dos filhos, diante dos algozes, diz que espera («espero» [ἐλπίζω] de novo um dia voltar a receber os membros que foram decepados na tortura»). Como defende N. T. Wright, encontra-se aqui, de algum modo, explanada a temática da ressurreição: «a crença na ressurreição, ao longo de *2 Mac* significa nova vida corporal, uma vida que vem após a “vida depois da morte”»⁸⁹. Deste modo, a esperança tem uma dimensão de consolo para o justo e é vã para o ímpio. Acresce que a esperança presente em *2 Mac 7* tem uma dimensão escatológica, porque se plasma na ressurreição do justo⁹⁰. Como afirma N. T. Wright, «a ressurreição, por outras palavras, é tanto a esperança pessoal de cada justo, como a esperança nacional do Israel fiel»⁹¹.

Nos *Salmos*, versão grega da tradução dos LXX, o conceito de esperança vai encontrar um terreno fértil: o verbo ἐλπίζειν surge 77 vezes e o substantivo ἐλπίς tem 17 ocorrências⁹². Além disso, é frequente no *Livro dos Salmos* encontrar-se o verbo «esperar» na primeira pessoa. Esta dimensão pessoal aponta para o carácter de confiança a que está ligado este verbo⁹³. Note-se também que o conceito é usado, sobretudo, no meio de tribulações e sofrimentos. Contudo, é muito claro nos *Salmos* que a esperança encontra o seu foco em Deus⁹⁴. Um apanhado geral do verbo ἐλπίζειν e do substantivo ἐλπίς nos *Salmos*, permite confirmar pelo próprio sentido a noção de confiança, segurança e expectativa em Deus. Acresce que sendo

⁸⁹ N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, Fortress Press, Minneapolis, 2003, 153.

⁹⁰ N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 153.

⁹¹ N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 153.

⁹² Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 225.

⁹³ Cf. C. WESTERMANN, «πισ», 787.

⁹⁴ Ainda sobre a relação entre esperança e confiança, veja-se a análise de E. Hoffman: «À confiança na espera de atuação salvífica divina une-se o submetimento ao soberano domínio do Senhor universal. Dele dependem o tempo e o modo de cumprimento. Por isso, em alguns salmos aparecem em paralelo esperança e temor de Deus (cf. *Sl 33,18; 147,11*); *Prov 23,18*: “futuro e esperança” estão prometidos ao que “conserva o temor do Senhor”» (E. HOFFMANN, «Esperanza [ἐλπίς]», 131).

e um contemporâneo tanto de Jesus como de Paulo⁹⁷. Sobre o conceito de esperança, tanto como substantivo como na forma verbal, Fílon de Alexandria possui inúmeras referências ao longo da sua vasta obra. Procurar-se-á em seguida uma síntese que permita perceber o alcance fundamental do conceito neste autor. Na obra *De Abrahamo*, Fílon esclarece a sua noção de esperança de uma forma clarividente. Em primeiro lugar, diz que o início de toda participação nas coisas boas é a esperança e que o primeiro amante da esperança é Enos (cf. *Gn* 4,26)⁹⁸. Fílon explica que Enos seria de tal forma importante para o povo caldeu que designava o próprio ser homem (ser homem era ser Enos) como se ele fosse o único homem real, que vivia na expectativa de coisas boas e que estava apetrechado com boas esperanças. Assim é evidente, de acordo com Fílon, que os caldeus não considerariam o homem desprovido de esperança como um homem, mas sim como um animal parecido com um homem, na medida em que ele estava privado daquela possessão mais peculiar da alma humana, a saber, a esperança⁹⁹. No mesmo sentido, em *Questiones et Solutiones in Genesim*, Fílon questiona o que é o homem e argui que o homem é um ser que, diferentemente de todas as outras raças de animais, recebeu uma copiosa parcela de esperança, a qual se encontra, por isso, inscrita na sua própria natureza¹⁰⁰. Por outro lado, em *Legum Allegoriarum*, Fílon afirma que as sensações externas não têm qualquer antecipação de eventos futuros, nem estão sujeitas a nenhum sentimento que se assemelhe a expectativa ou esperança, mas que são, por natureza, capazes de ser afetadas apenas por aquilo que as mobiliza no momento presente¹⁰¹. Não obstante, a mente, apoiada na memória, projeta-se no futuro quando se deixa afetar pela esperança¹⁰². Em suma, em traços muito largos, Fílon de Alexandria, concebe a esperança não apenas como algo constitutivo do ser humano, mas também como *προσδοκία αγαθών*, como uma «expectativa de algo de bom», e associa-a a *μνήμη*, a «memória»¹⁰³.

⁹⁷ Cf. D. M. SCHOLER, «An introduction to Philo Judeaus of Alexandria», in *The Works of Philo: Complete and unabridged. New updated version*, transl. by C. D. Yonge, North Park College and Theological Seminary, 1995², v. Em diante usa-se esta tradução dos textos de Fílon de Alexandria.

⁹⁸ Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Abr.*, II, 7.

⁹⁹ Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Abr.*, II, 8.

¹⁰⁰ Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Quest. et Solut. in Gen.*, I, 79-80.

¹⁰¹ Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Leg. All.*, II, 43.

¹⁰² Cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Leg. All.*, II, 43.

¹⁰³ Cf. R. BULTMANN, «ἐλπίς, ἐπιζῶ», 538.

2.3.2. Judaísmo palestinese e a esperança nos escritos dos séc. II-I a. C.

O conceito de esperança, no contexto palestinese, encontra-se centrado firmemente no futuro e pode ser encontrado fundamentalmente em obras de carácter apocalíptico¹⁰⁴. Em seguida, seleccionam-se algumas obras cujo conteúdo pode ter passado pelos olhos de Paulo. No *Livro dos Jubileus*, uma obra de teor apocalíptico, existem três ocorrências do vocábulo esperança, todas elas direta ou indiretamente relacionadas com o pai Abraão¹⁰⁵. A primeira verifica-se em *Jub* 20,8, que corresponde a um discurso de Abraão a «Ismael e aos seus doze filhos, a Isaac e aos seus dois filhos, aos seis filhos de Quetura e aos seus filhos» (*Jub* 20,1). O excerto do discurso de Abraão no qual surge mencionada a esperança, transcreve-se em seguida:

«Adorai o Deus Altíssimo, inclinai-vos a ele sempre, esperai em seu rosto em todo o tempo, sendo retos e justos diante dele, para que Ele possa encontrar agrado junto de vós e dar-vos a sua misericórdia, enviando-vos chuva, manhã e noite, abençoando todas as vossas obras na terra, o vosso grão e a vossa água, a semente do vosso corpo, a semente da vossa terra, e os rebanhos dos vossos bois, e os rebanhos de vossas ovelhas.»¹⁰⁶

Neste discurso, Abraão exorta veemente os seus filhos e netos a serem justos, a amarem os seus vizinhos, a circuncidarem os seus filhos segundo a aliança e a absterem-se de tudo o que contradiga ou seja transgressão à vontade do Senhor (cf. *Jub* 20,2), particularmente da fornicação, impureza e idolatria (cf. *Jub* 20,3-7). Assim a esperança surge neste contexto

¹⁰⁴ O termo *apocalíptico* é uma designação contemporânea usada abundantemente para se referir a uma perspectiva que caracterizava elementos do judaísmo primitivo de c. 200 a. C. a 200 d. C. e que se centrava na expectativa da intervenção iminente de Deus na história humana, de uma forma determinante que salvasse o seu povo e punisse os seus inimigos ao destruir a ordem vigente, nomeadamente a romana, e ao restaurar ou recriar a independência do povo judeu e, depois, de 70 d. C., a restauração do Templo. Os planos escatológicos de Deus são revelados a um vidente, através de sonhos e visões, e os apocalipses que se escreveram foram primariamente narrativas das visões que eles receberam e que foram explicadas por um anjo que as interpreta (cf. D. E. AUNE, «Apocalypticism», in *DPL*, 25).

¹⁰⁵ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 339.

¹⁰⁶ Usa-se a tradução inglesa de George H. Schodde (cf. *The Book of Jubilees*, transl. from ethiopic by George H. Schodde, E. J. Goodrich, Ohio, 1888²). Não se deixa em rodapé o texto etíope original por se encontrar em manuscritos de difícil acesso e de árdua leitura.

de admoestação contra os ídolos, num ponto de inflexão em que o objeto é o próprio Deus de Israel. É uma exortação de fidelidade, por oposição aos deuses de metal fundido e de madeira, que são vazios e obra das mãos humanas (cf. *Jub* 20,7). A outra ocorrência do vocábulo surge num colóquio de Abraão com Jacob, que tinha sido enviado com presentes por Isaac e Rebeca (cf. *Jub* 22,1-6). Abraão encontra-se já próximo da morte e louva a Deus pelas bênçãos concedidas (cf. *Jub* 22,6-16), advertindo Jacob da contaminação gentílica, de modo a que não se coma com gentios, nem se desposem mulheres cananeias e menos ainda se preste culto aos ídolos (cf. *Jub* 22,16-23). Tendo em conta este enquadramento simultaneamente laudatório das graças de Deus e recriminatório dos contágios gentílicos, facilmente se antevê que a esperança surja também embebida por este argumento. Atente-se, pois, em *Jub* 22,22:

«Mas os que adoram ídolos e os insensatos, não terão esperança na terra dos vivos, pois descerão ao Sheol e irão ao lugar do juízo, e não haverá lembrança deles sobre a terra. Assim como os filhos de Sodoma foram tirados da terra, assim serão levados aqueles que adoram ídolos.»

A elocução de Abraão, ilacrimável na sua forma e conteúdo, veda aos idólatras e, por isso, aos gentios a possibilidade de esperar algo de bom e menos ainda a própria salvação¹⁰⁷. O excerto é claro por si mesmo, se bem que se possa questionar exatamente o que se quer dizer com o «Sheol» e o «lugar do juízo» nesta obra. Um aprofundamento dessa questão já extravasaria, porém, o necessariamente limitado empreendimento deste estudo. Em todo o caso, é provável que se trate de uma escatologia baseada na observância da lei, de modo que seria pelo cumprimento da lei que se seria salvo e o seu não acatamento equivaleria à perdição, à ausência de esperança - ideia que se podia encontrar sem grandes dificuldades em círculos palestinos¹⁰⁸. Por fim, em *Jub* 31,40-41, fala-se de uma esperança «eterna», pela boca de Jacob, referindo-se à bênção de Deus sobre os seus pais e sobre si próprio e a sua descendência:

«Jacob lembrou-se da oração com que o pai dele o abençoou, e os seus dois filhos, Levi e Judá, e rejubilou e bendisse o Deus de seus pais,

¹⁰⁷ Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 346.

¹⁰⁸ Cf. K. H. RENGSTORF, «ἐλπίς, ἐπιζῶ», in *GLNT*, III, 526.

Abraão e Isaac. E afirmou: “agora sei que tenho uma esperança eterna, e os meus filhos também diante do Deus de todos”.»

Assim se percebe que, no *Livro de Jubileus*, a esperança tem uma dimensão escatológica que se encontra ligada à bênção e, conseqüentemente, também se estende à descendência que é fruto dessa mesma bênção (cf. Gn 15,5). No fundo, prossegue a ideia de uma esperança apenas para os justos (cf. *Jub* 20,8).

Os *Hodayot*¹⁰⁹ constituem um testemunho importante da esperança nas proximidades de Paulo. Como é próprio dos *Hodayot*, após dar graças a Deus, referindo-se concretamente a ter sido redimido do Sheol (cf. *1QH^a* 11,20), é enaltecida uma «esperança» (הוקמ) para aquele que foi formado do pó da terra para tomar parte numa assembleia perene, «tendo sido levantado para uma altura eterna, e andado numa planície ilimitada» (ינתלעה מורל מלוע הכלהתאו רושימב יואל רקח) [*1QH^a* 11,21]. Tenha-se em conta que a comunidade de Qumran acreditava estar a viver no fim dos tempos; com efeito, era uma comunidade escatológica¹¹⁰. Note-se também que, se bem que os qumranitas esperassem um messias tal como outro judeu, viveriam na companhia do «Mestre da Justiça», um profeta que lia os sinais dos tempos e seria capaz de entender os tempos vindouros¹¹¹. Em *1QH^a* 14,9, também se pode encontrar uma esperança para aqueles que se convertem: «sei que há esperança para aqueles que se arrependem de transgressão, e para aqueles que abandonam o pecado [...] e caminham» (האטח הב [...] דלהתהליו). Continua, deste modo, a ideia de uma esperança para os justos, sendo que é possível que, quem não o seja, se arrependa das suas faltas e passe a poder partilhar dessa esperança (cf. *1QH^a* 14,9). No seguimento de *1QH^a* 14,9, o Hino assevera tranquilidade, uma vez que existe a confiança de se ser salvo (cf. *1QH^a* 14,10) e levantado em breve (cf. *1QH^a* 14,11) - isto, como se disse, tem que ver com o facto de se tratar de uma comunidade que vivia numa tensão escatológica iminente. Verifica-se também a esperança na compaixão e perdão do Senhor (cf. *1QH^a* 18,24) e também na sua bondade (cf. *1QH^a* 19,34). Assim, pode-se

¹⁰⁹ Sobre isto veja-se a introdução de Eileen M. Schuller (cf. *The Hodayot [Thanksgiving Psalms]: a study edition of 1QH^a*, E. M. Schuller et al. [ed.], Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012, 3). Usa-se esta tradução.

¹¹⁰ Cf. J. R. PRICE, «The Eschatology of the Dead Sea Scrolls», in *Eruditio Ardascens* 2 2 (2016), 5.

¹¹¹ Cf. J. R. PRICE, «The Eschatology of the Dead Sea Scrolls», 5.

falar da esperança em Qumran como simultaneamente existencial e religiosa, podendo significar um amadurecimento do tema da esperança (no judaísmo) mesmo antes do surgimento do cristianismo primitivo¹¹².

2.4. A semântica da esperança no epistolário protopaulino

Será Paulo um homem de esperança¹¹³? Os vocábulos ἐλπίς e ἐλπίζειν quase não surgem nos Evangelhos, apenas uma vez em Mateus (e é uma citação veterotestamentária), três vezes em Lucas (apenas num sentido subjetivo), e somente uma vez em João. Já nos escritos paulinos estes vocábulos têm uma relevância particular dentro do Novo Testamento, uma vez que o verbo aparece 19 vezes em 31 e o substantivo 36 vezes em 53¹¹⁴. Realmente, no percurso de Paulo, o encontro com uma nova esperança dá-se no encontro com o Ressuscitado em Damasco¹¹⁵. É o Ressuscitado quem muda para sempre a vida do apóstolo. Em *1 Cor* 15,8, Paulo diz que viu Cristo ressuscitado, sendo a última das testemunhas da ressurreição. Biograficamente seria possível ter conhecido Jesus em vida, mas Paulo nunca diz que conheceu Jesus segundo a «carne»¹¹⁶. Deste modo, o acontecimento de Damasco é descrito tanto por Paulo como pelo autor lucano como um encontro com Cristo ressuscitado. Foi a partir desta experiência que o apóstolo se tornou «outro»¹¹⁷. Paulo não apenas ouviu falar de um Jesus que ressuscitou. Paulo viu e ouviu o próprio Ressuscitado. Apesar de

¹¹² Cf. F. VAN MENXEL, *Elpis. Espoir. Espérance...*, 428-429.

¹¹³ As fontes para uma biografia de Paulo são essencialmente as bíblicas e, pristinamente, as cartas protopaulinas, mas também o *Livro dos Atos dos Apóstolos* como suplemento às cartas autênticas (cf. D. E. AUNE, «Apocalypticism», 30).

¹¹⁴ Cf. E. HOFFMANN, «Esperanza (ἐλπίς)», 131. A nossa análise não esgotará o *corpus paulinum*, mas apenas abordará as ocorrências no epistolário protopaulino.

¹¹⁵ Sobre esta centralidade do Ressuscitado na vida e teologia de Paulo, cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *Paulo: Biografia crítica*, 91-93; J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, 234-240; cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, 23-25.

¹¹⁶ Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, 21.

¹¹⁷ Sobre a conversão de Paulo atente-se no que alude Murphy O'Connor: «As duas alusões em *1 Coríntios* revelam que Paulo via a sua conversão em contexto bastante específico. *1 Cor* 9,1 tem paralelos muito estreitos na experiência de Maria de Mágdala: “ela... viu Jesus” (*Jo* 20,14) e anunciou aos discípulos: “Eu vi o Senhor” (*Jo* 20,18). Eles, por sua vez, proclamaram: “Nós vimos o Senhor!” (*Jo* 20,25). O uso do verbo “ver” em contextos imediatamente pós-pascuais é bem atestado. A referência de que Paulo entendia sua conversão como aparição pós-pascal é confirmada por *1 Cor* 15,8, em que ele se declara o último dos que tiveram o privilégio de ver o Senhor ressuscitado» (J. MURPHY-O'CONNOR, *Paulo: Biografia crítica*, 86).

não ter estado nos eventos da ressurreição, é testemunha de Cristo ressuscitado. Esta deve ser a nova esperança de Paulo, porque toda a sua vida depois de Damasco se foca em Cristo: «Para mim viver é Cristo e morrer é lucro» (*Fl* 1,21). O encontro de Paulo com o Ressuscitado em Damasco é condizente com a centralidade da ressurreição de Jesus que se via em *Rm* 4,24-25. Mas este encontro marcante levou a uma viragem na vida de Paulo que esteve longe de lhe trazer tranquilidade. Depois de Damasco, Paulo torna-se um missionário e um escritor de cartas. É precisamente sobre as cartas protopaulinas que agora se incide¹¹⁸. Quanto à disposição e tratamento semântico do tema em questão, Paulo não trata sistematicamente a esperança, além de a associar a ideias não necessariamente iguais ao longo das cartas. Por isso, como defende Bornkamm, «não se podem reunir num quadro de conjunto perfeito e acabado [as ocorrências de esperança]. Quanto ao conteúdo, [estas ocorrências] são demasiado diversas, pelo que apenas se pode relacioná-las mutuamente»¹¹⁹. Seguindo esta recomendação de Bornkamm, será feito um *travelling* pelas cartas do apóstolo, percorrendo e interpretando as ocorrências de esperança. No fundo, como se tem feito ao longo deste Capítulo 2 para analisar a semântica da esperança em escritos helenísticos, judaicos e bíblicos, de um modo análogo continuaremos a fazer com as cartas paulinas. No fim de cada subponto, deixa-se uma síntese da semântica de esperança na epístola correspondente e, na conclusão do capítulo, apresentamos um resumo com uma visão de conjunto da esperança no epistolário protopaulino.

2.4.1. Primeira Carta aos Tessalonicenses: a «vinda do Senhor» como centro da esperança

A igreja em Tessalónica teria sido fundada por Paulo, Silvano (ou Silas) e Timóteo, os quais a dado momento ter-se-iam deparado com grandes adversidades e perseguições da parte dos judeus (cf. *At* 17,1-8; *1 Ts*

¹¹⁸ Paulo escreveu - *1 Ts*, *Gl*, *1 Cor*, *2 Cor*, *Flm*, *Fle Rm*. Cada uma delas está ligada a um evento, uma viagem, um encontro evangelizador. A datação das cartas é algo de discutido entre os autores; não se tem aqui a pretensão de definir com absoluta precisão a sua ordem. Procura-se uma datação e ordem razoável tendo em conta os exegetas, sabendo que outros tantos poderão discordar. Como afirma G. Bornkamm, «a ordem em parte é segura, e em parte é apenas provável» (G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987⁷ [orig. al., 1969], 303).

¹¹⁹ G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, 281.

2,14-16)¹²⁰. Saíram, então, de Tessalónica para Bereia, onde foram bem acolhidos pelos locais, mas os judeus de Tessalónica, ao tomarem conhecimento disto, dirigiram-se a Bereia, provocando ulteriores desacatos (cf. At 17,10-13)¹²¹. Timóteo e Silas teriam permanecido em Bereia e Paulo teria ido para Atenas¹²². Quando Timóteo e Silas chegam a Atenas, Paulo envia Timóteo a Tessalónica (cf. At 17,10-15; 18,5; 1 Ts 2,17ss; 3,1-2)¹²³. A *Primeira Carta aos Tessalonicenses* é escrita após o envio e regresso de Timóteo a Tessalónica, com as boas notícias que ele comunica a Paulo e Silas - ainda plangentes de terem tido de abandonar esta cidade mais cedo que o previsto¹²⁴.

A primeira ocorrência de ἐλπίς dá-se em 1 Ts 1,3: «recordando-nos do vosso trabalho da fé, e do labor do amor, e da perseverança da esperança em Nosso Senhor Jesus Cristo, perante o Nosso Deus e Pai» (μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἡμῶν). Este versículo insere-se logo no princípio da carta; Paulo saúda a igreja de Tessalónica e dá graças a Deus por esta comunidade (cf. 1 Ts 1,1-2). O destaque vai para a tríade fé, amor (ou caridade)¹²⁵ e esperança (note-se a ordem) e a sua centralidade em Jesus Cristo¹²⁶. A ordem é relevante, porque, segundo Plummer, aparecer a esperança no fim da tríade indica que em 1 Ts, a esperança é mais sublinhada do que a fé e a caridade - esta última mais realçada em 1 Cor 13¹²⁷. A leitura exegética constata três genitivos subjetivos (τῆς πίστεως; τῆς ἀγάπης; τῆς ἐλπίδος), e um genitivo objetivo (τοῦ Κυρίου) que qualifica ἐλπίδος¹²⁸. Isto significa, pela sua sintaxe, que a esperança tem como objeto ou meta «Nosso Senhor Jesus Cristo» (τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ

¹²⁰ Segundo At 17, Paulo pregou durante três Sábados na sinagoga defendendo que Jesus era o Messias que tinha de sofrer e que morreu e ressuscitou. Neste sentido, cf. M. TRIMAILLE, *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*, trad. de Joaquim Ferreira Lopes, Cerf/Difusora Bíblica, Lisboa, 2000 (orig. fr., 1982), 4; cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, Robert Scott Roxburghe House, London, 1918, 7; cf. J. A. D. WEIMA, *1-2 Thessalonians*, Baker Academic, Michigan, 2004, 30-35.

¹²¹ Cf. J. A. D. WEIMA, *1-2 Thessalonians*, 35.

¹²² Cf. J. A. D. WEIMA, *1-2 Thessalonians*, 36-37.

¹²³ Cf. J. A. D. WEIMA, *1-2 Thessalonians*, 37.

¹²⁴ Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, 115-116; cf. M. TRIMAILLE, *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*, 5; cf. J. A. D. WEIMA, *1-2 Thessalonians*, 38.

¹²⁵ Em diante usa-se, no mesmo sentido, «amor» e «caridade» para traduzir ἀγάπη.

¹²⁶ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 8.

¹²⁷ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 8.

¹²⁸ Cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 76; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 50-51.

Χριστοῦ), pelo que Paulo se está a referir de forma laudatória à esperança que os tessalonicenses têm em Jesus Cristo¹²⁹. Além disso, o segmento τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος não se encontra em mais lado algum da Escritura ou dos Padres Apostólicos, pelo que poderá ser algo do próprio cunho paulino¹³⁰. É interessante que a primeira vez que Paulo fala de esperança numa carta, esta se refira precisamente a Nosso Senhor Jesus Cristo.

Em seguida, a esperança surge em 1 Ts 2,19-20: «Pois qual é a nossa esperança ou alegria ou coroa de orgulho - ou [não o sois] também vós - perante o nosso Senhor Jesus na vinda dele? Com efeito, vós sois a nossa glória e a nossa alegria» (τίς γὰρ ἡμῶν ἐλπίς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως— ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς— ἔμπροσθεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ; ὑμεῖς γὰρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά.). Os exegetas ligam o versículo 19 ao versículo 20, algo que é compreensível pelo próprio sentido do texto, ou seja, confirmar que são os tessalonicenses a glória e alegria de Paulo e de seus companheiros¹³¹. Estes versículos podem também ser uma resposta à insinuação de que Paulo não teria tido mais contacto com a igreja de Tessalónica, mostrando o seu conhecimento e apreço por ela¹³². Um dado importante é que é a primeira vez que surge na literatura cristã o termo παρουσίᾳ («vinda/chegada»), que no seu significado habitual se referia à chegada de um rei, ou de alguém importante¹³³. Paulo conclui a pergunta retórica «perante o Nosso Senhor Jesus na vinda dele?» (ἔμπροσθεν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ), colocando maior ênfase na esperança do que na alegria - associando

¹²⁹ Particularmente porque a esperança em Jesus Cristo ocorre no meio de tribulações (cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 8). Cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 76; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 50-51; cf. M. TRIMAILLE, *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*, 18.

¹³⁰ Cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 76.

¹³¹ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 22; cf. JAMES EVERETT FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 122; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 96. É curioso o uso do termo «coroa» (στέφανος), porque no ambiente helenista de Tessalónica teria o sentido de «vitória», e estava associado ao uso da «coroa de louros» (δάφνινο στεφάνι). Mas nenhum destes exegetas a liga diretamente à esperança, cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 122; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 96. A. Plummer distingue esta «coroa» (στέφανος) da coroa real (διάδημα), cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 40.

¹³² Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 8; cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 122; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 96.

¹³³ Cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 122; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 96.

uma vez mais a esperança a Jesus Cristo e, desta vez, também à sua chegada¹³⁴. A esperança na «vinda» era algo forte no cristianismo dos tempos apostólicos, e, de uma forma muito particular, na igreja de Tessalónica¹³⁵.

Em 1 Ts 4,13, «Mas não queremos que vós ignoreis, irmãos, acerca dos que dormem, para que não vos entristeçais como também os demais, os que não têm esperança» (Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπηθῆτε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα), Paulo introduz uma secção que diz respeito aos que morrem em Cristo e, portanto, à questão propriamente dita da parusia a que já se aludiu¹³⁶. Este versículo pertence a uma secção (1 Ts 4,13 - 5,11) cujo fundo literário (mais do que o género) é apocalíptico¹³⁷. O uso metafórico ou eufemístico do particípio κοιμωμένων («os que dormem») para se referir aos que morreram, não é exclusivamente bíblico, e aponta para a esperança da ressurreição em Cristo¹³⁸. Sendo a parusia um tema tão complexo, L. Morris sugere que deve ter sido difícil para o apóstolo Paulo ter dado instruções detalhadas sobre o assunto, ainda que claramente se tenha detido sobre o mesmo e o tenha achado de interesse¹³⁹. J. E. Frame explica que para Paulo, alguém que é crente encontra-se, quer na vida quer na morte, em Cristo: ele estabelece um paralelo deste versículo com 1 Cor 15,18 (ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπόλωντο [«por conseguinte, também os que adormeceram em Cristo, morreram»]), aclarando que na parusia irão estar em Cristo os que em Cristo morreram - e que este encontro com o Senhor é o escopo último da esperança cristã¹⁴⁰.

Quanto a οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα («os que não têm esperança»), L. Morris e A. Plummer referem que, se bem que o mundo não cristão (tanto gentílico como judaico) tivesse alguma noção de vida para além da morte, ela era

¹³⁴ Cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 122.

¹³⁵ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 8.

¹³⁶ Cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 76; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 50-51

¹³⁷ Apesar de ser de teor apocalíptico, a secção 1 Ts 4,13 - 5,11 não possui alguns elementos costumeiros deste género, como por exemplo a referência a uma personagem do passado ou a antidatação (cf. M. TRIMAILLE, *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*, 58).

¹³⁸ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 69; cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 166; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 137.

¹³⁹ Cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 136.

¹⁴⁰ Cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 166.

ordinariamente vista com exasperação, sem consolo¹⁴¹. Apenas poucos gentios, normalmente filósofos, na esteira do já visto *Fédon* de Platão, acalentavam a esperança de um qualquer reencontro após a morte, por defenderem a existência de uma alma imortal¹⁴². Não excluindo a possibilidade de carpir os mortos, Paulo aponta para a esperança do reencontro com Cristo, pois o Senhor já é vitorioso pela sua ressurreição, e os que faleceram apenas adormeceram em Cristo e irão, a seu tempo, acordar com Ele¹⁴³.

Ainda com teor apocalíptico, em *1 Ts* 5,8: «Porém, nós sendo [do] dia sejamos sóbrios revestindo-nos da couraça da fé e da caridade e [com o] elmo [da] esperança de salvação» (ἡμεῖς δὲ ἡμέρας ὄντες νήφωμεν, ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας), Paulo chama a atenção para a vida do cristão ser iluminada, do dia, preenchida pelas boas obras, e, simultaneamente, apetrechada para o combate¹⁴⁴. É interessante notar que Paulo usa apenas a imagem de uma armadura, e não de armas, dando um sentido defensivo à tríade fé, caridade e esperança¹⁴⁵. A ordem da tríade volta a dar destaque à esperança e A. Plummer alvitra que esta pode ser um motivo de maior alento do que a caridade, uma vez que é quando a eternidade entra em plano que o amor adquire a sua verdadeira visibilidade¹⁴⁶. Quanto a καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας («e [com o] elmo [da] esperança de salvação»), é uma afirmação que convoca a uma certeza da esperança; esta é algo de sólido e garantido para aqueles que acreditam em Jesus Cristo¹⁴⁷. Neste contexto, é muito esclarecedora a leitura do Papa Francisco acerca da esperança cristã descrita em *1 Ts* 5,4-11:

¹⁴¹ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 69; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 137.

¹⁴² Cf. PLATÃO, *Fédon*, 63c; cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 71; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 137.

¹⁴³ Cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 166; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 137.

¹⁴⁴ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 87; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 158; cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 187.

¹⁴⁵ Cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 159.

¹⁴⁶ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 88.

¹⁴⁷ Cf. A. PLUMMER, *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, 88; cf. L. MORRIS, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, 160; cf. J. E. FRAME, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 188.

«Assim é a esperança cristã: ter a certeza de que estou a caminho de algo que existe, não de algo que eu desejo que exista. Esta é a esperança cristã. A esperança cristã é a expectativa de algo que já se cumpriu e que certamente se há de realizar para cada um de nós. Portanto, também a nossa ressurreição e a dos nossos amados defuntos não é algo que poderá realizar-se ou não, mas constitui uma realidade certa, dado que está radicada no evento da ressurreição de Cristo.»¹⁴⁸

Em suma, em *1 Ts* a esperança aparece envolta num teor apocalíptico, tal como se via na literatura extrabíblica (*Jub*, *1QH^a*), expondo-se primeiramente como tríade e focando-se em Jesus Cristo (*1 Ts* 1,3), mas também apontando para a parusia (*1 Ts* 2,19) e sendo representada como armadura do crente, especificamente um elmo (cf. *1 Ts* 5,8). Paulo fala também dos que não têm esperança (cf. *1 Ts* 4,3), fazendo recordar a noção genética de esperança como algo de ambíguo e de ilusório, como se via por exemplo nos tragediógrafos, ou mesmo em Séneca, mas não tanto a já aludida posição platónica. De algum modo, tem-se logo em *1 Ts* delineadas as características essenciais da esperança cristã que se poderão encontrar nas outras cartas autênticas, ainda que com *nuances* e desenvolvimentos diferentes. Tal é nitidamente o caso da *Carta aos Gálatas* que se apresenta em seguida.

2.4.2. *Carta aos Gálatas*: a esperança como justiça

Situando a *Carta aos Gálatas* no percurso do apóstolo, pode-se resumir que, segundo *At* 16,6, Paulo e Silas teriam atravessado o território da Galácia durante a primeira viagem missionária¹⁴⁹. Os gálatas seriam pagãos e Paulo não teria tanto a intenção de se deter entre eles, porque quereria ir para as grandes cidades¹⁵⁰. Foi obrigado a interromper a viagem devido a uma doença e os gálatas acolheram-no como a um «anjo de Deus, como a Cristo Jesus» (*Gl* 4,14). Depois disto, é provável que Paulo

¹⁴⁸ FRANCISCO, «Realidade certa» - Alocução da audiência geral de quarta-feira sobre a esperança cristã (25 de janeiro de 2017), in *L'Osservatore Romano* 48 5 (2017), 12.

¹⁴⁹ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Macmillan and Co, London, 1892¹⁰, 18; cf. E. COTHENET, *A Carta aos Gálatas*, Cerf/Difusora Bíblica, Lisboa, 1991, 4.

¹⁵⁰ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, 22; cf. E. COTHENET, *A Carta aos Gálatas*, 4.

os tenha voltado a encontrar mais do que uma vez. Houve problemas com cristãos que se diziam partidários do apóstolo Tiago e que impunham a circuncisão invocando o exemplo do pai Abraão (note-se como este tema volta a surgir em *Rm* 4)¹⁵¹. Diante do problema dos cristãos judaizantes que obrigavam os convertidos de origem gentílica a circuncidar-se, Paulo vai defender em *Gl* 5,6 que, «com efeito, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem algum poder, nem a incircuncisão, mas somente a fé mediante amor operante» (ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη)¹⁵². Talvez este versículo constitua uma boa síntese da tese fundamental defendida em *Gl*.

O substantivo «esperança» apenas surge uma vez em *Gl*, nomeadamente em *Gl* 5,5, «Pois nós, a partir de fé, pelo Espírito, aguardamos [a] esperança de justiça (ἡμεῖς γὰρ Πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα). André Viard explica que este versículo se enquadra num segmento, *Gl* 5,2-6, em que Paulo demonstra a incompatibilidade entre o cumprimento da lei, especificamente da circuncisão, e a vivência da fé em Jesus Cristo¹⁵³. A partícula γὰρ (que se traduziu por «pois») é usada para introduzir o argumento¹⁵⁴. O «Espírito» (Πνεύματι) é o garante da fé e é por ele que se realiza a esperança tanto do cristão de origem judaica como de origem pagã¹⁵⁵. Assim, a «esperança» (ἐλπίδα) surge neste versículo como metonímia de «justiça» (δικαιοσύνης). A metonímia consiste no emprego de uma palavra por outra com uma relação próxima. Ou seja, esperança e justiça, neste versículo, como que se identificam¹⁵⁶. A justiça é provavelmente um

¹⁵¹ Cf. F. VOUGA, «La Carta a los Gálatas», in D. MARGUERAT (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento: su historia, su escritura, su teología*, 214; cf. E. COTHENET, *A Carta aos Gálatas*, 6; cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, 257; cf. B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, Marietti, Genova, 1990, 25.

¹⁵² Cf. F. VOUGA, «La Carta a los Gálatas», 214; cf. E. COTHENET, *A Carta aos Gálatas*, 6; cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, 257.

¹⁵³ Cf. A. VIARD, *Saint Paul Épître aux Galates*, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris, 1964, 104; cf. F. VOUGA, «La Carta a los Gálatas», 213-214; cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, 257; cf. B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, 317.

¹⁵⁴ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, 204.

¹⁵⁵ Cf. A. VIARD, *Saint Paul Épître aux Galates*, 105; cf. E. COTHENET, *A Carta aos Gálatas*, 49; cf. E. DE WITT BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1956², 277. Para Lightfoot, não é claro que se trate do Espírito Santo, Πνεύματι («pelo Espírito») pode ser apenas a dimensão espiritual do humano (cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, 204).

¹⁵⁶ Cf. E. DE WITT BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 278-279; cf. E. COTHENET, *A Carta aos Gálatas*, 49; cf. A. VIARD, *Saint Paul Épître aux Galates*, 104-105.

genitivo objetivo, e, neste sentido, consiste na meta da esperança¹⁵⁷. Portanto, a compreensão semântica da esperança, em *Gl* 5,5, está na justiça, a qual se encontra na fé em Cristo, e não na circuncisão¹⁵⁸. Note-se como a associação do conceito de esperança com a justiça está de acordo tanto com a visão com a posição platónica (cf., *República* 331a; *Fédon* 63c), como com a visão veterotestamentária de uma esperança para os justos (cf. por exemplo, *Sb* 3,1; *Sir* 14,2; *Is* 24,15-16), como ainda do judaísmo extrabíblico (cf. por exemplo, *Jub* 20,8; *1QH^a* 14,9).

2.4.3. Primeira Carta aos Coríntios: a tríade «fé, esperança e amor»

Segundo o *Livro dos Atos dos Apóstolos*, Paulo terá visitado Corinto duas vezes, sendo que teria ficado dezoito meses na primeira estadia (cf. *At* 18,1-11) e três meses na segunda (cf. *At* 20,1-3)¹⁵⁹. Em *At*, Paulo tinha vindo de Atenas, onde a pregação não teria sido bem aceite (cf. *At* 17,22-32). Estava acompanhado por Silas e Timóteo e começou por pregar nas sinagogas, onde surgiram hostilidades entre os judeus (cf. *At* 18,5-6). Passou, então, a pregar entre os pagãos, indo para casa de um certo Tício Justo, ainda que o chefe da sinagoga (Crispo) se tenha convertido e com ele muitos outros judeus (cf. *At* 18,7-8). A primeira carta foi provavelmente escrita a partir de Éfeso (cf. *At* 18,8)¹⁶⁰. Não é um escrito sistemático como *Rm* ou de crise como *Gl*, mas procura responder a situações concretas da igreja em Corinto¹⁶¹: as divisões dentro da igreja (cf. *1 Cor* 1,10 - 4,21); a pertença a Cristo e as consequências existenciais dessa pertença (cf. *1 Cor* 5,1 - 7,40); consciência e liberdade (cf. *1 Cor* 8,1 - 11,1); problemas na

¹⁵⁷ Cf. E. DE WITT BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 279; cf. A. VIARD, *Saint Paul Épître aux Galates*, 106; J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, 204.

¹⁵⁸ Cf. E. DE WITT BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 278-279; cf. E. COTHENET, *A Carta aos Gálatas*, 49; cf. A. VIARD, *Saint Paul Épître aux Galates*, 104-105.

¹⁵⁹ Cf. F. W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Morgan & Scott, London, 1954², 13; cf. M. QUESNEL, *As Cartas aos Coríntios*, trad. de Rogério Carpentier, Cerf/Difusora Bíblica, Lisboa, 1994 (orig. fr., 1977), 14; cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996, 22; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1997, 5-6.

¹⁶⁰ Cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1955³, xxxi; cf. F. W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 13; cf. M. QUESNEL, *As Cartas aos Coríntios*, 15; cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 23-24.

¹⁶¹ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 15; cf. M. QUESNEL, *As Cartas aos Coríntios*, 10-64.

assembleia cristã (cf. *1 Cor* 11,2 - 14,40); Cristo ressuscitado (cf. *1 Cor* 15,1-58); recomendações finais (cf. *1 Cor* 16,1-24).

Em *1 Cor*, Paulo serve-se do substantivo «esperança» quatro vezes e duas do verbo «esperar». Veja-se então que sentido o apóstolo atribui à esperança nesta carta. Em *1 Cor* 9,10, «Ou por nossa causa [é que] certamente [o] diz? Pois, por causa de nós foi escrito, porque o que lavra deve lavar em esperança e o que debulha o trigo [deve debulhar] na esperança de ter a sua parte» (ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν), a esperança surge num contexto apologético. Neste versículo, Paulo declara ser apóstolo e afirma que seria próprio receber os frutos materiais, e não apenas espirituais, do seu trabalho missionário junto da comunidade de Corinto, ainda que não o faça, pela sua gratuidade no anúncio do evangelho (cf. *1 Cor* 9,1-18)¹⁶². Na oração «pois, por causa de nós foi escrito» (δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη), Paulo apresenta a razão pela qual se espera uma resposta positiva à questão colocada, «ou por nossa causa [é que] certamente [o] diz?» (ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει)¹⁶³. E, na oração seguinte, o apóstolo explica, servindo-se da partícula ὅτι, o motivo para a sua afirmação, a saber, que quem lavra a terra fá-lo com esperança, e quem debulha o trigo fá-lo na esperança de ter a sua parte¹⁶⁴. Esta referência agrônoma é uma metáfora para a vida apostólica ou missionária, onde debulhar sendo uma fase mais avançada do que lavar, se encontra uma referência explícita a usufruir a esperança de «ter a sua parte»¹⁶⁵.

Segundo Robertson e Plummer, *1 Cor* 13,7, «[O amor] tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta» (πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει) apresenta uma estrutura quiástica, na qual o primeiro verbo,

¹⁶² Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. 1 Cor. XXI, 3*, in PG, LXI, 174 (cf. *Saint Chrysostom: Homilies on the Epistles of Paul to the Corinthians*, P. Schaff [ed.], Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1995); cf. M. QUESNEL, *As Cartas aos Coríntios*, 33.

¹⁶³ João Crisóstomo diz mesmo que Paulo não queria deixar os destinatários sem resposta a esta questão cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. 1 Cor. XXI, 3*, in PG, LXI, 174; cf. F. W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 206.

¹⁶⁴ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. 1 Cor. XXI, 3*, in PG, LXI, 174; cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 184; cf. F. W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 206.

¹⁶⁵ Cf. F. W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 206. Debulhar pode querer significar o discernimento dos verdadeiros convertidos (cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 184). Os que ensinam (διδάσκαλοι) merecem o seu retorno (cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. 1 Cor. XXI, 4*, in PG, LXI 174).

«sofre» (στέγει), se relaciona com o último, «suporta» (ὑπομένει), e o segundo, «crê» (πιστεύει), se relaciona com o terceiro, «espera» (ἐλπίζει)¹⁶⁶. Deste modo, ao ligar a fé e a esperança ao amor, Paulo torna-as predicados do amor e forma uma tríade¹⁶⁷. Esta tríade corresponde ao que a teologia tradicional designou de «virtudes teologais» (fé, esperança e amor), que assim se denominam por terem a Deus como objeto ou finalidade¹⁶⁸. Ainda assim, de acordo com Barbaglio, a esperança aqui apresentada compreende-se mais no sentido de uma perseverança perante as dificuldades do que num sentido propriamente teológico, focado na salvação e no cumprimento do desígnio divino - ainda que, segundo o mesmo autor, a esperança teológica também comporte esta espera¹⁶⁹. Continuando a falar da esperança, Paulo diz em *1 Cor* 13,13, «Mas agora permanece [a] fé, [a] esperança, [e o] amor, estas três; mas a maior destas [é] o amor» (ὄντι δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη). Com o verbo μένει («permanece»), Paulo indica a durabilidade da fé, da esperança e do amor, demonstrando a importância cimeira desta tríade ao longo de toda a vida do cristão¹⁷⁰. Os exegetas dividem-se quanto a esta durabilidade da fé e da esperança. O grande debate é em torno da partícula ὄντι («agora» ou «segue-se que»), se é em sentido temporal ou lógico, e do verbo μένει («permanece»), se apenas se refere à vida presente ou se possui um sentido escatológico¹⁷¹. Uma leitura apenas temporal, durante a vida terrena do cristão, pode-se encontrar, por exemplo, em S. João Crisóstomo e em S. Tomás de Aquino¹⁷².

¹⁶⁶ Cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 295.

¹⁶⁷ Cf. F. W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 307.

¹⁶⁸ Assim se cristalizou a terminologia, particularmente com o Doutor Angélico. Sobre a esperança ser a segunda virtude teológica, cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 18, a. 5, co.

¹⁶⁹ Barbaglio nas suas palavras: «Da mesma forma, o verbo “esperar” da terceira proposição não parece ter um significado teológico especificamente referente à salvação da pessoa e ao cumprimento final do plano de Deus. A fórmula “tudo espera” expressa uma atitude básica da pessoa que diante de uma situação crítica se abre para o futuro e aguarda um desenvolvimento positivo. Aqui, a esperança produzida pelo ágape é entendida no seu valor subjetivo mais universal, independentemente da determinação do seu objeto e, como tal, também está presente na esperança teológica» (G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 715).

¹⁷⁰ Cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 300; cf. F. W. GROSHEIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 312.

¹⁷¹ Cf. G. BARBAGLIO, *La Prima Lettera ai Corinzi*, 722.

¹⁷² Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. 1 Cor.* XXXIV, 3, in PG, LXI, 289; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super 1 Cor.*, c. 13, I. 4 (806). Para o Doutor Angélico, os bem-aventurados já não possuem fé nem esperança (cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 18, a. 2, co.)

Uma interpretação com um sentido lógico ou conclusivo, em que a fé e a esperança permanecem para lá da vida terrena pode-se encontrar, por exemplo, em Conzelmann, Robertson, Plummer, Grosheide¹⁷³. Não se pretende dirimir a questão, mas o comum acordo é que, pelo menos durante a vida terrena, a fé e a esperança permanecem. No fundo, trata-se de companheiras de viagem na vida do crente.

Por outro lado, não como tríade, em *1 Cor* 15,19, «se somente nesta vida estamos a esperar em Cristo, somos [os] mais miseráveis de todos os homens» (εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἠλπικόταες ἐσμεν μόνον, ἐλεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν), está subjacente a ressurreição de Cristo e a ressurreição de todos os que morrem em Cristo, porque este é o alicerce que permite esperar para além desta vida mortal¹⁷⁴. Assim, a esperança quotidiana do cristão é esperança na ressurreição, na vida para lá da morte; de outro modo não faria sentido a exigência da vida cristã, nem os seus padecimentos¹⁷⁵. É possível, pois, estabelecer um paralelo com *1 Ts* 4,13, que, como se viu, fala da tristeza dos que não têm esperança. No fundo, Paulo está a dizer que a esperança cristã adquire o seu verdadeiro sentido quando se dilata para além da vida terrena - note-se que *1 Cor* 15 versa sobre a ressurreição de Cristo e a ressurreição dos mortos¹⁷⁶.

De uma forma bastante diferente de *1 Cor* 15,19, em *1 Cor* 16,7, «não vos quero ver só de passagem, mas espero permanecer algum tempo convosco, se o Senhor [mo] permitir» (οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν· ἐλπίζω γὰρ χρόνον τινὰ ἐπιμεῖναι πρὸς ὑμᾶς, ἐὰν ὁ Κύριος ἐπιτρέψῃ), a esperança não tem um sentido teológico. O verbo «espero» (ἐλπίζω) é aqui usado por Paulo como promessa de estar mais tempo na comunidade de Corinto, algo apenas diferido por ter tarefas pendentes em Éfeso e na Macedónia (cf. *1 Cor* 16,5-8)¹⁷⁷. Tem-se assim a esperança como promessa de reencontro que, na leitura de João Crisóstomo, constitui simultaneamente uma

¹⁷³ Cf. A. ROBERTSON e A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 300; cf. F. W. GROSHIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 312; cf. H. CONZELMANN, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, transl. by James W. Leitch, Fortress Press, Minneapolis, 1988 (orig. al., 1969), 230-231.

¹⁷⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super 1 Cor.*, c. 15, I. 2 (911); cf. F. W. GROSHIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 360.

¹⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super 1 Cor.*, c. 15, I. 2 (925); cf. F. W. GROSHIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 360.

¹⁷⁶ Cf. N. T. WRIGHT, *The Resurrection of the Son of God*, 360.

¹⁷⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super 1 Cor.*, c. 16, I. 1 (1031); cf. F. W. GROSHIDE, *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 360; cf. H. CONZELMANN, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 296-297.

demonstração de amor e uma admoestação amistosa para os pecadores que ele visitaria¹⁷⁸. Assim, não se tem aqui uma esperança com um sentido explicitamente teológico, mas com um sentido relacional, a saber, a afeição de Paulo para com a comunidade de Corinto.

Em síntese, a esperança em *1 Cor* surge com aplicações e sentidos diferentes ao longo da epístola. Tanto aparece com o sentido de esperar o retorno do trabalho apostólico (cf. *1 Cor* 9,10); como se apresenta na tríade, fé, esperança e amor (cf. *1 Cor* 13,7.13). A esperança também faz referência à ressurreição (cf. *1 Cor* 15,19) e possui um sentido mais genérico de expectativa ou desejo de reencontro em *1 Cor* 16,7.

2.4.4. Segunda Carta aos Coríntios: a esperança de não ser reprovado

Depois da escrita de *1 Cor*, Paulo teria percorrido, numa ida e volta mais célere, Éfeso e Corinto (aquela que seria a sua segunda visita à cidade), mas não teria sido bem-sucedido (cf. *2 Cor* 2,1)¹⁷⁹. Provavelmente, foi quando regressou a Éfeso que escreveu a carta com «lágrimas», enviada por meio de Tito (cf. *2 Cor* 2,1-9; 7,8-12)¹⁸⁰. Paulo passa por Tróade e vai para a Macedónia, onde Tito o encontra com boas notícias de Corinto (cf. *2 Cor* 7,6-16), e então escreve a *Segunda Carta aos Coríntios* (c. 55-57 d. C.)¹⁸¹. Pelo seu estilo digressivo, *2 Cor* é amiúde considerada uma coletânea de cartas reunidas¹⁸². Se se quiser enunciar alguns elementos estruturantes, pode-se falar da importância do ministério apostólico, com as suas dificuldades, onde Paulo explica porque escreveu a carta das «lágrimas» (cf. *2 Cor* 1,12 - 2,13); depois, o apóstolo aclara o seu ministério alicerçado sobre a nova aliança (cf. *2 Cor* 2,14 - 6,13); avisa os coríntios que se devem afastar dos descrentes (cf. *2 Cor* 6,14 - 7,4); expressa a sua alegria pelas boas notícias de Tito (cf. *2 Cor* 7,5-16); fala da coleta para a igreja de Jerusalém

¹⁷⁸ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. 1 Cor. XLIII*, 3, in PG, LXI, 371.

¹⁷⁹ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *La Teologia della Seconda Lettera ai Corinti*, trad. di Paolo Perrera, Paideia Editrice, Brescia, 1993 (orig. ing., 1991), 29-30; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 14; cf. M. QUESNEL, *As Cartas aos Coríntios*, 18.

¹⁸⁰ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *La Teologia della Seconda Lettera ai Corinti*, 29; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 14; cf. M. QUESNEL, *As Cartas aos Coríntios*, 18.

¹⁸¹ Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *La Teologia della Seconda Lettera ai Corinti*, 30-31; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 14; cf. M. QUESNEL, *As Cartas aos Coríntios*, 18.

¹⁸² Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 14; cf. J. MURPHY-O'CONNOR, *La Teologia della Seconda Lettera ai Corinti*, 29.

(cf. 2 Cor 8-9); reforça a autoridade do ministério apostólico que se manifesta na fraqueza; critica os «falsos apóstolos» (cf. 2 Cor 10-13)¹⁸³.

A primeira ocorrência do vocábulo esperança dá-se em 2 Cor 1,7, «E a nossa esperança é firme a respeito de vós, sabendo como sois participantes dos sofrimentos, assim também [sois] da consolação» (καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν, εἰδότες ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως). Sobre este versículo, o Doutor Angélico explica que a esperança (*spes*) é firme (*firma*), porque radica na herança da vida eterna¹⁸⁴. Numa linha próxima, P. Barnett diz que a «esperança» (ἐλπίς) se encontra «firme» (βεβαία), porque a firmeza encontra o seu alicerce no próprio Deus e não apenas num sentimento consolador¹⁸⁵. Já A. Plummer diz que este encómio é um louvor ainda maior do que aquele feito em 1 Ts 3,2-5¹⁸⁶. Em 2 Cor 1,10, «O qual [Deus] de tão grande morte nos livrou e [há de] livrar, em quem temos esperado que também ainda [nos] livrará» (ὃς ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς καὶ ρύσεται, εἰς ὃν ἠλπικαμεν ὅτι καὶ ἔτι ρύσεται), Paulo coloca uma tónica existencial e biográfica na esperança. Neste versículo, o Santo de Aquino e Plummer denotam que Paulo usa a expressão «de tão grande morte nos livrou» (ἐκ τηλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς) em vez de «tão grande perigo de morte nos livrou», porque Paulo já se teria considerado realmente como um *homem morto*¹⁸⁷. A leitura de Barnett vai no sentido de que Paulo acreditava que se Deus já o tinha livrado de tantos perigos e tribulações, isso seria já uma evidência de que continuaria a ajudá-lo nos problemas que ainda estivessem por surgir¹⁸⁸. Deus manifesta assim o seu poder não somente em momentos escatológicos, como a parusia, mas também no dia a dia do crente¹⁸⁹. Deste modo, apesar de os exegetas não excluírem aqui uma esperança que aponte para a ressurreição, sublinha-se o carácter de confiança da esperança, já profusamente cartografado na semântica da

¹⁸³ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 16; cf. M. CARREZ, *A Segunda Carta aos Coríntios*, trad. de Vítor Arantes, Cerf/Difusora Bíblica, Lisboa, 1995 (orig. fr., 1985), 9.

¹⁸⁴ «Ex qua quidem patientia provenit vobis fructus, quia ex hoc *spes nostra firma* est *pro vobis*, quod vos efficiamini haeredes vitae aeternae» (TOMÁS DE AQUINO, *Super 2 Cor.*, c. 1, I. 3 [23]).

¹⁸⁵ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 79.

¹⁸⁶ Cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1951⁴, 14.

¹⁸⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super 2 Cor.*, c. 1, I. 3 (26); cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical...*, 19.

¹⁸⁸ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 88.

¹⁸⁹ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 88.

esperança no AT¹⁹⁰. Em *1 Cor* 1,13-14, «Pois não vos escrevemos outras coisas exceto as que ledes ou mesmo compreendeis; e espero que até [ao] fim compreenderéis como também, em parte, compreendestes em nós, somos o vosso [motivo de] orgulho assim como vós sois o nosso, no dia do Nosso Senhor Jesus» (οὐ γὰρ ἄλλα γράφομεν ὑμῖν ἀλλ' ἢ ἃ ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε, ἐλπίζω δὲ ὅτι ἕως τέλους ἐπιγνώσεσθε, καθὼς καὶ ἐπέγνωτε ἡμᾶς ἀπὸ μέρους, ὅτι καύχημα ἡμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ), Paulo associa a esperança a uma compreensão gradual do que foi pregado aos coríntios. Em relação àquilo que Paulo diz que escreveu («pois não vos escrevemos outras coisas»), os exegetas concordam que Paulo se refere a *1 Cor* e a uma carta ainda anterior a essa, mas sobretudo à «carta das lágrimas»¹⁹¹. Note-se também que Paulo usa a primeira pessoa do singular, «espero» (ἐλπίζω), dando um cunho pessoal ao verbo e fazendo ressoar a literatura sálmica de esperança¹⁹². A esperança de que fala aqui, segundo P. Barnett, tem que ver com uma gradual, e cada vez maior, compreensão da revelação escatológica, «no dia do Nosso Senhor Jesus» (ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ)¹⁹³.

Paulo associa a esperança à glória em *2 Cor* 3,11-13: «Se, com efeito, [possuía glória] o que desvanecia por causa de glória, com maior razão [tem glória] o que permanece na glória. Tendo assim tal esperança procedemos com muita ousadia, e não como Moisés [que] punha um véu sobre o seu rosto para não [o] fitarem os filhos de Israel no fim do que se desvanecia» (εἰ γὰρ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης, πολλῶ μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ. Ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρρησίᾳ χρώμεθα, καὶ οὐ καθάπερ Μωϋσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου). Em *2 Cor* 3,11-13, o apóstolo serve-se de um método rabínico tradicional (*midrash*), no qual as Escrituras são interpretadas alegoricamente, a fim de colocar em destaque as duas alianças, a de Moisés e a de Jesus Cristo¹⁹⁴. O método retórico é a síncriese, pela qual Paulo compara realidades distintas, para delas aclarar a sua perspetiva¹⁹⁵. A palavra-chave é «glória»

¹⁹⁰ Cf. C. WESTERMANN, «77», 787.

¹⁹¹ Cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 26; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 96.

¹⁹² Cf. C. WESTERMANN, «77», 787.

¹⁹³ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 88.

¹⁹⁴ Cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 93; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 188; cf. R. H. STRACHAN, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, Hodder and Stoughton, London, 1948⁵, 87.

¹⁹⁵ Cf. J. P. SAMPLEY, «The Second Letter to the Corinthians», in *NIB*, XI, 62.

(δόξα) e encontra-se onze vezes em 2 Cor 3,7-18¹⁹⁶. A esperança, assim, insere-se como a expectativa de uma «glória» muito superior, sustentada numa nova aliança em Jesus Cristo, face a uma anterior, perspeticada em Moisés¹⁹⁷. Este «punha um véu sobre o seu rosto» (ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ), porque a sua glória era transitória; o crente em Cristo não só já não coloca o véu sobre o rosto, «porque em Cristo, o véu é removido» (ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται [2 Cor 3,14]), como ainda possui «muita ousadia» (πολλῆ παρρησία), uma vez que a glória já não é passageira¹⁹⁸.

O apóstolo serve-se da esperança enquanto expectativa em 2 Cor 5,11: «Conhecendo, assim, o temor do Senhor persuadimos os homens e somos conhecidos em Deus; pois espero também [que nos] tornemos conhecidos nas vossas consciências» (Εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ Κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν, Θεῷ δὲ πεφανερῶμεθα· ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι). Este versículo pode ser dividido em duas partes: «conhecendo, assim, o temor do Senhor persuadimos os homens, e somos conhecidos em Deus» (Εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ Κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν, Θεῷ δὲ πεφανερῶμεθα); e «pois espero também [que nos] tornemos conhecidos nas vossas consciências» (ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι)¹⁹⁹. A primeira parte do versículo começa com um conhecimento que se centra no «temor do Senhor» e significa que o ministério apostólico de Paulo é vivido na consciência do julgamento divino²⁰⁰. E este «temor do Senhor» serve de base para a «esperança», que Paulo manifesta na segunda parte do versículo²⁰¹. A «esperança» de que Paulo aqui fala tem que ver com uma autodefesa do seu próprio ministério, apelando a que os coríntios reconhecessem a verdade e a transparência da sua pregação²⁰². Ainda no sentido de expectativa, pode-se perscrutar

¹⁹⁶ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 188; cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 93.

¹⁹⁷ Cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 93; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 188; cf. R. H. STRACHAN, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, 88.

¹⁹⁸ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 188; cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 93.

¹⁹⁹ Cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 168-169; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 279.

²⁰⁰ Cf. J. P. SAMPLEY, «The Second Letter to the Corinthians», 90; cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 168-169; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 279.

²⁰¹ Cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 279.

²⁰² Cf. J. P. SAMPLEY, «The Second Letter to the Corinthians», 90; cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 169; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 281.

2 Cor 8,5: «E não [somente] como esperávamos, mas [os macedónios] entregaram-se a si próprios, primeiro ao Senhor e [depois] a nós pela vontade de Deus» (καὶ οὐ καθὼς ἠλπίζαμεν, ἀλλὰ ἑαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ Κυρίῳ καὶ ἡμῖν διὰ θελήματος Θεοῦ). Paulo manifesta a sua surpresa, não tanto diante da coleta dos macedónios como da sua entrega ao Senhor - a generosidade deste povo tinha excedido as expectativas de Paulo²⁰³. Esta atitude dos macedónios reforça a autoridade de Paulo como ministro do evangelho junto dos gentios e, com esta informação, o apóstolo pretende apelar ao altruísmo dos coríntios, até aqui reticentes²⁰⁴. Neste sentido expectante, atenda-se igualmente a 2 Cor 10,15: «Não para nos orgulharmos sem medida em trabalhos de outros, mas tendo esperança que, ao aumentar a vossa fé, em vós sejamos engrandecidos abundantemente, segundo a nossa esfera de ação» (οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχώμενοι ἐν ἀλλοτρίοις κόποις, ἐλπίδα δὲ ἔχοντες αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν ἐν ὑμῖν μεγαλυνθῆναι κατὰ τὸν κανόνα ἡμῶν εἰς περισσεῖαν). Tendo em conta que, aquando da escrita de 2 Cor, a igreja de Corinto seria a mais ocidental, é muito provável que esta «esperança» (ἐλπίδα) de «aumentar a vossa fé» (αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν) se relacione com um projeto de evangelização fora de Corinto - uma esperança missionária²⁰⁵. O desejo de Paulo é, pois, levar o evangelho para lá da própria igreja de Corinto, «evangelizar para além de vós» (εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελισασθαι), como o apóstolo afirma em 2 Cor 10,16. Mas para isso Paulo tem a esperança de não ser considerado reprovado no seu ministério, como o diz em 2 Cor 13,6: «E espero que sabereis que nós não estamos reprovados» (ἐλπίζω δὲ ὅτι γνώσεσθε ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἐσμὲν ἀδόκιμοι). A repetição da partícula ὅτι («que») enfatiza a esperança que o apóstolo possui de que os coríntios percebam que ele não está reprovado no seu ministério - apesar do uso do plural, é provável que Paulo se esteja a referir apenas a ele próprio²⁰⁶. O tom é irónico, porque se Paulo

²⁰³ Cf. R. H. STRACHAN, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, 133; cf. J. P. SAMPLEY, «The Second Letter to the Corinthians», 120; cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 236; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 398.

²⁰⁴ Cf. J. P. SAMPLEY, «The Second Letter to the Corinthians», 120; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 398.

²⁰⁵ Cf. J. P. SAMPLEY, «The Second Letter to the Corinthians», 144; cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 289; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 490.

²⁰⁶ Cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 376-377; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 609.

é reprovado, também o são os coríntios, ou seja, Paulo espera não ser reprovado para que eles não o sejam igualmente²⁰⁷.

Em suma, em *2 Cor* a esperança surge mais no seu sentido etimológico de desejo, ou expectativa, ainda que também tenha uma conotação explicitamente teológica quando se refere à «glória» em *2 Cor* 3,11. Isto é importante, porque revela de modo mais destacado o carácter existencial da utilização do vocábulo esperança no *corpus paulinum*. A semântica da esperança em *2 Cor* está revestida de um fervor missionário, de projetos que extravasavam a própria comunidade de Corinto. Paulo não a usa aqui como tríade, mas a um nível cristológico coloca um enfoque na novidade de Jesus Cristo e no paralelismo com Moisés, porque Cristo é a nova lei, a nova aliança (cf. *2 Cor* 3,11-13).

2.4.5. *Carta a Filémon*: Paulo espera a libertação de Onésimo

Tendo em conta a tríplice referência ao cativo (Flm 1.10.13), é natural que este «bilhete» tenha sido escrito numa das três prisões por onde passou Paulo (Cesareia, Éfeso e Roma) – sendo que se tende a datá-la no cativo de Roma, c. 60 d. C., ou em Éfeso c. 55-57d. C.²⁰⁸ Paulo escreve esta carta no sentido de convencer Filémon a acolher um escravo, provavelmente fugitivo, de nome Onésimo; para tal serve-se de toda a sua capacidade argumentativa²⁰⁹. Isto é notório precisamente na ocorrência do vocábulo esperança em Flm 22: «E, ao mesmo tempo, prepara-me hospedagem, pois espero, por meio das vossas orações, ser entregue a vós» (ἅμα δὲ καὶ ἐτοιμαζέ μοι ξενίαν· ἐλπίζω γὰρ ὅτι διὰ τῶν προσευχῶν ὑμῶν χαρισθήσομαι ὑμῖν). Com este pedido de Paulo, «prepara-me hospedagem» (ἐτοιμαζέ μοι ξενίαν), fica expresso o seu desejo de visitar Filémon em Colosso²¹⁰. Por um lado, poderia significar que o apóstolo sairia mais precocemente da prisão

²⁰⁷ Cf. A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 377; cf. P. BARNETT, *The Second Epistle to the Corinthians*, 609.

²⁰⁸ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Macmillan and Co, London, 1878³, 31; cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, Baker Academic, Michigan, 2016, 160; cf. C. H. FELDER, «The Letter to Philemon», in *NIB*, XI, 884; cf. J. C. CARVALHO, *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo*, Universidade Católica Editora, Porto, 2017, 289-290.

²⁰⁹ Cf. J. C. CARVALHO, *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo*, 290.

²¹⁰ Cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 188; cf. M. R. VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1950, 191-192; cf. E. F. SCOTT, *The Epistles of Paul to the Colossians*,

e, por outro, poderia querer dizer que Filémon teria de dar explicações pessoalmente se ainda não estivesse resolvida a situação de Onésimo²¹¹. Por isso, a esperança de Paulo seria de que Filémon libertasse e acolhesse Onésimo, para que este assistisse o apóstolo no seu ministério²¹².

Em resumo, o vocábulo enquadra-se numa semântica de expectativa ou desejo, ou seja, na própria raiz do étimo grego, o seu sentido corrente. Uma vez mais, Paulo insiste em servir-se do termo numa situação verdadeiramente existencial, aliás, em algo de decisivo. O destino da vida de Onésimo estava em jogo e Paulo tem o desejo de visitar Filémon, fazendo assim uma amigável pressão sobre o destinatário da carta. A esperança manifesta-se como um instrumento argumentativo para convencer o seu interlocutor.

2.4.6. *Carta aos Filipenses*: a esperança como expectativa

A *Carta aos Filipenses*, tal como a *Carta a Filémon*, foi escrita na prisão, em condições difíceis (cf. *Fl* 1,7), pelo que é comumente conhecida como uma carta de cativo²¹³. Por volta do ano 51 d. C., Paulo teria feito missão na cidade de Filipos (cf. *At* 16,11-14), durante a chamada «segunda viagem missionária», e aí terá erigido a primeira comunidade cristã do espaço europeu²¹⁴. Através de *At* 20,1-6, sabe-se que na «terceira viagem missionária» Paulo teria por ali atravessado duas vezes, agradecendo o envio de Epafras para o ajudar²¹⁵. A autodefesa de Paulo em *Fl* 3,1 - 4,1, poderia indicar que a comunidade de Filipos tinha sido

to *Philemon and to the Ephesians*, Hodder and Stoughton, London, 1948², 114; cf. C. H. FELDER, «The Letter to Philemon», 902.

²¹¹ Cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 188; cf. M. R. VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 191-192; cf. E. F. SCOTT, *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, 114; cf. C. H. FELDER, «The Letter to Philemon», 902.

²¹² Cf. C. H. FELDER, «The Letter to Philemon», 902; cf. J. C. CARVALHO, *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo*, 291.

²¹³ Cf. M. D. HOOKER, «The Letter to the Philippians», 473; cf. J. C. CARVALHO, *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo*, 284; cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 19.

²¹⁴ Cf. J. C. CARVALHO, *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo*, 285; cf. M. D. HOOKER, «The Letter to the Philippians», 475; cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 19.

²¹⁵ Cf. J. C. CARVALHO, *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo*, 285; cf. M. D. HOOKER, «The Letter to the Philippians», 475.

visitada pelos cristãos judaizantes; simultaneamente, esta comunidade é fonte de grandes alegrias para Paulo, uma vez que persevera diante das tribulações e continua a enviar uma coleta para Jerusalém²¹⁶. Esta carta foi provavelmente escrita no ano de 60 d. C., e tradicionalmente os exegetas consideram que foi redigida no cativeiro de Roma, durante a «terceira viagem», sendo que a maioria dos acadêmicos se encaminha para situá-la na mesma altura que *1-2 Cor*²¹⁷.

A «esperança» surge apenas três vezes em *Fl*, sendo que a primeira vez aparece enquanto substantivo (ἐλπίδα), em *Fl* 1,20, e nas duas outras vezes como verbo (ἐλπίζω), em *Fl* 2,19.23. Paulo espera não ser envergonhado, em *Fl* 1,19-20: «De facto, sei que isto resultará para minha salvação, através da vossa oração e da provisão do Espírito de Jesus Cristo, segundo a minha intensa expectativa e esperança [de] que em nada serei envergonhado, mas com toda a ousadia como sempre também agora será engrandecido Cristo no meu corpo, seja pela vida seja pela morte» (οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ Πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου). Em *Fl* 1,20, o substantivo «esperança» está articulado com o substantivo «expectativa» (τὴν ἀποκαραδοκίαν) através de um καὶ («e»)²¹⁸. É interessante que, no Novo Testamento, este substantivo («expectativa») só apareça uma vez mais, em *Rm* 8,18-20, e igualmente conectado ao substantivo «esperança»²¹⁹. Usados em conjunto, estes substantivos enfatizam a intensidade da expectativa de Paulo de que «isto resultará para minha salvação» (τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν)²²⁰. O pronome demonstrativo, τοῦτό («isto»), refere-se muito provavelmente às adversidades que Paulo

²¹⁶ Cf. J. C. CARVALHO, *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo*, 285; cf. M. D. HOOKER, «The Letter to the Philippians», 475.

²¹⁷ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 31; cf. M. D. HOOKER, «The Letter to the Philippians», 475; cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 12.

²¹⁸ Cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 43; cf. M. R. VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 25.

²¹⁹ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 91; cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 43; cf. M. R. VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 25.

²²⁰ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 91; cf. M. SILVA, *Philippians*, Baker Academic, Michigan, 2005², 69; cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 43; cf. M. R. VINCENT, *A Critical and Exegetical Commentary...*, 25.

teve de enfrentar²²¹. Especialmente pelo seu cativo, Paulo pode estar a identificar-se com o próprio Job, já que se encontra aqui um eco de *Jb* 13,16, podendo dizer que tanto um como o outro têm esperança numa salvação futura – Job na recuperação da doença e morte, e o apóstolo no regresso de Cristo salvador (cf. *Fl* 3,21)²²². Acresce que as expressões «[de] que em nada serei envergonhado» (ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι) e «será engrandecido Cristo no meu corpo, seja pela vida seja pela morte» (μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου) expressam uma esperança simultaneamente presente e futura que tem a sua inspiração nos *Salmos*, particularmente o *Sl* 24,3 na versão dos LXX²²³. João Crisóstomo, ao comentar este versículo, diz que é algo de extraordinário esperar em Deus (di-lo com uma interjeição retórica: ὁρᾷς ὅσον ἐστὶν ἐλπίζειν ἐπὶ τὸν θεόν [«Vedes que grande coisa é esperar em Deus?»])²²⁴, já que a esperança de Paulo aqui expressada é precisamente de que não será envergonhado, apesar de todos os que o atribularam nesse sentido²²⁵.

As outras duas ocorrências de esperança surgem em *Fl* 2,19.23-24: «Com efeito, espero no Senhor Jesus enviar-vos logo Timóteo, para que também eu me anime sabendo as coisas acerca de vós [...]. Assim, espero enviar-vos este [Timóteo] logo que perceba a minha situação. Estou, pois, persuadido no Senhor que também eu próprio em breve irei» (Ἐλπίζω δὲ ἐν Κυρίῳ Ἰησοῦ Τιμόθεον ταχέως πέμψαι ὑμῖν, ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοῦς τὰ περὶ ὑμῶν. Τοῦτον μὲν οὖν ἐλπίζω πέμψαι ὡς ἂν ἀφίδω τὰ περὶ ἐμὲ ἐξαυτῆς· πέποιθα δὲ ἐν Κυρίῳ ὅτι καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι). Os versículos em epígrafe enquadram-se num anúncio formal de uma visita (cf. *Rm* 15,22-29; *1 Cor*, 16,5-9; *Flm* 22)²²⁶. Segundo Lightfoot, Ἐλπίζω δὲ («com efeito, espero»), está ligado com *Fl* 2,12, «Por isso, meus caríssimos, ainda que sempre me tenham obedecido, não apenas na minha presença, mas agora ainda mais na minha ausência, com temor e tremor trabalhem pela vossa própria salvação» (Ὡστε, ἀγαπητοὶ μου, καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε, μὴ ὡς ἐν τῇ παρουσίᾳ μου μόνον ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον ἐν

²²¹ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 91; cf. M. SILVA, *Philippians*, 69.

²²² Cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 43.

²²³ Cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 43-44. João Crisóstomo estabelece paralelos de *Fl* 2,19 com o *Sl* 33,22, com *Sir* 2,10 e com *Rm* 5,5 (cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Phil.* III, 1, in PG, LXII, 199); consultou-se a tradução inglesa (cf. *Saint Chrysostom: Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon*, P. Schaff [ed.], Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1995).

²²⁴ JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Phil.* III, 1, in PG, LXII, 199.

²²⁵ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. Phil.* III, 1, in PG, LXII, 199.

²²⁶ Cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 87.

τῇ ἀπουσίᾳ μου, μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε), ou seja, Paulo não os quereria deixar sem guia e, por isso, enviaria Timóteo²²⁷. Lightfoot explica que a expressão «Assim, espero enviar-vos» (Τοῦτον μὲν οὖν ἐλπίζω) encontra a sua resposta em «estou, pois, persuadido no Senhor que também eu próprio em breve irei» (πέποιθα δὲ ἐν Κυρίῳ ὅτι καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι) – deste modo realçando a importância de Timóteo e a sua ligação a Paulo²²⁸. Assim, a esperança enquadra-se num desejo de visita de alguém querido e importante para o apóstolo.

Resumindo, em *Fl* a esperança aparece ligada a um outro vocábulo que exprime a expectativa (ἀποκαρδοκία), enfatizando e dando uma maior intensidade à própria esperança. O vocábulo esperança assoma também como desejo, um desejo muito marcado pela relação carinhosa que tinha com a comunidade de Filipos, que se expressa na expectativa de enviar Timóteo, fiel companheiro do apóstolo. Paulo continua, deste modo, a maturar a esperança no quadro do encontro e do desejo. Veja-se então em *Rm* como é que Paulo continua a declinar este vocábulo.

2.4.7. Carta aos Romanos: a salvação na esperança

No Capítulo 1, procurou-se já elaborar um enquadramento da *Carta aos Romanos*, pelo que se passa à leitura e análise das ocorrências dos vocábulos ἐλπίς (doze vezes) e ἐλπίζω (três vezes)²²⁹. O apóstolo associa a esperança à glória de Deus em *Rm* 5,1-2: «Assim, sendo justificados a partir de fé, estamos em paz com Deus através do Nosso Senhor Jesus Cristo, por meio do qual também temos o acesso pela fé a esta graça na qual permanecemos e [na qual] nos gloriamos na esperança da glória de Deus» (Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχουμεν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγήν ἐσχίκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ἣ ἐστήκαμεν, καὶ κληρόμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ). Sanday e Headlam leem *Rm* 5,1 como um convite que Paulo faz a cada cristão de reconhecer o privilégio e o dever que é estar em «paz com Deus através do Nosso Senhor

²²⁷ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 120.

²²⁸ Cf. J. B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, 121; cf. J. W. THOMPSON e B. W. LONGENECKER, *Philippians and Philemon*, 87.

²²⁹ A primeira vez que o vocábulo esperança surge em *Rm* é em *Rm* 4,18, mas tendo em conta que no Capítulo 1 já se abordou exegeticamente o versículo, dispensa-se aqui a análise semântica do mesmo.

Jesus Cristo» (ἔχουμεν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ)²³⁰. Por outro lado, Romano Penna começa por afirmar que *Rm* 5,1-2 forma um único, amplo e denso período sintático:

«Este constructo [de *Rm* 5,1-2] está elaborado de forma a associar, simultaneamente, os três tempos da existência do crente: o passado da justificação, o presente da paz com Deus e o futuro da glória esperada.»²³¹

Em relação ao primeiro tempo, o da justificação, percebe-se que tenha uma tonalidade conclusiva, porque recupera aquilo que se tratou em *Rm* 4 e, particularmente, *Rm* 4,25 sobre a ação justificadora de Cristo ressuscitado - o efeito vem então retratado de seguida, com o tema da paz com Deus e do acesso recuperado à sua graça²³². Assim, a dimensão cristológica assume um relevo tão grande no apóstolo que este não avança para o v. 2 sem usar a preposição διὰ com o genitivo τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, «através de Nosso Senhor Jesus Cristo», dando-lhe uma semântica de mediação²³³. Pois através de Jesus Cristo obtém-se a «paz com Deus» (εἰρήνην τὸν Θεὸν); paz esta que é uma realidade eminentemente relacional e que aponta para o bem supremo que é o próprio Deus²³⁴. S. Tomás de Aquino sugere que a expressão «nos gloriamos na esperança da glória de Deus» (καυχόμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ) indica as bênçãos que advêm da graça, cujos frutos são precisamente a fé e a esperança da glória²³⁵. Neste sentido, Santo Agostinho diz mesmo que todos os dons que o cristão pode reconhecer devem ser atribuídos a Deus, que por meio do Espírito Santo nos concedeu a graça divina, o que inclui naturalmente a esperança²³⁶.

Além disso, como Paulo defende, a esperança não dececiona, *Rm* 5,4-5: «E a perseverança [produz] carácter, e o carácter [produz] esperança. E a esperança não dececiona, porque o amor de Deus foi derramado nos

²³⁰ Cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 118.

²³¹ R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 342.

²³² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 5, I. 1 (382); cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 342; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 101; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 118; cf. C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, 72-73.

²³³ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 344. Neste sentido, cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 5, I. 1 (383).

²³⁴ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 344.

²³⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 5, I. 1 (383-384).

²³⁶ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Prop. ex Epist. ad Rom.* XXVI, in *PL*, XXXV, 2067.

nossos corações através do Espírito Santo [que] nos [foi] dado» (ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμῆν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα· ἡ δὲ ἐλπίς οὐ κατασχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχεται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ Πνεύματος Ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν). O vocábulo δοκιμῆν («carácter») é tardio e raro, e indica o resultado de ser posto à prova e ser aprovado diante dessa prova²³⁷. A resistência firme diante de provas conduz à qualidade de quem é testado e, por este motivo, conduz à esperança, uma vez que o cristão que experimentou a fidelidade de Deus nas provas esperará com maior confiança e maturidade²³⁸. L. Morris destaca que apesar de a esperança aqui surgir no fim da lista, é preciso ter em conta que já tinha aparecido no início, em *Rm* 5,2²³⁹. O Santo de Aquino explica neste versículo que a esperança é um dom do Espírito Santo e, assim tratada em *Rm* 5,5, é um tema frequente no saltério; dá como exemplo o paralelo existente entre «a esperança não dececiona» (ἡ δὲ ἐλπίς οὐ κατασχύνει) e o *Sl* 31,2 («em vós Senhor eu espero, nunca permitais que seja humilhado, recebei-me na vossa justiça e salvai-me» (ἐπι σοί, Κύριε, ἤλπισα, μὴ κατασχυνθεῖν εἰς τὸν αἰῶνα· ἐν τῇ δικαιοσύνῃ σου ῥύσαι με καὶ ἐξελοῦ με)²⁴⁰. «O amor de Deus» (ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ) é um genitivo subjetivo, pelo que, como afirma Agostinho, Paulo sublinha mais o amor que Deus tem por cada pessoa do que inversamente - e é por esse motivo que «a esperança não dececiona»²⁴¹.

²³⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 5, I. 1 (388); cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 220-221; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 349; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 104; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 125.

²³⁸ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 349; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 221; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 104; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 125; cf. C. H. DODD, *The Epistle of Paul to the Romans*, 125.

²³⁹ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 221.

²⁴⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 5, I. 1 (390); cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 350; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 221. Sanday e Headlam dizem que οὐ κατασχύνει («não dececiona») corresponde a *Is* 28,16 na versão dos LXX (cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 125).

²⁴¹ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Prop. ex Epist. ad Rom.* XXVI, in *PL*, XXXV, 2067. No seguimento de Agostinho encontramos muitos outros, dos quais damos apenas alguns exemplos: cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 5, I. 1 (392); cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 221; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 350; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 104-105; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 125. Também neste sentido comenta o Papa Francisco na catequese proferida a 15 de fevereiro de 2017 sobre a esperança cristã descrita em *Rm* 5,1-5: «Eis, então, porque a esperança cristã é sólida, eis porque não desilude. Nunca desilude. A esperança não desengana! Não está fundada no que nós podemos fazer ou ser, e nem sequer naquilo em que podemos acreditar. O seu fundamento, ou seja, o fundamento da esperança cristã, é o que de mais fiel e seguro pode existir, isto é, o amor que o próprio Deus alimenta por cada um de nós» (FRANCISCO, «Tudo é dom» - Alocução da audiência geral de quarta-feira sobre a esperança cristã [15 de fevereiro de 2017], in *L'Osservatore Romano* 48 7 (2017), 16).

Paulo expande o uso da esperança à própria criação e não apenas ao homem que dela faz parte, em *Rm* 8,19-21: «Já que a intensa expectativa da criação aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação foi sujeita ao vazio, não voluntariamente, mas através daquele que a sujeitou, na esperança que também a própria criação seja liberta da escravidão da corrupção para a liberdade da glória dos filhos de Deus» (ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται. τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκούσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐφ' ἐλπίδι διότι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ). Sobre estes versículos paulinos, Ambrosiaster sugere que esta sujeição ao «vazio» (ὑπετάγη) foi designada por Deus e tem que ver com a caducidade inerente a toda a criação²⁴². Santo Agostinho e o Doutor Angélico acrescentam que esta efemeridade é também própria do homem que, após a passagem das coisas temporais (*temporalibus rebus*), se encontrará com Cristo na glória – e nisto consiste «a revelação dos filhos de Deus» (τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ)²⁴³. Em termos magisteriais, o Papa Francisco associa este dinamismo da esperança às dores de parto:

«Com efeito, se prestarmos atenção ao nosso redor, tudo geme: a própria criação geme, nós seres humanos gememos, e até o Espírito geme dentro de nós, no nosso coração. Pois bem, estes gemidos não são uma lamentação estéril, desconsolada, mas – como esclarece o apóstolo – são os gemidos de uma mulher em trabalho de parto; trata-se dos gemidos de quem sofre, mas sabe que está prestes a nascer uma nova vida. E no nosso caso é realmente assim. Nós ainda estamos a braços com as consequências do nosso pecado e, ao nosso redor, tudo tem o sinal dos nossos esforços, das nossas faltas, dos nossos fechamentos. Mas, ao mesmo tempo, sabemos que fomos salvos pelo Senhor e já nos é dado contemplar e saborear, em nós e no que nos circunda, os sinais da Ressurreição, da Páscoa que atua uma nova criação. Este é o conteúdo da nossa esperança.»²⁴⁴

²⁴² Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* VIII, 74, in *PL*, XVII, 125.

²⁴³ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *Prop. ex Epist. ad Rom.* LIII, in *PL*, XXXV, 2075; cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 8, I. 3 (657).

²⁴⁴ FRANCISCO, «A criação não é propriedade do homem» – Alocação da audiência geral de quarta-feira sobre a esperança cristã (22 de fevereiro de 2017), in *L'Osservatore Romano* 48 8 (2017), 16.

Deste modo, a degradação cósmica na qual o homem está incluído não tem a última palavra, porque esta pertence à esperança que tem o seu conteúdo na Ressurreição²⁴⁵. Esta salvação na esperança de que fala o Papa Francisco, Paulo destaca-a em *Rm* 8,24-25: «Pois na esperança fomos salvos, mas a esperança que se vê não é esperança; porque o que se vê, quem espera? Porém, se o que não vemos esperamos, com paciência aguardamos» (τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν· ἐλπίς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὁ γὰρ βλέπει τις, τί ἐλπίζει; εἰ δὲ ὁ οὐ βλέπομεν ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα)²⁴⁶. Referindo-se ao v. 24, Ambrosiaster explica que Paulo está a aludir ao cristão que se tornou digno de esperar o que Deus prometeu em Jesus Cristo, porque para o crente, o que vem no futuro não é distinto do que já espera, a saber, a vinda do próprio Jesus Cristo²⁴⁷. O Santo de Aquino destaca, em *Rm* 8,24, como a esperança é a expectativa de algo futuro²⁴⁸ – interessante, tendo em conta que o verbo se encontra no aoristo passivo²⁴⁹. Romano Penna verifica esta perplexidade e acrescenta as diferentes possibilidades de tradução do dativo τῆ ἐλπίδι: com valor instrumental («mediante a esperança»), modal («na esperança»), associativo («com a esperança»), final («em vista da esperança») e intencional («para a esperança»)²⁵⁰. Tendo em conta a associação cristológica paulina da esperança, ἐν Χριστῷ («em Cristo»), que já se viu na correspondência de Corinto (cf. *1 Cor* 15,19; *2 Cor* 3,14), muitos autores afirmam que há bases para optar pelo valor modal²⁵¹. O que não significa que não haja sustento para traduzir pelos outros possíveis sentidos do dativo. Por exemplo, Romano Penna opta pelo dativo intencional

²⁴⁵ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 322.

²⁴⁶ O Papa Bento XVI, acerca da esperança em *Rm* 8,24, associa a salvação ao presente do cristão: «A “redenção”, a salvação, segundo a fé cristã, não é um simples dado de facto. A redenção é-nos oferecida no sentido que nos foi dada a esperança, uma esperança fidedigna, graças à qual podemos enfrentar o nosso tempo presente: o presente, ainda que custoso, pode ser vivido e aceite, se levar a uma meta e se pudermos estar seguros desta meta, se esta meta for tão grande que justifique o cansaço do caminho» (BENTO XVI, *Litterae Encyclicae Spe Salvi*, in *Acta Apostolicae Sedis* 99 [2007], 985).

²⁴⁷ Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* XII, 96, in *PL*, XVII, 159. Refere-se apenas uma pequena variação que existe ao nível da crítica textual em ἐλπίζει («espera»). Apesar de a maioria dos manuscritos atestarem este verbo, há alguns que apresentam antes ὑπομένει («persevera»), cf. *The Greek New Testament*, K. Aland, M. Black, C. Martini, B. M. Metzger, and A. Wilkgren (eds.), American Bible Society, New York, 1975³ (orig., 1966).

²⁴⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 8, I. 5 (683).

²⁴⁹ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 587; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 166-167.

²⁵⁰ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 587.

²⁵¹ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 324; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 167; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 209.

(«para a esperança»), porque afirma que a esperança tende para o futuro e este dativo expressa melhor esta ideia²⁵². Karl Barth, por outro lado, traduz por um dativo instrumental («mediante a esperança»), justificando que «a vitória, o cumprimento e a presença da Verdade chegam até nós mediante a esperança»²⁵³. As leituras podem, por isso, ser variadas, dando maior riqueza ao próprio conceito. E que dizer da dialética paulina de *ver* e *não ver*? Se bem que, no ambiente greco-romano, possa fazer recordar o *Fédon* de Platão («... há duas formas de ser: visível e invisível» [δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὀρατόν, τὸ δὲ ἀιδέξ])²⁵⁴, Romano Penna sugere que Paulo não esteja aqui a procurar uma via filosófica²⁵⁵, mas simplesmente a constatar que o objeto da esperança não é algo presente, que se vê, mas algo futuro que ainda não se vê, como defende o Doutor Angélico²⁵⁶.

Num metamorfismo semântico notável, o apóstolo ainda associa a esperança à alegria do crente, em *Rm* 12,12: «Regozijando na esperança, perseverando na aflição, persistindo na oração» (τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκατεροῦντες). Sobre este v. 12, S. Tomás elucida que «a esperança cristã regozija o homem pela sua certeza, mas aflige-o pela sua demora»²⁵⁷. Tendo em conta que o ambiente do séc. I era amiudadamente nefasto para os primeiros cristãos, estes teriam pouco que se regozijar nas esperanças deste mundo e concentrariam a sua alegria na espera do Senhor, «persistindo na oração» (τῇ προσευχῇ προσκατεροῦντες)²⁵⁸. Como afiança C. Hodge, «por muito adversas que possam ser as circunstâncias, a esperança, a paciência e a oração são não apenas deveres, mas são as fontes mais ricas de consolação e suporte»²⁵⁹. Assim, a esperança é uma verdadeira alegria para o cristão, para aquele que espera em Jesus Cristo, apesar das tribulações. E a oração também tem um papel fundamental a cumprir, de modo que Ambrosiaster destaca a necessidade da

²⁵² Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 588.

²⁵³ Cf. K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, 313.

²⁵⁴ PLATÃO, *Fédon*, 79a.

²⁵⁵ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 588.

²⁵⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 8, I. 5 (683).

²⁵⁷ «Facit autem spes hominem gaudentem ratione certitudinis, sed tamen affligit ratione dilationis» (TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 12, I. 2 [990]).

²⁵⁸ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 447; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 617; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 362.

²⁵⁹ C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 617. Ver também W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 362.

oração para resistir à tribulação²⁶⁰. Apesar de Paulo não referir aqui qual o conteúdo da oração, Romano Penna sugere que é a invocação filial no Espírito (cf. *Rm* 8,15)²⁶¹.

O apóstolo não deixa de ligar explicitamente a esperança ao mundo bíblico, em *Rm* 15,4: «Porque o que foi escrito previamente foi escrito para o nosso ensino, para que pela paciência e pela consolação das Escrituras tenhamos a esperança» (ὄσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν). No vocábulo προεγράφη, a preposição προ possui um valor temporal, significando «previamente», ou «antes de nós», e refere-se a todas as Escrituras correspondentes ao Antigo Testamento²⁶². Pela Sagrada Escritura se percebe que aqueles que padeceram tribulações por Deus foram divinamente consolados; do mesmo modo, o cristão será consolado, se for paciente como eles²⁶³. Com esta explanação do Santo de Aquino pode-se compreender que Paulo está a apelar à meditação e vivência da Escritura, mediante a qual o cristão suporta pacientemente as provações e obtém a esperança²⁶⁴. Romano Penna destaca como Paulo atribui um sentido cristão às Escrituras, ao trazer à atualidade do seu tempo o Antigo Testamento²⁶⁵. Neste sentido, Paulo cita o livro de Isaías em *Rm* 15,12: «E, de novo, diz Isaías: E naquele dia será da raiz de Jessé, e o que se levanta reinará [sobre] os povos, nele os povos esperarão» (καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει Ἔσται ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσσαί, καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν· ἐπ' αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν). Paulo coloca Jesus como o messias descendente da casa de David e de seu pai Jessé²⁶⁶. É uma linguagem cristológica, segundo a qual é em Jesus que os gentios convertidos irão depositar a sua esperança²⁶⁷. O descendente de Jessé tornou-se o salvador não apenas dos judeus, mas também dos gentios²⁶⁸. Já o uso do participio ὁ ἀνιστάμενος («o que se levanta») é provavelmente uma

²⁶⁰ Cf. AMBROSIASTER, *Comm. In Epist. ad Rom.* XII, 76, in PL, XVII, 126.

²⁶¹ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 854.

²⁶² Cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 670; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 362; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 997.

²⁶³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 15, I. 1 (1148).

²⁶⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 15, I. 1 (1148).

²⁶⁵ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 997.

²⁶⁶ Cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 272; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 506.

²⁶⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 15, I. 1 (1161); cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 506; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 1019; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 674.

²⁶⁸ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 506.

referência indireta à ressurreição de Jesus e exprime a afirmação pública do messias²⁶⁹. Isto encontra-se, de certa forma, em relação com o versículo seguinte, *Rm* 15,13: «E o Deus da esperança vos encha de toda a alegria e paz no crer, para vós transbordardes na esperança do poder do Espírito Santo» (Ὁ δὲ Θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει Πνεύματος Ἁγίου). O v. 13 é uma construção conclusiva na forma de uma pequena oração²⁷⁰. Demonstra o carácter terno e piedoso de Paulo que, ao concluir a defesa do seu argumento, mais do que um polemista com pretensões de vitoriar uma porfia, encaminha para Deus o que acabou de dizer²⁷¹. Na verdade, através do uso do genitivo τῆς ἐλπίδος («da esperança»), o apóstolo coloca Deus como a origem e o objeto da esperança²⁷². É uma invenção de Paulo que não possui paralelos, a não ser vagamente em alusões como o «Deus da paz» (*Rm* 15,33) ou o «Deus do amor» (2 *Cor* 13,11)²⁷³. Romano Penna alvitra estar aqui presente a ideia de que Deus origina a esperança através da promessa que irá cumprir²⁷⁴. Como afirmam Godet e Hodge, o «Deus da esperança» está em relação com «os gentios esperarão», ou seja, os gentios que irão participar da esperança da descendência de Jessé²⁷⁵. Quanto à expressão «para vós transbordardes na esperança do poder do Espírito Santo» (εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει Πνεύματος Ἁγίου), S. Tomás sugere que aqui há uma ligação que une a esperança com o amor e a fé²⁷⁶. O santo de Aquino explica que não apenas a esperança, mas também o amor transborda do poder do Espírito Santo, porque o «crer» (πιστεύειν) é a fé e esta opera pelo amor (cf. *Gl* 5,6)²⁷⁷.

Finalmente, Paulo volta a servir-se da esperança no seu sentido originário, de «desejo», em *Rm* 15,24: «De qualquer maneira, quando for

²⁶⁹ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 1019.

²⁷⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 15, I. 1 (1162); cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 506; cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 1019; cf. C. K. BARRETT, *A Commentary...*, 272; cf. W. SANDAY e A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical...*, 399; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 675.

²⁷¹ Cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 506.

²⁷² Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 1019; cf. L. MORRIS, *The Epistle to the Romans*, 506; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 675.

²⁷³ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 1020.

²⁷⁴ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 1020.

²⁷⁵ Cf. F. GODET, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, 473; cf. C. HODGE, *Commentary on the Epistle to the Romans*, 675.

²⁷⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 15, I. 1 (1162).

²⁷⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 15, I. 1 (1162).

para Espanha, espero ver-vos, [mesmo] estando de passagem, e [espero] ser encaminhado [para] lá por vós, desfrutando primeiro em vossa parte» (ὡς ἂν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν· ἐλπίζω γὰρ διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς καὶ ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, ἔάν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ). Karl Barth reflete de uma forma apaixonada que o tema de toda a *Carta aos Romanos* era a unidade entre «gentios e judeus», entre «conhecidos e desconhecidos», e que a esperança de Paulo em *Rm* 15,24 consistiria, pois, em encontrar-se com os seus leitores «pessoalmente»²⁷⁸. Neste sentido, Penna sublinha o uso curioso do verbo θεάσασθαι («ver») que possui o significado de um «ver» intenso, apesar de ser uma visita de «passagem» («διαπορευόμενος»)²⁷⁹. Por isso, a esperança em *Rm* 15,24 plasma-se no desejo de Paulo se encontrar com os seus destinatários, tantos os de origem grega como judaica, não apenas de uma maneira superficial, mas marcada pela densidade da relação ou, como afirma o Doutor Angélico, na esperança de ser consolado pelos cristãos de Roma²⁸⁰.

Em suma, na *Carta aos Romanos*, Paulo declina a esperança não apenas na continuidade com as outras cartas, mas explorando novos horizontes semânticos e linguísticos. Logo na primeira vez que fala de esperança neste escrito, em *Rm* 4,18, transforma a esperança num paradoxo. Mas também é curioso expandir o seu uso a toda a criação (cf. *Rm* 8,19) e juntá-la à alegria (cf. *Rm* 12,12). Na *Carta aos Romanos*, Paulo fala da esperança como salvação (cf. *Rm* 8,24), volta a juntá-la à glória (cf. *Rm* 5,1-2), diz que ela não dececiona (cf. *Rm* 5,5), desvela-lhe um sentido messiânico, ou seja, centra-a em Jesus Cristo (cf. *Rm* 5,12), revela que Deus é um Deus da esperança (cf. *Rm* 15,13) e manifesta um intenso desejo de se encontrar com os seus destinatários (cf. *Rm* 15,24).

* * *

Este Capítulo 2 visou aflorar a semântica do conceito de esperança em Paulo. Para isso estudou-se o significado de esperança no ambiente (*Umwelt*) paulino, helenismo cultural, judaísmo helenístico e palestinese, e no seu epistolário autêntico. Como se começou por denotar, esta investigação reveste-se sempre de uma certa incompletude, porque muito

²⁷⁸ Cf. K. BARTH, *The Epistle to the Romans*, 534.

²⁷⁹ Cf. R. PENNA, *Lettera ai Romani*, 1054.

²⁸⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Rom.*, c. 15, III. 1 (1181).

fica por dizer. Ainda assim, este viajante de mundos que é o apóstolo Paulo, se bem que influenciado pelo seu ambiente, particularmente pelo mundo bíblico, mas não apenas, é também um pioneiro na declinação do conceito de esperança. Em traços largos, a noção helenística reveste a esperança de uma grande incerteza. Tal é visível desde o mito de Pandora de Hesíodo, passando pelos grandes tragediógrafos gregos (Ésquilo, Sófocles, Eurípides). Contudo, no campo da filosofia grega, particularmente em Platão, a esperança surge como algo de favorável para os que são bons (cf. *República*, 331a; *Fédon* 63c). Quanto ao mundo bíblico, a esperança aparece sobretudo como uma confiança em Deus, acessível apenas aos que são justos. Note-se ainda que é nos *Salmos*, e nos motivos sálmicos, que a esperança encontra o seu terreno mais fértil. O facto de ocorrer frequentemente nesta literatura, ou seja, na piedade judaica, também revela o carácter religioso e teológico da esperança. Na literatura extrabíblica judaica, a esperança floresce no género apocalíptico e mantém a noção bíblica de esperança como confiança para justos, mas centraliza-se no juízo final, num enquadramento escatológico. A noção de esperança em Paulo, de algum modo, assume estas noções e desenvolve-as. Primeiro, apresenta-se com uma roupagem nova, por um lado longe da ambiguidade helenística e, por outro, próximo, porque o apóstolo responde às incertezas gregas da esperança, já que esta não dececiona (cf. *Rm* 5,5), ainda que permaneça ela mesma um paradoxo (cf. *Rm* 4,18). Paulo parece tatear o conceito da esperança, ora revestindo-o de um teor apocalíptico, muito à maneira do judaísmo palestinese, como se vê particularmente na *Primeira Carta aos Tessalonicenses*, ora usando-o apenas como expectativa de reencontro. Tal como Filon de Alexandria, Paulo atribui uma enorme importância à esperança e considera-a constitutiva do crente. De tal modo que não existe um único escrito autêntico de Paulo que não mencione a esperança, nem mesmo o pequeno mas denso bilhete a Filémon.

Tendo em conta o grande desenvolvimento que Paulo dá à noção de esperança, particularmente quando se atende ao mundo helénico e judaico, procuremos agora elencar o que vimos serem os traços gerais do conceito de esperança em Paulo. Paulo é, com efeito, um verdadeiro teólogo da esperança²⁸¹. A esperança em Paulo, por um lado, parece abrir por-

²⁸¹ Como diz Joaquim Carreira das Neves, «Paulo é o grande teólogo da esperança, ancorado sempre no mistério pascal. Especialmente nas cartas aos Romanos e Coríntios, a esperança confunde-se, por vezes, com a própria fé, isto é, com o *ato de confiar*, baseado no mistério pascal. Com a ressurreição de Cristo, onde abundou o pecado superabundou a graça.

tas para uma variedade de aceções: por exemplo, Paulo junta a esperança à alegria (cf. *Rm* 12,12), mas, por outro lado, ela unifica-se na pessoa de Jesus Cristo, morto e ressuscitado (cf. *1 Cor* 15,12-19). É preciso, pois, tomar em consideração que o apóstolo Paulo desenvolve a sua teologia com um certo enquadramento contextual, pelo que faz objetivações circunstanciais da esperança - daí que Bornkamm considere que Paulo faz uma teologia aplicada²⁸². Ceslas Spicq, nesta linha, explica que, apesar desta dimensão por vezes contextual da teologia da esperança de Paulo, o apóstolo focaliza a esperança em Jesus Cristo e na sua última vinda:

«Qualquer que seja a diversidade destes objetos da esperança, todos eles se concentram em Cristo “nossa esperança” (*1 Tm* 1,1), não somente porque os seus discípulos esperam a chegada (*1 Ts* 1,10; *Fl* 3,8-13.20; *1 Tm* 6,14; *2 Tm* 4,8) do vitorioso (*Ap* 2,21; 5,5; 6,2; 17,14), que irá conduzir à glória a multidão de filhos de Deus (*Heb* 2,10; 10,22; 12,22-24; “para estar com ele”, *Fl* 1,22-23), mas especialmente porque é somente através dele - e já não de Moisés (*Jo* 5,45) que eles podem obter a glória futura (*Cl* 1,27). Eles são “aqueles que colocaram a sua esperança em Cristo” (*1 Cor* 15,19; cf. *Rm* 5,1) ou na graça que ele trouxe (*1 Pe* 1,13). Ele é o “pioneiro da salvação” (*Heb* 2,10). Na sua vida sumariza-se a vida daquele que é a “esperança viva” (*Heb* 10,23).»²⁸³

Destarte, podemos dizer que (fundamentalmente) a esperança, juntamente com a fé e o amor, é constitutiva do crente (cf. *1 Ts* 5,8; *1 Cor* 13,7. 13; 5,4-5): expressa confiança absoluta em Deus apesar das dificuldades, sendo neste sentido quase sinonímica de fé (cf. *2 Cor* 1,10; *Rm* 4,18); encaminha-se para a glória (cf. *Rm* 5,2; *2 Cor* 3,7-12), manifestada numa nova aliança em Jesus Cristo (cf. *2 Cor* 3,11-13); é garantida pelo Espírito

A esperança, agora, caminha de mãos dadas com o amor, a fé cristã e o Espírito. [...] É o Espírito que nos mostra a verdadeira face de Jesus como Messias e Salvador (cf. *1 Cor* 12, 3), que derrama nos nossos corações o amor de Deus (cf. *Gl* 4,6; *Rm* 5,5; *2 Cor* 3,2-3), que nos concede a consciência de sermos filhos de Deus, que nos ensina a orar e nos dá a esperança da nossa própria ressurreição (cf. *Rm* 8, 5-17. 26-27). O Espírito é a raiz teológica mais profunda de toda a nossa esperança a nível pessoal e eclesial» (J. C. DAS NEVES, «Salvos na Esperança», in *As Razões da nossa Esperança: A caminho do terceiro milénio*, Editora Rei dos Livros, Porto, 1998, 162-163).

²⁸² Cf. G. BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, 181.

²⁸³ C. SPICQ, «ἐλπίς, ἐπιζῶ», in *Theological Lexicon of the New Testament*, Vol. I, transl. by J. D. Ernest, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1994 (orig. fr., 1991), 488.

Santo (cf. *Gl* 5,5; *Rm* 5,5); é, em suma, a expectativa da salvação que se consumará definitivamente na parusia, na ressurreição dos mortos (cf. *1 Ts* 1,3; 2,19; *1 Cor* 15,12-19). Tenha-se também em conta o uso não teológico do conceito de esperança, por parte do apóstolo. Como se viu, Paulo serve-se deste vocábulo, frequentemente, para indicar a expectativa do reencontro com os seus destinatários (cf. *1 Cor* 9,10; 16,7; *2 Cor* 1,7; 5,11; 8,5; 10,15; 13,6; *Flm* 22; *Fl* 2,19.23-24; *Rm* 15,24). Este uso da esperança não possui o carácter de certeza que tem o uso religioso do conceito - talvez se encontre mais próximo, neste sentido, de um uso profano do termo, à maneira da conceção tendencialmente ambígua do heilenismo. Com efeito, tendo esta informação como suporte hermenêutico, podemos agora tentar delinear uma teologia da esperança em *Rm* 4,18. Regressaremos, por isso, ao sujeito deste versículo paulino: Abraão, pai na fé e paradigma de esperança em *Rm* 4,18.

Capítulo 3

Delineando uma teologia da Esperança em Rm 4,18

Após se analisar o enquadramento e a exegese de Rm 4,18 (no Capítulo 1), fazendo uma aproximação à esperança neste versículo, procurou-se, no Capítulo 2, a semântica de esperança no ambiente paulino e, sobretudo, nas cartas autênticas do apóstolo. No Capítulo 3, delinearemos uma teologia da esperança em Rm 4,18, subdividindo tematicamente o versículo: «o qual» (o pronome refere-se a Abraão e, portanto, à vida do patriarca); «numa esperança para além de qualquer esperança» (o paradoxo na sua relação com a esperança); «acreditou» (a afinidade entre fé e esperança); «para se tornar ele *pai de muitos povos*» (generatividade e esperança); e, por fim, «segundo o que foi dito: *assim será a tua descendência*», onde destacaremos a importância da descendência abraâmica e da nova descendência em Jesus Cristo.

3.1. Vida de Abraão como esperança: a confiança firme na promessa

No Capítulo 2, investigou-se a esperança no mundo em que Paulo habitou. Paulo, sendo um viajante e um zeloso anunciador, dificilmente deixaria de ter em conta o seu público-alvo, composto de judeus e gentios. Tendo isto em conta, o primeiro dado que pode ajudar a encontrar um fio condutor para tudo o que foi sendo dito acerca da esperança, concentra-se na pessoa de Abraão. Abraão é uma personagem central na argumentação de Paulo em Rm 4. De algum modo, o sujeito de Rm 4,18 condensa em si, na sua história, o mundo pagão e o mundo judaico, por ser de origem pagã e ter deixado os seus ídolos pelo Deus único. Abraão é realmente um paradigma que ajuda a formular a esperança para cristãos de origem judaica e para cristãos de origem gentílica. O patriarca figurava de uma forma destacada na literatura judaica contemporânea do apóstolo e estas tradições são o pano de fundo que permitem perceber com maior acuidade o protagonismo de Abraão na argumentação paulina¹. O papel atribuído

¹ Cf. N. L. CALVERT, «Abraham», in DPL, 1.

aos patriarcas tornou-se crescentemente importante para os judeus após o exílio da Babilónia. E, de entre os patriarcas, Abraão foi uma das figuras mais proeminentes que se destacou na literatura judaica extrabíblica e no Novo Testamento.

A figura de Abraão conduz quase inexoravelmente ao livro do *Génesis*, mas também ao mundo bíblico num sentido mais lato, e até ao extrabíblico, como se disse. Por exemplo, o profeta Isaías diz que Abraão é a rocha da qual foi retirada o povo de Israel (cf. *Is* 51,1-2). Em *Rm* 4, Paulo cita o livro do *Génesis*, os *Salmos* e faz alusões que podem ter ressonâncias no livro de *Isaías*². Porém, se se olhar a *Carta aos Romanos* no seu todo, os livros bíblicos mais citados são, por ordem, o livro de *Isaías*, o *Livro dos Salmos* e, em terceiro lugar, o Pentateuco (de entre os quais o livro do *Génesis* é o mais citado)³. Posto isto, tome-se em consideração alguns elementos fundamentais:

A vida de Abraão foi uma construção de esperança. Abrão teria vivido algures entre 1800-1400 a. C.⁴ Segundo o livro do *Génesis* era originário de Ur da Caldeia, filho de Tare, descendente de Sem, e era casado com Sarai (cf. *Gn* 11,10-31). Foi chamado por Deus a sair da sua terra (cf. *Gn* 12,1). Deus abençoou-o (cf. *Gn* 12,2-3) e prometeu-lhe uma descendência numerosa como as estrelas (cf. *Gn* 15,5). Abrão acreditou e Deus atribuiu-lhe isso como mérito (cf. *Gn* 15,6). Depois, Deus confiou-lhe a terra de Canaã, a ele e à sua descendência (cf. *Gn* 17,8). Sarai, sua mulher, sendo estéril (cf. *Gn* 16,2), disse a Abrão que se unisse à sua escrava Agar (cf. *Gn* 16,2), da qual teria um filho, Ismael (cf. *Gn* 16,11)⁵. Posteriormente, Deus estabeleceu uma aliança com Abrão, na qual lhe muda o nome para Abraão porque prometeu que este seria pai de «inúmeros povos» (cf. *Gn* 17,5)⁶. Deus pediu então a Abraão que os homens fossem circuncidados

² Paulo em *Rm* 4 cita *Gn* 15,5-6; 17,5, o *Sl* 32 e faz alusão a *Is* 52-53.

³ Cf. O. PECSUK, «Paul's use of the Old Testament in Romans and the purpose of the epistle», in *Sacra Scripta* 12 2 (2014), 148-149.

⁴ Cf. O. SCHILLING, «Abraão», in J. BAUER (ed.), *Dicionário de Teologia Bíblica*, trad. de Helmut Alfredo Simon, Vol. I, Edições Loyola, São Paulo, 1973 (orig. al., 1962), 1.

⁵ Comentando este passo, Ambrósio de Milão refere que Abraão a dado momento teria perdido a esperança de que a mulher pudesse conceber e, por esse motivo, teria procurado Agar, a fim de por ela ter descendência (cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Abr.*, I, 27, in *PL*, XIV, 432). E mais adiante, Santo Ambrósio considera que Agar fomenta a esperança de um bem temporal, e não eterno (cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Abr.*, II, 72, in *PL*, XIV, 491).

⁶ Fílon de Alexandria considerava que o primeiro nome, Abrão, sinalizava um astrónomo, um contemplativo das estrelas, mas o segundo, Abraão, revelava um homem sábio (cf. FÍLON DE ALEXANDRIA, *Abr.*, XVIII, 82-83).

como sinal dessa aliança (cf. Gn 17,9-10)⁷. Em seguida, Deus mudou o nome de Sarai para Sara e prometeu que Abraão teria um filho dela, ao que o patriarca ficou perplexo e, inadvertidamente, sorriu (cf. Gn 17,15-17). Foi com Isaac, filho da promessa (de Abraão e Sara), que Deus prometeu estabelecer uma aliança perpétua para descendência de Abraão e não com Ismael, filho de Agar (cf. Gn 17,19-21). Deus pôs Abraão à prova, pedindo-lhe que oferecesse o seu filho Isaac em holocausto (cf. Gn 22,1-2). Vendo a obediência de Abraão, Deus impediu-o de oferecer o filho, por meio de um anjo (cf. Gn 22,12). Abraão morreu com 175 anos, numa «ditosa velhice» (Gn 25,8). Após a sua morte, Deus abençoou Isaac (cf. Gn 25,11).

A vida de Abraão é também descrita na literatura extrabíblica pela incrível resiliência do patriarca e pela sua esperança firme. Segundo um midrash judaico do séc. I d. C., «o nosso pai Abraão foi provado com dez provas e em todas se manteve firme»⁸. Tanto o livro do *Génesis* como alguma literatura extrabíblica, na linha do *Pirké de Rabbi Eliézer*, demonstram como Abraão foi antes de mais um homem que confiou em Deus até ao fim, apesar de ter tido uma vida repleta de provações e dificuldades superadas pela sua esperança em Deus. Por isto mesmo, Abraão é uma figura cimeira do judaísmo, particularmente pela centralidade que a tradição bíblica lhe atribui como patriarca. Nele confluem expectativas e esperanças que constituem o alicerce da fé bíblica⁹. Prova disso são os inúmeros momentos e circunstâncias em que Abraão assume o papel de protagonista. Neste sentido, Gianfranco Ravasi destaca em Abraão um homem que se pôs a caminho em obediência a Deus¹⁰. Contudo, não deve ser privilegiado um olhar meramente factual deste «pôr-se a caminho», mas deve incluir-se a dimensão simbólica - ainda que as leituras veterotestamentárias se pretendam tendencialmente historiográficas. Talvez a

⁷ Neste contexto, é curioso relevar a relação de Abraão com a gentilidade, segundo a literatura judaica. De uma maneira geral seria uma afinidade dicotómica, como se pode ver, por exemplo, no *Pirké de Rabbi Eliézer*: «Todos os gentios que vêm a Israel podem circuncidar-se livre e voluntariamente; e circuncidam-se pelo temor do céu; ainda assim não se pode confiar nos gentios até que passem sete gerações para que as águas não voltem às suas fontes. [...] todo o que toca num incircunciso é como se tocasse num morto, e todo o que se lava com ele é como se se lavasse com um leproso» (*Pirk. XXIX, 3*). Este fechamento para com os gentios não se verifica na leitura paulina, por tudo aquilo que já se viu, particularmente na análise de Rm 4.

⁸ *Pirk. XXVI, 1*.

⁹ Cf. J. LOURENÇO, «Abraão e a esperança do povo judeu», in *Communio* 13 6 (1996), 510.

¹⁰ Cf. G. RAVASI, «Abraão e o povo de Deus peregrino», in *Communio* 14 4 (1997), 295-296.

missão mais significativa de Abraão seja a sua caminhada em direção a uma «nova terra», onde se cumprem as promessas de Deus. Talvez seja esta confiança absoluta em Deus que faça de Abraão um verdadeiro arquétipo do crente. E, neste sentido, condensam-se nele todas as esperanças do povo de Israel, que se plasmam na aliança estabelecida com Deus.

A figura de Abraão surge sempre como marco inicial de uma dinâmica histórica e prototípica vivida pelo Povo de Israel. Quando os judeus leem a sua história, Abraão vai assumindo características de estruturas literárias e teológicas próprias de uma personalidade corporativa, capaz de representar em si o povo eleito. Nele começa uma família que dá ossatura à fé do povo de Israel, uma vez que é pai de Isaac e avô de Jacob, ambos patriarcas. Abraão personifica, deste modo, a eleição divina, não por ser absolutamente diferente dos outros, mas, precisamente, porque era um gentio, um homem como muitos outros do seu tempo¹¹.

Abraão destaca-se pela itinerância, pelo pastoreio e pela reverência para com os antepassados. Contudo, ele é sobretudo o pioneiro de uma nova forma de relação com Deus, um Deus único, o Deus dos pais. Em Abraão conflui uma dupla promessa: a promessa de uma «nova terra» e a de uma «descendência numerosa» (cf. *Gn* 15,5-21). Esta dupla promessa constitui o núcleo duro da aliança entre Deus e Abraão. A paternidade abraâmica está, deste modo, enraizada numa eleição divina e concretiza-se nos resultados de uma promessa.

Deus estabelece com Abraão uma aliança, *ברית* *berîth* (cf. *Gn* 17). No mundo bíblico a aliança verifica-se com Noé, Abraão, Moisés, Josué, David, e a nova aliança em Jesus Cristo¹². O alcance semântico de aliança, particularmente no Antigo Próximo Oriente, mas também na aceção greco-romana refere-se sobretudo a dois sentidos, a saber, o de promessa e o de amizade¹³. É nestes sentidos que se pode compreender a aliança de Deus com Abraão (sinalizada pela circuncisão)¹⁴.

¹¹ «[...] a eleição deve compreender-se como um remédio. Mas um remédio homeopático (*similia similibus curantur*) [os semelhantes são curados pelos semelhantes], reclamando, portanto, o consentimento e cooperação livre e responsável de todos: do eleito e do “não eleito”. Deus não elegeu Abraão ou Israel ou um qualquer de nós pelo facto de serem ou sermos melhores do que os outros, mas antes por serem e por sermos como os outros» (A. COUTO, «Aliança com Abraão», in *Bíblica* 19 19 [2010], 114).

¹² Cf. G. QUELL, «διαθήκη», in *GLNT*, II, 1030.

¹³ Cf. M. WEINFELD, «ברית», in *TDOT*, II, 256; cf. G. QUELL, «διαθήκη», 1020.

¹⁴ Cf. M. WEINFELD, «ברית», 258.

Dado que Paulo se serve do exemplo de Abraão, é importante ter em conta o paralelo entre *Gl* 3 e *Rm* 4, onde o apóstolo discorre sobre a aliança abraâmica e a sua descendência¹⁵. Paulo, no entanto, apenas usa o termo «aliança» (διαθήκη) duas vezes (cf. *Gl* 3,17; 4,24). O termo preferido é «promessa» (ἐπαγγελία), como se pode encontrar em *Rm* 4,13.14.16.20 e em *Gl* 3,16.17.18.21.29; 4,23 – ainda que a aliança contenha em si as promessas¹⁶. Com efeito, «as ἐπαγγελίαι [“promessas”] determinam o comportamento de quem as recebe, enquanto, ao contrário, a realização das ἐπαγγελίαι não se encontra determinada pelo comportamento dos que a acolhem»¹⁷. Ou seja, ainda que a promessa de Deus cause uma mudança de conduta em Abraão, a realização da promessa não depende totalmente do patriarca, mas de Deus. Além disso, mesmo tratando-se do plano da fé, a promessa de Deus possui uma indelével marca histórico-política que perpassa a leitura da figura de Abraão e, conseqüentemente, das esperanças que nele confluem. A própria esperança acaba assim por ter uma dimensão histórica: a esperança numa terra nova e numa descendência numerosa. Paulo sublinha, no entanto, um sentido teológico¹⁸.

Sintetizando esta questão biológica e teológica do chamamento e aliança de Abraão, encontramos uma dimensão, por assim dizer, física e espiritual. A física consiste na terra prometida e na descendência numerosa, e a espiritual na bênção de Deus a Abraão e, através dele, à sua descendência. Em *Rm* 4,18, no entanto, Paulo atribui um particular destaque à dimensão espiritual da promessa da descendência e, conseqüentemente,

¹⁵ Cf. B. S. CHILDS, *Teología Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011² (orig. ing., 1992), 456.

¹⁶ Cf. K. H. ESSEX, «The Abrahamic Covenant», in *The Master's Seminary Journal* 10 2 (1999), 193.

¹⁷ J. SCHNIEWIND e G. FRIEDRICH, «ἐπαγγελία», in *GLNT*, III, 688. «Na aliança de Deus com o seu povo resume-se a essência mesma da religião do Antigo e do Novo Testamento, de tal forma que em *Dn* 11,28.30 a “santa aliança” tem o mesmo sentido que a religião de Israel» (J. SCHILDENBERGER, «Aliança», in J. BAUER [org.], *Dicionário de Teologia Bíblica*, trad. de Helmut Alfredo Simon, Vol. I, Edições Loyola, São Paulo, 1973, 28).

¹⁸ Como explica O. Schilling, «a posição de Abraão não deixa de ter uma certa dialética: por um lado, a numerosa descendência deve ser entendida no sentido literal (*Gn* 13,16), isto é, a transmissão da salvação e a sequência dos portadores de salvação ficam ligadas à descendência biológica de Abraão; por outro, a exclusão de Ismael da linha salvífica e a sua continuação com Isaac, o filho da promessa, mostram que o chamamento de Abraão não se baseava em pressupostos raciais e que Deus, dentro do curso biológico da vida, reserva para si a liberdade de escolha. Assim, o fundamento, a medida e o sentido do chamamento de Abraão não se ancora, em última análise, num alicerce biológico, mas teológico» (O. SCHILLING, «Abraão», 2-3).

à esperança de uma descendência abraâmica em virtude da fé em Jesus Cristo (cf. *Gl* 3,16).

3.2. Paradoxo e esperança: o irromper da fecundidade na esterilidade

Em *Rm* 4,18 o paradoxo é uma marca basilar da esperança de Abraão e Paulo serve-se deste instrumento linguístico com verdadeira propriedade ao referir-se ao patriarca¹⁹. Neste ponto iremos, por isso, gravitar à volta da dimensão existencial de Abraão como algo de profundamente paradoxal. Isto porque Abraão é figura do crente que percorre as alegrias e contrariedades inerentes à própria condição humana:

«[Abraão] foi definido como o varão perfeito, o amigo de Deus, que viveu com uma preferência total e absoluta de Deus sobre todas as coisas, mediante uma fé tão cheia que, contra toda a esperança, acreditou e mereceu que Deus o fizesse progenitor de Cristo por meio de Sara, sua mulher, e pai de todos os crentes. [...]. Contudo, as promessas divinas não se realizavam: não possuía a terra [prometida], continuava sem descendência [...]. Numa esperança contra toda a esperança, Abraão acreditou e abandonou-se em Deus com uma confiança cega. A fé de Abraão é a confiança numa promessa humanamente irrealizável. Deus reconheceu-lhe o mérito desse ato e imputou-o como justiça.»²⁰

Abraão começou por ser um homem pagão marcado pelas provações, dificuldades e até mal-entendidos no cumprimento da vontade de Deus²¹. É como se, através do paradoxo e da teologia da esperança que Paulo desenha nesse recurso estilístico, coubesse simultaneamente uma teologia do fracasso e da vitória, da fraqueza e da força, tal como o apóstolo desenha em *2 Cor* 12,10 «é quando sou fraco que sou forte» (ὅταν γὰρ ἀσθενῶ, τότε

¹⁹ Cf. E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, transl. by Geoffrey Bromiley, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1994 (orig. al., 1973), 124.

²⁰ P. T. TINEO, «Introducción», in AMBRÓSIO DE MILÃO, *Sobre Abrahán*, trad. de P. T. Tineo, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2011, 8-9.

²¹ Como aconteceu, por exemplo, com a coabitação com a escrava Agar e o conseqüente nascimento de Ismael (cf. *Gn* 16).

δυνατός εἶμι), da esterilidade e da fecundidade (cf. *Rm* 4,13-22), da morte e da ressurreição (cf. *Rm* 4,24-25).

Abraão espelha de um modo belo o crente fiel, mas também o crente que muda de vida. Abraão, sendo de origem pagã, foi, antes do seu chamamento e resposta, um gentio. A riqueza da sua vida, ilustrada na literatura bíblica e extrabíblica, permite penetrar no mistério de uma vida que, sendo exemplar, não deixa de ter sombras e luzes. O mesmo Abraão que mais tarde confia a vida do seu filho Isaac ao desígnio divino, preparando-o para um sacrifício, tempos antes havia sorrido com a promessa de ter um filho de Sara (cf. *Gn* 17,15-17). É o paradoxo da impossibilidade tornada possibilidade. E com maior ironia se desvela quando Deus pede que Abraão ofereça em sacrifício precisamente aquele que lhe havia sido agraciado em bênção. Um Deus que à primeira vista pareceria estar a dar e a retirar, como mais tarde Job dirá, em *Jb* 1,21 «o Senhor deu, o Senhor tirou» (ὁ Κύριος ἔδωκεν, ὁ Κύριος ἀφείλατο). Mas que, por fim, não só não pede o sacrifício do filho prometido, mas ainda reforça a sua graça abençoando também a Isaac e à sua descendência (cf. *Gn* 25,11).

Quando Paulo formulou o paradoxo de uma «esperança para além de qualquer esperança» (*Rm* 4,18) já tinha um currículo atestado de provações, com vitórias e fracassos, compreensões e incompreensões (cf. *2 Cor* 4,8-18), mas acima de tudo uma vida marcada pelo encontro com o Ressuscitado (cf. *At* 9,1-18; *1 Cor* 15,8). Face a isto, como se aludia em *2 Cor* 13,6, Paulo esperava não ser considerado reprovado no seu ministério. O apóstolo não estava alheio às dificuldades do crente, pelo contrário, essa consciência denota-se pela escolha de Abraão como paradigma de *Rm* 4,18, uma vez que o patriarca foi um exemplo cabal de superação das provações (cf. *Gn* 11-25; *Pirk.* XXVI,1 - XXXI,1-2).

A questão do paradoxo em *Rm* 4,18 pode ainda ser perspetivada de outra forma. Paulo, apesar de ser judeu, porque era oriundo de uma diáspora judaica helenizada, Tarso, ficou marcado por diversos contrastes culturais e religiosos (cf. *At* 9,11.30; 11,25; 21,39; 22,3). Tenha-se por isso em consideração a possível influência da cultura helénica, sobreaguada de paradoxos e contradições²², desde os deuses que, pela sua representação antropomórfica, conjugavam por vezes mais elementos humanos que divinos, mais debilidade moral do que virtuosidade, à própria filosofia

²² Cf. B. DUFALLO, *The Captor's Image: greek culture in roman ecphrasis*, Oxford University Press, New York, 2013, 9.

dialética²³. Podem-se encontrar na filosofia grega os paradoxos do movimento de Zenão de Eleia (séc. v a. C.)²⁴, ou Plutarco (sécs. I-II d. C.) que formula o chamado «paradoxo de Teseu», no qual se questiona se um barco em permanente reparação e substituição de peças permanece o mesmo²⁵. O paradoxo não se desenvolve como algo alheio nem a Paulo nem aos seus destinatários. É uma realidade que está presente na própria existência humana. Talvez o maior paradoxo seja precisamente aquele que redundava na própria vida humana, na simples existência.

G. W. Leibniz (1646-1716) pertinentemente questionava «porque é que há algo e não o nada?»²⁶. De facto, Abraão abraça a existência quando confia nas promessas do Deus que chama à existência o que não existe (cf. *Rm* 4,17b); de um «nada» intrínseco à infertilidade brota não apenas um ser, mas toda uma descendência, mais numerosa que as estrelas do céu (cf. *Gn* 26,4). Há um desnível superabundante na graça divina. Com efeito, o paradoxo paulino, de algum modo, capta a bênção desmedida de Deus a Abraão; aquilo que se gera no patriarca é uma fecundidade muito para além do que se podia esperar (cf. *Rm* 4,18a). Esta fecundidade presuppõe uma esperança paciente²⁷. Em Abraão, o paradoxo não se reflete numa impaciência ou numa espécie de angústia do eterno retorno, como no mito de Sísifo. É a esperança na promessa de Deus que o leva a sair da sua terra e cujo conteúdo continua na sua descendência, através de Isaac (cf. *Gn* 17,19-21). Neste sentido, Abraão reflete a contraposição entre a

²³ Como explica W. Jaeger, «as divindades míticas da poesia grega primitiva estavam tingidas com todo o tipo de fraquezas humanas, mas tal ideia dos deuses era irreconciliável com a conceção racional do divino de Platão e Sócrates» (W. JAEGER, *The theology of the early greek philosophers*, Clarendon Press, Oxford, 1936, 4).

²⁴ Os paradoxos do *estádio*, de *Aquiles e a tartaruga*, da *flecha a voar* e das *filas em movimento* (cf. ARISTÓTELES, *Física*, 239b9; cf. ARISTÓTELES, *Física*, trad. de Alejandro Vigo, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995); cf. R. M. SAINSBURY, *Paradoxes*, Cambridge University Press, New York, 2009³, 4.

²⁵ Cf. PLUTARCO, *Vida de Teseu*, XXIII, 1; cf. PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Teseu e Rómulo*, trad. de Delfim Ferreira Leão e Maria do Céu Fialho, Classica Digitalia/CECH, Coimbra, 2008.

²⁶ G. W. LEIBNIZ, *The philosophical works of Leibniz*, transl. by George Martin Duncan, Tuttle Morehouse & Taylor Publishers, New Haven, 1890 (orig. lat., 1697), 213.

²⁷ Ou melhor, a própria esperança tem a paciência como algo de intrínseco, não apenas pelo que já se constatou na tradução dos LXX dos verbos de esperança, mas pelo próprio âmbito da esperança: «A esperança também dá evidência de um aspeto apofático ou de renúncia na sua disposição de esquecer o presente e na sua paciente *espera* da autêntica chegada do futuro de Deus» (J. F. HAUGHT, *Mistério e promessa...*, 125).

esperança teologal (que tem a Deus por objeto ou finalidade), e uma esperança que apenas se alicerça em motivos naturais ou humanos²⁸.

Como explica Juan Alfaro, o apóstolo Paulo elabora uma síntese da existência cristã nas virtudes teologais: fé, esperança e caridade (cf. *1 Ts* 1,3-4; *Gl* 5,5-6; *1 Cor* 13,13; *Rm* 15,13), em que Abraão é figura modelar²⁹. Consequentemente, a vida cristã, se não é paradoxal, é porque também ainda não abraçou a loucura e o escândalo da cruz (cf. *1 Cor* 1,23). Ao longo do arco da vida humana percebe-se a coexistência de força e fragilidade, saúde e doença, fome e saciedade. Com efeito, o filósofo Søren Kierkegaard evidencia a paradoxalidade inerente à vida e fé de Abraão e de cada crente: «A fé, consequentemente não é uma emoção estética mas algo de muito maior [...] não é um instinto imediato do coração, mas é o paradoxo da vida e da existência.»³⁰ Com Kierkegaard percebe-se como o paradoxo está inscrito na fé e é uma dimensão fundamental não apenas da fé de Abraão, que possui os seus contornos singulares, mas também de todo aquele que crê. Acreditar, explica o filósofo dinamarquês, é envolver-se num paradoxo, onde aquilo que parece ser impossível é tornado possível³¹. Exige, por isso, uma certa suspensão do exercício da razão, porque supera-a desmesuradamente. É no episódio da *aqedah*, no sacrifício não consumado de Isaac, que Kierkegaard se debruça de uma forma particular, porque talvez, de entre todas as provações de Abraão, esta é a que se revela mais enigmática e sobretudo paradoxal: Deus pedir como oferta sacrificial o filho único de Abraão.

Porventura apenas alguém com a fé já tão provada como a fé de Abraão possa confiar absolutamente na palavra de Deus sem colocar entraves. Possivelmente, apenas no próprio dinamismo de uma relação de fé se possa compreender aquilo que, não a tendo, parece ser impossível de perceber. Na opinião de Anders Nygren, «fé e paradoxo são conceitos intercambiáveis, [...] arriscaria dizer que, para Paulo, a fé corresponde à expressão “*credo quia absurdum*”»³². Talvez, como argui o Santo de Aquino, Abraão considerasse que Deus iria ressuscitar o seu filho Isaac se ele fosse

²⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 18, a. 5, co.

²⁹ Cf. J. ALFARO, *Esperanza Cristiana y Liberación del Hombre*, Editorial Herder, Barcelona, 1975², 35.

³⁰ S. KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, transl. by Walter Lowrie, Princeton University Press, 2013² (orig. dn., 1843), 95.

³¹ Cf. S. KIERKEGAARD, *Fear and Trembling*, 95.

³² A. NYGRENS, *Commentary on Romans*, 179.

sacrificado³³. Abraão confiou, apesar de tudo. Mesmo não compreendendo totalmente, abandonou-se na vontade de Deus. Esperou, sem ter motivos naturais para o fazer.

Em suma, existe uma relação entre o paradoxo e a esperança na dimensão existencial do patriarca. Na verdade, o paradoxo não é alheio ao mundo de Abraão nem ao de Paulo, porque é, de algum modo, inerente a toda a existência humana, nas suas múltiplas contradições. Contudo, ao juntar este recurso estilístico com o conceito de esperança, Paulo demonstra que, em Abraão, existe um irromper de fecundidade sobreabundante, de «vida», onde havia esterilidade e «morte». A esperança em *Rm* 4,18 é, consequentemente, paradoxal. Conjuga no mesmo sintagma esterilidade e fecundidade, «vida» e «morte». Mas isto apenas é possível pela fé de Abraão. Por conseguinte, uma realidade fundamental da esperança em *Rm* 4,18 é precisamente a fé do patriarca. Fé que de uma certa maneira se confunde com a sua vida e que também é ela mesma paradoxal.

3.3. A fé de Abraão e o «primado» da esperança

Em *Rm* 4,18 percebe-se como fé e esperança não se podem dissociar. De facto, a vida de Abraão deixa entrever um estreito passadiço entre fé e esperança, bem como a relação intrínseca que ambas possuem com a existência concreta, a do patriarca e a do crente. Mas o facto de Paulo epitomar a fé em Abraão, não deve ser algo tido por somenos, como indica Schnackenburg³⁴. Este exegeta chama a atenção para a relevância singular de Paulo se servir de Abraão como paradigma de fé, uma fé «radical», marcada pela «paradoxalidade»³⁵.

Abraão tendo fé antes da circuncisão (cf. *Rm* 4,10-11), e sendo pai de todos os crentes (cf. *Rm* 4,11-12) abre portas para um entendimento mais abrangente da própria fé, a que o apóstolo Paulo não só não está alheio

³³ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Super Heb.*, c. 11, I. 4 (603).

³⁴ «Não passemos por alto o facto de que o apóstolo une o exemplo de Abraão com a fé cristã [...]. Possivelmente não nos demos conta deste aspeto não racional e paradoxal da fé dado que a nossa teologia fundamental oferece, ou acredita oferecer uma tão grande certeza racional. E, no entanto, será que a nossa fé em Cristo não depende deste Deus que chama os mortos à vida [cf. *Rm* 4, 23-25]?» (R. SCHNACKENBURG, «Perspectivas bíblicas de la fe», in M. MOONEY, J. J. KOEHLER, J. DINGES e M. C. SCHEIBLE [eds.], *Hacia una teología de la fe católica*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1970², 48).

³⁵ Cf. R. SCHNACKENBURG, «Perspectivas bíblicas de la fe», 48.

como é fervoroso defensor: a possibilidade de circuncisos e incircuncisos aderirem à fé cristã, sem que os últimos se submetam à circuncisão, atendendo, por isso, à diversidade das primeiras comunidades³⁶. Como explana Enzo Bianchi há um «pluralismo originário da fé cristã» nos escritos neotestamentários³⁷. A abertura que Paulo procura dar aos cristãos de origem gentílica calcorreia o caminho da integração na diferença, acentuando a fé em Cristo face à circuncisão carnal, obrigatoriedade judaica e símbolo de uma pertença a um povo.

Na fé de Abraão destaca-se a capacidade de escutar, uma vez que a fé está ligada à escuta³⁸. Abraão não vê Deus, mas ouve a sua voz. Em Abraão esta fé concretiza-se na confiança em Deus de que é fiel para cumprir o que promete (cf. *Rm* 4,20-21). Como diz Giorgio Agamben, a «fé consiste em estar completamente persuadido da necessária unidade entre promessa e realização»³⁹. Por outro lado, Abraão não apenas é o homem da fé em Deus, mas possui uma especial relação com Deus. Em Abraão, Paulo encontra um arquétipo do crente, daquele que confia nas promessas apesar de todas as dificuldades. Em acréscimo, Paulo revela pela figura de Abraão como fé e esperança possuem uma especial interligação, uma vez que em *Rm* 4,18 o verbo «acreditou» (ἐπίστευσεν) está em conexão com o aposto do sujeito «numa esperança para além de qualquer esperança» (ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι). Nesta conjuntura, veja-se como Jürgen Moltmann explica a relação entre fé e esperança:

³⁶ Estando num mundo dominado pelo Império Romano, os primeiros cristãos tiveram de se adaptar e, apesar de alguns se encontrarem em oposição com as forças romanas dominantes, a maioria permitiria uma sã convivência com as estruturas sociais, com comprometimento familiar, conjugal e laboral. Um dos fatores fundamentais para este sucesso das comunidades cristãs formadas por Paulo foi a capacidade de abertura e inclusão num espaço social, a cidade, onde uma grande parte da população se sentia desenraizada e perdida (cf. F. RIVAS, *Qué se sabe de: La vida cotidiana de los primeros cristianos*, Editorial Verbo Divino, Pamplona, 2011, 157).

³⁷ «Da variedade dos escritos do Novo Testamento e do pluralismo das expressões de fé da Igreja antiga chega até nós uma chamada a viver a própria fé não *contra os outros*, mas em busca constante de comunhão, através da unificação interior, da resolução fraterna dos conflitos e do acolhimento do dom oferecido pela diversidade do outro. Não devemos esquecer que, sobretudo mediante os escritos de São Paulo, a Igreja se viu sempre a si própria através da realidade do *corpo*» (E. BIANCHI, *A diferença cristã*, Paulinas, Prior Velho, 2006 [orig. it., 2006], 76-77).

³⁸ Cf. FRANCISCO, *Litterae Encyclicae Lumen Fidei*, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013), 559.

³⁹ G. AGAMBEN, *The time that remains: a commentary on the letter to the Romans*, transl. by Patricia Dailey, Stanford University Press, Stanford, 2005 (orig. it., 2000), 91.

«Na vida cristã a fé é o *prius*, mas a esperança detém o primado. Sem o conhecimento de Cristo pela fé, a esperança torna-se uma utopia que paira em pleno ar; sem a esperança, entretanto, a fé decai, torna-se pequena e finalmente fé morta. Por meio da fé, o homem entra no caminho da verdadeira vida, mas somente a esperança o conserva neste caminho. Desta forma, a fé em Cristo transforma a esperança em confiança e certeza; e a esperança torna a fé em Cristo ampla e dá-lhe a vida.»⁴⁰

Consequentemente, fé e esperança estão de tal modo interligadas que, apesar de distintas, uma não se pode separar da outra, já que a esperança a par da fé (e do amor) é algo de constitutivo da existência crente⁴¹. Não existe esperança em Deus sem fé, mas a fé sem esperança sufoca. Ou seja, a fé precede a esperança, porque para alguém esperar algo é necessário que algo lhe seja apresentado como possível, e isso pertence à fé⁴². A esperança precisa da fé para não se tornar, nas palavras de John F. Haught, num «escapismo»⁴³. Na vida de Abraão as provações foram uma amostragem desta superação, etapa a etapa, de uma esperança que se mostrou resiliente, porque alicerçada numa fé profunda em Deus. Assim, como esclarece T. Söding, fé e esperança são dimensões essenciais na relação com Deus, uma e outra complementando-se⁴⁴. Cada uma a seu modo reflete a confiança em Deus, a fé enquanto conhecimento relacional e a esperança enquanto dinamismo de resposta a esse conhecimento.

Por ser algo de dinâmico, a esperança não pretende tranquilizar, mas desacomodar o coração daquele que crê. Existe um estatuto de peregrino

⁴⁰ J. MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, Herder, São Paulo, 1971 (orig. al., 1968), 7-8.

⁴¹ Como explica T. Söding, «para Paulo, o cerne da vida cristã reflete-se na unidade dinâmica de fé, esperança e amor. Cada um desses conceitos caracteriza, em passagens decisivas das epístolas paulinas, a genuína resposta dos homens à ação salvífica de Deus, a qual tomou figura crucificada e ressuscitada de Jesus Cristo (cf. T. SÖDING, *A Tríade Fé, Esperança e Amor em Paulo*, Edições Loyola, São Paulo, 2003 [orig. al., 1992], 13).

⁴² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *STh.*, II-II, q. 17, a. 7, co.

⁴³ Cf. J. F. HAUGHT, *Mistério e promessa: Teologia da revelação*, trad. de Edwino Royer, Paulus, São Paulo, 1998 (orig. ing., 1993), 125.

⁴⁴ «Fé e esperança ligam-se e relacionam-se intrinsecamente. Ambas se baseiam no evangelho, são atos fundamentais da relação cristã com Deus. Ambas são, na essência, confiança na ação salvífica escatológica do “Deus vivo e verdadeiro” (1 Ts 1,9). Existem contudo diferenças. À *elpis* falta o tema da confissão expressa, que é sempre pensada na *pistis*. Por outro lado, o cerne da *elpis* é o paciente e pertinaz alinhamento com a consumação salvífica, enquanto ela é, de facto, prometida, mas ainda está por vir. Decerto, esse fator ressoa na *pistis*, mas não como algo dominante» (T. SÖDING, *A tríade fé, esperança e amor...*, 91-92).

que impede o crente de ficar pelo caminho, tal como Abraão. Se o patriarca se apoiou na promessa de uma terra e descendência, o cristão tem como promessa a ressurreição de Cristo que é um dinamismo que o impele a abrir-se ao mundo futuro, ao pleno cumprimento das promessas de Deus, já realizadas em Cristo, mas ainda em decurso até à parusia⁴⁵.

A esperança impele a fé do crente para a ação, para um dinamismo performativo que implica todo o ser, que o impede de se instalar. Por outro lado, a fé é realmente o alicerce que orienta a esperança, sem o qual ela entra em deriva. Abraão é um homem de radical abertura a Deus, à transcendência, com uma fé tão profunda que Paulo a formula num paradoxo, por oposição a um radical imanentismo. A atitude em saída de Abraão é uma imagem de fé, de confiança e fidelidade na promessa divina. É a consideração de que a fé em Deus implica uma atitude de partida, de saída de si, e uma abertura à vontade de Deus. A intersubjetividade, ou seja, a relação para fora de si mesmo, é uma marca da fé de Abraão. Note-se que o patriarca esbate a sua vontade própria diluindo-a por inteiro no oceano da Providência divina, no que Martin Buber chamaria de «Tu eterno»⁴⁶.

O abandono de Abraão à vontade de Deus é luminoso, porque a luz da fé possui a particularidade de iluminar o todo da existência humana⁴⁷. Como é dito em *Heb* 11,1 «com efeito, agora a fé é segurança das coisas esperadas e a garantia das que não se veem» (Ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων). Esta iluminação da fé permite ao crente viver convictamente alicerçado em Deus apesar de não ver todo o caminho. Nesta linha, a *Carta aos Hebreus* fornece, por um lado, este precioso testemunho da conexão entre fé e esperança e, por outro, um importante dado acerca da fé de Abraão: em *Heb* 11,8, «pela fé, ao ser chamado, Abraão obedeceu e partiu para um lugar que iria receber em herança, e saiu não sabendo onde ia» (Πίστει καλούμενος Ἀβραάμ ὑπήκουσεν ἐξελεῖν εἰς τόπον ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν, καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται). Abraão

⁴⁵ Nas palavras de Moltmann: «[A esperança] mantém o ser humano insatisfeito até o grande cumprimento de todas as promessas de Deus. Ela o mantém no *status viatoris*, naquela abertura para o mundo futuro, a qual, pelo facto de ter sido produzida pela promessa de Deus na ressurreição de Cristo, não pode cessar por nada, a não ser pelo cumprimento por parte do mesmo Deus» (J. MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, 9).

⁴⁶ Neste contexto, é interessante a explicação de Von Zuben: «Há outra presença, própria ao espírito: é um impulso que desce sobre o ser, sem limite, como um movimento do Eu que tende, por sua ação, ao encontro supremo, face a face com o Tu eterno» (N. A. VON ZUBEN, «A revelação no pensamento de Martin Buber», in *Pistis Praxis* 9 3 [2017], 794).

⁴⁷ Cf. FRANCISCO, *Litterae Encyclicae Lumen Fidei*, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013), 559.

partiu sem saber para onde ia, conduzido apenas pela palavra de Deus que o guiava como uma luz na escuridão. É nesta confiança absoluta que se jogam a fé e a esperança abraâmicas. A escuridão que Abraão atravessou foi a da absoluta impossibilidade em termos apenas humanos de ter um filho (cf. *Rm* 4,19). E também a escuridão do aparente absurdo de ter de sacrificar o seu filho Isaac, ainda que este não tenha sido efetivamente imolado (cf. *Gn* 22,1-12). Assim, Abraão pelo seu exemplo mostra como a confiança em Deus está em ligação próxima com a obediência a Deus, ou seja, é algo de performativo e não apenas contemplativo⁴⁸.

Em síntese, a análise da fé e da esperança em *Rm* 4,18 permite desvelar a fé como abertura à diferença, nomeadamente ao constatar que Abraão acreditou antes de ser circuncidado – abrindo assim, na leitura paulina, as portas à fé cristã dos não circuncidados. A fé de Abraão surge também como escuta, vincula-se à confiança na realização da promessa, e visibiliza-se na atitude de saída de si mesmo, de abertura à transcendência, ao «Tu eterno». Contudo, se se pode pensar que a fé permite a iluminação do caminho do patriarca, é pela esperança que ele se põe a caminho. A esperança possui, deste modo, uma dimensão performativa, de permanente desinstalação, na qual Abraão é uma figura arquetípica. Daí que se possa dizer, como Moltmann, que «a fé possui a precedência, mas que a esperança detém o primado»⁴⁹.

3.4. Generatividade abraâmica e esperança

Abraão acreditou «para se tornar ele *pai de muitos povos*» (εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν), conforme afirma Paulo em *Rm* 4,18b. Começa-se apenas com um esclarecimento terminológico: o vocábulo «generatividade» foi cunhado por Erik Erikson (1902-1994) e exprime o processo de gerar algo ou alguém, nomeadamente na preocupação de estabelecer e encaminhar a geração seguinte⁵⁰. Consequentemente, não é um processo

⁴⁸ É necessário ter, no entanto, a consciência de que o tema de *Heb* é a «absoluta supremacia de Cristo», pelo que esta carta elabora uma leitura cristológica da vida de Abraão e proporciona uma hermenêutica própria do texto genésíaco (cf. P. E. HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, William B. Eerdsman Publishing Company, Michigan, 1977, 466).

⁴⁹ J. MOLTSMANN, *Teologia da Esperança*, 7.

⁵⁰ Cf. C. L. SLATER, «Generativity versus Stagnation: An Elaboration of Erikson's Adult Stage of Human Development», in *Journal of Adult Development*, 10 1 (2017), 53.

meramente passivo, porque implica investimento na maturação e no crescimento daquele que se gera.

A generatividade afigura-se um vocábulo apropriado para *Rm* 4,18, porque o livro do *Gênesis* e o apóstolo Paulo demonstram como este conceito é, de certa forma, uma dimensão inerente ao percurso do patriarca. Como diz Marvin R. Wilson, chamar a Abraão «pai na fé» expressa a «relação familiar» que cada pessoa de fé possui com o patriarca⁵¹. Por conseguinte, a paternidade de Abraão abarca uma importante dimensão de familiaridade a que se procurará atender. Quando nasce Isaac, Abraão e Sara passam a viver como pais de um mesmo filho. Este casal forma uma família e um lar com o filho da promessa, o fruto da fé e esperança de Abraão. Talvez não por acaso, ao comentar *Rm* 4,18, o Papa Francisco chama Abraão não apenas de «pai na fé», mas também de «pai na esperança»⁵². Por outro lado, como se analisou, Abraão é «*pai de muitos povos*» e estes «povos» (ἐθνῶν) a que se refere *Rm* 4,18 seriam os cristãos de origem gentílica, pelo que a paternidade de Abraão se estende para lá dos judeus até aos pagãos convertidos (cf. *Gl* 3; *Rm* 4). A generatividade de Abraão é conseqüentemente uma bênção desmedida, para além do possivelmente expectável: o patriarca gera não porque ele e Sara sejam biologicamente férteis - pelo contrário, eram estéreis - mas porque a sua generatividade possui uma marca divina, expressa na bênção da descendência abraâmica em Isaac (cf. *Gn* 17,19-21). Abraão gerou Isaac e continua a gerar na fé aqueles que creem, na medida em que é testemunho paradigmático de obediência a Deus. Neste sentido, pode-se encontrar um correlato entre a desobediência gentílica apresentada por Paulo em *Rm* 1 e a figura obediente de Abraão em *Rm* 4⁵³. Como se a obediência do patriarca que renunciou ao paganismo fosse uma porta aberta para aqueles que, tendo-se encontrado na desobediência e na idolatria, passam a acreditar no Deus único. De algum modo, os gentios podem ver em Abraão um pai que os acolhe pelo seu exemplo de fé.

Com efeito, Abraão é pai, no nome e na vida; é uma marca constitutiva da sua identidade. Contudo, não possui apenas uma paternidade biológica, mas sobretudo lida à luz da fé, como argui o apóstolo, é uma figura

⁵¹ Cf. M. R. WILSON, *Our father Abraham: Jewish roots of the Christian faith*, 4.

⁵² FRANCISCO, «Abrir o coração» - Alocução da audiência geral de quarta-feira sobre a esperança cristã (29 de março de 2017), in *L'Osservatore Romano* 48 13 (2017), 16.

⁵³ Cf. E. ADAMS, «Abraham's faith and gentile disobedience: textual links between Romans 1 and 4», in *Journal for the Study of the New Testament* 65 (1997), 47.

de ponte entre judaísmo e paganismo (cf. *Gl 3*; *Rm 4*). Como dizia Fílon de Alexandria, o sábio é aquele que se encontra na «fronteira» (μεθόριον), ou seja, o que «tem os pés assentes na sua região, mas o seu olhar se estende para lá da raia e o seu ouvido escuta as razões do outro»⁵⁴. Paulo, ao apresentar desta forma Abraão, apresenta algo de sábio, segundo esta definição de Fílon, porque também ele se colocou no território fronteiriço entre judaísmo e paganismo. Acresce que, em *Rm 4*, Paulo está a fazer uma leitura de Abraão como um «pai na fé». Qual a base de Paulo para falar assim na paternidade do patriarca? Falar em paternidade, mas também em generatividade e em gestação, isto é, no processo de gerar uma ou mais vidas, leva a pensar-se, antes de mais, no próprio apóstolo como um «pai» e um «gerador». Paulo vai apresentar a paternidade de Abraão para falar a cristãos de origem judaica e pagã. Contudo, tenha-se em conta, antes de mais, a própria paternidade e generatividade de Paulo.

Paulo é ele mesmo um arquétipo de uma pastoral de gestação, onde a fé é assumida como algo de delicado que deve ser cuidado, e continuamente investido:

«A palavra “gestação” remete-nos para a experiência humana mais poderosa e frágil, mais comovente, mais alegre e, por vezes, mais dolorosa que existe. [...] A obra da gestação realiza-se assim em relações de reciprocidade que se instauram em determinado momento do tempo e que se vão desenvolvendo dia após dia. Há momentos de alegria e de aproximação mútua, mas também de sofrimento e de separação.»⁵⁵

A esperança pertence ao dinamismo de gestação, na medida que é uma confiança em Deus manifestada ao longo da vida do crente, da sua maturação, da sua gestação na fé. Como diz o Papa Francisco:

«Escolher Deus e o seu Reino nem sempre mostra imediatamente os seus frutos. É uma decisão que se toma na esperança, e que deixa a Deus a realização plena. A esperança cristã projeta-se no cumprimento futuro da promessa de Deus e não se detém perante dificuldade alguma,

⁵⁴ G. RAVASI, «A flor do diálogo», in G. RAVASI et al., *O átrio dos gentios: crentes e não crentes perante o mundo de hoje*, Paulinas, Prior Velho, 2012 (orig. it., 2011), 17.

⁵⁵ P. BACQ, «Para uma pastoral da gestação», in P. BACQ e C. THEOBALD (eds.), *Nova Oportunidade para o Evangelho: para uma pastoral de gestação*, Paulinas, Prior Velho, 2013 (orig. fr., 2004), 19.

porque se funda na fidelidade de Deus, que nunca falta. É fiel, é um pai fiel, é um amigo fiel, é um aliado fiel.»⁵⁶

Em aditamento, esta generatividade paulina não se esgotou nos seus primeiros destinatários, judeus e gregos do seu tempo, mas, pelos seus escritos, tornou-se fonte segura e perene de gestação cristã. É neste quadro de gestação para Cristo que Paulo insere a figura de Abraão como pai na fé e não apenas na carne (cf. *Rm* 4,11-25). Paulo parece atribuir uma peculiar importância à metáfora gestativa da fé. Pela proximidade simbiótica que a fé possui com a esperança, também se poderá falar de uma gestação da esperança, uma vez que uma e outra são inseparáveis⁵⁷. Tanto Abraão como Paulo testemunham uma paternidade na fé que se assemelha a uma gestação, precisamente através de um particular vínculo entre fé e afeto. Esta relação apresenta-se de uma forma nítida, por exemplo, em *1 Cor* 3,1-2: «E eu, irmãos, não vos fui capaz de falar como espirituais, mas como carnis, como crianças em Cristo, dei-vos leite a beber e não comida sólida, porque ainda não estáveis capazes» (Κἀγώ, ἀδελφοί, οὐκ ἠδυνήθην λαλῆσαι ὑμῖν ὡς πνευματικοῖς ἀλλ' ὡς σαρκίνοις, ὡς νηπίοις ἐν Χριστῷ. γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, οὐ βρωμα· οὕτω γὰρ ἐδύνασθε). E, similarmente, em *1 Ts* 2,7, «mas fomos afetuosos no meio de vós, como uma mãe que acalenta os seus filhos quando os alimenta» (δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι· ἀλλὰ ἐγενήθημεν ἥπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν, ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπη τὰ ἑαυτῆς τέκνα). Como se vê, a metáfora familiar revestida pelo afeto apresenta-se, por isso, como modelo da gestação da fé na evangelização paulina. Consequentemente, a esperança situa-se também neste horizonte familiar, de tal forma que algo que Abraão esperou e acreditou na promessa de um filho (cf. *Gn* 17,15-17). A esperança encontra-se, por isso, também no seio familiar de Abraão enquanto conectada com a fé e com a vida do patriarca. Uma vida marcada evidentemente pela justiça e obediência a Deus, mas também medularmente familiar e relacional. Talvez não por acaso, a gestação é tida como um tempo de esperança e como uma imagem da esperança cristã. A gestação significa algo que já existe por certo e de que se espera a chegada iminente. Assim é o paradoxo da esperança pela metáfora da gestação, da generatividade abraâmica. Assim é o desafio do crente no

⁵⁶ FRANCISCO, «Ter a coragem de confiar» - Alocução do *Angelus* sobre a confiança em Deus (26 de fevereiro de 2017), in *L'Osservatore Romano* 48 9 (2017), 11.

⁵⁷ Cf. ORÍGENES, *Comm. Rom.* IV, 531, in PG, XIV, 980.

paradoxo da vida, com as suas contrariedades e alegrias, no caminho de uma esperança que é o elmo (cf. 1 Ts 5,8) no combate da fé (cf. 2 Tm 4,7). A esperança não é um aguardar passivo, implica todo o ser do crente no acolhimento da graça divina pela fé em Jesus Cristo.

Como se disse, à gestação liga-se o complexo processo de crescimento e maturação. O apóstolo, neste sentido, não se vincula a uma aceção escolar da formação da fé, mas aproxima-a do seio familiar. Consequentemente, a esperança em *Rm 4,18* possui um distintivo que é a generatividade. Se não se entende a esperança em *Rm 4,18* sem a compreender como uma confiança na promessa divina, o traço da familiaridade apresenta-se igualmente como um elemento relevante. Nesta dimensão generativa, Paulo ilustra bem quão hiperbólica é a esperança de Abraão. A esperança ilustrada por Paulo em *Rm 4,18* excede as expectativas, não se resume a um mero otimismo, ou seja, é baseada numa promessa divina e não apenas num anseio infundado. Em jeito de parêntesis, este «excesso» da generatividade abraâmica é de tal forma importante ainda hoje que tanto o judaísmo como o cristianismo e islamismo o têm como «pai». Segundo Vogels, o patriarca é o fundador do povo de Israel antes de Moisés, o precursor do cristianismo antes de Jesus e o inspirador do Islão antes de Maomé - ainda que os escritos da sua vida não o apresentem especificamente como um judeu praticante, nem como um cristão ou um muçulmano⁵⁸.

Em resumo, a generatividade e a esperança em *Rm 4,18* interligam-se porque a própria esperança, a par da fé, brota de um processo gestativo. Isto é evidente pela fé de Abraão, uma fé familiar, e uma fé abrangente, porque o patriarca é pai de todos os crentes (cf. *Rm 4,11*). Por outro lado, esta relação entre generatividade e esperança também se verifica no processo evangelizador de Paulo, no cuidado gestativo pelas comunidades que acompanhou. Acresce que a esperança e a generatividade de Abraão são hiperbólicas, porque extravasam o humanamente expectável.

⁵⁸ Cf. W. VOGELS, *Abraham: «notre père»*, Cerf-Médiaspaul, Paris-Montréal, 2010, 7.

3.5. A (nova) descendência e a (nova) esperança: uma hermenêutica cristológica de *Rm* 4,18

O versículo que se tem vindo a tratar, *Rm* 4,18, termina da seguinte forma: «segundo o que foi dito: *assim será a tua descendência*» (κατὰ τὸ εἰρημένον Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου). Como já se referiu, a descendência carnal de Abraão refere-se ao povo de Israel, mas Paulo pretende sair de um paradigma biologista. Os gentios que outrora foram considerados como fora da descendência de Abraão são agora incluídos na sua descendência em virtude da fé em Cristo⁵⁹. Paulo explica este passo, de uma forma clarividente, em *Gl* 4,22-28:

«²²Foi escrito, com efeito, que Abraão teve dois filhos, um da escrava, e outro da [mulher] livre. ²³Mas, de facto, aquele que provém da escrava, nasceu segundo a carne; contudo, o que provém da [mulher] livre, [nasceu] através da promessa. ²⁴Isto [está contado como] alegoria: estas, na verdade, são as duas alianças, uma do monte Sinai, gerando para a escravidão, que é Agar. ²⁵Agar é [o nome atribuído], na Arábia, ao monte Sinai, [e] corresponde, para mais, à Jerusalém atual, que se encontra escrava com os seus filhos. ²⁶A Jerusalém do alto é livre, e é a que é a nossa mãe [...] ²⁸vós sois, irmãos, como Isaac, filhos da promessa.»

Na teologia paulina o crente em Jesus Cristo é, como Isaac, filho da promessa, pelo que pode participar da esperança confiada a Abraão e à sua descendência (particularmente visível em *Gl* 3,6.9.14 e em *Rm* 4,1-18). Cristo é o novo Isaac, o «nosso Isaac que se ofereceu como vítima por nós»⁶⁰. Consequentemente, existe uma releitura cristológica de Abraão e Isaac, e o patriarca poderia acreditar que Cristo seria da sua descendência e, por isso, seu herdeiro⁶¹.

⁵⁹ Como afirma Vogels, «certos escritos cristãos [primitivos] continuam a ver os judeus como a descendência de Abraão, mas sublinhando que ele é também o pai das nações, identificando-as com os cristãos. Abraão é o pai dos dois grupos» (W. VOGELS, *Abraham: «notre père»*, 88-89).

⁶⁰ «Intuere nostrum Isaac, qui pro nobis oblatu est hostia...» (ORÍGENES, *Hom. Gen. XIII*, 2, in PG, XII, 230). Consultou-se a tradução de Sánchez-Cid (cf. ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis*, trad. por José Sánchez-Cid, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1999).

⁶¹ Assim foi sendo interpretado já desde os Padres da Igreja. Veja-se, por exemplo, Santo Ambrósio (cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Abr.*, I, 20-21, in PL, XIV, 428).

O apóstolo, ao explicar que Jesus Cristo é da descendência de Abraão (cf. *Gl* 3,16) vai operar uma extensão universalista que implode com o pensamento judaico de teor nacionalista: o centro desta nova esperança é, assim, Jesus Cristo. Desta forma, há uma mudança na compreensão teológica de Abraão: de uma visão histórico-política de linhagem, para uma compreensão universal em que se compreende Abraão a partir da fé, onde quem partilha e adere a esta fé torna-se membro do povo de Deus.

«É contra esta esperança marcadamente terrena e temporal que a teologia neotestamentária vai reagir. Tinha direito e bases para o fazer? Creio bem que sim, pois é pela fé que Abraão conquista para todos os crentes, de ontem, de hoje e de amanhã, uma nova esperança: a esperança da comunhão (aliança) com Deus. É certamente este o seu grande mérito, e é por ele que a nossa esperança ganha consistência em Jesus Cristo.»⁶²

Por outro lado, como diz Joseph Ratzinger, a aliança com Abraão é garantia da continuidade da história de salvação, desde os patriarcas até Cristo e à igreja composta por cristãos de origem judaica e gentílica, membros da nova aliança⁶³. Em traços largos, é nisto que consiste a esperança veterotestamentária: confiar em Deus e no cumprimento das suas promessas⁶⁴. Por conseguinte, Paulo não separa a antiga da nova aliança⁶⁵. Por isso, no Novo Testamento, a esperança não se refere nunca a algo indeterminado ou angustiante, mas sempre a algo de bom, sendo frequentes as referências escatológicas à última vinda de Cristo⁶⁶. Esta é, de facto,

⁶² J. LOURENÇO, «Abraão e a esperança do povo judeu», 516.

⁶³ Cf. J. RATZINGER, «Nova Aliança», in *Communio* 12 5 (1995), 405. Sobre a «nova aliança», atente-se no que afirma Schildenberger: «“A nova aliança” é firmada no sangue de Cristo, como ele mesmo diz na instituição da Eucaristia, aludindo a *Ex* 24,8 e *Is* 53,11: “este é o meu sangue da aliança que será derramado por muitos” (*Mt* 26,28; *Mc* 14,24; *Lc* 22,20; cf. *1 Cor* 11,25). Assim, Cristo é “mediador da nova aliança” (*Heb* 12,24), num sentido incomparavelmente mais elevado do que Moisés o foi na aliança do Sinai. Esta nova aliança é “melhor”, porque é a garantia de melhores promessas (*Heb* 7,22; 8,6): não promete nem concede dons temporais e terrenos, mas “redenção eterna e herança eterna” (*Heb* 9,12.15), participação na vida eterna de Deus» (J. SCHILDENBERGER, «Aliança», 34).

⁶⁴ Cf. C. WESTERMANN, «מקד», 791-792.

⁶⁵ Cf. J. C. CARVALHO, «Cristo, nova e eterna aliança», in *Bíblica* 19 19 (2010), 164.

⁶⁶ Como afirma Duplacy, «falar de esperança é dizer a importância que o futuro tem na vida religiosa do povo de Deus, um futuro de felicidade, a que estão chamados todos os homens (*1 Tm* 2,4). As promessas de Deus revelaram pouco a pouco ao seu povo o esplendor deste porvir, que não será uma realidade deste mundo mas uma “pátria melhor, isto é, celeste”

a novidade que altera essencialmente a espera descrita no Antigo Testamento. O que até aqui era uma promessa de futuro é, com Jesus Cristo, um presente da fé. A esperança do Novo Testamento exige uma reconfiguração da sua compreensão e é princípio hermenêutico do próprio ser cristão:

«A esperança é tão fundamental para a condição cristã que se lhe pode chamar [à condição cristã] renascimento a uma “esperança viva” (cf. *1 Pe* 1,3). É certo que na gentildade existem ideias de um futuro messiânico, mas nenhuma esperança que liberte do temor e que console (cf. *Ef* 2,12; *1 Ts* 4,13).»⁶⁷

Para o apóstolo Paulo, a esperança está centrada, no seu conteúdo, em Jesus Cristo e em Deus, de tal modo que o seu núcleo se concentra primariamente no reinado de Deus e não tanto na felicidade do indivíduo. Como Jesus Cristo ressuscitou, também o cristão ressuscitará (cf. *1 Cor* 15,20ss). Consequentemente, a esperança cristã apresentada por Paulo em *Rm* 4,18 pode-se enquadrar no dinamismo da nova aliança:

«A esperança no NT não é apenas um sentimento pessoal (cf. *1 Pe* 3,15), nem sequer aquilo que se espera (cf. *1 Ts* 2,19; *Ef* 2,12), mas toda a economia da nova aliança, a disposição sob a qual todos os crentes vivem, o objetivo e o significado do seu chamamento (cf. *Ef* 4,4), cuja plena atualização eles esperam (cf. *Gl* 5,5).»⁶⁸

A esperança perspetivada a partir da nova aliança integra um «anelo paciente, disciplinado, confiado no Senhor como nosso salvador»⁶⁹. Este esperar não é algo de passivo, pelo contrário, é uma resposta de fé e de amor que implica todo o ser do cristão e que requer dele uma permanente purificação e renúncia, um caminho de santidade. Contudo, este processo catártico é análogo a uma âncora que segura o barco e, por isso, dá

(*Heb* 11,16): “a vida eterna”, na qual o homem será “semelhante a Deus” (*1 Jo* 2,25; 3,2). A confiança em Deus, na sua fidelidade, e a fé nas suas promessas são a garantia da realidade deste futuro (cf. *Heb* 11,1), e permitem pelo menos entrever as suas maravilhas. Consequentemente é possível ao crente desejar este futuro ou, mais exatamente, esperá-lo» (J. DUPLACY, «Esperança», in X. LÉON-DUFOUR et. al. [eds.], *Vocabulário de Teologia Bíblica*, trad. de Simão Voigt, Editora Vozes, Petrópolis, 2009¹¹ [orig. fr., 1962], 288).

⁶⁷ E. HOFFMANN, «Esperanza (ἐλπίς)», 132.

⁶⁸ C. SPICQ, «ἐλπίς, ἐλπίζω», 489.

⁶⁹ Cf. E. HOFFMANN, «Esperanza (ἐλπίς)», 133.

segurança ao cristão (cf. *Heb* 6,19). Consequentemente, como se encontra supradito, é fundamental enquadrar a noção de descendência em *Rm* 4,18 numa hermenêutica cristológica:

«A esperança cristã tem a sua origem e o seu fundamento na ressurreição de Cristo. [...] Só no Novo Testamento, sobretudo com as reflexões cristológicas de Paulo e de João, se encontra uma teologia da esperança. Estes dois teólogos aceitaram a escatologia tradicional da apocalíptica judaica e desenvolveram-na ulteriormente em referência a Cristo, seja enquanto enviado de Deus para o mundo, seja enquanto nele se realizaram os acontecimentos histórico-salvíficos da sua morte e ressurreição.»⁷⁰

Como Deus é a esperança de Abraão e dos justos, estes podem esperar pacientemente a sua ajuda⁷¹. Esta esperança é firme e é visível na vida de Abraão e do povo de Israel que pôde sempre confiar em Deus e que, deste modo, poderá no futuro continuar a acreditar. Portanto, a esperança em *Rm* 4,18, também se reporta ao tempo messiânico, porque marcado pela vinda de Jesus Cristo. E, nesse sentido, é também uma esperança escatológica em Deus⁷², porque se plasma no cumprimento das promessas em Jesus Cristo⁷³. Assim, o apóstolo supera uma conceção apenas veterotestamentária de esperança, pela sua fundamentação cristocêntrica, e pelo seu carácter escatológico ligado à morte e ressurreição de Jesus Cristo:

«Um conceito teológico importante específico da teologia paulina é a conexão da esperança cristã com o acontecimento histórico-salvífico da morte e ressurreição de Cristo. Para se entender este modo de conceber a esperança, há que ter em conta a interpretação que Paulo dá

⁷⁰ M. I. ALVES, «Ressurreição de Cristo e Esperança Cristã», in *Communio* 1 4 (1984), 319.

⁷¹ Cf. J. M. EVERTS, «Hope», in *DPL*, 415.

⁷² Tamayo-Acosta sublinha a centralidade da esperança na escatologia cristã e o modo como a esperança adquire a sua força particular nas adversidades da vida do crente: «A esperança está em contradição contra a presença do sofrimento, do mal e da morte; não pode se satisfazer com a fatalidade da morte, nem com o mal que paira em toda a parte como poder irreduzível. Em meio a tal contradição é onde a esperança deve demonstrar sua força e onde o cristão deve manter “a esperança contra toda a esperança”» (J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1993, 301-302).

⁷³ Cf. A. E. STEWART, «The temporary messianic kingdom in second temple Judaism and the delay of the Parousia: Psalm 110:1 and the development of early Christian inaugurated eschatology», in *Journal of the Evangelical Theological Society* 59 2 (2016), 255.

a estes elementos cristológicos. Enquanto fundamentos da esperança, eles são elementos *escatológicos*, só compreensíveis no horizonte e à luz dos últimos tempos. A ressurreição de Cristo é uma antecipação do fim, contendo em si de algum modo o conjunto dos bens futuros. Nela realizou-se a *viragem escatológica* decisiva e por meio dela os cristãos foram definitivamente voltados para o futuro e colocados em situação de esperança.»⁷⁴

Abraão apenas tinha como apoio a promessa de Deus, já que de um ponto de vista humano, Deus lhe tinha pedido algo de impossível. E é nisto que consiste, em Rm 4,18, o paradoxo de «uma esperança para além de qualquer esperança»⁷⁵. Destarte, o que Deus fez em Jesus Cristo, de certa forma, dá ainda mais motivos para esperar do que aqueles que Abraão teria quando escutou o desígnio divino. Por tudo isto, Paulo elabora uma nova teologia da esperança face ao que havia no seu mundo⁷⁶.

O apóstolo percebe que os cristãos são aqueles que vivem entre a ressurreição de Cristo e a consumação final - são, como se disse, uma comunidade escatológica⁷⁷. À semelhança de Abraão, também o cristão se encontra frequentemente em situações em que parece ser impossível ver concretizadas as promessas de Deus. Tal como Abraão é apresentado em Rm 4,18, o cristão, seja de origem judaica seja de origem gentílica, é chamado a acreditar em Deus «numa esperança para além de qualquer esperança»⁷⁸. Na verdade, a esperança em Rm 4,18, tendo em conta o

⁷⁴ M. I. ALVES, «Ressurreição de Cristo e Esperança Cristã», 325.

⁷⁵ Cf. J. M. EVERTS, «Hope», 415.

⁷⁶ Como diz Manuel Isidro Alves, «Paulo elaborou uma nova teologia da esperança a partir da ressurreição de Cristo. [...] o elemento novo e original do seu pensamento está no modo como ele relacionou a esperança da ressurreição futura com o acontecimento passado da ressurreição de Cristo. Esta relação encontra-se sobretudo nos textos em que ele utiliza as expressões *em Cristo* e *com Cristo*» (M. I. ALVES, «Ressurreição de Cristo e Esperança Cristã», 319-320).

⁷⁷ Cf. J. J. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 207-208.

⁷⁸ Ruiz de la Peña sublinha a dimensão de superação da impossibilidade na esperança apresentada por Paulo em Rm 4,18, como irrupção de possibilidade na impossibilidade: «A esperança crente é, segundo a feliz expressão paulina, *spes contra spem* (Rm 4,18), consiste em esperar com confiança o que é naturalmente impossível. E isto porque opera não com o fator muito limitado da possibilidade humana, mas com o fluxo ilimitado da potencialidade divina. [...] Tal é o caso de Abraão, idoso e sem filhos, a quem é prometida uma descendência incalculável. Com ele, Paulo assume um paradigma da *spes contra spem*, é evidente que a esperança e a indignância estão em uma relação paradoxal de proporção direta: a dose de esperança cresce para o homem na medida da sua indignância, e não vice-versa» (J. L. RUIZ

evento de Jesus Cristo ressuscitado, transfigura-se na promessa de uma nova vida, à qual se pertence pela filiação divina (cf. *Gl 3,16*). Neste contexto, J. Lambrecht sumariza a esperança em *Rm 4,18*, da seguinte forma:

«Em *Rm 4,18*, Paulo cita *Gn 15,5*. [...] Na passagem que se analisa, afirma-se explicitamente que o texto citado (*Gn 15,6*) foi escrito não apenas para Abraão, mas também para os crentes. Abraão e os cristãos estão unidos por uma fé semelhante. Assim como Abraão acreditava em Deus que tinha o poder de gerar a vida (Isaac) a partir do que estava visivelmente morto, também os cristãos acreditam em Deus que ressuscitou o Senhor Jesus dos mortos.»⁷⁹

Por conseguinte, em *Rm 4,18*, a esperança que Paulo expõe, sendo claramente aquela que o pai Abraão possuía, uma esperança como confiança absoluta na promessa de Deus, encontra-se igualmente associada àqueles que creem no Deus que ressuscitou o Senhor Jesus dos mortos (cf. *Rm 4,24-25*). E esta esperança não se circunscreve aos circuncisos, mas estende-se também a todos aqueles que pela fé em Jesus Cristo passam a pertencer à descendência de Abraão.

* * *

Para entender a esperança em *Rm 4,18*, é importante compreender a vida de Abraão como esperança, já que o patriarca esperou no conteúdo da promessa. É igualmente relevante que o paradoxo seja usado como instrumento característico da teologia paulina na qual a esperança em Deus permite brotar fecundidade onde havia esterilidade. Acresce que a esperança não se entende sem ter fé em Deus, porque esta esperança foi a configuração do acreditar de Abraão. Se a fé tem uma precedência natural em relação à esperança, esta funciona como o motor performativo da primeira, daí que se possa falar no seu «primado». Isto acontece particularmente em Abraão, um homem em permanente saída de si, numa abertura a Deus. A esperança em *Rm 4,18* não se compreende também sem admitir que uma característica da esperança de Abraão é a generatividade: uma

DE LA PEÑA, *La pascua de la creación: escatología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, 29).

⁷⁹ J. LAMBRECHT, «Abraham, notre père à tous»: La figure d'Abraham dans les écrits pauliniens», in *Publications de l'Institutum Judaicum* 2 (1979), 133.

paternidade inimaginável, tão numerosa como as estrelas do céu, marcada pelo afeto e pela gestação da fé, já que a fé dos patriarcas é medularmente uma fé familiar. E esta dimensão é algo de que também consta do método evangelizador do apóstolo. Por fim, com a noção de que a descendência de Abraão é relida cristologicamente por Paulo, esta nova configuração permite uma compreensão holística da esperança em *Rm* 4,18. Esperar naquele que ressuscitou o Senhor Jesus dos mortos (cf. *Rm* 4,24) é para o cristão a «esperança para além de qualquer esperança» que em Abraão era esperar em Deus ter um filho apesar da esterilidade de Sara. Em ambas está presente o paradoxo de morte e vida. Em ambas há um irromper de possibilidade na impossibilidade. A esperança em *Rm* 4,18 é, consequentemente, a confiança e a certeza de que em Deus não há impossíveis, e que Deus cumpre aquilo que promete.

Conclusão

O escopo deste estudo era atribuir uma hermenêutica teológica ao conceito de esperança em *Rm* 4,18. Talvez alguém pudesse dizer que seria uma insensatez fazer uma investigação que apenas visasse compreender um conceito num versículo bíblico. Mas, de facto, chegados ao termo do nosso estudo, percebemos que a investigação deste versículo conduziu-nos numa viagem muito além do que, honestamente, esperávamos. E ainda bem que assim aconteceu, porque em vez de ter um projeto já totalmente definido e fechado desde o princípio, acabámos por encontrar alguns aspetos para a releitura teológica da esperança em *Rm* 4,18.

Começámos por compreender como Paulo vincula a esperança em *Rm* 4,18 à fé inabalável do patriarca Abraão. Depois de falar da justificação pela fé antes da circuncisão de Abraão, Paulo vai, em *Rm* 4,18, acentuar a fé como confiança absoluta do patriarca na promessa de Deus lhe dar um filho, apesar de ele e de Sara serem biologicamente estéreis. A par deste vínculo de fé e esperança, em *Rm* 4, Paulo elaborou uma argumentação que visava integrar cristãos de origem gentílica na descendência de Abraão (cf. *Rm* 4,18c), através da fé em Jesus Cristo, sem necessidade da circuncisão (cf. *Gl* 3,16; *Rm* 4,24-25). Com base na discussão exegética, e na leitura de algumas das traduções bíblicas mais relevantes, traduzimos o versículo de *Rm* 4,18 por «o qual, numa esperança para além de qualquer esperança, acreditou para se tornar ele *pai de muitos povos*, segundo o que foi dito: *assim será a tua descendência*» (ὅς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν κατὰ τὸ εἰρημένον Οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου). Pretendíamos manter o confronto entre uma esperança apenas humana, que se encontrava exaurida, e a esperança de Abraão em Deus que superava qualquer possibilidade apenas natural. Abraão deu um passo em direção à impossibilidade tornada possível por Deus. Acreditou ser possível ter um filho de Sara, apesar de tudo ditar o contrário.

Seguidamente, uma vez que se pretendia compreender, nos seus traços fundamentais, o conceito de esperança em Paulo, investigou-se o seu ambiente cultural greco-romano e judaico (bíblico e extrabíblico), bem como as chamadas cartas autênticas. Percebeu-se que a cultura helénica de uma forma geral patenteou a esperança como uma ilusão, algo de

ambíguo, ainda que houvesse algumas vozes dissonantes, como Platão, que a encomiavam como bela e boa para os justos. De outra forma, no mundo judaico, quando a esperança se encontrava associada a Deus, traduzia-se como uma confiança segura, porque Deus recompensa os justos que nele se abandonam. Além disso, a esperança no mundo judaico adquiriu paulatinamente uma dimensão escatológica, uma projeção para além da morte. Quando não estava associada a Deus podia, tal como no helenismo, ser verdadeira ou falsa, e não era segura. Os ímpios, porém, não podiam ter esperança para além da morte, a não ser que mudassem de vida. O apóstolo Paulo, como missionário atento e em diálogo, assume de algum modo estas noções, mas supera-as ao atribuir-lhes uma tonalidade cristológica. Paulo vincula a esperança à parusia, à vinda de Cristo, e à sua morte e ressurreição. É na pessoa de Jesus Cristo que Paulo compreende a esperança. Entende-a como uma espera segura, porque alicerçada num evento testemunhado por Paulo, o seu encontro com Cristo ressuscitado. A esperança paulina é, assim, a espera de algo certo. Paulo objetiva a esperança em várias aceções, porque elabora uma teologia marcadamente contextual e direcionada a questões concretas das comunidades, mas o núcleo da esperança é Jesus Cristo, morto e ressuscitado. E só nele se entende a esperança delineada por Paulo.

No último Capítulo, assumindo a informação recolhida nas duas primeiras etapas como suporte hermenêutico, procurámos delinear uma teologia da esperança em *Rm* 4,18. Para isso apresentámos o patriarca Abraão como protagonista e destacámos cinco aspetos que considerámos fundamentais neste versículo, pondo-os em relação com a esperança: a vida de Abraão, o paradoxo, a fé, a generatividade e a (nova) descendência. Percebeu-se que Abraão é uma figura paradigmática de esperança, com uma vida marcada pela confiança absoluta na promessa de Deus, através da sua fé inquebrantável. A sua fé plasma-se num abandono tão radical em Deus que constitui um autêntico paradoxo, porque como o demonstra *Rm* 4,18, Abraão acredita que terá um filho de Sara apesar de ser humanamente impossível. Esta relação familiar da fé de Abraão permitiu-nos o uso do termo *generatividade*. Com este termo pretendemos designar a dimensão generativa que possui a fé e a esperança na vida do patriarca, uma vez que é num seio familiar que se desenvolve, que se gera. Além de que o próprio apóstolo Paulo trata o processo de maturação da fé através de uma gestação. A fé e a esperança não são processos meramente intelectuais, mas envolvem todo o ser do crente e requerem um ambiente

comunitário que propicie o seu são desenvolvimento. A generatividade abraâmica, o processo de gerar na fé, expressa-se também na esperança, pois que ambas são inseparáveis. Consequentemente, Abraão surge representado não apenas como um pai na fé, mas também um verdadeiro «pai na esperança».

De facto, percebemos que a descendência de que fala *Rm 4,18* tem um enfoque particularmente cristológico. Talvez neste aspeto da descendência, mais ainda do que nos outros, se tenha denotado a reflexão que havia sido feita nos anteriores capítulos. Com efeito, a descendência apresentada em *Rm 4,18*, permite compreender de uma forma mais evidente como a esperança paulina tem a sua centralidade em Jesus Cristo e na nova descendência que se dá pela fé nele. A aliança de Deus com Abraão adquire um novo sentido com Jesus Cristo, fundamento da nova aliança. É através da fé em Jesus Cristo que alguém que não seja judeu pode-se integrar na descendência de Abraão, ou seja, um cristão de origem gentílica torna-se também membro da descendência abraâmica. Isto tem implicações na compreensão da esperança em *Rm 4,18*, porque desvela-lhe, talvez com maior clareza, que não apenas se trata da esperança como confiança presente no Antigo Testamento, mas já possui, de algum modo, uma releitura cristológica. Com isto se percebe que a análise exegética tenha afirmado que se deve ligar *Rm 4,18* a *Rm 4,24-25*. Ou seja, a fé e esperança de Abraão estão, de certa forma, em conexão com a fé e esperança na morte e ressurreição de Jesus Cristo. Deste modo, assim como Abraão acreditou «para além de qualquer esperança» de que iria ter um filho, o cristão tem a esperança «para além de qualquer esperança» de que a morte não é o fim humano, porque foi vencida pela morte e ressurreição de Cristo. E também o crente é chamado a participar deste evento pascal. Em suma, em *Rm 4,18*, Paulo mostra, através da força de um paradoxo, como a vida cristã é também ela tantas vezes contraditória. Sobretudo porque acreditar significa tornar possível o impossível, encontrar vida onde só parece haver morte. Esta é a esperança de Abraão, e continua a ser a esperança do cristão.

Numa última palavra, de uma forma mais pessoal, este trabalho de dissertação permitiu um encontro com um autor que estando, por um lado, tão próximo, por outro, é um universo por explorar. O apóstolo Paulo, que é presença assídua nas leituras da eucaristia, foi-se desvelando como uma riquíssima mina onde, por mais que se escave, é sempre possível encontrar um precioso minério. Assim foi a nossa experiência pessoal.

Primeiro, porque Paulo conseguiu, de uma forma que lhe é própria, fazer-nos cair do cavalo da pretensão ativa de dominar um tema. Depois, porque houve vários momentos inesperados ao longo da escrita do presente trabalho onde a esperança foi posta à prova. Contudo, chegados ao termo do nosso estudo, o verdadeiro sentimento é de gratidão profunda. Num desejo de viver verdadeiramente «numa esperança para além de qualquer esperança».

Bibliografia geral

1. FONTES

1.1. Bíblicas

Bíblia Sagrada, H. Alves (ed.), Difusora Bíblica, Lisboa, 2015⁶.

H Kaine Diatheke, text with critical apparatus, Eberhard Nestle (ed.), British and Foreign Bible Society, London, 1904.

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano, 1986².

Novum Testamentum Graece, Nestle-Aland (eds.), Deutsche Bibelgesellschaft, 2012²⁸.

Septuaginta, A. Rahlfs (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979².

The Greek New Testament, K. Aland et al. (eds.), American Bible Society, New York, 1975³.

The Septuagint version of the Old Testament, L. C. L. Brenton (ed.), Samuel Baster and Sons, London, 1879³.

1.2. Clássicas (greco-romanas)

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. de António de Castro Caeiro, Quetzal, 2012⁴.

—, *Dos sonhos*; vers. ing. *On dreams*, transl. by Andrew Lang The University of Adelaide Library, Adelaide, 2015.

—, *Física*, trad. de Alejandro Vigo, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.

DIÓGENES DE LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, trad. de Mário da Gama Kury, Editora Universidade de Brasília, Brasília, 2008².

EPICTETO, *Fragmentos*; vers. ing. *The Discourses of Epictetus: with the Enchiridion and Fragments*, transl. by George Long, George Bell and Sons, London, 1890.

ÉSQUILO, *Prometeu Agrilhoado*, trad. de A. Sottomayor, Atlântida, Coimbra, 1974.

EURÍPIDES, *As Suplicantes*, trad. de José Ribeiro Ferreira, Movimento, Porto Alegre, 2012.

HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, trad. de José Ribeiro Ferreira, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa, 2005.

- PÍNDARO, *Odes*, trad. de António de Castro Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2010.
- PLATÃO, *Timeu-Crítias*, trad. de Rodrigo Lopes, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2013³.
- , *A República*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2012¹³.
- , *Fédon*, trad. de M. T. Schiappa de Azevedo, Instituto Nacional de Investigação Científica, Coimbra, 1983.
- PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Teseu e Rómulo*, trad. de Delfim Ferreira Leão e Maria do Céu Fialho, Classica Digitalia/CECH, Coimbra, 2008.
- SÉNECA, *Cartas a Lucílio*, trad. de J. A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2008³.
- SÓFOCLES, *Ájax*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2013².
- , *Antígona* trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2007⁹.
- TEÓGNIS DE MÉGARA, *Elegias*; vers. ing. *The Elegies of Theognis*, transl. by T. Hudson-Williams, G. Bells and Sons, 1910.

1.3. Judaicas

- FÍLON DE ALEXANDRIA, *The Works of Philo: Complete and unabridged. New updated version*, transl. by C. D. Yonge, North Park College and Theological Seminary, 1995².
- Pirké de Rabbí Eliezer*, trad. de Miguel Pérez Fernández, Biblioteca Midrásica, Valencia, 1984.
- The Book of Enoch*, transl. from the ethiopic with introduction and notes by George H. Schodde, Warren F. Draper, Andouer, 1882².
- The Book of Jubilees*, transl. from ethiopic by George H. Schodde, E. J. Goodrich, Ohio, 1888².
- The Hodayot (Thanksgiving Psalms): a study edition of 1QH^a*, E. M. Schuller *et al.* (ed.), Society of Biblical Literature, Atlanta, 2012.

1.4. Patrísticas e medievais

- AGOSTINHO DE HIPONA, *Expositio quarumdam propositionum ex Epistula ad Romanos XXVI*, in *PL*, XXXV; vers. esp. *Obras de San Agustín*, trad. por B. Martín Pérez, XVIII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.

- AMBROSIASER, *Commentaria in Epistulam ad Romanos*, in PL, XVII; vers. ing. *Commentary on Romans and 1-2 Corinthians*, transl. by Gerald L. Bray, InterVarsity Press, 2009.
- AMBRÓSIO DE MILÃO, *De Abraham*, in PL, XIV; trad. esp. *Sobre Abrahán*, trad. de P. T. Tineo, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2011.
- JOÃO CRISÓSTOMO, *Homiliae in Epistulam ad Romanos/Corinthios/Philippenses*, in PG, LX; vers. ing. *Saint Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans*, P. Schaff (ed.), Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1995.
- ORÍGENES, *Commentaria in Epistulam Beati Pauli ad Romanos*, in PG, XIV; vers. ing. *Commentary on the Epistle to the Romans*, transl. by Thomas P. Scheck, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2002.
- , *Homiliae in Genesim*, in PG, XII; vers. esp. *Homilías sobre el Génesis*, trad. por José Sanchez-Cid, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma theologiae*; vers. port. *Suma teológica*, Vol. V, Edições Loyola, São Paulo, 2012².
- , *Super Epistulam ad Romanos/Corinthios/Hebreos*; vers. ing. *Commentary on the Letters of Saint Paul to the Romans*, The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, Wyoming, 2012.

1.5. Magistério

- BENTO XVI, *Litterae Encyclicae Spe Salvi*, in *Acta Apostolicae Sedis* 99 (2007), 985-1027.
- FRANCISCO, *Litterae Encyclicae Lumen Fidei*, in *Acta Apostolicae Sedis* 105 (2013), 555-596.

2. INSTRUMENTOS DE TRABALHO

- LIDDELL, H. G., e SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon: Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*, Clarendon Press, Oxford, 1940⁹.
- THAYER, J. H., *Greek-English Lexicon of the New Testament*, American Book Company, New York, Cincinnati, Chicago, 1889.
- WILSON, W., *New Wilson's Old Testament Word Studies*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1987².

3. ESTUDOS

- ALETTI, J.-N., «Où en sont les études sur Saint Paul», in *Recherches des Sciences Religieuses* 90 3 (2000), 329-352.
- , *Justification by faith in the Letters of Saint Paul: Keys to Interpretation*, transl. by P. M. Meyer, Gregorian & Biblical Press, Rome, 2015.
- ALFARO, J., *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1975².
- ALVES, M. I., «Ressurreição de Cristo e esperança cristã», in *Communio* 1 4 (1984), 319-326.
- BACQ, P., e THEOBALD, C. (eds.), *Nova Oportunidade para o Evangelho: para uma pastoral de gestão*, Paulinas, Prior Velho, 2013 (orig. fr., 2004).
- BARBAGLIO, G., *La Prima Lettera ai Corinzi*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1996.
- , *La teología de San Pablo*, trad. de Fernando Torres Antoñazas, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2008² (orig. it., 1999).
- BARNETT, P., *The Second Epistle to the Corinthians*, William B. Eerdsman's Publishing Company, Grand Rapids, 1997.
- BARRETT, C. K., *A Commentary on the Epistle to the Romans*, A&C Black, London, 1991².
- BARTH, K., *The Epistle to the Romans*, transl. by Edwyn Hoskyns, Oxford University Press, Oxford, 1968⁶ (orig. al., 1918).
- BAUER, J. (ed.), *Dicionário de Teologia Bíblica*, trad. de Helmuth Alfredo Simon, Edições Loyola, São Paulo, 1973 (orig. al., 1962).
- BORNKAMM, G., *Pablo de Tarso*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1987⁷ (orig. al., 1969).
- BOSCH, J. S., *Escritos Paulinos*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 1998.
- BRAKEMEIER, G., «Ressurreição dos mortos e esperança em S. Paulo», in *Perspectiva Teológica* 3 4 (1971), 81-90.
- BUTTICAZ, S., *Pâques et après? Paul et l'espérance chrétienne*, Éditions Cabédita, Divonne-les-Bains, 2014.
- CABRAL, R. et al. (ed.), *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia - Logos*, Vol. II, Editorial Verbo, Lisboa, São Paulo, 1997.
- CARREZ, M., *A Segunda Carta aos Coríntios*, trad. de Vítor Arantes, Cerf/Difusora Bíblica, Lisboa, 1995 (orig. fr., 1985).
- CARVALHO, J. C., *Introdução às Cartas Autor(i)ais de Paulo*, Universidade Católica Editora, Porto, 2017.

- CHILDS, B. S., *Teología Bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011² (orig. ing., 1992).
- COENEN, L., BEYREUTHER, E., e BIETENHARD, H. (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, trad. por Maria Sala y Araceli Herrera, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1980 (orig. al., 1965).
- CONZELMANN, H., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, transl. by James W. Leitch, Fortress Press, Minneapolis, 1988 (orig. al., 1969).
- CORRÊA D'ALMEIDA, B., «As raízes do povo de Deus: Abraão, Jacob e José», in *Didaskalia* 45 2 (2015), 53-65.
- CORSANI, B., *Lettera ai Galati*, Marietti, Genova, 1990.
- COTHENET, E., *São Paulo no seu tempo*, trad. de Maria Ludovina Lavado, Difusora Bíblica, Lisboa, 1983 (orig. fr., 1978).
- COUTO, A., «Aliança com Abraão», in *Bíblica* 19 19 (2010), 113-122.
- , «Paulo, modelo de evangelizador», in *Theologica* 43 2 (2008), 317-373.
- CRANFIELD, C. E. B., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Vol. I, T&T. Clark Limited, Edinburgh, 1975-1979.
- CROSSAN, J. D., e REED, J. L., *En busca de Pablo. El imperio de Roma y el Reino de Dios frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Editorial Verbo Divino, Navarra, 2006 (orig. ing., 2004).
- DODD, C. H., *The Epistle of Paul to the Romans*, Hodder and Stoughton, London, 1954¹³.
- DUNN, J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Cambridge, 2006.
- , *The new perspective on Paul*, William B. Eerdsman Publishing Company, Grand Rapids, 2008².
- ESSEX, K. H., «The Abrahamic Covenant», in *The Master's Seminary Journal* 10 2 (1999), 191-212.
- FITZMYER, J. A., «The Letter to the Romans», in BROWN, R. E., Fitzmyer, J. A., e MURPHY, R. E. (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, 830-868.
- FRAME, J. E., *A Critical and Exegetical Commentary of the Epistles of St. Paul to the Thessalonians*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1966⁶.
- GODET, F., *Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans*, transl. by A. Cusin, T. & T. Clark, Edinburgh, 1881 (orig. fr., 1879-1880).
- GROSHEIDE, F. W., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Morgan & Scott, London, 1954².
- HAHN, S. W., *Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, 2017.

- HAWTHORNE, G. F., MARTIN, R. P., e REID, D. G. (eds.), *Dictionary of Paul and His Letters*, InterVarsity Press, Westmont, 1993.
- HODGEE, C., *Commentary on the Epistle to the Romans*, Sage, Oregon, 1995.
- HUGHES, P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*, William B. Eerdsman Publishing Company, Michigan, 1977.
- HULTGREN, A. J., *Paul's Letter to the Romans: A Commentary*, William B. Eerdsman's Publishing Company, Grand Rapids, Cambridge, 2011.
- JEDIN, H., *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo I, trad. de Daniel Ruiz Bueno, Editorial Herder, Barcelona, 1966 (orig. al., 1962).
- KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, transl. by G. Bromiley, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1994 (orig. al., 1973).
- KECK, L. E. (ed.), *The New Interpreter's Bible*, Abingdon Press, Nashville, 2002, 3-180.
- KIERKEGAARD, S., *Fear and Trembling*, transl. by Walter Lowrie, Princeton University Press, 2013² (orig. dn., 1843).
- KITTEL, G., FRIEDRICH, G. (eds.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, trad. a cura di F. Montagnini, Editora Paideia, Brescia, 1965 (orig. al., 1933-1935).
- KUSS, O., *La lettera ai Romani*, trad. di Felice Montagnini, Morcelliana Editrice, Brescia, 1962 (orig. al., 1940).
- LAGRANGE, P. M.-J., *Saint Paul épître aux romains*, J. Gabalda et Fils, Paris, 1931⁴.
- LAMBRECHT, J., *Pauline Studies*, Leuven University Press, Leuven, 1994.
- , «Abraham, notre père à tous»: La figure d'Abraham dans les écrits pauliniens», in *Publications de l'Istitutum Iudaicum* 2 (1979), 118-158.
- LÉON-DUFOUR, X., et al. (ed.), *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Editora Vozes, Petrópolis, 2009¹¹ (orig. fr., 1962).
- LIGHTFOOT, J. B., *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, Macmillan and C^o, London, 1878³.
- , *Saint Paul's Epistle to the Galatians*, Macmillan and C^o, London, 1892¹⁰.
- LOURENÇO, J., «Abraão e a esperança do povo judeu», in *Communio* 13 6 (1996), 510-516.
- , *O Mundo Judaico em que Jesus viveu*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2005.
- LYONNET, S., *Etudes sur l'Épître aux Romains*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1990².

- MARGUERAT, D. (ed.), *Introducción al Nuevo Testamento: su historia, su escritura, su teología*, trad. de María del Carmen Blanco Moreno, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2008 (orig. fr., 2004).
- MARTINS, M. M. B., «O conceito de ‘elpis’ no Fédon de Platão», in *Revista da Faculdade de Letras* 2 23-24 (2006-2007), 163-185.
- MATERA, F. J., *Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010.
- MOLTMANN, J., *Teologia da Esperança*, Herder, São Paulo, 1971 (orig. al., 1968).
- MOO, D. G., *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Cambridge, 1996.
- MORRIS, L., *The Epistle to the Romans*, William B. Eerdmans Publishing Company and Inter-Varsity Press, Leicester, 1988.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Paulo: Escritor de cartas*, Paulinas, Prior Velho, 2010 (orig. ing., 1994).
- , *Paulo: Biografia crítica*, Edições Loyola, São Paulo, 2004² (orig. ing., 1996).
- MURRAY, J., *The Epistle to the Romans*, Marshall, Morgan & Scott, London, 1967².
- NYGRENS, A., *Commentary on Romans*, Fortress Press, Philadelphia, 1983.
- PENNA, R., *Lettera ai Romani*, Edizioni Dehoniani Bologna, Bologna, 2010⁴.
- PLUMMER, A., *A Commentary on St. Paul's First Epistle to the Thessalonians*, Robert Scott Roxburghe House, London, 1918.
- QUESNEL, M., *As Cartas aos Coríntios*, trad. de Rogério Carpentier, Cerf/Difusora Bíblica, Lisboa, 1994 (orig. fr., 1977).
- RATZINGER, J., «Nova Aliança», in *Communio* 12 5 (1995), 394-409.
- RAVASI, G., «Abraão e o povo de Deus peregrino», in *Communio* 14 4 (1997), 293-302.
- RICŒUR, P., *Sobre a tradução*, Cotovia, Lisboa, 2005 (orig. fr., 2004).
- RIVAS, F., *Qué se sabe de: La vida cotidiana de los primeros cristianos*. Estella: Verbo Divino, 2011.
- ROBERTSON, A., e Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1955³.
- SALES, M. M., *Il Nuovo Testamento commentato*, Lega Italiana Cattolica Editrice, Torino, 1911.
- SANDAY, W., HEADLAM, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1952⁵.
- SCHREINER, T. R., *Romans*, Baker Academic, Grand Rapids, 2006².

- SCOTT, E. F., *The Epistles of Paul to the Colossians, to Philemon and to the Ephesians*, Hodder and Stoughton, London, 1948².
- SHOREY, P., «Hope (Greek and Roman)», in HASTINGS, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. VI, T. & T. Clark, Edinburgh, 1914, 780-782.
- SILVA, M., *Philippians*, Baker Academic, Michigan, 2005².
- SÖDING, T., *A Tríade Fé, Esperança e Amor em Paulo*, Edições Loyola, São Paulo, 2003 (orig. al., 1992).
- SPICQ, C., *Theological Lexicon of the New Testament*, transl. by James D. Ernest, Hendrickson Publishers, Peabody, 1994 (orig. fr., 1991), 480-492.
- STRACHAN, R. H., *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, Hodder and Stoughton, London, 1948⁵.
- THOMPSON, J. W., e LONGENECKER, B. W., *Philippians and Philemon*, Baker Academic, Michigan, 2016.
- TOLENTINO MENDONÇA, J., *Esperar contra toda a esperança*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2015.
- TRIMAILLE, M., *A Primeira Carta aos Tessalonicenses*, trad. de Joaquim Ferreira Lopes, Cerf/Difusora Bíblica, Lisboa, 2000 (orig. fr., 1982).
- VAN MENXEL, F., *Elpis, Espoir, Espérance: Études sémantiques et théologiques du vocabulaire de l'espérance dans l'hellénisme et le judaïsme avant le Nouveau Testament*, Frankfurt, New York, 1983.
- VIARD, A., *Saint Paul Épître aux Galates*, J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris, 1964.
- VINCENT, M. R., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1950.
- VOGELS, W., *Abraham: "notre père"*, Cerf-Médiaspaul, Paris, Montréal, 2010.
- WATERS, L. J., «Paradoxes in the Pauline Epistles», in *Bibliotheca Sacra* 167 (2010), 423-441.
- WEIMA, J. A. D., *1-2 Thessalonians*, Baker Academic, Michigan, 2004.
- WILSON, M. R., *Our father Abraham: Jewish roots of the Christian faith*, Center for Judaic-Christian Studies, William B. Eerdsman Publishing Company, Grand Rapids, 1989.
- WITT BURTON, E. DE, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1956².
- WOODARD, R. D., *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, New York, 2007.
- WRIGHT, N. T., *The Resurrection of the Son of God*, Fortress Press, Minneapolis, 2003.

